NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 6 1976

L'exégèse biblique au carrefour (suite)

Pierre GRELOT

p. 481 - 511

https://www.nrt.be/fr/articles/l-exegese-biblique-au-carrefour-suite-1131

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'exégèse biblique au carrefour

II. — Les coordonnées de la situation actuelle

Un retour en arrière nous a permis d'évoquer trois moments importants dans l'histoire de l'exégèse biblique : trois moments où ses méthodes ont subi des mutations, pour s'adapter à des conjonctures culturelles aisément repérables. Il faut maintenant jeter un regard sur la situation présente, sans prétendre la cerner dans toute sa complexité : on ne s'étonnera donc pas de voir certains de ses traits rester dans l'ombre. Il ne s'agit pas de formuler ici, même sous une forme brève, les règles méthodiques auxquelles l'exégèse devrait se plier pour faire face à cette situation. Plus simplement, nous examinerons *les conditions dans lesquelles elle doit faire son travail,* en les regroupant autour de deux points : 1. l'évolution récente qu'on remarque dans la critique biblique ; 2. les problèmes posés par sa rencontre avec les sciences humaines.

1. — L'ÉVOLUTION RÉCENTE DE LA CRITIQUE BIBLIQUE

L'exégèse fondée sur la critique biblique ne se déduit pas de principes théologiques abstraits, même si la théologie peut y introduire des régulations précises. Elle résulte en effet de la rencontre entre la lecture croyante de l'Ecriture et les méthodes offertes par notre culture pour aborder l'étude des textes. Mais cette situation même entraîne deux conséquences importantes. En premier lieu, la forme prise par la critique dans la civilisation occidentale ne correspond pas nécessairement aux exigences propres de milieux culturels différents, quoique l'interpénétration des cultures soumette à l'influence de l'Occident des traditions aussi différenciées que celles de l'Inde, **de l'Afrique, du Japon, de la Chine, etc. Les acquisitions positives**

de l'Occident sont, dans leur ordre, irréversibles. Mais l'Occident n'a pas tout dit sur les approches possibles des textes bibliques. De nouvelles rencontres entre la foi et les cultures poseront des problèmes inattendus, ouvriront des voies d'accès, offriront des méthodes originales[47]. Faut-il préciser qu'on ne saurait en faire la théorie tant qu'on n'en a pas la pratique ? Saint Ignace d'Antioche et saint Irénée ne vivaient pas dans le cadre de l'allégorisme alexandrin et ne prévoyaient pas la théorie des quatre sens de l'Ecriture ! En second lieu, l'univers culturel de l'Occident est en état de mutation continue. Il n'a pas aujourd'hui la même forme qu'au temps de Vatican I, de l'encyclique *Providentissimus* (1893), des réflexions du P. Lagrange sur *La méthode historique* (1903) ou même de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (1943). De nouvelles questions sont apparues à l'horizon, de nouveaux systèmes philosophiques se sont branchés sur ceux du XIX^e^ siècle, de nouveaux domaines se sont ouverts aux enquêtes scientifiques, de nouvelles méthodes ont été proposées pour aborder l'étude des faits humains dont le monde biblique est tissé. La répercussion de tout cela se fait nécessairement sentir sur l'exégèse. L'immobilisme, installé dans les méthodes « qui ont fait leurs preuves », serait la pire des tactiques : retranché en 1975 derrière l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, il aurait condamné en 1903 *La méthode historique* du P. Lagrange. Ce n'est pas une question de doctrine, mais de psychologie.

Les praticiens de l'exégèse savent bien quelles mutations se sont produites dans leur domaine depuis cinquante ans, et ils s'attendent à de nouvelles mutations plus ou moins importantes. Mais l'expérience passée les met aussi en garde contre les pièges que peuvent cacher les nouveautés les plus séduisantes. De prime abord, celles-ci éblouissent : l'esprit croit y trouver le dernier secret du savoir. Dans sa hâte, il y ramène tout. Prisonnier inconscient de schèmes de pensée qui n'ont pas encore essuyé le feu de la critique, il prend pour conclusions certaines de modestes hypothèses de travail et il les promeut au rang de vérités scientifiques. Il extrapole les méthodes mises à sa disposition et il construit des systèmes explicatifs auxquels la Bible entière est ramenée de force, comme texte, comme histoire,

47. En exégèse, les questions de ce genre se préciseront, à mesure que la Bible sera traduite dans les langues vernaculaires et les langues de culture, comme elle le fut jadis en grec en copte, en syriaque, en arménien, etc., dans le cadre d'une culture qui possédait une relative unité, de l'Occident au Moyen Orient. L'effort entrepris sur ce point, sous une forme œcuménique, est attesté par la série de volumes publiés pour l'aider : *Helps for Translators, Prepared under the Auspices of the United Bible Societies*, Leyde, 1960 ss. Mais les théologiens ressentent déjà l'urgence de la même tâche, pour élaborer le discours de la foi en fonction des nouvelles cultures touchées par l'Evangile et des nouveaux problèmes soulevés au plan mondial : témoin les discussions autour de la théologie africaine, de la théologie (sud-américaine) de la libération, etc.

comme fait religieux, etc. Les fausses manœuvres de ce genre ont été nombreuses depuis cent ans et elles continuent sous nos yeux. Dans une certaine mesure, l'histoire de la critique biblique est un cimetière de théories provisoires. Provisoires mais non inutiles. Car ceux qui, sur le moment ou après coup, en prennent la mesure et en repèrent les faiblesses, sont les premiers à tirer parti de leurs éléments positifs : obligés d'examiner les questions que ces théories tentaient de résoudre, ils ouvrent à leur tour le dossier réuni par les premiers théoriciens. Les échecs, partiels ou complets, de leurs prédécesseurs ne les étonnent pas : quand un domaine nouveau s'ouvre à la recherche, comment mettre tout de suite les choses à leur place exacte ? Les mêmes difficultés reparaîtront sûrement dans l'avenir. La modestie est donc nécessaire. Pour parer aux échecs, il suffit peut-être de rappeler qu'en matière de méthode aucune innovation n'annule jamais ce qui s'est fait avant elle : elle le rectifie, le précise, le complète, en corrige éventuellement le caractère unilatéral, en comble les lacunes, en transforme les pratiques [48]. Mais le changement s'opère dans la continuité, et les exigences de rigueur ne se confondent pas avec le dogmatisme. Quelques exemples topiques permettront d'illustrer ce principe général [49].

A. *Critique biblique et histoire des religions.* — Vers le début de ce siècle, la récupération des anciennes littératures orientales a modifié du tout au tout la connaissance du « milieu biblique ». Elle a donc invité les critiques à pratiquer le plus large comparatisme religieux, pour rendre compte des textes et des faits attestés dans les deux Testaments. En soi, l'histoire comparée des religions relève des connaissances positives auxquelles la foi n'oppose aucune objection [50].

---

48. Voici deux applications de ce principe. 1. La critique moderne n'a pas rendu caduques les exégèses médiévale et patristique, comprises dans leur perspective propre et dans leur relativité historique et culturelle. Elaborées en fonction de systèmes différents sous l'angle des méthodes pratiques, elles restent des modèles réussis d'herméneutique chrétienne. Mais on ne saurait se contenter d'en reprendre les méthodes et d'en répéter les résultats, puisque le contexte culturel a changé : l'opération serait vouée à l'échec. 2. Les méthodes nouvelles proposées pour l'étude des textes pendant les dernières décennies ne rendent pas caduque la « méthode historique » dans son ensemble, comme si la substitution d'une pratique à une autre permettait de faire face à *tous* les problèmes posés par la Bible : c'est à l'intérieur de la critique, prise globalement, que des mutations s'opèrent. Il ne faut pas transformer les changements de points de vue en ruptures, ni les procédures méthodologiques en recettes qui s'excluent mutuellement.

49. Pour tout ce qui va suivre, je ne pourrai donner que des indications très schématiques, accompagnées de bibliographies sommaires (françaises de préférence). Un tableau complet exigerait tout un livre.

50. La mise au point d'une méthode scientifique en histoire des religions a fait l'objet de tâtonnements nombreux depuis un siècle. Voir A. Brelich, « Prolégomènes », dans *Histoire des religions*, édit. H. Ch. Puech, coll. *Encyclopédie de la Pléiade*, t. 1, Paris, 1970, p. 1-59 ; M. Meslin, *Pour une science*

La théologie qui y flairerait un danger et qui ne concevrait ce genre de confrontation que dans le cadre de l'apologétique s'installerait dans un cercle vicieux proche du fidéisme. Car le comparatisme seul permet d'évaluer correctement, d'une part, les traits originaux du « fait biblique » tout au long de son développement, et d'autre part, les aspects positifs des religions étrangères que la révélation a repris pour les intégrer dans sa synthèse. Ni la religion d'Israël, ni le judaïsme tardif, ni le christianisme primitif, ne se sont formés en vase clos. Pourtant la pratique du comparatisme fait surgir aussitôt une difficulté aiguë : l'historien risque en effet de préjuger des résultats auxquels aboutiront ses enquêtes, au nom d'une philosophie générale qui lui fournit, avant tout examen, des schèmes explicatifs construits abstraitement à partir d'observations partielles faites dans d'autres contextes [51]. Ce fut là le point faible de la *Religionsgeschichtliche Schule,* qui connut son apogée entre 1900 et 1930 [52]. Soucieuse de revaloriser non seulement l'expérience religieuse, mais aussi les pratiques cultuelles que le spiritualisme moralisant du protestantisme libéral tendait à laisser dans l'ombre, elle édifia son œuvre en fonction de présupposés philosophiques souvent inconscients, rarement critiqués. Qu'est-ce en effet que l'expérience religieuse ? Dans quelle mesure la « foi » biblique se soumet-elle sur ce point à une règle commune ? Suffit-il qu'un emprunt de matériaux divers soit discernable dans les rites ou dans le langage de la foi pour qu'on puisse parler de « syncrétisme » inconditionné ? Dans quelle mesure le philosophe et l'historien peuvent-ils en juger « objectivement », comme si leur position personnelle n'était pas engagée dans l'objet même de leur étude ?

De telles questions se situent aux confins de l'histoire, de la philosophie religieuse et de la théologie, puisque au-delà des problèmes de méthode elles touchent aux jugements de valeur portés par les interprètes sur les textes et les faits. Pourvu qu'on les pose clairement et qu'on voie, du même coup, comment les enquêtes se font et les théories s'élaborent, l'exégèse biblique fera son profit du comparatisme religieux, quitte à laisser tomber les hypothèses d'en-

---

des religions, Paris, 1973 (état présent de la question, avec une bibliographie fondamentale des divers sujets présentés).

51. M. MESLIN, *op. cit.,* p. 30-68, expose les théories générales de la religion jusqu'aux travaux de R. Otto : « réductions » rationaliste (religion fondée sur le sentiment et l'imagination), historique et évolutionniste (recherche du « fait religieux primitif »), psychologique (recours aux puissances de l'Inconscient), sociologique (la religion comme reflet du fait social). Chaque branche comporte un certain nombre de variantes.

52. Cette « école » d'exégèse biblique a porté son effort sur l'Ancien Testament (cf. H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T.s,* p. 327-340) comme sur le Nouveau (cf. W. G. KÜMMEL, *The N.T. : The History of the Investigation of Its Problems,* trad. angl., p. 245-280).

semble construites trop hâtivement : qu'on songe à la querelle de *Babel und Bibel,* consécutive au déchiffrement du cunéiforme akkadien [53], ou à l'explication des origines chrétiennes par la Gnose mandéenne, remise au jour dans les publications de Lidzbarski [54]. Il va de soi que les esprits détachés, sinon de la foi chrétienne, du moins de l'orthodoxie dogmatique, proposeront toujours des théories de ce genre : l'intelligence humaine ne peut se passer de synthèses semblables pour relier ses connaissances à sa conception générale de l'existence, exactement comme le croyant les relie à sa foi. Mais il ne faut pas se leurrer sur « l'objectivité scientifique » de cette opération : la rigueur scientifique ne touche que l'une de ses deux composantes, chez tous les hommes quels qu'ils soient.

La « méthode historique » pratiquée en exégèse s'est effectivement développée, depuis le début du siècle, dans la direction du comparatisme religieux. Mais l'histoire des religions s'est, elle aussi, considérablement transformée. Il suffira de mentionner deux aspects actuels des enquêtes effectuées dans cette discipline, qui revendique sa pleine autonomie. Depuis les travaux de R. Otto (*Le sacré,* 1917), puis d'historiens comme M. Eliade et G. Van der Leeuw, la phénoménologie s'est introduite dans sa méthode [55], suspendant tout jugement de valeur pour comprendre de l'intérieur les faits analysés. L'étude des faits bibliques entre sans difficulté dans cette voie, où les caractères originaux de la foi peuvent être intégralement respectés. Mais l'aspect historique de la comparaison entre les phénomènes religieux ne saurait être laissé de côté, dans un courant où, suivant le mot de M. Eliade, « l'histoire est une hiérophanie ». Il est vrai qu'aujourd'hui la méthode « diachronique » employée par les historiens des religions est mise en question par Cl. Lévi-Strauss, dont l'anthropologie structurale recourt à une méthode strictement synchronique. Ce problème sera repris plus loin. Contentons-nous de constater que l'histoire des religions a ouvert de nouveaux champs d'investigation qui intéressent au plus haut point l'exégèse biblique : celle-ci ne peut se développer en vase clos sans recourir systématiquement au comparatisme.

---

53. Voir la bibliographie donnée par H. J. KRAUS, *op. cit.,* p. 309-314 (« Der Babel-Bibel-Streit »).

54. Voir J. SCHMITT, art. « Mandéisme », *SDB,* t. 5, col. 758-787 (horizon de 1953, avec bibliographie arrêtée à cette date).

55. Voir la bibliographie donnée par M. MESLIN, *op. cit.,* p. 139-152. La liste complète des œuvres de M. Eliade est réunie dans *Myths and Symbols : Studies in Honour of Mircea Eliade,* édit. J. M. KITAGAWA - Ch. H. LONG, Chicago, 1969, pp. 417-433. Mais on notera les réserves de A. BRELICH, dans *Histoire des religions,* t. 1, p. 57, qui oppose à la comparaison évolutionniste et à la comparaison phénoménologique une « comparaison historique » qui respecterait mieux l'originalité de chaque religion particulière.

B. *L'étude de la forme et de la fonction des textes.* — La critique littéraire pratiquée au XIX[e] siècle était fortement « psychologisante », puisqu'elle visait à rejoindre avant tout « l'intention de l'auteur » [56]. Par ailleurs, l'engouement du temps pour l'histoire-science à la recherche des documents les plus anciens l'avait engagée dans la direction de la « critique des sources », comme on le constate par les dissections savantes du Pentateuque ou par le « système des deux sources » appliqué aux évangiles synoptiques. Est-ce en raison des excès mêmes de cette méthode et des impasses auxquelles elle paraissait aboutir [57], ou sous la poussée de la littérature comparée qui mettait mieux en évidence la situation sociale des textes ? Toujours est-il qu'entre 1910 et 1925, des exégètes allemands travaillant indépendamment les uns des autres attirèrent l'attention des critiques sur un aspect des textes bibliques peu étudié jusque-là. Pour l'Ancien Testament, H. Gunkel [58] appliqua à la Genèse et aux Psaumes une méthode d'analyse soucieuse de la diversité des « genres » et du rapport entre ces genres et la fonction sociale des textes, dans la situation concrète *(Sitz im Leben)* où ils ont été composés. Pour les évangiles, M. Dibelius, K. L. Schmidt et R. Bultmann posèrent, au-delà de la critique des sources, le problème des petites unités (péricopes), de leur origine, de leur place dans la vie communautaire, de leurs formes littéraires [59]. A côté de la *Gattungsgeschichte* de Gunkel, on vit se développer une *Formgeschichte* appelée à exercer une influence durable. Il put sembler de prime abord que cette nouvelle méthode radicalisait le scepticisme historique de la critique précédente, du moins pour le contenu des évangiles. En remettant les péricopes dans la tradition primitive où elles étaient nées, en y discernant des couches qui reflétaient la pensée de milieux divers et qui s'étageaient dans le temps, elle passait dangereusement de l'analyse formelle aux spéculations sur la « communauté créatrice »

---

56. Ce reproche a été adressé à l'herméneutique de Schleiermacher et de Dilthey (voir, en bref, F. MUSSNER, *Histoire de l'herméneutique de Schleiermacher à nos jours,* coll. *Histoire des dogmes,* 1/3c, tr. fr., Paris, 1972, pp. 24-30). Bonne présentation de l'herméneutique de Schleiermacher, fortement marquée par l'Idéalisme hégélien, dans P. SZONDI, *L'herméneutique de Schleiermacher,* dans *Poétique* 2 (1970) 141-155.

57. La dissection des textes évangéliques était intimement liée à l'enquête sur « le Jésus de l'histoire », enquête dont M. Kähler sonna le glas (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus,* Leipzig, 1892) en attendant que A. Schweitzer prenne acte de son échec (*Von Reimarus zu Vrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* Tübingen, 1906). Dans le catholicisme français, sans doute stimulé par la *Vie de Jésus* de Renan qu'il voulait combattre, les *Vies de Jésus* se sont néanmoins multipliées entre 1880 et 1940 : de la perspective du conservatisme anti-critique, elles passèrent à celle du « concordisme éclairé ».

58. Cf. H. J. KRAUS, *op. cit.,* p. 341-367. De l'œuvre de Gunkel, je n'envisage ici que l'introduction de la *Gattungsgeschichte* en critique littéraire.

59. Cf. W. G. KÜMMEL, *op. cit.,* p. 327-341, qui donne une bonne bibliographie.

et au jugement de valeur sur l'historicité des textes [60]. La classification des genres dans les deux Testaments s'avérait d'ailleurs difficile, car le recours exclusif aux modèles fournis par les littératures religieuses de l'ancien Orient ou à la littérature populaire du monde hellénistique estompait l'originalité des œuvres « mises en forme » pour structurer et exprimer la foi juive ou chrétienne : les genres littéraires sont des faits de *culture* ; mais les caractères spécifiques de la foi n'entraînent-ils aucune conséquence *dans ce domaine de la culture,* si les textes remplissent des fonctions précises à son égard ?

L'exégèse, protestante puis catholique, entra néanmoins dans cette voie nouvelle en tempérant peu à peu les excès qui entachaient le travail de ses pionniers [61]. La relation établie entre les *fonctions* des textes et les *genres* dans lesquels ils ont été « mis en forme » constitue en effet un principe général applicable partout et particulièrement fécond. Le rapport des textes à la foi communautaire leur donne à tous une *dimension théologique* qui en détermine la visée. Le fait qu'ils aient pris forme dans le cadre d'une société religieuse ne supprime en rien la responsabilité propre de leurs auteurs, même anonymes, car la société en question — Israël, le judaïsme puis l'Eglise — s'articulait sur des fonctions dont les détenteurs assuraient à la tradition sa continuité et son pouvoir créateur. Il a fallu toutefois du temps pour que ces vérités de bon sens l'emportent sur un radicalisme critique légué par l'âge précédent. Le scepticisme historique de R. Bultmann prolonge celui de l'exégèse libérale en le menant jusqu'à un point-limite. Sa conception de la communauté créatrice et du langage mythologique où la foi primitive aurait trouvé sa traduction joint à l'héritage de l'âge libéral un fort enracinement dans l'école de l'Histoire de la religion [62]. Mais l'usage de la

60. Les appréciations négatives énoncées, jusque vers 1960, par beaucoup d'exégètes catholiques sur la *Formgeschichtliche Methode* portent en réalité sur ce rôle excessif dévolu à la « communauté » anonyme et sur le scepticisme historique qui en résulte, notamment dans l'œuvre de R. Bultmann (*L'histoire de la tradition synoptique* (1921), tr. fr. suivie du Supplément de 1971, Paris, 1973 ; *Jésus : Mythologie et démythisation* (1926), tr. fr., Paris, 1968).

61. Cf. déjà V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition,* Londres, 1933. La réaction positive des critiques catholiques a été plus lente : l'apologétique défensive absorbait une grande partie de leurs forces et le principe des genres littéraires dans la Bible était contesté, ou du moins suspect, aux yeux de beaucoup de théologiens et d'autorités en charge.

62. Le système de Bultmann, où la critique biblique débouche sur une herméneutique qui recourt à l'analytique existentiale de Heidegger pour construire la réflexion théologique, ne peut être examiné ici. Beaucoup se contentent de le critiquer de façon parcellaire (dans sa pratique exégétique, ou ses présupposés philosophiques, ou sa conception de la théologie), sans prendre en compte son dessein global et proposer à sa place un projet de même ampleur. Mais à l'intérieur même de l'école bultmannienne, sa négativité historique a été contestée au nom des principes posés par le Maître : la connaissance du « Jésus

Formgeschichte n'est aucunement lié à ces vues a priori. Les propositions faites par les pionniers et leur école sont toutes sujettes à des révisions critiques. A cette condition, la méthode peut être étendue à tous les textes des deux Testaments [63]. Elle l'est, en fait, chez tous les exégètes d'aujourd'hui. L'attention à l'*histoire rédactionnelle* des textes est venue la compléter depuis une quinzaine d'années [64]. Les études de détail se sont multipliées, mais l'heure des synthèses qui engrangeront toutes ces récoltes n'a peut-être pas encore sonné. On voit pourtant se dessiner certaines grandes lignes [65]. Il n'est plus possible aujourd'hui d'écrire l'histoire d'Israël ou des origines chrétiennes, d'évoquer le culte juif ou le culte chrétien primitif, de commenter aucun des livres des deux Testaments, comme on le faisait il y a cinquante ans. Certains éléments apparemment perdus, notamment dans l'ordre du « concordisme historique », sont avantageusement remplacés par une plongée directe dans la vie communautaire d'Israël, du judaïsme et de l'Eglise du premier siècle : tous les textes qui en proviennent reflètent l'activité « pastorale » de ceux qui y occupèrent des postes de responsabilité [66]. Mais il va de soi que les questions posées à propos de chaque texte particulier, de chaque couche rédactionnelle, de chaque œuvre d'ensemble, exigent des opérations d'ajustage où les hypothèses de travail ont leur place légitime. La vie communautaire où la Bible est née ne se laisse pas reconstituer à peu de frais.

---

de l'histoire » est apparue comme une exigence de la foi au kérygme, dans une communauté primitive où des traditions originaires pouvaient fort bien se conserver. (Je traduis *Religionsgeschichtliche Schule* par « Ecole de l'histoire *de la* religion », et non « *des* religions » comme on le fait d'ordinaire, pour respecter l'orientation de l'Ecole en question et rendre plus correctement le sens du mot allemand.)

63. Présentation synthétique : K. Koch, *Was ist Formgeschichte ?* Neukirchen, ²1967 (tr. angl. *The Growth of the Biblical Tradition : The Form-Critical Methode,* Londres, 1969). Toutes les *Introductions* donnent aujourd'hui une place importante à cet aspect essentiel de la critique biblique.

64. Présentation globale : J. Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode,* Hambourg, 1966. Exemples pour les évangiles : I. de la Potterie édit., *De Jésus aux évangiles : Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques* (= Donum natalicium J. Coppens), Gembloux-Paris, 1967. Les études de cette sorte sont actuellement trop nombreuses pour qu'une bibliographie puisse être donnée ici.

65. A défaut d'une bibliographie française, encore indigente, voir H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode,* Stuttgart, 1970 ; J. Schreiner édit., *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese,* Würzburg, 1971 (deux ouvrages dus à des auteurs catholiques).

66. Ce rapport entre l'Ecriture et l'Eglise où elle est née est souligné avec force dans l'allocution de Paul VI aux membres de la *Commission biblique pontificale,* en date du 14 mars 1974 (*Doc. Cath.,* n° 1651, 7 avril 1974, 325-327), avec une insistance notable sur « les recherches (de) l'histoire des traditions, des formes, de la rédaction », une allusion aux requêtes contemporaines de la « lecture synchronique » à côté de la « lecture diachronique », un encouragement à la « fonction herméneutique » qui s'adjoint à l'exégèse historico-critique.

C. *L'évolution dans la méthode de l'histoire scientifique.* — J'ai dit plus haut qu'en 1900 la « méthode historique » appliquée à la Bible tentait de se conformer aux règles posées par les théoriciens du temps, avec tous les risques que comportait leur conception de l'objectivité en histoire, de la critique des documents (rejoindre les faits en éliminant le subjectivisme des témoins et des narrateurs postérieurs), de la distinction formelle entre la vérité (c'est-à-dire l'exactitude factuelle) de l'histoire scientifique et la relativité des interprétations qui risquent de la corrompre. Depuis cette époque, la synthèse des anciens théoriciens a été soumise à toutes sortes de révisions et le climat culturel de notre temps s'en est trouvé profondément modifié. Sur le versant philosophique, la neutralité prétendue de ce qu'on a pu appeler « l'histoire-science » à l'égard des « philosophies de l'histoire » s'est révélée factice. Qu'il s'agisse des systèmes mis en circulation par la Philosophie des lumières, par Kant, par Hegel, par Marx, par Auguste Comte, par O. Spengler, ou par quelque autre que ce soit, tout historien en est fatalement tributaire : sa conception générale du monde et de l'existence se répercute sur la façon dont il conduit son travail, apprécie les documents, élabore des hypothèses, interprète les données observables, etc. Il n'observe pas le passé d'une manière neutre, mais à partir de sa propre subjectivité, que conditionne un milieu socio-culturel. En s'efforçant de le comprendre pour en fournir à son tour une représentation, il en propose nécessairement une interprétation. Non que l'histoire, en tant que réalité explorée, ne possède pas une objectivité que l'historien doit respecter. Mais la subjectivité des individus, des groupes, des sociétés entières qui l'ont faite jadis, constitue justement cette objectivité d'un type particulier. Comment la rejoindre de façon authentique, à partir des traces que la documentation en conserve ? Tel est le problème méthodologique qui se pose. Dès lors, en quoi consiste la vérité en histoire[67] ? Se confond-elle avec l'exactitude des détails décrits au seul plan des phénomènes ? Sa connaissance ne résulte-t-elle pas du dialogue contradictoire entre les historiens ? Ce problème épistémologique ne peut être éludé. Pourquoi d'ailleurs l'homme d'aujourd'hui s'intéresse-t-il à l'histoire ? Par simple curiosité ? pour comprendre l'état présent du monde où il vit ? pour trouver dans l'expérience du passé des leçons utiles à la conduite des sociétés ? pour se comprendre lui-même en tant qu'être livré à la temporalité et historique par nature ? pour orienter son présent en vue de construire son avenir ? Et sous quel angle l'historien examine-t-il l'objet de son étude ? Celui des données en-

67. On reconnaît le problème abordé par H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*[2], Tübingen, 1965 (cf. *Le problème de la conscience historique*, Louvain - Paris, 1963).

chevêtrées qui se rapportent à la vie sociale (économique et politique) ? celui de la vie culturelle où se manifeste le génie humain ? celui d'une ouverture sur la transcendance qui caractérise la vie religieuse individuelle et sociale ? En fait, tout est lié dans l'expérience humaine, et l'historien doit garder une conscience claire de cette complexité extrême. L'histoire n'est ni une science exacte à la façon des sciences de la nature, ni une « petite science conjecturale » (Renan) où la vérité serait un leurre. Qu'est-elle donc au juste ?

Ces interrogations ont fait leur chemin. Les réflexions de Heidegger sur *L'être et le temps* [68] ont été rejointes par les études de Raymond Aron sur la philosophie de l'histoire [69]. Les historiens de métier ont remis en chantier l'examen de leurs méthodes, soit pour en améliorer les techniques, soit pour échapper aux impasses de la science positiviste tout en conservant ses exigences de rigueur [70]. Même du côté marxiste, où une certaine orthodoxie pose en principe que Marx a énoncé les lois de l'interprétation scientifique en histoire [71], on a vu des philosophes s'interroger sur l'objectivité de la connaissance historique [72]. Sans sortir du domaine français, un recueil récent tentait de faire le point de la situation actuelle, où les collaborateurs discernaient de nouveaux problèmes, de nouvelles approches, de nouveaux objets [73]. Ce n'est pourtant là qu'un aspect des choses. Sur le terrain philosophique, l'interrogation très radicale de Heidegger n'a pas coupé court aux interprétations, contradictoires entre elles, des héritiers de Hegel et de ceux de Marx. On a étudié la liaison entre l'éveil de la conscience historique dans l'ancienne Grèce et la philosophie grecque sans tenir assez compte du même éveil, de forme

---

68. Seule la Section I de *Sein und Zeit* (1927) a fait l'objet d'une traduction française complète par A. De Waelhens (Bruges - Paris, 1969) ; voir les extraits choisis, traduits par H. Corbin : M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris, 1951, et l'exposé de O. PÖGGELER, *La pensée de Heidegger,* Paris, 1967 (notamment les ch. 2 et 6).

69. Raymond ARON, *La philosophie critique de l'histoire,* Paris, 1938 ; *Introduction à la philosophie de l'histoire,* Paris, 1948 ; *Dimensions de la conscience historique,* Paris, 1961. Mais on n'oubliera pas que R. Aron prolonge une réflexion critique amorcée par des auteurs de langue allemande depuis le XIX[e] siècle.

70. Voir le volume collectif : *L'histoire et ses méthodes,* sous la direction de Ch. SAMARAN, coll. *Encyclopédie de la Pléiade,* Paris, 1961 (avec bibliographie) ; et cf. H. I. MARROU, *De la connaissance historique,* Paris, 1954.

71. Par exemple, L. ALTHUSSER - E. BALIBAR, *Lire « Le capital »,* Paris, 1971, t. 1, p. 120-149, posent en principe que Marx a fondé, dans *Le capital,* une « science de l'histoire ». Mais le « matérialisme dialectique » relève-t-il de la *science* qui observe l'histoire conflictuelle et tente d'établir les lois qui gouvernent ses processus, ou de la *philosophie* qui en fournit une interprétation ?

72. A. SCHAFF, *Histoire et vérité : Essai sur l'objectivité de la connaissance historique,* Paris, 1971.

73. J. LE GOFF - P. NORA édit., *Faire de l'histoire,* 3 vol., Paris, 1974.

différente, en Israël [74]. Avec quelle « philosophie de l'histoire » la lecture de la Bible doit-elle donc se mesurer ? G. Fessard s'est explicitement référé à elle pour proposer un système où le legs de Hegel s'entrecroisait avec celui de Kierkegaard, tandis que J. Maritain tentait de prolonger son thomisme dans la direction d'une « philosophie de l'histoire » [75]. En théologie, il y a longtemps que le protestantisme d'expression allemande avait réintroduit dans son champ la réflexion sur la *Heilsgeschichte* [76]. Sur ce point, les vingt dernières années ont opposé les vues contradictoires de R. Bultmann et d'O. Cullmann, les affinités des théologiens catholiques les faisant osciller entre leurs deux perspectives [77]. Le recours à la théologie patristique a plutôt incliné J. Daniélou en direction d'O. Cullmann ; mais H. I. Marrou et H. Urs von Balthasar ont tenté de nouvelles approches en s'inspirant de saint Augustin, plus riche sur ce point que saint Thomas gêné par Aristote [78]. Actuellement, les synthèses de J. Moltmann et de W. Pannenberg mobilisent en partie l'opinion [79]... Comment l'exégèse biblique, entraînée dans un mouvement qui emporte historiens, philosophes et théologiens, n'eût-elle pas vu sa pratique de la méthode historique profondément transformée, par rapport à ce qu'elle était au temps du P. Lagrange ? Tributaire de l'ancienne histoire-science, elle a largement gagné au change. Mais le champ qui s'ouvre devant elle — celui de l'herméneutique — est beaucoup plus

---

74. F. Châtelet, *La naissance de l'histoire*, Paris, 1962, lie la conscience grecque de l'historicité à celle du « statut d'être-politique » (p. 349), dans le cadre d'une idéologie à laquelle manque encore le réalisme créateur de l'histoire future. La découverte de Marx - Engels permettrait de dépasser cette perspective incomplète (cf. la Conclusion, p. 419-433).

75. G. Fessard, *De l'actualité historique*, 2 vol., Bruges-Paris, 1960. L'ensemble de l'œuvre est utilisé dans l'exposé de Nguyen Hong Giao, *Le Verbe dans l'histoire : La philosophie de l'historicité du P. Gaston Fessard*, Paris, 1974 (avec bibliographie de l'œuvre). — J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, 1959. Du côté personnaliste, signalons J. Lacroix, *Histoire et mystère*, Tournai - Paris, 1962.

76. Il faut mentionner ici les promoteurs de la *Heilsgeschichte* en théologie : G. Menken, J. T. Beck et surtout J. Chr. K. von Hofmann (cf. H. J. Kraus, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen, 1970, p. 240-253).

77. R. Bultmann, *Histoire et eschatologie*, tr. fr., Neuchâtel, 1959 ; *Foi et compréhension*, t. 1 : *L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris, 1970. — O. Cullmann, *Christ et le temps*, tr. fr., Neuchâtel - Paris, 1957 ; *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel - Paris, 1966. Sur ce débat, voir L. Malevez, *Histoire du salut et philosophie*, Paris, 1971 (notamment le ch. 6 = *NRT*, 1964, 561-578).

78. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953. — H. I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1958 ; H. Urs von Balthasar, *De l'intégration : Aspects d'une théologie de l'histoire*, tr. fr., Bruges - Paris, 1970. — M. Seckler, *Le salut et l'histoire : La pensée de saint Thomas sur la théologie de l'histoire*, tr. fr., Paris, 1967.

79. W. Pannenberg édit., *Offenbarung und Geschichte*, Göttingen, 1961 ; *Esquisse d'une christologie*, tr. fr., Paris, 1971 ; J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, tr. fr., Paris, 1970 (où on relèvera notamment le ch. 4 : « Histoire et eschatologie », p. 247-325).

vaste qu'on ne l'imaginait au début de ce siècle, si vaste que les exégètes l'abordent avec crainte et tremblement, plus conscients que jamais de leurs limites alors que la recherche s'impose à eux de façon impérieuse.

En traçant à grands traits le panorama de l'exégèse contemporaine, non au point de vue de ses résultats mais au point de vue de son recours à la critique, je m'en suis tenu aux opérations courantes de critique littéraire et historique. Avalisées par des documents officiels de l'Eglise, celles-ci n'en connaissent pas moins des mutations internes qui les précisent peu à peu pour les adapter à leur objet. Elles peuvent sembler en rupture avec les exégèses patristique et médiévale, plus intimement reliées à l'interprétation théologique de l'Ecriture sous tous ses aspects — autrement dit : à l'herméneutique. Mais ce n'est là qu'une apparence, pourvu seulement que les praticiens de l'exégèse ne regardent pas les textes par le petit bout de la lorgnette et que les théologiens n'attendent pas d'eux une aide mineure pour appuyer leur référence à l'Ecriture. D'une part, la critique est le développement normal des explications littéraires et des enquêtes historiques faites autrefois — dès l'époque des Pères ! — avec les méthodes en usage dans la culture grecque : sous ce rapport, la continuité est parfaite. D'autre part, la nature même des textes analysés fait nécessairement déboucher la critique sur la théologie biblique[80], celle de l'Ancien Testament et celle du Nouveau. Or les rapports entre la théologie biblique et la théologie systématique sont beaucoup plus étroits qu'on ne pense : à tout instant, il y a une imbrication entre les deux, à tel point que la théologie systématique qui ne serait plus biblique perdrait le contact avec sa source première et s'engagerait sur une voie sans issue. Dans la perspective ainsi tracée, l'exégèse se place déjà à un carrefour. Que dire d'elle à partir du moment où son chemin recoupe celui des sciences humaines, qui envahissent actuellement tous les champs du savoir ?

2. — L'EXÉGÈSE BIBLIQUE AU CARREFOUR DES SCIENCES HUMAINES

La montée des sciences humaines est un fait de civilisation qui caractérise actuellement tout l'Occident. Approche critique des faits humains soucieuse d'en comprendre le sens, ou tentative destinée à

80. Je ne puis aborder ici la question de la théologie biblique, dont le champ d'étude est assez précis, mais dont l'objet formel et la méthode (à supposer qu'il y en ait une seule !) sont des matières à discussion. Il existe diverses pratiques, mais leur théorie générale n'est pas faite.

les mettre en formules suivant le modèle des sciences exactes ? Les deux attitudes ont leurs partisans et elles s'entremêlent à des degrés divers. C'est sans doute le signe que l'épistémologie des sciences humaines, la méthode et les possibilités de chacune, leurs situations respectives dans le domaine des connaissances, ne sont pas tellement clarifiées ni assurées : elles se cherchent en théorisant, de façon souvent provisoire, des pratiques qui doivent s'adapter à la variété interne du phénomène humain. La sociologie avec ses branches diverses, la psychologie à laquelle la psychanalyse a ouvert des voies nouvelles, l'ethnologie qui pourrait aussi bien s'intéresser aux croyances et aux mœurs des civilisations dites avancées, la linguistique dont les points d'application sont aussi nombreux que les aspects du langage, l'histoire des religions dont l'objet propre est en relation avec le domaine des autres sciences humaines, pratiquent une sorte de coexistence pacifique, dans la mesure où leurs techniciens mesurent modestement les limites de leur propre savoir. En revanche, elles mettent toutes en question ce qui ne leur paraît pas relever de la « science », avec ses exigences d'observation et son effort pour énoncer des lois à l'aide d'un raisonnement inductif : la philosophie, facilement confondue avec la spéculation gratuite et dénuée de preuves ; tout le domaine religieux, dans la mesure où il est fondé sur des croyances ; et naturellement le domaine de l'art, car on n'a pas encore tenté de mettre la beauté en équations. L'exégèse biblique entre évidemment dans cette catégorie, pour autant qu'elle s'attache à autre chose qu'à des textes ou des faits, et plus encore la théologie spéculative qui a un pied dans l'exégèse et l'autre dans la philosophie. Une confrontation claire est donc inévitable. A vrai dire, elle est commencée depuis longtemps, puisque dès le XIX^e siècle l'exégèse et la théologie avaient croisé le fer avec la première des sciences humaines rencontrées sur leur route : *l'histoire,* carrefour de toutes les autres, auxquelles elle ajoute une dimension diachronique qu'elles seraient parfois tentées d'oublier. Mais lorsqu'on touche à la condition temporelle de l'homme et qu'on s'interroge sur son sens, ne débouche-t-on pas aussitôt en pleine philosophie ? A vrai dire, c'est le cas de toutes les sciences humaines : quand elles posent la question du *sens* des phénomènes qu'elles étudient, elles entrent du même coup dans le domaine de la philosophie. Michel Foucault dans *Les mots et les choses,* Jacques Monod dans *Le hasard et la nécessité,* philosophent à qui mieux mieux [81]. Mais ceci est une autre question.

Quoi qu'il en soit, en examinant l'histoire de l'exégèse depuis le début du XIX^e siècle, on constate qu'elle a trouvé tour à tour devant

81. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines,* Paris, 1966 ; J. MONOD, *Le hasard et la nécessité : Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne,* Paris, 1970.

elle l'histoire, la sociologie, l'histoire des religions, l'ethnologie, la linguistique, sous les premières formes qu'elles ont revêtues dans notre culture. Ces formes ayant cédé la place à d'autres, plus rigoureuses dans leur désir de précision, il est normal que la Bible puisse être revendiquée de tous les côtés à la fois — dans la mesure où les « hommes de science » s'intéressent à son objet en tant que « phénomène humain » : elle se présente en effet comme un *texte,* lié à une *religion* en voie d'évolution, produit dans une *société* dont les structures ont changé plus d'une fois, enraciné dans une *culture* qui nous semble souvent archaïque, issu de multiples *expériences psychologiques* dont la foi d'aujourd'hui conserve plus d'une trace [82]. Il est vrai que ces faits ne sont repérables qu'au passé — excepté *le texte* comme tel, qui nous est livré comme un « objet fabriqué » : impossible d'observer sur le vif les hommes de la Bible dans leur milieu social, avec leur psychologie particulière, leur expérience religieuse et ses traductions rituelles, etc. Mais à travers le texte, qui s'impose comme tel, c'est bien tout cela qui est livré aux enquêteurs, historiens malgré eux s'ils se soucient de l'examiner. La rencontre entre l'exégèse et les sciences humaines est-elle assez avancée pour qu'on puisse énoncer des théories à son sujet ? Ce n'est pas sûr. On voit néanmoins se profiler à l'horizon, au nom de ces sciences mais d'une façon abusive, une certaine contestation de l'exégèse classique. Cela oblige à regarder les choses de près.

A. *Les questions posées par l'ethnologie.* — L'ethnologie, en tant qu'étude scientifique des civilisations [83], souligne l'inter-relation de leurs éléments constitutifs. Pratiquée sur la base d'observations directes, elle revêt nécessairement un caractère structural, puisqu'elle met en évidence la cohérence interne de chaque système pris globalement. Mais il n'y a aucune raison pour qu'on la réserve aux civilisations dites « primitives » : en elle-même, elle s'applique aussi bien aux grandes cultures classiques qu'à la nôtre, dont elle peut étudier les institutions et les mœurs, les mythes et les rites, les croyances et le folk-lore. En étendant ainsi son champ d'action, elle se voit obligée de passer, d'une perspective synchronique liée à un groupe hu-

82. Les croyants ne sauraient se plaindre de cette situation où l'objectivité historique et textuelle de la Bible, liée à celle de l'Eglise, s'impose à l'attention, fait surgir des questions, pose un problème spécifique : la question de la foi émerge ainsi au cœur d'une civilisation qui s'en est théoriquement détachée. Mais ils doivent accepter en retour les questions que leur posent les sciences humaines.

83. L'ethnologie descriptive s'est surtout développée depuis le XIX[e] siècle. Bien que sa méthode soit actuellement multiple, je me réfère surtout ici à Cl. Lévi-Strauss, qui en est le représentant le plus notable en langue française. On trouvera une présentation de sa méthode et une évaluation critique de son application aux faits religieux dans M. MESLIN, *Pour une science des religions,* p. 172-192.

main plus ou moins large, à une perspective diachronique où apparaissent les mutations culturelles entraînées par l'histoire [84]. Cl. Lévi-Strauss s'en tient strictement au premier point de vue, concentrant ses études sur la pensée mythique et excluant les réinterprétations qu'une spéculation plus tardive, théologique ou rationnelle, a fait subir aux mythes primitifs. Mais ce classement des civilisations en deux formes irréductibles n'est peut-être qu'une catégorie « mythique » propre à la culture occidentale, qu'il conviendrait d'analyser. En fait, les réinterprétations d'un mythe primitif sont toutes en corrélation avec les étapes successives de la culture qui les conserve. Elles invitent à faire des analyses horizontales pour chacune de ces étapes.

On voit tout de suite comment la Bible entre d'emblée dans le champ d'observation ainsi jalonné. La religion d'Israël, intimement liée à tous les autres aspects de la vie familiale et sociale, a revêtu successivement des formes différentes qui sont susceptibles d'analyse, suivant les méthodes mêmes de l'anthropologie structurale. A moins de poser en principe que, par sa nature même, la religion ne peut être l'objet d'une enquête scientifique en tant qu'« ordre autonome », car elle se dissout dans le phénomène plus général que l'anthropologie s'efforce de comprendre [85]. Mais il ne s'agit plus là d'un principe scientifique qui délimiterait le domaine, la méthode et l'objet d'une science humaine particulière ; c'est un postulat philosophique qui reflète la conception de l'homme *choisie* par son auteur. Le postulat étant écarté, le concept même de *pensée mythique* peut subir un élargissement qui le rend opératoire à l'intérieur de n'importe quel système culturel : la raison claire trouve à côté d'elle cet autre domaine de la connaissance qui fait aussi partie de l'esprit, mais d'une autre manière ; elle y plonge ses racines, et elle se méprend parfois sur son indépendance vis-à-vis de lui. Le mythe recouvre à sa manière tout l'espace de l'expérience humaine. En tant qu'expression de l'expérience religieuse, il garde sa valeur spécifique et dévoile dans l'homme une dimension secrète, une téléologie latente, qui constituent un aspect essentiel de son être [86]. L'analyse structu-

84. « L'ethnologue respecte l'histoire, mais il ne lui accorde pas une valeur privilégiée. Il la conçoit comme une recherche complémentaire de la sienne : l'une déploie l'éventail des sociétés humaines dans le temps, l'autre dans l'espace. Et la différence est moins grande encore qu'il ne semble, puisque l'historien s'efforce de restituer l'image des sociétés disparues telles qu'elles furent dans des instants qui, pour elles, correspondirent au présent, tandis que l'ethnographe fait de son mieux pour reconstruire les étapes historiques qui ont précédé dans le temps les formes actuelles » (Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 339).

85. Voir notamment la prise de position de Cl. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1965, p. 149 s.

86. On trouvera un exemple d'analyse structurale appliquée aux mythes d'une société dite « primitive », mais ouverte à l'évaluation positive de l'expérience

rale peut servir d'instrument à l'exploration de ce domaine en respectant sa spécificité. Dans la Bible, elle s'intéressera aussi bien à la théologie royale élaborée sous David et Salomon qu'à ses arrière-plans mythiques en Canaan ou en Mésopotamie, à la structure d'alliance énoncée dans le Deutéronome qu'aux réinterprétations du mythe paradisiaque utilisées de la Genèse à l'Apocalypse, etc. La voie d'accès anthropologique est concevable pour tout texte qui recourt au registre mythique du langage. Mais on voit tout de suite quel problème fondamental de telles enquêtes poseront: comment se situe la *foi* dans les deux Testaments avec sa revendication d'originalité sans égale, par rapport aux produits spontanés de la pensée mythique dans les diverses cultures, et par rapport à la spéculation rationnelle qui, depuis les naturalistes et les philosophes grecs, croit prendre la mesure objective du réel ? L'exégèse biblique trouvera cette question sur sa route, dès qu'elle intégrera l'anthropologie structurale à ses méthodes. Mais à l'époque d'Origène, la foi chrétienne ne devait-elle pas aussi se définir en face des mythes traditionnels et de la réflexion philosophique, que le païen Celse lui opposait ? Nouvelle forme d'un vieux problème, abordé par un autre biais et avec d'autres méthodes.

B. *Les questions posées par la sociologie.* — H. Bergson a distingué jadis « deux formes » dans la morale et la religion [87] : l'une statique et l'autre dynamique, l'une liée aux impératifs de la vie sociale et l'autre issue d'un instinct intérieur et d'une aspiration mystique, l'une close et l'autre ouverte. La distinction garde sa valeur au plan phénoménologique, pourvu que la seconde forme soit comprise comme le dynamisme secret qui donne sens à la première, sans que la religion se dégage jamais de ses enracinements sociaux. C'est pourquoi il est légitime de soumettre tout phénomène religieux, quel qu'il soit, aux études de la sociologie. L'analyse de la vie sociale sous tous ses aspects se heurte toutefois à des difficultés considérables. Le seul enchevêtrement des phénomènes qui la constituent rend déjà fort malaisé l'établissement des lois auxquelles ils obéissent — dans la mesure où ils sont soumis à des déterminismes analysables. Mais il y a plus, car, quand on les interprète en tant que phénomènes *humains*, on touche immédiatement au domaine propre de la réflexion philosophique. Non de la philosophie abstraite qui se livrerait à la spéculation en perdant le contact avec la vie pratique, mais de celle qui tient trop à son enracinement dans l'expérience

religieuse, dans le livre de J. Dournes, *L'homme et son mythe*, Paris, 1968. Voir la conclusion des p. 189-216, où le registre mythique du langage est confronté avec l'expérience du mystère révélé dans la foi.

87. Je change à dessein la formule de H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

pour prétendre en détenir les derniers secrets. Ainsi conçue, la philosophie est une approche du *mystère* de l'être, enfoui au cœur de l'intériorité humaine. Malheureusement, pour reprendre une remarque de Gabriel Marcel, le philosophe est toujours tenté de dégrader le mystère en problème, afin de réduire l'homme à une sorte d'*objectivité* qu'on pourrait regarder de l'extérieur sans être engagé soi-même dans le regard qu'on porte sur elle [88].

Toutes les sciences humaines sont dans le même cas : dès lors qu'elles dépassent les limites de la pure observation pour interpréter les phénomènes observés en fonction de la totalité concrète à laquelle ils appartiennent, la question du *mystère* de l'homme leur est posée. La décision d'en nier l'existence et de réduire l'homme à ses données « problématiques » n'est pas une affaire purement rationnelle : c'est une option pratique qui met en acte la liberté ; c'est le choix subjectif d'une conception de l'existence dans laquelle on engage sa vie. En sociologie comme ailleurs, les propositions formulées par les interprètes risquent toujours de tricher avec « l'objectivité » des faits pour refléter une philosophie générale qui n'ose pas dire son nom. Comment éviter alors les « réductions » indues, la confusion entre les *causes* de ces faits et les *conditionnements* auxquels leurs agents sont soumis sans que le dernier mot de l'énigme apparaisse ? Les systèmes qui se vantent de posséder des principes explicatifs aptes à rendre compte scientifiquement de *toute* la vie sociale, dans son fonctionnement synchronique et sa genèse historique, mêlent indûment les observations scientifiques et les postulats idéologiques pour supprimer certaines données qui n'entrent pas dans leurs cadres préfabriqués. Il importe d'échapper à cette fatalité, si l'on tient à rester sérieux. Dans ces conditions, est-il possible de construire une sociologie religieuse de type authentiquement scientifique [89] ? Oui, dans la mesure où le religieux s'inscrit dans les faits sociaux. Mais il faut voir clairement les conditions et les limites de l'opération. L'incroyant n'est pas mieux placé que le croyant pour la tenter : aucun n'est en position neutre devant l'objet qu'il étudie. Il est donc normal que la méthode à employer se cherche encore [90].

La Bible entière entre évidemment dans le domaine ainsi décrit. La religion d'Israël, le judaïsme, le christianisme primitif, ont pris

88. G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, 1940, p. 94, qui reprend une notation du « journal métaphysique » reproduite dans *Etre et avoir*, Paris, 1935, p. 169 s.

89. Cf. M. Meslin, *Pour une science des religions*, p. 56-67 (avec une bibliographie fondamentale où on retiendra H. Ch. Desroche, *Marxisme et religions*, Paris, 1962).

90. On en trouve les éléments dans les *Archives de sociologie des religions*, Paris, 1962 ss ; voir aussi H. Ch. Desroche, *L'homme et ses religions*, Paris, 1972.

forme dans des groupes sociaux aisément repérables, au moins pour leurs grandes lignes. Les composantes économiques, politiques et culturelles qui se recoupaient dans la vie de ces groupes conditionnaient leur activité religieuse et, du même coup, l'expression de leur foi : sans en être le pur reflet, celle-ci en portait nécessairement la marque. L'exégèse biblique n'a-t-elle pas souvent négligé cet aspect des choses, pour s'en tenir à l'analyse des *idées* religieuses et morales, du *sentiment* religieux comme forme « sui generis » de l'expérience humaine, des *rites* qui traduisaient socialement ces idées et ce sentiment ? L'irruption de la sociologie constitue ici un rappel opportun au réalisme. Mais une fois ce point reconnu, les appréciations portées sur les faits observables, et même leur reconstruction hypothétique là où les textes parlent trop peu, divergeront nécessairement : les *interprétations* seront conditionnées, en dernier ressort, par les attitudes personnelles des interprètes en face du fait religieux en général, de la foi juive ou chrétienne en particulier. Les uns verront en celle-ci le produit pur et simple, au plan culturel, de tel groupe social déterminé vivant à un moment précis de son histoire : le groupe a traduit ainsi ses idéaux ou ses espoirs, sous une forme qui reflétait ses infrastructures. Ce type de réduction se retrouve, par exemple, dans les textes d'Engels sur le messianisme juif et le christianisme primitif [91], et Engels a fait école dans toute la scolastique marxiste actuelle [92]. Inversement les croyants chrétiens, tout en prenant conscience des conditionnements au milieu desquels leur foi a jadis pris forme, lui reconnaîtront pourtant un caractère spécifique et une valeur irremplaçable, non seulement au plan culturel où se situent les idéologies, mais au plan existentiel où l'homme peut constater l'irruption d'une *Présence* qui transforme sa vie. Or cette vue des choses échappera toujours aux idéologues agnostiques ou athées, même s'ils sont par ailleurs des hommes de science.

Le maniement de l'analyse sociologique appliquée aux données des deux Testaments pose ainsi un problème délicat : elle reste forcément inadéquate à son objet, tant qu'un discernement n'intervient pas pour distinguer la sociologie authentique des philosophies qui s'abritent à son ombre. La sociologie fournit des principes critiques pour comprendre et interpréter les aspects sociaux du fait religieux, dans la Bible comme ailleurs. Mais en retour la foi fournit aussi

---

91. K. MARX - F. ENGELS, *Sur la religion : Textes traduits et annotés*, Paris, 1968, p. 311-338. Cette « Contribution à l'histoire du christianisme primitif » (texte de 1894-95) suppose une information moyenne sur les contestations critiques des historiens rationalistes du XIX^e siècle, où Strauss et Baur sont tempérés par Renan.

92. Voir par exemple A. CASANOVA, « Le christianisme primitif », dans *La naissance des dieux* (ouvrage collectif), Paris, 1966, pp. 79-128.

des principes critiques pour déceler les préjugés [93] idéologiques qui risquent de dominer certains systèmes et de vicier les conclusions formulées dans leur cadre. Les choses en sont là : on ne peut décrire par avance leur évolution à venir, car l'histoire religieuse est le lieu où se recoupent nécessairement la pesanteur des mécanismes sociaux et l'élan de l'homme vers sa vraie liberté, celle qui débouche sur sa relation avec Dieu.

C. *Les questions posées par la psychologie.* — Tant que la psychologie était du ressort de la seule philosophie, même sous son aspect expérimental, la situation de l'exégèse et de la théologie à son égard était relativement simple. L'entrée en scène de la psychanalyse l'a modifiée profondément [94]. Celle-ci entend bien établir, sur la base de l'expérimentation, une méthode propre à explorer les ressorts profonds du psychisme humain : elle veut être une science, quels que soient les nombreux tâtonnements auxquels elle est encore sujette et les oppositions qui se manifestent entre ses diverses écoles : Freud ou Jung ? Mélanie Klein ou J. Lacan ?... pour ne citer que quelques figures de proue. Quoi qu'il en soit, il est évident que toute expérience humaine prend forme et se déploie dans le domaine du psychisme ; elle est donc du ressort de la psychanalyse. L'expérience religieuse, de quelque espèce qu'elle soit, ne saurait faire exception : il serait naïf de vouloir mettre à part un certain espace spirituel où la foi échapperait à ses prises. Mais, ce principe étant posé, les difficultés commencent. Car l'enquête psychanalytique débouche nécessairement sur un problème d'*interprétation* qui ne relève peut-être pas uniquement d'elle, si on veut le pousser jusqu'au bout des interrogations possibles. P. Ricoeur, réfléchissant sur Freud à propos de la « symbolique du mal », l'a fait remarquer à juste titre [95]. En quel endroit passe la frontière qui sépare la psychanalyse et la phénoménologie ? Où franchit-on les bornes de la science pour entrer dans la philosophie ? A moins que, consciemment ou non, le psychanalyste ne se meuve bon gré mal gré sur les deux plans, trop imbriqués pour qu'une simple distinction théorique puisse les séparer [96]. Toujours est-il que, chez Freud comme chez Jung, la

93. Il n'y a pas d'exégèse textuelle sans présupposition. Mais la présupposition peut être soit une « pré-compréhension » qui ouvre l'esprit à l'intelligence correcte du texte, soit un « pré-jugé » qui fournit d'avance le contenu qu'on y trouvera et qui fait obstacle à son écoute objective (cf. R. BULTMANN, « Une exégèse sans présupposition est-elle possible ? », *Foi et compréhension,* II : *Eschatologie et démythologisation,* p. 167-175).

94. Je ne puis donner ici une bibliographie sur la psychanalyse : elle serait incomplète et pratiquement inutile. Je ne ferai que des allusions rapides aux problèmes soulevés par elle dans le domaine particulier de l'exégèse biblique.

95. P. RICOEUR, *De l'interprétation : Essai sur Freud,* Paris, 1965.

96. On notera que J. LACAN, *Ecrits,* Paris, 1966, intègre à sa réflexion théorique sur la pratique de la psychanalyse des éléments philosophiques venus de Kant, Hegel et Heidegger.

pratique de la méthode psychanalytique s'est intimement reliée à une philosophie générale qu'il est aisé de mettre au jour [97].

En quoi cette science touche-t-elle à la Bible ? En elle-même, elle ne concerne directement que des sujets vivants susceptibles d'analyse, dans le cadre d'une relation entre analysé et analyste. Sous ce rapport, la prétention d'analyser les personnages du passé serait absurde. Mais la connaissance de certaines lois qui président universellement à la genèse et au fonctionnement du psychisme humain projette une lumière nouvelle sur les hommes d'autrefois, les auteurs connus à travers leurs œuvres, les types de rapports interhumains qui se sont noués dans les sociétés les plus diverses. L'interprétation des comportements attestés par la Bible comme par toutes les autres littératures, ou des textes construits dans ces circonstances précises, se voit modifiée du même coup. Les résultats des analyses littéraires, ethnologiques, sociologiques, etc., gardent leur valeur à leur niveau propre ; mais une nouvelle dimension se dévoile partout, et il est nécessaire de l'explorer. Freud en a donné l'exemple dans *Moïse et le monothéisme,* qui n'est pas le meilleur de ses ouvrages [98]. Jung s'est moins intéressé à la Bible qu'à la Gnose et aux religions de l'Extrême-Orient, mais il a tenté d'en intégrer les symbolismes à sa théorie des archétypes [99]. Juif d'origine, l'athée Freud reste, sous ce rapport, plus proche qu'aucun autre de l'univers mental façonné par la Bible, même s'il s'est montré incompréhensif devant les thèmes fondamentaux de la foi juive et chrétienne. Il ne faut donc pas s'étonner de voir certains psychanalystes introduire les deux Testaments dans le champ de leur réflexion. La même opération est réalisable pour toutes les œuvres littéraires : Freud l'a faite pour le mythe d'Oedipe, son disciple E. Jones, pour Shakespeare saisi à partir du drame de Hamlet, Jung et Kerenyi, pour un certain nombre de mythes grecs [100]. Dans le cas de la Bible, elle exigerait en principe une double compétence : celle de l'exégète et celle de l'analyste. Or on ne s'improvise ni d'un côté ni de l'autre. Comment

97. La philosophie générale de Freud est un positivisme scientiste, radicalement athée (cf. en dernier lieu, *L'avenir d'une illusion,* tr. fr., rééd. Paris, 1971). Le fait est reconnu par son disciple et biographe E. Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud,* tr. fr., t. 3, Paris, 1969, p. 396-424.

98. Cf. la tr. fr., Paris, 1948 (rééditée dans la coll. *Idées,* 1967). J'ai exposé quelques questions soulevées par ce livre en perspective exégétique, dans *Péché originel et rédemption examinés à partir de l'épître aux Romains,* Tournai - Paris, 1973, p. 25-53.

99. Voir notamment C. G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles,* tr. fr., Genève, 1967. Ici encore, une bibliographie complète ne peut être donnée. R. Hostie, *Du mythe à la religion dans la psychologie analytique de C. G. Jung,* nouv. éd., Paris, 1968, donne une évaluation théologique de l'œuvre, mais ne se place pas au point de vue de l'exégèse biblique.

100. E. Jones, *Hamlet et Oedipe,* tr. fr., Paris, 1967 ; C. G. Jung - K. Kerenyi, *Introduction à l'essence de la mythologie,* tr. fr., Paris, 1953.

s'étonner si l'exégète ne se reconnaît pas dans l'interprétation des deux Testaments qu'a proposée Freud ? En un sens, la même difficulté se retrouve pour toute activité interdisciplinaire où la psychanalyse est partie prenante : ainsi pour le travail du moraliste qui pose ses problèmes au contact des données psychologiques susceptibles de les éclairer, pour celui du théologien qui réfléchit sur l'expérience spirituelle en considérant les enracinements profonds qui la structurent, pour celui du dogmaticien qui remet en question l'intelligence de notions aussi fondamentales que celles de Dieu-Père ou du péché humain. Il y a pourtant une différence entre leur cas et celui de l'exégète : ce dernier est aux prises avec *des textes* qu'il ne peut pas modifier ou récrire à son gré, des textes qui restent fondateurs de sa foi. Son interprétation vise à rejoindre en eux *la Parole de Dieu*, inscrite jadis dans une expérience humaine particulière, mais redite aujourd'hui par le même « locuteur » pour que la foi y trouve sa référence essentielle. Le problème est de savoir comment la science du psychisme humain, dans la mesure où elle peut passer pour assurée, éclaire ces textes et aide leur lecteur à les rendre parlants, s'il est averti — ou du moins croit l'être — sur certains aspects structuraux de l'expérience intérieure.

Dans une enquête de ce genre, on peut prévoir plusieurs écueils. L'interprète amateur qui projette hâtivement quelques thèmes freudiens sur les textes bibliques en se passant intentionnellement de toute lumière exégétique ne doit pas ignorer qu'il court le risque d'un double contresens. Mais l'exégète imprudent qui tente d'introduire dans ses techniques certaines données théoriques puisées chez Freud (ou chez Jung ?) risque tout autant de spéculer gratuitement, même s'il s'interdit de mettre le pied dans le domaine réservé de la psychanalyse : dans cette matière, rien ne remplace l'expérience. Inversement, l'analyste expérimenté qui grefferait des interprétations, même savantes, sur une lecture « naïve » des textes bibliques, soit qu'il ignore les questions critiques posées à leur sujet, soit qu'il recoure spontanément aux hypothèses qui l'arrangent, énoncerait vraisemblablement des propositions aussi gratuites, surtout s'il les enrobait dans une vue globale couronnée par un jugement de valeur : *Moïse et le monothéisme* en donne un exemple éclatant, à moins qu'on ne lise ce livre comme un simple mythe explicatif destiné à illustrer la théorie freudienne de la culpabilité [101]. Mais pourquoi prendre alors un sujet biblique qui ne se laisse pas traiter

101. Ce point est communément admis par les ethnologues et les psychanalystes à propos du meurtre du Père primitif, postulé par Freud pour expliquer la genèse du sentiment de culpabilité (cf. *Péché originel et rédemption*, p. 36, n. 65-67, avec des références à Cl. Lévi-Strauss, A. Vergote, J. Laplanche et J. B. Pontalis, L. Beirnaert).

n'importe comment ? Bref, il faut aborder ce sujet complexe avec circonspection. Le travail, en lui-même, vaut la peine qu'il coûte. Des propositions ont été faites occasionnellement par des psychanalystes de renom [102]. L'état actuel de la question est exposé par un bon connaisseur dans un article du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* [103]. Il faut attendre encore, pour que cet aspect de la critique se décante et pour que ce nouveau secteur de l'interprétation, autonome à sa manière, trouve sa vraie voie.

D. *Les questions posées par la linguistique.* — L'entrée en scène de la linguistique est plus récente. Il faut en définir exactement l'objet. En un premier sens, l'analyse structurale concerne les langues, suivant la méthode inaugurée par F. de Saussure. Remarquons que l'application de cette méthode aux langues bibliques ne laisse pas l'exégète indifférent. En effet, si la langue comme telle y est étudiée comme phénomène humain et rien de plus, il reste vrai que l'expérience religieuse, juive puis chrétienne, s'est précisément coulée dans les structures particulières de la langue hébraïque avant d'assumer celles de la langue grecque : qu'est-ce que cela veut dire pour une foi qui prétend à l'universalité ? Derrière les structures grammaticales et lexicales d'une (ou deux) langue(s), n'aperçoit-on pas les structures conceptuelles d'une (ou de deux) culture(s) déterminée(s) ? Quel est le rapport entre la révélation et cette (ces) culture(s) ? En un second sens, la linguistique moderne s'est développée dans une autre direction, à partir du moment où elle chercha à étendre le principe posé par F. de Saussure, non plus aux phrases dont est constitué un discours, mais aux ensembles formels qui déterminent les variétés de ce discours. L'exemple donné par les « formalistes » russes (V. Propp), qui appliquèrent l'analyse structurale aux contes populaires pour y trouver une « grammaire » sous-jacente présidant à la logique de la composition, a été suivi depuis lors par des hommes venus soit de la linguistique (A. J. Greimas), soit de la critique littéraire (R. Barthes, T. Todorov) [104]. Mais ici,

---

102. Voir, par exemple, le recueil de Y. Spiegel, *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte,* Munich, 1972 ; A. Vergote, « Apport des données psychanalytiques à l'exégèse : Vie, loi et clivage du Moi dans l'épître aux Romains, ch. 7 », dans *Exégèse et herméneutique,* édit. X. Léon-Dufour, Paris, 1971, pp. 109-145 ; « Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique », dans *Interprétation du langage religieux,* Paris, 1974, pp. 117-131, à comparer avec les études apparentées de J. M. Pohier, *Au nom du Père : Recherches théologiques et psychanalytiques,* Paris, 1972, p. 15-62 et 91-146 ; L. Beirnaert, « La parabole de l'enfant prodigue (*Lc 15,* 11-32) lue par un analyste », dans *Exegesis : Problèmes de méthode et exercices de lecture,* édit. F. Bovon - G. Rouiller, Neuchâtel, 1975, p. 136-144.

103. A. Vergote, art. « Psychanalyse et interprétation biblique », *SDB,* t. 9, col. 252-260 (avec bibliographie).

104. Il est encore impossible de donner ici une bibliographie de ce domaine en pleine recherche. On peut signaler, à titre indicatif, le n° 8 de *Communication*

il faut prendre garde à ne pas confondre deux méthodes qui font également appel au mot « structure » pour se définir. D'un côté, en prolongement de la critique littéraire classique, beaucoup d'exégètes s'appliquent actuellement à analyser les livres bibliques en tenant compte de la « structure multiple » que possède toute œuvre littéraire [105]. Mais il ne s'agit là que des *structures de surface :* analyse « structurelle » (si l'on peut dire), plus attentive à la matérialité verbale du texte que la critique littéraire classique. D'un autre côté, on cherche à déceler les *structures profondes* qui président, par leur logique interne, à la production des textes, sans même que l'intention des auteurs s'y attache : analyse « structurale », dont les méthodes se mettent au point au fur et à mesure que les praticiens en font l'expérience. Ce travail est commencé, mais où conduira-t-il ? Nul ne peut en prévoir exactement les débouchés.

Le fait que cette méthode nouvelle voie dans le texte une sorte d'objet fabriqué qu'elle analyse, non point comme message ayant un *sens* déterminé suivant l'intention d'un auteur, mais comme phénomène de langage où le sens de chaque élément se réduit à sa *relation* aux autres dans un ensemble structuré, n'est pas contraire à la nature de la Bible : puisqu'en elle le message de Dieu a pris forme de parole humaine, elle est évidemment soumise aux lois générales du langage [106]. Il est donc légitime d'explorer, en exégèse biblique, la voie de l'analyse structurale en l'expérimentant d'abord sur des textes bien choisis. Si plusieurs méthodes d'analyse se proposent, sans peut-être se contredire entre elles, il faudra tâtonner pour voir ce que chacune peut apporter et dans quelle mesure sa validité est assurée. L'adaptation de ces méthodes aux diverses formes littéraires représentées dans la Bible entraînera d'ailleurs d'autres difficultés. Par exemple, sans sortir des genres narratifs, le passage des récits imaginaires (contes, paraboles, mythes et, dans une moindre mesure, légendes) aux récits dont la visée est historique, posera un problème spécifique. En matière d'analyse structurale,

---

(1966) : *L'analyse structurale du récit* (avec des communications de R. Barthes, A. J. Greimas, T. Teodorov, G. Genette, Cl. Brémond), et l'exposé historique de Cl. Brémond, *Logique du récit,* Paris, 1973, p. 11-128. La « nouvelle critique » est évidemment solidaire de ce courant ; cf. G. Antoine, « Aperçus de méthodologie critique », dans *Exegesis,* p. 104-121.

105. Voir, par exemple, L. Alonso-Schökel, *La parole inspirée,* tr. fr., Paris, 1971, p. 240-251. Deux applications ; A. Vanhoye, *Traduction structurée de l'épître aux Hébreux,* Rome, 1963 ; E. Malatesta, *The Epistles of St. John : Structured Text,* Fano, 1966. Ce genre d'opération tend actuellement à se généraliser.

106. L'analyse des formes du langage, des styles, des genres littéraires, des structures de surface, s'applique à lui en tant que fait social conditionné par un milieu culturel et une situation historique particuliers. L'analyse structurale l'aborde en fonction d'une généralité plus grande, en rapport avec les structures logiques de l'esprit humain.

il n'y a pas lieu de soustraire l'histoire à la technique générale qui préside à la production des récits : sur la base de sa documentation, dûment triée puis agencée, tout historien *construit* sa narration pour la rendre compréhensible ; la logique narrative se superpose ainsi à la logique événementielle qu'il a cru discerner dans les faits. Mais comment s'agencent-elles l'une par rapport à l'autre ? Il faudrait encore savoir comment cette méthode, expérimentée d'abord dans le cadre narratif, peut s'adapter analogiquement à d'autres formes de textes fréquentes dans la Bible : les discours et les règles de vie, les expériences visionnaires et les prières où l'homme parle à Dieu, etc. Quelles unités littéraires faut-il alors mettre à part ? Quels codes faut-il utiliser pour leur appliquer des grilles de lecture ? Quelle sorte de logique interne faut-il supposer dans ces constructions discursives ? Peut-on les ramener, par un artifice d'analyse, à la structure des récits ? L'analyse doit inventer ses techniques au prix de mille tâtonnements, puis les mettre à l'épreuve avant d'en faire la théorie — théorie toujours révisable !

Ainsi la voie est ouverte aux explorateurs qui auront la patience de s'y engager [107]. Le tout est de savoir ce qu'on fera finalement de la méthode utilisée, quelle place on lui donnera dans l'ensemble du processus exégétique, quel profit on en attendra pour dévoiler le message que les textes renferment [108]. Si en effet on se contentait

---

107. Ce travail est commencé. Citons, par exemple : R. BARTHES - J. COURTÈS - L. MARIN, « Le texte et l'analyse structurale », dans X. LÉON-DUFOUR, *Exégèse et herméneutique*, p. 177-265 (avec une application à *Ac 10*) ; R. BARTHES - F. BOVON - F. J. LEENHARDT - R. MARTIN-ACHARD - J. STAROBINSKI, *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel, 1971 ; L. MARIN, *Sémiotique de la Passion*, Paris, 1971 ; P. BEAUCHAMP, « L'analyse structurale et l'exégèse biblique », dans *Congress Volume* (Uppsala, 1971), coll. *VTSuppl.* 22, Leyde, 1972, p. 113-128 ; Cl. CHABROL - L. MARIN, *Le récit évangélique*, Paris, 1974 (cf. *Sémiotique narrative : Récits bibliques*, dans *Langages* n° 22, 1971) ; J. CALLOUD, *L'analyse structurale du récit : Eléments de méthode, avec application aux tentations de Jésus au désert*, Lyon, 1973 ; A. FOSSION, *Sémiotique du récit évangélique*. Lecture de Louis Marin, dans *NRT* 97 (1975) 127-143 ; P. TIHON, *Exégèse et analyse structurale*. Quelques réflexions de théologien, *ibid.*, 318-344. En langue allemande, l'ouvrage de E. GÜTTGEMANNS, *Studia linguistica neotestamentica*, Munich, 1971, a été suivi par la publication de la revue *Linguistica biblica*, Bonn. — Mais il existe aussi d'autres écoles et d'autres pratiques en Angleterre et aux U.S.A. ; une bibliographie complète dépasserait le cadre du présent article.

108. Des essais sont tentés pour relier certains éléments de l'analyse structurale aux problèmes classiques de la critique biblique. Voir, par exemple, P. BEAUCHAMP, *Création et séparation : Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, 1969 ; J. DELORME, « La résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament », dans *Le langage de la foi dans l'Ecriture et dans le monde actuel*, coll. *Lectio divina*, 72, Paris, 1972, p. 101-182 (voir, p. 107-112, la « description linguistique » de *1 Co 15*) ; R. LACK, *Le sacrifice d'Isaac - Analyse structurale de la couche élohiste dans Gn 22*, dans *Biblica* 56 (1975) 1-12. Quant au profit que l'exégèse tirera de l'analyse structurale, il est trop tôt pour en juger. On ne peut d'ailleurs parler de l'analyse structurale qu'au pluriel, étant donné la diversité de ses procédures.

de voir comment leurs éléments composants « fonctionnent » entre eux à l'intérieur de la structure qui les intègre, on passerait à côté de l'exégèse proprement dite : l'analyse du langage biblique comme phénomène linguistique n'est pas inutile, mais il faut mesurer les limites de l'opération. Supprimer la subjectivité du producteur au nom de l'objectivité du texte, c'est faire intervenir une anthropologie philosophique dissimulée derrière un prétexte scientifique ! Si au contraire, pour pousser plus loin la recherche et dépasser la simple analyse de structure, on s'efforce de faire surgir de cette objectivité textuelle un sens produit par la capacité créatrice du lecteur, on opère un court-circuit pour passer directement de la linguistique à l'herméneutique. Mais alors, ne livre-t-on pas le « créateur » du sens à sa propre subjectivité ? Quand le sens surgit du texte sous ses yeux, n'est-ce pas qu'il l'a déjà dans l'esprit ? D'où l'a-t-il donc tiré ? On ne fait que reculer la question, si on en appelle au « groupe-lecteur » auquel l'interprète appartient : sur quoi repose l'herméneutique « créatrice » pratiquée dans ce groupe [109] ? Est-elle un simple fait de culture lié à des conditionnements sociologiques, ou bien provient-elle d'une tradition plus profonde, régulatrice de sa foi ?

Nous voici revenus au problème général de l'herméneutique, tel qu'il s'est toujours posé dans l'Eglise : certains conditionnements de la culture contemporaine le reposent simplement en termes nouveaux. Le risque le plus sérieux serait d'imaginer que l'analyse structurale, seule procédure adaptée aux exigences d'un monde scientifique, peut désormais tenir lieu de tout et rend inutile la voie plus longue de la méthode historique : l'analyse du texte-objet suffirait pour fonder l'énonciation de son sens, dans une perspective d'ailleurs polysémique, sans qu'il soit besoin d'enquêter sur l'intention d'un auteur qui, de toute façon, ne peut être rejointe. Cette vue suppose deux méprises assez graves : l'une sur le rapport entre les textes et l'histoire, l'autre sur la méthode historique elle-même. 1. A première vue, on pourrait soutenir que le « texte-objet » est le matériau « englobant » dont l'étude inclut toutes les autres et peut ainsi suffire à tout : n'est-ce pas par lui qu'il faut passer pour « faire de l'histoire » ? Mais cette considération peut être retournée. En effet, par-delà les « structures profondes » qui donnent une vraie généralité au « texte-objet »,

109. En mettant en avant l'intervention du « groupe-lecteur », on retrouve l'aspect social et historique du processus herméneutique, toujours effectué dans une communauté et une tradition où l'on peut suivre la *Wirkungsgeschichte* du texte. En perspective chrétienne, l'Eglise est le groupe-lecteur dans lequel l'Ecriture joue son rôle pour éveiller et nourrir la foi. Il est toutefois équivoque de parler d'une *création* du sens : il s'agit plutôt d'une *reconnaissance* du sens déjà-là avec ses virtualités inépuisables. L'herméneutique traditionnelle n'a pas d'autre but. Mais il est vrai que les procédures modernes de l'étude du langage et de la « narratologie » peuvent fournir des instruments nouveaux, **dont il faudra éprouver la valeur.**

celui-ci reste nécessairement spécifié dans sa forme, son style, sa langue et ses « structures de surface » qui déterminent les rapports entre ses mots, par les conditions historiques et culturelles dans lesquelles il a été produit. Non seulement il porte la marque du groupe dans lequel et pour lequel il fut (jadis) « mis en forme » ; mais il comporte les traces multiples de la communication qui s'est alors ouverte entre un auteur et ses premiers lecteurs. Il nous atteint au-delà de ceux-ci ; mais la « polysémie organisée » que nous y percevons a d'abord été orchestrée pour eux. De ce point de vue, sa situation historique et culturelle est l'élément « englobant » dont aucune analyse ne peut se passer si, derrière le problème des « significations » multiples (ou possibles) attachées à ses éléments linguistiques, elle aborde celui du « sens ». — 2. Quant à la *méthode historique,* avec son souci du *sens originaire,* les exégètes d'aujourd'hui prennent généralement leurs distances par rapport aux positions de Schleiermacher et de Dilthey. Ils savent que l'intention explicite d'un auteur ne peut être que *visée* avec modestie, sans être jamais rejointe *en totalité.* Elle laisse néanmoins des indices dans les textes, car leurs structures de surface sont corrélatives à leurs fonctions originaires : c'est là un autre aspect de leur *objectivité.* Comme tout « discours » prononcé en un temps déterminé, ils possèdent une « historicité » qui est inscrite dans leur tissu. On ne peut faire abstraction de cette dimension essentielle que l'analyse structurale n'est pas apte à élucider.

Mais peut-être y a-t-il ici un malentendu qui résulte de la définition imprécise qu'on donne communément du « structuralisme » comme système. D'un côté, il fournit des *éléments méthodologiques* indispensables pour étudier certains aspects du réel : de là sa fécondité en linguistique et en analyse de textes, en psychanalyse et (sous les réserves énoncées plus haut) en ethnologie. Mais d'un autre côté, il risque d'être regardé comme une sorte de *philosophie totale* qui effacerait tout ce qui existait avant elle : il se dévalue alors par sa démesure même. Le mariage entre l'analyse structurale et la méthode historique reste toutefois à l'état de projet : l'avenir dira comment il peut se conclure. L'exégèse biblique prend acte de cette situation sans anticiper sur l'avenir.

E. *Critique du langage et herméneutique des symboles.* — Toutes les sciences humaines qu'on vient d'énumérer posent donc des questions nouvelles à l'exégèse biblique. En proposant leurs méthodes propres pour aborder les textes sous des angles divers, elles l'invitent à de nouvelles mutations : mais ce n'est pas la première fois que cette situation se présente : on en a vu deux exemples au III[e] et au XIII[e] siècle. Il serait absurde de réduire l'*exégèse* à l'emploi des *méthodes critiques* telles que le XIX[e] siècle les a mises en usage,

même en tenant compte de leur évolution plus récente. *En elle-même, elle est la somme de toutes les procédures que fournit une culture déterminée pour mettre en lumière le sens de l'Ecriture sainte.* Les méthodes qui théorisent ces procédures ne se contredisent pas, ne s'additionnent pas, ne se concurrencent pas : elles rendent des services différents, suivant les aspects de la Bible auxquels elles s'appliquent. La difficulté consiste à les articuler, d'une part entre elles, d'autre part avec la lecture croyante qui a ses exigences propres. L'herméneutique se déploie à partir du point où tous ces éléments se coordonnent. En passant en revue les derniers venus d'entre eux, on a pu remarquer certains recoupements qui fournissent des repères au travail exégétique. D'un côté, l'ethnologie et la sociologie, appliquées à la Bible qui est un document du passé, ne peuvent être séparées des enquêtes de l'histoire : elles se relient ainsi à la dimension diachronique de l'exégèse. De l'autre côté, l'ethnologie, la psychologie et la linguistique, confrontées avec les textes où la foi juive et chrétienne a pris forme, débouchent sur la question du langage symbolique qui la traduit : la dimension synchronique de l'exégèse trouve là un de ses aspects les plus importants. Or, dans la Bible, la diachronie et la synchronie ont un rapport plus étroit qu'il ne paraît. En effet, le langage symbolique des deux Testaments n'est pas façonné partout sur le même modèle que celui des mythes, dont le caractère intemporel est en rapport avec la transposition « exemplariste » de l'expérience commune. Il plonge souvent ses racines dans l'expérience *sociale et historique* d'Israël et de l'Eglise : là, et là seulement, l'histoire devient une « hiérophanie » dont le langage porte la trace [110]. Ainsi le problème du symbole est, dans la Bible, un lieu géométrique où confluent l'histoire et les autres sciences humaines. C'est par ce biais que, nouées en faisceau, elles viennent à la rencontre de la foi.

La chose est moins nouvelle qu'il ne paraît. L'exégèse traditionnelle centrée sur « les quatre sens de l'Ecriture » se présentait déjà comme une herméneutique des symboles proposés par la Bible à la méditation des croyants. D'Origène à saint Thomas d'Aquin, sa méthodologie a considérablement évolué, sans jamais se désintéresser des textes dont il fallait rendre compte. Dans un cadre culturel transformé où le texte a été mis en avant et livré aux enquêtes critiques, le même problème reparaît maintenant à l'horizon de l'exégèse. Assurément, le littéralisme et l'historicisme secs où le XIX^e^ siècle a tendu à l'enfermer s'avèrent aujourd'hui très pauvres, lacunaires, désuets, encore que nos contemporains se dégagent malaisément de cette hypothèque scientiste. Mais à l'intérieur de la

110. Cf. M. ELIADE, « L'histoire considérée comme théophanie », *Le mythe de l'éternel retour : Archétypes et répétition*, Paris, 1949, p. 152-166.

critique elle-même, renforcée désormais par les sciences humaines, la question du langage symbolique refait surface [111]. Elle rejoint les soucis de certains philosophes contemporains : attentifs aux problèmes du langage, ceux-ci réintroduisent dans leur champ de réflexion l'irrationnel en général, et plus précisément le symbole et le mythe. Par exemple, c'est en prenant appui sur cette question que P. Ricoeur, dans son essai de philosophie herméneutique, confronte ses démarches avec celles de philosophes comme Kant, Husserl et Heidegger, ou de praticiens des sciences humaines comme Freud, Lévi-Strauss et Greimas [112]. N'est-ce pas l'indice qu'il est temps de construire une *critique du langage symbolique,* spécifiée par son objet propre ? Applicable en principe à tout langage religieux, cette critique serait particulièrement à sa place dans l'exégèse biblique. Elle mettrait d'ailleurs en forme correcte un problème soulevé depuis plus d'un siècle, mais encore très mal défini. Sous la pression du rationalisme ambiant, le protestantisme libéral a préconisé jadis une *démythisation* de la Bible, destinée à évacuer le mythe irrationnel au profit de la seule raison claire : la théologie biblique du temps pensait trouver là une méthode praticable, mais la foi se rationalisait du même coup. Plus près de nous, pour revaloriser la foi à la Parole de Dieu, R. Bultmann a énoncé le principe d'une *démythologisation* plus complexe : l'interprétation du langage mythologique dans une perspective existentiale en sauverait l'essentiel, mais en le vidant de son contenu « objectivant » [113]. Il est symptomatique de voir la philosophie tourner autour de la même question, comme le montrent les *Colloques de Rome* consacrés à la démythisation [114]. En modifiant le titre de ces tentatives, mais non

111. Cf. M. MESLIN, *Pour une science des religions,* p. 195-251 : l'herméneutique des symboles constitue l'horizon final de cette enquête méthodologique.

112. Dans sa « Philosophie de la volonté », P. Ricoeur a d'abord proposé un essai sur *La symbolique du mal,* Paris, 1960. Sa confrontation avec Freud occupe tout le livre : *De l'interprétation,* Paris, 1965, dont la conclusion porte en sous-titre : « Les approches du symbole ». Dans *Le conflit des interprétations,* Paris, 1969, l'essai sur « Existence et herméneutique » (p. 7-28) est une confrontation avec les philosophes et les praticiens de la phénoménologie. La Ire Partie du livre est consacrée à « Herméneutique et structuralisme » ; la IIe Partie, à « Herméneutique et Psychanalyse ». La IVe Partie reprend le problème de l'herméneutique des symboles.

113. Cf. R. BULTMANN, « Nouveau Testament et mythologie », dans *L'interprétation du Nouveau Testament,* tr fr. d'O. Laffoucrière, Paris, 1955, p. 147-154.

114. De 1961 à 1974, un volume annuel a été consacré à divers aspects de cette question : *Le problème de la démythisation* (1961), *Démythisation et images* (1962), *Herméneutique et tradition* (1963), *Démythisation et morale* (1965), *Mythe et foi* (1966), *Le mythe de la peine* (1967), *L'herméneutique de la liberté religieuse* (1968), *L'analyse du langage théologique* (1969), *L'infaillibilité : Son aspect philosophique et théologique* (1970), *Herméneutique et histoire - Herméneutique et révélation* (1971), *Le témoignage* (1972), *Le sacré : Etudes et recherches* (1974) ; cf. E. CASTELLI, *La critique de la démythisation : Ambiguïté et foi* (1973).

leur programme fondamental, il faudrait mettre sur pied *une méthode globale qui prendrait en charge la critique du langage symbolique :* toutes les sciences humaines y participeraient à leur manière, la philosophie y serait évidemment intéressée, la théologie y trouverait son compte, l'exégèse biblique serait un de ses lieux d'application.

Mais le problème à mettre en forme n'est pas simple. En effet, la symbolique biblique a des sources diverses qui classent ses matériaux en plusieurs catégories différenciées. Ce n'est pas la même chose de parler de Dieu comme Père et de le représenter dans le ciel, de montrer Jésus descendant aux enfers et de lui attribuer le titre de Messie royal, de le définir comme « le premier-né d'une multitude de frères » (*Rm 8, 29*) et de dire qu'il vit dans le chrétien justifié (*Ga 2,* 20 ; cf. *Jn 17,* 23). On pourrait prolonger sans difficulté cette énumération. Parler uniformément de symbole ou de mythe, c'est confondre des registres d'expression très divers [115]. Leur multiplicité pose un problème de classement ordonné, si on veut que leur interprétation critique dévoile la réalité ainsi visée à mots couverts. Car leur création emprunte des matériaux aux divers secteurs de l'expérience humaine, pour suggérer les aspects diversifiés de l'expérience intérieure. D'une certaine façon, c'est le fait de tout langage religieux. Mais dans le cadre de la Bible l'opération se complique encore, car le langage religieux est restructuré par une expérience de foi qui a ses dimensions propres : le recours à la Parole révélante, la relation à l'histoire hiérophanique, la participation à la vie d'une communauté qui se sait reliée à Dieu dans un espace « sacramentaire ». La portée de chaque symbole particulier dépend de tout l'ensemble auquel il appartient désormais [116]. Prati-

115. J'admets ici la définition du symbole proposée par P. Ricœur, *De l'interprétation,* p. 25 : « Il y a symbole lorsque le langage produit des signes de degré composé où le sens, non content de désigner autre chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée. » Cette vue, déjà sous-jacente à *La symbolique du mal* (p. 21-23), distingue le symbole de l'allégorie (p. 23) ; mais son rapport au mythe est plus complexe (p. 24 s.). Toute la question est reprise dans « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », *Le conflit des interprétations,* p. 283-329. Enfin l'enracinement du langage métaphorique dans la pensée symbolique est examiné en détail dans *La métaphore vive,* Paris, 1975.

116. J'ai proposé ailleurs de reconnaître dans la Bible trois catégories de langage symbolique, dont aucune n'est simple. 1) Le langage *analogique* (terminologie provisoire) utilise pour parler de Dieu des symboles primaires (Dieu-Père) ou secondaires (Dieu-Roi) empruntés au langage relationnel. 2) Le langage *mythique* transpose en termes spatio-temporels l'expérience existentielle, individuelle ou collective, qui échappe par elle-même à l'espace (la mort, le ciel) ou au temps (l'expérience originaire et l'eschatologie). 3) Le langage *figuratif* (terminologie proprement biblique) prend son point de départ dans l'expérience historique du peuple de Dieu en tant qu'elle est théophanique (le salut comme exode, Jésus comme Messie royal, l'Eglise comme peuple). Ces trois catégories peuvent s'entremêler : le langage symbolique de l'Ecriture résulte de leur trame serrée. Les deux premières catégories existent dans tout langage religieux ; la troisième est propre à la Bible. Toutes trois

quée dans ces conditions, la critique du langage symbolique recourra donc normalement aux ressources de la linguistique structurale, de la psychologie, de l'ethnologie, de la phénoménologie religieuse. Mais en revanche elle fournira à la réflexion théologique les matériaux dont celle-ci a le plus grand besoin. Constatons que la méthode nécessaire n'est pas encore élaborée. Son rôle à l'égard de la critique biblique, pour autant qu'on puisse le prévoir, sera analogue à celui que joua jadis la doctrine des sens de l'Ecriture dans le cadre de l'allégorisme alexandrin [117] : le sens *littéral* des textes ne renferme-t-il pas objectivement toutes les résonances que l'herméneutique des symboles permet d'y découvrir ? C'est tout un programme : l'exégèse est à pied d'œuvre.

*
* *

L'exégèse est donc placée à un carrefour, c'est-à-dire en un point où toutes les disciplines se recoupent. Il en a toujours été ainsi. C'est pourquoi sa situation présente ne l'oblige à renier aucune de ses étapes passées, même si elle en mesure lucidement les limites en constatant leur relation à tel ou tel contexte culturel. C'est dans la continuité d'une même foi attentive à l'unique Parole de Dieu qu'elle prend aujourd'hui en compte les exigences culturelles de l'Occident, recourt aux services des méthodes que l'âge scientifique met à sa disposition, écoute les questions que les divers courants philosophiques, tout opposés qu'ils soient entre eux, soulèvent devant l'annonce de la foi. Comprise avec cette ampleur, elle ne se réduit pas aux petites opérations critiques que d'aucuns imaginent, quand ils l'estiment tournée vers le seul passé de la Bible. Quand éliminera-t-on ce non-sens ? En fait, tout homme qui, à sa manière et avec des moyens très divers, s'efforce d'écouter la Parole de Dieu à partir de l'Ecriture et de dire le sens qui se découvre à lui, se met en position d'exégète, pour le meilleur ou pour le pire. Il existe assurément des opérations techniques qui exigent le recours à des méthodes rigoureuses : une telle spécialisation remplit une fonction nécessaire dans l'Eglise, au service de beaucoup d'autres tâches.

---

reçoivent leur densité expressive du langage *existentiel* où il est question de Dieu en termes de présence et de relation, symboliques d'une autre manière en raison de la représentation de Dieu qu'ils supposent. Cf. *Le monde à venir*, coll. *Croire et comprendre*, Paris, 1974, p. 91-99.

117. M. VAN ESBROEK, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Tournai - Paris, 1968, a tenté de jeter un pont entre la philosophie herméneutique de P. Ricoeur et l'interprétation structuraliste de Cl. Lévi-Strauss en recourant aux quatre sens de l'Ecriture, exposés par H. de Lubac dans ses ouvrages sur Origène et sur l'exégèse médiévale. Mais il faut refondre la problématique des quatre sens, liée à des formes de culture aujourd'hui caduques, si on veut lui rendre son efficacité.

S'il est vrai que l'Ecriture sainte a un rôle irremplaçable dans la tradition vivante, s'il est vrai que la Parole de Dieu doit toujours être annoncée *à partir de l'Ecriture,* s'il est vrai que la réflexion théologique et l'enseignement du Magistère ecclésiastique trouvent en elle — c'est-à-dire, non seulement dans les idées qu'elle contient, mais aussi dans le langage où la révélation a pris forme — leur référence ultime [118], l'exégèse *au sens large* apparaît aussi comme un carrefour où se recoupent beaucoup d'autres activités qui débouchent toutes dans l'herméneutique, selon des modalités différentes. Dans la mesure où ces activités d'Eglise recourent à la Bible, elles sont en corrélation étroite avec l'exégèse scientifique : la solidarité des tâches se mesure à la connexion de leurs diverses finalités. Certains parlent parfois de l'exégèse comme si ses techniciens prétendaient détenir la clef d'un savoir, détenu avarement pour l'imposer aux autres. Cette représentation est absurde. Avec sa technicité scientifique, l'exégèse au sens strict n'est qu'un *service* de la Parole de Dieu, dans le cadre délimité par certaines méthodes d'approche qui n'éliminent nullement les voies plus directes, plus simples, plus intuitives [119]. Encore faut-il que, sur ces voies, des jalons soient posés, pour que les promeneurs ne partent pas à la dérive. Qui s'en plaindra ? Bien entendu, aucun exégète n'est en mesure de dominer tout le champ dont il défriche un secteur : si les sciences humaines posent aujourd'hui des questions nouvelles à la critique biblique, qui serait capable de les connaître toutes suffisamment pour se sentir à l'aise au point de jonction où elles recoupent son travail ? Faute d'y être initié et suffisamment entraîné, il faut au moins qu'il connaisse leur existence et les situe dans sa géographie intellectuelle. Peut-on lui demander davantage ? Il convient d'être modeste. Le temps est court. Chaque spécialiste s'évade difficilement du secteur auquel il est habitué. Mais peut-être les autres serviteurs de la Parole de Dieu ont-ils aussi besoin de lui ? Est-ce pour rien que saint Paul a repris la vieille fable des membres et de l'estomac pour souligner la solidarité des services et des opérations, confiés par un don de l'Esprit aux membres du Corps du Christ ?

F 75270 Paris Cedex 06
21, rue d'Assas

Pierre GRELOT
Professeur à l'Institut Catholique

118. Cf. *La Bible, Parole de Dieu,* p. 20-32.

119. L'exégèse des prédicateurs doit disposer d'une marge de manœuvre et d'une souplesse plus grande que celle des professeurs d'Ecriture sainte ou de théologie. Il n'y a pas non plus d'objection de principe contre l'exégèse « poétique », fondée sur le déchiffrement des symboles scripturaires, quoi qu'il en soit des réserves qu'on peut formuler sur sa pratique (cf. « Les commentaires bibliques de Paul Claudel : Prolégomènes à une étude critique », dans *La tenaille religieuse de Claudel.* Colloque du Centenaire. Paris, 1969, p. 59-100).