

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe, Guy Be-douelle, o.p.*, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j.*, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini, Georges Cottier, o.p., Claude Dagens, Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladrière, Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Henri de Lubac, s.j.*, Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Philippe Nemo, Marie-Thérèse Nouvellon, Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

(*1 Membres du Bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitachrih - **Communio** (D 5050 Köln, Moselstrasse 34) - Hans Urs von Balthasar, Albert Garros, Franz Greiner, Hans Maier, Karl Lehmann, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMERICAIN : International Catholic Review Communia (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99202) - Kenneth Baker, Andree Emery, James Hitchcock, Clifford G. Kossel, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, Gerald Van Ackeren, John H. Wright.

ITALIEN : St emento interna:ionale per un lavera teologico - **Communio** (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli; via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano) - Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Giuseppe Grampa, Dia Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

NEERLANDAIS : International KathoNek Trjdschrift Communie (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) - d Ambaum, J. de Kok, G. de Schrijver, K. Rogers, J. Schepens, P. Schmidt, d-H. Walgrave, V. Walgrave, A. van der Does de Willebois, P. Westerman, G. Wilkens.

SERBO-CROATE : Sbesci Communio (Krscanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Mandicev trg. 14) - Stipe Bagaric, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

La **Revue Catholique Internationale : Communio** est publiée par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), président : Jean Duchesne (directeur de la publication) ; rédacteur en chef : Jean-Luc Marion ; adjoint : Rémi Brague.

Rédaction, administration, abonnements : au siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. 527.46.27. CCP « Communio » 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnement : voir page III de couverture.

Conformément à ses principes, la **Revue catholique internationale : Communio** est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit pas le retour des manuscrits.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PEGUY, L'Argent, Pléiade, p. 1136-1137.

Georges CHANTRAINE
page 2 Entre deux écueils

Problématique _____

Alfons DEISSLER
page 9 Ce que la foi gagne à la critique

Hans Urs von BALTHASAR
page 18 Exégèse et dogmatique

Helmut RIEDLINGER
page 26 La lettre et l'esprit

Intégration _____

Michel COSTANTINI
page 40 La Bible n'est pas un texte

Edouard COTHENET
page 55 Un exemple d'exégèse pastorale

Attestations _____

Christoph von SCHONBÖRN
page 60 Pour une lecture simple de la Bible

François RUSSO
page 67 La science moderne face à l'Écriture : Galilée

Signets _____

Olivier COSTA de BEAUREGARD
page 75 Le troisième orage du XXe siècle

Régine PERNOUD
page 82 Jeanne : « C'est tout un de Dieu et de l'Eglise »

Maurice GILBERT
page 90 Le Père de Vaux et l'histoire ancienne d'Israël

Claude BRUAIRE
page 93 Dieu sait souffrir

Jacques MADAULE
page 94 L'œuvre de Marcel Jousse

Georges CHANTRAINE :

Entre deux écueils

La théologie doit tenir compte des résultats de l'exégèse. Mais quelles conditions doit remplir l'exégèse pour garder une portée théologique ?

TOUT chrétien qui va à la messe peut observer deux écueils de la prédication : le prêtre est tenté d'étaler les résultats de l'exégèse « moderne », ou bien d' « actualiser » rapidement l'Écriture en fonction d'événements récents ou de ses propres « idées » et « engagements ». Dans le premier cas, on peut s'interroger sur l'apport de telles explications « scientifiques » à la vie de foi et de charité ; dans le second, se demander si l'on ne trouvera pas mieux son compte devant l'écran de télévision. Il est clair en effet que la rationalité scientifique ne suffit point à éclairer l'Écriture et que, d'autre part, détachée de sa fonction liturgique et de la tradition ecclésiale pour passer à la une de l'actualité, l'Écriture cesse d'éclairer l'histoire des hommes et de leur cœur : elle n'introduit plus au mystère de l'Église. L'évolution de l'exégèse et, secondairement, de la théologie, entraînerait fatalement cette double carence si l'on ne procédait pas à une réflexion renouvelée sur les rapports de ces deux disciplines, qui ne peuvent s'harmoniser, disons-le tout de suite, sans la médiation de l'Église et d'une rationalité proprement chrétienne (1).

De l'exégèse historico-critique à la linguistique

Au début du siècle (pour ne pas remonter plus haut), brouille entre exégèse et théologie. La critique ne remettait pas seulement en question chronologie biblique et authenticité des livres saints : si elle ne déniait pas à Jésus toute historicité, elle ne le présentait plus que comme un sage ou un prophète infortuné. Selon les uns, dans la tradition du protestantisme libéral, il nous avait appris, en ayant fait l'expérience, la paternité divine ; selon d'autres, les eschatologistes, il avait annoncé l'irruption imminente du « royaume ». Dans l'un et l'autre cas, l'Église n'était plus qu'un phénomène adventice. Plus de médiation ecclésiale reliant

le Christ au croyant. Chacun se trouve seul devant la figure du Christ. L'indépendance critique ne serait-elle pas, d'ailleurs, la condition de la liberté chrétienne ?

L'ébranlement fut plus vivement ressenti là où certaine théologie ne cherchait guère dans l'Écriture qu'un arsenal de « preuves » et voyait avant tout dans l'Église la garante de ses thèses. Donnant malgré elle raison à la critique, une telle théologie imaginait la tradition comme la simple répétition d'enseignements autorisés ; portant le soupçon sur tout ce qui n'était pas conforme à ce schème, elle étouffait l'essentiel, la Tradition vivante et vraie. Cependant, même s'il put paraître encouragé par tel ou tel acte officiel, le raidissement intégriste ne constitua pas la réaction de l'Église en péril. Un immense labeur fut alors entrepris pour s'abreuver aux sources vives : bibliques, patristiques, liturgiques, théologiques, philosophiques. Labeur multiforme, porté par un élan créateur, dont nous n'avons point à rappeler ici les principaux artisans.

Une seconde brouille, qui commença en Allemagne et atteignit son paroxysme aux alentours des années 30, ne devint plus sensible en France que vers 1950-60, avec la vulgarisation de bultmannisme, puis la faveur des sciences du langage et autres « sciences humaines ». Par une réaction en principe saine contre le libéralisme antérieur, des théologiens protestants, dont les deux protagonistes furent Barth et Bultmann, insistèrent sur le caractère abrupt et radical de la Parole de Dieu. Par-delà les revêtements empruntés aux mentalités de l'époque, il fallait entendre dans l'Écriture la Parole qui nous « interpelle ». Ces revêtements, l'école bultmannienne voulut cependant les analyser et les critiquer de près pour en dégager cette Parole dans sa nudité, propre à susciter une foi sans mythes (comme, chez Luther, une foi sans œuvres).

Or, au rebours de son intention explicite, une telle « herméneutique », privant la foi de toute rationalité humaine, laissait à celle-ci le champ libre. Le langage peut par contrecoup devenir la forme sécularisée de la Parole ou, positivement, la vérité de l'homme. Pour atteindre une vérité si désirable, qui semblait s'être dérobée, on se mit à analyser toutes les variétés du langage (scientifique, philosophique, biblique, mystique, poétique, politique, etc.) dans les différentes aires culturelles. La linguistique servait d'instrument privilégié à l'ethnologie, à la psychologie, à la sociologie, etc. Exégèse et théologie entrèrent dans son champ : un passage d'évangile, une question de la *Somme*, une page des *Exercices* de saint Ignace, ne pouvaient-elles pas être analysées tout comme un texte de Sade ou une coutume des Mayas ? De telles analyses ne sont certes pas sans intérêt. Seulement, dans la mesure où l'on considère le langage humain comme clos sur lui-même, elles prétendent rendre raison du langage de l'Écriture au seul moyen de la « culture » où s'est formée la Bible. Corrélativement, l'exégèse se fait suivant un système de coordonnées que se donne l'opérateur en vue de lire le texte à partir de notre culture actuelle. On pourra donc imaginer une lecture « bourgeoise » ou marxiste, matérialiste ou spiritualiste, psychanalytique ou « dogma-

(1) H.U. von Balthasar le montre ci-dessous.

tique » d'un évangile (plus malaisément de saint Paul ou de saint Jean : l'a-t-on remarqué ?). Une telle sorte d'exégèse ferme d'avance l'accès à la foi, en ne la laissant plus disposer d'aucune rationalité.

Bref, que l'on passe par la critique herméneutique ou par l'analyse linguistique, dans l'exclusivité de leurs formes virulentes, foi et raison se trouvent dissociées. Dans l'un et l'autre cas, quoique par des voies inverses, toute rationalité chrétienne est niée. Ou bien on l'arrache (en vertu, dit-on, de la Parole divine) à son enracinement historique et social ; ou bien on l'y enterre en raison de la clôture du langage. Jamais ce que l'homme dit ne peut donc consonner avec ce que Dieu dit (ou dirait). Le langage humain n'est ni ouverture, ni appel à Dieu. Il ne symbolise plus avec la Parole de Dieu. Telle est la part de symbolisme qui est, soit mise en pièces, soit exclue (comme on peut le voir encore dans la critique corrélatrice et simultanée du sacré). Si par là l'Église n'est pas directement mise en cause, elle l'est indirectement, dans sa signification symbolique et son organisme sacramentel. Aussi, en même temps que ces sortes d'exégètes prolifèrent, voit-on croître chez les chrétiens la difficulté de se situer dans l'Église et la dévaluation des sacrements, y compris, malgré certaines apparences, de l'eucharistie. C'est que la vie de l'esprit est une : elle ignore les solutions sectorielles.

Séparation ou confusion.

En France du moins, pareille mise en cause de la rationalité chrétienne n'a rien suscité en réplique de comparable à ce que fut, lors de la crise moderniste, *Histoire et Dogme* de Maurice Blondel. Les discussions académiques à son sujet ont eu plutôt pour effet visible de la renforcer. L'herméneutique bultmannienne a obtenu d'autant plus de prestige qu'elle avait une visée théologique. Si l'herméneutique était le nom moderne de la théologie, le divorce entre théologie et exégèse n'allait-il pas cesser ? L'exégète catholique ne trouvait-il pas dans l'histoire des formes de quoi corriger son positivisme ordinaire ? Et de son côté, le théologien n'y puisait-il pas une incitation à se soucier davantage des résultats de l'exégèse ? Mais il lui arriva plus d'une fois de se laisser intimider par l'aspect théologique de ces résultats. Alors, discernant mal ce qu'a de formel la critique herméneutique, il perdit de vue, comme trop peu accessible ou de trop peu d'intérêt, l'histoire dont témoigne l'Écriture, et se trouva prêt à s'incliner devant l'analyse linguistique. Là où se faisant gloire d'être une science et continuant, sous quelque replâtrage scolastique, à ignorer la pensée contemporaine, la théologie se laissait envahir sans discernement par les sciences humaines, elle fut tentée de se replier sur son propre discours, afin d'en découvrir la dimension culturelle propre à la faire accepter de l'homme moderne. Tout devint pour elle « question de langage ». Ainsi se rapprochait-elle d'une exégèse « linguistique ». Une fois de plus, la vieille rivalité des deux disciplines, la « maîtresse » et la « servante », n'allait-elle pas heureusement

disparaître ? Devenues toutes deux variétés du langage, n'allaient-elles pas s'associer, voire se fondre dans une commune recherche ?

En réalité, la situation est tout autre. (Nous ne traçons ici, bien entendu, qu'une épure, sans examiner les mille cas concrets, plus ou moins boiteux, plus ou moins logiques, et surtout nous laissons hors de notre sujet les utilisations judicieuses qui pourraient ou ont pu déjà être faites des sciences et méthodes nouvelles) (2). L'entente cordiale ainsi comprise est illusoire. Ayant perdu leur raison d'être, nos deux disciplines ont cessé d'exister. Pour la théologie, la chose est claire ; il faudrait se donner beaucoup de peine pour en douter. Le phénomène atteint aussi bien l'exégèse, mais de façon plus insidieuse, qu'il convient de mettre en lumière. On avait jusqu'ici toujours affirmé ou supposé, dans l'Église, le lien de l'exégèse à la théologie. Ceux mêmes qui rejetaient la médiation ecclésiale reconnaissaient du moins un canon de l'Écriture, par conséquent l'attribution délimitée, faite par l'Église, de l'inspiration divine à un certain groupe d'écrits dont l'exégète faisait son champ d'étude privilégié. Or les sciences du langage font sauter cette « clôture » : non parce qu'elles étudient le texte sacré comme n'importe quel autre (on l'avait fait depuis longtemps, et de manière tout à fait chrétienne), mais en raison de ce que pour elles ce texte n'appartient à personne : c'est une lettre morte. Dès lors, l'Écriture comme corps d'écrits reconnus inspirés par l'Église n'existe pas ; il ne peut y avoir d'Écriture *sainte*. L'évangile selon Marc n'a pas de privilège ; il est égal à l'évangile de Thomas ou à la lettre de Barnabé. L'exégèse biblique perd son objet. Du coup, la théologie perd non seulement son âme, mais son lieu. Voit-on la perte de substance dont souffrirait toute pensée chrétienne en cédant à cette pente ?

Une fois mises successivement en cause la médiation ecclésiale et la médiation rationnelle, aucun rapport exact ne peut plus être noué entre théologie et exégèse. Enfermée dans le passé ou projetée dans un avenir utopique, l'histoire n'est plus habitée par Celui qui vient. Sans médiation ecclésiale, pas de contemporanéité au mystère donné par l'Esprit qui conduit l'histoire. Manquant d'assise historique, l'affirmation dogmatique n'est plus regardée que comme une construction rationnelle, empruntant ses matériaux à l'hellénisme pour perpétuer un souvenir ou masquer une illusion ; elle ne peut être que rétrograde ou mensongère, ou l'une et l'autre : à la fois conservatrice et idéologique. La théologie qui s'efforce de la comprendre hérite des mêmes tares. Une exégèse renouvelée, au sens que l'on a vu détient la seule vraie connaissance de l'Écriture. Et voilà de nouveau déliées exégèse et théologie.

D'autre part, pris dans le réseau des relations sociales, exprimant la culture d'un milieu, le langage scripturaire doit en être, selon la critique herméneutique, arraché pour laisser paraître dans sa nudité la Parole de Dieu qui suscite une foi sans mythe, ou bien au contraire il doit y être

(2) Lire à ce sujet les articles de A. Deissler et M. Costantini.

immergé pour laisser apparaître la figure de la liberté qui s'y dessine. Tout opposées qu'elles sont, ces deux « sciences » du langage ainsi comprises ont un même effet : annuler la distinction entre exégèse et théologie en rejetant toute rationalité chrétienne, la première au profit exclusif de la foi, la seconde au bénéfice de la seule raison. Pour la première, les longues procédures rationnelles ne servent qu'à ôter de l'Écriture les scories pour ne garder que la pure Parole de Dieu ; en fin de compte, l'exégèse doit disparaître à son tour, seule subsiste la Parole et son annonce, qui est l'office du théologien. On n'a pas assez vu, en France, cet effacement de l'exégèse, car la logique luthérienne de Bultmann y est peu familière ; paradoxalement, des exégètes catholiques ont, par les mêmes voies, renforcé leur empire sur la théologie. A l'inverse, pour la seconde science, les longues procédures ne servent qu'à faire apparaître une pure forme de la liberté : théologie et exégèse désignent l'une et l'autre des domaines culturels, dont la rationalité n'est donnée que par la science du langage.

Pour une réconciliation.

Exégèse et théologie ne peuvent définir leurs rapports sans la double médiation de l'Église et de la raison. L'histoire récente, dont on vient de tracer l'épure, en fournit la démonstration par l'absurde.

De cette double médiation, l'Esprit Saint est la source (3). Il remplit l'histoire du Christ de toute la réalité annoncée en figure dans l'Ancien Testament, en sorte que dans l'humilité de l'histoire éclate la gloire de Dieu, la plénitude qui habite le corps du Christ. Aussi est-ce le même Esprit qui, par le fait même, donne à l'Église, corps et Épouse du Christ, le sens de l'histoire, de cette histoire. Car le sens est toujours sens de l'histoire, vu qu'il est l'Esprit même donné dans l'humilité de l'histoire. Cela suffit à indiquer que le sens n'est pas le terme d'une démarche rationnelle. L'Église le reçoit et le donne ; elle le fait entendre et pratiquer à qui l'écoute dans la foi, car elle apprend à reconnaître en Jésus son Seigneur, Dieu qui sauve ; qui ne le reconnaît pas ainsi, ne peut recevoir le sens donné par l'Esprit : la foi « sans mythe » est encore un mythe ; la foi en Jésus-Christ, fils de Marie, est vérité, c'est-à-dire adhésion à Dieu se manifestant comme Père. Connaissance historique, l'exégèse est aussi et proprement l'apprentissage patient de l'humilité du Fait du Christ ; elle ne saurait l'être sans passer par la connaissance de l'histoire, mais elle ne le serait pas davantage en s'y tenant : elle s'ouvre ainsi à la théologie, connaissance du mystère manifesté par l'histoire.

Réciproquement, la théologie ne saurait parvenir à une telle connaissance sans la recevoir de l'histoire du Seigneur Jésus. Aussi, pas de théologie sans « médiation », sans cet acte par lequel l'esprit est transformé progressivement par la réalité sur laquelle il s'exerce : nul n'est théolo-

gien si sa propre histoire n'est située par la méditation à l'intérieur de celle de son Seigneur. C'est ainsi que le théologien se situe dans l'Église. Il s'impose par là une désappropriation non d'abord de ses idées, mais du « sens » : le sens, je le reçois, ce n'est pas moi qui me le donne ; pour être vrai, il n'est jamais sens « propre ». Toute décision de foi opère cette désappropriation et donne corps au « sens » reçu et accepté ; sans quoi, fruit du sens propre, elle se projetterait dans un monde mythique, même ou surtout après démythologisation. Le dépouillement du sens propre est donc la condition et le moyen de toute démythologisation efficace. En d'autres termes, la théologie reçoit de Dieu son objet propre. Elle est contemplation du Mystère et ne saurait être finalement rien d'autre. D'emblée, elle est élevée au dessus d'une conceptualité humaine ; dans la mesure où la science est fondatrice de sens, la théologie n'est pas une science ; elle est d'un autre ordre. Usant de la raison, elle ne relève pourtant pas de la raison, juge du sens, mais de l'Église, médiatrice du sens donné par l'Esprit.

Pour autant, on ne méprise nullement, répétons-le, toute médiation rationnelle, pas plus qu'on ne méprisait pour l'exégèse l'apport d'aucune science ou méthode nouvelle. Tout au contraire, on affirme par là-même la nécessité d'une médiation rationnelle appropriée à la Révélation, et d'autant plus rationnelle qu'elle est *appropriée* au Verbe de Dieu, à sa Parole intérieure et *propre*, s'exprimant dans notre langage. D'une telle médiation, on trouve dans la Révélation la réalité effective — et donc la possibilité. A Moïse, aux prophètes, à ceux qui ont reçu le sens de l'Esprit, il a été donné de dire le sens et de le faire : leur message était commandement ; leur enseignement, instruction. Dans notre langage d'homme — le leur —, ils ont épélé fidèlement le Verbe de Dieu jusqu'à ce que celui-ci se dise lui-même, se faisant dans notre langue l'exégète du Père. En eux, c'était déjà le Verbe qui se disait, apprenant d'eux les mots pour dire son Père et formant progressivement le langage de la Révélation. C'est pourquoi « *en s'adaptant à notre sens, l'Écriture sainte a son langage propre* » (Erasmus). Tel est *l'a priori* de toute recherche linguistique dans le domaine scripturaire. Cela exclut que soit levée la clôture marquée par le canon de l'Écriture : comme le Verbe, l'Écriture a un corps, qui est aussi, à sa manière, le corps du Verbe. L'analyse littéraire se, voit du coup assigner sa limite : elle s'inscrit par fidélité à son objet, par souci d'objectivité, à l'intérieur du langage révélé, tendant à en reconnaître les propriétés originales, au lieu de le dissoudre dans le langage humain ou de le désintégrer au moyen d'une démythologisation abusive. Mais, d'autre part, ce même *a priori* impose l'étude attentive des lois de la langue, de la composition, du temps et du lieu, etc., car c'est dans des mots, des phrases, des genres littéraires, des styles que le Verbe s'est dit en propres termes. Pour manifester la gloire de son Père, il a revêtu même les expressions les plus passagères, parfois les plus triviales, non point pour s'en dévêtir le moment de la manifestation venu, mais pour s'en parer comme d'un manteau de lumière, pour les transfigurer en les purifiant. S'il faut donc connaître — et il le faut en effet —

(3) Voir l'article de H. Riedlinger.

le conditionnement culturel du langage scripturaire, ce n'est pas pour le bannir de la révélation, ni à l'inverse pour y lire seulement une figure possible de la liberté, mais pour apprendre comment le Verbe s'est accoutumé à notre langage d'homme en vue de le remplir de lui-même. Comme science linguistique, l'exégèse « médite » ainsi à sa manière sur l'incarnation du Verbe dans notre langage ; elle l'y cherche comme à tâtons. Dès qu'elle perçoit que ces mots deviennent chair et que Dieu remplit notre langage de son Esprit, elle se transforme en théologie, parole de Dieu sur Dieu.

C'est alors que la théologie peut avec une souveraine liberté et doit de la manière la plus urgente non point vraiment se mettre à l'écoute du langage humain, mais l'ausculter, c'est-à-dire l'écouter pour y entendre la circulation du Verbe comme de son sang rédempteur. Pour être véritablement rationnelle, pour être effectivement liée à l'exégèse, la théologie fait l'offrande de toute intelligence pour « la connaissance qui surpasse tout sens » et ouvre le langage à la louange et à l'adoration ; elle possède un aspect sacrificiel et eucharistique : dans les mots faits de la chair des hommes, dans les discours qui donnent un corps de pensée à l'organisation de leur vie, dans la parole où s'affrontent leurs projets, dans le langage de leur liberté, elle apprend à discerner la part de vérité et la philanthropie divine, mais aussi à sentir l'absolution de « l'ignorance » exauçant la prière du Christ en croix. Elle passe tout le langage au creuset de la vivante Parole de Dieu et fait éclater en lui la louange de gloire. Le chrétien n'a pas de langue particulière, toutes lui convenant ; pourtant, il existe une langue chrétienne, partout repérable. Sans posséder ni inventer un langage particulier, le chrétien les conforme tous à cette langue chrétienne. Hier, le langage d'école, aujourd'hui le jargon « scientifique », toujours la myopie nous empêchent de la reconnaître. Est-ce peur ou ambition, paresse ou sclérose ? nous lui préférons un langage « humain ». Mais la difficulté d'être de la théologie n'est pas celle d'une discipline particulière ; elle est celle même du chrétien. Là où les chrétiens cesseraient de parler en chrétiens, la théologie cesserait de « dire quelque chose ». Réciproquement, là où les théologiens perdent leur franc-parler, c'est-à-dire le courage humble de parler de Dieu, parce que Dieu parle, le langage chrétien perd sa « crédibilité » ; il cesse même d'intéresser. Par « théologien », entendons non seulement le théologien de métier, mais quiconque veut parler de Dieu comme Dieu parle de lui-même. La rationalité de la théologie, comme son unité avec l'exégèse, surgit de l'être chrétien, tel qu'il s'atteste avant tout dans la liturgie eucharistique. Le renouveau de la pensée chrétienne jaillira toujours de la célébration du Seigneur.

Georges CHANTRAINE, s. j.

Georges Chantraine, né à Namur (Belgique) en 1932 ; entre dans la Compagnie de Jésus en 1951 ; prêtre en 1963 ; docteur en philosophie et lettres (Louvain) ; professeur à l'Institut d'Études Théologiques (Bruxelles). Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystères* » et « *Philosophie* » du Christ selon Erasme, Paris - Gembloux, Duculot, 1971. En préparation : *Erasme et Luther (Le libre et le serf arbitre)*.

Alfons DEISSLER :

Ce que la foi gagne à la critique

La méthode historico-critique, correctement pratiquée, peut libérer la foi de faux problèmes : des exemples précis le montrent.

ON parle beaucoup, aujourd'hui, du recul de la foi. Phénomène incontestable, que l'on explique de bien des façons. On entend dire assez souvent, par des clercs comme par des laïcs, qu'il faut voir dans l'exégèse moderne, et dans sa méthode de critique historique, une des causes principales de l'incertitude aujourd'hui répandue dans les questions de foi. Il faudrait vérifier cette opinion par des enquêtes reposant sur une méthode rigoureuse. Il existe en tout cas aujourd'hui des gens de tous âges qui supportent mal les tensions entre l'exégèse scientifique et l'enseignement traditionnel de la doctrine, et qui optent soit pour l'une, soit pour l'autre. Mais nous ne savons pas combien ils sont, et quels autres motifs viennent influencer leur décision. Et quand bien même nous le saurions, la question fondamentale de savoir si l'exégèse moderne est en soi nuisible à la foi chrétienne reste entièrement posée.

Des réflexions sur le rapport entre l'Écriture, la Tradition et l'Église trouveraient ici leur place. La théologie n'a pas encore tout tiré au clair, mais une chose est sûre : l'Église enseignante fait partie de l'Église qui écoute, en ce qu'avant d'enseigner quoi que ce soit, elle doit se mettre à l'écoute de la Révélation et montrer ainsi qu'elle est la servante (et non la maîtresse !) de la parole divine (1). Il faut bien sans toujours se demander quel était le sens originel de la parole de l'Écriture, transmise par la communauté des croyants, c'est-à-dire par l'Église. Ce qu'on appelle le « sens littéral » doit être et rester le point de départ de toute doctrine et de toute prédication. Mais il faut aussi remarquer que tout texte écrit peut contenir une dimension profonde qui dépasse la conscience de l'auteur. C'est ce que reconnaissent expressément bien des poètes, par exemple Goethe. Ceci suffit à interdire un trop rapide rejet, assez fréquent chez les exégètes, de l'affirmation selon laquelle le sens littéral

(1) Cf. Vatican II, constitution *Dei Verbum* II, 10.

du texte biblique pourrait être ouvert sur un « accomplissement » situé dans un nouvel horizon de sens (2). On trouve dans l'Écriture elle-même des exemples frappants de relecture (un texte est appliqué à une situation historique nouvelle) et de transposition (un texte est compris à un niveau différent, et plus élevé).

La tâche de l'exégète est dans tous les cas de s'occuper d'abord du sens littéral, c'est-à-dire d'expliquer comment l'auteur et ses contemporains ont compris le texte. L'exégète croyant, qui est convaincu que des pensées divines se sont « incarnées » dans une parole que des hommes ont mise par écrit, doit écouter d'autant plus attentivement cette parole « incarnée », et soumettre à ce qu'elle dit tout ce qu'il dit lui-même. Ce qu'elle dit, il faut le déterminer par les mêmes méthodes que celles qu'on applique aux textes littéraires : critique textuelle, de la forme, du genre, critique stylistique, de la tradition, de la rédaction, des motifs. Ces procédés méthodiques caractérisent l'exégèse qu'on peut maintenant appeler classique. On essaie actuellement d'approcher les textes bibliques en s'inspirant des méthodes de la linguistique moderne, mais les résultats ne sont pas encore convaincants. Il faut d'ailleurs remarquer honnêtement que nos méthodes d'herméneutique ne conduisent nullement dans tous les cas à des connaissances certaines. Diviniser la méthode historico-critique, c'est de l'idolâtrie pure et simple, et qui se donne le titre de « critique » ne devrait pas en être la victime. Quiconque connaît, même rien qu'un peu, la masse surabondante des travaux contemporains sur la Bible sait que, dans un grand nombre de cas, même des autorités n'arrivent pas aux mêmes solutions ou du moins pas au même degré de certitude.

Si une certaine prudence est de rigueur envers l'exégèse scientifique actuelle, quand elle se montre arrogante et trop sûre d'elle-même, il faut s'opposer à sa condamnation en bloc ; à tout prendre, elle est un gain pour la foi chrétienne, en ce que : a) elle la débarrasse du fardeau d'hypothèses qui la rongeaient ; b) elle permet dans de nombreux cas de placer les doctrines traditionnelles sous un jour nouveau. On en fournira ici quelques exemples précis.

A. La libération de la foi par l'exégèse critique.

1. L'habitude s'était répandue, même dans l'Église catholique, de déduire de l'inspiration de l'Écriture l'idée qu'il fallait la lire et la comprendre comme un catéchisme, c'est-à-dire comme une suite de « pro-

positions vraies ». On n'était pas assez conscient qu'on avait là deux genres littéraires parfaitement distincts, et qu'il y avait dans l'Écriture sainte un très grand nombre de genres littéraires. Le vieux schéma qui oppose grossièrement « prose » et « poésie » est parfaitement insuffisant pour en distinguer la diversité. Il est aujourd'hui admis sans conteste que l'on ne peut interpréter adéquatement un texte, même un texte biblique, que si l'on en a déterminé — au moins approximativement — le genre littéraire (ou « forme »). Tous les croyants devraient donc cesser une bonne fois de parler d'interprétation « littérale » ou « libre » et d'y lier des jugements de valeur. Il faut ici bien s'imprégner du mot de Karl Rahner : « *Il faudrait éviter absolument de dire qu'autrefois, l'exégèse aurait pris le récit de la création à la lettre et qu'elle ne le ferait plus maintenant. Cette façon de parler est fautive et trompeuse. On comprend un énoncé d'une manière d'autant plus littérale, c'est-à-dire pleine et exacte, qu'on en comprend plus distinctement et plus consciemment le genre littéraire. Puisque nous le faisons aujourd'hui mieux qu'avant, c'est nous qui comprenons le texte littéralement, plus que les exégètes du XIXe siècle* » (3).

Si l'on n'avait pas jadis, pour des raisons de principe, vu dans chaque récit biblique un texte historique, on aurait pu éviter mainte crise de la foi. La forme littéraire « récit » est déjà un genre complexe, qui va du récit historique à la fable, au conte de fées et au mythe, en passant par la légende, le roman, la nouvelle, la parabole. Puisque toutes les formes fondamentales du monde de la parole humaine sont en principe légitimes, on ne voit pas pourquoi l'Esprit de Dieu aurait dû faire du récit historique le réceptacle exclusif de sa Révélation.

2. La Bible elle-même montre dès ses premières pages au lecteur attentif, que même dans ses narrations, elle ne veut pas qu'on la lise et la comprenne comme un récit historique ou comme le procès-verbal d'une expérience scientifique. L'étude attentive des deux récits de la création (*Genèse* 1, 1-2, 4a et *Genèse* 2, 4b - 25) montre qu'ils sont fondés chacun sur une vision du monde différente. Le premier suppose à l'évidence la représentation d'un univers issu d'un chaos primitif fait d'eau, et correspond ainsi à l'image que les civilisations nées sur la rive des grands fleuves de l'Orient se font du monde. Dans le second, l'état originel est le désert sans eau : c'est l'image du monde des bédouins. La diversité des deux récits de création apparaît pour ainsi dire en relief dans la différence totale entre les deux séries (« chronologiques ») de gestes créateurs. D'après quelle « chronologie » la foi doit-elle s'orienter ?

Si l'on essaie de lire ces textes en « fondamentaliste », c'est-à-dire comme des exposés d'histoire naturelle, on rencontre d'insurmontables difficultés. On a souvent jadis essayé de les masquer par des harmonisations peu convaincantes. L'exégèse moderne s'accorde pour recon-

(2) Le mot de Josef Blank : « Le *sensus plenior*, qu'il faut bien conserver, parmi d'autres, comme procédé heuristique, est une mystification qui compromet toute théologie, qui se fonde sur lui » (dans *Verdndert Interpretation den Glauben ?*, Freiburg i. Br., Herder, 1972, p. 37), prend le problème beaucoup trop en bloc et l'évacue trop facilement, sous le prétexte des abus commis.

(3) K. Rahner - P. Overhage, *Le problème de l'homnisation*, coll. Quaestiones disputatae 12-13, DDB.

naître la présence de deux récits inconciliables au plan scientifique, mais qui, chacun à sa manière — et avec à l'arrière-plan l'image du monde de leur époque —, mettent sous les yeux du peuple de Yahwé (« théologie narrative ») le thème théologique : « Dieu créateur du ciel et de la terre ». Si les auteurs du premier récit, qui appartient à la tradition sacerdotale (Ve siècle avant J.C.) avaient compris le second récit — yahwiste (IXe siècle) — comme un texte d'histoire naturelle, ils n'auraient pas pu composer le leur et le placer en tête. Ainsi est-ce leur propre témoignage qui montre d'incontestable manière que l'interprétation de la Bible comme un texte scientifique est un cul de sac.

Ni Luther ni Mélancthon, ni les théologiens romains de l'affaire Galilée n'ont reconnu ce qu'il y avait de dangereux dans la tentative de faire entrer aussi l'image biblique du monde dans la vérité de la Révélation divine. On a ainsi fait le lit du tragique conflit des temps modernes entre la théologie et les sciences de la nature. La foi est aujourd'hui libérée de ces hypothèques, bien que, du point de vue de l'histoire de la culture, ce soit un peu tard. Les tentatives pour faire dire au deuxième chapitre de la *Genèse* que l'homme en tant qu'être biologique ne pouvait nullement être conçu comme un produit de l'évolution, et que la femme descendrait de l'homme en un sens biologique, n'ont pas manqué, même fort avant dans le vingtième siècle. Il a fallu attendre l'exégèse contemporaine pour que soit complétée la base d'une nouvelle symbiose entre la théologie et les sciences de la nature. Les savants en sont bien conscients et s'en réjouissent, alors que dans le public domine encore malheureusement, comme le montrent de nombreux indices, l'opinion selon laquelle il faudrait choisir entre la Bible et la « représentation scientifique du monde ».

3. L'histoire des relations de Dieu avec l'humanité (« histoire du salut ») doit certes comporter des faits historiques dont la Bible garantit la réalité, d'autant plus que son thème central n'est pas la création de l'univers, mais la façon dont Dieu se tourne vers l'homme dans l'histoire. Mais on ne doit pas en déduire qu'il faille interpréter historiquement tous les récits de l'histoire du salut. La plupart de ceux qui pensent ainsi ne se doutent pas du poids dont ils chargent ainsi la foi. Une telle foi est bien lourde à porter, et la tentation de rejeter un fardeau aussi écrasant est alors bien compréhensible.

Prenons un exemple concret : le livre de *Jonas*. Jusqu'à une date assez récente, les commentateurs catholiques ont soutenu l'historicité du récit qu'il contient. Ils se sont crus obligés d'entreprendre cette tâche difficile par les textes du Nouveau Testament qui citent le signe de Jonas comme préfiguration de la résurrection (*Matthieu* 12, 39 ss. ; 16, 4 ; *Luc* 16, 22)

(4). Mais tout un faisceau de faits rend intenable l'explication du récit
 (4) Il existe aussi une typologie littéraire valable, quiconque sait apprécier la littérature et la puissance du mot ne peut en douter.

sur Jonas comme d'une histoire qui aurait réellement eu lieu : a) la langue et le style du livre renvoient clairement au temps d'après l'exil, tandis que le héros est du VIIIe (cf. la courte mention d'un oracle de salut pour Israël en 2 *Rois* 14, 25) ; b) les murs de Ninive (déjà détruite en 612 avant J.C.) n'avaient que douze kilomètres de circonférence : un diamètre de trois jours de marche indique une ville géante, irréaliste ; et la conversion radicale de cette immense ville après une prédication de quelques instants serait un miracle sans précédent. Le contraste avec Jérusalem, qui, pendant des siècles, ne s'est jamais totalement convertie aux prophètes et à leur message, est frappant et très certainement voulu ; d) l'histoire du gros poisson est un motif folklorique maintes fois attesté en dehors de la Bible (cf. la légende d'Hercule, celle de Persée, etc.) et qui reprend un mythe solaire (immersion, transport vers l'Ouest, sortie des eaux) ; et le récit est une suite de miracles, ce qui est caractéristique des légendes édifiantes.

Face à ce faisceau d'arguments, toute tentative d'interprétation historique est scientifiquement insoutenable. L'exégèse catholique moderne l'a reconnue elle aussi et en a tiré la conclusion que l'inspiration divine a mis la forme littéraire du récit édifiant (*midrasch*) au service de la révélation du dessein universel de salut. Non seulement la foi est délivrée par là d'un fardeau qui l'écrasait, mais elle peut enfin accueillir le message garanti par Dieu, selon lequel la grâce de Dieu ne se limite pas à Israël, et que c'est justement par le truchement du peuple de Dieu qu'elle sera révélée au monde païen.

B. Une lumière nouvelle pour la foi.

1. On peut admettre comme une théorie assurée, la forme actuelle de la doctrine de l'évolution et ne pas craindre le chapitre 2 de la *Genèse*. Il faut comprendre la scène où Yahwé modèle l'homme comme une image — les images sont suprêmement parlantes ! —, comme l'atteste une sculpture du temple de Louxor, qui représente le dieu de la vie, Chnûm, en train de modeler le pharaon Amenhotep III. Les Égyptiens du XIVe siècle avant J.C. qui regardaient la statue n'y voyaient pas une photographie ou la description d'une réalité. Ils savaient très bien que les pharaons eux aussi naissaient d'une femme. Quel était alors le sens de cette image ? Selon la croyance des Égyptiens de l'époque, le Pharaon naissait d'une mère qu'avait fécondée le dieu, par l'intermédiaire du père terrestre. Cette relation unique et immédiate entre le Pharaon et le dieu était illustrée par l'image si saisissante du modelage. Dire d'où vient le Pharaon, c'est dire ce qu'il est en son fond. Il en est de même pour le second chapitre de la *Genèse*. Chercher à comprendre la scène où Dieu y modèle l'homme comme la description d'un événement réel, c'est régresser en-deçà des Égyptiens anciens. C'est aussi manquer tout un aspect du message théologique du Yahwiste, qui connaissait visiblement les traditions et la pensée égyptiennes et devait donc être familier de l'idée

d'un modelage divin du Pharaon. Comme « Adam » (l'homme, mais aussi l'humanité) représente chaque homme, la Bible témoigne que tout homme, et non le seul roi, est lié avec Dieu d'un lien particulier qui constitue son humanité même. Le récit sacerdotal a repris à sa façon le message yahwiste et lui a donné une formulation expressive : « Dieu créa l'homme à son image, image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (*Genèse* 1, 28). Ici se trouve la racine biblique des droits universels de l'homme, plus vastes que races et classes.

Le yahwiste (IXe siècle avant 7.C.) et son école sont restés anonymes. Mais, comme l'exemple précédent le laisse deviner, sa théologie et son anthropologie théologique sont d'une telle stature que quand l'exégèse en eut découvert l'existence, il devint pour la théologie un interlocuteur et un inspirateur important. Celle-ci sait qu'il ne faut pas en limiter l'enseignement théologique et dogmatique aux chapitres 2 et 3 de la *Genèse*, comme cela s'est souvent produit autrefois. *Genèse* 3 marque seulement l'irruption dans l'humanité de la puissance du péché, qui s'affermirait toujours plus pour se déployer sur la « scène » des chapitres 5 à 11. Au chapitre 11 (« la tour de Babel »), le jugement et le châtement divins ne se trouvent pas dépassés, comme lors des manquements antérieurs de l'humanité, par une grâce divine correspondante. A sa place intervient, à la fin du chapitre 11, la vocation d'Abraham. Cette élection divine d'un seul signifie, d'après le texte de 12, 1-3, qui emploie cinq fois le verbe « bénir » pour répondre aux cinq malédictions de la préhistoire yahwiste, que l'humanité est de nouveau comblée de grâce en Abraham. Cette grâce, d'abord accordée à un seul, s'étend par lui, comme père de la race d'Israël, à tous les peuples de la terre (cf. 12, 3). Ici s'esquisse une « typique du salut » qui, par l'intermédiaire d'*Isaïe* 53, mène à l'horizon d'où l'on comprend tout le Nouveau Testament.

C'est principalement à l'exégèse moderne que nous devons la mise en lumière de ces rapports si significatifs. L'exégèse « typologique » ancienne les pressentait sans méthode (au sens strict, c'est-à-dire moderne, du terme), ou les connaissait intuitivement en partie ; on peut maintenant les fonder méthodiquement.

2. L'exégèse moderne a montré que dans le Pentateuque sont venus s'ajouter à la tradition yahwiste, qui reste l'apport fondamental, les traditions élohiste, deutéronomique et sacerdotale, chacune avec sa théologie propre. Cette affirmation ne mène-t-elle pas à dissoudre l'unité de la Bible ? Pas du tout ; ces théologies s'enrichissent mutuellement, au contraire. Il est d'abord facile de constater que ces couches diverses de tradition ont un centre commun autour duquel tout s'ordonne, un axe autour duquel tout tourne. Ce thème central est que Dieu, qui transcende le monde, se tourne pourtant vers lui et vers l'homme dans la création et dans l'histoire. Cette harmonie à plusieurs voix témoigne d'une manière impressionnante de la permanence d'un thème fondamental de la foi de toutes les générations. Dans la pluralité même des théolo-

gies, dégagées par l'exégèse des deux testaments, ce qui est essentiel et déterminant apparaît si clairement, qu'on a ainsi sous les yeux une exemplaire « hiérarchie des vérités ». Mais d'autre part, la diversité des aspects et les variations qui accentuent tantôt tel accent, tantôt tel autre du thème fondamental, présente une richesse telle qu'on ne peut la saisir d'un coup, mais seulement par des détours, en modifiant pas à pas son approche. La Bible pourrait ainsi devenir pour nous un exemple nous invitant à une plus grande tolérance, entre chrétiens, pour les problématiques et les essais différents. Sans doute ce théologies devraient-elles « de multiples façons » (*Hébreux* 1, 1) amener à voir et entendre, sans les restreindre ni les fausser, les thèmes centraux et intangibles du message de la Bible et de l'Église.

3. On pourrait donner encore beaucoup d'exemples de ce que l'exégèse moderne apporte de positif à la foi. Prenons celui du Décalogue, très étudié ces derniers temps. Certes, sur bien des points, on n'arrive pas à un résultat unifié — il ne fallait d'ailleurs pas s'attendre à autre chose, même si l'on manie très consciencieusement la méthode historico-critique. Mais on s'accorde plus ou moins sur les points suivants : *a*) les deux formulations des « dix commandements » (*Exode* 20, *Deutéronome* 5) font comprendre qu'il s'est constitué (relativement) progressivement, ce qui s'accorde parfaitement bien avec la caractérisation chrétienne de l'Ancien Testament comme « révélation en devenir » ; *b*) les exigences fondamentales du Décalogue s'accordent si bien avec les lignes centrales de la prédication que Dieu a inspirée aux prophètes, que le *Deutéronome* est fondé à faire des « Dix commandements » la base, c'est-à-dire le noyau où se cristallise la révélation divine de l'Ancien Testament, et donc aussi à l'appeler simplement *bent* (alliance) (cf. *Deutéronome* 4, 13 ; 5, 2, 22, etc.) ; *et* son style et sa composition identifient bien le Décalogue comme la « loi de Dieu », qui — au moins depuis le VIIIe siècle sous sa forme originelle — était proclamée par le corps sacerdotal dans les fêtes d'Israël (5).

Ces conclusions sont très significatives pour orienter la foi d'aujourd'hui. Elles corrigent deux positions extrêmes, qu'on peut ainsi formuler : ou bien les « dix commandements » sont entrés tels quels dans le monde, par une révélation particulière faite à Moïse sur le Sinaï-Horeb ; ou bien ils sont une formulation, peu à peu développée dans l'histoire, des principes éthiques du peuple d'Israël, qui l'utilisait pour survivre en son temps, et n'ont donc aucun caractère de révélation.

Il est remarquable que ces deux positions antagonistes ont un point commun : une conception depuis longtemps dépassée par la recherche biblique de l'inspiration et de la révélation. Même si l'on ne considère

(5) Toute une série de raisons (et d'autorités comme Eissfeldt, Cazelles, etc.) parlent en faveur de l'idée selon laquelle le « rouleau de l'alliance », proclamé au milieu de la première fête d'alliance (*Exode* 24, 7), désigne le Décalogue.

pas comme assurée que la liaison entre la foi en Yahwé et l'enseignement donné par Yahwé à Moïse (ce qu'à mon avis toute une série de raisons rend hautement vraisemblable, et même quasi-certain), on doit pourtant, si l'on tient à la réalité historique et voulue par Dieu d'une « vie commune » de Yahwé et d'Israël, se fonder sur les arguments énoncés ci-dessus en (b) et (c) pour considérer le Décalogue comme le précepte fondamental que le Dieu de la révélation donne à son peuple. Le traitement dogmatique actuel du thème « inspiration et révélation » se trouve ainsi exécutivement assuré sur un exemple frappant.

Une étude du Décalogue axée spécifiquement sur l'histoire des genres littéraires conduit au-delà du problème, déjà esquissé, de sa genèse, et dégage pour nous aussi des caractéristiques d'une très grande importance :

a) La première annonce du Décalogue, qui lui sert de base (« je suis Yahwé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir d'Égypte, de la maison de servitude ») est une auto-présentation de Yahwé comme Dieu libérateur et rédempteur. Raccourcir cette « bonne nouvelle » en une formule de catéchisme « Je suis le Seigneur ton Dieu » place l'auditeur qui n'est pas familiarisé avec le langage biblique dans la perspective fautive d'un Dieu qui ne ferait que commander et exiger l'obéissance. Ceux qui en Israël avaient foi en Yahwé — le *Deutéronome* en est un témoin de grand style — avaient au contraire éprouvé Yahwé dans son auto-présentation que scellait l'événement de l'exode, comme un fascinant mystère (6). Aussi avaient-ils compris les directives qui la suivaient comme un don lumineux fait au peuple de Yahwé.

On peut tirer de là des conséquences éclairantes pour la foi : la grâce divine précède toutes les œuvres humaines. Elle donne la liberté comme espace du salut ; l'action humaine qui y répond a son lieu dans le salut ainsi accordé, mais ne le produit pas elle-même. Les directives (*torah*) du Dieu qui délivre et rachète s'avèrent ainsi don positif de la grâce de Yahwé, qui indique à son partenaire humain comment parvenir à être pleinement lui-même. Celui-ci doit donc les accomplir comme une réponse pleine de gratitude à la façon dont Dieu s'est tourné vers lui.

b) Les dix commandements n'en forment qu'un seul, fondamental, et à deux dimensions. Ils visent d'abord à un *oui* immédiat de l'homme à Yahwé, et en même temps à un *oui* pratique à la communauté des hommes. Car tous les commandements de ce qu'on appelle la « seconde table » de Moïse partent du prochain et mènent à lui. Le « vertical » et l'« horizontal » tissent un seul réseau qui détermine l'« existence devant

Yahwé ». C'est la conséquence implicite de la révélation de Yahwé : dire authentiquement *oui* à Yahwé, au Dieu qui se tourne vers l'homme, c'est se tourner aussi vers l'homme, dans, avec et par Yahwé. La charte biblique de l'alliance rejette verticalisme et horizontalisme unilatéraux dans l'hérésie. Cette interprétation du Décalogue trouve chez les prophètes une confirmation multiple et explicite, et elle est scellée par Jésus en *Matthieu* 22, 39 (équivalence des commandements de l'amour de Dieu et du prochain ; cf. aussi 25, 31-46). L'éthique de la fraternité est donc la foi en acte. L'éthique n'est donc pas seulement la conséquence de la religion de la révélation, elle en est partie intégrante ; c'est cette intégration de l'éthique qui distingue essentiellement la religion de révélation des religions païennes.

Ces considérations n'ont rien d'exhaustif. Mais elles pourraient — c'est leur intention — retirer leur fondement aux condamnations en bloc de l'exégèse historico-critique. Non seulement celle-ci n'est pas, en tant que telle, une fausse route, mais elle mène au contraire à la révélation biblique de Dieu. C'est comme telle que les déclarations officielles de l'Église l'ont reconnue, et même recommandée. Elle parvient, appliquée adéquatement et sans dogmatisme, à rendre des services parfaitement positifs à l'annonce de la foi. Ce n'est que quand elle se prend elle-même pour un absolu ou quand elle est maniée de façon incorrecte — l'homme est faille — qu'elle produit le contraire, détruire au lieu de construire. Mais ce n'est pas parce que de fait certains en usent mal que le bon usage cesse d'être bon.

Alfons DEISSLER

(traduit de l'allemand par Rémi Brague et Jean-Luc Marion)

(6) On peut laisser ici de côté la question d'une influence des contrats de vassalité hittites. et de la structure de leur partie introductive (nom et titre du roi, préhistoire du contrat). En tout cas, le rappel de l'acte primitif par lequel Dieu a libéré son peuple appartient au Décalogue classique (« charte d'alliance x) d'Israël. La tradition certainement ancienne, à laquelle Osée (vers 750 avant J.C.) donne écho (« Je suis Yahwé, ton Dieu depuis le pays d'Égypte », cf. 12, 10 et 13, 4), en est une preuve.

Alfons Deissler, né en 1914 à Weitenung (R.F.A.). Depuis 1951 professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à l'Université de Fribourg en Brisgau. Travaux sur les psaumes et les prophètes.

Hans Urs von BALTHASAR :

Exégèse et dogmatique

Quand elle se développe sans souci du dogme, l'exégèse finit par perdre jusqu'à l'objet qu'elle étudie. Elle ne sort de ses impasses qu'en acceptant que la dogmatique lui indique le Christ mort et ressuscité.

1. Un travail de sape

Beaucoup de laïcs ressentent une profonde inquiétude devant les conquêtes incessantes de l'exégèse moderne et devant les reculs, voire les mutilations qui semblent en résulter pour la dogmatique. Sur quelque texte des Évangiles (eux surtout sont en cause) qu'on veuille se fonder, on trouve toujours un critique pour le retirer de sous nos pieds. Des paroles et des miracles de Jésus, il semble ne rester presque plus rien de certain. Le cadre d'ensemble, biographique et géographique, de sa vie, est déjà chez Marc l'œuvre du rédacteur, puisque Jean découpe tout à fait autrement. Presque tout ce que Jésus dit de lui-même disparaît : ce n'est pas lui-même qu'il annonce, mais la venue du règne de Dieu. Les titres de Messie (Christ), de Fils de Dieu, de Seigneur, disparaissent. Celui de « Fils de l'Homme » est encore vivement débattu, mais pour beaucoup, on a depuis longtemps la preuve de son introduction tardive. De nombreux miracles sautent aussi, surtout les miracles opérés sur la nature, même si beaucoup de guérisons sont incontestables. Tombent également les scènes (pseudo-) historiques qui venaient habiller certaines sentences reçues de la tradition. Quant aux paroles mêmes de Jésus (*logia*), on admet pour presque toutes qu'elles ont été transposées après coup dans d'autres contextes ; on en a la preuve tangible dans les différents traitements subis chez Luc et chez Matthieu par les paroles provenant de la « source des discours » (Q). Si l'on ne veut pas attribuer à Jésus d'insupportables contradictions, il faut mettre entre parenthèses, comme ajouts de la communauté, une bonne partie de ses paroles : ainsi, l'envoi final des disciples dans le monde entier, ou l'idée selon laquelle l'évangile aura été prêché à tous les peuples avant la fin du monde. Il est difficile de dire ce qui du récit de la Passion a été très tôt (dès avant Marc) remodelé d'après des motifs de l'Ancien Testament, pour être plus tard glosé par Matthieu avec un « conformément aux écritures ». Le judaïsme tardif

avait intensifié le motif classique du juste souffrant et sauvé par Dieu pour en faire celui du martyr ou du « pauvre » sans défense, injustement condamné, et expiant par là pour le peuple. Jusqu'à quel point ce motif a-t-il influencé l'interprétation de la Croix (comme « rançon pour la multitude ») dans la communauté primitive, chez Paul, et enfin dans les Évangiles ?

Quiconque lit le texte des Évangiles avec des yeux formés à l'école de l'histoire des formes ou de l'histoire de la rédaction tombe à chaque péricope, et souvent à chaque verset, sur des déchirures, des coutures, des pièces artificiellement agrafées, des stratifications qui se chevauchent. Derrière presque chaque mot se trouve une histoire mouvementée, que l'on peut reconstituer, pour les couches superficielles, mais qui, à mesure que l'on s'approche de la forme primitive, des paroles, des actes, de l'être même du Jésus historique, nous échappe pour se réfugier dans l'incertitude, et parfois dans une totale obscurité. Le simple croyant qui lit et qui prie peut certes dépasser ces difficultés et faire confiance à l'Esprit Saint qui a inspiré l'Écriture dans sa totalité ; elle fournira ainsi à la foi chrétienne un sol suffisamment sûr, d'autant qu'elle se présente d'emblée comme document de la foi confessée par l'Église primitive. Mais n'est-ce pas tomber ainsi dans un cercle vicieux ? Foi primitive et foi d'aujourd'hui se supposent l'une l'autre, en cercle, tandis que la science exégétique cherche à découvrir sur quel fondement premier cette foi repose. Peut-être est-ce finalement sur des pieds d'argile ? La foi n'a-t-elle pas donné à la parole révélée la forme qui lui permettrait de se justifier ? Quoi qu'il en soit, la dogmatique aura à réfléchir très expressément sur ce soupçon, si elle ne veut pas bâtir sur le sable.

2. Le noyau dur

Pourtant, sous toutes les couches peintes après Pâques, transparait un noyau dur de vérité historique : si Jésus a été crucifié sous Ponce-Pilate, c'est sans aucun doute à cause de sa prétention, insupportable à des oreilles juives, d'être l'interprète suprême, supérieur même à la Loi, de la volonté et de l'enseignement de Dieu, de représenter Dieu d'une manière si personnelle qu'il osait pardonner les péchés et prendre au nom de Dieu le parti des pécheurs contre ceux qui, forts de leur zèle pour la Loi, cherchaient à se justifier eux-mêmes devant Lui. Dans cette prétention, la dureté du Non à toute auto-justification n'était que le revers de la douceur du Oui à quiconque s'en remet, dans une humble confiance, à la miséricorde de Dieu. Le « comportement » de Jésus était l'image de celui de Dieu ; cela n'était possible en vérité que si ce comportement était fondé sur une mission absolument unique reçue de Dieu ; car autrement il aurait, comme le dit une de ses paroles indubitablement authentiques, « chassé les démons au nom de Beelzeboul ». Du fait qu'il était là, c'était — d'après son message central et d'une authenticité certaine — le règne de Dieu dans le monde qui était en train de venir. Ni simplement déjà là,

ni réservé pour le futur, mais « à son lever », « surie seuil » ; entre lui et le règne qui venait, il n'y avait plus de place pour un autre prophète.

Cette prétention était insupportable, bien plus que celle d'aucun des prophètes qui l'avaient précédé et aux destins desquels Jésus associe le sien. Jusqu'à quel point il a pu espérer que sa mission réussirait en Israël, est une question que l'on peut laisser de côté ; mais il est possible, même au plan purement humain, d'espérer ce dont on sait très bien que ce n'est pas réalisable. Il y a dans la vie de Jésus d'un côté une tâche limitée, pour le temps où il est homme : pour le dire avec les mots de Jean, attirer tout à soi, « pas seulement le peuple, mais rassembler et unir les enfants de Dieu dispersés ». Les paroles de l'eucharistie, dont l'exégèse a du mal à se débarrasser, « versé pour vous et pour la multitude » montrent ces deux stades. De même que sa mission publique n'engageait pas que lui, mais qu'elle rendait Dieu présent en accomplissant la tâche reçue de Lui, de même sa mort n'a rien de privé, elle est bien plutôt l'accomplissement de sa présentation de Dieu. L'événement du « troisième jour » montre à la foi que Dieu a pris le parti de son « interprète », que la manière dont celui-ci présentait Dieu était non seulement exacte, mais opératoire et définitive pour le monde entier.

On parle ici d'une « christologie implicite », en voulant signifier par là, avec raison, qu'elle est grosse d'un contenu plus riche que toute transposition en termes explicites. S'il en est ainsi — et c'est bien le cas —, l'exégèse, la dogmatique, et leur relation mutuelle en reçoivent leur forme et leur norme. Le principe suprême à maintenir est alors le suivant : la Parole que Dieu adresse au monde en Jésus (« le Verbe s'est fait chair ») n'est prononcée jusqu'au bout qu'avec la Croix et la Résurrection. Les paroles et les actes de l'homme mortel qu'était Jésus ne sont qu'un fragment de cette Parole. Celui à qui incombait la tâche d'intégrer ce fragment à la Parole totale — le Ressuscité lui-même, ou l'Esprit Saint, ou la foi de l'Eglise primitive, ou ceux qui formulèrent la parole qui devait devenir un Evangile en forme — a dû dans tous les cas procéder à une transposition. On comprend par là — et nous aurons à l'expliquer plus en détail — dans quelle mesure le règne de Dieu, pour Jésus lui-même, est dans son existence terrestre, « seulement » en route, « seulement » commencé : c'est seulement son propre destin, auquel il ne peut plus activement donner forme, mais seulement se remettre, qui allait transformer le règne à venir en règne « venu », qui ferait de lui le « règne en personne » (*l'autobasileia* d'Origène), et de telle sorte que le sujet de l'annonce en serait en même temps l'objet.

3. Conséquences pour l'exégèse

« L'individu est ineffable » : le langage ne peut exprimer ce qui est unique qu'approximativement, en le cernant par des concepts et des représentations généraux. A plus forte raison si, par l'intermédiaire d'un homme unique, c'est le Dieu inexprimable qui parle. Non qu'il serait

dans l'impossibilité de se faire comprendre, quand il envoie sa parole dans le monde ; mais les hommes ne comprendront cette parole unique, qui abrite en soi « corporellement » la plénitude de Dieu, qu'à travers des approximations qui, par principe, ne seront jamais définitives. N'y a-t-il donc aucune manière adéquate d'accueillir la Parole divine ? Reste-t-on dans le vague et l'à-peu-près ? Non, la réponse adéquate, c'est l'abandon dans la foi, c'est le Oui prononcé sans réserve, dans l'Esprit Saint. Ce Oui s'adresse à la Parole en tant que personne : ce que tu dis, ce que tu es, est la Vérité. En revanche, ce qui est compris de la Parole exprimée n'est jamais qu'un fragment de ce qui est implicitement visé et accepté.

Quand Jésus parlait aux Juifs, il lui fallait bien se servir des différents styles que son époque pouvait comprendre : juridique, prophétique, sapientiel, apocalyptique ; on peut même supposer dans l'horizon de Jésus et de son époque la présence d'éléments hellénistiques. Ces formes culturelles ne sont pas inertes et séparées l'une de l'autre, mais fondues ensemble. Pour exprimer l'actualité unique du message, on peut utiliser chacune à fond. Mais aucune ne pénètre jusqu'au fond. Chacune ouvre un accès, mais aucune ne saisit la chose même, et en entier. Ceci ne vaut pas seulement, il faut en être bien conscient, pour ceux qui regardèrent et écoutèrent directement Jésus, mais aussi pour ceux qui après Pâques se retournèrent, avec les yeux renouvelés du cœur, sur sa vie et son action terrestres. L'Esprit Saint ne leur inspirait guère de nouvelles paroles de Jésus ; ils devaient se contenter de ce qui leur restait d'un temps où, comme ils le reconnaissaient eux-mêmes, ils n'avaient à peu près rien compris : des paroles isolées, qu'ils alignaient maintenant par rubriques, comme les perles d'un rosaire, ou comme des bijoux dans une monture (monture que l'histoire des formes peut définir) ; des gestes isolés qu'ils faisaient peut-être ressortir en les opposant à l'arrière-plan de l'ancienne alliance (p. ex. aux miracles d'Elie et d'Elisée) ; des fragments qu'ils ajustaient au contexte actuel de la vie de leurs communautés, pour leur assurer la vie dont ils les savaient capables, et qui dépasserait celle qui était liée à la situation dans laquelle ils avaient été prononcés. S'ils devaient alors transposer, c'était pour être fidèles à l'actualité de la Parole divine. Ils prirent aussi quelques paroles presque, ou totalement, incompréhensibles : quelqu'un les comprendrait peut-être, un jour.

Certes, chaque rédacteur a son plan, chacun tend un cadre pour y disposer les pierres de sa mosaïque, mais le cadre est assez large pour accueillir aussi ce qui s'y adapte mal. Ils taillent les diamants bruts, chacun à sa manière, et puisque chacun opère à sa façon, deux conséquences s'ensuivent : les pierres brillent à l'intérieur de leur monture, mais la taille leur a fait perdre un peu de leur substance. La forme dans laquelle on les introduit, ou le contexte où on les insère, les fixe. Cette transposition est nécessairement ambivalente : pour que nous le percevions, et pour que nous percevions que c'est inéluctable, il n'y a pas qu'un seul Evangile, mais quatre, que l'on peut réduire à une synthèse supérieure. La seule synthèse, et par suite la mesure à laquelle on puisse et doit mesurer, c'est d'une part la Parole de Dieu comme personne

parlante et parlée, et de l'autre la foi de l'Eglise, comme acte (*fides qua*) et comme contenu (*fides quae*), qui énonce « Jésus (est le) Christ », ou « le Verbe (Dieu) s'est fait chair (homme) », ou « Dieu est amour (et l'a prouvé en nous donnant son Fils) », ou « Qui n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème », etc. Ces formules élémentaires confessent la foi au contenu de la synthèse opérée par Dieu entre la vie, la mort et la résurrection de Jésus, et en celui de la synthèse, opérée là aussi par Dieu, entre cette Parole totale et la foi de l'Eglise.

C'est là que toute exégèse reçoit sa norme. Aussi bien quand elle dégage les horizons culturels de l'époque et leurs effets dans le texte pour en montrer la compatibilité ou les conflits, que lorsqu'elle cherche à transposer ces horizons passés dans ceux de la culture d'aujourd'hui, opération pendant laquelle il lui faut garder présente la nécessité de ne rien faire perdre de son contenu à la foi qui seule fournit la norme. Que cela doive être possible, l'Esprit Saint s'en porte garant, qui introduit chaque fois à nouveau dans la totalité de la vérité originelle. Nombreux sont les exégètes qui font ainsi leur métier objectivement et sans compromis, parce qu'ils ressentent la norme que le texte étudié, par ce qu'il dit de lui-même, leur indique objectivement, comme celle qui leur est donnée de l'intérieur, et qui accomplissent ainsi leur travail *dans* l'Esprit Saint. Ils ont alors une théologie impliquée objectivement par leur méthode, non pas plaquée du dehors, mais tirée de l'objet lui-même, réclamée par lui. Leur philologie est objective, précisément parce qu'elle se laisse méthodiquement guider par le sens du texte. On pourrait citer ici le nom d'Erasmus.

4. Conséquences pour la dogmatique

Chaque livre des Ecritures contient déjà sa théologie, et dans la mesure où il contient un point de vue déterminé sur la vérité, sa théologie déterminée. Assez souvent, elle est elle-même déjà une synthèse, un compromis entre diverses traditions. Comme tous les livres cernent la vérité du Christ, ils convergent tous vers Lui comme vers leur unique synthèse possible. C'est pourquoi les manuels de « théologie du Nouveau Testament » ne peuvent faire autre chose que traiter successivement les théologies de l'Eglise primitive, ou ce qu'on peut en reconstituer, de Paul, de Marc, de Luc, etc., pour en montrer les convergences et les divergences. La synthèse est au-dessus de l'histoire, parce que le Christ est ressuscité et « retourné » au Père, mais elle est passée par l'histoire, qu'elle contient en soi, et, dans l'Esprit Saint, elle conserve dans chaque situation historique une totale actualité.

La dogmatique, et, la théologie en général, peut sans cesse réfléchir sur ce fait, sans pouvoir pour autant prétendre se poser comme *la* synthèse normative. Elle laissera l'Ecriture, qui est la figure indépassable et normative pour l'Eglise de la Parole de Dieu, lui montrer qu'en elle c'est aussi bien le Jésus terrestre que le Seigneur élevé dans la gloire qui parle : chez les Synoptiques, où paroles et actes du Jésus terrestre baignent dans

la lumière de Pâques qui leur donne sens et clarté ; ou chez Jean, où les deux, Jésus terrestre et Seigneur céleste, sont projetés l'un dans l'autre comme un seul et même sujet. Elle se gardera, devant cette figure faite de mots, de lire et d'interpréter les textes comme des réalités purement intramondaines, pour ainsi dire à deux dimensions seulement, leur laissant au contraire leur incomparable profondeur.

D'autre part, la dogmatique devra se mettre à l'école de l'histoire de la foi de l'Eglise pour en apprendre dans quelle direction il lui faut s'avancer vers une synthèse, qu'elle ne peut certes jamais achever, mais qu'elle devra au moins désigner de façon inchoative à la foi de l'Eglise. L'Eglise possède un sens de l'intégrité de la foi, qui a sa base dans le peuple entier, et sa pointe dans ce service qui a pour fonction de « paître » et de « raffermir les frères ». Les délimitations (dé-finitions) qui émanent de l'autorité dans des situations déterminées servent à protéger la foi. Celle-ci doit rester en effet ouverte sur la vérité totale, et ne pas se rétrécir à une seule perspective particulière, raccourcie parce qu'empruntant sa norme au monde, et ne pas oublier les nombreux aspects que la tradition de l'Eglise, d'une part restitue intégralement, et d'autre part a conquis en réfléchissant sur la plénitude de la révélation, faite dans l'Ecriture. La théologie, en particulier la dogmatique, parce qu'elle est un effort pour comprendre, a toujours une dangereuse tendance à réaliser et à exposer elle-même la synthèse décisive et à tout y intégrer, donc à lire les textes scripturaires comme des textes « fermés », et à prendre les définitions pour des principes expliquant tout. La pratique d'une telle dogmatique produit des intégristes de fait qui, s'ils vont jusqu'au bout de leur position, doivent mettre leur système intégral, c'est-à-dire sans faille, à la place du système infiniment ouvert de Dieu.

5. La collaboration de l'exégèse et de la dogmatique : un exemple

L'exégèse moderne est pour la dogmatique d'aujourd'hui ou de demain un indispensable garde-fou contre une spéculation qui se contenterait de poser des principes *a priori* et d'en déduire en droite Ligne les conséquences. Réciproquement, l'exégèse, jusque dans son propre travail, ne peut se passer de la dogmatique. Montrons-le pour finir sur un exemple particulièrement difficile, celui de la conscience de Jésus. L'horizon de conscience d'un homme véritable — ce qu'était Jésus — est nécessairement fini. Or, un assez grand nombre de textes montrent irréfutablement que Jésus attendait la venue du règne de Dieu et donc la fin du monde pour un avenir très proche ; « certains de ceux qui sont ici » verraient cet événement avant leur mort. On ne peut se tirer d'affaire en arrachant à Jésus cette attente apocalyptique de la fin prochaine pour l'attribuer à la seule Eglise primitive. On a essayé par tous les moyens de tirer de quelques textes que Jésus lui-même aurait conçu un temps intermédiaire entre sa mort et son retour, à mon avis sans résultats capables de s'imposer, car il s'agit presque certainement de couches tardives de

la tradition, ou d'ajouts explicatifs, ou d'arrangement rédigés par l'Eglise primitive pour expliquer le retard de la Parousie. Jésus s'est-il donc fait des illusions et, ce qui est presque plus grave, a-t-il induit l'Eglise primitive en erreur en lui faisant attendre la fin des temps comme très proche ? Beaucoup, et pas seulement des exégètes libéraux, l'admettent franchement devant l'état des textes. Le dogmaticien peut-il se satisfaire d'une telle donnée ? Ne doit-il pas au contraire fournir à l'interprétation l'aide que lui apporte sa compréhension de Jésus comme exégète authentique de Dieu ? Et le peut-il sans mettre une muselière aux textes ?

Et si Jésus, pour lui-même, avait eu parfaitement raison ? D'après le dogmaticien, l'horizon ultime à partir duquel il parle n'est pas celui du genre littéraire apocalyptique, répandu à son époque, mais la tâche inouïe, reçue de son Père : réconcilier avec Dieu le monde en sa totalité, « en finir » avec le monde, arriver à la fin du monde. Dans le vocabulaire de saint Jean : enlever le péché du monde. Il n'a pas besoin de savoir d'avance comment cela sera possible ; il lui suffit que vienne l'« heure » du Père, que personne (« pas même le Fils ») ne connaît ; il lui suffit qu'elle soit l'« heure des ténèbres », qui conduit à la fin et apporte le dénouement : « Dieu l'a fait péché », « pour avoir miséricorde envers tous », dit Paul. La fin est en même temps jugement et salut, et ce, par le destin de Jésus (« Je dois recevoir un baptême »). Redisons-le : point n'est besoin qu'il sache quelque chose de la croix, bien plus, pour que son obéissance soit totale, il ne doit rien savoir de précis à son sujet ; celles des prédictions de la Passion qui la décrivent avec exactitude *peuvent* avoir été faites après coup. Mais ce qu'il sait, c'est qu'il va lui arriver quelque chose de terrible, qui le fera pénétrer jusqu'à la fin du monde. Etrangement, cette horreur à venir ne le pousse à aucune hâte apocalyptique ; il peut esquisser une éthique de l'existence croyante qui n'a rien d'une « morale provisoire » pour le court laps de temps qui reste, mais qui donne l'impression qu'on a tout le temps de la vivre. Là aussi, c'est sa parfaite obéissance qui s'exprime dans sa façon de vivre dans le présent chaque jour et de laisser au Père le souci du lendemain. Une seule chose compte, c'est que chaque jour soit rempli entièrement par l'accomplissement de la volonté du Père. C'est vers cela qu'il tend, et pas (comme dans les apocalypses) vers l'« heure » du Père — et des ténèbres — qui s'approche de lui. Pour son action, il a un programme : Israël, mais plus d'une fois pénétrant déjà dans son champ d'action ces païens sur lesquels Israël a toujours été ouvert, d'une manière ou d'une autre. C'est à l'intérieur de sa tâche terrestre qu'il désigne les Douze comme aides dans la mission, comme représentants et juges des tribus d'Israël. Il fait ce qui est possible à l'intérieur de la tâche qu'il a à accomplir par son action, tâche dont l'horizon reste limité par son obéissance absolue au Père. Jésus n'a ni le désir *ni le droit* d'anticiper : en *Jean 17*, il confie les siens à la protection du Père pour la durée de sa Passion. La croix est la fin du monde. Matthieu la décrit très explicitement comme telle. Et Pâques est un monde nouveau au-delà de l'abîme intemporel.

L'Eglise appartient à la « nouvelle création ». Jésus l'a-t-il « fondée » ? Tout dépend de ce que l'on entend par fonder, ou de la manière dont on se représente l'acte de la fondation. Il a pris avec lui les représentants de l'Israël de la fin des temps, les a placés dans la fin et dans le commencement nouveau (en particulier en leur distribuant par avance son eucharistie), et il leur a insufflé à Pâques l'esprit qu'il avait expiré sur la Croix. Sa mission ne prévoyait pas qu'il eût à se soucier de ce qui viendrait après lui dans le temps : il abandonne cette tâche à l'Esprit divin, qui, dit-il, « prendra de ce qui est à moi » pour « vous mener à la vérité totale ». Après qu'il a eschatologiquement porté les péchés de tous, il peut être distribué à tous, il peut être trouvé en tous (« ce que vous ferez au plus petit »...), il est l'unité de tous. Ceux qui lui survécurent se tromperont quelque temps en prenant la forme de vie de Jésus pour l'attente, valable aussi pour eux, d'une fin du monde dont ils comprennent la proximité au seul sens chronologique. Ce qui se passa sans dommage, comme le montre le grandiose exemple de Paul, qui attend le Seigneur, mais qui a aussi le temps de dresser et de réaliser des plans de mission jusqu'au bout du monde, et qui nous épargne ainsi d'avoir à entrer dans les problèmes complexes posés par tel ou tel verset des Evangiles.

On le remarquera : ce que dit ici le dogmaticien est radicalement antimonophysite. Jésus n'était pas un surhomme capable de voir la totalité du temps. Son horizon était, de par l'Incarnation, rétréci à la mission à accomplir dans l'obéissance. Mais ce rétrécissement, d'autre part, n'est pas ce rétrécissement général, inscrit dans l'homme, et dont le genre apocalyptique était la version contemporaine ; il est parfaitement unique, conditionné par l'union hypostatique entre Dieu et l'homme, parce que lui seul peut, dans une mission humaine, aller jusqu'à la fin du monde (du monde ancien, pécheur). D'où son exigence inouïe (« agir tant qu'il fait jour », « aujourd'hui, demain, et le troisième jour il me faut partir »...) qui est pourtant libre de toute hâte, et qui au contraire reçoit, comme un enfant, tout de la main de Père, la vie comme la mort.

S'il en est ainsi, on voit par cet exemple que l'exégèse et la dogmatique ont besoin l'une de l'autre. Et si, aujourd'hui surtout, l'exégèse paraît avoir détrôné la dogmatique et l'avoir sur plus d'un point plongée dans la confusion, il se pourrait que la vérité soit, à un niveau plus profond, que l'exégèse authentique a délivré la dogmatique de beaucoup de faux problèmes pour la replacer devant son véritable objet.

Hans Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)

Hans Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905 ; prêtre en 1936 ; membre associé de l'Institut de France ; membre de la commission théologique internationale ; sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln 1975) compte 58 pages ; sa dernière œuvre, *Catholique*, est parue en traduction française comme premier volume de la collection « *Communio* », chez Fayard, à Paris, en avril 1976. Les thèmes développés dans cet article sont ceux du volume III (Théologie) ** (Nouvelle alliance) de *La gloire et la croix*, Paris, Aubier, 1975.

Helmut RIEDLINGER :

La lettre et l'esprit

Les voies de l'exégèse spirituelle dans l'Église.

L'exégèse dite « spirituelle » n'est pas seulement une manière traditionnelle d'interpréter l'Écriture ; elle en fut aussi un mode de composition. L'exégèse moderne ne peut donc croire la dépasser ; elle doit s'en inspirer.

Le thème « lettre et esprit » occupe les hommes depuis qu'ils savent lire et écrire. Il s'agit toujours de distinguer et d'unir correctement entre elles la lettre écrite et les exigences de l'esprit. Il est nécessaire de les distinguer. Car les lettres ne sont pas l'esprit. Elles sont des signes qui reflètent pour l'œil et sous une forme fixe l'exigence de l'esprit. Ces signes ont leur horizon, leur époque, leur efficacité limitée. L'esprit est plus grand. Il va au-delà de toutes frontières, traverse tout de son souffle, silencieux et invisible, et reste incontestablement supérieur aux mots et aux lettres. Tous ceux qui ont approché de quelque manière le mystère de l'esprit l'ont plus ou moins pressenti (1).

Mais depuis que nous savons lire et écrire, nous savons aussi unir les lettres à l'esprit. Car telle est la particularité de ces signes : considérés seuls en eux-mêmes, ils ne signifient strictement rien. Mais ils peuvent signifier tout là où l'esprit qui les forme et les assemble rencontre l'esprit qui les comprend. Les lettres qu'on met en relation avec l'esprit cessent d'être des signes figés pour transmettre une vivante communauté spirituelle.

C'est donc depuis toujours que nous distinguons et unissons lettre et esprit. Nous le faisons chaque jour lorsque nous racontons ou écrivons. Nous le faisons lorsque nous avons affaire aux lois, aux contrats, aux programmes qui régissent la société humaine. Nous le faisons plus particulièrement lorsque nous interprétons les grands textes des penseurs, des poètes, des saints. Tout interprète éclairé épluchera ces écrits soi-

gneusement. Mais il voudra aussi participer au mouvement de l'esprit qui a produit les écrits et qui cherche à se communiquer.

C'est ainsi que de très nombreuses influences venant de l'histoire de l'interprétation s'exercent sur nous, chrétiens, lorsque, dans la sainte Écriture, nous distinguons et unissons lettre et esprit. Voilà pourquoi il faut sans cesse se poser la question : quel rapport l'interprétation littérale a-t-elle avec l'interprétation spirituelle de l'Écriture ? L'interprétation littérale cherche la signification qu'ont eues les lettres comme signes d'une histoire et d'une langue à une époque et dans un lieu déterminés. Il reste que pour saisir réellement cette signification, il est nécessaire de participer à la vie de l'esprit qui a fait naître l'histoire et la langue à cette époque et en ce lieu précis. L'interprétation littérale ne peut donc s'exercer que lorsqu'elle progresse de la lettre vers l'esprit, lorsqu'elle se laisse porter par l'esprit de l'Histoire, qui lui-même parle à notre esprit à travers la lettre.

Faut-il, outre cela, une interprétation spirituelle de l'Écriture ? Ne suffit-il pas que l'interprétation littérale se laisse remplir de la vie de l'esprit ? Une interprétation qui veut quitter le domaine du sens littéral ne risque-t-elle pas de tomber dans le vide, de succomber aux illusions d'un mirage et finalement de faire naufrage, succombant à son propre arbitraire ?

Jusqu'à maintenant, les esprits restent divisés sur cette question. On considère d'un côté les nombreuses expériences déplorables qui ont été faites quand la spiritualité sautait par-dessus les frontières de l'interprétation littérale. Que d'arbitraire, que de rêves mélangés d'intuitions, que de désirs simplistes de disposer de l'esprit ! C'est pour toutes ces raisons que l'on ne tolère aucunement que l'exégèse scientifique dépasse le sens littéral des Écritures, ou qu'on rejette l'exégèse « pneumatique » (2).

Mais d'autre part, il faut se poser la question : une interprétation qui se limite au sens littéral s'ouvre-t-elle vraiment à l'exégèse de l'Esprit Saint ? Ne faut-il pas distinguer l'esprit du monde de l'Esprit de Dieu ? Ne faut-il pas se rappeler que « nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu » (1 Corinthiens 2, 12), « l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas » (Jean 14, 17) ? L'interprétation spirituelle de l'Écriture n'est-elle pas dès lors malgré tout obligée d'aller plus loin que le sens littéral acces-

(2) Beaucoup de théologiens se reconnaîtraient dans la déclaration de Rudolph Bultmann : « Comme il n'y a pas de rencontre immédiate de Dieu, mais que sa révélation est toujours voilée dans la parole, l'exégèse non plus ne peut pas se réclamer d'une lumière intérieure, et il ne peut pas y avoir d'exégèse « pneumatique »... Un esprit qui serait à notre disposition sans être lié à la parole n'existe pas pour nous » (« Le problème d'une exégèse théologique du Nouveau Testament » dans *Zwischen den Zeiten* 3, 1925, p. 356). Ernst Käsemann dit très significativement : « Dans toutes les églises, le docétisme revendique sa place, et c'est pourquoi on oppose à la critique historique une théologie « croyante » ou « pneumatique » (« De la légitimité théologique de l'exégèse historico-critique » dans *ZThK* 64 (1967), p. 270.

(1) Cf. Goethe (*Trilogie sur la théorie des nuages de Howard*), Nimbus : « Ce qui est dit descend, car il décrit. L'esprit tend vers le haut, son éternel séjour ».

sible universellement et constatable, vérifiable par les moyens de l'esprit du monde ? (3).

Mais comment faire pour distinguer l'interprétation littérale de l'interprétation spirituelle tout en les unissant ? Question redoutable. Qui la soulève remarquera combien d'autres questions lui sont reliées. Il ne s'agit pas seulement du rapport entre la lettre et l'esprit, entre l'Écriture et les faits, entre l'Histoire et son sens. Il s'agit aussi des rapports entre ce qui est visible et ce qui est caché, entre l'ancien et le nouveau, ce qui est mort et ce qui est vivant, le pluriel et l'unique, le fini et l'infini, le temps et l'éternité, le savoir naturel et la foi surnaturelle. Il s'agit toujours de cette différenciation et de cette union mystérieuses entre les événements du monde et le mystère qui, dans le monde et au-dessus de lui, est Esprit de Dieu.

L'enjeu est grand. La communauté des croyants qui voudra distinguer et unir correctement l'interprétation littérale et l'interprétation spirituelle n'aura pas le droit de prendre cela à la légère. Une simple distinction des deux interprétations ne suffit certainement pas. Car lorsqu'elles subsistent côte à côte sans lien étroit, elles se séparent et finalement tournent chacune sur elle-même. L'interprétation littérale se satisfait de l'esprit du monde et devient incapable d'intégrer l'Esprit Saint. L'interprétation spirituelle, de son côté, laisse le sol de l'histoire et de la langue glisser sous ses pieds, et dégénère en exaltation arbitraire. Mais relier simplement les deux types d'interprétation ne mène pas non plus au but recherché, car l'exégèse qui oublie de différencier confondra tôt ou tard ses propres vues ou les résultats de la recherche historique et linguistique avec le témoignage de l'Esprit Saint.

Mais où est la voie, si la seule distinction entre les sens littéral et spirituel ou leur seule union ne suffisent pas ? Impossible de répondre à cette question en restant dans l'abstrait. Il importe de rappeler le chemin qu'a suivi, jusqu'à maintenant, l'interprétation scripturaire en Israël et dans l'Église primitive (I), dans l'Église de l'Antiquité et du Moyen Age (II) et dans l'Église à l'époque moderne (III).

(3) Karl Barth parle en faveur d'une exégèse « pneumatique » bien comprise : « Une exégèse " pneumatique " ? Certainement pas, si elle prétend posséder un Esprit qu'elle se croit propre et disposer ainsi de l'Écriture. Mais elle peut mériter ce nom, quand elle se permet, parce que l'Écriture elle-même le lui permet, de poser à l'Écriture cette seule question décisive, celle du témoignage perceptible que l'Esprit Saint s'y donne à soi-même », *Einführung in die evangelische Theologie*, Zurich, 2e, 1963, p. 194. D'après P. Stuhlmacher, l'exégèse historico-critique « n'est pas en soi et comme telle une exégèse théologique. Mais elle peut • le devenir si, du point de vue herméneutique, elle réfléchit en explicitant son accord avec les textes bibliques, et si, du point de vue théologique, elle est exercée en tenant compte de la signification herméneutique permanente du troisième article de foi du symbole des apôtres » (« Critique historique et exégèse théologique », dans *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen, 1975, p. 126).

L'HABITUDE qu'ont les chrétiens de distinguer et d'unir dans la Sainte Écriture la lettre et l'esprit a eu une préparation en Israël. On ne s'y contentait déjà pas d'une compréhension littérale des récits du passé. Prophètes et écrivains reconnaissent que le passé que Yahwé a fait vivre à Israël préfigure l'avenir. Leur regard va de l'ancien au nouveau ; ils attendent la nouvelle sortie d'Égypte, la nouvelle Alliance, la Terre nouvelle, la Ville nouvelle, le Temple nouveau, le Messie nouveau. Dans le *Deutéronome*, dans les écrits sacerdotaux, dans les livres des *Chroniques*, on va constamment au-delà de la lettre ancienne. Il y a une étonnante liberté dans cette actualisation charismatique des origines et de l'avenir propres d'Israël (4).

On attribue à l'Esprit de Dieu le salut à venir. D'après les prophéties du livre *d'Isaïe*, l'Esprit du Seigneur viendra reposer sur le Sauveur à venir (*Isaïe* 11, 2 ; 41, 1 ; 61, 1). Ezéchiel se voit lui-même « enlevé » par l'Esprit de Dieu (*Ezéchiel* 2, 2 ; 3, 12-14 ; 8, 3 ; 11, 1-24 ; 37, 1 ; 43, 5) ; il contemple l'Esprit qui ramène les ossements à la vie (37, 1-10). Il annonce la Promesse de Yahwé : « Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau. J'ôterai de votre poitrine le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes commandements » (*Ezéchiel* 36, 26-27 ; cf. 37, 14). Ceux qui enseignent la Sagesse en Israël sont convaincus que, pour interpréter les Écritures, il ne suffit pas d'explorer leur sens littéral. L'esprit de pénétration est nécessaire, et Dieu le donne à profusion quand il le veut (*Siracide* 39, 6). Ceux qui interprètent les Écritures savent que personne ne connaît le plan de Dieu, si Dieu ne lui a pas donné la sagesse et n'a pas envoyé d'en-haut son Esprit (*Sagesse* 9, 17).

Jésus lui aussi interprète les Écritures, lorsque, en restant à l'intérieur de la tradition juive, il distingue et relie l'esprit et la lettre d'une manière qui lui est absolument propre (5). L'Église primitive annonce cela après Pâques, non pas en répétant, en s'attachant à la lettre de ses paroles, mais par une actualisation de son esprit qui va vers l'avant.

Dans l'évangile de **Marc**, Jésus se fait appeler « Rabbi » (9, 5 ; 10, 51 ; 14, 45). Mais son enseignement n'est pas celui des rabbins. C'est un enseignement nouveau, étonnant, celui de quelqu'un qui parle avec auto-

(4) Sur les réinterprétations charismatiques des anciennes traditions dans l'Ancien Testament, cf. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, II ; G. Lohfink, « Interprétation historique et interprétation chrétienne de l'Ancien Testament », dans *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt a.M., 1967, p. 185-213.

(5) Il n'est pas nécessaire ici, ni possible, de reconstruire en historien les grands traits de l'exégèse de Jésus. Cf. K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu I*, Neukirchen, 1972 ; H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten, 1973 ; R. Banks, *Jesus and the Law in synoptic tradition*, Cambridge, 1976.

rité, qui expulse les esprits impurs (1, 22-27). Il apporte le vin nouveau qu'on ne peut mettre dans les vieilles outres (2, 22). Les docteurs de la loi ne peuvent expliquer l'esprit qui le pousse que comme un esprit impur (3, 22-30), car il va librement au-delà de leurs interprétations, et fait pendant le sabbat ce qu'ils ne permettent pas (2, 23-28) ; il mange avec des pécheurs et des publicains impurs (2, 16). Mais il ne rejette pas seulement les interprétations rabbiniques traditionnelles ; il critique la Torah elle-même (7, 1-23), et désavoue expressément l'autorisation de répudier sa femme (10, 1-12). Il se conduit librement vis-à-vis de la Torah, mais il agit dans le sens de celle-ci, et se réfère à des paroles de Moïse, David et Isaïe (4, 12 ; 7, 6-10 ; 9, 48 ; 11, 17 ; 12, 1-26, 36). Il annonce le Salut à venir en utilisant l'image traditionnelle du Règne de Dieu (1, 15), et formule ses commandements d'amour de Dieu et du prochain à l'aide de textes de la Torah (12, 28-34).

Dans l'évangile de **Matthieu**, Jésus est par excellence celui qui enseigne et interprète (23, 8-10), l'Unique qui va au-delà de la lettre de la Loi et pourtant n'abolit pas la Loi, mais l'accomplit (5, 17). Il sait que pas un iota, pas un seul tiret ne passera avant que tout soit accompli (5, 18). Et pourtant il donne des sentences non-écrites et de son cru : « Mais moi je vous dis » (5, 22, 28, 32, 34, 39, 44). Pour Matthieu, l'interprétation juste de la Torah et des prophètes est celle qui se fait dans l'esprit des prophètes. C'est pourquoi Jésus parle d'une justice qui dépasse de loin celle des scribes et des pharisiens (5, 20). C'est aussi pour cette raison qu'il rappelle deux fois la parole du prophète Osée : « C'est l'amour miséricordieux que je veux, et non le sacrifice sanglant » (9, 13 ; 12, 7). C'est également pourquoi Jésus déclare que c'est des deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain que dépendent toute la loi et les prophètes (22, 40).

Une petite parabole propre à l'évangile de Matthieu est très significative : « Tout docteur de la loi devenu disciple du Règne des cieux est semblable à un propriétaire qui tire de son trésor de l'ancien et du nouveau » (13, 52). On nous présente ici le docteur de la loi qui s'est converti et est devenu l'élève du règne des cieux. Il tire du nouveau, mais de telle manière que le neuf et l'ancien, malgré d'énormes contrastes, soient liés entre eux. Ceci est étonnant. C'est la façon charismatique d'interpréter l'Écriture qu'emploie l'évangéliste lui-même, lequel est convaincu que l'ancien, interprété dans le véritable esprit, forme avec le nouveau un tout dans lequel il trouve sa plénitude (6).

Dans l'évangile de **Luc**, Jésus, rempli de l'Esprit Saint (4, 1), rapporte la promesse de l'Esprit du livre d'Isaïe (61, 1-2 ; 58, 6, en *Luc* 4, 18-19) directement à sa présence : « Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture » (4, 21). Il promet également que, lors de sa montée vers Jérusalem, tout ce qui a été dit par les prophètes sur le Fils de

l'homme s'accomplira (18, 31). Entre sa résurrection et son ascension, il interprète lui-même pour ses disciples ce que toutes les Écritures disent de lui, et ouvre leur esprit à la véritable intelligence des Écritures (24, 27, 32, 45).

Dans l'optique de l'évangile de **Jean**, Moïse et les prophètes rendent témoignage à Jésus (1, 45). Mais le fossé qui sépare les interprétations juive et chrétienne de l'Écriture apparaît infranchissable à la communauté johannique. Jésus admet que les Juifs scrutent avidement les Écritures, mais il conteste qu'ils le fassent dans la foi (5, 46-47). Il n'y a d'intelligence dans la foi que là où les hommes sont nés de Dieu, qui est Esprit (1, 12-13 ; 4, 24). L'opposition entre la naissance selon la chair et selon l'Esprit est irréductible : « Ce qui est de la chair est chair ; mais ce qui est né de l'Esprit est esprit » (3, 6). « C'est l'Esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (6, 63). « L'Esprit que le Père enverra en mon nom vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (14, 26).

Chez **Paul**, le *gramma* - la traduction par le mot inoffensif « lettre » est insuffisante - s'oppose irréductiblement au *pneuma* (« esprit »), comme la pierre et le cœur (2 *Corinthiens* 3, 3 ; cf. *Ezéchiel* 36, 26), l'ancien et le nouveau (*Romains* 7, 6), ce qui est visible et ce qui est caché (*Romains* 2, 28-29). « La lettre tue, c'est l'esprit qui vivifie » (2 *Corinthiens* 3, 6) (7).

Que signifie cette affirmation, qui a influencé si profondément et de façon si contradictoire l'histoire de l'exégèse ? Paul voit certainement plus loin que la distinction connue de tout le monde entre l'écriture morte et la vie de l'esprit. Il s'agit d'une autre antithèse, très dangereuse. Il sait dans la foi que la Torah, interprétée sans l'Esprit du Seigneur, n'est pas seulement morte, mais qu'elle tue. Le ministère accompli sous la Torah, pervertie par une mauvaise interprétation, est un « ministère de mort » (2 *Corinthiens* 3, 7). C'est pourquoi, lorsqu'ils lisent l'« Ancienne Alliance », les fils d'Israël ne découvrent pas que celle-ci a sa fin dans le Christ (2 *Corinthiens*, 3, 14). Mais le voile qui est sur le cœur peut être retiré dès que quelqu'un, comme autrefois Moïse, se convertit au Seigneur. « Car le Seigneur, c'est l'Esprit. Or là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 *Corinthiens* 3, 17). Là où le voile est ôté du visage, la gloire du Seigneur se reflète en nous ; nous nous transformons en son image, toujours plus glorieuse, de gloire en gloire, à travers l'Esprit du Seigneur (2 *Corinthiens* 3, 18). Paul, l'interprète chrétien de la Loi, est subjugué par la nouveauté, la liberté et la gloire de l'Esprit. Pour lui, il ne fait pas de doute que la lettre qui tue et l'Esprit qui vivifie, que

(7) Sur l'interprétation contemporaine de la dialectique du *gramma* et du *pneuma* chez Paul, cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 2, Zollikon-Zürich, 4e, 1948, p. 571 ; E. Kase-man, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 2e, 1972, pp. 237-285 ; H.J. Kraus, *Die biblische Theologie*, Neukirchen, 1970, pp. 341-344.

(6) Cf. J. Kremer, clans *Neues und Altes*, Fribourg en Brisgau, 1974, p. 11-33.

l'ancienne Torah et la nouvelle justice de la foi, ne peuvent en aucun cas être réconciliés.

Mais le même Paul qui refuse passionnément la lettre (*gramma*), a en même temps une profonde vénération pour l'Écriture (*graphè*), qu'il se représente comme une personne. Elle a vu par avance la justification par la foi et promis à Abraham qu'en lui se béniraient toutes les nations (*Galates* 3, 8). Elle a tout enfermé sous le péché afin que la promesse, par la foi en Jésus-Christ, fût donnée aux croyants (*Galates* 3, 22). L'évangile de Dieu est ainsi promis, par ses prophètes, par avance dans les Écritures (*Romains* 1, 2). C'est pourquoi ce qui est écrit sur les deux fils d'Abraham signifie de manière « allégorique » les deux Testaments (*Galates* 4, 24). Ce qui arriva aux Pères dans le désert leur advint de manière « typique » : « cela a été écrit pour notre instruction, pour ceux qui touchent à la fin des temps » (*1 Corinthiens* 10, 11). C'est dans ce sens que le « rocher spirituel » duquel les Pères, dans le désert, ont reçu leur « boisson spirituelle » n'était autre que le Christ (*1 Corinthiens* 10, 4).

Paul est donc convaincu que l'Écriture d'Israël est écrite « pour nous » qui croyons en Jésus-Christ — et ceci pas seulement, bien sûr, dans les quelques passages desquels il le dit expressément (*Romains* 4, 24 ; *1 Corinthiens* 9, 10 ; 10, 1). En effet, « tout ce qui a été écrit dans le passé le fut pour notre instruction » (*Romains* 15, 14). C'est pourquoi Paul prend parfois la liberté de remodeler le texte scripturaire en fonction de ses idées (p. ex. *Jérémie* 9, 23 et *1 Corinthiens* 1, 31). Il vit dans la conviction d'avoir reçu l'Esprit de Dieu (*1 Corinthiens* 2, 12), d'être un homme spirituel qui juge de tout, mais ne relève du jugement de personne (*1 Corinthiens* 2, 15).

L'auteur de l'épître aux Hébreux dit explicitement que l'Esprit Saint parle dans les livres de Moïse et des prophètes et dans les psaumes (3, 7 ; 9, 8 ; 10, 15). C'est pourquoi aussi les croyants qui sont devenus participants de l'Esprit Saint (6, 4) peuvent comprendre que le Texte ancien est une figure pour la période actuelle (9, 9) et que la Loi ancienne contient l'ombre des biens à venir (10, 1).

Dans l'Apocalypse, Jean, transporté par l'Esprit (1, 40 ; 4, 2 ; 17, 3 ; 21, 10) transpose audacieusement des images et des personnes du passé d'Israël dans le futur. Cela n'est possible que parce que, dans les écrits de l'Ancienne Alliance, le Ciel nouveau et la Terre nouvelle, la Terre de Dieu et la Ville sainte sont déjà annoncés (8).

Voici quelques repères, brièvement esquissés, de l'interprétation scripturaire intra-biblique. Celui qui y regarde de près tombe sur des problèmes difficiles, presque insolubles, qui pénètrent jusque dans le noyau

(8) On trouvera plus de détails p. ex. dans les contributions de J. Ernst (pp. 177-192), F. Schrbger (pp. 313-329) et A. Sand (pp. 331-357), dans J. Ernst (éd.) *Schriftauslegung*, München, 1972.

le plus central de la foi : l'Église chrétienne a-t-elle le droit, lorsqu'elle assimile les textes sacrés d'Israël, de passer si audacieusement par-dessus le sens littéral ? Peut-on appeler interprétation spirituelle de l'Écriture le procédé qui consiste à modifier les textes et à les arracher à leur contexte historique ? à les interpréter sans leur sens littéral, voire contre lui ? à les rapporter à des événements que l'auteur ne pouvait pas soupçonner ?

Une chose est certaine : l'Église du Nouveau Testament ne se contente pas d'une interprétation littérale de la Sainte Écriture — le Nouveau Testament est pour une part considérable une interprétation spirituelle de l'Ancien, qui va au-delà du sens littéral. On dit avec quelque raison : beaucoup de preuves néotestamentaires sont liées à une situation historique précise elles sont insuffisantes du point de vue méthodique, et nous ne pouvons les reprendre ; il est impossible de les croire dictées par l'Esprit de Dieu lui-même. Mais celui qui interdit par principe à l'interprétation spirituelle d'aller au-delà du sens littéral saisissable selon notre entendement, sera obligé de refuser pour une grande part la manière d'interpréter du Nouveau Testament. Ce refus touchera tôt ou tard l'unité de la Bible elle-même, au moins cette unité que le Nouveau Testament proclame dans une interprétation spirituelle. Une interprétation littérale des Ecrits d'Israël peut certainement reconnaître qu'ils contiennent de nombreux indices sur le Sauveur qu'enverra Dieu à la fin des temps. Mais seul l'Esprit Saint peut témoigner à l'Église que Dieu a envoyé Jésus non seulement comme le plus grand prophète, mais comme le Messie, comme son Fils unique. Nouveauté du Nouveau Testament, ancienneté de l'Ancien Testament, unité des deux, tout ceci dépend de la présence de l'Esprit de Dieu dans l'interprétation de l'Écriture par l'Église.

II

ON ne peut faire ici que quelques remarques sur la manière dont s'établirent par la suite la distinction et le lien entre la lettre et l'esprit dans l'interprétation chrétienne de l'Écriture (9). Origène met toutes ses forces à préciser et à explorer en critique le sens littéral. Mais il ne reste pas aux frontières de ce sens « corporel », auquel les simples croyants s'édifient ; il va jusqu'au sens « selon l'âme », qui est accessible à ceux qui sont plus avancés et sont capables de communier en leur âme avec ce dont parle l'Écriture. Cette communion dans l'âme

(9) Pour un court exposé, du point de vue paulinien et luthérien, cf. G. Ebeling, « Geist und Buchstabe », *RGG* 2 (1968), pp. 1290-1296.

n'est cependant pas encore la communion de l'Esprit Saint (cf. *1 Corinthiens* 2, 14). C'est pourquoi Origène pense que l'Écriture n'est comprise parfaitement qu'au niveau de l'interprétation « spirituelle » (10).

Lorsqu'il interprète l'Écriture, Origène saute d'ailleurs souvent le sens « selon l'âme », dans lequel ne se trouve pas encore l'Esprit Saint. La plupart du temps, il va directement du sens corporel au sens spirituel. C'est là qu'apparaissent le commencement et la fin de l'histoire de la Parole de Dieu faite homme et de son Église. Mais il s'agit avant tout de la présence concrète de l'âme ecclésiale isolée qui doit être métamorphosée selon l'image du Fils de Dieu (11).

Dans l'interprétation spirituelle d'Origène, beaucoup de choses apparaissent par trop arbitraires, par trop éloignées du sens littéral. La critique des exégètes de l'école d'Antioche, principalement leur exigence de prendre plus au sérieux le lien avec la lettre, se justifie donc en grande partie. Mais l'appel d'Origène à dépasser le sens littéral traverse l'histoire jusqu'à l'époque moderne.

Jérôme, lui aussi, ne considère pas l'interprétation littérale comme une fin en soi. Dès que la lettre est claire, il passe à l'explication spirituelle (12). Augustin écoute avec joie Ambroise enseigner avec insistance à sa communauté la règle de la lettre qui tue et de l'esprit qui vivifie (13). Après sa conversion, il voit cependant plus clairement la différence entre l'intelligence générale de la relation lettre-esprit et l'opposition irréductible de *gramma* et *pneuma* chez Paul (14). Ces idées de Paul prennent pour lui une importance croissante. Mais il n'hésite pas à rappeler la lettre à ceux qui refusent le passage nécessaire de l'interprétation scripturaire littérale à l'interprétation spirituelle (15).

Pour les théologiens du Moyen-Âge, il est clair qu'on doit, comme l'écrit Bonaventure, « en dehors du sens littéral, interpréter l'Écriture Sainte, en maints endroits, de trois manières, allégorique, morale et anagogique ». L'interprétation allégorique est ordonnée à la foi, la morale à l'action, l'anagogique à l'espérance de la béatitude éternelle (16).

Thomas d'Aquin est discret et perspicace : d'après lui, Dieu ne se donne à connaître dans l'Écriture Sainte pas seulement par des signes linguistiques, mais aussi par des signes renvoyant aux faits eux-mêmes. C'est pourquoi il n'existe pas que le sens littéral, qui se réfère à la signi-

fication des signes linguistiques. Il y a aussi le sens spirituel — qui se construit sur le fondement du sens littéral qu'il présuppose constamment, et qui cherche à connaître ce que Dieu veut montrer à travers les faits, les événements désignés eux-mêmes.

Thomas détermine les trois domaines du sens spirituel d'après les trois dimensions du temps. Il y a un sens allégorique pour autant que les événements de l'Ancienne Alliance renvoient à la Nouvelle Alliance ; un sens éthique, dans la mesure où ce qui est arrivé en Jésus-Christ ou ce qui renvoie à lui nous signifie ce que nous avons à faire aujourd'hui ; et un sens anagogique, fondé sur ce que la Bible laisse entrevoir de la gloire éternelle qui nous attend (17).

La signification de la Parole et celle des événements sont donc différenciées et reliées comme la lettre et l'esprit. Le sens littéral est premier ; il pose les fondements parce qu'il fait entendre l'appel de Dieu. Le sens spirituel pousse cette perception plus loin. C'est le chemin qui va de la parole au fait. Sur cette voie, on se rend de mieux en mieux compte que Dieu parle à travers l'histoire, et que son Esprit remplit l'origine, le présent et l'avenir du croyant. Sans ce sens spirituel, c'est la conviction des théologiens du Moyen-Âge (18), il n'y a pas de véritable interprétation de l'Écriture, c'est-à-dire d'interprétation qui tienne compte de l'intervention de Dieu dans l'histoire humaine.

III

AVEC le début de l'époque moderne, la pratique médiévale de l'interprétation spirituelle, souvent débridée, outrancière et purement gratuite, subit une grave crise. Ce qui depuis des siècles était compté comme exprimant la nouveauté de la vie chrétienne apparaît maintenant vieux et inacceptable. En revanche, c'est l'exploration critique du sens littéral qui apparaît grosse d'avenir.

Les humanistes s'éloignent de la tradition médiévale et examinent les sources de la foi avec une intelligence nouvelle de la langue et un art plus raffiné de l'interprétation. Cependant, ils rendent hommage aux exégèses spirituelles de l'Église ancienne. Érasme, le précurseur de l'exégèse philologique des temps modernes, parle avec un très grand respect d'Origène et de saint Augustin, et défend le droit à une allégorie appliquée avec intelligence et finesse (19).

(10) Origène, *Des principes*, IV, 2, 4 ; *Homélie sur le Lévitique*, 5, 1 ; 5, 5.

(11) H. de Lubac, *Histoire et esprit*, Paris, 1950.

(12) « *Historia manifestata est, littera patet : spiritus requiratur* » (Jérôme, sur *Marc* 8, 22-26).

(13) Augustin, *Confessions*, VI, 4, 6.

(14) Augustin, *De spiritu et littera*, 4, 6 ; 5, 7 ; 14, 25-26.

(15) Augustin, *De doctrina christiana*, III, 5, 9.

(16) Bonaventure, *Breviloquium*, Prol. 4, 1.

(17) Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, 1, 10 c ; cf. M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget*, Einsiedeln, 1971, pp. 132-150.

(18) H. de Lubac, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, I-II, Paris, 1959-1964 ; du même, *L'Écriture dans la tradition*, Paris, 1966.

(19) Érasme, *Ratio seu compendium verae theologiae*.

Le jeune Luther, lui aussi, approuve au début la traditionnelle distinction et liaison entre le sens littéral et le triple sens spirituel. Mais plus tard, il explique que les quatre sens de l'Écriture sont « une grossière déraison », que le « sens spirituel » n'a pas de fondement dans l'Écriture, n'est pas à prouver et ne prouve rien, et a moins de valeur qu'une « vaine fable de poète ». Le sens littéral est selon lui « le plus haut, le meilleur et le plus fort, bref, il est toute la substance, l'essence et le fondement de l'Écriture Sainte » ; l'Esprit Saint est « l'écrivain le plus simple qui soit » ; il ne faut donc pas dire que « l'Écriture ou la Parole de Dieu ont plus d'un seul sens » (20). Toutes les tentatives faites pour fonder la distinction entre les interprétations littérale et spirituelle sur l'expression de Paul (« la lettre tue, c'est l'esprit qui vivifie ») sont violemment repoussées (21). Pour Luther, le sens littéral bien compris est, appliqué strictement à Jésus-Christ, le sens spirituel par la force duquel l'Évangile est opposé à la Loi. Cette idée est toujours en vigueur dans l'exégèse protestante.

L'époque moderne ne peut cependant pas en rester à la position de Luther. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, on s'aperçoit de plus en plus clairement qu'il faut absolument distinguer le sens littéral de l'Écriture non seulement de ce qui est vrai « historiquement », mais aussi de la confession de foi de l'Église tardive, y compris celle des Réformateurs. L'intelligence historico-critique succède donc à l'interprétation littérale-spirituelle. C'est une démarche historique dans la mesure où elle est censée comprendre la Bible non plus d'en haut, mais uniquement à l'intérieur de l'histoire humaine ; et une démarche critique, parce qu'elle ne fait pas seulement de la critique textuelle et littéraire, mais aussi parce qu'elle sépare le contenu du texte de l'histoire telle qu'elle s'est réellement passée et de l'interprétation tardive par l'Église. Pour tout cela, comme le dit Spinoza, il n'est pas besoin de lumières surnaturelles ni d'autorité ecclésiastique (22). De ce point de vue, toute interprétation spirituelle de l'Écriture — celle de l'Église ancienne, qui dépasse le sens littéral, comme celle des Réformateurs qui s'en tient à celui-ci — apparaît comme une superstructure idéologique scientifiquement non-vérifiable (23).

Le droit théologique d'exercer une recherche historico-critique modérée du sens littéral est aujourd'hui reconnu non seulement dans les églises

(20) Martin Luther, *Réponse au livre surchrétien, surspirituel et surhabile de Bock Emser, de Leipzig*, 1521, WA 7, 449-652 ; cf. G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, Darmstadt, 1962, pp. 304-306.

(21) Martin Luther, *op. cit.*, WA 7, 653.

(22) B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, ch. 7.

(23) Nous n'avons pas ici le loisir d'exposer plus largement la légitimité et les limites de la méthode historico-critique. Cf. le remarquable article de K. Lehmann, « L'horizon herméneutique de l'exégèse historico-critique », dans *Gegenwart des Glaubens*, Mayence, 1974, pp. 54-93.

protestantes, mais aussi, après des siècles de refus et d'hésitations, dans l'Église catholique. Qu'advient-il, dans l'Église catholique, de l'interprétation spirituelle de l'Écriture, après l'adoption de la méthode historico-critique ?

Il est traditionnel dans la théologie protestante d'exercer l'exégèse spirituelle non pas sur le fondement de l'interprétation littérale, mais à l'intérieur de celle-ci. On n'arrive cependant pas à représenter la spécificité des sens littéral et spirituel dans une « théologie biblique » unique recouvrant l'Ancien et le Nouveau Testament. Le savoir historico-critique et la connaissance spirituelle ne se laissent pas complètement identifier l'un à l'autre (24). L'exégèse « théologique » de Karl Barth, qui est censée prouver que la vérité « historique » et la vérité « biblique » ne sont « justement pas différentes », est rejetée par beaucoup comme non-critique (25).

La voie d'Ernst Käsemann est-elle plus viable ? Il réclame une interprétation historico-critique qui refuse toute pieuse superstition, tout docétisme. Elle devrait être, précisément parce que critique, une interprétation spirituelle, dans la mesure où elle met en œuvre de manière nouvelle l'antithèse paulinienne du *gramma* et du *pneuma*, et où elle distingue radicalement l'« Écriture » reçue de la tradition de l'« Évangile » (26). Mais suivre cette voie jusqu'au bout, c'est se mettre dans l'impossibilité de prendre au sérieux l'unité théologique de l'Écriture ; c'est être obligé de refuser une part importante de l'Ancien et du Nouveau Testament, surtout ce qu'on appelle les « écrits catholiques » ; c'est enfin se retrancher, en en appelant à l'Esprit de Dieu, derrière son propre « Canon dans le canon », sur son propre « centre des Écritures » : l'idée paulinienne de la justification des impies (27).

Le retrait sur une doctrine qui serait celle du seul saint Paul ne peut être la voie de la théologie catholique. Il faut rester ouvert à l'unité et à la totalité de l'Écriture. Mais ce n'est possible, d'après moi, que si, après avoir pris en compte la méthode historico-critique qui pousse à dissocier et à partialiser, on recherche également l'interprétation spirituelle, donnant par là son consentement à l'histoire du salut dans son unité et sa totalité.

Bien sûr, l'interprétation spirituelle d'Israël et de l'Église primitive a déjà rencontré l'exégèse historico-critique. Les recherches de l'histoire

(24) Sur l'échec de la théologie biblique, cf. G. Strecker, « Das Problem der Theologie des Neuen Testaments », dans le recueil collectif du même nom, pp. 1-31.

(25) K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I*, 2, p. 548 ; H.J. Kraus, *Die biblische Theologie*, pp. 282-296 ; H. Seebass, *Biblische Hermeneutik*, Stuttgart, 1974, pp. 89-111.

(26) E. Käsemann, « Sur la situation actuelle de l'exégèse » dans *Exetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, 1964, pp. 268-290 ; et « De la légitimité théologique de l'exégèse historico-critique », *ZThK* 64 (1967), pp. 259-281.

(27) S. Schulz, *Die Mitte der Schrift*, Stuttgart, 1976, pp. 403-433.

des formes et de l'histoire de la rédaction poussent sans cesse à accepter le message spirituel, constatable historiquement. De même, à partir de l'exégèse isolée, de nombreux pas ont été faits en direction de la théologie biblique, et au devant de l'esprit de la Bible.

Ceci explique que l'appel à un renouveau de l'interprétation spirituelle de l'Écriture ne suscite souvent qu'étonnement et incompréhension. On pense en effet que l'exégèse actuelle agit suffisamment en ce sens. Mais est-ce suffisant ? Peut-on se satisfaire de l'état de choses actuel ? L'interprétation spirituelle peut-elle rester encore longtemps vivante dans l'agitation fébrile de la science moderne ? Sans doute la méthode historico-critique est-elle encore capable de la stimuler ; mais elle est aussi obligée de se retenir, sous peine de dépasser les frontières qu'elle s'est fixées. Elle ne dispose pas de l'Esprit de Dieu, elle ne peut pas s'en servir comme principe de la connaissance. Le lieu idéal de l'interprétation spirituelle de la Bible serait certainement une théologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais où la trouver ? On la demande avec une insistance croissante. Et pourtant « nul ne peut encore prévoir où et comment cette demande pourra être satisfaite » (28).

Pour la théologie dogmatique également, il devient de plus en plus difficile d'interpréter l'Écriture Sainte au niveau spirituel. Elle a aujourd'hui tendance, lorsqu'elle interprète l'Écriture, à ne faire que recenser les résultats de la recherche historico-critique. Mais peut-elle reconnaître la vérité de la foi, si, pour se diriger vers la Révélation divine, elle n'ose plus dépasser, dans l'Esprit, les frontières des domaines susceptibles d'un examen historico-critique ? A la longue, je crois que le sort de la théologie dogmatique est étroitement lié à celui de l'interprétation spirituelle des Écritures. Si celle-ci dépérit, la lettre va obligatoirement refouler l'esprit, le savoir naturel va chasser la foi surnaturelle.

La théologie catholique va donc être obligée, surtout en exégèse et en dogmatique, de réapprendre à distinguer et à unir interprétations littérale et spirituelle.

Les distinguer est une nécessité, parce que le savoir naturel et la foi surnaturelle ne sont pas identiques. La recherche historico-critique peut, fondamentalement, se passer de la foi. Celle-ci, mue par l'Esprit de Dieu, va plus loin que le savoir naturel, et on ne peut pas se cantonner dans les limites de celui-ci.

Mais les unir est tout aussi nécessaire. C'est pourquoi il n'est pas souhaitable de séparer les deux interprétations en en faisant deux disciplines théologiques. Il faut que l'interprétation spirituelle soit préparée dans l'interprétation littérale, qu'elle vienne d'elle et que, même dans ses développements les plus libres, elle lui reste liée. C'est pourquoi on ne peut faire progresser l'interprétation spirituelle en créant pour elle une discipline à part. Exégèse et théologie dogmatique devraient reconnaître

(28) H.J. Kraus, *Die biblische Theologie*, V.

chacune leur responsabilité propre (29). Le travail exégétique doit se fixer comme direction l'interprétation spirituelle, et la théologie dogmatique doit rester très étroitement liée à l'exégèse.

Peut-être les chrétiens réapprendront-ils un jour que l'interprétation spirituelle n'est pas un jeu superflu auquel la théologie des temps modernes pourrait renoncer. Peut-être redécouvriront-ils un jour que l'Esprit de Dieu révèle en images et en paraboles le commencement, le milieu et la fin de notre salut. Comme dans les trois domaines de l'interprétation spirituelle traditionnelle, peut-être qu'un peu du sens de nos origines, de notre présent et de notre avenir se dévoilera alors.

Helmut RIEDLINGER

(Traduit de l'allemand par Yves de Torcy)

(29) Cf. K. Lehmann, a Sur le rapport entre l'exégèse comme science historique et critique et la compréhension dogmatique » dans R. Pesch et R. Schnackenburg (éd.), *Jesus und der Menschensohn* (Mélanges A. Vögtle), Fribourg en Brisgau, 1975, pp. 421-434.

Helmut Riedlinger, né en 1923 à Bohlingen. Professeur de dogmatique à l'Université de Fribourg en Brisgau. Travaux sur l'interprétation du *Cantique des cantiques* au Moyen-Age, sur l'averroïsme, sur la théologie mystique de Raymond Lulle. Le texte ci-dessus reprend une conférence faite le 28 janvier 1976 sur l'invitation de la faculté de théologie de l'Université de Lucerne.

Michel COSTANTINI :

La Bible n'est pas un texte

L'exégète croit étudier un texte. Mais certaines analyses de la linguistique montrent que bien des textes supposent un dialogue qui les livre. La Bible, par excellence, nous est donnée par un Autre. Demande-t-elle une lecture ou, plus profondément, une réponse ?

On pourrait se placer dans l'alternative suivante : ou bien l'exégèse est un cas particulier, à peine particulier, de la critique textuelle, ou bien elle est une modalité spécifique de la vie du croyant. Dans la première hypothèse, cette activité ne mérite d'ailleurs pas son nom, et sa place à part. On saisit la Bible dans les mêmes filets que Balzac, Baudelaire, les journaux ou les bandes dessinées. Les méthodes évoluent au gré des recherches comme la « nouvelle critique » a succédé à la critique lansonienne ou autre. Des écoles se disputent sur la manière de cerner au plus près une vérité du texte, comme pour Racine ou Mallarmé, même s'il s'agit d'affirmer qu'en définitive le texte est riche d'une pluralité de sens. L'élaboration théologique aurait alors à se servir de cette approche comme un métaphysicien quelconque d'un quelconque commentateur de Parménide. L'intérêt d'une critique textuelle de la Bible — qui en un sens, est effectivement assimilable à un texte — n'étant donc pas mis en cause, adoptons plutôt la seconde hypothèse : l'exégèse est une modalité qui affecte la pratique du croyant, de l'ensemble des croyants ; modalité qui les confronte certes aux textes sacrés, mais pas seulement quand ils en font leur office ; qui exige certes d'eux une interprétation de ce qu'ils lisent ou proclament, mais pas sous la forme d'un regard à distance vers un objet dépecé ou dépeçable à merci. Le but de la réflexion qui suit n'est pas de décrire le fonctionnement de cette exégèse spontanée dont l'exégèse de métier n'est que la partie émergée, mais de déterminer pour ainsi dire la région de l'exégèse, l'espace linguistique dans lequel elle pourra vivre, les conditions de discours qui la rendent possible et la justifient (1).

I. Les répons de L'Epouse

Il arrive, bondissant des collines. La voix du Bien-aimé, enfin, s'élève. Paroles douces, propos qui se répandent comme de l'huile parfumée. Où, cependant,

puis-je les entendre, de quelle bouche ? J'entends l'Epouse. Rien qui ne vienne de la bouche de l'Epouse : « *J'entends mon Bien-aimé (...). Il me dit : t Viens. donc, ma bien-aimée, ma belle, viens.* »

Le texte a pour seul auteur l'Epouse, qui appelle, et s'écrit : « *Reviens !.* Et la force de son appel lui vient d'avoir été suscitée, appelée déjà ; et la force de son engagement naît de l'absence — dont les citations, traces verbales, viennent témoigner —, de l'absence de celui dont elle ne fait qu'exaucer le vœu : « *Ma colombe, fais-moi entendre ta voix* ». Appel consigné au sein du rappel de l'Epouse, présence enserrée dans l'adresse à l'Absent. Le texte se tisse autour de cette fissure, la citation. Fissure qui porte marque de l'originnaire, qui manifeste dans le texte l'alpha de toute parole.

Une seule personne parle, certes, mais deux origines distinctes sont encore reconnaissables aux mots que l'on entend : chaque phrase citée reste étrangère au corps de paroles qui l'admet. L'Epouse dit que l'Epoux dit que l'Epouse fasse entendre sa voix : *t Viens (...)* car *ta voix est douce* ».

Ainsi le texte unique garde trace de la dualité d'un dialogue qui fut, ou d'un dialogue possible, mais qui ne s'actualise pas à cette heure. L'Epouse se retrouve seule : « *Sur ma couche, la nuit, j'ai cherché celui que mon coeur aime. Je l'ai cherché mais ne l'ai point trouvé* ». Elle parle parce qu'elle ne sait pas se taire et recevoir en plénitude ce qui lui est donné, qui ne lui échappe qu'en raison de sa propre insuffisance. Elle parle pour dire : je réponds à ton appel, jusqu'à ce que ton retour abolisse ma parole, jusqu'à ce que, toute insuffisance palliée, ma réceptivité à ta Présence absolue ne nécessite que silence. Le discours qui n'a pas pu absorber le don du Verbe au point de se confondre avec lui, mime les traces d'un dialogue où l'autre, l'absent, est présent dans sa « citation » : évoqué, convoqué et irrévocable sauf pour céder la place à une autre venue, lorsqu'il bondira semblable à un jeune faon sur les montagnes où les victimes divisées en deux parts attendent le Jugement.

Ainsi nous, émergences individuelles ou collectives de cet interlocuteur du Verbe, nous, sujets en dialogue avec l'Absent qui, en partant, nous donne force de parler (*Marc 16, 20*), nous ne tenons propos qu'à la mesure de notre incapacité et de notre attente. Incapables de recevoir pleinement le Verbe, attentifs à la venue de la Parousie. Ardents à user de notre pouvoir d'énoncer (car il nous faut sans cesse « prédiquer l'absence » et l'annoncer dans la prédication). Et ne visant qu'à le perdre, tant il est vrai que le but, le vrai sens de cette prédication est de chercher sa fin et son terme dans la pure indication : *t Voici ceci, mort du texte* .r (2). Ceci ? Ce que désigne Etienne, qui ne cesse de parler qu'à sa lapidation, ce que désigne Ignace, qui ne cesse d'écrire que dans l'arène romaine : l'oméga de toute parole. Une telle annonce essaie de faire sa place à une forme de silence, cette fissure où affleurent l'alpha et l'oméga : à la fois présence énonciatrice de l'autre, en tant que la citation est le produit d'un autre *je*, et voie qui mène à réduire les signes au silence de l'intériorité, en tant que la citation est pour le seul *je effectivement* présent une lacune, un vide de sa production ; citer autrui est une manière de se taire. Tout en occupant l'emplacement de la prédication — comme l'Etienne de Carpaccio juché sur la base de pierre — voire en tentant de le monopoliser, nous ne songeons qu'à laisser l'espace pour l'Autre. Anachorètes du discours : ceux dont la parole laisse place — *chōra* — à la parole de l'absent. Regardez Robinson. Lorsqu'il *traversait le bois de*

(1) Les passages cités sans référence proviennent du *Cantique des Cantiques*, généralement du poème 2.

(2) M. Serres, *Esthétiques sur Carpaccio*, Hermann, 1975, p. 75-99. Ce commentaire sur le tableau de la prédication d'Etienne pose de nombreux problèmes aux confins de la linguistique et de la théologie.

gommiers et de santals pour se rendre à la combe rose, il proférait les versets de l'Epoux, puis, se taisant, il écoutait chanter en lui les répons de l'Epouse » (3).

Qui, alors, parle, se tient au cœur de la parole ? Qui véritablement se tait, se tient hors de la parole ? Texte et silence indissociablement font corps. Le corps du texte est tissu et fissure simultanément.

L'Epouse demeure et poursuit son histoire. Elle égrène des fragments de Bible, par quoi l'énoncé d'un seul énonciateur restitue quelque chose d'une situation de dialogue. Elle ne se présente ni en réceptrice muette aux genoux de son maître, telles les femmes autour d'Etienne, ni en révoltée maniant son langage d'esclave comme arme de conquête et instrument de domination. La voici plutôt réceptrice et productrice à la fois ; productrice y compris de sa réceptivité : elle ménage l'espace où s'enclenchera la citation ; réceptrice y compris de sa productivité : seul celui qui est l'alpha peut en être l'origine. C'est dans cet avènement simultané du don et de la réception que réside le véritable dialogisme, qu'il se matérialise ou non en dialogue réel ; le sens s'y faufile et s'y accroît d'une tout autre façon que dans le face à face de la linguistique, où le maniement des possibilités de la combinatoire fait de l'usage du langage un véritable combat simulé (4).

II. Le balbutiement des possibles

Je te parle, tu me parles. Mon dire se tourne vers toi, singulièrement vers ce que tu dis, tes énoncés. Ou tes énonçables : ce que j'attends, par intuition, par déduction, avec espoir, avec crainte, etc. que tu dises ; ou encore ce que je soupçonne, ce que je subodore de toi, de tes propos possibles, de tes propos anciens, mémorés avec ou sans distorsion. Orienté vers les phrases d'autrui, tout énoncé, dans un dialogue, les compénètre et en est compénétré. Dans la mesure où j'oriente cet énoncé qui est mien vers le tien, je diffère de mon monologue, je me décale légèrement, je prends mes distances d'avec mon « moipour-moi ». Dans la mesure où mon énoncé est tout investi par tes énonçables, je leur tends une facette appropriée de moi-même, je me laisse entamer, ne serait-ce que provisoirement. Tu occupes, toi, un point variable : selon l'endroit où je te crois, selon l'endroit où je veux te croire. Au gré, donc, de mes interprétations ou de mes désirs, tu bouges, et je te suis, à la distance que je peux ou qui me plaît.

Tout au long de ma conversation, de mes interventions, je puis donc « m » infléchir, « me » dérober, « me » remettre en selle, et me sentir m'infléchir, me dérober, etc., rectifiant ou accentuant la tendance. Je puis percevoir, prenant quelque recul, combien se succèdent, tels des chevaux de bois d'un manège, tant de « moi-même (s) » : *t Je suis un homme malade... Je suis un homme méchant*

(3) M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Gallimard, 1972, « Folio », p. 136.

(4) a) Analyse du fait dialogique : voir M. Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski*, Seuil, 1970, ainsi que la préface de Julia Kristeva. Il est curieux de noter que cette « translinguistique » repose sur des concepts et des voies qui, à la lumière du *Cantique des Cantiques*, ou, aussi bien, de la liturgie, peuvent légitimement apparaître comme une réalité chrétienne laïcisée. b) Face à face de la linguistique : cette représentation du langage comme allant d'un émetteur à un récepteur au demeurant interchangeables est symbolisée par le dessin des deux interlocuteurs, p. 27 du *Cours de Linguistique Générale*, de F. de Saussure, éd. Tullio de Mauro, Payot, 1973. c) Langage, combat simulé : voir O. Ducrot. *Le structuralisme en linguistique*, Seuil, 1968 (coll. Points, 1973) ainsi que sa préface aux *Actes de langage* de Searle (Hermann, 1975). Cf. M. Costantini, « Modèle chrétien de l'énonciation » dans *Résurrection*, n° 46, p. 97-118.

(...). Je suis superstitieux à l'extrême (.1. Je suis suffisamment instruit pour ne pas être superstitieux, mais je le suis quand même (...). En vous disant que j'étais un fonctionnaire méchant, tout d l'heure, je vous ai raconté des bourdes. Et ça, par méchanceté pure » (5).

C'est la vertu du dialogisme, ici mis en scène dans un texte unique par le jeu de l'écriture, que de s'attaquer au monolithisme apparent du sujet parlant ; nous le voyons se démasquer ou s'effriter : il se retrouve dépossédé de son unicité, qui est à la fois celle du sens commun et de la théorie linguistique. Il se révèle à nous, soudain, démultiplié en diverses instances d'énonciation, diverses positions d'où il parle.

Au fur et à mesure que les mots s'ajoutent aux mots, que les phrases succèdent aux phrases, le langage ordinairement manié prétend tresser un filet où le monde prend forme et s'ordonne. Au réel je donne un tour romantique :

« La lune roule dans les nuages d'hiver
Comme un bouclier varègue... ».

Au réel, j'impose de se rabaisser à une configuration très terre à terre :

« La lune roule dans les nuages d'hiver
Comme un fromage de Hollande... ».

Selon mon goût, je traite le monde, je lui crée sa vérité par la construction de mon énoncé. Je peux tracer une nouvelle image, encore, où se dit l'entrecroisement de points de vue distincts, entre lesquels le choix reste ouvert et où éclatent, sous l'ironie, les limites, voire la médiocrité de chacun d'eux. Ainsi Lermontov :

« La lune roule dans les nuages d'hiver
Comme un bouclier varègue ou un fromage de Hollande » (6).

Ainsi va le discours, qui poursuit toujours sa route de prise en charge, de mise en forme, de façonnement, de modélisation du monde.

Puissance ou prétention du sujet parlant : produire une telle modélisation, unitaire et autonome, instrument pour la maîtrise de ce qui n'est pas lui. Voilà ce que vient déranger le dialogisme. A voir, en effet, ces instances multiples du je composer, décomposer et recomposer la figure de celui qui s'engage dans l'échange de la communication, je ne pouvais plus douter : le pouvoir de dire le sens est plus disloqué qu'unifié, plus hésitant que souverain. Mais à voir autrui pousser le réel sur des voies différentes de celles où je prétendais le guider, sur ces pistes inouïes que je soupçonnais à peine ou que je n'imaginai même pas, je m'interroge davantage encore. Et je dois m'avouer que la modélisation est plus interdépendante qu'autonome, qu'elle est fragmentaire, en attente d'autres possibles, plutôt que totale, et close d'un coup, par l'effet de la déclaration d'un seul (fût-elle continuée durant toute une vie), ou par l'effet des déclarations ajoutées bout à bout, confrontées une à une, soupesées chacune par rapport à l'autre, de tous les sujets parlants poursuivant leur monologue (fût-il philosophique). Qui dit le sens ? « Moi » certes, mais l'autre aussi, ce qui affleure de lui à cet instant, ce que je fais de l'autre, ce que l'autre fait de moi, ce qu'il fait sourd de moi. Dans la double mesure où elle suppose un sujet parlant uni et

(5) F.M. Dostoïevski, *Notes d'un souterrain* (p. 41) et préface de Tz. Todorov (Aubier-Montaigne, 1972).

(6) Cité par Iu. Lotman, *Structure du texte artistique*, Gallimard, 1973, p. 78.

unique, la maîtrise du sens se révèle perdue en cours de dialogue. Mais si je perds mon illusion de dominer le monde, je gagne en connaissance de la position : dépendant, inachevé, fragile, et en attente.

Que serais-je sans toi que ce balbutiement ? » dit le poète (7). Mais la vérité du dialogue est plutôt de nous faire reconnaître que « sans toi » chacun de nous est prétention et satisfaction, domination et illusion. « Avec toi », nous parvenons à nous ouvrir à du sens comme nous arrivons à en produire ; « avec toi » nous balbutions les possibles sans croire en épuiser le champ. Au pôle opposé, le désir cognitif de l'homme exige du discours qu'il émane d'un sujet autonome et distant, et cette prétention s'accompagne d'une tentative d'effacement du *je*, d'un souci de fusion dans un *on* collectif ; le sens produit, le sens productible y représentent une conquête sur le vrai, non l'éclat provisoire d'une substance à venir, impossible à capter. Constater ou démontrer, répertorier ou analyser : rien d'étonnant à ce que la conversation courante, mais où s'engagent sérieusement deux sujets, minimise ces opérations du discours cognitif au profit d'autres structures, performatives (mais je t'assure, je te promets que..., je te fais confiance, je *crois en* ce que tu me dis, je *crois que*...) ou optatives (pourvu que tu..., j'espère que bientôt..., puisse-t-il en être *ainsi*). Rien d'étonnant à ce que les répons de l'Épouse y soient tout à fait coulés, entre le *Credo* et l'*Amen*. Car entre ces deux bornes se déploie son balbutiement.

111. Glissements progressifs vers la communion

Que le façonnement du monde par la prise en charge linguistique d'un seul sujet cède la place à une réelle intermodélisation, et voilà décelé le fondement du dialogisme : l'ajustement réciproque des interlocuteurs. Au niveau le plus humble, simple accommodation à chaque étape de la production du sens. Première et fondamentale : la reconnaissance du signal comme tel, distingué de tout autre phénomène perçu.

« Puis il tira un poignard qu'il avait, en le tenant la pointe en bas *r*. Préparatif de repas, esquisse d'une menace, simple vérification de la qualité de la lame ? Autant d'indications que pourrait fournir le geste attribué à Panurge au XIX^e chapitre du *Pantagruel*. Mais en ce lieu le geste n'est pas un indice, il est bien la configuration signifiante d'un énoncé, il sert bien à la constitution d'un signe, encore que le lecteur n'en possède pas les codes d'interprétation. Tu hausses les épaules d'un vif mouvement ; peut-être n'est-ce que l'effet d'un tricot qui gratte, peut-être est-ce la réponse impatientée à la question que nul autre que moi n'a entendue : un tiers ne pourra que difficilement repérer dans ce geste un authentique signe. Reconnaître les signes qui nous sont donnés, ne pas en reconnaître là où ne se trouvent qu'indices, telle est la première accommodation que l'interlocution exige de nous. Un ajustement plus complexe amène à l'interprétation correcte, non plus de la seule existence, mais du contenu des messages émis. Pour transmettre une proposition, le locuteur doit formuler son message de telle façon que la proposition en question y soit incluse comme une interprétation possible. Comme quoi « passe-moi le sel » ne peut se dire pour « passe-moi le verre ». Quant à son vis-à-vis, il doit reconnaître dans la proposition émise le fragment de sens qui s'y adjoint correctement : une injonction et un objet visé par l'action sur

laquelle porte l'injonction. Panurge entrechoque des pièces de bois d'ébène noir et de brésil incarnat. Pour ne pas aller errer dans des régions du sens ou ce que le Tourangeau donne à entendre ne se trouverait pas, Thaumaste doit cerner le système de compréhension auquel appartient ce signe (disons ici, pour faire vite : la lèpre) ; mais sous peine de ne pas se faire entendre, Panurge doit formuler sa proposition de telle sorte que l'Anglais, qui possède les moyens du décodage, puisse l'opérer correctement, n'hésitant pas entre le message que « l'Anglais était lépreux *r* » et le message que « quelque espèce de félicité humaine consistait en l'état de léproserie » (8).

Base primitive de la communication en son noyau, les phénomènes d'ajustement représentent une couche plus fondamentale que la scission en deux vis-à-vis, que les divergences et les conflits entre interlocuteurs. Ils transforment la prise de parole, qui ne se réduit pas, du coup, à une captation du pouvoir, à la conquête d'une position de maître. Entrer en possession de l'outil langagier entraînait vers une relation de domination ; mais la mise en jeu de l'obligation de concordance enlève tout privilège à l'émetteur ; chacun, à tour de rôle et quel que soit son rôle, doit faire l'effort d'un ajustement, puisqu'au discernement du signal comme tel répond la nécessité de le produire avec toutes ses caractéristiques, à la correcte interprétation d'une proposition le choix pertinent de l'ensemble auquel doit appartenir le message. L'acte par lequel s'émettent les signes et s'instaure le sens, devient alors, dans cet état minimal du dialogisme, le lieu d'une conjonction créatrice, d'une fécondation véritable. Là, et là seulement, le verbe devient ce par quoi l'homme *t se conçoit, se porte comme en une longue gestation et s'enfante enfin sous la forme d'une parole qui est une œuvre (...) et manifeste à tous sa puissance et sa fécondité* » (9).

En dernier lieu l'accommodation suppose une identique connaissance et appréciation des conditions dans lesquelles le propos est tenu, la juste évaluation du poids des supports d'énonciation. Tu t'adresses à moi : « Que veux-tu ? ». Pour moi, le champ ouvert est aux dimensions de mon existence entière, ou de mon avenir, et j'entends par exemple : « Qu'envisages-tu de décider pour cette affaire, pour la conduite de ta vie, etc... ? ». Parce que je connais les débats antérieurs entre nous, les débats intérieurs sus de nous seuls, le souci qui m'obsède et que tu connais, le souci qu'en conséquence tu en éprouves. Un autre, ignorant notre dialogue entamé ou notre commune expérience, limiterait les circonstances — les supports de l'énonciation — aux dimensions de l'instant (le repas, la rencontre, la table du café) pour interpréter : « Que veux-tu boire, manger, entreprendre pour l'après-midi ? ». Ici encore le sujet qui prend la parole doit, pour se faire comprendre, utiliser les supports que l'auditeur est en mesure de posséder. Aussi bien il peut expliciter ceux sur lesquels le doute subsiste : « Que veux-tu, dans cette affaire ? ». Mais il peut se contenter de les présupposer : « Garçon, un demi » suffit en principe à se faire servir, pour autant qu'on se trouve dans le lieu *ad hoc*. Et la « quantité de présupposition » augmente au fur et à mesure que l'ajustement se fait plus intense entre les interlocuteurs.

D'où cette constatation que l'ellipse n'est jamais aussi proliférante que dans le dialogue. Ellipse syntaxique certes : *t Alors ? — Finalement, oui — Et dans ce cas ? — La conclusion est inévitable r*. Mais elle n'est qu'une face patente de

(7) Aragon, *Le roman inachevé*.

(8) Une analyse plus rigoureuse de ces phénomènes est donnée par L. Prieto, *Pertinence et pratique* (Ed. de Minuit, 1975), p. 1 à 60.

(9) G. Fessard, *De l'actualité historique* t. I, p. 167.

l'ellipse sémantique généralisée, qui croît avec la connaissance et la reconnaissance réciproques. Sur le mode parodique :

« *Qu'apportez-vous ?* — *Vous le saurez.*
Qui cherchez-vous ? — *Mystère !*
De la part de qui ? — *Chut!...*
J'ai compris. Donnez » (10).

Plus le texte est profondément dialogique, plus grande est la richesse des significations incluses et des renvois symboliques, des présuppositions de l'ordre du rappel contextuel et des présuppositions de l'ordre du vécu. Puissance de l'ellipse, indice d'une approximation de plus en plus franche des partenaires : ceux qui « s'entendent » ne parlent plus. Ils communient dans le silence qu'entre-coupe plutôt des mots-indices que l'articulation discursive des énoncés. Puissance de l'ellipse, qui parfois réduit la manifestation de la communion à la seule profération du nom : toute une gamme d'exemples est concevable, des prénoms tendrement échangés, dont le susurrement suffit parce qu'il contient l'indicible de tant d'énoncés, à la répétition indéfinie de « Jésus », prononcé jusqu'à douze mille fois par jour (le pèlerin russe) — toute la vie acquérant sens de cette énonciation d'un terme unique mais dialogiquement produit.

IV. La textualisation comme conjonction de l'authentique et du canonique

Cependant, à l'ordinaire, le dialogue ne se résoud pas en répétition ou en mutisme. Il se poursuit et, pour se poursuivre, se nourrit. Puisque l'autre est toujours présent à mon propos — orienté vers lui, compénétré de lui — le dialogue s'entretient, se sustente de son apport. Plus nettement, plus franchement quant à la surface du texte se laissent déceler des zones qu'on dirait en relief, celles qui viennent nommément d'autrui.

« *Vous riez, vous dites même que dans ce cas, poulailler ou demeure princière, c'est du pareil au même. Oui, vous répondrai-je, etc...* » (11). De vos phrases dérivent, découlent les miennes, pour s'y affronter, débattre et récuser. Affrontement ? Certes, mais pour qu'il se trouve possible, il faut qu'une cavité se soit ménagée en mon propos, un espace plan au moins, dégagé pour favoriser l'implantation du propos d'autrui. Nos énoncés s'allongent, s'enflent de mots étrangers, acceptant de les recevoir dans leur propre déroulement originnaire. Par-delà oppositions et querelles, parodies et polémiques, l'appropriation nécessaire repose inévitablement sur une réceptivité plus primitive : ce sont des mots — des phrases, des interprétants de mots, des transcriptions de phrases, puis des dérivations ou des imitations — qui, au minimum, ne nous ont pas écorché la bouche. Plus radicale que la lutte qui peut opposer les interlocuteurs est l'hospitalité de mon discours au texte hétérogène, que j'accepte les mots avec toute leur force, me heurtant à leur résistance, ou que je les trouve faibles et me les rende dociles, les détournant à ma convenance.

« *Hé ! Monsieur le prieur... —... Monsieur le postérieur !...* » Frère Jean des Entommeurs ne cite pas explicitement son antagoniste. L'accueil ne se manifeste pas toujours en relief. La forme de l'allusion supplante alors la citation

(10) P. Reboux, Ch. Muller, *A la manière de...* (Hugo).

(11) F. M. Dostoïevski, op. cit. p. 95.

au sens strict. Mais le gommage de l'opération d'hébergement peut encore aller plus loin et l'hospitalité du dialogisme tendre davantage vers l'unification des deux sources. Il y a, on le sait, des gens qui parlent comme leurs lectures hebdomadaires, comme *l'Express* ou *le Nouvel Observateur* (dans ce dernier même les personnages de Brétécher). Il y a aussi les gens qui finissent à force de vivre intensément ensemble, par se laisser aller aux mêmes formules, nuances, intonations. Ils se transmettent facilement, par exemple, les emplois « phatiques », ceux qui engagent la conversation, qui maintiennent ou reprennent le contact : « Dis-moi... », « Tu sais ?... », etc. Parfois les tics de l'un sont devenus les tics de l'autre. Ce qui pouvait être citation ne l'est plus qu'aux yeux de sa préhistoire. Le parasite a nourri son hôte, et les mots d'autrui ne paraissent plus étrangers maintenant qu'ils alimentent notre discours au point d'en constituer la chair.

Nous vivons de l'autre, de ce qu'il apporte en le voulant ou sans le vouloir, et nous le reprenons « *comme au passant qui chante on reprend sa chanson* », parce que nous voyons « *désormais le monde à (sa) façon* » (12).

Alors aussi bien le propos tronqué de l'un engendre, sans discontinuité, sans qu'il faille noter même le changement de locuteur, la suite que ne manque pas de lui donner l'autre. Rabelais, au *Tiers livre* :

« *Triboulet, dit Pantagruel, me semble compétentement fol.*
Panurge répond : Proprement et totalement fol.

<i>PANTAGRUEL</i>	<i>PANURGE</i>
<i>Fol fatal</i>	<i>Fol de haute game</i>
<i>Fol de nature</i>	<i>Fol de b quarre et de b mol</i>
<i>Fol celeste</i>	<i>Fol terrien</i>
<i>Fol jovial</i>	<i>Fol joyeux et folastrant...</i>

Fusion qui se trouve aux antipodes d'une structure d'apparence voisine, celle des chants amoebées, sorte de monologues en conflit. Fusion qui réalise seule, au terme d'un long processus et non comme fondement de la communication, l'interchangeabilité linguistique des interlocuteurs telle que la postule le face à face saussurien. A travers elle, on s'achemine vers un texte unique, tissé de conserve, on s'assimilent deux sujets de l'énonciation.

Voici que s'entrelacent les deux propos, que se répondent et se correspondent les signes. Citation, allusion ou bribe complémentaire, vestiges de l'autre, à des degrés divers, constituent la substance de cet étalon commun qui peu à peu s'édifie. Tu racontes à ta manière une soirée musicale où je fus ; même si je l'ai perçue différemment, j'assimile ta manière, je m'assimile progressivement à ta perception, je rassemble autour de ce dire unique les membres épars de mes interprétations, de mes réactions, de mes sentiments. Variations, distinctions, divagations de moi-même viennent ici papillonner, puis se rassembler, se tourner ensemble, tel l'héliotrope, dans l'unique désir de ce dire essentiel, dans l'unique conformité à sa vérité — ce que je me mets à même d'en recevoir, au fur et à mesure qu'il se déroule, ou que je me le remémore, ou que je le rumine. Moi qui, en une première dynamique mue par le dialogue, me dévoilais complexe et distendu, voire désarticulé en mondes multiples ; sous moi, sous ma conversation, sous les agitations fébriles de ma rêverie comme derrière les parades

(12) Aragon, loc. cit.

contrôlées de la vie sociale, grouillaient tant de désirs inavoués, de mesquineries, de fausses raisons, de pensées furtives et inachevées, de cris avortés — tant de tropismes (13). Voici que cette gerbe de je se noue, se trie et s'épure, se regroupe et s'ordonne, jusqu'à ce que prenne consistance l'authentique tournure (*tropos*) du sujet dialoguant, son *authenticité*. Appelons textualisation ce mouvement en retour où les sujets de l'énonciation promeuvent au ras du dire quelque chose qui sourd des deux monologues entrecoupés, qui se faufile à travers ces chants amoebés si semblables à la lutte : le texte. Le texte, où se reflètent et s'engendrent leur accoutumance progressive, leur concordance croissante et leur tension vers la communion finale dans le silence. Ce texte-là n'a rien à voir avec la parole devenue objet d'une manipulation et que la linguistique nomme aussi texte.

A la vérité de ma réception répond la vérité de ton dire : à ce prix la textualisation est bien celle d'un texte commun. Vérité de ton dire qui se dessine dans le corps de tes propos, accueilli par moi : tantôt ce sera ces expressions, ces craintes ou ces rires qui reviennent plusieurs fois dans ta bouche à longueur d'entretiens, qui portent une obsession ou une conviction permanente de ton *je* ; tantôt ce que je crois venir du plus profond de ton être — attentif que je veux demeurer à ton sérieux, à ton tremblement ou à l'au-delà de ton ironie, de ton feint détachement. Vérité de ton dire : note juste de toi en tes déclarations plutôt qu'exactitude scrupuleuse de tes messages. Repérant ce son pur, paraphe de ta présence à même le parcours des signes (malgré cette clôture qui les sépare, selon la linguistique, du monde extérieur) je reconnais *ton* texte. Ce que j'aimerais appeler ton texte utile — celui qui m'importe parce que je suis dialogiquement engagé avec lui, celui qui m'importe parce que j'y suis rassemblé dans mon authenticité. Une longue pratique de toi me les signale, ces lieux privilégiés de ta parole, sur lesquels je règle mon intervention ou je module mon attitude. Face à moi, accueillie par moi, et, en un sens, confectionnée par moi, se dresse la *canonicité* de tes bribes, normative pour la conduite de la relation vécue par nous ensemble. Ainsi puis-je te délimiter : je sais repérer aussi ce qui n'est pas de toi, si un instant tu te moques, tu feins de penser ceci ou cela, tu imites la voix d'un tel ou d'un tel, tu t'engages dans une fausse voie, jouant à me fourvoyer. Ainsi l'Epouse délimite-t-elle la voix de l'Epoux car « *il se reconnaît entre dix mille* ».

Dans le texte canonique que je forge en cours de route, je te reconnais et je me reconnais ; je reconnais ton engagement dialogique, j'y repère le mien. Tu as peut-être dit : « *Il me connaît Clodo* », ou bien « *C'est mon ami, Clodovitz* », ou les deux à la suite. Tu as pu bafouiller, hésiter, renoncer, poursuivre, au contraire : Clo, Clovis, Clodo, Clodovitz au moins s'offraient à toi. Eloigné de toi, je véhicule seul ces quelques phrases. Je me remémore, je récapitule ce que j'ai reçu de toi. J'ironise : « *Clovis comme le vase de Soissons* ». J'invente la litanie des approximations : « *Ah ! Clovis, Clodo, Clodovitz* ». Je me réfère à ton propos : « *Le Docteur Clodovitz en question* ». Je brode, je tisse mon texte autour de ce dire essentiel qui fut tien, et que je résume, que j'interprète, que je glose, que je détourne en respectant pourtant sa force. « *Aux bons soins du docteur Clodovitz* ». C'est de ce *canôn* que découle, c'est à ce *canôn* que renvoie toute ma méditation, que réfèrent toutes mes adaptations et mes distorsions. Le souvenir que j'en garde, et en notant ce souvenir, je me découvre plus précisément, je me délimite par rapport à d'autres auditeurs : « *Boro, il se rappelait déjà plus ! Moi*

(13) Voir N. Sarraute, *L'ère du Soupçon* (Gallimard, 1956) et *Tropismes* (Ed. de Minuit, 1939).

heureusement j'ai de la mémoire ». L'opération qu'il demande de ma part, et qui constitue le résultat tangible de sa force d'énonciation : « *L'infirmière a été le prévenir qu'on le demandait tout spécialement* ». La connaissance, acquise par mon expérience, qu'il mobilise, et les conclusions où d'autres, moins familiers, ne pourraient parvenir : « *On aurait pu le conduire au Charing-Cross, à côté... Mais il en voulait pas Cascade... Il nous l'avait bien défendu* ». Tout prend sens — c'est-à-dire à la fois trouve formulation et justifie d'un contenu — par rapport à ce *canôn* (14).

Mais ce nerf du sens, ce n'est ni l'expression littérale, ni les significations proprement dites de la phrase proférée qui légitiment et définissent sa canonicité, qui se conservent dans l'ample développement qu'il suscite autour de lui. Ce qui prend relief soudain et déploie l'ordre de ses justifications, ce qui fait ainsi saillir en relief le discours à l'emplacement de la citation canonique, c'est la force d'effet du propos tenu, l'efficacité d'une parole. Effets perpétrés par l'allocution, dits effets perlocutionnaires : perturbé ou persuadé, amené à obéir ou à rechigner, atteint d'une manière ou d'une autre, le sujet dialoguant trouve là une raison de se confronter à la citation canonique, une voie pour rassembler son authenticité. Dans la réciprocité des « citations », dans le va-et-vient entre le canonique et l'authentique, c'est autour des effets perlocutionnaires des propos rapportés que se crée le « lieu commun » de nos deux vérités, que se manifeste le « sens commun » de nos deux engagements.

V. Trois voies pour un métadiscours

Et c'est ici qu'apparaît peut-être la région de l'exégèse, la région du dialogue mi l'activité de l'exégète peut trouver sens en se frayant des voies utiles. L'exégèse se constitue toujours, par-delà les différences de finalité ou de méthode, comme un jugement sur le texte légué de la Bible, c'est-à-dire sur la citation qui se trouve incise dans le dialogue engagé entre l'Epoux et l'Epouse. Qu'il s'agisse de fournir un interprétant (« époux équivaut à mari » ou, aussi bien, telle péripécie veut dire...), de dégager des structures profondes (« autotamponneuse est la lexicalisation de l'auto tamponne », ou, aussi bien, le récit de la pêche miraculeuse est la manifestation linéaire de tel schéma logique...) ou encore de rendre compte d'une énonciation (« dire : tantôt je pense tantôt je suis indique que l'on n'aime guère Descartes » ou, aussi bien, les contradictions économiques de la Palestine occupée expliquent que...), nous avons affaire à des opérations métalinguistiques au sens large. L'exégèse est le métadiscours d'un fragment limité de ce langage inédit et non-reproductible qu'est le dialogue de l'Epoux et de l'Epouse. Fragment limité qui n'est donc pas un texte-objet mais une concrétion de discours rapporté au sein d'un dialogue. Métadiscours qui n'est donc pas un regard extérieur mais lui-même un fragment du discours rapporteur — l'ensemble de la parole des chrétiens. Deux raisons pour l'exégèse de ne pas se conduire comme un tiers critique, de se frayer ses propres voies, sans pour autant

(14) L. F. Céline, *Guignols band*, Gallimard, 1951, « Folio », p. 109-117. Les termes ici employés de canonicité et d'authenticité ne recouvrent évidemment pas ce que la théologie y met ordinairement : mais ils peuvent laisser penser que si l'Eglise reçoit et se donne un canon des Ecritures, ce n'est ni comme on se donne un corpus ni comme on vous délivre une carte d'identité ; que si l'authenticité du croyant est essentielle, elle s'écarte autant de l'auto-affirmation que de l'aliénation ; bref, que ce sont des situations et des actes dialogiques.

nier l'apport éventuel, passé à son crible, que des approches textuelles (du signifiant : établissement de sa forme correcte, par exemple ; du signifié : recherche de la valeur de tel emploi ; des structures narratives, etc.) peuvent lui fournir.

Le tiers critique voit en renonciateur bien effacé, ou méthodologiquement exclu — un *il*, quelqu'un avec qui il n'entretient pas de relations de personne à personne. Aussi son altérité est-elle cernée et définie une fois pour toutes. Quant à l'énonciation du propos qu'il étudie, elle représente pour lui un acte accompli, dont le produit, phénomène circonscrit, est net, fini : il en ignore les mouvances, les ondulations, les frémissements qui l'agitent au gré du rapprochement ou du détachement relatifs des interlocuteurs ; il ne discerne pas la permanente genèse d'un contour commun et sa perpétuelle remise en cause. Et encore : puisque l'objet sous son regard ne vit pas, il ne saurait être efficient, il ne saurait se faire repérer dans sa vérité à la surface des autres propos par les effets dont il est virtuellement porteur : il a perdu toute actualisation de sa force perlocutionnaire. Dès lors, l'exégèse pourrait bien, au contraire du tiers critique, avoir pour tâche de ne pas négliger ces modalités spécifiquement dialogiques de la productivité du texte, pourrait avoir finalement fonction de vigilance : elle veillerait au respect de la différence de je à tu, distance se ménageant de façon variable entre deux sujets qui s'investissent inégalement dans leurs discours et respectent réciproquement leurs disparités. Elle veillerait à ce que le dynamisme mouvant des énoncés soit toujours susceptible de provoquer une concordance des propos, se glissant l'un près de l'autre, finissant par se jouxter, distance qui s'abolit jusqu'à l'harmonie d'un contour commun. Elle veillerait enfin à ce que les forces de l'énoncé déterminant demeurent toujours vives et que l'imbrication de la citation puisse demeurer transformatrice à l'égard des textes qui l'enserrent. Trois voies se détermineraient au cœur du dialogisme, dont l'exégète serait le garde-fou.

1. Regard sur la différence

Le livre de grammaire repère et extrait des exemples. Manipulation. Mais en ceci plus particulièrement qu'il place chacun d'eux au même rang que tout autre : l'altérité, la différence y est toujours identique, distance du métadiscours objectif à la citation exemplaire convoquée pour corroborer, même typographie, même attribution de paternité, etc. Au cours de ce mode unique de rapport, discours rapporteur et discours rapporté entrent dans un esclavage réciproque : le développement grammatical maîtrise ce qu'il insère, fait donner ce qui le sert, produit l'exemple comme le dompteur un lion anesthésié. Pourtant, la relation de domination, en un sens, s'inverse : n'est-ce pas au fond l'exemple — si ce n'est lui, tous ses frères — qui détermine la règle, c'est-à-dire régit le texte même du traité ? Si le grammairien devait s'en tenir à un corpus déterminé d'avance, son livre serait d'avance esclave du discours rapportable. Si le discours chrétien suivait cette façon de faire, le texte citable s'avancerait en martre, vu que, de fait, il est limité rigoureusement. Et ne le voit-on pas agir ainsi, pivot d'articulation d'un développement, seul point fort d'un long sermon ou argument définitif d'une discussion ?

Pourtant la différence ne fonctionne pas ainsi dans le dialogisme. Je m'engage avec ferveur dans la conversation ; là où je veux absolument arrimer J'autre, parce qu'en toute bonne foi, je le crois là, je le crois vrai là, ou, plus basement, parce que ça m'arrange — il peut toujours se dérober : t *Je l'ai cherché mais ne l'ai point trouvé* A. Prévenu, je poursuis ma quête, sachant que je puis me heurter, en dépit de la connaissance que j'ai acquise de mon interlocuteur, au plus imprévu : au fléchissement du sens, à la parole de surface vidée de toute force, et

même au silence effectif : t *Je l'ai appelé mais il n'a pas répondu* A. Déçu sans doute, je ne me résouds pas à laisser échapper d'autres avènements possible de sens, à sacrifier déjà la productivité du texte. Je persévère (perdre le contact ou la quête du contact serait retourner au monologue) : poursuivant le *je* qui m'échappe ou feint de m'échapper dans ses réponses, t *Je me lèverai (...) et parcourrai la ville, dans les rues et sur les places* r. Si je crois aboutir, je ne saurais pourtant susciter l'autre là où je lui impose résidence, définir à l'avance le lieu de son dire : κ *Ne réveillez pas mon amour avant l'heure de son bon plaisir* A. Si mon discours te débusque, jusqu'en ce qui me semble, ou mieux, te semble à toi-même, la vérité de cet instant de notre dialogue, que tes paroles néanmoins restent libres : de ruser ou de ne pas ruser, d'attendre un autre temps pour faire progresser le texte, ou de faire route vers ailleurs pour ne me rejoindre que plus tard. Ne crois pas pourtant que je me renonce — que je me désiste de l'emplacement où j'ai jugé bon de planter ma tente : là où le Verbe peut-être, à travers mes pauvres propos, se profile, je ne prends pas sur moi de vider toute force et toute résistance. Ne pas pousser mon pion, ne pas presser l'autre parole pour qu'elle trouve sa juste voie, serait favoriser le monologue de mon interlocuteur, dont je deviendrais le simple porte-parole : t *Je l'ai saisi et je ne l'ai point lâché jusqu'à ce que je l'aie amené dans la maison de ma mère* A. Que mon désir lui soit signifié, que ma volonté donne force à mon élocution, que mon discours entier tienne son rôle dans la différence qui fait vivre le dialogue (15).

Faire respecter cette différence — où degrés d'assimilation et de confusion varient, où chaque parcelle rapportée n'est pas reçue avec la même intensité, où la distance de domination n'est pas immuable — faire respecter cette altérité et, loin de la figer, savoir de combien on l'entame, de combien on la nie, de combien elle subsiste, telle serait la portée de la reconnaissance dialogique dans un méta-discours : c'est de cette façon qu'elle s'y réfléchirait. Sauvegarder à la citation la capacité de mimer le vif d'une conversation où l'interlocuteur est amené à un exercice d'humilité : réitérations et repentirs, approfondissements et reculs successifs pour reconnaître mieux l'altérité de l'autre. Sauvegarder à l'interlocuteur, en l'occurrence le discours rapporteur, le pouvoir de s'orienter librement, de disposer ses dires comme il l'entend, de choisir ses orientations. La première fonction de l'exégèse peut être de libérer chacun de l'esclavage de l'autre, par exemple en récusant tout monolithisme de traitement des parcelles extraites, ou toute subordination au littéralisme.

2. La spirale du sens

Porteurs de leur différence et de l'altérité de leur vis-à-vis (qu'ils intériorisent plus ou moins) les deux interlocuteurs voient se créer — ou non, et c'est alors, par exemple, le « dialogue de sourds » — une ligne commune, entre leurs deux séries d'énoncés, une ligne de jonction idéale où tour à tour les diverses phrases proférées viennent ou ne viennent pas s'accoler. S'accorder au galbe d'une proposition n'est pas nécessairement satisfaire aux exigences de son contenu, c'est plutôt répondre en se situant dans l'écoute et l'attention au propos tenu, en manifestant qu'on l'enregistre et qu'on se situe face à lui. La proximité la plus serrée d'un point de vue (en l'occurrence phonique) peut recéler une discordance brutale du contour dialogal : « *Troubler ainsi le service divin ! — Mais, dit le*

(15) Cf. les disciples qui parlent d'autant plus qu'on leur recommande de se taire : *Marc* 7, 36.

moine, le service du vin... r Le glissement signifie l'ignorance volontaire de l'argument du premier énoncé, et par-delà l'argument, de la préoccupation intime du locuteur. Réplique qui vient inciser le contour, briser l'accord. L'un développe son inquisition sur le mode de la répétition obsédante : « *As-tu terminé ? (...) Mais qu'as-tu fait ? (...) Comment se fait-il que tu n'aies pas travaillé ? (...) Comment as-tu fait ? ...* » Même évanescentes les réponses échelonnées s'accordent, jusqu'au moment où se rompt le contrat tacite : « *Laisse-moi tranquille, ne me dérange pas* » (16).

Tout ce qui affleurerait du *je* définissait un contour d'énonciation que la dernière réplique vient zébrer brutalement. Inversement, l'accordance ne présuppose pas son explicitation, et une réplique peut paraître ignorer l'énoncé précédent et marquer pourtant la recherche d'un contour commun : « *Tu peux servir à boire ? — C'est grave ? demanda Nut* » (17).

Détourner ou laisser tomber la conversation, poursuivre son petit monologue, ignorer les résonances particulières que prend l'histoire pour celui qui l'écoute, se désintéresser de l'engagement particulier du locuteur en son propos, autant de manières d'errer loin de l'accordance des contours.

Le discours rapporteur doit chercher cette conformité au galbe : adhérer à ce qui lui est donné, l'envelopper au plus près ; nécessité de souplesse devant la forme qui vient se couler dans le moule, car la citation est dynamique, forte et mouvante comme la mer qui roule plus ou moins les galets, qui s'avance plus ou moins sur le sable, mais aussi se heurte aux rochers et modifie par là sa destination première. Ainsi le mot cité se fait-il ruminer et assimiler par celui qui l'accueille, en le modifiant, en lui faisant découvrir sa propre orientation, son propre sens. Recherche du contact doux, sans grumeaux, on les lignes se joignent puis se confondent, effort du discours rapporteur pour que si les pierres dressent leurs aspérités, une longue fréquentation en adoucisse les formes, et façonne des galets.

« *Je me dis : que ta bouche soit comme un vin excellent qui coule aisément pour mon bien-aimé, et glisse sur les lèvres de ceux qui s'endorment* ». L'Épouse dit : que mon discours s'accorde au sens toujours-déjà produit, au Verbe vers qui s'élançait mon appel.

Ainsi s'instaure le commentaire, et sa spirale. Car dans le dialogue, il n'est pas l'exercice analytique qui vise à extraire brutalement la vérité d'un propos, mais un ressassement, un tournoiement vers plus haut que soi. Il déploie sa course jusqu'à faire se rapprocher les deux lignes, les deux contours. La phrase surgie un jour de tes lèvres était sans doute plus belle que je puis espérer en prononcer. Mais si je me la répète tant et tant de fois pour mieux la soupeser ou l'enrichir d'autres parts de notre dialogue, je me surprends à la trouver plus forte, plus décisive, plus justifiée. En se situant parmi d'autres énoncés, formulés ou non, qui la côtoient, l'escortent et me la rendent progressivement plus proche et plus pleine, elle devient éminemment préférable. Être sertie la rend plus belle encore :

« *Nous te ferons des colliers d'or avec des pointes d'argent.*

(16) F.M. Dostoïevski, *Coeur faible*.

(17) Et la suite : — « *Tu es seule ? — Oui... (Qu'est-ce qui se passe ?) — Oh ! rien ! — Dis-moi* (Pierre Rey, *Le Grec*, Laffont, 1973). Ceci marque la distinction entre le contour commun et ce que la linguistique appellerait une identité d'isotopes (Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, 1966, p. 69-71).

Tes joues sont belles au milieu des colliers.

Ton cou est beau au milieu des rangées de perles r.

Le commentaire est orfèvre pour la citation. Sans doute la seconde fonction de l'exégèse serait-elle de maintenir la possibilité du commentaire : écartant toute option positiviste qui croirait posséder le sens — sous une forme ou sous une autre, et ici les différences de méthode importent peu — elle serait à même de juger de l'efficacité d'un commentaire, de son engagement sur la spirale du sens qui mène au Verbe jamais atteint, de son pouvoir d'enveloppement et de sertissage.

3. L'imbrication efficiente

Les deux propos se rapprochent, le commentaire unit la ligne du discours rapporteur à celle du discours rapporté. Mais le propre du dialogue, on l'a vu, réside dans cette réalité des forces perlocutionnaires de la parole, autour desquelles se construit, se reconstruit le sujet parlant. Cet énoncé qui pénètre dans la texture de mes mots, dans le tissu de ma réplique pour y prendre relief et m'aider à me découvrir — à me connaître comme à me démasquer — a le don d'apparaître à tel moment que l'on ne soupçonnait pas d'être si riche, de venir de quelqu'un dont on n'attendait rien, ou de ne se révéler aussi fort que bien. longtemps après qu'on l'a proféré. Aussi cette force est-elle sujette à transformation. Il suffit « *qu'un petit détail... demeuré inaperçu ou vite oublié me revienne brusquement à la mémoire et, envisagé isolément, revête soudain une tout autre signification et m'explique ce que je n'avais pu comprendre encore r* » (18). Alors se réactive moins le sens que l'effet de l'élocution : je n'avais pas ressenti l'échange à sa profondeur véritable, je n'avais pas reconnu son autorité.

L'Épouse, dans son désir unique du Verbe, cherche on celui-ci fait rayonner sa lumière, comment il se manifeste dans nos fragiles mots, les fragiles citations que nous manipulons. Son discours perpétuellement l'accueille, à l'aveuglette, et l'honore de ses parfums. — « *Mon Bien-aimé a passé la main par le trou de la porte et mes entrailles ont frémi. Je me suis levée pour ouvrir d mon Bien-aimé et de mes mains a dégoutté la myrrhe, de mes doigts la myrrhe vierge, sur la poignée du verrou* ».

Texte-louange, texte-offrande de myrrhe ; fissure on se donne à saisir — avant de tourner le dos — la vérité du sens. L'Épouse ne prend pas prétexte que ses propos se suffiraient à eux-mêmes par leur cohérence ou leur beauté pour lui refuser la place comme un hôtelier de Bethléem. Elle sait que, reçue dans sa force, la citation du Verbe est formatrice et nutritive, efficiente et rayonnante ; que le Verbe n'est pas d'abord un souffle de voix, ou un contenu vérifiable, mais une force « qui pénètre et qui agit » (19). Cette citation — et on a compris qu'il ne s'agit pas ici d'un texte matériellement exact de l'Évangile —, c'est le « mot pénétrant », celui qui authentifie le sujet, celui qui me fait avouer, comme à Nastassia Philippovna : « *C'est vrai que je ne suis pas comme ça* » (20).

(18) F.M. Dostoïevski, *Humiliés et Offensés*, « Livre de poche s, t. 2, p. 156.

(19) Voyez saint Bernard, in *Cant*, 31,6, PL 183, 943 c : « *Verbum nempe est, non sonans, sed penetrans, non loquax, sed efficax.* »

(20) L'analyse de ce texte de l'Idiot est donnée dans Bakhtine, *op. cit.*, p. 312-314.

La troisième voie que l'exégèse peut suivre consiste à faire respecter cette force transformatrice du discours rapporté sur le discours rapporteur, à dégager les virtualités efficientes de la citation pour qu'elle ne se fige pas en un texte.

LES méthodes n'importent guère : ce qui est en question dans le mouvement de textualisation, indéfiniment renouvelé, où l'Épouse, « jardin bien clos », trouve sa vie et son histoire, et par qui s'élabore le vrai *texte*, c'est que toujours l'Époux, comme la Sagesse, vienne arroser son jardin, « irriguer ses parterres ». Ce qui est en question dans le métadiscours de l'exégèse, c'est que, maintenue au sein du dialogue, elle soit capable de maintenir la citation biblique dans son rôle dialogique : non pas texte clos que viendraient aviver le repérage des soubassements, fussent-ils économiques, ou la construction d'une grille de lecture, fût-elle plurielle, mais bien médiation énoncée et énonçante vers Celui avec qui nous conversons. Dès lors il devient clair qu'on ne doit plus regarder la Bible, elle, comme un texte : peut-être faut-il s'essayer à y voir sérieusement la citation d'un dialogue. Le regard que les exégètes portent sur le Livre est celui de l'Épouse ou n'est pas un regard d'exégète, mais le scalpel d'un sémiologue désœuvré ; les propos que profèrent les théologiens ont force dialogique ou ne sont pas des propos de théologiens, mais passe-temps pieux de métaphysiciens égarés.

Michel COSTANTINI

Edouard COTHENET :

Un exemple d'exégèse pastorale

Loin de paralyser le souci pastoral, l'exigence scientifique l'informe et le sert. Un exemple : une homélie pour le vingt-septième dimanche du temps ordinaire sur Marc 10, 1-16.

A liturgie du 27^e dimanche de l'année B prévoit la lecture de deux passages de *Marc*, bien distincts l'un de l'autre, mais non sans relations entre eux (1). L'un relève du genre des « controverses » : quelle est la position de Jésus vis-à-vis du divorce ? L'autre appartient au genre des « apophthegmes » (R. Bultmann) ou « sentences encadrées » (X. Léon-Dufour) (2) : une brève présentation historique a pour but de mettre en valeur une ou plusieurs paroles de Jésus, relatives ici à la place de l'enfant dans le Royaume de Dieu.

Il est facile de comprendre pourquoi Marc a regroupé ces deux épisodes. Dans le cadre de la montée vers Jérusalem, scandée par la triple annonce la passion (8, 31s ; 9, 30s ; 10, 32s), l'Évangéliste a placé une série d'enseignements sur la vie chrétienne. C'est ainsi qu'après un nouveau rappel des déplacements de Jésus (10,1), se succèdent divers entretiens sur les « états de vie » : mariage, enfance, appel au service du Royaume. On voit donc qu'il s'agit de bien autre chose que d'une morale humaine. Dans le cadre de la montée vers Jérusalem où les disciples suivent sans comprendre (10,32), c'est la révélation de la « voie de Jésus », voie paradoxale qui apporte non un bonheur de pacotille, mais dès ce monde-ci « le centuple avec la persécution et dans le monde à venir la vie éternelle » (10,30). C'est dire qu'une interprétation purement juridique des textes en dénaturerait l'esprit.

Mariage et divorce

La controverse sur le divorce nous est transmise par Marc et par Matthieu. Luc s'est borné à nous rapporter une parole du Maître sur

(1) Signalons sur le sujet : J. Delorme, « Le mariage, les enfants et les disciples de Jésus (*Marc 10*) », dans *Assemblées du Seigneur*, N.S. n° 58, p. 42-51.

(2) X. Léon-Dufour, *les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963, p. 237-239.

l'indissolubilité du mariage (16,18). De son côté, Paul se réfère directement à une parole du Seigneur sur la stabilité du mariage (1 Corinthiens 10s). L'exégète se trouve donc invité à confronter entre elles les diverses versions de la tradition pour remonter à la forme primitive dans laquelle la communauté palestinienne a coulé l'enseignement de Jésus.

La comparaison entre le texte de Marc et celui de Matthieu manifeste le caractère plus juif du second. A la manière rabbinique est en cause l'interprétation à donner au texte du Deutéronome : « Lorsqu'un homme prend une femme et l'épouse, puis, trouvant en elle quelque chose qui lui fait honte (littéralement : quelque chose d'indécent), cesse de la regarder avec faveur... » (trad. de la TOB). Les mots « quelque chose d'indécent » prêtaient à discussion : l'école de Hillel les entendait au sens le plus large (même si elle a brûlé son fricot !... même s'il en a trouvé une plus belle !...). Par contre l'école de Shammaï maintenait une exégèse stricte : si le mari soupçonne sa femme d'infidélité (3). Ecrivant pour des lecteurs qui ne sont pas au fait de la jurisprudence juive, Marc simplifie la controverse : il s'agit de savoir si l'homme peut répudier sa femme, et non de déterminer les motifs valables.

Dans le cadre restreint de cet article, nous nous bornerons à commenter le texte de Marc. Il se compose de deux parties : un entretien public avec les Pharisiens qui posent une question-piège, une explication particulière aux disciples (v. 10-12 : à la maison).

La controverse elle-même se caractérise par un déplacement de la question. Les Pharisiens se placent du point de vue de l'homme, lassé de la vie commune. Après l'intermède que représente l'intervention de Moïse, Jésus élève le débat au niveau des intentions de Dieu et termine par la proclamation que l'homme ne saurait rompre ce que Dieu a uni.

Entre le propos de l'homme et la volonté de Dieu intervient la Loi : « Moïse a permis d'écrire un certificat de répudiation et de renvoyer sa femme » (*Deutéronome* 24,1). Par rapport aux moeurs du temps, cette prescription représentait déjà un procès indéniable. Dans une société où l'homme disposait de tous les droits, l'obligation de rédiger un acte de divorce constituait un frein contre les caprices du mari, faisait intervenir le « scribe » public, et donnait une protection à l'épouse répudiée. Munie de cet acte, elle regagnait la maison paternelle, sans crainte que son mari ne vienne la réclamer, et pouvait se remarier. Déjà, après l'exil, le prophète Malachie avait tenté de remédier contre les abus du divorce, en se référant à *Genèse* 2, 23s. (2, 14-16 ; voir les notes de la TOB). Jésus, lui, prend une attitude catégorique, qui implique d'une part la révocation d'une loi temporaire, et d'autre part la mise en valeur d'un idéal caché sous la lettre de l'Écriture.

(3) J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris-Tournai, 1948, p. 16s.

« C'est à cause de la dureté de votre coeur qu'il a écrit pour vous ce commandement ! » L'interprétation spontanée consiste à dire que Moïse a tenu compte de la rudesse des caractères et visé au moindre mal. Dans *Marc*, pourtant, l'expression « dureté de coeur » a un sens plus spécifique : le coeur dur et opaque, c'est le coeur fermé à l'intelligence des voies de Dieu, incapable de percevoir ses appels (3,5 ; 6,52 ; 8,17). Sous la première alliance il existait déjà un idéal de la stabilité du foyer, mais cette invitation n'était guère comprise.

Comme preuve, Jésus cite bout à bout deux textes de la *Genèse* relatifs l'un et l'autre à la création de l'homme. La critique attribue le premier au Document sacerdotal (1,27), le second au Document yahviste (2,24). Dans une lecture continue de l'Écriture, telle qu'elle était alors pratiquée, les deux textes s'enrichissent mutuellement. Dans le cadre de la création en six jours, l'auteur sacerdotal présente l'homme comme le sommet de l'oeuvre de Dieu : « Dieu créa l'homme à son image,

à l'image de Dieu il le créa ;
mâle et femelle il les créa ».

Image de Dieu, l'homme est ainsi en relation par sa nature même avec Dieu, mais aussi avec l'univers sur lequel il exerce une mission de gérance et au nom duquel il doit rendre grâces. Cette vocation, il l'exerce dans sa dualité constitutive, homme et femme. Vision optimiste de la sexualité, conforme à la leçon de ce chapitre où le refrain « Dieu vit que tout cela était bon » vient scander le déroulement de l'oeuvre créatrice.

De manière délicate, le Yahviste tire les leçons de la création d'Eve. Au jardin d'Eden, elle avait été tirée de la côte d'Adam. Par un mouvement inverse, l'homme quittera sa maison paternelle pour s'attacher à sa femme. Texte audacieux, par rapport aux usages du temps, où normalement, la jeune fille quittait la maison de son père pour entrer sous la tutelle de son mari. La valeur prophétique de ce texte du Yahviste sera longue à percer !

« Et les deux ne feront qu'une seule chair ». Le terme français « chair » n'a pas les mêmes harmoniques que l'hébreu *basar* : un Sémite n'oppose pas la chair à l'esprit, comme nous opposons le corps à l'âme. La chair, c'est l'homme tout entier, avec sa faiblesse bien sûr, mais aussi ses possibilités de relation, son appartenance à un milieu, à une race. La formule « Tu es mes os et ma chair », employée par Adam, est une formule d'alliance (*Genèse* 2,23 ; 29,14 ; *Juges* 9,2 ; 2 *Samuel* 5,1). Par le mariage l'homme et la femme concluent un pacte. L'union sexuelle ne saurait être détachée de tout un climat de solidarité et d'amour.

Jésus se manifeste ainsi comme celui qui déchiffre jusqu'à ses conséquences ultimes le dessein de Dieu, déjà latent dans l'Écriture. Au monde corrompu par le péché, il redonne l'élan des origines : « Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni ».

Comme il arrive souvent chez Marc (4,10-35, 34 ; 7, 17-23 ; 9, 28), l'enseignement public est suivi d'un entretien « à la maison », où Jésus donne à ses apôtres des explications complémentaires. Dans le cas

présent, c'est une manière pour Marc de faire l'application des principes évangéliques à la situation du monde gréco-romain, où la femme pouvait prendre l'initiative de la séparation. Aussi les v. 11 et 12 mettent-ils sur le même pied l'homme et la femme qui se remarieraient après divorce : ils sont adultères vis-à-vis du premier conjoint. « Le texte de Marc suppose l'égalité foncière de l'homme et de la femme par rapport au mariage et au respect qui lui est dû. On saisit là sur le vif la fécondité de l'Évangile transplanté du terroir palestinien en terre païenne » (4).

En ce domaine l'Église est liée par la parole de son Maître. Jamais elle ne pourra transiger sur le principe de l'indissolubilité du mariage religieux, inscrit au cœur même du projet de Dieu sur l'homme. Mais dans son attitude concrète envers ceux qui se trouvent pris dans des situations inextricables, l'Église (et c'est nous tous !) ne saurait oublier que Jésus n'est pas venu en juge implacable, mais comme le Sauveur toujours prêt à pardonner.

Accueil des enfants

La scène suivante nous place devant une démonstration de « piété populaire » et une réaction très humaine des disciples. On imagine sans peine l'agacement des apôtres devant la criailleurie de la marmaille ; plus profondément, n'y aurait-il pas la tentation de vouloir déterminer de façon stricte les limites du groupe (cf. 9, 38-40) (5) ? A la différence d'autres mises en scène très sobres, dans ce genre de « sentences encadrées », Marc prend soin de décrire longuement les gestes de Jésus : alors qu'on lui demandait seulement de toucher, le Maître après avoir réprimandé vertement ses disciples, non seulement embrasse les enfants, mais les bénit et leur impose les mains. Par elle-même, une telle accumulation de détails a valeur d'enseignement. Jésus nous instruit tout autant par ses gestes que par ses paroles.

La parole centrale de l'épisode est donnée au v. 14. Certains critiques se demandent si le v. 15 n'aurait pas été ajouté après coup, selon la technique bien connue des mots-crochets (enfant-enfant). Il faudrait introduire une comparaison systématique entre les divers passages de l'Évangile où il est question de l'enfant (6). De toute façon, le texte de Marc dans son état actuel nous offre un heureux élargissement des perspectives : partant d'une anecdote, l'Évangéliste nous fait contempler la manière dont Dieu établit son Règne.

« Laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas, car le Royaume des cieux est à ceux qui sont comme eux. »

(4) J. Delorme, *art. cit.*, p. 45.

(5) C'est un point sur lequel insiste beaucoup C. Perrot, « La lecture d'un texte évangélique. Essai méthodologique à partir de *Marc 10, 13-16* », dans *Le Point théologique*, n° 2, Recherches actuelles, Paris, 1972, pp. 94-96, 123 s.

(6) Pour un inventaire complet et une discussion détaillée, voir S. Legasse, *Jésus et l'enfant*, coll. Etudes Bibliques, Paris, 1969.

Par opposition aux disciples qui jugent selon d'autres critères, Jésus manifeste pour les enfants le même intérêt qu'il accorde aux pauvres, aux malades, aux marginaux. Le monde antique n'avait guère de respect pour l'enfant : certes le chef de famille désirait une progéniture pour assurer la continuité de la famille, mais l'enfant était vu davantage comme l'adulte de demain que pour lui-même. Transposons en style moderne : on accueille l'enfant dans la mesure où il apporte un complément affectif au foyer, beaucoup plus que pour les possibilités de vie originale que recèle toute naissance !

En accueillant les plus faibles, les moins considérés, Jésus donne un signe tangible du Royaume de Dieu. Venir à lui, c'est accéder au Royaume. Dans un raccourci saisissant, Origène pourra dire que Jésus est le Royaume lui-même, *autobasileia* (*Commentaire sur Matthieu*, t. 14,7). Etendant le regard plus loin, Jésus présente le Royaume comme accessible à ceux qui ressemblent aux enfants, de même que le Royaume appartient « aux pauvres » ou aux « pauvres en esprit » (*Luc 6, 20* et *Matthieu 5, 3*), aux persécutés (*Matthieu 5,10*). La sentence de Jésus n'est pas motivée par l'innocence des enfants (la Bible n'est pas rousseauiste !), mais par la gratuité de l'amour de Dieu qui s'ouvre d'abord aux plus faibles, aux plus petits.

Au v. 15, l'attitude de l'enfant est caractérisée par l'accueil. Être en devenir, l'enfant n'est-il pas réceptif, ouvert sur le futur, facilement enthousiaste ? Il s'agit donc de recevoir le Royaume comme un enfant. La formule en elle-même est si condensée qu'elle fait difficulté pour qui veut l'analyser de près. Le sens est le suivant : accueillir le Royaume, c'est s'ouvrir à la Bonne Nouvelle que Dieu intervient pour établir son Règne parmi les hommes, c'est reconnaître qu'il agit par la mission concrète de Jésus, si déroutante aux vues humaines, c'est se laisser mener sur la route de Jérusalem...

CE quelques réflexions ne sauraient épuiser le sens d'un texte si riche. Pour prolonger notre réflexion, il conviendrait de se demander comment a été vécu, au cours des siècles, le message évangélique : baptême des enfants motivé par le « Laissez venir à moi... », institutions charitables comme la création à Césarée d'un orphelinat par saint Basile, multiples œuvres d'enseignement, redécouverte de la voie d'enfance spirituelle par Thérèse de Lisieux... A chacun de voir aujourd'hui comment il accueillera d'un cœur simple et disponible l'offre toujours nouvelle de l'amour de Dieu, qui travaille par son Fils à constituer un Royaume ouvert à tous.

Edouard COTHENET

Edouard Cothenet, né en 1924, prêtre en 1948. Études à l'École Biblique de Jérusalem. Directeur de travaux à l'Institut Catholique de Paris, directeur du centre Foi et Culture à Bourges. A publié des articles dans *Supplément au dictionnaire de la Bible, Dictionnaire de Spiritualité, Maria*.

Christoph von SCHÖNBORN :

Pour une lecture simple de la Bible

Dans le « renouveau charismatique », les Écritures sont souvent abordées sans précaution scientifique. Loin de céder au fondamentalisme ou à l'arbitraire, cette pratique peut rejoindre une tradition constante de l'Église.

A juste titre on signale comme une des caractéristiques de l'expérience du « Renouveau charismatique » la (re)découverte et le goût de l'Écriture. Je cite quelques témoignages : « *Je me sentais désireux de prier et de lire la Bible...* » ; « *Je me sentis tout à coup conduit avec force vers la Bible. L'Écriture me semblait transparente* » ; « *Parmi les fruits qui demeurent, je signale aussi une grande avidité pour l'Écriture Sainte, Parole de Dieu. J'en ai littéralement faim et soif. Et ce que j'expérimente dans mes contacts avec cette Parole, c'est fondamentalement une communion à la Parole, une "sympathie" par connaturalité, dans l'Esprit, plutôt qu'une pénétration intellectuelle* » (1).

Les témoignages pourraient être prolongés à l'envi. « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant au dedans de nous, quand il nous parlait en chemin et qu'il nous expliquait les Écritures ? ». Dans cette parole des disciples d'Emmaüs après leur rencontre avec le Ressuscité, beaucoup trouvent l'expression de ce qui leur « arrive ». L'Écriture commence à leur parler d'une façon immédiate, touchante. La Parole de Dieu leur paraît savoureuse, délicieuse : « Quand tes paroles se présentaient, je les dévorais : ta parole était mon ravissement et l'allégresse de mon cœur » (*Jérémie 15, 16*). Et l'on se reconnaît volontiers dans la parole de saint Pierre : « A qui irions-nous, Seigneur ? Toi seul as les paroles de la vie éternelle » (*Jean 6, 68*).

Sans doute, le goût de l'Écriture, la joie de lire et de méditer la Parole de Dieu ne peuvent être que le fruit de ce même Esprit qui a inspiré les Écritures. Il y a là un signe indéniable de l'action de l'Esprit Saint et il n'y a qu'à s'en réjouir.

(1) Témoignages d'après K. et D. Ranaghan, *Le retour de l'Esprit*, Paris, 1972, pp. 61-63, et *La Vie spirituelle*, 1974, p. 126.

Cependant, des voix inquiètes se font entendre. N'a-t-on pas vu tel groupe ou tel individu se réclamer de l'Esprit pour donner des interprétations bien fantaisistes de l'Écriture ? Telle personne aurait reçu des prophéties pour interdire le baptême des enfants, tel groupe lui donnant raison parce que la doctrine catholique du baptême des enfants « ne se trouve pas dans la Bible » ?

Dans leur message sur le « Renouveau charismatique », les évêques canadiens ont parlé de ce danger : « *Fait aussi question en certains groupes la vogue de l'interprétation exclusivement littérale de l'Écriture. Cette méthode qu'on appelle communément le « fondamentalisme », réduit à peu de chose le rôle de la raison et plus précisément celui de la réflexion pour comprendre la Bible : tout y est évident de prime abord parce qu'exprimé par le sens littéral de chaque mot* » (2).

Je ne peux prétendre donner ici une appréciation statistiquement assurée de ce qu'est la pratique de la lecture biblique dans le « Renouveau ». D'abord parce que je ne possède pas l'information nécessaire. Mais aussi parce que la désignation de « Renouveau charismatique » couvre une telle variété de phénomènes et des groupements si divers qu'il est impossible de parler d'une commune doctrine ou spiritualité du « Renouveau ». Je propose ici simplement quelques éléments de réflexion et de discernement.

Dans beaucoup de groupes de prière, on pratique ce que certains appellent : « demander une Parole au Seigneur ». Après avoir prié on ouvre l'Écriture, prêt à accepter le texte sur lequel on tombe comme l'expression de la volonté de Dieu. J'en cite un exemple bien typique :

« Il arriva qu'un soir, après le dîner, ma femme et moi, nous nous aperçûmes que notre bavardage habituel s'élargissait en un examen de conscience mutuel et complet. Nous découvrîmes qu'un grand nombre de nos problèmes — depuis le mécontentement de nous-mêmes qui datait de loin jusqu'aux vexations quotidiennes de la vie conjugale — se trouvaient enracinés dans le péché d'orgueil. Après une conversation de quatre heures, l'une des plus franches de notre vie de couple, nous avons prié, ouvert notre Bible au livre de *l'Éclésiastique* et trouvé là un message terriblement approprié qui condamnait l'orgueil, mais fournissait l'alternative la plus rassurante, « car l'on est éprouvé dans le feu, et les élus dans la fournaise de l'humiliation. Mets en Dieu ta confiance et il te viendra en aide, suis une voie droite et espère en lui. Vous qui craignez le Seigneur, comptez sur sa miséricorde » (*Siracide 2, 5-7*) » (3).

S'agit-il là d'une attitude fondamentaliste ? L'affirmer d'emblée serait trop simpliste. L'expérience de beaucoup de chrétiens (et, bien sûr, pas seulement de « charismatiques ») atteste cette actualité de la Parole de Dieu, « vivante, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tran-

(2) Documentation *catholique*, 1975, p. 573.

(3) Cité dans Ranaghan, *op. cit.*, p. 73 ss.

chants ; elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, elle peut juger les pensées du cœur » (*Hébreux* 3, 12).

L'attitude fondamentale requise pour l'intelligence de l'Écriture est de l'accueillir « non pas comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la Parole de Dieu » (*1 Thessaloniens* 2, 13). Saint Paul dit cela de sa propre prédication. Il avait donc bien conscience d'annoncer la Parole de Dieu, et c'est pourquoi il peut exiger de ses communautés de croire « que le Christ parle en moi » (*2 Corinthiens* 13, 3).

Puisque l'Esprit de Dieu « a parlé par les prophètes » et par les apôtres, lire et accueillir cette parole comme la Parole de Dieu ne signifie nullement « sauter » les médiations humaines. Cette compréhension de la Parole de Dieu ne vaut pas seulement pour saint Paul. Elle est aussi à l'origine des Évangiles. En effet, certains exégètes nous disent que, dès les plus anciens recueils de *logia* (paroles) de Jésus, on peut constater que la communauté chrétienne avait conscience de transmettre ces paroles non pas simplement comme des souvenirs historiques, mais comme les paroles que Jésus Christ, élevé dans la gloire, continue à adresser aux hommes par la prédication _ de l'Évangile (4) : « Qui vous écoute, m'écoute » (*Luc* 10, 16). Les paroles évangéliques sont à la fois celles du Christ dans son existence terrestre, et celle du Christ glorifié. C'est bien ainsi que l'Église, dès les origines, a compris et vécu l'écoute de la Parole. La lecture liturgique de l'Écriture n'a de sens que dans cette perspective.

TOUT cela n'a rien de neuf, même si nous en sommes souvent peu conscients. La grande difficulté pour le croyant d'aujourd'hui est cependant de croire qu'une parole vieille de deux mille ans, provenant d'un milieu culturel et social si différent, puisse nous concerner avec la même immédiateté qu'au temps où elle fut consignée. Ne faut-il pas un long procédé de traduction pour en rendre l'accueil possible ? La lecture simple_ et non-critique qu'on rencontre dans les groupes de « Renouveau » ne fait-elle pas l'économie de ce processus ? Souvent, celui-ci est conçu de la manière suivante — et je ne pense pas caricaturer : l'exégèse historico-critique fournit au « traducteur » le sens historique de cette parole, sens que ce dernier pourra alors exprimer dans un langage compréhensible pour nos présumés culturels et sociaux. Évidemment, dans cette perspective, ouvrir la Bible à la manière du couple américain n'a pas de sens.

(4) Voir W. Thusing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nacheisterlichen Christologie*, Stuttgart. 1969, p. 62-64.

Or, le problème n'est pas neuf. Il tient au paradoxe même de la Parole de Dieu. D'une façon analogue, un saint Jérôme, un saint Augustin ont dû lutter contre le mépris que leur inspirait d'abord l'apparence fruste de l'Écriture, « comparée à la dignité cicéronienne » (5). Que cet humble langage des pêcheurs galiléens puisse être reçu comme l'ultime sagesse de Dieu, comme la Parole de Dieu même, cela demandait qu'on « *inclina la nuque* », car « *humble à l'entrée, l'Écriture paraît, après l'entrée, sublime et enveloppée de mystères* » (6). L'Écriture n'ouvre pas son secret à moins d'entrer par la porte de la foi : « *Tu dis : je veux comprendre pour ensuite croire ; je dis : afin que tu comprennes, crois !* » (7). Pour accueillir la Parole de Dieu comme « ce qu'elle est réellement », il fallait que saint Augustin lui-même fasse l'expérience de sa force immédiate. L'expérience du couple américain rappelle étonnamment le fameux récit du « *toile, lege* » de la conversion de saint Augustin :

« Et voici que j'entends une voix, venant d'une maison voisine... : « Prends, lis ! Prends, lis ! ». A l'instant, j'ai changé de visage..., j'ai refoulé l'assaut de mes larmes et je me suis levé, ne voyant plus là qu'un ordre divin qui m'enjoignait d'ouvrir le livre, et de lire ce que je trouverais au premier chapitre venu.

J'avais entendu dire en effet à propos d'Antoine qu'il avait tiré de la lecture de l'Évangile, pendant laquelle il était survenu par hasard, un avertissement personnel, comme si on disait pour lui ce qu'on lisait : « Va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans les cieux ; et viens, suis-moi ». Un tel oracle l'avait aussitôt amené vers toi, converti.

Aussi, en toute hâte, je revins à l'endroit où... j'avais posé le livre de l'Apôtre tout à l'heure en me levant. Je le saisis, l'ouvris et lus en silence le premier chapitre où se jetèrent mes yeux : « Non, pas de ripailles et de souleries ; non, pas de coucherries et d'impudicité ; non, pas de disputes et de jalousies ; mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne vous faites pas les pourvoyeurs de la chair dans les convoitises ». Je ne voulus pas en lire plus, ce n'était pas nécessaire. A l'instant même, en effet, avec les derniers mots de cette pensée, ce fut comme une lumière de sécurité déversée dans mon cœur, et toutes les ténèbres de l'hésitation se dissipèrent » (8).

Peut-être avons-nous besoin, nous aussi, du choc de cette actualité de la Parole de Dieu, de l'expérience qu'une parole de l'Écriture peut s'adresser à moi, directement, sans détours. Ceci pourrait nous faire prendre conscience de ce que l'intelligence de l'Écriture est d'abord donnée aux pauvres en Esprit, aux cœurs simples, et « ne peut grandir qu'avec les petits » (9).

(5) *Confessions*, III, V, 9 (éd. Bibliothèque augustinienne, t. 13, p. 377).

(6) *Ibid.*

(7) *Sermo* 43, 7 (PL 38, c. 257).

(8) *Confessions*, VIII, XII, 29 (t. 14, p. 65-67).

(9) *Confessions*, III, V, 9 (t. 13, p. 377).

L'expérience de saint Augustin et de tant d'autres montre que « le voile qui couvre nos yeux (ceux du cœur et ceux de l'intelligence) ne tombe que lorsqu'on se convertit au Seigneur » (2 Corinthiens 3, 16) — ce qui fait dire à Origène que si l'Écriture nous reste encore fermée et obscure, c'est là un signe que nous ne sommes pas encore convertis au Christ (10). Conversion au Christ, renouvellement dans l'Esprit, telles sont les conditions de l'intelligence des Écritures. L'Esprit qui les a inspirées au temps de leur rédaction est aussi celui qui maintenant les fait comprendre (11). C'est donc l'Esprit qui « est le véritable exégète » (12). Nous autres prédicateurs, nous sommes peut-être trop timides dans notre foi à cette réalité, et dès lors, trop craintifs que l'Écriture ne soit pas comprise par les fidèles ; nous risquons d'étouffer la fraîcheur de sa parole par des commentaires sophistiqués (13). Saint Augustin, qui n'a certainement pas négligé sa charge de prédicateur et d'exégète, avoue pourtant à ses auditeurs : « *Nous ne suffirons jamais, ni par nos facultés ni par le temps, à explorer toutes les profondeurs d'un tel mystère ; mieux vous instruira (l'Esprit) qui parle en vous, même si nous sommes absents, lui que vous avez reçu dans votre cœur, dont vous êtes devenus les temples* » (14).

CETTE attitude d'accueil et d'écoute suffit-elle cependant pour prévenir les abus, les interprétations fantaisistes ? Je ne parle pas ici de certaines maladresses, involontaires et de bonne foi, qui arrivent toujours lorsque des gens qui n'ont pas de formation théologique interprètent la Bible. Bien souvent, et malgré ce détour, elles rejoignent l'intention profonde du texte (comme c'est le cas de bien des exégèses allégoriques des Pères) grâce au *sensus fidelium*. Je pense plutôt à des

(10) *Homélie sur l'Exode*. 12, 1 (éd. CGS, t. 6-7, p. 263).

(11) H. de Lubac. *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 315 ss.

(12) *Homélie sur l'Exode*. 4. 5 (p. 176).

(13) Qu'on se souvienne du discours du Staretz Zosime sur l'Écriture Sainte (*Les Frères Karamazov*. éd. Pléiade, p. 311-317), ou de cette réflexion d'André Siniavsky, dans ses lettres du bagne : Le texte de l'Évangile est explosif à force de sens. Il rayonne de sens et s'il y a des choses que nous n'y voyons pas, ce n'est pas qu'elles soient obscures, mais parce qu'il y en a trop, que le sens en est trop éclatant, qu'il aveugle. On peut passer une vie entière à l'approcher. Il ne tarit pas. Comme le soleil. Son éclat a stupéfié les barbares, et ils ont cru. Aucun art, ici, malgré toutes les paraboles. Un sentiment immédiat qui sort de là, sans intermédiaires. L'art est toujours second. Son sens est figuré. Alors qu'ici, tout est absolument direct. Jaillissement de l'esprit et du miracle. Les figures jouent un rôle accessoire. Elles sont là à cause de notre imperfection. x L'attitude esthétique » est impossible. Il est plus facile de considérer le monde entier comme une allégorie, plutôt que ce livre » (*Une voix dans le cœur*, Paris, 1974, p. 98).

(14) *Sermon* 293, 1-3 (PL 38, c. 1327).

égarements graves qui entrent en conflit avec la Tradition de l'Église, comme dans le cas cité des prophéties contre le baptême des enfants. D'après mon expérience, je dirai que de tels cas sont presque toujours liés à une attitude critique, agressive, souvent traumatisée, contre l'Église. Ils relèvent souvent, bien que pour des raisons diverses, d'un manque de confiance à l'égard de l'Église.

Il ne me revient pas de juger des causes de cette méfiance. Elle peut provenir de traumatismes très profonds ; elle peut être une réaction contre un enseignement creux et peu nourrissant, contre des déceptions devant des pasteurs (l'influence des milieux g évangéliques », pentecôtistes ou autres, joue souvent un rôle important). Chaque cas a son propre visage. Mais pour revenir à l'exemple du baptême des enfants : faut-il aller jusqu'aux « fondamentalistes » pour rencontrer de telles affirmations ? Bien des exégètes et théologiens s'opposent aujourd'hui à la pratique de la Tradition de baptiser les enfants parce que « cela ne se trouve pas dans le Nouveau Testament » (quoique d'autres exégètes pensent bien y trouver déjà des traces). N'a-t-on pas vu défendre au nom de la science la plus objective des interprétations en rien moins fantaisistes que celles des « fondamentalistes » ? Dans l'histoire de la *Leben-Jesu-Forschung* d'Albert Schweitzer (15), on en trouve bien autant que dans l'histoire du mouvement pentecôtiste de Walter Hollenweger (16).

Au sujet de cette enquête d'Albert Schweitzer, sur l'exégèse historique du XIXe siècle, un exégète aussi critique que Ferdinand Hahn a pu dire : « *Dès que l'on détache le Jésus historique du « roc » de la doctrine de l'Église, il entre fatalement dans l'orbite des idées directrices de l'époque des interprètes* » (17). Ce que Hahn dénonce ici comme danger d'une exégèse qui se passe de la foi de l'Église, vaut autant pour le fondamentalisme biblique. Dans les deux cas, on soupçonne une lecture ecclésiale de suivre des « préjugés dogmatiques », et on prétend les éviter par une saisie « directe » du texte, soit par les moyens de la critique historique, soit par l'immédiateté de l'Esprit. On considère alors la Tradition comme un écran obscurcissant la lumière originelle du texte. Mais en rejetant les présupposés de la Tradition on devient le prisonnier des siens propres.

Il me semble donc que le problème de la lecture fondamentaliste est essentiellement un problème de confiance en l'Église comme milieu et lieu de la lecture biblique. Mais le problème de l'exégèse historico-critique l'est tout autant. La lecture simple et la lecture réfléchie de la Bible ont toutes deux comme condition indépassable la fidélité à l'Église comme « milieu vital » de la Bible. Ceci tient à l'essentiel de l'Écriture (15) *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 5e, Tübingen 1933.

(16) *Enthusiastisches Christentum*, Zurich 1969.

(17) *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, dans K. Kertelge (éd.). *Rückfrage nach Jesus*, Fribourg, 1974, p. 58.

Sainte. Comme l'a dit le P. Bouyer, celle-ci « ne peut être correctement interprétée sinon dans l'Esprit du Christ, là seulement par conséquent où cet Esprit se trouve, à savoir dans son Corps qui est l'Église » (18). Toute lecture biblique doit se faire avec une *anima in ecclesia* (une « âme dans l'Église »), comme disait Origène. C'est là une vérité essentielle de la foi que l'expérience du « Renouveau » peut contribuer à raviver. Le succès des livres récents sur Jésus de H. Küng et d'E. Schillebeeckx, qui prétendent reconstruire une image de Jésus « tel qu'il était » en faisant systématiquement abstraction de la foi christologique de l'Église, est un signe qui nous montre à quel point ce rappel est nécessaire.

L'expérience montre d'ailleurs qu'une lecture simple et une lecture scientifique, vécues « ecclésialement », ne s'excluent nullement. Origène et Augustin, toute la tradition spirituelle sont là pour le montrer, et j'en vois également un signe dans le désir de formation biblique et théologique de beaucoup de groupes du « Renouveau ». C'est encore avec les mots d'Origène que je résume l'intention de ces quelques notes qui demanderaient des développements plus détaillés :

« Je crains en effet que les livres divins ne soient voilés pour nous, et même scellés, à cause de la négligence et de la dureté de nos cœurs... Il ne suffit donc pas d'apporter du zèle à l'étude des Lettres sacrées, mais il nous faut supplier le Seigneur et l'implorer jour et nuit, pour que vienne l'Agneau de la tribu de Juda, qui, prenant ce livre scellé, daignera l'ouvrir. Car c'est lui qui, "ouvrant les Écritures", enflamme le cœur des disciples, en sorte qu'ils disent : "Notre cœur n'était-il pas ardent, alors qu'Il nous ouvrait les Écritures ?" » (19).

Christoph von SCHONBORN, o.p.

(18) *L'Épître de Pascal*, Paris, 1950, p. 32.

(19) *Homilies sur l'Exode*, 12, 4 (p. 266 ; trad. H. de Lubac, op. cit., p. 318 ss).

Christoph von Schönborn, né à Skalken (Tchécoslovaquie), en 1945 ; entré dans l'Ordre dominicain en 1963 ; prêtre en 1970 ; docteur en théologie en 1974 (Paris). Publications : *Sophronie de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972 ; *L'Icone du Christ. Fondements dogmatiques*, Fribourg, Suisse, 1976. Professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg.

François RUSSO :

La science moderne face à l'Écriture : Galilée

L'inexcusable condamnation de Galilée révélait-elle une erreur de l'Écriture ou une mauvaise conception de l'exégèse ?

LE 24 février 1616, le Saint Office porte un décret où se trouvent ces deux déclarations :

- La proposition que le Soleil soit au centre du monde et soit immobile est absurde et fautive en philosophie, et formellement hérétique, étant contraire à la Sainte Écriture.
- La proposition que la Terre n'est pas le centre du monde et n'est pas immobile, mais qu'elle se meut et aussi d'un mouvement diurne, est également une proposition absurde et fautive en philosophie, et considérée en théologie *ad minus erronea in fide*.

L' « affaire »

En outre, les œuvres de Copernic sont mises à l'Index le 5 mars 1616. Galilée n'est pas directement condamné. Il ne fut pas davantage inquiété et il poursuivit ses travaux. Mais, ayant publié en 1632 son grand ouvrage, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, qui était tout entier consacré à la justification de la thèse copernicienne, il est cité devant l'Inquisition. Le 22 juin 1633, le *Dialogo* est condamné. Galilée est déclaré « suspect d'hérésie, comme ayant cru et tenu une doctrine fautive et contraire aux Saintes et divines Écritures ». Il reçoit à genoux une formule d'abjuration et s'y soumet solennellement. Il est assigné à résidence à Arcetri près de Florence. Sa condamnation et la restriction de sa liberté ne l'ont pas empêché de poursuivre ses travaux. Il laisse les questions cosmologiques, se consacrant uniquement à la mécanique. Il publie en 1638 sans être nullement inquiété, mais l'ouvrage est édité aux Pays Bas, son second grand traité, d'une qualité scientifique nettement supérieure au *Dialogo*, *Discorsi e dimostrazione intorno a due nuove scienze* où se trouvent exposées des acquisitions majeures pour la mécanique. Il meurt à Florence le 8 janvier 1642.

Ces condamnations sont indéfendables. Ceux qui les ont portées se sont lourdement trompés. Ils ont étendu abusivement l'autorité doctrinale de l'Église en un domaine où elle n'a pas à s'exercer. Seule circonstance atténuante mais qui ne constitue pas une excuse : ces vues nouvelles étaient susceptibles de troubler la foi des masses. Il eut été peut-être préférable de les limiter aux spécialistes contrairement à ce qu'a fait Galilée qui a écrit son ouvrage en italien et dans un style et une présentation qui le rendait accessible au grand public. On observera d'autre part que si Galilée avait été moins combatif, s'il avait davantage veillé à ne pas mettre en cause des personnes, s'il avait été plus prudent dans l'affirmation de ses thèses, beaucoup moins sûrement établies qu'il le prétendait, il aurait peut-être évité la condamnation.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur les circonstances et les péripéties de cette douloureuse affaire. Elles ont été déjà maintes fois évoquées soit dans des ouvrages savants, soit dans des publications plus sommaires, mais, il est vrai, d'une façon qui est souvent loin d'être satisfaisante (1). La seule question qui nous retiendra parce qu'elle n'a pas été traitée jusqu'ici de façon suffisamment explicite et juste, ce sont les vues de Galilée sur les rapports entre la science et la théologie. Ces vues méritent l'attention parce qu'elles ont fait l'objet de la part de Galilée d'explications très développées, qu'elles sont au fond de l'affrontement de Galilée avec les autorités romaines et que ce sont celles-là même à des nuances près que l'Église adoptera par la suite. Mais le *Dialogo* n'a été retiré de l'Index qu'en 1757 ; et c'est seulement en 1822 que, par une décision du Tribunal de l'Inquisition, qu'il a été explicitement reconnu que la doctrine de la mobilité de la Terre n'est pas contraire aux Écritures ; et il faut attendre l'Encyclique *Providentissimus* de Léon XIII en 1893 pour que l'interprétation de l'Écriture soit libérée du littéralisme qui avait été la cause principale de la condamnation de Galilée.

Il n'est pas essentiel à notre propos de savoir dans quelle mesure les preuves du mouvement de la Terre apportées par Galilée étaient valables. Qu'en fait Galilée n'ait pas apporté de preuves convaincantes, ceci n'affecte pas quant au fond la valeur de ses vues sur les rapports entre la science et la théologie. Néanmoins, pour l'intelligence historique de cette « affaire », il n'est pas inutile de préciser ce que valaient les preuves de Galilée, d'autant que ce qui a été dit à ce sujet est souvent inexact.

L'argumentation de Galilée comporte deux séries de composantes :

1) Il croit prouver sur les bases de la science mécanique nouvelle dont il est le créateur, non pas que la Terre tourne sur elle-même, mais que,

(1) Pour une vue d'ensemble de l'affaire Galilée, nous nous permettons de renvoyer à nos deux articles sur Galilée dans *Études*, avril 1956 et septembre 1964. On y trouvera notamment des références bibliographiques. Citons en outre l'ouvrage récent d'Émile Namer, *L'Affaire Galilée* (collection Archives, Gallimard, 1975, 260 p.), bien documenté et contenant un intéressant choix de textes, mais dont les interprétations sont parfois précisément discutables.

contrairement aux arguments des partisans de la non-rotation de la Terre sur elle-même, les phénomènes mécaniques observés sur la Terre sont parfaitement compatibles avec l'hypothèse de sa rotation.

2) Des considérations non directement mécaniques, mais générales, cosmologiques pourrait-on dire, conduisent Galilée à affirmer, ainsi d'ailleurs que l'avait fait Copernic, que l'immobilité de la Terre est une thèse insoutenable, principalement parce que, dès lors que l'on sait que les étoiles sont à une grande distance de la Terre — ce qu'on confirme les progrès de l'observation, surtout avec Tycho-Brahé —, il est absurde de supposer qu'une masse aussi énorme tourne autour d'un astre aussi petit que la Terre. A cet argument, Galilée joint, comme l'avait fait également Copernic, un argument de simplicité : les trajectoires des planètes apparaissent beaucoup plus simples si on les rapporte au Soleil que si on les rapporte à la Terre.

Ces arguments généraux ne sont certes pas absolument concluants du point de vue scientifique. Ils sont néanmoins d'un grand poids — contrairement à ce que l'on dit encore assez couramment. Par contre, les preuves mécaniques de Galilée, bien que comportant certains éléments justes, ne sont pas convaincantes. Certes, elles ont été contestées par les défenseurs de l'immobilité de la Terre à l'aide d'arguments qui étaient encore moins convaincants ; mais des savants sérieux, contemporains de Galilée, ont eu raison d'en douter, un Pascal et un Descartes notamment. Ce n'est qu'avec Newton que l'on est parvenu à une preuve vraiment sérieuse, d'une part de la rotation de la Terre sur elle-même, d'autre part de son déplacement autour du Soleil.

En conséquence, si justes qu'elles soient en elles-mêmes, les vues de Galilée sur les rapports entre la science et la théologie, n'atteignent pas entièrement l'objectif qu'il s'était proposé en les avançant. Elles ne s'appliquent de façon tout à fait satisfaisante que lorsque les affirmations de la science ne sont pas contestables, ce qui n'était pas tout à fait le cas, on vient de le dire, pour les affirmations de Galilée sur le mouvement de la Terre. Néanmoins, même dans ce cas, se trouvant en présence d'une orientation nouvelle de la science qui non seulement faisait apparaître que la cosmologie et la mécanique « classique » n'étaient plus défendables, mais qui apportaient nombre de résultats justes, les théologiens auraient dû reconnaître des raisons de s'ouvrir aux vues de Galilée sur les rapports entre la science et la théologie, raisons venant s'ajouter à celles qui procédaient de la qualité et du sérieux de son argumentation théologique.

Galilée, théologien amateur

On a souvent déclaré, et on le fait encore parfois, que si Galilée ne s'était pas mêlé de théologie, il n'aurait pas été inquiété par les autorités

romaines. Sans doute. Mais Galilée avait une juste passion pour la science et un souci de ne pas voir sa foi en contradiction avec la science, qui ne lui permettaient pas de se taire. Certes, n'étant pas théologien de profession, Galilée, en des circonstances normales, n'aurait pas dû s'engager dans des débats théologiques. Mais les circonstances où il se trouvait n'étaient pas normales : les théologiens avaient alors une conception de leur compétence qui empiétait abusivement sur le domaine des sciences de la nature. Dans une telle situation, un savant de la classe de Galilée, qui était en même temps un catholique convaincu et d'une bonne culture religieuse, pouvait légitimement intervenir dans le débat, d'autant que, ainsi qu'on le verra dans ce qui suit, ses vues étaient singulièrement plus orthodoxes et plus perspicaces que celles de la plupart des théologiens de son temps, notamment ceux qui étaient consultés par les autorités romaines.

Galilée exposa pour la première fois de façon développée sa conception des rapports entre la science et la théologie dans une lettre au bénédictin Castelli, le 21 décembre 1613. Cette lettre, copiée à de nombreux exemplaires, fut largement diffusée. Il reprend la question dans une lettre à son ami Mgr Piero Dini, le 16 février 1615. Et, durant cette année 1615, il rédige un exposé beaucoup plus ample de sa conception des rapports entre la science et la théologie qu'il achève peu avant la condamnation de 1616. Cette lettre est adressée à la Grande Duchesse de Toscane, Marie-Christine, en raison de la bienveillance qu'elle avait manifestée pour ses écrits. Le texte ne fut pas alors imprimé — il ne le sera qu'en 1636 — mais d'assez nombreuses copies en furent diffusées.

C'est en nous basant sur cette lettre que nous exposerons les vues de Galilée sur les rapports entre la science et la théologie (2).

Bien que rédigée par Galilée et marquée fortement de son « style », cette lettre doit beaucoup à des conseils et à des informations de ses amis théologiens, principalement le bénédictin cité, Castelli. C'est très probablement celui-ci qui lui a communiqué les textes du *de Genesi ad litteram* de saint Augustin qui représentent les références patristiques les plus nombreuses de la lettre, ce qui se comprend aisément quand on sait que cet écrit de saint Augustin est l'un des plus « ouverts » en ce qui concerne l'interprétation de l'Écriture au regard des données des sciences de la nature.

Ce texte assez complexe mais cependant net et vigoureux nous paraît offrir trois thèses maîtresses : la théologie ne peut s'opposer à des conclusions scientifiques certaines, les domaines de la science et de la théologie

sont distincts, les contradictions entre les affirmations de l'Écriture et celles de la science disparaissent si, comme il convient de le faire, on se libère d'une interprétation trop littérale.

La première et la deuxième thèse semblent s'opposer. Selon la première, il est des propositions qui relèvent à la fois de la théologie et de la science ; selon la seconde, au contraire, les domaines de la théologie et de la science sont distincts. Mais la première thèse permettait à Galilée de se placer sur le terrain de ses adversaires qui n'avaient pas encore reconnu que la théologie n'a pas à empiéter sur le domaine de la science : même dans le cas où une question relève à la fois de la science et de la théologie — hypothèse qu'au fond Galilée refuse —, les théologiens doivent tenir compte des affirmations de la science.

La formulation la plus explicite de cette première thèse nous est fournie par cette déclaration de Galilée :

« Je déclare être prêt à souscrire entièrement aux opinions des savants théologiens... à la condition que ces théologiens examinent avec le plus grand soin les expériences et les observations, les arguments et les démonstrations des philosophes et des astronomes soit dans un sens, soit dans un autre. Alors ils pourront avec assez de sécurité déterminer ce que les divines inspirations leur dicteront. Mais on ne saurait admettre qu'ils puissent se permettre de formuler des conclusions sans s'être livrés à une étude très attentive de tous les arguments dans un sens ou dans l'autre, et sans s'être assurés de l'exactitude des faits » (p. 354).

Galilée appuie cette affirmation par une citation de saint Augustin dans le *De Genesi ad litteram*, qui déclare notamment qu'aucune proposition « ne peut être considérée en opposition avec la foi tant qu'elle n'a pas été réfutée de manière certaine ».

Plus loin, Galilée semble reconnaître à l'autorité de l'Église, vue qu'aujourd'hui nous ne saurions admettre, le pouvoir de décider de la vérité ou de la fausseté de propositions des sciences de la nature, lorsqu'il déclare à propos des arguments de Copernic que, « *sur ces propositions et d'autres semblables, qui ne sont pas directement de Fide, personne ne doute que le Souverain Pontife a toujours le pouvoir absolu de les admettre ou de les condamner* » (p. 355). Mais, fort heureusement, Galilée ajoute, ce en quoi il se contredit, qu'il « *n'est au pouvoir d'aucune créature de faire qu'elles soient vraies ou fausses autrement qu'elles peuvent l'être par leur nature et de facto* ». Et il ajoute :

« En somme il n'est pas possible qu'une conclusion soit déclarée hérétique alors que l'on a pas encore démontré qu'elle n'est pas vraie. Vaine sera la peine de ceux qui prétendent condamner la mobilité de la Terre et la stabilité du Soleil, si d'abord ils ne démontrent pas que cette proposition est impossible ou fausse » (p. 356).

Mais, en réalité, et c'est la seconde thèse de Galilée, la théologie, et son fondement, l'Écriture, ne portent pas sur le même domaine que la science.

(2) Nous utilisons désormais la traduction de cette lettre, avec annotations et commentaires, que nous avons publiée dans l'ouvrage collectif, *Galilée, aspects de sa vie et de son œuvre*, P.U.F., 1968. Les citations qui suivent, avec l'indication des pages, sont reproduites de cette édition.

« J'estime que l'autorité des Saintes Lettres a pour but principalement de persuader les hommes des propositions qui dépassent tout discours humain, ne peuvent être rendues croyables par une autre science, ni par un autre moyen que la bouche du Saint Esprit... l'autorité des Saintes Écritures doit être réputée convenable et nécessaire dans la mesure même où la Sagesse divine dépasse tout jugement et toute conjecture humaine » (p. 337).

Mais ne doit-on pas cependant considérer que « *la théologie est la reine de toutes les sciences* » (p. 342), et qu'en conséquence « *ces autres sciences doivent se référer à elle comme suprême maîtresse et modifier leurs conclusions conformément aux statuts et aux décrets de la théologie* » ? (*ibid.*). Il suffirait à la théologie de « *fixer la vérité à laquelle doivent aboutir les conclusions des sciences qui lui sont subordonnées, ce qu'elle ferait avec une autorité absolue et avec l'assurance de son infailibilité*, » (*ibid.*). Galilée entend tempérer cette façon de voir :

« Je craindrais quelque équivoque si l'on ne prenait pas soin de préciser les vertus qui valent à la théologie le titre sacré de reine. On ne peut considérer qu'elle est reine parce que tout ce qui est enseigné par les autres sciences serait contenu et démontré en elle d'une manière excellente... La prééminence royale n'appartient à la théologie qu'en raison de la sublimité de son objet et de l'excellence de son enseignement sur les révélations divines, qui nous apportent des conclusions concernant essentiellement l'acquisition de la béatitude éternelle que les hommes ne peuvent pas acquérir et comprendre par d'autres moyens... La théologie n'a donc pas à s'abaisser jusqu'aux plus humbles spéculations des sciences inférieures. Aussi ses ministres et ses professeurs ne devraient pas s'arroger le droit de rendre des arrêts sur des disciplines qu'ils n'ont ni étudiées, ni exercées » (pp. 342-343).

« D'ailleurs, l'interdiction portée par le Concile de Trente d'interpréter la Sainte Écriture dans un sens contraire à celui de la Sainte Église ou du commun *consensus* des Pères, porte seulement sur les passages qui sont *de Fide* ou qui concernent les moeurs... Et il est assez manifeste que les décrets du Concile sont conformes à la position des Saints Pères en ces questions particulières ; ils sont à ce point éloignés de l'intention de vouloir recevoir comme *de Fide* de telles conclusions naturelles ou de vouloir les rejeter comme erronées, que se référant à l'intention première de la Sainte Église, ils estiment inutile de chercher à établir la certitude de celle-ci » (pp. 350-351).

Galilée résumera sa conception de la distinction des deux domaines de la théologie et de la science dans cette formule qu'il emprunte à une « personne ecclésiastique » (il semble que ce soit Baronius) : « *L'intention du Saint Esprit est de nous enseigner comment on va au ciel et non comment va le ciel* » (p. 339). Galilée verra ses vues corroborées par le fait que l'Écriture ne traite que d'une « *très minime partie des sciences* » (p. 337) : -

« On n'y voit même pas nommées les planètes, à l'exception du Soleil et de la Lune, et de Vénus mentionnées une ou deux fois seulement... Non seulement les auteurs des Saintes Écritures n'ont pas prétendu nous enseigner la constitution et les mouvements des cieux et des étoiles, leurs formes, leurs

grandeurs et leurs distances ; mais, bien que toutes ces choses leur soient parfaitement connues, ils se sont abstenus de le faire » (pp. 337-338).

Plus positivement, Galilée soulignera que la recherche du savant — qualifié alors de « philosophe » — doit être libre et que l'on ne saurait lui fixer des bornes, car il est de son essence de ne s'arrêter jamais :

« Qui pourrait prétendre mettre une limite aux pouvoirs de l'esprit humain ? Qui pourrait affirmer que nous connaissons tout ce qui dans le monde est connaissable ?... Si nous tenons de la bouche même de l'Esprit Saint que **Dieu a abandonné le monde aux disputes des hommes** (*Écclésiastique* 3), pourquoi au mépris de cette sentence, leur interdire de philosopher librement sur les choses du monde et de la nature, comme si nous les connaissions déjà de façon certaine et comme si nous les avions entièrement explorées ? » (pp. 339-340).

Une telle recherche ne nous éloigne pas de Dieu. Elle est voulue par Dieu :

« Dieu ne révèle pas moins excellemment dans les effets de la Nature que dans les Écritures sacrées. L'Écriture Sainte et la Nature procèdent également du Verbe divin, celle-là dictée par l'Esprit Saint, et celle-ci exécutrice parfaitement fidèle des ordres de Dieu » (pp. 336-337).

Relevons enfin les vues très sages de Galilée sur l'interprétation de l'Écriture. Souvent il ne faut pas s'arrêter au sens littéral :

« Il y a piété à dire et sagesse à soutenir que la Sainte Écriture ne peut jamais mentir chaque fois que son vrai sens a été saisi. Or je crois que l'on ne peut nier que, bien souvent, ce sens est caché et qu'il est très différent du pur sens des mots. Il s'ensuit que, si l'on voulait s'arrêter toujours au sens littéral, on risquerait de faire indûment apparaître dans les Écritures non seulement des contradictions et des propositions éloignées de la vérité, mais de graves hérésies et même des blasphèmes » (p. 334).

Si l'Écriture a usé de telles façons de parler, c'est en vue d'adapter les vérités sacrées à la capacité de la mentalité populaire :

« Si dans ce seul but l'Écriture ne s'est pas abstenue de voiler des vérités fondamentales, n'hésitant pas à attribuer à Dieu des qualités contraires à son essence, qui pourrait soutenir sérieusement que cette même Écriture, lorsqu'elle est amenée à parler incidemment de la Terre, de l'Eau, du Soleil et d'autres créatures, aurait choisi de s'en tenir en toute rigueur à la signification strictement littérale des mots ? Comment, surtout, aurait-elle pu traiter, au sujet de ces créatures, de questions qui sont très éloignées de la capacité de compréhension du peuple et qui ne concernent pas le but premier de ces mêmes Écritures qui est le culte divin et le salut des âmes » (p. 336).

Mais il ajoute que « *ce n'est pas seulement le souci de respecter l'incapacité du peuple, mais aussi le souci de respecter les façons de penser d'une époque qui font que les écrivains sacrés, dans les choses qui ne sont pas nécessaires à la béatitude, se conforment plus à l'usage reçu qu'à l'essence des faits* » (p. 348). Galilée cite à l'appui de cette vue des textes de saint Jérôme et de saint Thomas.

Fils de l'Église.

En dépit de cette très saine doctrine de l'interprétation de l'Écriture, Galilée n'échappe pas entièrement au péril du concordisme. Ainsi dans la longue explication à la fin de cette lettre à la Grande Duchesse de Toscane où il s'efforce de prouver *K que le passage concernant Josué peut être compris sans altérer la signification directe des paroles et qu'il peut se faire que le Soleil, obéissant au commandement que lui fit Josué de s'arrêter, il pouvait résulter de là que la durée du jour se prolonge quelque temps*» (p. 356).

Nous pouvons conclure que, si Galilée a été amené à contester certaines positions officielles des autorités romaines, il l'a fait avec modération, en fils de l'Église et avec le souci de se référer à la tradition. Certes, il a retenu parmi les textes des Pères surtout ceux qui allaient dans le sens de ses thèses, mais ces textes étaient dus à des auteurs de poids, principalement saint Augustin et saint Jérôme. Et l'histoire devait lui donner raison. Ainsi qu'on l'a dit, hors certaines maladresses, certaines inexactitudes, la doctrine de Galilée sur les rapports entre la science et la théologie est celle-là même que devait — plus tard, mais un peu tard — reconnaître l'Église. Certes l'entreprise de Galilée était périlleuse. Cependant, ce qu'il a soutenu non seulement ne s'opposait pas à la foi, mais au contraire en favorisait une plus juste intelligence, alors que d'autres que lui, à la même époque, se sont engagés dans une contestation qui devait se révéler ruineuse pour la foi. Si Galilée a eu raison, c'est qu'en définitive il avait le sens de l'Église et un désir sincère de la servir, ceci par-delà un attachement parfois excessif à ses propres vues, qui devait le conduire à des affirmations erronées. Nous estimons que c'est en toute vérité qu'il déclare, mais dans une formulation qui ne peut être bien entendue qu'à la lumière des explications qui précèdent :

« Par une affirmation solennelle (et je pense que ma sincérité apparaîtra par elle-même), non seulement j'entends rejeter les erreurs par lesquelles j'aurais pu tomber dans le domaine des questions concernant la religion, mais je déclare aussi ne vouloir engager aucune discussion, même dans le cas où elles pourraient donner lieu à des interprétations divergentes : ceci parce que, si, dans ces considérations éloignées de ma profession personnelle, il se présente quelque chose qui soit susceptible de pousser les autres à donner quelque avertissement utile pour la Sainte Église au sujet d'une décision sur le système de Copernic, je souhaite que ce point soit retenu et que vous en tiriez le profit que les autorités jugeront bon. Sinon que tous mes écrits soient déchirés ou brûlés, car je n'entends pas en tirer un fruit qui me ferait trahir ma fidélité à la foi catholique » (p. 335).

François RUSSO s.j.

François Russo. né en 1909 ; entre dans la Compagnie de Jésus en 1933 ; prêtre en 1943. Rédacteur aux *Etudes*. Publications : *Histoire de la pensée scientifique*. 1951 ; *Technique et conscience religieuse*, 1961 ; *Pour une bibliothèque scientifique*, 1972.

Olivier COSTA de BEAUREGARD :

Le troisième orage du XX^e siècle

Un physicien théoricien esquisse un nouveau paradoxe de la physique contemporaine : la causalité pourrait s'inverser, la probabilité d'un événement futur pourrait dépendre de la finalité. L'univers physique deviendrait-il homogène au monde spirituel ?

LES lumières que dévoilent l'expérience et la méditation sur notre condition existentielle dans le cosmos sont utiles à l'intelligence et à la conduite de la vie. A maintes reprises les livres de la Sagesse Révélée tirent argument et leçon du Grand Livre du Monde, l'un et l'autre procédant de la même Source. Les exégètes du Livre du Monde peuvent donc, à leur manière, enseigner cette « philosophie naturelle » dont notre « sagesse » doit faire sa nourriture. Peut-être même doit-on penser que philosophes et théologiens gagneraient à mieux s'informer qu'ils ne le font, par exemple, sur les découvertes récentes des physiciens touchant la nature du temps, de la probabilité, de l'information, de la causalité et (pourquoi pas ?) de la finalité. La vision théorique du cosmos dévoilée tout au cours du XX^e siècle a quelques aspects assez prodigieux, et qui sont de nature à renouveler les problématiques de la psychologie expérimentale, ainsi que, dans une certaine mesure, celles de la métaphysique.

Un *paradoxe*, au sens étymologique, est un *énoncé surprenant, mais peut-être vrai*. L'héliocentrisme de Copernic reste le prototype d'un tel paradoxe radical, qui réveille en sursaut une science assoupie et l'oblige à se *convertir* (à se « tourner du côté où il faut ») pour reprendre sa marche à l'étoile. Le problème, à la rencontre d'un tel paradoxe, n'est pas de le *réduire*, mais de le *formuler adéquatement*, de transformer sa fumée originelle en une fulgurance d'abord insoutenable, mais merveilleusement éclairante. L'une des grandes leçons de l'histoire de la physique est qu'il y a des évidences qui ne sont pas *a priori*, mais *a posteriori*, des postulats dont la justesse n'est pas sue de notre esprit à sa naissance, mais doit être reconnue au terme de tout un labeur théorico-expérimental. *Co-naître* à la vérité est l'oeuvre de la vie entière, tant de l'homme au singulier, que de la culture dans son ensemble. Il est arrivé plusieurs fois depuis Copernic qu'ainsi la Physique ait eu à « naître de nouveau », à

éprouver le traumatisme libérateur d'un passage des ténèbres familières à l'éblouissement de l'inconnu.

Le XXe siècle s'est ouvert en Physique par deux orages, issus de deux nuages fort bien caractérisés en 1900 par Lord Kelvin (qui d'ailleurs avait sous-estimé de quoi ils étaient gros). Les Quanta de Planck, en 1900, récusaient la continuité admise en mécanique et en électromagnétisme, l'incroyable génie de leur découvreur énonçant à la fois la formule, et l'existence d'une *constante universelle* totalement insoupçonnée avant lui. Sous cette forme initiale le « paradoxe des Quanta », qui passionna les spécialistes, reste trop ésotérique pour que je l'évoque en détail. Il était issu de l'étude de l'émission et de l'absorption des ondes électromagnétiques, et a été discuté, après Planck, par Einstein en 1905 et par Bohr en 1913. Ce nouveau fil d'Ariane a permis le parcours d'un labyrinthe qui était d'une obscurité de « corps noir » à la fin du XIXe siècle — sans d'ailleurs y faire régner le grand jour.

En 1905 éclata l'orage de la Relativité d'Einstein, résolvant tout un chapelet d'énigmes accumulées depuis 1818, et encore en 1878, en théorie de la propagation des ondes électromagnétiques. Einstein, ce visionnaire, vit que la vitesse c des ondes lumineuses est trouvée *la même*, quelle que soit la vitesse relative des corps de référence, quelle que soit la direction où on la mesure. La sacrosainte loi d'addition des vitesses de la cinématique classique n'était donc pas rigoureusement vraie ; elle n'était qu'une approximation valide tant que les vitesses restent petites devant celle de la lumière. La nouvelle loi de composition des vitesses implique une « révision déchirante » des concepts de l'espace et du temps — il n'y a plus ni espace en soi, ni temps en soi — et des corps solides — la nouvelle conception cinématique du corps solide n'étant vraiment acquise qu'avec la Mécanique Ondulatoire de Louis de Broglie, en 1925, où elle sera assimilée à une onde matérielle stationnaire.

Minkowski, s'inspirant de Poincaré, formalise la cinématique (et, à travers elle, toute la physique) relativiste comme une géométrie quadridimensionnelle, « l'espace-temps seul ayant un sens objectif », avec — et c'est la nouvelle découverte — sa *métrique pseudo-euclidienne*. L'intervalle, absolu, entre deux « événements », ou « instants-points », est décomposable en un intervalle spatial et un intervalle temporel, l'un et l'autre *relatifs* au repère. Et non seulement cette paradoxale géométrie rend admirablement compte des faits, anciens et nouveaux, mais encore, une fois la conversion accomplie, elle est « illuminante ».

Sa principale conséquence, peut-être, est qu'il n'y a plus de séparation objective possible entre le passé et le futur *de l'univers*. Le concept d'un *instant présent de l'univers* est rejeté comme dénué de sens : on ne peut plus penser (comme s'exprimait Bergson) que « l'univers meurt et renaît à chaque instant ». Cela, parce qu'en chaque instant-point x, y, z, t le *cône isotrope* $x^2 + y^2 + z^2 - c^2 t^2 = 0$, défini par la propagation « invariante » de la lumière, sépare dans l'espace-temps non plus deux régions — un « passé » et un « futur », comme le plan $t = 0$ d'antan — mais *trois régions* : *l'intérieur passé, l'intérieur futur, et l'extérieur* ou *ailleurs*. Si donc la matière est conçue comme spatialement étendue — et comment ne le serait-elle pas ? — elle est *ipso facto* conçue comme *aussi* temporellement étendue. Incidemment, cette découverte de philosophie naturelle renouvelle *radicalement* la manière d'aborder le problème des relations entre psychisme et matière. Pour n'en mentionner qu'un exemple, les faits de précognition (que par exemple certains psychanalystes disent observer couramment) trouvent, semble-t-il, un statut beaucoup plus naturel depuis que la Physique s'est faite relativiste.

La constante universelle c , réinterprétée comme un *coefficient d'équivalence* entre les espaces et les temps, que le changement de repère transforme partiellement l'un en l'autre, est la limite supérieure de toute vitesse de propagation d'un signal : « on ne peut pas télégraphier dans l'ailleurs ». Einstein ajoutait qu'on ne peut pas télégraphier non plus dans le passé, ce qui est une façon de dire que seules existent les *ondes divergentes* émanant de *sources*, les ondes qui seraient *convergentes* vers des *puits* n'ayant qu'une existence idéale, ou virtuelle, et n'étant visibles que dans ce « rêve éveillé » qu'est un film de cinéma enrôlé à rebours. Or, en examinant les problèmes plus attentivement, l'on aperçoit de bonnes raisons de penser que ce second précepte d'Einstein relève plus de la jurisprudence que de la stricte légalité et, en bref, qu'il énonce un penchant majoritaire de fait bien davantage qu'une non-licéité essentielle.

AUX arguments généraux tirés du formalisme mathématique, tel qu'il est opérationnel en Physique, est venue s'ajouter la longue discussion d'un paradoxe découvert en 1928 par la sagacité d'Einstein — un paradoxe qui éveilla chez lui, comme ensuite chez Schrödinger et chez Louis de Broglie, une sorte d'horreur sacrée, qui leur fit à tous trois jeter une sorte d'anathème sur la Nouvelle Mécanique Quantique issue, aux alentours de 1925, des travaux de Heisenberg, Schrödinger et Dirac.

J.S. Bell, en 1965, a eu l'habileté de formuler le paradoxe comme une incompatibilité expérimentale entre cette Nouvelle Mécanique et les vues du bon sens traditionnel, tel qu'il avait réussi à survivre à travers les deux premiers orages du XXe siècle. Si donc l'expérimentation présentement en cours tranche définitivement en faveur de la Nouvelle Mécanique contre « le bon sens » (tel que je vais le caractériser) — et il semble bien, aux toutes dernières nouvelles, que tel soit bien le cas — alors le Troisième Orage du XXe siècle est sur nos têtes. Etes-vous romantique ? Préférez-vous, aux certitudes familières des jardins clos et bien ratissés, les mouvances des grandes houles où les repères de certitude ne sont que les distantes étoiles ? Alors, « levez-vous vite, orages désirés » I

J'exposerai le paradoxe au moyen d'un apologue. A 0 h G.M.T. deux voyageurs quittent Calcutta C, l'un pour Londres L, l'autre pour Tokyo T, chacun portant une boîte close contenant, ou ne contenant pas, la boule unique qu'un troisième homme, à Calcutta, a enfermée, derrière un voile. A 6 h G.M.T., arrivés à destination, chacun ouvre sa boîte, et apprend aussitôt ce que trouve l'autre. Notez cependant que l'inférence immédiate est un raccourci du raisonnement explicite. Dans l'espace-temps, l'inférence n'est pas télégraphiée *directement* le long du vecteur du genre espace LT (dans l'ailleurs), mais le long des deux vecteurs du genre temps LC et CT (une fois dans le passé, une fois dans le futur). En effet, pour la tirer, chaque voyageur revit en pensée son vol depuis Calcutta, se remémore ce qui a été fait là, et imagine le vol de l'autre depuis Calcutta. Et non seulement ce zigzag LCT (ou TCL) est celui suivi par le raisonnement, ou le calcul, mais c'est aussi le chemin physiquement suivi par les avions. Au contraire, le chemin direct LT est vide à ces trois égards, qui n'en sont qu'un aux yeux de la physique théorique. Toutefois rien n'est paradoxal en ceci : il s'agit, entre L et T, d'une pure « télédiction » sans l'ombre de

« téléaction », parce que c'est en C que le dé a été jeté. En terminologie de Bell nous avons affaire à une « théorie aléatoire à variable cachée locale », qui vaut 0 dans une boîte, et 1 dans l'autre. Elle se traite par les méthodes du calcul des probabilités classiques.

C'est ici que la Nouvelle Mécanique Quantique vient tout changer. Bien plus qu'une *mécanique ondulatoire*, comme on l'appelait vers 1925, c'est un nouveau *calcul ondulatoire des probabilités*, dont certaines règles sont d'une originalité surprenante, et propres à dévoiler des aspects insoupçonnés de la relation entre psychisme et matière, si l'on note que le concept même de la *probabilité* (ou de *l'information* : techniquement c'est tout un) est en charnière entre le subjectif et l'objectif, aucune des deux faces de ce Janus ne se laissant évincer par l'autre. Ce qui ondule à travers l'espace-temps, ce n'est plus l'éther renvoyé au néant par Einstein. C'est, d'après la Mécanique Quantique Relativiste, une « essence d'information » qui est télégraphiée. Or, pour reprendre le précédent exemple, cette Nouvelle Mécanique a une raison décisive pour déclarer que le dé est jeté non pas C, mais *là où la mesure est faite*, en L ou en T — en L *et* en T si les *deux* mesures sont faites. Dans les récentes expériences l'événement en C est une « cascade atomique » émettant deux « photons corrélés », dont les polarisations sont mesurées en L et en T. Un photon traverse ou ne traverse pas un polariseur linéaire L. Respectivement, sa réponse est *oui* ou *non* à la question « votre polarisation est-elle parallèle ou perpendiculaire à une direction I ». Mais l'observateur en L peut, en principe, décider de l'orientation de son polariseur après que le photon a quitté C et avant qu'il n'atteigne L ; et de même en T. Or, comme deux orientations non parallèles ou non orthogonales du polariseur L correspondent à des questions mutuellement incompatibles, cette fois il y aura, entre L et T, non plus téléaction passive, mais bien *téléaction plus téléaction* — cela même qui avait suscité chez Einstein et chez Schrödinger le frisson pythagoricien. Le théorème de Bell ne laisse pas le moindre doute à cet égard ; et j'ajoute que les toutes dernières, et fort précises, expériences donnent explicitement raison à la Mécanique Quantique. Le paradoxe est donc bien là. Einstein et Schrödinger, dans les Champs-Élysées, peut-être en discutent, et en voient mieux que nous les arcanes...

Le paradoxe est donc qu'au *niveau du phénomène aléatoire individuel* (qui, en Mécanique Quantique, est « le résultat d'une mesure ») *on peut télégraphier dans le passé*. Même, au moyen d'un télégramme dans le passé *plus* un télégramme dans le futur, *on peut télégraphier indirectement dans l'ailleurs* (en un sens d'ailleurs subtil que je ne puis préciser sans devenir trop technique). Télépathie, télécinèse pour Einstein ; magie pour Schrödinger ; renversement de nos concepts habituels sur l'espace et le temps pour Louis de Broglie ; tels furent les mots stigmatisant un tel scandale. Mais il semble bien que ce scandale arrive !

L'information, chez Aristote, était d'un côté une connaissance qu'on peut acquérir, de l'autre un pouvoir d'action ou d'organisation. La moderne informatique, sans l'avoir cherché, a retrouvé cette médaille à deux faces, manifestées l'une à la réception, et l'autre à l'émission d'un message. Entre Aristote et l'informatique, l'information-connaissance a été aussi triviale que l'information-organisation était ésotérique : l'homme de la rue achète un journal 1,20 F pour y trouver « des informations », tandis que seuls quelques philosophes maniaient le concept de l'information-organisation. La raison de cette *disparité de fait* est évidente au physicien : elle est liée à la prépondérance *de fait* des ondes divergentes sur les ondes convergentes, qui en Mécanique Quantique, servent symé-

triquement à la prédiction et à la rétro-diction statistiques. Si *en fait* seules existent, au niveau macroscopique, les ondes divergentes, alors nous vivons dans un monde où l'on ne peut « ni refaire le passé, ni prédire univoquement l'avenir ». *Mais* on vient de voir que la théorie quantique du phénomène aléatoire individuel use *essentiellement et symétriquement* de l'onde divergente et de l'onde convergente, dont les licéités sont donc strictement égales.

Or on connaît, en Physique Quantique, un autre exemple d'une symétrie de droit quelque peu cachée derrière une dissymétrie de fait : celle de la matière et de l'antimatière.

Quoique rare, l'antimatière existe bien réellement. On sait par exemple trouver l'anti-électron en le cherchant là où il faut, et le produire en s'y prenant comme il faut. En ce sens, le monde de l'antimatière fait quelques incursions dans notre monde familier de la matière.

En vertu d'un argument de symétrie mathématique analogue, ou, si l'on veut, du « pari rationnel » fondé sur les *considérants* qu'on a dits, il faut se demander si, peut-être, le monde paradoxal de la (macro) antiphysique des ondes convergentes ne fait pas aussi quelques incursions dans notre monde familier de la physique des ondes divergentes — des incursions qu'on pourrait mettre en évidence en les cherchant là où il faut.

Quant aux mots appropriés à une pareille éventualité, je n'ai pas besoin de les prononcer : Einstein et Schrödinger, du bout des lèvres, les ont proférés. Leur démon, pourtant, ne s'est pas laissé exorciser, c'est l'expérience qui le dit. L'expérience la plus cruciale reste pourtant à faire : celle de tourner les polariseurs après le départ des photons de la source. L'un de nos jeunes collaborateurs, A. Aspect, a défini une telle expérience et commence à la monter.

LES paris sont donc ouverts devant la plus cruciale des épreuves qui aient été proposées à ce *calcul ondulatoire des probabilités* qu'est la mécanique quantique. Va-t-elle trébucher ? C'est fort peu plausible, après tant et tant de succès éclatants, dont quelques-uns correspondent à de véritables records de précision de la physique. Si elle franchit l'obstacle, c'est donc le bon sens qui devra céder. Et, selon moi, c'est la porte ouverte en droit, entrouverte en fait, aux ondes convergentes. Qu'est-ce que cela implique ?

La probabilité doit-elle être dite objective ou subjective ? Voilà une question qui n'a jamais pu être tranchée, et ce n'est pas faute d'avoir été discutée ! Mais si la probabilité dont use la physique quantique est irréductible, ou essentielle, comme le pense la majorité des théoriciens, alors elle est *indissolublement* objective *et* subjective, étant la charnière autour de laquelle s'articulent matière et psychisme. Il en va de même de l'information, ou négentropie, définie comme (moins) le logarithme de la probabilité.

Les deux faces de ce Janus, connaissance et volonté (pour faire bref), sont projetées symétriquement dans l'espace-temps par les ondes divergentes et convergentes, respectivement. Aux premières correspond le concept d'une interaction développant ses effets après qu'elle a cessé, la causalité ; aux secondes celui (paradoxalement symétrique) d'une interaction organisant des moyens avant qu'elle ait commencée : la finalité.

Descartes a écrit que notre conscience volitive est aussi ingénue que notre conscience cognitive, et qu'il n'y a pas à chercher au-delà comment « l'âme meut le corps ». J'ajouterai que l'intuition de la finalité est aussi immédiate à la conscience volitive que celle de la causalité l'est à la conscience cognitive.

L'illustre expérimentateur Foucault, au siècle dernier, discutant de ce que les parapsychologues appellent aujourd'hui psychocinèse, a dit que si le domaine d'action directe de notre volonté pouvait s'étendre au-delà de la surface de notre peau, nous vivrions dans un monde effrayant. C'était adhérer implicitement à la thèse de Descartes.

Qu'on le veuille ou non, ces questions, et d'autres apparentées, se posent en relation avec le paradoxe ici discuté, parce que, dans *chaque* observation d'une *même* transition quantique par deux observateurs ou plus, il y a la corrélation non passive qu'on a dite. Ces observateurs sont en coopération, ou en compétition, pour produire *dans leur commun passé* le *même* «collapse de la fonction d'onde ». L'exemple saisissant en est celui dit « du chat de Schrödinger » qui, enfermé dans une cage, sera tué ou laissé en vie selon que l'électron de désintégration d'un noyau radioactif traversera ou non un détecteur de Geiger-Müller. Le chat, qui (à sa manière) a conscience d'être vif ou tué, est certainement collapseur du w . Si, en outre, un expérimentateur observe sur une voie parallèle, il est corrélé au chat de la manière qu'on a dite. Il faut présumer, pourtant, que le chat est plus motivé quant à l'issue, et qu'un chat normal sera en faveur de l'issue *vie*.

Or, sans avoir lu Schrödinger, les parapsychologues ont publié à plusieurs reprises, comme positif, le résultat de l'expérience que voici. Un animal — éventuellement un chat, d'ailleurs — est soumis au dilemme « récompense ou punition » dispensé au hasard par un générateur aléatoire. Relativement à Schrödinger cette indulgence du jury facilite l'analyse statistique. Le générateur, éprouvé avant et après l'expérience, est trouvé normal : 50 % d'impulsions sur chaque voie. Mais quand l'animal est dans la boîte la statistique est déviée significativement en faveur des récompenses. Cela équivaut à dire que la « prédiction statistique aveugle », qui est « la loi » de la (macro) physique, est ici prise en défaut, et que tout se passe comme si l'animal appelait du passé l'onde convergente qui le favorise. La « volonté » s'exercerait ainsi *directement* au dehors. Dans le même ordre d'idées l'on assure que certains individus sont « repérés » par les croupiers et exclus des casinos parce qu'ils gagnent trop souvent quand ils jouent à la roulette. Les parapsychologues ont eux aussi publié les résultats d'expériences analogues faites avec des jets de dés.

Ces phénomènes sont appelés *psychocinèse*. Il est clair que l'émergence, au niveau macroscopique, d'ondes convergentes ferait apparaître aussi la *precognition*. Dans les laboratoires de parapsychologie il est du reste souvent difficile de distinguer entre psychocinèse et précognition.

J'arrête ici ces indications pour terminer sur une note plus métaphysique. Si, comme l'ont écrit bien des théoriciens des quanta, *tout* collapse du W , ou transition, est lié à un acte d'observation, alors, si des transitions surviennent en l'absence d'observateurs, ou de chats de Schrödinger, c'est donc que le cosmos est rempli de monades plus ou moins rudimentaires et qui, sans être purement passives comme celles de Leibniz, sont pourtant assez peu concernées en général pour jouer l'observation impartiale plutôt que la volonté arbitraire. Faute de cela la « loi du hasard » habituelle ne serait pas observée.

En second lieu, si le collapse du w est, si l'on ose dire, ce crépitement d'étincelle lié à un acte de conscience, et se projetant dans l'espace temps comme onde retardée et onde avancée, quelle meilleure image, je vous le demande, du titre saisissant de Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation* ?

Ai-je parlé, dans les précédentes lignes, au conditionnel vain ou au futur prophétique ? Ai-je été un faux ou un vrai prophète ? Je l'ignore. Ce que je sais, pourtant, c'est que ce *calcul ondulatoire des probabilités* qu'est la mécanique quantique a *nécessairement* beaucoup à enseigner non seulement sur le monde en lui-même, mais aussi sur sa relation au sujet connaissant et agissant.

Olivier COSTA de BEAUREGARD

Olivier Costa de Beauregard ; docteur ès sciences en 1943 ; docteur ès lettres en 1963 ; directeur de recherches au C.N.R.S. ; publications : *La théorie de la relativité restreinte* (Masson, Paris 1949), *Précis of special relativity* (Academic Press 1964), *La notion de temps* (Hermann, Paris 1964), *Le second principe de la science du temps* (Ed. du Seuil, Paris 1963), *Précis de mécanique quantique relativiste* (Dunod, Paris 1967) ; nombreuses contributions à des revues scientifiques, ouvrages collectifs, encyclopédies, actes de congrès, en français et en anglais.

Régine PERNOUD :

Jeanne : C'est tout un de Dieu et de l'Eglise »

Les accusateurs de Jeanne prétendaient l'exclure de l'Église, alors qu'ils lui faisaient un procès seulement politique. Sa sainteté fut de rester malgré tout fidèle à l'Église pour rester fidèle à Dieu.

La fidélité de Jeanne d'Arc à l'Eglise n'est pas une question simple. Elle a suscité non seulement des interprétations très diverses et dans quelques cas très fantaisistes, — mais aussi, ce qui est plus important, des études très fouillées sur les différents points, allant de la théologie morale à l'histoire juridique, qu'elle soulève. Pour ne pas déborder les limites d'un article, nous nous contenterons de traiter ici très simplement les aspects qui nous paraissent essentiels, la plupart étant d'ailleurs d'une surprenante actualité.

Jeanne fut-elle personnellement fidèle à l'Eglise ?

C'est évidemment la question capitale ; Jeanne entendait-elle demeurer dans l'Eglise ? voulait-elle cette fidélité ? Pour répondre il suffit de se reporter à ses paroles ; or elles s'égrènent au cours du procès, laissant peu de place au doute, comme on pouvait l'attendre de celle qui fut un être de foi :

- « Nous vous demandons, si vous avez fait quelque chose contre la foi, si vous voulez vous en rapporter à la détermination de notre Sainte Mère l'Eglise ?... »
- Que mes réponses soient vues et examinées par les clercs et que l'on me dise ensuite s'il y a quelque chose qui soit contre la foi chrétienne... S'il y a quelque chose de mal contre la foi chrétienne que Dieu a commandée, je ne le voudrais soutenir, et serais bien courroucée d'aller contre » (15 mars 1431, C 154-155).
- « Voulez-vous vous mettre en la détermination de Notre Sainte Mère l'Eglise de tout ce que vous avez fait, soit en bien, soit en mal ? »
- Quant à l'Eglise, je l'aime et je voudrais la soutenir de tout mon pouvoir pour notre foi chrétienne, et ce n'est pas moi qu'on devrait empêcher d'aller à l'église' et d'entendre messe...
- « Voulez-vous vous en rapporter de vos dits et de vos faits à la détermination de l'Eglise ? »
- Je m'en rapporte à Dieu qui m'a envoyée et à Notre-Dame et à tous les saints et saintes qui sont au paradis. Et il me semblé que c'est un et même chose de Dieu et de

l'Eglise (1), et que de cela on ne doit pas faire difficulté; pourquoi en faites-vous difficultés ? » (17 mars 1431, C 165-166).

« Croyez-vous que vous êtes soumise à l'Eglise de Dieu qui est sur terre, à savoir notre seigneur le pape, les cardinaux, archevêques, évêques et autres prélats de l'Eglise ? »

— Oui, Dieu premier servi.

« Avez-vous commandement de vos voix de ne pas vous soumettre à l'Eglise militante qui est sur terre ni à son jugement ? »

— Je ne répons rien que je prenne en ma tête, mais ce que je répons, c'est du commandement de mes voix, et elles ne me commandent pas que je n'obéisse à l'Eglise, Dieu premier servi ». (31 mai 1431, C 2881).

« De tout ce que j'ai dit et fait, que cela soit transmis à Rome devers notre sire le pape à qui, et à Dieu d'abord, je me rapporte ». (24 mai 1431, C 387).

Le « Dieu premier servi » a été interprété comme une revendication ; mais précisément, si nous nous reportons au contexte, à la question et à la réponse qui le suivent immédiatement, il n'apparaît pas comme une revendication d'ordre personnel ni arbitraire : « rien que je prenne en ma tête ». Ce n'est pas la protestation d'un libre arbitre invoqué comme nécessaire et suffisant, c'est, bien au contraire, un acte d'obéissance, l'obéissance à la « voix » qui n'oppose pas du tout la soumission à l'Eglise au service de Dieu.

Par la suite, même s'il a été minimisé (les témoignages du procès de Réhabilitation sont ici explicites), l'appel au pape n'a pu être complètement passé sous silence par les rédacteurs du procès de Condamnation ; proclamé le jour-même de la dramatique séance du cimetière Saint-Ouen où l'on arrache à Jeanne son adhésion à une prétendue cédula d'« abjuration », il a été enregistré *et fait* incontestablement partie des textes du procès.

Jeanne fut-elle condamnée par l'Eglise ?

La fidélité de Jeanne à elle-même entraîne la question de la fidélité des juges à l'Eglise, car le fait est qu'elle a été condamnée *pour hérésie*. (Pour hérésie et non pour sorcellerie comme certains s'obstinent à le répéter faute d'une information suffisante et en dépit des textes). On a eu beau jeu de dauber sur cette sainte condamnée par l'Eglise, brûlée par les prêtres, etc... ; récemment encore, un universitaire connu dont la réputation d'historien soucieux de

(1) Nous traduisons ici le texte officiel (latin) du Procès dans la minute française, on lit : « C'est tout un, de Dieu et de l'Eglise ».

Le sigle C suivi d'un chiffre donnant la pagination désigne le Procès de Condamnation dans la plus récente édition, celle de la société de l'Histoire de France, par P. TISSET et Y. LANHERS, Tome I, 1960. Le T. II (1970) contient la traduction et le T. III (1971), les notes et études de P. Tisset sur le déroulement du Procès. Paris, Klincksieck.

Voir l'excellente étude sur *La spiritualité de J.A* due à E. DELARUELLE dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique* publié par l'Institut Catholique de Toulouse, 1964, 1 et 2.

Pour Cauchon, voir P. TISSET, *Quelques remarques à propos de Pierre Cauchon juge de J. A.* dans *Etudes Médiévales offertes à M. le Doyen Augustin Fliche...* par la Faculté des Lettres de Montpellier, 1952, pp. 213-228.

Sur le procès de canonisation, en dehors des textes publiés par les *Acta Apostolicae Sedis* 1893-1920, on pourra consulter : BRUN (Mgr P.-M.), *Les péripéties de la canonisation de sainte J. A.* dans *Bulletin de la Société historique et archéologique de l'Orléanais*, XLI I I, 1970, T. 6, p. 121-134.

Nous nous permettrons enfin de renvoyer à nos propres ouvrages : *Vie et Mort de Jeanne d'Arc. Les témoignages du Procès de Réhabilitation*, 1953 et : *Jeanne d'Arc par elle-même et par ses témoins*, rééd. Livre de vie Le Seuil, 1975.

recourir aux sources se trouve quelque peu compromise en l'espèce, évoquait cette « sainte prestement débarbouillée des accusations de sorcellerie » lors d'un procès de canonisation dont, disait-il, « on attend que les Archives vaticanes nous donnent connaissance » (*Le Monde*, 22 février 1974). Des erreurs aussi évidentes sont faciles à rectifier, à commencer par ce fait que le procès de canonisation de Jeanne d'Arc a duré cinquante et un ans, puisque, introduit en 1869, il ne s'est terminé qu'en 1920, et que, d'autre part, les Archives vaticanes, sans attendre d'en être requises, ont imprimé noir sur blanc, très régulièrement depuis la date de 1893 jusqu'à celle de la canonisation, toutes les pièces de ce procès, une série de dix-sept volumes in-quarto d'impression serrée ! Il reste que, pour les promoteurs, avocats et canonistes qui se sont alors occupés du cas Jeanne d'Arc, celui-ci a effectivement fait problème, d'où les lenteurs de ce procès de canonisation dont une étude minutieuse a été faite, sur laquelle nous n'avons pas à revenir.

Il est important de noter en revanche que Jeanne a été perçue comme sainte par l'Eglise exactement au même moment où elle a commencé à exister pour l'Histoire : lorsque, après quatre siècles de silence, les documents permettant de la connaître ont été publiés. Les dates parlent d'elles-mêmes : publication par Jules Quicherat des cinq volumes comportant les textes des deux procès de Condamnation et de Réhabilitation, et des chroniques et documents divers s'y rapportant, de 1841 à 1849 ; parallèlement, publication dès 1841 par Michelet, ami de Quicherat, du chapitre de *l'Histoire de France* la concernant ; enfin, demande de canonisation officiellement déposée par Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, en 1869.

Autrement dit, en cette vingtaine d'années qui suivent la publication des textes authentiques, on passe, en ce qui concerne Jeanne d'Arc, d'une connaissance *littéraire* à une connaissance *historique* — celle que ne pouvaient avoir jusqu'alors que ceux qui avaient eu en mains les manuscrits originaux de l'un et l'autre procès et avaient la possibilité de les déchiffrer ; ce fut le cas de quelques érudits comme Etienne Pasquier, Edmond Richer, ou encore de L'Averdy qui en avait publié des extraits avant d'être guillotiné sous la Révolution. Les textes une fois publiés ne tardent pas à être traduits, au moins partiellement. Il n'est pas sans intérêt d'ailleurs de remarquer que la première traduction suffisamment complète des deux procès de Condamnation et de Réhabilitation par Eugène O'Reilly paraît en 1868, l'année précédant la demande officielle de canonisation. Depuis le personnage ne cesse de grandir et de s'imposer, pour « l'Eglise » comme pour tout le monde.

Jeanne ayant été reconnue sainte par l'Eglise en notre temps, que penser de ceux qui la condamnerent en son temps ? C'est peut-être la question qu'il importe le plus d'examiner ; elle se présente sous un double aspect car il faut se placer successivement au point de vue de Jeanne elle-même, puis au nôtre, pour tenter de l'élucider.

Le tribunal de Rouen était-il « l'Eglise » aux yeux de Jeanne ?

Il serait grave en effet que Jeanne se soit crue effectivement condamnée et repoussée par l'Eglise. Qu'elle ait eu des doutes à ce sujet, elle-même nous en a laissé le plus émouvant témoignage dans la prière qu'elle livre avec tant de simplicité : « Très doux Dieu, en l'honneur de votre sainte Passion, je vous requiers, si vous m'aimez, que vous me révéliez ce que je dois répondre à ces gens d'Eglise ... ». Ces doutes pourtant n'entament profondément ni sa

conviction personnelle, ni même sa confiance dans l'Eglise. Elle a pour elle le soutien de sa « voix », de son « conseil » : « Il n'est jour que je ne l'entende, et même j'en ai bien besoin ». D'autre part, — et on ne l'a peut-être pas suffisamment relevé, — elle sait qu'elle a déjà été examinée sur ce point ; ce n'est pas la première fois qu'elle passe devant un tribunal d'Eglise ; à Poitiers, en 1429, avant qu'elle ait pu agir, elle a été, pendant trois semaines, examinée, interrogée, surveillée par des prélats, des théologiens des canonistes, et de cette épreuve elle tire une assurance légitime. Elle invoque le témoignage du procès de Poitiers, notamment sur ses voix, à trois reprises, le 27 février (C 71, 72, 73) « Si de cela vous faites doute, envoyez à Poitiers où autrefois j'ai été interrogée ». Une fois encore le même jour (C 76), elle invoque le témoignage des clercs de Poitiers : « Les clercs de mon parti furent de cette opinion qu'il leur semblait que de mon fait il n'y avait rien que de bon ».

Les clercs de son parti : Jeanne est donc parfaitement consciente (et comment ne le serait-elle pas ?) qu'ici, à Rouen, les clercs ne sont pas de son parti. Elle sait qu'à Poitiers, au contraire, on l'interrogeait en toute bonne foi ; et avec d'autant plus de zèle qu'elle n'avait pas encore donné ce qu'elle appelle : « un signe de son fait » ; le message inattendu qu'elle apportait pouvait compromettre définitivement la cause du roi, s'il devenait le jouet d'une illuminée, d'une sorcière, d'une hérétique. Or le résultat a été tout en sa faveur ; les clercs ont reconnu qu'elle était bonne chrétienne, et par la suite le signe attendu a eu lieu, puisqu'Orléans a été libérée, et la mission accomplie, le roi couronné.

Ici, à Rouen, les clercs qui l'interrogent peuvent-ils lui faire illusion ? D'emblée elle a posé d'elle-même la question qui pouvait l'éclairer sur la qualité de leurs intentions.

Dès la première séance de son procès, le mercredi 21 février, avec le merveilleux pouvoir de discernement dont elle fait preuve en toutes circonstances, elle vérifie d'elle-même ce qu'il en est de l'évêque qui se dit son juge :

« Dites *Pater Noster* et *Ave Maria*, lui ordonne-t-on.

— Je le dirai volontiers, pourvu que monseigneur l'évêque de Beauvais ici présent veuille m'entendre en confession ».

La question lui est répétée à plusieurs reprises, par Cauchon lui-même comme le dit expressément le procès-verbal, et elle maintient sa condition. De fait rien ne pouvait mieux obliger Cauchon à se découvrir, à s'avouer comme homme d'Eglise ou homme du roi d'Angleterre.

Et c'est aussi dès cette première séance que celui-ci pose le piège dans lequel il est décidé à prendre Jeanne : « Cela fait, nous évêque, avons interdit à la même Jeanne qu'elle ne sorte de la prison qui lui est assignée dans le château de Rouen sans notre permission, sous peine *d'être convaincue du crime d'hérésie* » (IC 41-42). Or cette prison est laïque, où Jeanne n'est gardée que comme prisonnière de guerre.

On ne saurait mieux dire : Cauchon se révèle ici comme exploitant une équivoque sur laquelle nous ne pouvons, nous, être trompés ; la riposte de Jeanne est d'ailleurs parfaitement claire : elle n'accepte pas cette défense ; si elle s'évadait, personne ne pourrait lui imputer un crime quelconque *contre la foi* ; il est parfaitement licite à tout prisonnier de chercher à s'évader.

C'est sur cette équivoque que Cauchon parviendra au dernier acte, à la condamnation. La sentence, il l'a prononcée lorsqu'à la fin de la pénible séance

de Saint-Ouen, il renvoie Jeanne entre les mains des geôliers anglais : « Menez-la où vous l'avez prise... »

Autrement dit, il s'agit bien d'une prisonnière de guerre à laquelle il fait un procès simulé d'hérésie. Irréprochable (ou presque !) dans la forme, totalement faux en réalité. Il suffit du reste de se reporter à la lettre du roi d'Angleterre qui précise avant même le commencement du procès, dès le 3 janvier 1431 : « C'est notre intention de ravoir et reprendre par devers nous cette Jeanne s'il était ainsi qu'elle ne fût convaincue ou atteinte des cas susdits (d'hérésie) ». Cauchon savait mieux que personne que, renvoyée en prison laïque au lieu d'être détenue, comme elle l'aurait dû, en prison ecclésiastique où le règlement imposait qu'elle fût gardée par des femmes, il ne lui serait pas difficile de « la reprendre » : l'obliger à revêtir de nouveau cet habit d'homme dont il avait eu l'habileté de faire un signe d'insoumission à l'Eglise.

S'obstiner à voir dans le procès de Rouen autre chose que ce qu'il fut réellement : un procès politique mené contre une prisonnière de guerre sous le couvert d'un procès d'Eglise, c'est une erreur dans laquelle la victime, elle, n'est pas tombée.

Dans quelle mesure les juges de Rouen étaient-ils « l'Eglise »

S'ils n'ont pas réussi à tromper Jeanne, il semble bien que les juges de Rouen aient abusé nombre de gens à notre époque. On ne peut donc laisser de côté la question de savoir dans quelle mesure, à Rouen, c'est l'Eglise qui est en cause, qui juge et qui condamne.

En tant qu'institution, il s'agit sans aucun doute d'un tribunal d'Eglise, composé dans les formes habituelles ou à peu près ; les irrégularités qu'il comporte en la personne même de Pierre Cauchon, en ce qui concerne l'inquisiteur, ont été maintes fois relevées et examinées ; contentons-nous de rappeler ce qui, sans constituer de trop voyantes irrégularités, représente cependant de troublantes contradictions : ce procès d'inquisition qui n'est pas mené par l'inquisiteur —, cette sentence de condamnation prononcée en dépit de la réserve introduite par les assesseurs à une écrasante majorité (que les articles d'accusations soient d'abord relus à Jeanne) —, cette condamnée à qui l'on donne la communion, avant de la proclamer ex-communicée —, cette relapse livrée au bûcher sans qu'aucune sentence du juge séculier ait été rendue comme il se devait — tout cela suffit à faire du procès de Jeanne un procès hors série, même dans les annales de l'Inquisition. Il est vrai que le temps était très proche où l'Inquisition ne serait plus que purement et simplement l'instrument du pouvoir temporel.

En dehors de l'institution, peut-on incriminer les personnes, celles qui font autorité dans l'Eglise ?

Un cardinal est présent : il s'appelle Henry Beaufort ; il est proche parent du roi d'Angleterre — son grand oncle (un bâtard de Jean de Gand, père du premier des Lancastre, Henri IV) ; il a employé, pour combattre le roi de France, après les victoires de Jeanne, l'argent collecté dans les églises d'Angleterre pour la guerre contre les Hussites, hérétiques de Bohême ; son action au cours du procès est indéniable, encore qu'il ne paraisse nommément que lors de « l'abjuration ».

Quant au pape, il est totalement étranger à l'affaire et pour cause : Martin V qui avait certainement entendu parler des victoires de Jeanne meurt au début

même du procès, le 20 février 1431, la veille du jour où vont commencer les interrogatoires. Eugène IV qui lui succède le 3 mars suivant est presque aussitôt assiégé dans Rome par la faction des Colonna et doit se réfugier au château Saint-Ange, bientôt menacé par le duc de Milan ; il allait devoir faire face dès le mois de mai à une suite de soulèvements qui allaient lui rendre impossible le séjour à Rome. Il avait dès le début de son pontificat proclamé l'ouverture du concile convoqué par son prédécesseur à Bâle, mais lui-même dut se réfugier à Florence après deux semaines où s'étaient succédées émeutes et conspirations au moment même où se déroulait le procès de Jeanne. Il est d'ailleurs curieux de remarquer qu'on retrouvera parmi ses adversaires les plus acharnés — ceux qui allaient le déposer, le déclarer hérétique (lui aussi !) et nommer à sa place un anti-pape en la personne du duc de Savoie Amédée VIII devenu le pape Félix V — non seulement les représentants de l'université de Paris, mais très précisément ceux qui furent les plus actifs à Rouen et se signalèrent par leur hostilité à Jeanne : Thomas de Courcelles, Jean Beaupère et bien sûr, en tout premier lieu, Pierre Cauchon lui-même.

Le procès de ces juges a été fait une première fois lors de la Réhabilitation de Jeanne ; on doit donc recourir aux interrogatoires et textes divers les concernant pour connaître ceux qui ont agi alors, à Rouen même.

Le procès de réhabilitation

Il faut recourir aux dates dans leur nudité si l'on veut s'expliquer les circonstances de ce troisième procès, celui de Réhabilitation. A-t-on assez reproché à « l'Eglise » cette volte-face, ce « retournement de casaque », etc. L'examen de la chronologie suffit à nous éclairer : décembre 1449, les armées du roi de France entrent à Rouen ; février 1450, première enquête sur le procès de condamnation de Jeanne d'Arc, enquête qui sera versée au dossier de la réhabilitation officiellement entreprise en 1452 pour ne se terminer qu'en 1456.

Imaginer que Jeanne eût pu être réhabilitée plus tôt est simple absurdité : voit-on les Anglais, jusqu'alors solidement implantés à Rouen, et plus généralement en Normandie, faisant d'eux-mêmes leur propre procès ? Autant reprocher aux Alliés de n'avoir pas fait le procès des responsables d'Oradour ou de Treblinka avant 1945.

Il faut y insister : tout dans l'histoire de Jeanne d'Arc est dicté par des circonstances très concrètes de lieu, de date ; les méconnaître, c'est ouvrir la porte à toutes sortes de fausses interprétations et Dieu sait que l'on ne s'en est pas privé en ce qui la concerne. Le procès de Réhabilitation en particulier reste mal connu et son importance méconnue. C'est un premier point à noter qu'il ne pouvait en aucun cas être fait tant que l'on n'avait pas en mains les pièces du premier procès ; or ces pièces se trouvaient à Rouen dans les Archives du Palais archiépiscopal (ce palais où l'on sait par le livre de comptes un détail amusant et très significatif : des verrières aux armes de l'Angleterre y avaient été mises et « au lieu on a mis des verres blancs à la venue du roi », comme l'a noté, imperturbable, le trésorier sur son registre à la veille de l'entrée de Charles VII). Seule l'entrée de ce roi dans la ville pouvait amener l'examen des pièces du premier procès.

En conclure que « l'Eglise » ne se fait que l'instrument docile de la puissance régnante, condamnant sur l'ordre du roi d'Angleterre et réhabilitant sur l'ordre du roi de France, c'est tentant, mais vite dit.

Les témoignages du procès de Réhabilitation permettent une vision plus nuancée de l'ensemble. Parmi les anciens assesseurs on trouve toutes les attitudes qu'a connues notre génération, celle qui a vécu la guerre et l'après-guerre, la collaboration et les reniements qui ont suivi, — avec une différence essentielle pourtant : l'absence totale de représailles, qui crée une atmosphère de totale liberté. C'est bien en *témoins* que déposent ceux qui ont été les acteurs du premier procès : depuis un Jean Beaupère qui plusieurs fois avait interrogé Jeanne et lui garde rancune d'avoir été par elle rabroué, jusqu'à Nicolas de Houpeville qui pour la défendre avait été lui-même en péril. Cette variété dans les témoignages devrait inspirer confiance, par exemple en ceux qui nous disent que Jeanne « ne voulait pas se soumettre à ceux qui étaient présents — c'est-à-dire à l'évêque de Beauvais — car c'était son ennemi mortel ».

On n'a pas assez pris garde qu'il y a entre le procès de Réhabilitation et celui de Condamnation cette différence capitale : en l'espèce l'amnistie totale, *l'abolition*, dont jouissaient ceux qui ont été entendus ; même un Nicolas Caval qui avait été l'exécuteur testamentaire et l'ami personnel de Cauchon dépose librement et s'en retourne chez lui librement, sans être inquiété. Aucun des témoins interrogés soit pour l'enquête royale, soit pour les deux enquêtes ecclésiastiques, soit enfin lors des derniers interrogatoires, ceux du procès proprement dit, n'a eu à redouter la moindre menace.

Autrement dit, si l'atmosphère du procès de Rouen est bien celle d'un procès politique mené par la puissance occupante avec d'indéniables pressions exercées sur ceux qui lui résisteraient, on ne trouve rien de semblable, pas le moindre fait du même genre, dans tout le cours du procès de Réhabilitation. Aucun des assesseurs, même ceux qui s'étaient le plus exposés comme Thomas de Courcelles, ne s'est vu ou priver fût-ce de quelques-uns des nombreux bénéfices dont ils jouissaient, ou inquiéter de façon quelconque pour l'activité qu'ils avaient eue vingt-cinq ans plus tôt.

Certains témoins ont pu déposer avec l'arrière-pensée de se « blanchir », mais cela n'importait qu'à leur réputation, à leur bonne conscience ; alors que, lors du premier procès, leur liberté, leur vie même était en jeu. Nous n'en fournissons pour preuve que ce dominicain, Pierre Bosquier, condamné à la prison au pain et à l'eau jusqu'à Pâques suivantes pour avoir dit quelques jours après le supplice, que dans le procès de Jeanne, on avait mal jugé.

Mettre en cause « l'Eglise » en ce qui concerne le bûcher de Rouen, c'est oublier délibérément les circonstances concrètes dans lesquelles se sont déroulés les événements.

Et Cauchon ?

C'est alors la personne de Cauchon qui pose une question, — celui que Jeanne désigne au matin même de sa mort comme le responsable de sa condamnation : « Evêque, je meurs par vous ». Tout a été écrit à son sujet, pour le charger ou pour l'innocenter. Fut-il un juge haineux, abusant de son pouvoir ? Un serviteur trop consciencieux de l'Eglise, rigoureux dans son souci de pureté de la foi ?

C'est aller chercher loin un type d'homme pourtant fort répandu en notre temps. Pierre Cauchon, c'est l'homme d'Eglise qui, à son état sacerdotal, qui l'a fait homme de Dieu, préfère son engagement politique.

Ancien recteur de l'université de Paris, il a fait le choix qui fut celui de l'ensemble de l'université : servir le duc de Bourgogne et par suite le roi d'Angleterre. Les apparences lui donnaient raison : ce roi d'Angleterre, Henri V, lors du traité de Troyes dont il fut lui-même l'un des négociateurs (du côté anglais bien entendu), n'était-il pas infiniment plus sympathique, n'allait-il pas infiniment plus dans le « sens de l'histoire » que le pitoyable roi de France, le dément, ou son fils, à qui pouvait être imputé au moins indirectement le meurtre du duc de Bourgogne ? Que, auparavant, ce même duc de Bourgogne eût fait tuer son cousin le duc d'Orléans, cela importait peu, puisque l'universitaire parisien Jean Petit l'en avait publiquement innocenté. Pierre Cauchon se trouvait être, comme ses comparses de l'université parisienne, l'un des théoriciens de la double monarchie, laquelle eût été réalisée si cette fille de paysans n'avait contre toute attente fait sacrer à Reims Charles VII, roi de France. Jeanne s'opposait à leur idéologie, celle des Sages, des têtes pensantes. Il se peut que Cauchon, entreprenant un procès dans lequel elle était d'avance condamnée, l'ait fait en toute bonne conscience. Mais c'est la bonne conscience de tous ceux qui, faisant passer leur engagement politique avant leur état sacerdotal, en viennent si facilement à ne pouvoir par la suite discerner ce qui fait l'Eglise : la docilité à l'Esprit-Saint. En cela aussi, l'histoire des rapports entre Jeanne et l'Eglise est une histoire de notre temps.

Pour ceux qui veulent être « attentifs aux signes des temps », rien de plus saisissant que l'action temporelle de Jeanne, figure de libération dressée au seuil d'une époque qui va ériger en système l'oppression d'un peuple par un autre : le colonialisme en l'espèce, lequel commence à la fin du XVe siècle.

Et pour nous, en notre fin du XXe siècle, peu d'exemples peuvent être plus riches d'enseignements que celui de Jeanne sur la question de la fidélité à l'Eglise. On peut penser en effet que le caractère *insolite* du chrétien ira désormais s'accroissant. Sans être encore, dans notre Occident, désigné comme dans les pays de l'Est, pour le camp de concentration ou l'asile psychiatrique, il se trouve déjà chez nous mis en contradiction avec l'Evangile par les puissances d'opinion, par l'obsession du profit et du plaisir, par la violence et les prises de position violentes qu'elle entraîne, voire même par certaines lois pour lui inacceptables ; sa fidélité le mettra, et sans doute de plus en plus, en contradiction avec les mœurs, les habitudes de vie, les façons de penser considérées comme « normales ». Plus encore, la fidélité du chrétien doit dès aujourd'hui, à l'image de celle de Jeanne, ne pas se laisser déconcerter par ceux qui, donnant la priorité à leur engagement politique, s'arrogent le droit de parler au nom de l'Eglise tout en mettant celle-ci en accusation : tous ceux qui, si volontiers, disent « mon Eglise » là où le pape, lui, dit « Son Eglise ». Elle exige, aujourd'hui comme toujours depuis la Pentecôte, que l'Epouse soit inséparable de l'Epoux.

Autrement dit, le chrétien fidèle, en notre temps, c'est celui qui, comme Jeanne, sait dire : « Dieu premier servi », — et aussi : « c'est tout un de Dieu et de l'Eglise ».

Régine PERNOUD

Régine Pernoud, née en 1909. Ecole des Chartes, Ecole du Louvre, Doctorat ès-lettres. Conservateur du musée de Reims, puis du musée de l'histoire de France aux Archives Nationales. Dirige à Orléans le Centre Jeanne d'Arc de documentation historique. Auteure d'une vingtaine de livres d'histoire médiévale, dont *Jeanne d'Arc*, Paris, Seuil, Coll. Microcosme, 1959, *Jeanne d'Arc par elle-même et par ses témoins*, Paris, Seuil, 1962, et réédité dans *Livre de Vie*, 1975, *Jeanne devant les Cauchons*, Le Seuil, 1970.

Maurice GILBERT :

Le Père de Vaux et l'histoire ancienne d'Israël

LE Père Roland de Vaux, o.p., mourait à Jérusalem le 10 septembre 1971, au terme d'une longue vie passée au service de l'Écriture Sainte à l'École Biblique. Parmi les exégètes du milieu du XXe siècle, il fut certainement une des figures les plus marquantes dont l'oeuvre s'est imposée partout par son sérieux et sa pondération. Le Père de Vaux alliait des dons exceptionnels d'exégète, d'historien et d'archéologue, si nécessaires à l'interprétation des textes de l'Ancien Testament. Après les fouilles de Qoumrân, commencées dès 1947, dont il assura la publication des résultats et sur lesquelles il formulait une dernière fois son jugement dans l'édition posthume de son *Archeology and the Dead Sea Scrolls* (1973), après avoir fourni l'exposé le plus valable sur *Les institutions de l'Ancien Testament* (1958 ss), après avoir collaboré près d'un quart de siècle aux différentes éditions de la *Bible de Jérusalem* pour les livres de la *Genèse*, de *Samuel* et des *Rois*, sans compter de nombreuses études dont le recueil *Bible et Orient* (1967) peut témoigner de l'importance, le Père avait entrepris une vaste étude sur *L'Histoire ancienne d'Israël*. Dans son projet, l'ouvrage aurait compris trois tomes, couvrant la période allant des origines à la conquête d'Alexandre le Grand. Projet ambitieux peut-être, à la mesure de la compétence du Maître assurément. Le Seigneur le rappela à lui alors qu'il achevait de rédiger ce qui concerne la période des Juges. C'est dire que l'oeuvre concerne essentiellement les origines d'Israël avant David. Si quelqu'un désirait prendre connaissance d'une brève synthèse de cette étude historique, il lui suffirait de lire les pages 615-620 du tome I et les pages 60-65 du tome II.

Il est toutefois plus important de bien saisir et de situer la méthode retenue

par l'auteur. C'est essentiellement un travail d'historien que le Père de Vaux a voulu réaliser. Comme l'époque à étudier est très ancienne, les sources et témoignages dont on dispose sont, tout compte fait, peu abondants et le plus souvent difficiles à interpréter. La documentation principale est double : d'une part, les observations récoltées dans les fouilles archéologiques du Proche-Orient et, d'autre part, le texte de la Bible lui-même. A quoi donnera-t-on la préférence ? A l'archéologie et aux témoignages littéraires extérieurs à Israël, documentation importante souvent mise à jour grâce aux fouilles ? John Bright, qui fut disciple de W.F. Albright, s'inscrirait dans cette ligne, lui qui accorde plus aisément crédit à l'archéologie. Préférerait-on faire fond sur le texte biblique et, comme l'exige la méthode exégétique moderne, procéder à une critique littéraire et à une critique des traditions ? C'est la voie suivie par Martin Noth. Mais le problème est plus complexe encore lorsqu'il s'agit d'étudier la période de l'histoire d'Israël antérieure à David ; le témoignage de la Bible est en effet, dans son état actuel, postérieur aux événements ; même les traditions écrites les plus anciennes, telle celle du Jahviste, ne paraissent pas devoir être remontées au-delà de l'époque de David. Peut-on, dans ces conditions, accorder crédit à la Bible pour l'histoire patriarcale, par exemple ? M. Noth, quant à lui, ne semble pas avoir reconnu aux traditions qui concernent les Patriarches autre chose qu'une valeur étymologique (1). C'est ici précisément que le Père de Vaux propose une voie plus originale et plus critique. Selon lui — et son oeuvre semble

(1) Etiologie : récits visant à expliquer l'origine ou la valeur d'un lieu, d'un fait ou d'une situation.

lui donner raison —, il est possible de retrouver dans le texte biblique, par-delà les traditions écrites les plus anciennes, des traditions orales dont l'historien aura à vérifier la solidité. Ces traditions orales peuvent avoir la vie longue ; elles peuvent être véhiculées jusque dans des traditions écrites plus récentes que d'autres, ainsi qu'on le verra plus loin. Bref, le Père de Vaux suit les traces de M. Noth en s'appuyant sur la Bible, mais avec une exigence plus grande en ce qui touche les traditions orales. Mais ce qu'une telle critique aura retenu de la Bible comme historiquement soutenable devra ensuite être confronté aux témoignages externes afin d'acquiescer aux yeux de l'historien une vraisemblance plus ferme.

Telle est l'option de l'historien dominicain. Il serait illusoire de vouloir rassembler ici toutes les conclusions auxquelles sa méthode l'a conduit. On retiendra surtout certaines de ses prises de position les plus nettes face à quelques grandes thèses devenues classiques aujourd'hui en matière d'Ancien Testament ; on dira aussi comment le Père de Vaux en tant qu'historien comprenait la religion des Patriarches et de Moïse.

ALORS que M. Noth voit essentiellement de l'étiologie dans les traditions patriarcales et leur refuse tout fondement historique, R. de Vaux montre qu'on ne peut exclure la possibilité pour Israël d'avoir conservé par tradition orale des souvenirs de son lointain passé. Ces souvenirs, liés à des sanctuaires, laissent supposer que ce ne fut pas la totalité du futur peuple d'Israël qui descendit en Égypte. Arrivé à ce point, il faut pour aller de l'avant confronter le témoignage biblique à celui de l'archéologie et des textes extrabibliques. Les longues analyses de l'auteur le poussent à défendre la vraisemblance historique de la personnalité des Patriarches tant au plan de l'histoire générale qu'à celui du milieu de vie oriental suggéré par la Bible et corroboré par ailleurs. Retenons ici un seul point. Si le titre Hébreu doit être interprété généralement comme un terme ethnique et si les Apîru dont on découvre l'existence un peu partout dans le Proche-Orient du Ie millénaire avant J.C. semblent au Père

de Vaux désigner non point une classe sociale, mais un peuple, on peut supposer que les Hébreux constituaient une partie, un clan, de ce groupe ethnique plus large des Apîru ; la famille des Patriarches fit son entrée en Canaan aux XIXe ou au XVIIIe siècle avant J.C., en liaison avec les migrations amorites.

Quelle était la religion des Patriarches ? On connaît l'étude de A. Alt, le maître de M. Noth, sur le Dieu du père. Celui-ci, qui s'est révélé à l'ancêtre et qui fut reconnu par lui, est lié à la famille et à la descendance de l'aïeul. Si à l'origine ce Dieu de semi-nomade est anonyme, il apparaît que le terme Shaddai mérite plus de créance qu'on ne l'a cru, malgré son apparition dans la tradition sacerdotale, plus récente ; car on le trouve déjà dans un texte ancien, les Bénédiction de Jacob, en *Genèse* 49, 25. Pour le Père de Vaux, Shaddai fait référence non à la montagne, mais à la plaine : Shaddai signifie Dieu de la Steppe (que parcouraient les Patriarches) ; en ougaritique, *shd* signifie champ. Tel est le Dieu que les Patriarches vénéraient lors de leur entrée en Canaan. Là ils entrèrent en contact dans les sanctuaires avec la religion de El, le Dieu suprême des cananéens sédentaires. On est porté à penser, à la lumière des récits de la *Genèse*, que les Patriarches assimilèrent leur Dieu Shaddai, lié à la vie et à l'histoire de la famille semi-nomade, au Dieu El, maître du monde, de la religion des sédentaires de Canaan. Il y eut là un élargissement considérable de la notion de Dieu.

VENONS-EN à la période de l'Exode. Parmi les thèses les plus répandues à notre époque, il y a celle de G. von Rad qui considère que la tradition du Sinai est distincte de celle de l'Exode-conquête et que leur fusion fut précisément l'oeuvre de génie du Jahviste. Le problème est d'une importance capitale puisqu'il soulève la question des rapports entre histoire-grâce-élection et loi-commandement à l'origine des traditions d'Israël. On sait que G. von Rad fonde en partie le premier tome de sa Théologie de l'Ancien Testament sur cette thèse. Mais sans trop de difficulté, le Père de Vaux la réfute point par point. En particulier il faut bien constater que G. von Rad n'a pas démontré que le

Jahviste aurait été le premier à unir Sinaï et Exode, Loi et grâce (ou histoire) ; tous les textes invoqués — et déjà les fameux « credos historiques » (*Deutéronome* 26, 5-9 ; etc.) — sont postérieurs au Jahviste, alors qu'avant ce dernier le même Yahvé est déjà regardé à la fois comme le Dieu de l'Exode (*Exode* 15, 21) et le Dieu du Sinaï (*Deutéronome* 33, 2). Selon R. de Vaux, les traditions de l'Exode-conquête et du Sinaï étaient déjà unies dès avant l'installation en Canaan. « Les récits de l'exode sont orientés vers le Sinaï, reprend F. Michaëli dans son récent commentaire sur le *Livre de l'Exode* (p. 15), et ceux du Sinaï supposent l'Exode ». Pour appuyer sa thèse, G. von Rad considère que les textes concernant le Sinaï ont été insérés à l'intérieur d'un ensemble de traditions centrées sur Cadès ; mais, objecte le Père de Vaux, le bloc qui traite de Cadès est un ensemble hétéroclite, dont peu de chose remonte à des sources anciennes ; dans ce fond ancien, de plus, rien n'oppose Cadès au Sinaï, mais on découvre deux traditions distinctes sur Cadès : l'une venant de ceux qui sont entrés pacifiquement par le Sud après avoir été expulsés d'Égypte par le Nord, le long du rivage de la Méditerranée, et l'autre liée au groupe de Moïse qui après avoir fui l'Égypte en direction du Sinaï entreprit la conquête de Canaan par le Jourdain. La rencontre momentanée des deux groupes à Cadès expliquerait bien pourquoi le Jahviste du Sud et l'Élohiste du Nord s'accordent dans la reconnaissance du seul Yahvé. Il s'agit ici d'hypothèses, le Père de Vaux en convient, mais elles rendent mieux compte des textes et des traditions qu'ils transmettent ; elles gagnent donc en vraisemblance.

Il faut dire un mot de la religion de Moïse, et tout d'abord du fameux verset *Exode* 3, 14. Moïse reçoit la révélation du nom divin Yhwh, nom dont l'attestation en dehors d'Israël avant Moïse ne peut être affirmée sans conteste. Mais que signifie le Tétragramme ? W.F. Albright le comprenait comme la forme causative du verbe être : « il fait être » ; mais cette interprétation obligerait à corriger le texte *d'Exode* 3, 14. Le Père de Vaux rejette également le sens futur : « je serai qui se sera », le sens évasif : « je suis ce que je suis », et finalement retient l'interprétation de la Septante, de laquelle cependant il exclut la notion

métaphysique de l'Être en soi : « Je suis l'Existant » ; ce n'est pas une définition de Dieu, c'est l'explication du nom Yhwh. Du coup Israël ne pourra avoir d'autres dieux. Monothéisme pratique, non point encore théorique, monolâtrie plutôt, car si Moïse ne reconnaît à Israël qu'un Dieu, il ne nie pas l'existence des dieux païens. Telle est la révélation faite à Moïse. Mais celle-ci ne marque pas une rupture avec la religion des Patriarches pour qui le Dieu était anonyme ; plutôt qu'une rupture, il s'agit d'un nouvel élargissement et d'un approfondissement. Et de même que le Dieu du Père avait été assimilé à El, ainsi Yahvé porta aussi sans conflit, dès les traditions jahviste et élohiste, le nom de El (cf. *Nombres* 23, 8).

AUTRE thèse très classique aujourd'hui, celle de l'amphictyonie (2) des Douze Tribus d'Israël avant l'époque royale. Défendue surtout par M. Noth, cette thèse ne résiste pourtant guère à l'analyse critique de R. de Vaux : aucun des éléments caractéristiques d'une amphictyonie à la manière des Grecs ne se retrouve dans le cas d'Israël au lendemain de la conquête ; le mot même doit être abandonné, conclut le Père, tant il prête à confusion. Un système politique de Douze tribus n'a jamais existé en Israël ; ce n'est qu'à l'époque de David qu'on en parla comme d'une construction idéale, jamais réalisée dans les faits. Par contre le très ancien Cantique de Débora, en *Juges* 5, reconnaît l'union encore fragile de six tribus du centre et du nord et souhaite peut-être la participation de quatre autres tribus qui se situent à l'extrême nord du pays et au-delà du Jourdain.

CEuvre inachevée, *l'Histoire ancienne d'Israël* de R. de Vaux s'impose cependant par sa vigueur, son actualité et sa probité intellectuelle. CEuvre de grand spécialiste, elle retient l'attention de tous les exégètes, à qui elle s'adresse par

(21 Amphictyonie : association de cités grecques, à caractère religieux, placée sous le patronage d'un dieu.

priorité. Mais on souhaiterait que, malgré l'effort qui leur sera demandé, de nombreux lecteurs de l'Ancien Testament se

mettent à l'école de ce maître patenté : ils en seront récompensés.

Maurice GILBERT, s.j.

Le P. Gilbert est directeur de la revue *Biblica* et professeur d'exégèse d'Ancien Testament à l'Université Catholique de Louvain et à l'Institut Biblique Pontifical de Rome.

Dieu sait souffrir

JE n'entends pas encore « parler » du livre de François Varillon (11). Décidément les grandes interrogations ont du mal à se faire entendre dans le bruit du monde moderne. Pourtant la modernité de l'ouvrage est indiscutable. Non qu'il soit « au goût du jour », ce goût est si fade qu'il ne dégoûte même pas des vieilles ornières de nos idéologies. Mais il pose avec force une question que nous n'osons pas murmurer encore, bien qu'elle soit inscrite dans la provocation du christianisme. Une question qui, sourdement, en cette dure époque où l'esprit est en crise, est derrière notre espérance : Dieu, s'il est bien Dieu, sait-il souffrir ?

On nous a souvent répété une contradiction qui broie nos pensées. On nous a appris que Dieu est impassible, qu'il ne connaît aucune souffrance, comme un marbre inaltérable. On a dit aussi, dans l'attestation chrétienne, avec autant de force, que Dieu était venu souffrir, en chair et en os, jusqu'à la croix. Souffrir absolument, de l'abnégation de sa gloire à l'humiliation d'un corps en dérision, meurtri et vidé de son sang. Alors, que croire ? Dieu ne serait-il plus l'absolu, étranger à toute peine, passion et passivité ? Dieu ne serait-il pas l'amour blessé de la haine des hommes, « qui a tant aimé le monde... » ?

Si Dieu ne peut souffrir, qu'avons-nous à en faire ? Si Dieu souffre, est-il Dieu ? Sans doute, la pensée chrétienne, en tous ses docteurs, ses témoins, ses chantes inlassables, a-t-elle connu l'apo-

rie majeure que François Varillon pose à son tour, avec force et délicatesse, insistance et finesse. Lui-même, par une immense culture, sait les balbutiements constants qui, depuis deux mille ans, accompagnent par cette dure interrogation les propos des plus grands auteurs. Pour ne citer ici que deux noms illustres, aux extrémités d'une longue chaîne trop peu fournie, un Origène et un Claudel, tous deux se fondant sur la Bible, tous deux également respectueux de la tradition de l'église, tous deux dans un sentiment profond du mystère de Dieu, ont évoqué avec des accents admirables cette souffrance de la miséricorde divine. En notre siècle plus peut-être qu'en tout autre, ils ont trouvé maints échos. Le livre du Père Varillon fait, peut-on dire, le bilan. Il force aujourd'hui la pensée à une recherche neuve. Le Dieu souffrant du christianisme oblige à une démarche hors des sentiers battus. Ce qu'il faut se demander, c'est qui est Dieu, si Dieu souffre infiniment. Réviser nos idées trop rigides et chasser nos images simplistes. Qu'est-ce que Dieu, s'il est bien l'éternelle gloire de l'Esprit absolu, et s'il est notre Dieu souffrant ?

Des milliers de livres traitent de Dieu ; celui de François Varillon nous pose la question trop peu traitée, presque inédite encore. Il faut lire ce livre, puiser à sa forte sève, goûter son style limpide. Et continuer, armé d'une certitude : tout est toujours à recommencer, pour le philosophe et le théologien. Penser Dieu est un chantier qui toujours s'ouvre à peine.

11) *La souffrance de Dieu*, Le Centurion, Paris, 1975.

Claude BRUAIRE

Jacques MADAULE :

L'œuvre de Marcel Jousse

QU'UNE grande maison d'édition ait accepté de publier, dans une de ses meilleures collections, le maître ouvrage de Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste* (1) et, moins d'un an plus tard, un inédit extrêmement important sous le titre de *La Manducation de la parole* (2), j'y vois un signe des temps. Jousse est mort en 1961, mais il avait été contraint par la maladie de renoncer à toute activité depuis 1957. En 1965, Gabrielle Baron, qui avait été pendant de très longues années la confidente et la collaboratrice du Père, avait publié un ouvrage capital, et dont je ne saurais trop conseiller la lecture à tous ceux qui voudraient s'initier à la pensée de Jousse : *Marcel Jousse, Introduction à sa vie et à son œuvre* (3). Enfin, en 1969 avait paru la première édition de *L'Anthropologie du geste*. Que, cinq ans après, cette œuvre capitale ait été rééditée prouve à quel point la pensée de Jousse oriente aujourd'hui les esprits.

La chose n'est pas extraordinaire. Jousse a été un de ces génies prophétiques qui ont le don d'apercevoir, un demi-siècle avant tout le monde, quelques unes des lignes maîtresses de l'avenir. Peut-être dut-il quelque chose de cette prodigieuse clairvoyance à Jean-Pierre Rousselot qui fut son maître et un initiateur dans son laboratoire de Phonologie du Collège de France. Jousse lui-même a beaucoup rapporté, presque tout, à son enfance de paysan sarthois, au « catéchisme oral » qui lui a été insufflé par sa mère, presque illettrée. Il n'avait pas tort. Il savait ce qu'il disait et il ne faut pas voir dans ce qu'il nous confie quelque banale expression de piété filiale. Peut-être dut-il encore davantage au Maître-Enseigneur qu'il a suivi dès sa jeunesse et dont il a, toute sa vie religieuse comme Jésuite, porté le monogramme (Caudel). L'œuvre de Jousse n'est pas seulement celle d'un

savant, mais aussi celle d'un prêtre qui disait : « Je ne suis vraiment moi qu'à la Messe ».

Et pourtant, il faut bien entendre que le but de Jousse n'a pas été d'ajouter un chapitre à l'apologétique traditionnelle. Il s'agissait plutôt pour lui, comme pour Copernic ou Christophe Colomb, d'explorer une réalité jusqu'alors inconnue, méconnue, effacée comme la première écriture d'un palimpseste. La critique textuelle du Nouveau Testament, de la Bible tout entière, ne s'attachait jusqu'alors qu'à la lettre écrite. Phonologue, Jousse pensa que tout cela avait été parlé avant d'être écrit. Ne lit-on pas dans *l'Exode* : « Moïse parlait et Dieu lui répondait par une voix » (19, 191 ? C'est donc le texte oral qu'il s'agit de retrouver sous la lettre écrite. Entreprise proprement gigantesque et qu'il était impossible à un homme seul d'achever. Jousse s'adressait à l'avenir, aux siècles qui viendront. Pie XI, à qui, dès les années 20, Jousse s'était confié, l'avait compris. Il l'a été ensuite par beaucoup de grands esprits. Mais je crois pouvoir affirmer, en assistant à cette nouvelle aurore de sa pensée, que malgré ces suffrages éminents Jousse se heurte toujours aux préjugés tenaces d'une culture presque entièrement fondée depuis près de trois millénaires sur l'étude de l'écrit. Or, c'est précisément cela qui est en train de changer ; et voilà ce qui fait l'extrême actualité de Jousse.

L'abbé Breuil, dans le temps même où Jousse poursuivait ses recherches anthropologiques, disait volontiers que

(1) Un vol., Paris, Gallimard, 1974, collection « Voies ouvertes ».

(2) Un vol., Paris, Gallimard, 1975 même collection.

(3) Un vol., Paris, Casterman, 1965.

nous sortions de la période néolithique. Or, qu'est-ce donc que le néolithique, par comparaison avec le magdalénien qui l'avait précédé ? On pourrait dire en gros que c'est une immense époque de sédentarisation paysanne. Il y a moins d'un siècle, plus de la moitié de la population française était encore paysanne. Depuis une trentaine d'années, après avoir décliné lentement, cette population a brusquement diminué. En un mot, nous cessons d'être un peuple paysan, et c'est ce que Breuil voulait dire. Mais, grâce à Jousse, il arrive que ce peuple paysan, avant de disparaître, nous livre ce qu'il avait de plus précieux. Et il nous le livre parce que sa disparition est en quelque manière compensée. Jusqu'ici, en effet, tandis que le soubassement de nos sociétés était paysan (des paysans qui ne lisaient pas), les étages supérieurs, fort peu nombreux, mais qui occupaient tout le devant de la scène historique, vivaient par les livres et dans les livres. Il faut voir dans le bel ouvrage de Le Roy-Ladurie, *Montaiou, village occitan* (4) quel était le prestige du livre et de l'écrit chez les paysans de la Haute-Ariège au début du XIVe siècle, à l'époque où Dante écrivait la *Comédie*.

Au moment où la paysannerie disparaît ou se transforme, c'est-à-dire aujourd'hui, on voit monter l'audio-visuel, un mode de communication tout à fait nouveau, qui supprime le livre et nous ramène, par l'image et par le son, aux conditions de cette littérature orale qui a précédé l'écriture. Jousse a pu voir cette transformation avant de mourir. Il a su alors qu'en se tournant vers un passé qui paraissait révolu, il allait dans le sens de l'avenir. Le continent qu'il a découvert et que peu ont encore exploré après lui, c'est d'abord celui du langage parlé, que la linguistique moderne, reine des sciences humaines, cultive de plus en plus. Mais ce langage parlé lui-même, « laryngo-buccal », comme dit quelquefois Jousse, n'est que la réduction d'un langage global, qui intéressait le corps tout entier et qui a certainement été le langage primitif de *l'Anthropos*. Ici, on le voit, Jousse rejoint Breuil. Il regrettait amèrement qu'on n'eût de nos lointains ancêtres que des bouts d'ossements, et non point l'enregistrement de leurs phonèmes et de leurs gestes, par quoi ils s'efforçaient de *mimer le monde*.

VOILA le grand mot lâché. La découverte capitale de Jousse, c'est que l'homme est un être mimeur. L'univers placé devant lui est pour lui un spectacle qu'aussitôt il « intussusceptionne » (c'est un mot de tousse, qui signifie recueillir en soi ce que l'on reçoit du dehors) et puis *rejoue*. On pourrait dire que ce *rejeu* est le propre de l'homme. Je note en passant que c'est l'origine de tous les arts, depuis les dessins des cavernes jusqu'aux derniers romans. C'est un besoin pour l'homme de reproduire ce qu'il voit. La découverte de Jousse jette plus de lumière sur l'origine des arts que toutes les dissertations esthétiques qui encombrant nos bibliothèques. Le plus fort est que Jousse ne l'a ni voulu ni cherché. Son objet n'était pas d'expliquer pourquoi l'homme ne peut se passer de l'art, mais de retrouver dans le plus lointain passé possible et aussi dans le plus proche (celui d'une mère paysanne catéchisant son fils assis sur ses genoux) comment l'homme mime les vérités qu'il découvre (5).

Ces vérités, quand il s'agit des Palestiniens antiques, ce sont des vérités religieuses. Car ce peuple a eu le génie religieux. Nous vivons sur les vérités de cet ordre qu'il nous a transmises. Il était donc d'une souveraine importance d'étudier les *mimèmes* palestiniens, de montrer leur *formulisme* et leur bilatéralisme (autant de termes dont se sert Jousse, et qui recouvrent des concepts très élaborés, très opérationnels). Or nous avons le moyen de les découvrir, parce que le peuple palestinien a, au cours des siècles, changé de langue. Avant la captivité de Babylone, l'hébreu y était la langue courante ; après, ce fut l'araméen, langue sémitique elle aussi, mais fort différente de l'hébreu. Il a donc fallu, pour que le peuple comprît l'Écriture, la traduire en araméen. Ces traductions s'appellent Targoums. Nous les avons conservés, grâce à Dieu, en très grande partie. Nous pouvons ainsi savoir sous quelle forme Jésus a reçu

(4) Gallimard, 1975.

(5) Dans ce but, Jousse s'est fait ethnologue. C'est en étudiant les Amérindiens et les Africains qu'il comprit ce qu'était la transmission de type oral et qu'il a pu aborder les antiques Palestiniens.

l'écriture. Il y trouvait un trésor de formules dont il s'est ensuite servi avec génie, tout comme un écrivain se sert des mots et des tournures que lui fournit sa langue.

L'Evangile, que nous ne connaissons qu'à travers des traductions grecques, reçoit dès lors une nouvelle vie. Au lieu de gratter des textes, qui ne sont après tout que des transcriptions plus ou moins imparfaites, nous retrouvons par-dessous le texte oral araméen, celui qui fut parlé de la bouche même du Christ ; celui qui fut appris par les apôtres, mais qui ne pouvait se répandre à travers le monde que par une traduction grecque.

Les principes de tout ceci se trouvent, assortis de pas mal d'exemples, dans le premier volume, *L'Anthropologie du geste*. Mais le deuxième au titre étrange, *La Manducation de la Parole*, est encore plus extraordinaire. Il y a là un réalisme et un enthousiasme qui nous permettent de sentir tout ensemble le génie de Marcel Jousse et sa ferveur. Le terme de manducation ne doit pas choquer. Après tout la bouche ne nous sert-elle pas également à consommer les aliments et à émettre la parole ? La leçon que celui qui apprend reçoit de l'enseignant est un véritable aliment spirituel, qu'il faut recevoir comme Adam et Eve reçurent (du diable) le fruit de l'Arbre interdit ; comme Israël dans le désert fut pendant quarante ans nourri de la manne envoyée par Dieu ; comme enfin les apôtres, les Appreneurs de ce Maître, de ce rabbi que fut Jésus, reçurent d'abord sa parole, son enseignement et enfin lui-même, sa chair et son sang. Jamais, il me semble, à travers tous les siècles chrétiens, le mystère de la Présence réelle n'avait été approché

d'une manière tout ensemble aussi simple, aussi concrète et aussi originale. Jousse allait jusqu'à espérer que ses intuitions pourraient peut-être servir à réparer la déchirure de la Réforme protestante en rappelant aux catholiques que, comme l'a écrit un jour Claudel, « l'Evangile est comme une Eucharistie de l'intelligence » (6), et aux protestants que l'Evangile ne saurait être vraiment « intussusceptionné », comme dit Jousse, à moins que les fidèles n'aient mangé réellement l'Enseigneur lui-même, n'aient fait de lui leur pain quotidien.

Tout cela parce que, conformément aux principes énoncés dans *L'Anthropologie du geste*, toute expression totale doit être globale et ne pas concerner seulement l'appareil laryngobuccal de celui qui parle, mais son corps tout entier, car c'est avec son corps tout entier que l'homme mime la vérité qu'il a découverte. Nous n'avons donc besoin de rien de moins que du corps et du sang du Verbe Inca-né, qui est tout entier la Bonne Nouvelle qu'il nous apporte.

Attendons avec confiance, mais avec impatience aussi, le troisième volume de cette trilogie : *Le Parlant, la Parole et le Souffle*. Jousse nous conduit au seuil d'une ère nouvelle, sur le rivage d'un continent nouveau. J'espère que beaucoup d'explorateurs fervents et patients voudront marcher derrière lui.

Jacques MADAULE

(6) *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, p. 69.

Prochain numéro (novembre 1976) : L'EXPERIENCE RELIGIEUSE - J. Duchesne, H.U. von Balthasar, R. Brague, J.-R. Armogathe, A. Cugno, etc.

Encore disponibles pour l'instant : n° 4 (LA FIDELITE) : H.U. von Balthasar, G. Chantraine, G. Pankow, H. Batiffol, X. Tilliette, A.-A. Devaux, A. Depierre, G. Soulages, E. Martin ; n° 5 (APPARTENIR A L'ÉGLISE) : G. Dagens, J. Ratzinger, J. Guillet, H.U. von Balthasar, Y. Congar, P. Eyt, P. Cormier, Mgr Maziers, M. Bressolette, G. Cottier, J. Madaule, C. Bedouelle, L. Bouyer ; n° 6 (LES CHRÉTIENS ET LE POLITIQUE) : C. Marion, S. Cotta, C. Bruaire, J. Ladrière, S. Decloux, Mgr Müller, V.J. Peter, M. Costantini, L. Giussani, S. Grygiel, P. Poupard.

Les n° 1 (La Confession de la Foi), 2 (Mourir) et 3 (La Création) sont épuisés.

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris
tél. 527.46.27 - CCP : 18 676 23 F Paris

**Un an (six numéros) : 80 FF ; 780 FB ; 65 FS ;
Le numéro :15 FF (135 FB ;11 FS)
Abonnement de soutien à partir de 150 FF.
Abonnement de parrainage (en plus de son
propre abonnement) : 70 FF ; 650 FB ; 55 FS.
Abonnement « Avion » : 95 FF ; 830 FB.**

Pour la **Belgique** : « Amitié Communio »,
compte bancaire n° 250-0084984-97 à la
Société Générale de Banque,
rue Godefroid 6, 5000 Namur,
ou CCP : 000-0566-165-73,
rue de Bruxelles 61, 5000 Namur

Les abonnements partent
du dernier numéro paru
(ou de ceux encore disponibles
pour qui le désire)
Pour tout changement d'adresse,
joindre la dernière bande
et la somme de 2 FF.
Afin d'éviter erreurs et retards,
écrire très lisiblement nom, adresse,
et préciser le code postal.
Dans toute correspondance,
joindre autant que possible la
dernière bande-adresse.

Désormais COMMUNIO est aussi une collection, dans le même esprit que la revue. Premier volume paru :

HANS URS VON BALTHASAR COMMUNIO
CATHOLIQUE FAYARD

Préface de H. de Lubac, traduction de G. Chantraine, 138 pages.

Avec l'explication du mot catholique, Hans Urs von Balthasar, fondateur et animateur des six éditions de la Revue catholique internationale : Communio, outre et oriente la nouvelle collection Communio en langue française: « Voilà, dit l'auteur à chacun de nous, sans provocation comme sans crainte, voilà ce qu'est pour moi être catholique. Pour en juger ce n'est pas ma fantaisie que j'ai consultée : c'est ce que l'Eglise m'apprend d'elle-même, par sa vie comme par sa parole, par ses origines, son histoire et son présent ».