

Revue Catholique Internationale
COMMUNIO

Lire l'Écriture

Sommaire

Editorial

4 Manuel Isidro ALVES : Exégèse pour l'Église

La fonction d'interpréter la Bible appartient à l'ensemble de la communauté ecclésiale, en tant qu'elle a reçu l'Esprit Saint. Il revient au Magistère de l'Église, exerçant son autorité au nom du Christ, de discerner l'authenticité de l'interprétation. Lecture scientifique et lecture pastorale de la Bible, loin d'être en conflit, s'appuient l'une sur l'autre.

Problématique

Ignace de La POTTERIE, s.j.: **La lecture "dans l'Esprit"**

11 La Tradition, à l'époque des Pères et au moyen-âge, a toujours affirmé que le but de l'exégèse chrétienne est de lire l'Écriture sainte "dans l'Esprit", dans lequel elle a été écrite. Cette recherche de l'intelligence spirituelle fut obscurcie à l'époque moderne par la méthode historique, séparant radicalement le "Jésus de l'Histoire" du "Christ de la foi". Aujourd'hui, une redécouverte du sens spirituel se dessine : si les méthodes des anciens sont dépassées, il nous faut renouer avec leur *manière* de lire la Bible, en étant attentif au contenu et à l'unité de l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de l'Église.

Olivier BOULNOIS : **Puis-je lire l'Écriture?**

29 Si la Bible est un texte, elle n'est pourtant pas soumise à notre maîtrise interprétative. Car, dans toutes les interprétations, c'est moi qui suis, en fait, interprété. La pluralité des sens de l'Écriture — comme des figures modernes — marque ainsi de combien de sens le Verbe me sollicite.

Intégration

Michel COSTANTINI : **Horizon 2001. Pour une exégèse du 4^e type**

45 L'exégèse ne peut plus être ce qu'elle était : Jakobson, Benveniste, McLuhan, Greimas, Kristeva et la sémiotique sont passés par là, après de Lubac et Fessard. Non plus science ni savoir usurpant la toute puissance, mais dialogue, comme celui de l'homme et de la femme. Non plus commentaire sur un texte, mais réponse. Qui, au fait, est le Sujet? Plus que jamais, à l'horizon 2001 des rencontres du quatrième type, le chrétien devant la Bible est un exégète.

Attestations

Michel van ESBROECK, s.j. : **Les deux Testaments : une même vie**

71 L'analyse historique et linguistique la plus poussée des textes bibliques, si elle est menée avec intelligence, ne détruit pas, mais approfondit sa compréhension spirituelle tout en confirmant le dogme qui s'y fonde. Cette conférence le montre pratiquement, à propos du thème de la "vie".

91 Sante BABOLIN : Ouvrir l'Écriture

Le geste d'ouvrir l'Écriture au hasard avant de prendre une décision importante pour y trouver la volonté de Dieu, est attesté dans la vie de nombreux saints. Mais il ne saurait remplacer le discernement personnel et le souci de la communauté.

Signets

99 Jean-Guy PAGE : Quelques réflexions à propos du récent Synode

Une fois apaisées rumeurs et passions, il importe de saisir la signification du récent Synode. Pour ce faire il faut en dégager les racines — qui sont celles du Concile et de la foi de l'Église depuis l'origine —, et en percevoir les orientations : miséricorde, mais aussi appel et exigence de sainteté.

114 Jacques-Marcel DUBOIS: "Tout Israël sera sauvé". Réflexions sur le *Traité sur les Juifs* de Franz Mussner

Manuel Isidro ALVES

Exégèse pour l'Église

L'ENCYCLIQUE *Divino affilante Spiritu*, publiée par Pie

XII en 1943, marque une étape décisive dans l'histoire de l'interprétation scientifique des Livres saints. Jusqu'alors paralysé par la crise moderniste, le travail exégétique est reconnu comme une tâche importante pour l'Église et reçoit une incitation vigoureuse, en même temps que sont énoncés quelques principes et techniques méthodologiques d'analyse. La constitution dogmatique de Vatican II sur la Révélation divine consacre cette fonction spécialisée en reconnaissant que « *il appartient aux exégètes de s'efforcer de pénétrer et d'exposer plus profondément le sens de la sainte Écriture afin que, par leurs études en quelque sorte préparatoires, mûrisse le jugement de l'Église* » (*Dei Verbum* : DV, 12). L'ultime instance de jugement pour l'interprétation de la Bible est l'Église considérée en sa totalité organique et hiérarchisée. Mais l'Église ne peut se passer de l'exégèse, comme elle ne peut se passer de la réflexion théologique (1).

Cette doctrine conciliaire offre les choix les plus variés dans son application, en raison de l'absence de convergences méthodologiques entre l'exégèse et l'utilisation théologico-pastorale de la Sainte Écriture. L'exégète, en raison de l'esprit scientifique qui oriente son travail, tend à se situer au niveau de la recherche pure, se libérant de tous les conditionnements extérieurs et faisant abstraction des perspectives et des conséquences théologiques. En outre, l'exégèse actuelle élargit ses horizons au-delà des

frontières qui enferment les questions relatives à l'origine et au sens primitif du texte, se proposant comme objectif une interprétation applicable aux problèmes du présent. Mais l'analyse exégétique rencontre des difficultés de réception et reconnaît le caractère toujours problématique des systèmes et des formulations théologiques reçues ou intervenant dans le champ qui lui est propre. En conséquence directe de ceci découle, soit un individualisme accentué dans l'interprétation biblique, soit un parallélisme entre exégèse scientifique et exégèse fonctionnelle.

Cette désarticulation doit être éliminée, non seulement au niveau du Magistère vivant de l'Église, auquel incombe la charge d'interpréter authentiquement la Parole de Dieu, (*DV*, 10 ; *Lumen Gentium* : *LG*, 24-25), mais dès le niveau de la communauté chrétienne elle-même, pour qui l'exégète exerce sa fonction charismatique. Dans ce bref travail, nous verrons en quelle mesure la communauté chrétienne est un critère d'herméneutique biblique et comment elle s'harmonise avec l'autorité du Magistère.

I. Exégèse et communauté

Le travail de l'interprète peut être considéré selon trois fonctions, qui correspondent à trois moments de l'interprétation d'un texte (2). Dans un premier moment, il cherche, moyennant une analyse historico-littéraire, à déterminer le sens du texte dans son milieu d'origine. Le second moment consiste à traduire le langage du passé en catégories et en modes de pensée actuels, en s'efforçant de confronter le texte avec les aspirations et les problèmes humains manifestés dans un nouveau système linguistique. Le troisième moment du cercle herméneutique est celui qui insère la parole dans le cadre spécifique d'un auditoire, d'une situation communautaire ou individuelle, pour la faire agir comme un stimulus de décision. Il appartient à la liturgie, à la prédication, à la pastorale et à la réflexion ascétique de procéder à l'application du texte sacré, mais en tenant compte que ceci n'est qu'un moment d'un unique cercle exégétique, et qu'il doit s'appuyer sur les moments précédents. C'est-ce que nous affirme clairement la Constitution sur la Révélation divine,

(1) Cf. W. Kasper, « La fonction de la théologie dans l'Église », *Concilium* 60 (1970), 47-53 ; R. Schnackenburg, « Die Funktion der Exegese in Theologie und Kirche », in *Massstab des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien, 1978, 11-36 ; E. Trocmé, « Bible et théologie : une querelle sans fin », *RHPR* 62 (1982), 219-224.

(2) Cf. A. Rizzi, « L'ermeneutica come metodo », dans *I Libri di Dio*, Torino (1975), 307-315. C.-M. Martini, « Ermeneutica, Comunità e Magistero », dans *Esegesi ed Ermeneutica : Atti della XXI Settimana Biblica*, Brescia 1972, 163-170 ; M.A. Barriola, « El exegeta en la Iglesia », *Tierra Nueva* 7 (1978), 24-46.

quand elle exhorte les exégètes catholiques à rassembler avec diligence leurs efforts et à travailler «*en se servant des moyens les mieux adaptés pour la recherche et l'exposition des lettres divines, de telle façon que le plus grand nombre possible des ministres de la Parole divine puisse servir avec fruit au peuple de Dieu l'aliment scripturaire qui éclaire les esprits, affermit les volontés et embrase le cœur des hommes dans l'amour de Dieu* » (DV, 23). Une exégèse qui vise à une compréhension plus profonde de l'Écriture sainte n'est pas une science abstraite : elle est d'abord une science avec une fonction pastorale de service pour les ministres de la Parole.

Le maillon qui garantit la continuité et l'indépendance des divers moments d'un unique cercle herméneutique est la communauté, principe de tout le processus interprétatif. La communauté est porteuse d'éléments communs ou propres aux diverses cultures humaines, qui rendent possible à l'interprète du présent la compréhension du passé. C'est à partir de l'analyse de la situation communautaire, de ses nécessités et de ses vicissitudes, que se développe nécessairement l'interprétation. Elle constitue le lieu d'application et le milieu d'acculturation qui fournit un horizon interprétatif pour la transposition du texte dans les catégories actuelles. Dans le cas concret des livres de la sainte Écriture, la communauté peut être appelée une matrice de pré-compréhension, non seulement en tant qu'elle communique aux fidèles les applications, les idées et les interprétations qui les conduisent à la lecture de ces livres, mais aussi dans la mesure où elle leur assure une continuité dans la même tradition et la même foi.

De cette façon, l'Église est le lieu par excellence où la tradition «*fait comprendre cette Écriture sainte et la rend continuellement opérante* » (DV, 8). En relation avec le dépôt de la parole de Dieu, l'Église a la charge de «*l'écouter pieusement, de la conserver saintement et de l'exposer fidèlement*» (DV, 10). En tant qu'auditrice de la parole, la communauté croyante se laisse introduire dans celle-ci, découvrant ses virtualités et ses significations toujours nouvelles, qu'elle transmet et expose en perpétuelle actualisation. Dans ce contexte, on peut parler de l'Église comme d'un sacrement de la parole, au moyen duquel la vie de foi se présente comme signe d'une parole annoncée dans les catégories culturelles de ceux qui l'écoutent. Elle est, dans sa totalité, une «*colonne et un soutien de vérité* » (1 *Timothée*, 3,15), qui enseigne et se manifeste «*dans sa doctrine, dans sa*

vie et dans son culte) (DV, 8), se reflétant ainsi comme un miroir révélateur du sens de la parole qui la régit.

La garantie de vérité dans l'Église vient de l'action du Saint-Esprit, qui l'inspire continuellement dans la lecture de l'Écriture sainte (3). Les constitutions dogmatiques *Dei Verbum* et *Lumen gentium* font mention de l'Esprit Saint dans le contexte de l'interprétation (nn. 8, 12, 21). Tout le peuple chrétien est conduit par l'Esprit à accueillir la parole de Dieu, à lui donner son adhésion, à la vivre et à la pénétrer toujours plus profondément (LG, 12). A la communauté entière est reconnue la possibilité d'une pénétration intime de la parole par l'Esprit, qui la conduit vers la vérité intégrale, l'unifie dans la communion et la dirige comme principe de vie au moyen de dons hiérarchiques et charismatiques. L'onction de l'Esprit confère aux croyants le sens de la foi (*sensus fidei*) qui fonde une infaillibilité *in credendo*.

La fonction d'interpréter la Bible appartient donc à la communauté chrétienne, dans laquelle l'Esprit Saint agit comme principe interne. Cependant cette communauté n'est pas indifférenciée, mais organique, avec un Magistère vivant à qui est confiée la charge d'interpréter authentiquement la parole de Dieu (DV, 10 ; LG, 24-25).

II. Exégèse et magistère

Si l'herméneutique du texte sacré est une fonction de toute l'Église, quelle sera alors la fonction spécifique du Magistère dans le domaine de l'interprétation biblique ? La réponse à cette question est implicite dans l'expression «*Magistère authentique* », dont le sens se déduit de *Dei Verbum*, selon lequel une interprétation authentique de la parole de Dieu est confiée seulement au Magistère vivant de l'Église, *qui exerce son autorité au nom de Jésus-Christ* (DV, 10). L'authenticité réside dans l'*autorité* et dans le *nom* de Jésus, qui a confié aux pasteurs la conduite du troupeau. Ceux-ci possèdent, non la synthèse de toutes les fonctions et charismes, mais la mission de guider, en enseignant avec autorité et en stimulant. Une herméneutique des pasteurs, en tant qu'officielle, publique et visant d'abord les signes de la foi, c'est-à-dire les formules et le langage ecclésial,

(3) Cf. L. Sartori, «*Ermeneutica, Comunità e Magistero alla luce del Vaticano Secondo* », dans *Esegesi ed Ermeneutica*, 149-162.

est normative pour la communauté dans laquelle se rencontre un critère d'étalonnage pour la véritable unité et la communion de foi ecclésiale.

En exerçant la mission de proclamer la parole au nom du Christ, le Magistère a besoin d'une exégèse approfondie des Livres saints. Elle est en même temps le point de convergence des efforts d'interprétation variés et nombreux qui surgissent dans l'Église. Ses déclarations ou ses directives authentiques stimulent, dans le sein de celle-ci, une activité d'analyse exégétique et de réflexion théologique.

De cette façon, le Magistère est non seulement le point de départ du processus interprétatif, mais aussi le point d'arrivée des approfondissements résultant de la méditation et de l'expérience des croyants (DV, 8) et de l'étude des exégètes (DV, 12). Il peut intervenir à ce stade avec un jugement authentique qui assume et ratifie les données exégétiques (DV, 10, 12).

Concrètement, le Magistère intervient dans l'action interprétative de la communauté à divers niveaux. Son intérêt spécial se centre sur le troisième moment du cercle herméneutique, celui de *l'application*. C'est dans ce moment que la parole de l'Écriture, actualisée dans la prédication, met en ordre les options de la foi et les décisions morales de ceux qui l'écoutent. Le Magistère exerce ici une fonction directement pastorale de proclamer et de définir avec autorité, et non pas seulement une fonction de stimulation et de vigilance.

Dans la phase de transposition des systèmes de langage, le Magistère n'exerce pas une action directe et active ; il se limite à prononcer son jugement authentique sur la fidélité à la tradition de l'Église des prémisses philosophiques et des implications doctrinales des méthodes utilisées. *Dei Verbum* distingue clairement la fonction propre aux exégètes de celle d'une instance supérieure, en affirmant : « *Tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est finalement soumis au jugement de l'Église, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter* » (DV, 12).

Le premier temps du cercle herméneutique, dans lequel s'analyse le sens du texte dans son contexte historique et littéraire, relève surtout de la sphère de la critique. C'est aux spécialistes des sciences bibliques qu'il appartient de déterminer, au moyen de leurs propres méthodes scientifiques, le sens originel du texte. Dans cette phase d'interprétation, le Magistère n'intervient

qu'au moment de l'insertion du texte dans le flux de la tradition de foi de l'Église.

La condition d'authenticité du Magistère dans la détermination du sens d'un texte est de l'entendre de l'intérieur, et de le saisir dans ses résonances et ses virtualités toujours renouvelées dans la vie de l'Église. L'exégète, de son côté, en élaborant une interprétation rigoureusement scientifique des textes, rend au Magistère un service indispensable et prépare la « *maturation* » de la foi de la communauté ecclésiale (DV, 12). Comme membre de la communauté au sein de laquelle il exerce une fonction spécialisée, il doit conserver le *sensus ecclesie* comme point de référence de son interprétation (DV, 23). L'Église est un lieu herméneutique privilégié où débute l'étude de la parole de Dieu qui s'exerce comme une fonction charismatique au service de toute la communauté de foi et de son Magistère authentique.

La tâche de l'exégète ainsi orientée par les critères normatifs de la communauté et du Magistère découle de l'objet propre du texte qu'il analyse. Le contenu de la Bible est la parole révélée dont la signification se situe au niveau de la foi. Son interprétation suppose une acceptation préalable du caractère particulier du donné biblique, qui vient de la foi (*ex fide*) d'une communauté et s'adresse à la foi (*in idem*) du lecteur. Cette condition préalable ne diminue ni ne limite l'autonomie méthodologique que requiert l'exégèse comme toute activité scientifique. Au contraire, elle projette l'horizon que l'interprète doit garder dans la détermination du sens historique et littéraire d'un texte.

Une exégèse scientifique n'est pas simplement une méthode parmi d'autres pour l'interprétation de l'Écriture sainte. Elle constitue une partie intégrante du cercle herméneutique et doit entrer comme présupposé dans toute application théologique ou pastorale. La lecture scientifique et la lecture pastorale de la Bible appartiennent à des charismes et à des ministères différents au sein de l'Église. Mais entre ces ministères existe une interdépendance réciproque. La liberté avec laquelle ils doivent être exercés ne signifie pas une indépendance absolue, « *une liberté par rapport à l'Église et à la vérité, mais une liberté pour l'Église et pour la vérité* » (4).

(4) Cf. W. Kasper. article cité (note 1), p. 52.

Il n'y a aucune raison de craindre un conflit entre exégèse et Église. Les tensions occasionnelles qui pourraient surgir seraient une invitation à une étude plus approfondie des textes faisant difficulté « jusqu'à ce qu'apparaisse une solution harmonieuse dans laquelle les contributions respectives de la tradition et de l'exégèse se féconderaient les unes les autres pour enrichir le patrimoine de l'Église » (5).

Manuel Isidro ALVES

(traduit du portugais par H. Tintant et C. Forster)
(titre original : « Exegese para a Igreja »)

(5) Cf. P. Grelot, « L'inspiration de l'Écriture et son interprétation », dans *La Révélation Divine*, Paris, (1968), 378.

Manuel Isidro Alves, né en 1940. Etudes de théologie (licence en 1965 à la grégorienne) et d'exégèse (doctorat en 1979 à l'Institut Biblique Pontifical). Prêtre du diocèse de Braga. Professeur de théologie à l'Université Catholique Portugaise, vice-recteur depuis 1983. Rédacteur en chef de l'édition portugaise de *Communio*.

Ignace de La POTTERIE, s.j.

La lecture « dans l'Esprit »

La manière patristique de lire la Bible est-elle encore possible aujourd'hui ?

EN 1980, la revue *Concilium*, dans sa section Oecuménisme », consacrait tout un cahier à un sujet très débattu et particulièrement délicat : « Les lectures divergentes de l'Écriture Sainte » (1). Le premier article abordait de front la question fondamentale : « La méthode historicocritique est-elle dépassée? » Naturellement, il répondait par la négative. En dépit de la forme interrogative de son titre, l'auteur (qui est protestant) passait entièrement sous silence le fait pourtant irrécusable que, depuis une vingtaine d'années, les critiques contre cette méthode vont en se multipliant. Au reste, la divergence même des lectures proposées dans ce cahier montre déjà l'insatisfaction croissante devant le monopole scientifique que prétendent posséder les défenseurs de la méthode historicocritique. Pour caractériser cette situation d'incertitude où se trouve l'exégèse contemporaine, citons par ailleurs deux titres particulièrement éloquentes. En 1974, F. Refoulé publiait un article qui était un constat : « L'exégèse en question » (2) ; et l'année suivante, F. Dreyfus, dans une étude qui fit date, opposait l'« exégèse en Sorbonne » et l'« exégèse en Église » (3).

Il est en effet important de le rappeler : pour le chrétien, la véritable interprétation de la Sainte Écriture reste et sera toujours l'« exégèse en Église ». Mais c'est un fait significatif que ce type

(1) *Concilium* 158 (1980).

(2) F. Refoulé, « L'exégèse en question », *Le Supplément*, 111 (1974), 391-423.

(3) F. Dreyfus, « Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église » RB82 (1975), 321-359.

d'exégèse n'est présenté par *Concilium* que d'une manière réductrice, dans une des « questions controversées » : l'auteur (qui cette fois est un catholique) se borne à juger critiquement le rôle de « l'autorité de l'Église dans l'interprétation de l'Écriture » (c'est encore toujours la hantise de l'anti-modernisme), mais n'a rien à dire sur les caractères spécifiques de l'exégèse chrétienne. Pour mieux mesurer le contraste avec les vues de la Tradition, rappelons ce qui, au début du siècle passé, avait été souligné de manière lumineuse par le grand théologien de l'Église, J.A. Moehler :

« *L'Écriture doit être interprétée selon l'Esprit, car elle est l'oeuvre de l'Esprit Saint ; cet Esprit, c'est l'Église de Jésus qui nous le donne, laquelle est parvenue jusqu'à nous dans une parfaite continuité ; ce qui la contredit doit être tenu pour erroné... L'Écriture est à interpréter spirituellement, c'est-à-dire qu'on ne peut y trouver quelque chose qui serait en contradiction avec la conviction de l'Église... Exposer l'Écriture selon la doctrine de l'Église, n'a jamais été considéré comme devant gêner l'exégète* » (4).

Dans cet aperçu synthétique sur l'histoire de l'exégèse, nous voudrions montrer que la Tradition ancienne, à l'époque des Pères et au Moyen Age, a toujours affirmé que le but dernier de l'exégèse chrétienne est de lire l'Écriture Sainte « dans l'Esprit », c'est-à-dire d'en chercher l'intelligence spirituelle. Nous montrons alors que cet équilibre a été rompu au début des temps modernes. Pour conclure, nous indiquerons en quel sens s'orientent les efforts contemporains pour refaire, sur une base plus critique, la synthèse chrétienne.

I. La synthèse patristique et médiévale

Ce sont surtout les travaux du P. de Lubac sur l'intelligence de l'Écriture d'après Origène, *Histoire et Esprit* (1950), et ses quatre volumes sur *l'Exégèse médiévale* (1959-1964), qui ont fait redécouvrir « *l'intelligence spirituelle de l'Écriture, telle que les siècles chrétiens l'ont comprise* » (5). Ce recours à l'exégèse spirituelle, considéré comme « non scientifique », n'est plus guère pratiqué à l'époque moderne. Tâchons donc de mieux comprendre l'intention de la Tradition.

(4) J.A. Moehler, *L'unité de l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1938, 264 s.

(5) Cf. H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, 1966, 7. Ce volume rassemble en synthèse les principaux passages d'*Histoire et esprit* et d'*Exégèse médiévale*.

1. La tradition patristique : la lettre et l'Esprit

Le principe fondamental qui guidait les Pères dans leur manière de lire et d'interpréter la Bible était celui du N.T. lui-même : « toute l'Écriture est divinement *inspirée* et *utile* » (2 *Timothée*, 3, 16). La Bible est l'oeuvre de l'Esprit, le lieu de la présence et de l'action de l'Esprit ; la parole humaine des écrivains bibliques est la Parole que Dieu lui-même nous adresse. Il s'ensuit que la Bible contient un sens divin, un sens plus profond que son sens historique et humain ; c'est le sens de l'Écriture Sainte comme Parole de Dieu, le sens voulu par l'Esprit, le sens spirituel. Voyons ce que disait à ce propos Origène dans son *Traité des principes*, qui est resté l'exposé classique de l'herméneutique des Pères : « *Les Écritures ont été écrites sous l'action de l'Esprit de Dieu; et elles ont, outre leur sens manifeste, un certain autre sens qui échappe à la plupart. Car ce qui s'y trouve décrit est, en même temps, la figure de certains mystères et l'image des réalités divines* » (*De principiis*, I, Praef 8). C'est tout à fait en conformité avec la tradition patristique qu'un évêque oriental, Mgr N. Edelby, faisait remarquer pendant le Concile (le 5 octobre 1964) au sujet de la Constitution *Dei Verbum* : « *On ne peut pas séparer la mission de l'Esprit Saint de la mission du Verbe incarné (...). Le but dernier de l'exégèse chrétienne est l'intelligence spirituelle de la Sainte Écriture à la lumière du Christ ressuscité* » (6).

C'est en partie sous l'influence de cette voix d'un représentant de l'Orient chrétien que fut introduite dans le texte conciliaire cette norme générale : « *Il faut lire et interpréter l'Écriture Sainte dans le même Esprit où elle fut écrite* » (*Dei Verbum*, 12). Nous voudrions montrer que ce principe théologique formulé par Origène est resté vivant dans toute la Tradition de l'Église ancienne.

Saint Jérôme, par exemple, en faisant allusion aux déviations doctrinales dans la communauté des Galates, écrivait (7) : « *Quiconque... comprend l'Écriture autrement que dans le sens qu'exige l'Esprit Saint dans lequel elle a été écrite, même s'il ne s'éloigne pas de l'Église, peut cependant être appelé hérétique* » (*In Gal.*, 5, 19-21).

(6) *Acta synodalia*, III/4, 306.

(7) C'est à ce texte de saint Jérôme que renvoie formellement le Concile à propos du principe cité plus haut.

Ce principe traditionnel comporte deux aspects complémentaires, également importants : l'un est subjectif, l'autre objectif. D'après l'aspect *subjectif*, l'interprétation de l'Écriture « dans l'Esprit » n'est possible qu'à la lumière de la foi. Origène dit que seule l'Église comprend l'Écriture, parce que l'Église « se convertit au Seigneur », dans la foi ; pour l'Église, pour elle seule, « la voile tombe » (cf. 2 Corinthiens, 3, 16). Pour comprendre spirituellement l'Écriture, le croyant doit participer à ce mouvement de conversion de l'Église ; car il est impensable « qu'un incrédule voie la parole de Dieu » (In Luc., 1). En s'appuyant sur un autre texte paulinien, saint Jérôme explique que seul l'homme *spirituel* (cf. 1 Corinthiens 2, 15) peut découvrir le Christ dans les livres divins (In Gal., 4, 24). Saint Grégoire, le grand docteur de l'intériorité chrétienne, s'exprimera dans le même sens : « Les paroles de Dieu ne peuvent absolument pas être pénétrées sans sa sagesse : car si quelqu'un n'a pas reçu l'Esprit de Dieu, il ne peut d'aucune manière comprendre les paroles de Dieu » (Moralia, XVIII, 39, 60).

Mais l'aspect *objectif* du principe n'est pas moins important : il faut lire et interpréter l'Écriture « dans le même Esprit où elle a été écrite ». C'est précisément en raison de cette action de l'Esprit sur la mise par écrit du *texte* biblique que celui-ci devient Écriture Sainte, Parole de Dieu, et qu'il nous révèle le plan salvifique de Dieu, la vérité du salut (*veritas salutaris*). Les textes mêmes de l'Écriture Sainte ont par conséquent une dimension d'intériorité que les écrits profanes ne possèdent pas ; ils ont en eux un « sens spirituel », qui est dû à la présence de l'Esprit dans la lettre ; c'est ce qui donne à la Sainte Écriture sa profondeur spirituelle. De cette profondeur mystérieuse de l'Écriture les Pères étaient intimement convaincus : « Mira profunditas eloquiorum tuorum », s'écrie saint Augustin dans les Confessions... « mira profunditas, Deus meus, mira profunditas ! » (Confessions, XII, 14, 17).

D'après Origène, « la vérité de la Parole de Dieu est cachée sous la surface de la lettre » (In Lev., 1, 1). Dans son commentaire de Matthieu, saint Hilaire recommande plusieurs fois à ses lecteurs de chercher toujours l'intelligibilité intérieure des Évangiles : *interioris intelligentiae ratio* (In Mt., 14, 3) ; c'est là que se trouve la « vérité » de l'Évangile ou de l'Écriture. Saint Jérôme, lui aussi, est très net : « Ne pensons pas que l'évangile est dans les mots des Écritures : il est dans le sens ; non pas dans la surface, mais dans la moelle ; non pas dans les feuilles des

paroles, mais dans la racine de la compréhension » (In Gal., 1, 11). Il nous faut donc « passer à la vérité de l'Écriture, à son esprit » (ib., 5, 13).

Pour expliquer cette dimension d'intériorité de l'Écriture, les Pères recourent volontiers à l'idée du « mystère » qui est contenu dans les récits bibliques. A propos de l'épisode de Jacob et d'Esau en Genèse, 27, 1-40, saint Grégoire explique que, si quelqu'un veut comprendre plus profondément ce récit, « aussitôt il s'élève de l'histoire au mystère » (In Ezech., I, 6, 3). Car l'Écriture Sainte, dit-il dans un très beau texte, a ceci de particulier que, « par une seule et même parole elle raconte un épisode et dévoile un mystère » (Mor., XX, I, 1). C'est ainsi que procède également saint Augustin, par exemple dans son commentaire du récit des noces de Cana (Jean, 2, 1-11) : « Si l'on a compris ces paroles de l'Évangile, qui sont assurément claires, tous les mystères qui se cachent dans ce miracle du Seigneur se découvriront » (Tract. in Joh., 9, 5) ; il faut donc expliquer « ce qui appartient au mystère de ce fait », en particulier ce que signifient « la mère de Jésus et les noces elles-mêmes, au sens mystique : in mysterio » (8, 13).

Ce sens qui va « au-delà » de la lettre, les Pères l'appellent d'ordinaire *l'allégorie* (de *alios et agoreuein* : dire encore autre chose). Ce procédé est chez eux tellement fondamental que M. Simonetti a pu donner comme titre à son récent ouvrage sur l'exégèse patristique : *Lettera e/o allegoria* (Rome, 1985). On remarquera que « lettre » et « allégorie » y sont présentées sous forme dialectique (*et/ou*) ; il y a entre elles une certaine tension. Par là s'explique l'écart entre les deux grandes écoles d'exégèse de l'Antiquité : l'école d'Antioche et l'école d'Alexandrie. Celle-ci (Clément, Origène, etc.) a certainement péché par excès, dans l'allégorisation de tous les détails des récits bibliques ; mais la tendance inverse, celle des antiochiens, qui privilégiait jusqu'à l'exclusive la lettre et le seul sens historique de la Bible, était peut-être encore plus dangereuse pour la foi chrétienne. On doit se rappeler, à ce propos, les graves réflexions de Newman sur le rapport entre allégorie et orthodoxie : « L'école d'Antioche, qui adoptait l'interprétation littérale fut (...) la métropole même de l'hérésie » (cf. le nestorianisme) ; « il en avait été de même à une époque encore plus reculée : les Juifs s'attachaient au sens littéral de l'Ancien Testament pour rejeter l'Évangile : les apologistes chrétiens prouvèrent sa divinité en usant du sens allégorique (...). On peut presque poser comme une vérité historique, que

l'interprétation mystique et l'orthodoxie ont partie liée, tiendront ou tomberont ensemble » (8).

La tradition médiévale ne fera rien d'autre qu'élaborer ultérieurement ces principes fondamentaux de l'exégèse patristique.

2. L'exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture

Le titre qu'on vient de lire est emprunté au grand ouvrage du P. de Lubac cité au début. Il permet déjà de constater que les principes de l'herméneutique des Pères prennent au Moyen Age une forme plus systématique ; d'où la doctrine classique des « quatre sens ». Tout au long de la grande tradition monastique, de Cassien à saint Bernard, cette doctrine des quatre sens de l'Écriture est restée vivante, parce qu'elle était toujours animée par le grand principe théologique venu des Pères, et à travers eux, du Nouveau Testament : la présence de l'Esprit dans la lettre; il faut lire et interpréter l'Écriture «dans l'Esprit».

Citons un seul exemple : un beau texte de Guillaume de Saint-Thierry, l'ami de saint Bernard, dans sa *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (appelée *Lettre d'Or*). Il explique aux moines qu'ils doivent faire la *lectio divina* « dans l'esprit où les Écritures ont été composées : c'est dans cet esprit qu'elles demandent à être lues, et partiellement comprises. Tu n'entreras jamais dans la pensée de Paul si, par l'attention suivie à le lire et l'application assidue à le méditer, tu ne t'imprègnes au préalable de son esprit. Jamais tu ne comprendras David si ta propre expérience ne te revêt des sentiments exprimés par les psaumes. Ainsi des autres auteurs » (*Ep. adfratres de monte Dei*, 121). On pourrait objecter qu'à la différence de saint Jérôme l'auteur emploie le mot *spiritus* au sens psychologique : non pas pour désigner l'Esprit Saint, mais l'esprit humain (celui de Paul, du lecteur et de l'interprète de la Bible). Mais pour Guillaume, comme pour toute la mystique cistercienne, l'« esprit » du lecteur est celui qui vit en profonde communion avec l'Esprit de Dieu (cf. l'insistance de l'auteur sur la *unitas spiritus*, d'après *1 Corinthiens* 6, 17) : l'hagiographe, le lecteur et l'interprète de la Sainte Écriture communient tous dans une même expérience spirituelle ; c'est dans cette participation au même Esprit qu'il faut lire et interpréter l'Écriture.

Cette unité de l'Esprit fait aussi l'unité des « quatre sens » de l'Écriture. Rappelons le célèbre distique où le Moyen Age a fixé pour la mémoire sa doctrine sur ce point (9) : *Littera gesta*

(8) *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Paris, 1964, 413.

(9) Voir l'excellente analyse qu'en fait H. de Lubac, *Sur un vieux distique. La doctrine du quadruple sens*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, 347-366.

docet, quid credas allegoria, Mordis quid agas, quo tendas anagogia.

La « lettre » du récit biblique raconte les « faits » de l'histoire. Quant aux trois autres sens, l'« allégorie », le sens « moral » (ou « tropologie ») et l'« anagogie », ils ne sont que les trois branches entre lesquelles se divisent les différents aspects de l'intelligence spirituelle. Cherchons à mieux comprendre l'intuition maîtresse de cette doctrine, ce qui en fait l'unité intérieure, l'esprit véritable.

L'allegoria est l'objet même de la foi (*quid credas*) : c'est le « mystère » qui nous est dévoilé dans l'histoire ; car les faits empiriques en tant que tels n'ont d'intérêt pour le croyant que pour leur portée religieuse. Chez les Pères, nous l'avons vu, il était déjà courant de recourir à cette notion de mystère pour expliquer le sens profond de l'histoire du salut et de l'Écriture. Cet usage se poursuit au Moyen Age. Rupert de Deutz, abbé bénédictin du XII^e siècle, nous invite à découvrir dans l'Écriture «*pretiosissima Christi et Ecclesiae mysteria* (*In Gen.*, 6, 43). L'« allégorie » chrétienne, à la différence de celle des Grecs, n'est pas un récit imaginaire, une suite cohérente de métaphores ; c'est encore l'histoire, non plus toutefois comme simple récit d'épisodes extérieurs, mais comme dévoilement de leur signification cachée ; c'est la «vérité du salut» qu'elle contient et que l'Écriture révèle. — Le (*sensus*) *mordis* a pour objet la vie morale et religieuse du chrétien. C'est le sens que prend l'Écriture pour sa vie spirituelle et pour son comportement extérieur (*quid agas*). La tropologie véritable doit être le prolongement et l'épanouissement de l'allégorie dans la vie du croyant ; ce qui veut dire en termes modernes : la morale doit être une morale de la foi, et la spiritualité, une manière personnelle de vivre le dogme. Elle est, dit le P. de Lubac, « *le mystère du Christ et de l'Église en tant qu'il se reproduit réellement dans l'âme et la vie du fidèle* » (p. 356). « *Ainsi comprise, la tropologie sera par excellence le "sens spirituel"* » (p. 357). — Enfin, *l'anagogia*. C'est le mouvement vers les fins dernières (*quo tendas*), vers les réalités célestes et divines ; c'est la perspective ouverte sur la vie future par l'espérance. Le sens anagogique est donc en même temps une anticipation de l'eschatologie.

Il faut pourtant prendre garde de ne pas parler d'une pluralité de sens bibliques, ce qui conduirait à l'arbitraire. En réalité, il n'y a qu'un seul véritable « sens » de l'Écriture, parce qu'il n'y a qu'un unique Mystère, consigné dans l'Écriture en la diversité de ses phases : c'est, dit le P. de Lubac, « *le Mystère du Christ*,

préfiguré ou rendu présent dans les faits, intériorisé dans l'âme individuelle, consommé dans la gloire » (p. 357).

Mais il ne fait pas de doute qu'à partir du XIV^e siècle, cette tradition vivante va perdre sa sève, et s'étioler. La doctrine des quatre sens devient alors un système complexe et figé d'allégorisations factices et stériles. C'est le début de la décadence, qui lentement prépare l'orientation nouvelle du XVI^e siècle.

//, La rupture moderne: l'exégèse séparée

Selon l'analyse du P. Chenu, la pensée médiévale était caractérisée par « *une référence essentielle au transcendant, par laquelle toute réalité est affectée d'un coefficient religieux; une prévalence de la signification, qui exprime cette référence, sur l'explication, qui (...) aboutit à la science; une irréductibilité (...) psychologique de la signification, avec son jeu symbolique, à l'explication, qui relève de la raison* » (10). Les temps modernes sont en rupture avec cette tradition du Moyen Âge : à l'effacement des individus devant la grandeur de la nature et le mystère de Dieu, succède la conscience du sujet, l'affirmation du moi, l'autonomie de la raison ; à la contemplation des essences éternelles et des symboles se substitue l'intérêt passionné pour le monde et pour l'histoire. Il s'ensuit, comme l'a très bien vu G. Gusdorf, qu'un des aspects essentiels de la civilisation renais-sante est « *l'échappement au contrôle ecclésiastique sous toutes ses formes* » (11).

Cette orientation générale de la culture et de la pensée à partir du XVI^e siècle eut inévitablement son contrecoup sur l'exégèse. Elle devient une science. La méthode historique et rationnelle passe désormais à l'avant-plan. Sous quelle influence déterminante ? On a pu dire non sans raison que Spinoza a été l'initiateur de la critique biblique, l'un des fondateurs de l'exégèse moderne. L'idée maîtresse du spinozisme, en effet, c'est la notion d'immanence : tout problème doit être résolu par les seules ressources de la raison. Les sciences bibliques deviennent dès lors des sciences exclusivement philologiques et historiques. L'exégèse des textes ne peut avoir d'autres règles : elle doit s'interdire toute autre dimension, ignorer toute ouverture sur la

transcendance, exclure l'ingérence de la foi. C'est pourquoi, a-t-on dit récemment, une exégèse radicalement critique est « *méthodologiquement athée* » (J. Borella).

Ce rationalisme exclusif devait triompher pleinement au siècle des lumières (l'« *Aufklärung* ») : il impliquait le rejet de toute tradition, de toute autorité, et revendiquait une autonomie totale de la raison. C'était la position de Kant : « *La religion dans les limites de la simple raison* ». Il ne peut plus être question d'une recherche du sens spirituel de l'Écriture. Le temps des Pères de l'Église est révolu ; la rupture épistémologique avec la Tradition est consommée. Le *sola Scriptura* de la Réforme joue ici aussi un grand rôle. Seul compte désormais le sens littéral et historique de l'Écriture.

Quelle était la situation au XIX^e siècle ? C'est l'époque où s'affine et se perfectionne la méthode historique. Mais c'est également celle de l'impact grandissant de l'historicisme, qui identifie purement et simplement fait et vérité. B. Croce l'a défini très exactement : « *Il consiste dans l'affirmation que (...) la réalité est l'histoire et rien d'autre qu'histoire* » (12). Après le rationalisme du XVIII^e siècle, le positivisme historiciste était une nouvelle forme de l'immanentisme moderne. Malgré les apparences, cet historicisme — et de même la méthode historico-critique qui en était imprégnée — demeuraient prisonniers des présupposés de l'« *Aufklärung* » incroyante, comme l'ont bien montré plusieurs travaux contemporains (cf. p. ex. R. Guardini, H.-Urs von Balthasar, H.-G. Gadamer). L'illusion de l'historicisme était de croire que, par l'application rigoureuse de la critique historique, c'est-à-dire en décapant les couches supérieures des évangiles — ajoutées par la foi, disait-on, et donc considérées comme « mythiques » — on pourrait enfin dégager le christianisme authentique, celui du « Jésus historique ». Une réaction vigoureuse vint du théologien protestant M. Kahler, dans son célèbre ouvrage de 1892 (13) : il insista sur le fait qu'il fallait distinguer entre « *le prétendu Jésus historique (historisch)* » et le véritable « *Christ de l'histoire (geschichtlich), le Christ biblique* ». Mais une telle rupture n'était pas une solution. H.-Urs von Balthasar observe qu'elle est « *le manifeste achevé de l'anthropologie protestante en général* » ; pour la foi chrétienne, « *le*

(12) M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957, 175.

(13) G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale, II* : Les origines des sciences humaines, Paris, 1967, 135.

(10) B. Croce, « La naissance de l'historicisme », *Rev. Mét. Mor.* 44 (1937) 603-621 ; nous soulignons.

(11) M. Kahler, *Der sogenannte historische Jesu und der geschichtliche, biblische Christus*, Munich, 1961.

dualisme ainsi établi entre l'histoire réelle (Histoire) et l'histoire racontée (Geschichte) est réellement tragique» (14). On accepte et consacre ainsi cette séparation totale entre « le Jésus de l'histoire » et « le Christ de la foi », qui devait grever si lourdement l'étude biblique de la christologie, jusqu'à Bultmann et la « Formgeschichte ». Aujourd'hui, cette rupture semble même connaître un regain de faveur, quand on prétend réduire à une construction théologique post-pascale tel ou tel récit évangélique, qui se trouve pourtant à la base de la foi chrétienne (par exemple, la conception virginale, les récits de miracles ou même la résurrection). C'est là, dit-on chaque fois, non pas un fait historique, mais un theologoumenon, une expression de la foi de l'Église. Mais on n'atteint plus alors la pleine réalité de l'histoire, l'image concrète et vivante de Jésus lui-même.

Quand on y regarde de près, on est obligé de constater que c'est une forme semblable de dichotomie entre l'histoire et la foi qui provoqua la crise moderniste au début du siècle. La théologie, depuis la Réforme, s'était de plus en plus éloignée de l'exégèse. Mais ainsi naissait le problème si bien décrit par M. Blondel dans « Histoire et dogme » (15) : celui des relations entre les faits chrétiens (l'histoire du salut) et les croyances chrétiennes (les dogmes). La théologie avait souvent pris la forme abstraite de ce que Blondel appelle l'« extrinsécisme » : il consiste à séparer la vérité et l'histoire, à se montrer indifférent au cheminement humain de l'histoire du salut et à l'aspect concret de la révélation. Contre cette forme de dogmatisme, de conceptualisme théologique, la réaction de Loisy, à ses débuts, était saine et légitime : il voulait introduire la méthode historique dans la pensée chrétienne et dans la théologie. Malheureusement, il tomba bientôt dans l'excès opposé, celui de l'historicisme : c'est l'attitude de l'historien des doctrines religieuses qui revendique une autonomie absolue, et qui prétend ramener toute la vérité chrétienne au fait historique et vérifiable ; c'est vouloir réduire l'« histoire-réalité » à l'« histoire-science », l'histoire du salut à l'histoire technique et critique, au sens scientifique du mot. Mais on en vient alors, constate Blondel, à mettre l'une en face de l'autre une « dogmatique séparée » et une « exégèse séparée », celle-ci n'étant plus intéressée qu'à la reconstitution historique

(14) H.-U. von Balthasar, *La gloire et la croix*, I, Paris 1965, 451.

(15) M. Blondel, *Histoire et dogme*. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne (1904), repris dans *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, 1956, 149-228.

des événements. A ce propos, on ne peut assez méditer les fortes paroles du grand spécialiste de l'histoire des religions, M. Eliade: « *L'historicisme comme tel est un produit de décomposition du christianisme ; il n'a pu se constituer que dans la mesure où l'on avait perdu la foi dans une transhistoricité de l'événement historique* » (16). En effet, comme il l'expliquait un peu avant : « *La grande originalité du judéo-christianisme a été la transfiguration de l'Histoire en théophanie* » (17) ; et plus nettement encore : « *Du point de vue de l'histoire des religions, le judéo-christianisme nous présente l'hiérophanie suprême : la transfiguration de l'événement historique en hiérophanie (...); c'est l'événement historique comme tel qui révèle le maximum de transhistoricité : Dieu n'intervient pas seulement dans l'histoire, comme c'était le cas du judaïsme ; il s'incarne dans un être historique pour subir une existence historiquement conditionnée (...). En apparence le divin s'est totalement dérobé dans l'histoire (...). Mais, en réalité, cet "événement historique" que constitue l'existence de Jésus est une théophanie totale ; il y a là comme un audacieux effort pour sauver l'événement historique en lui-même, en lui accordant le maximum d'être* » (18).

Ce point de vue coïncide parfaitement avec ce que la Constitution conciliaire *Dei Verbum* (n° 2) enseigne en un langage plus simple, quand elle nous rappelle que Dieu s'est révélé dans l'histoire (« *des événements et des paroles intimement unis entre eux* »). Dès lors, il est permis d'appliquer ici le mot de saint Grégoire cité plus haut : si le croyant considère les événements de l'histoire pour y découvrir l'histoire du salut et la révélation divine, il doit nécessairement « *s'élever de l'histoire au mystère* ».

C'est bien ainsi que l'avait compris le P. Lagrange, lui qui s'était pourtant tellement employé pour faire acquérir droit de cité à la méthode historique, à l'intérieur de l'Église : « *La foi que nous professons, disait-il en 1902, dépend d'une révélation contenue dans l'Histoire, et il est impossible de les séparer tout à fait* » (19). Mais comme il l'écrivait quelques années plus tard, au début de son commentaire de l'« *Évangile selon saint Luc* » :

(16) M. Eliade, *Images et symboles*. Essais sur le symbolisme magico-religieux, Paris, 1952, 224.

(17) *Ibid.*, 217.

(18) *Ibid.*, 223 s.

(19) M.J. Lagrange, *La méthode historique*. La critique biblique et l'Église, Paris, 1903, 1966, 34.

il estimait, pour son compte, devoir s'en tenir à la recherche de « *l'humble sens grammatical* ».

Après le long déclin de l'exégèse catholique, c'était sans aucun doute la tâche la plus urgente, à une époque où la crise moderniste était encore virulente. Cependant, même alors, le P. Lagrange se rendait déjà compte qu'un travail ultérieur était souhaitable et nécessaire ; il aurait voulu voir « *un théologien accorder quelque crédit à cette étude, et s'en servir pour pénétrer plus avant dans l'intelligence de la parole de Dieu. Non omnia possumus omnes* » (p. 11).

Cette intégration ultérieure du travail historique et de l'interprétation théologique de l'Écriture est la tâche qui nous attend aujourd'hui ; de fait, c'est vers elle que s'orientent de plus en plus les recherches contemporaines.

III. Vers une redécouverte du sens spirituel de l'Écriture

De nombreux indices font comprendre que l'époque du rationalisme et du scientisme historiciste va inexorablement vers son déclin. De nouveaux besoins se font sentir. On cherche aujourd'hui, dit P. Ricœur, « *des prophètes du sens* ». Il est indispensable de tenir compte de ce changement de climat, pour préciser pourquoi et comment il est possible maintenant de parler d'une nouvelle recherche du *sens spirituel* de l'Écriture.

1. Nouvelles manières de lire l'Écriture

En commençant cet aperçu, nous rappelions le titre d'un cahier de « *Concilium* » (n° 158) : « les lectures divergentes de l'Écriture Sainte » ; on nous y présentait par exemple : la lecture matérialiste de la Bible, la lecture psychanalytique et quelques autres modèles du même genre.

Nous voudrions pour notre compte ouvrir un tout autre horizon, et rappeler le travail énorme qui s'est fait à notre époque et qui se poursuit encore toujours, pour la redécouverte de l'exégèse patristique et médiévale. Ce n'est pas le moment, certes, de dresser une bibliographie, qui serait immense. Contentons-nous plutôt de rappeler trois faits majeurs de la

culture contemporaine, et de constater que chacun d'eux se situe dans un pays différent, ce qui montre l'ampleur de ce mouvement de renouveau : en France, la publication de la monumentale collection « *Sources chrétiennes* », accompagnée des travaux du P. de Lubac (cf. *supra*) et de tant d'autres, qui ont fait connaître, admirer et goûter la manière patristique de lire la Bible ; en Angleterre, la grande tradition des Congrès de patristique d'Oxford, dont les Actes paraissent régulièrement dans « *Studia patristica* » ; enfin, les études de patrologie en Italie, avec la création toute récente d'une association pour l'étude de l'« *Histoire de l'exégèse juive et chrétienne* » ; et en ce qui concerne plus directement le travail exégétique, signalons également qu'y a été lancée il y a quelques années la collection *Parola, Spirito e vita* (20), où chaque cahier présente toujours un grand thème biblique en trois temps (A.T., N.T., les Pères), de manière à refaire l'unité entre l'Écriture et l'Église, entre la pratique de l'exégèse critique et le recours à l'interprétation de la Tradition.

Autre fait important, fort bien mis en lumière dans un article récent de E. Bianchi : depuis Vatican II, les chrétiens sont en train de redécouvrir « le caractère central de la Parole de Dieu ». Citons le début de cette étude : « *Après un exil séculaire, la Parole de Dieu a retrouvé son caractère central dans la vie de l'Église catholique, c'est un fait incontestable. On pourrait même parler de redécouverte de la Parole de Dieu de la part des croyants catholiques, qui depuis des siècles ne connaissaient plus et ne pratiquaient plus le contact direct avec les Écritures (...). Précédé et préparé par les mouvements liturgique, œcuménique et biblique, le Concile Vatican II, de fait, (...) a libéré la Parole et mis fin à l'exil des Saintes Écritures* » (21).

Ce climat nouveau explique l'intérêt que suscitent aujourd'hui les sessions bibliques qui se donnent un peu partout, ou encore, l'importance que prend la lecture de l'Écriture sainte dans différents mouvements ecclésiaux et dans les centres de spiritualité. Signalons en particulier le fait surprenant de la redécouverte d'une pratique jadis réservée aux milieux monastiques : la *lectio divina* ; aujourd'hui, elle devient de plus en plus fréquente chez des prêtres et des religieux, mais aussi dans différents groupes de laïcs, qui veulent mieux connaître et vivre plus personnellement leur foi chrétienne. Cela est exactement dans la

(20) Edizioni Dehoniane, Bologne, à partir de 1980.

(21) E. Bianchi, « Le caractère central de la Parole de Dieu », dans le collectif *La réception de Vatican II: 1965-1985*, Paris, 1985, 157-185.

ligne de Vatican II, dans la constitution dogmatique *Dei Verbum*, dont le n° 25 tout entier est une recommandation de la lecture de l'Écriture Sainte.

Mais ici se pose une question délicate : est-ce que ces nouvelles requêtes rencontrent vraiment un écho auprès des exégètes eux-mêmes ? Et surtout : est-ce qu'elles exercent une influence sur leurs méthodes ? On peut en douter. Constatons simplement que P. Toinet parlait récemment du « reproche de "clôture" adressé à l'ensemble du discours exégétique ou historico-critique » (22) ; et que des voix autorisées ont constaté que le lien entre l'Écriture et l'Église a été rompu. Posons aussi la question en fonction de la première partie de cet article (23) : peut-on dire que le grand principe théologique de la lecture et de l'exégèse chrétienne (« dans l'Esprit »), classique chez les Pères et repris à Vatican II (*Dei Verbum*, 12), a fécondé de l'intérieur le travail exégétique ? Y a-t-il eu vraiment « réception » de ce principe, depuis le Concile ? On est bien obligé de répondre par la négative.

Dans le paragraphe suivant, nous voudrions analyser cette difficulté, et indiquer dans quelle direction devrait être cherchée la solution pour que l'interprétation de l'Écriture, de plus en plus, se fasse « dans l'Esprit » (24).

2. Exégèse et herméneutique

a) La raison principale pour laquelle on estime que la recherche du « sens spirituel » de l'Écriture doit être exclue du travail exégétique, c'est que l'on est convaincu qu'elle n'est pas « scientifique ». Mais il est urgent de dissiper ici une grave équivoque. Nous devons nous demander quel est aujourd'hui le statut du savoir scientifique. Écoutons ce que nous dit à ce propos un spécialiste reconnu en la matière, J. Ladrière : « *S'il y a une leçon à tirer de l'évolution des sciences modernes (...), c'est bien que l'idée de scientificité ne répond plus à un modèle univoque* » (25). On distingue aujourd'hui trois grandes catégories

de sciences, dont chacune représente un type bien particulier de scientificité. La troisième catégorie est celle des « sciences herméneutiques » : ce sont celles qui mettent en oeuvre la catégorie de « sens ». Ici se situe indubitablement l'exégèse : son rôle est d'interpréter l'Écriture Sainte, d'en rechercher le « sens ». Or, le malentendu encore fort répandu (dû à l'influence persistante de l'historicisme), c'est que l'exégèse est considérée comme étant principalement sinon exclusivement une science philologique et historique : son rôle est de montrer d'où proviennent les textes, quelle a été leur genèse, et quel est leur sens dans leur milieu d'origine. On cherche donc à reconstituer les faits historiques et littéraires ; mais est-on suffisamment attentif au sens des textes, à tout leur sens ? Ne doit-on pas reconnaître que, chez beaucoup d'exégètes, règne encore une sorte d'« inconscience épistémologique », ou même une sorte de crainte de s'engager dans cette recherche du « sens » ?

Nous sommes donc renvoyés ici, on le voit, à la question fondamentale qui se pose aujourd'hui : « interpréter », chercher le « sens » du texte, qu'est-ce à dire exactement ? C'est tout le problème du rapport entre exégèse et herméneutique.

b) La philosophie contemporaine de l'interprétation est ici pour nous très précieuse, surtout celle de Heidegger. Deux leçons surtout sont à retenir.

Rappelons d'abord que d'après *Sein und Zeit* (§ 32), l'« interprétation » (*Auslegung*) dit plus que l'explication ou « représentation » (*Darstellung*) : elle signifie pratiquement : ex-plicitation (*Aus-legung*). Interpréter un texte, c'est mettre au jour les virtualités qu'il recèle, « libérer ses forces intérieures », ses virtualités ; c'est dégager l'implicite qu'il contient, mettre en lumière ses richesses cachées. Aussi a-t-on pu dire que la leçon herméneutique de Heidegger, pour les théologiens et les exégètes, c'est qu'il les invite à rechercher « l'impensé de la Tradition, le non-dit des Écritures mêmes » (W. Richardson). On ne peut pas ne pas être frappé par la ressemblance de ces formules avec les textes patristiques que nous avons cités, au sujet du « sens spirituel » des Écritures : saint Hilaire et saint Grégoire, disions-nous, demandent au lecteur de l'Évangile d'en rechercher l'« intelligibilité intérieure » ; et d'après saint Jérôme, le « sens » des Écritures se trouve au-delà des « mots » ; il se trouve « non pas dans la surface, mais dans la moelle..., dans la racine de la compréhension... dans l'esprit de l'Écriture ».

(22) P. Toinet, *Pour une théologie de l'exégèse*, Paris 1983, 40.

(23) Voir plus haut.

(24) La question a déjà été traitée dans cette revue : cf. H. Riedlinger, « La lettre et l'esprit. Les voies de l'exégèse spirituelle dans l'Église », *Communio* 7 (1976) 26-39.

(25) J. Ladrière, postface au livre de T. Tshibangu. *La théologie comme science au XX^e siècle*, Kinshasa 1980, 229-244 (cf. p. 230).

D'autre part, la philosophie est aussi en train de redécouvrir l'importance de la tradition comme condition intrinsèque de toute interprétation véritable. C'est précisément la tradition qui « explicite » toutes les virtualités latentes des textes. Il faut citer ici tout d'abord M. Blondel, qui avait déjà analysé dans « *Histoire et Dogme* » « les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne » : pour échapper, d'une part, à l'extrinsécisme d'une dogmatique figée qui ignore l'histoire, et d'autre part, au positivisme de l'historien qui ignore le dogme, une troisième voie est nécessaire, celle qui relie l'histoire à la foi et au dogme par le mouvement vital de la tradition, par la conscience vivante et collective de toute l'Église. Plus près de nous, H.-G. Gadamer a dénoncé la naïveté de l'historicisme, qui pense pouvoir traiter le donné historique comme un objet ; en réalité, la compréhension authentique d'un phénomène humain exige que l'on tienne compte de son efficence dans l'histoire (*Wirkungsgeschichte*). Interpréter, c'est donc transcender ; c'est aller « au-delà » des signes visibles, des mots, pour atteindre leur vie profonde qui émerge progressivement dans l'« histoire de l'efficence ». On doit donc dire avec G. Steiner : « "L'interprétation" ; c'est ce qui donne au langage une vie qui va au-delà de l'instant et du lieu où il fut prononcé ou transcrit » (26). Une explication purement historique et critique d'une parole du passé n'est pas encore une « interprétation ».

Ici encore, on peut illustrer ces principes par une grande intuition des Pères, surtout de saint Grégoire. A diverses reprises, dans ses commentaires bibliques, il insiste sur le fait que « les paroles divines croissent avec celui qui les lit (*In Ezech.*, I, 7, 8) : elles croissent en signification, au rythme même de la compréhension qu'en acquièrent progressivement les croyants. Et n'était-ce pas déjà l'enseignement de Jésus lui-même, quand il disait aux disciples : « L'Esprit de la vérité vous introduira dans la vérité tout entière ; (...) il vous dévoilera les choses à venir » (*Jean* 16, 13) ? Comprendre vraiment la vérité du Christ n'est pas possible sans l'action en nous de l'Esprit du Christ, qui est l'Esprit de la vérité.

ON comprend mieux maintenant le sens du titre de cet article. La lecture croyante de l'Écriture Sainte et son interprétation chrétienne ne peuvent se faire que « dans

(26) G. Steiner, *After Babel*. Aspects of Language and Translation, Oxford, 1977, 27.

Avec P. Ricœur, on doit parler ici de la dimension « téléologique » de l'interprétation, en plus de sa dimension « archéologique » et historique.

l'Esprit ». Quant à la réponse à la question posée dans le sous-titre, elle demande qu'on distingue entre la lettre et l'esprit de l'Écriture. Dans l'étude de la lettre, il va de soi qu'il ne peut être question de reprendre les méthodes et les procédés des anciens, qui sont pour une bonne part dépassés ; on doit ici mettre à profit les immenses ressources de l'exégèse moderne. Cependant, il nous faut renouer avec « la manière patristique de lire la Bible », en ce sens que nous devons la lire et l'interpréter dans l'esprit des Pères eux-mêmes. C'est la manière de la Tradition. C'est également celle que nous demande l'Église d'aujourd'hui, dans la Constitution *Dei Verbum*, 12 ; le paragraphe sur l'interprétation, on se le rappelle, commence par ces mots : « *La Sainte Écriture doit être lue et interprétée dans le même Esprit où elle a été écrite* » : et il explique que pour atteindre ce but il faut être attentif « au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi ». Il ne s'agit pas de chercher un « sens spirituel » en dehors du « sens littéral », mais à l'intérieur même de celui-ci : l'Esprit dans la lettre. Le but est d'arriver à une « pénétration intérieure du texte, tel qu'il a été écrit pour des croyants, par des croyants inspirés, selon leur expérience de Dieu » (27). L'exégèse littérale doit s'ouvrir, s'approfondir, s'épanouir, pour devenir une interprétation spirituelle. La règle d'or nous a été donnée par saint Paul : « La lettre tue, l'Esprit vivifie » (*2 Corinthiens*, 3, 6) ; et déjà par Jésus lui-même : « Les paroles que vous ai dites sont esprit et elles sont vie » (*Jean* 6, 44).

Ignace de La POTTERIE, S.J.

(27) R. Laurentin, *Comment réconcilier l'exégèse et la foi ?* Paris, 1985, 17.

Ignace de La Potterie, né en 1914 à Waregem (Belgique). Entre dans la Compagnie de Jésus en 1932. Enseigne l'exégèse à Louvain de 1950 à 1962, puis à l'Institut Biblique de Rome. Membre de la Commission Biblique Pontificale et consultant au Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Publications : outre de nombreux articles, *La vérité dans saint Jean*, 2 vol., Presses de l'Institut Biblique, Rome, 1977.

Olivier BOULNOIS

Puis-je lire l'Écriture

PUIS-JE lire l'Écriture ? Pour qu'un tel acte soit possible, deux conditions sont requises : — que Dieu, pour sa part, condescende à se manifester et à inscrire une révélation sur les pages d'un texte écrit ; — que, pour ma part, je puisse avoir accès au sens de l'Écriture. Mais si la Parole de Dieu se manifeste dans une Écriture, ne faut-il pas qu'elle s'abaisse et se particularise dans une histoire ? — Et pour moi, être fini et temporel, qu'est-ce que reconnaître cette manifestation comme une révélation, sinon d'abord la rencontrer sous le mode fini de ma temporalité ?

L'Écriture et histoire : les quatre sens

Il est certainement possible d'aborder abruptement cette question comme une question d'ordre transcendantal, mais c'est faire abstraction de ma situation historique. En effet, ma position face à l'Écriture n'est pas neutre. Mon interprétation, quand bien même je prétendrais la fonder à nouveaux frais contre toutes les interprétations antérieures, se fait bien contre les autres interprétations, c'est-à-dire encore sur leur fond. Je peux certes, par une décision ultérieure, me détacher de la communauté d'interprétation dont j'hérite, mais mon opposition est seconde par rapport à ma situation d'héritier herméneutique : ma compréhension des Écritures, ne fût-ce que par les traductions que j'utilise, se meut toujours à l'intérieur d'une tradition qui m'environne.

Si l'on part de l'hypothèse que cette tradition herméneutique dans laquelle je baigne est celle de l'Église, ma question initiale se précise de la manière suivante : comment, selon la tradition

de l'Église, le dévoilement de ma lecture répond-il à la révélation divine comprise comme une histoire du salut ? (1).

1. La lettre et l'esprit, ou la double référence

Une première réponse nous est donnée par la distinction patristique et médiévale entre la lettre et l'esprit. Le sens littéral nous découvre l'histoire en tant que telle, et le sens spirituel nous révèle cette histoire comme un salut. En effet, les Écritures peuvent être lues à deux niveaux, en fonction de leur origine humaine ou de leur origine divine. « *L'auteur de l'Écriture sainte est Dieu, qui a le pouvoir, non seulement d'accommoder les sons à l'acte de signifier (ce que l'homme peut aussi faire), mais encore les choses mêmes* » (2). Dieu vient redoubler l'acte de signifier d'une seconde référence réelle : les paroles humaines signifient les choses visibles, mais, dans la mesure où elles sont ordonnées par Dieu, les choses visibles indiquent à leur tour les choses invisibles. Les *res gestae*, événements survenus dans l'histoire, signifient les *res divine*, le mystère divin du salut. Je découvre ainsi le *propre* de l'Écriture, son originalité par rapport à tous les autres textes écrits : « *Et pour cette raison, alors que les sons signifient dans toutes les sciences, cette science (divine : la pensée de Dieu) a ceci de propre que les choses mêmes signifient par les sons signifient encore quelque chose* » (3).

L'Écriture recèle donc une dualité fondamentale, selon qu'on la considère dans sa communauté avec les autres écrits, ou dans sa propriété la plus intime : au sens littéral, elle est un récit historique parmi tant d'autres, au sens mystique, ce récit débouche sur notre salut par Dieu et le désigne.

Mais comment puis-je articuler ces deux sens ? Est-il bien nécessaire, pour y lire une histoire du salut, de scruter la lettre

(1) Je m'appuie ici principalement sur Henri de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris, 1950 ; *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture* (quatre volumes), Paris, 1958, 1959, 1961, 1964, dont les conclusions sont condensées dans *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, 1966. La plupart des références que je cite sont tirées de ces ouvrages. Comme il n'était pas question de reprendre ici les conclusions d'une enquête historique s'étendant de saint Paul au XIII^e siècle, véritable bible de l'exégèse, j'ai préféré fonder ma problématique, pour des raisons de facilité d'exposition, sur l'exposé thomiste des quatre sens, qui condense judicieusement cette tradition.

(2) *Somme théologique*. I, q.1, a.10.

(3) *Ibid*

de l'Écriture, puisque « la lettre tue et l'esprit vivifie » ? Et inversement, comment puis-je, en parcourant le premier niveau de signification des textes saints, remonter jusqu'au second ? — En vérité, la seconde référence suppose la première, puisqu'elle suppose connue la signification littérale. Ce qui « tue » n'est donc pas la lettre en tant que signe textuel, mais la prétention pétrifiée de s'en tenir à la simple réalité historique sans recourir à sa référence seconde. La vie de ce texte que nous nommons Bible est donc de susciter cette double lecture : il doit y avoir dans ce texte des indices qui nous poussent à le relire, et à le relire dans une perspective qui en modifie radicalement le sens. Pour qu'il y ait de ma part une double lecture possible, il faut que des indices soient semés tout au long du texte, et qu'à un moment donné, un événement survienne, qui transforme cette simple narration d'événements, la dénoue, et retisse ces indices en une histoire seconde, distincte et sous-jacente, l'histoire du salut.

Quel est cet événement ? — Il semble aisé de répondre, rétrospectivement, que seul l'avènement du Christ transfigure la Bible et lui donne son sens nouveau. Mais une telle réponse manque le problème dans toute son acuité. Certes, il n'est pas question de poser ici des conditions à l'incarnation du Christ. Mais pour qu'il fût reçu comme le Messie annoncé par les prophètes, il a fallu, en fait, qu'on le comprenne à l'intérieur d'une histoire du salut. Le redoublement de signification propre à la Bible est donc antérieur à l'avènement du Christ, même si nous le comprenons par rapport à lui : c'est ce pli du texte qui fonde ma reconnaissance du Christ comme sauveur. En toute rigueur, c'est au moment où la lettre de l'Ancien Testament signifie l'espérance d'un salut que toute l'histoire, passée, présente et à venir, est interprétée comme histoire du salut. La parole qui annonce le salut opère une percée dans la couche de l'histoire, elle la traverse, l'intériorise, et en retourne le sens à sa propre fin. « *Ce n'est pas une fois sa période achevée que l'on passe du versant des figures de la loi à celui de leur accomplissement. La parole des prophètes se tient déjà sur l'arête, n'a de sens que relatif aux figures dont l'accomplissement traverse et défait leur chair* » (4). Lorsque l'histoire devient prophétie, elle est indissolublement événement historique et attente de l'avènement du salut.

(4) P. Beauchamp, *L'un et l'autre testament*, Paris, 1977, p. 277.

2. Les quatre sens et le sens de l'histoire

Pourtant la tradition d'exégèse médiévale ne s'arrête pas à la correspondance entre la lettre et l'esprit, elle la ramifie et la subtilise : « *La lettre enseigne les faits, ce que croiras l'allégorie, la morale ce que feras, l'anagogie où tu tendras* » (5). — Autant le concept d'une portée salvifique de l'histoire m'est aisément intelligible, et avec elle le dédoublement du sens des Écritures, autant peut paraître arbitraire et scolastique, au mauvais sens du terme, la conception des quatre sens de l'Écriture, lorsqu'elle subdivise en trois le sens spirituel. Cette étrange méthode suscite trois types de questions :

(a) Cette approche herméneutique est-elle *valide* ? N'est-elle pas la marque d'une absence de sens historique, ou d'un esprit allégorisant pré-scientifique, hostile à la critique textuelle ? Ou à l'inverse, ne stérilise-t-elle pas ma lecture dans une technique qui ôte toute liberté à une compréhension personnelle du texte ?

(b) Cette méthode d'interprétation est-elle *chrétienne* ? Est-ce une technique philosophique reprise aux païens, et donc inappropriée à l'Écriture sainte dans ce qu'elle a de plus propre ? Ou bien s'agit-il d'une catégorie herméneutique exigée par la nature même du texte biblique, et pourvue d'un fondement christologique ? — Le risque d'altération païenne semble redoublé lorsqu'on connaît l'origine lexicale de chacun des termes : « allégorie » est d'abord un concept stoïcien, « tropologie » appartient aux grammairiens anciens, « anagogie » au néoplatonisme.

(c) Enfin, d'où peut provenir *l'unité* de ces quatre sens ? Pourquoi la forme canonique en retient-elle quatre et non trois ou sept (comme dans certaines listes citées par Henri de Lubac) ou un nombre indéfini, puisque les Écritures ont une richesse infinie de sens ? Y a-t-il un fil conducteur d'un sens à l'autre, qui permette d'instituer une continuité non rapsodique entre nos différentes lectures de la Bible ?

Saint Thomas fait justement précéder son exposé des différents sens spirituels d'une présentation qui en retrace la genèse. « En effet, comme le dit l'apôtre, *Epître aux Hébreux*, 7, 19 : "l'ancienne loi est la figure de la loi nouvelle" ; et la loi nouvelle,

comme le dit Denys dans la *Hiérarchie Ecclésiastique*, "est une figure de la gloire future" ; et encore, dans la nouvelle loi, les choses qui sont survenues (*gesta*) dans le chef, sont le signe de celles que nous devons faire » (6). La loi nouvelle, qui est la loi éternelle de l'amour divin, est donc le pôle invariant, l'unité fondatrice des différents sens spirituels. Les différentes sortes de lecture spirituelle ne la compartimentent pas dans une vaine spéculation ; elles sont autant de manières de se rapporter à la loi nouvelle. Elles ne s'en éloignent pas dans une vaine spéculation : au contraire, elles y trouvent leur fondement.

a) *L'allégorie* : « *Selon que les choses qui relèvent de la loi ancienne signifient celles qui relèvent de la loi nouvelle, c'est le sens allégorique* » (7). L'allégorie désigne ici le rapport institué par saint Paul entre le régime de l'ancienne alliance et celui de la nouvelle alliance : « Ainsi se trouve abrogée la prescription antérieure, en raison de sa faiblesse et de sa nullité, car la loi n'a rien achevé, et introduite une espérance meilleure par laquelle nous approchons de Dieu » (*Hébreux* 7, 18-19). La loi ancienne n'échappe pas à la règle de la double lecture : on peut considérer sa signification pour elle-même, comme une donnée absolue de l'histoire, mais elle n'apporte pas le salut (d'où son imperfection, sa faiblesse, sa nullité), on peut considérer ce signifié comme indiquant une autre chose, le salut, et celui-ci est constitué par une nouvelle espérance qui nous rapproche de Dieu : en ce sens, elle préfigure la loi nouvelle. Ce rapport de l'ancienne loi à la loi nouvelle remplit bien les conditions de *l'allégorie*, définie par les stoïciens : elle dit une chose pour en faire entendre une autre. Saint Paul écrit ainsi, à propos de Sara et d'Agar : « Il est écrit en effet qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante et l'autre de la femme libre (...). Cela est allégorique : ces femmes sont, en effet, deux alliances, l'une enfante pour l'esclavage, l'autre pour la liberté, l'une est la Jérusalem présente, l'autre la Jérusalem d'en-haut » (*Galates* 4, 22-24). Ainsi l'allégorie consigne dans une méthode de lecture le rapport entre l'Ancien Testament et le Nouveau, entre les prophéties et leur accomplissement.

b) *Le sens moral* (ou tropologique) : « *Selon que les choses qui sont réalisées dans le Christ, ou qui, parmi celles qui sont réalisées dans le Christ, sont les signes des choses que nous*

(5) « *Lijtera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogic* ». (Augustin de Dacie, *Rotulus Pugillaris, Angelicum*, 1929 ; cité par H. de Lubac).

(6) Saint Thomas, *Ibid.*

(7) *Ibid.*

devons faire, c'est le sens moral. » (8). Il faut reconnaître ici, de l'aveu même du P. de Lubac, que la tropologie n'est pas décrite comme une méthode dans les Écritures. Elle est loin d'être pour autant sans exemple : la révélation objective du Christ dans la nouvelle alliance est, en même temps, la révélation objective du vouloir divin afin que nous l'imitions. La tropologie présente un lien organique avec l'allégorie dans la mesure où elle représente notre mise en oeuvre du mystère qu'elle signifie. Tous les appels à la conversion sont en ce sens une lecture morale de la Bible. L'Écriture nous exhorte à mener une vie digne de l'appel qui nous convoque : le Christ « organise les saints pour l'oeuvre du service, pour la construction du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme parfait. » (*Ephésiens* 4, 12-13).

c) Le sens *anagogique* : « *En tant que les choses (qui sont réalisées dans le Christ) signifient celles qui sont dans la gloire éternelle, c'est le sens anagogique.* » (9). L'anagogie, ou « ascension », indique le second avènement du Christ, lorsqu'il apparaît dans sa gloire et vient chercher son peuple pour l'emmener avec lui. L'anagogie prend ainsi un double sens : dans la mesure où la parousie divine se manifeste à la fin du monde, elle a une portée *objective*. Mais, dans la mesure où la contemplation nous permet de réaliser en nous ses prémices, l'anagogie prend aussi un sens *subjectif* : elle signifie la part que l'homme peut prendre au royaume céleste dans sa vie mystique. L'histoire du salut signifie pour nous le salut, mais elle ne le réalise pas en nous : elle nous conduit vers le salut lui-même. Tout en étant éternelles, les réalités divines sont, pour nous qui vivons dans le temps, des choses futures. L'anagogie nous fait pénétrer dans la nouvelle alliance, le règne des cieux, « plénitude du Christ ». (*Ephésiens* 4, 13).

3. Christologie et histoire : l'ordre des sens spirituels

Le foyer d'unité des sens spirituels est la personne du Christ, en tant qu'il réalise dans son éternelle volonté de salut la nouvelle alliance signifiée par l'ancienne.

L'origine de la diversité de ces sens est encore la personne du Christ, en tant qu'il s'abaisse dans l'histoire, en se soumettant

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*

aux conditions temporelles de notre compréhension. Les sens de l'Écriture sont bel et bien des sens *mystiques* : ils déclarent, derrière la référence immédiate, un sens relatif à un mystère d'abord caché en Dieu, puis manifesté en Jésus-Christ et révélé aux hommes. La naissance éternelle du Christ, Parole révélatrice du Père, se manifeste dans l'histoire selon un triple mode que reprend la doctrine des sens spirituels. Pour la créature finie, il y a trois avènements du Christ qui orientent sa temporalité : la nativité du Christ parmi les hommes, sa naissance intérieure dans l'âme du chrétien, sa venue dans la gloire à la consommation des siècles, selon une distribution historique que consigne la tripartition en allégorie, tropologie, anagogie. La doctrine des quatre sens est donc la seule méthode qui corresponde avec toute la rigueur et toute la dignité requise au mystère de l'Incarnation du Verbe dans l'histoire.

L'allégorie chrétienne n'est pas réductible à l'allégorie philosophique. Tandis que l'allégorie pratiquée par les philosophes consiste à transposer en termes universels et intemporels des éléments singuliers, l'allégorie au sens chrétien part du singulier (un moment de l'histoire juive) pour aboutir à un être singulier et historique (le Christ). Ainsi, l'allégorie est de part en part un principe *historique* d'interprétation. Elle est même le principe de toute autre forme d'herméneutique spirituelle : c'est le Christ qui réalise sacramentellement ce que signifiait l'ancienne alliance, et sans ce premier avènement aucune autre interprétation spirituelle ne serait plus possible, ni en un sens moral ni en un sens eschatologique.

La tropologie s'intègre dans l'allégorie comme la morale dans le mystère du Christ. Le mystère préfiguré dans l'ancienne alliance et scellé par le Christ dans la nouvelle, doit ensuite se prolonger et s'intérioriser dans la *sanctification* de chaque chrétien. Historiquement, la tropologie correspond au temps de l'Église terrestre, entre le premier avènement du Christ et sa parousie finale, à partir de l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte.

L'anagogie dans son double sens retient toute l'ambiguïté de l'*eschatologie* : objective, elle est une spéculation sur les temps derniers ; subjective, elle réalise en nous le mystère divin. Ainsi, l'anagogie récapitule l'allégorie et la tropologie en achevant leur synthèse finale. Elle vise la fusion de notre agir et du mystère, la rencontre du temps et de l'éternité. Dans la mesure où elle désigne une vision face à face et non plus en énigme, l'anagogie est au plus haut point apocalypse, révélation du mystère divin.

C'est pourquoi elle achève définitivement et sans prolongement possible la liste des sens de l'Écriture. Il n'y a pas d'au-delà à la toute-présence finale. La liste des trois sens spirituels, fondée sur la nature historique de la révélation, est donc systématique, progressive et close.

La Parole d'éternité se dit dans l'Écriture en trois moments de l'histoire : rédemption, sanctification, parousie. Les trois sens spirituels reconduisent ces moments à leur unité en toute rigueur. Entre la foi dans le mystère divin, l'agir moral en vue de la charité, et l'épanouissement espéré dans le royaume de Dieu, il y a différence pour nous, mais totale identité en soi, dans le Verbe divin. La pluralité des sens de l'Écriture se laisse donc rassembler dans l'unité du Verbe divin :

« L'Écriture n'est qu'Écriture. Ma consolation est l'essence,
Et que Dieu dise en moi sa parole d'éternité » (10).

II. Lecture et temporalité

1. Passé révolu et passé absolu

La Bible se présente comme un livre terminé. Ce texte affirme lui-même son commencement (« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », *Genèse* 1, 1), et sa propre fin (dans le salut et l'envoi final : « La grâce du Seigneur Jésus soit avec tous ! Amen », *Apocalypse*, 22, 21). Retraçant son origine dans son énoncé même, il dévoile aussi sa fin : la *clôture* de la Bible n'est pas un accident extérieur, ni une coupure arbitraire ; dans le corps du texte sont énoncées ses propres limites. En ce sens, les spéculations cabalistiques sur l'ouverture et la perfection de la Bible dès sa première lettre, en hébreu, ont un fondement indéniable : le fait que les Écritures soient littéralement ouvertes sur une première ligne et closes par une dernière est digne de réflexion.

Il ne faut cependant pas manquer l'enjeu véritable. En même temps qu'elle clôt ce passé, l'Écriture en fait mémoire. Comprendre cette histoire n'est pas chose aussi superficielle que de saisir en historien « des fantasmagories gnostiques et cabalistiques » (11), car ces figures ne sont pas les convulsions insensées

(10) Angelus Silesius, 11, 317, cité par H. de Lubac; *Exégèse Médiévale*, II, 508-513.

(11) Hegel, *Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé*, Préface de 1827, trad. Bourgeois, Paris, 1979, p. 138.

d'un démiurge inférieur, mais les manifestations d'un Dieu qui s'y dévoile. Remarquable paradoxe de notre lecture : un passé révolu détient le sens de notre présent. La révélation est achevée, mais au double sens de ce terme : elle est finie, elle est complète, entièrement donnée dans son contenu objectif. La Bible est un ensemble de faits passés dont le sens ne passe pas.

Non seulement le livre est clos, mais son sens lui-même est clos. La *clôture* de la révélation du salut est attestée dans la Bible même : « Jésus donc a fait devant ses disciples beaucoup d'autres signes qui ne se trouvent pas écrits dans ce livre » (*Jean*, 20, 30). La révélation ne recense pas la totalité des faits et gestes du Christ, mais elle en retient ce qui suffit à attester son être messianique, et qui signifie notre salut. La raison en est donnée aussitôt : « Ceux-là ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu » (v. 31). La révélation est close parce qu'en elle, c'est Dieu qui se finitise et se communique à notre nature finie, dans un temps et un espace limités : nous avons part à l'infini mystère divin selon une mesure finie.

Il faut donc approfondir ce paradoxe d'une histoire passée qui a valeur d'absolu, d'un fait qui n'est plus et qui a une portée présente. La condition ordinaire de toute expérience, pour que j'admette et tienne pour vrai n'importe quel contenu, exige qu'il me soit présent, au moins sous forme d'un substitut représentatif. À certains égards, ma lecture de l'Écriture se soustrait à cette exigence et l'inverse : ce n'est pas ma condition présente qui fonde une expérience possible du sens, mais c'est une histoire passée qui rend possible mon expérience présente et lui donne sens. Le fait de l'Écriture est déjà *donné* pour moi quand j'entreprends de le comprendre : sa tradition et ses effets imprègnent, que je le veuille ou non, mon propre acte de lecture. Certes, l'Écriture est donnée à mon expérience de lecteur, mais avant cela, elle est un sens qui *se donne* à moi comme un acte préalable de dévoilement, à la fois particulier (dans l'histoire) et absolu (divin), acte qui sollicite et rend possible ma propre expérience de lecture. Dans sa singularité même, l'Écriture remplit une fonction de vérité absolue : elle a une positivité antérieure aux conditions aprioriques de ma lecture. J'habite la vérité de l'Écriture, ce n'est pas l'Écriture qui vient se loger en moi. Plutôt que de ménager un accès transcendantal au sens, en termes de conditions universelles de possibilité, l'Écriture constitue un *fait singulier* qui excède, dans sa particularité même, tout sens universel abstrait, et qui enveloppe ma propre démarche pour la comprendre. Je ne peux soumettre l'Écriture aux condi-

tions d'une représentation, puisqu'elle détient les raisons de mon être présent lui-même.

Les conditions d'intelligibilité de ce texte ne sont pas universelles et *a priori*, elles sont du domaine de l'histoire et de la particularité. Dès lors, une exégèse qui dépouille le texte de son irrationnel pour le soumettre aux principes de notre intellection, manque sans doute le propre de l'Écriture. La «démystification» pratiquée par Bultmann pour ramener la fabulation narrative aux conditions de notre compréhension, est une méthode de lecture dérivée. Nous pouvons certes tenir la lettre du texte à distance historique, mais ce n'est pas ainsi qu'il se donne à lire : comme un sens *pour nous*. Ramener le mythe à notre logos, le monde biblique au monde véritable, suppose d'une part que nous soyons la mesure du sens, et d'autre part que nous sachions au préalable, sans ce texte et de manière neutre, ce qu'est une expérience réelle du monde. Or, précisément, dès que j'entreprends de lire l'Écriture, je m'inscris dans l'histoire de son efficace : je sais qu'il s'y agit de moi et que j'y suis déjà figuré. *De te fabula narratur*. Malgré toutes ses traductions, ou plutôt grâce à elles, c'est moi qui me traduis dans l'étrangeté du monde biblique. La lecture historique et critique est une interprétation seconde par rapport à la mémoire scripturaire, grâce à laquelle une vérité sur mon être se présente à découvert. « *La fiction peut et doit critiquer la critique, dans la mesure où celle-ci s'attachait au moment représenté de l'écrit, sans se laisser instruire par son projet, et sans entrer dans son acte* » (12). La Bible m'abrite dans son étrangeté : je me sais chez moi dans un monde qui n'est pas le mien. Ce texte me déporte dans son expérience passée. En effet, le projet de l'écrit est d'effacer la chronologie. Il gomme la distance en instituant le temps du récit, non point comme une date, mais comme un instant que l'on peut éprouver et répéter, un espace où l'on peut s'introduire et rester.

2. Du présent à la présence

Clôture des Écritures, finitude de la révélation, étrangeté de ma lecture, telles sont les trois conditions du rapport entretenu par la foi avec le passé qui la fonde. Mais cette clôture n'est pas une stricte fermeture : le passé dont l'Écriture fait mémoire me reste ouvert (*offenbare*) du fait qu'il a été découvert,

(12) P. Beauchamp, *L'un et l'autre testament*, Paris, 1977, p. 276.

(ou révélé *geoffenbarte*). L'être de Dieu est pour moi, présentement, un être *manifeste* : la Parole par laquelle il se connaît lui-même a pris naissance pour moi ; en s'abaissant, elle pénètre dans le temps et se présente à moi encore aujourd'hui par un libre don de soi. Je puis à nouveau l'évoquer et l'invoquer : la répéter. Nous ne pouvons lire ce récit d'événements passés comme un signe encore actuel du salut que si le passé de notre destinée est recueilli dans une mémoire présente.

Puisque nous ne pouvons assurer par nous-mêmes la contemporanéité de notre lecture et de la révélation divine, il faut qu'elle soit précédée et soutenue par Dieu lui-même, dans sa présence à notre histoire qui permet notre acte de foi. Nous ne pouvons pas lire l'Écriture comme histoire du salut, c'est-à-dire comme parole où Dieu se manifeste, sans l'Esprit, par lequel Dieu nous rejoint depuis cette histoire dont nous sommes les héritiers jusqu'à cette histoire dont nous sommes les acteurs. Lecture dans *l'Esprit*, la lecture spirituelle de l'Écriture atteint sa plénitude quand elle est partie intégrante de l'Eucharistie, où Dieu nous donne sa présence.

Cette donation eucharistique de la parole se prend en un double sens :

a) C'est dans la célébration de l'Eucharistie que la Bible, traditionnellement, est lue. On ne peut faire l'économie du corps herméneutique, de l'organisation sociale, dans lesquels l'Écriture est transmise : ce livre est donné solennellement au catéchumène dans l'Église, au cours de sa préparation au baptême, l'un des dimanches précédant la fête de Pâques. Solennellement remis, il est solennellement proclamé et expliqué dans la liturgie de la parole, et solennellement résumé dans la confession de la foi. Lié à l'Eucharistie, le site concret de la lecture du livre est *liturgique* : le texte lu actualise en nous la présence de l'Esprit, auquel il a un rapport constitutif.

b) L'Écriture a partie liée avec la réalité *sacramentelle*, avec le don actuel de Dieu s'emparant de choses non divines, le pain, le vin, les mots. Par analogie avec le pain et le vin, qui ne sont pas un simple mémorial, mais qui réalisent la présence réelle de Dieu au milieu de nous, les paroles de la Bible actualisent dans l'Esprit la présence de la Parole qu'elles signifient. Mais tandis que les sacrements réalisent ce que des paroles signifient, il serait faux de dire que l'Écriture devient Parole divine dans l'acte solennel de sa proclamation ecclésiale. Au contraire, c'est ici l'événement pascal de la Parole, comme origine absolue, qui y

est indéfiniment redonné dans nos répétitions humaines, de la même manière que l'événement fondateur de Pâques est perpétuellement remis en présence en toute Eucharistie. Notre lecture mérite le beau nom de lecture divine (*lectio divina*) tout en restant une activité humaine, dans la mesure où les paroles lues sont le signe (*sacramentum*) de la parole de Dieu en son mystère.

Certes, ma lecture présente, comme tout acte humain, peut faire l'objet d'une anthropologie *a priori* : pour que je puisse recevoir la parole, il faut que je réunisse en moi les conditions de sa compréhension (Duns Scot). Mieux encore, il faut que je sois par essence auditeur de la Parole, et capable d'une révélation (Rahner). C'est là étudier la révélation *ad modum recipientis*, selon la capacité de celui qui la reçoit. Mais puisque la révélation, par un acte liturgique, m'invite à percevoir la parole de Dieu dans l'acte même où elle se dit, elle excède toutes les conditions de l'anthropologie. La présence de la parole divine n'est pas l'oeuvre de notre actualisation. L'inconditionné ne se soumet pas aux conditions de notre savoir, il les outrepassa en même temps qu'il les fonde. « Là où l'inconditionné (...) aborde l'homme, là est l'expérience qui dit la vérité de toute expérience, et là se trouve la légitimation expérimentale du plus haut savoir » (13). Nous pouvons seulement nous transporter en elle afin d'en habiter le sens, et de l'incarner dans une contemporanéité qui dépasse toute médiation. La Parole prononcée il y a vingt siècles investit notre présent et nous déporte hors de notre condition actuelle. En toute rigueur, le croyant mérite le nom de *témoin* de la vérité : il n'embrasse pas la lumière, il ne la maîtrise pas, ais il est illuminé par elle, tandis qu'elle fait surgir autour de lui u monde.

3. L'avenir, parole dernière

Dans son aspect fondamental, la tradition de l'Écriture aux cathéchumènes st une préparation au baptême de Pâques. En effet, c'est à partir de la *résurrection* que la Bible est reconnue comme aboutissant au salut, et que le passé historique qu'elle retrace prend rang d'absolu. Pâques n'ouvre pas seulement au souvenir du Dieu manifeste : la résurrection réalise déjà en Jésus-

Christ le Royaume de Dieu, dont le baptême est le signe, et proclame à tous ses disciples la victoire sur la mort et sur la corruption. Nous sommes nous-mêmes, après Pâques et jusqu'à la fin des temps, en situation d'attente eschatologique.

La résurrection du Christ fournit ainsi une réponse au problème de l'habitabilité du monde biblique. Selon l'exemple de Bultmann, comment puis-je à la fois user du téléphone et pénétrer dans un univers de pensée contenant des éléments qui lui sont aussi totalement étrangers que la croyance aux démons ? — Je ne puis y pénétrer que par une brèche, une percée, où ce monde passé prend sens pour le monde à venir : la résurrection du Christ, triomphe du salut de Dieu dans l'histoire. Ainsi ce monde maintenant éloigné peut-il être lu à la lumière d'un événement qui a valeur eschatologique, manifestation éclatante de l'éternité dans l'histoire. Si dire que le « monde moderne » prend sens à partir de la résurrection du Christ est une platitude, il est beaucoup plus profondément vrai que seule la résurrection ménage notre accès au passé biblique, autrement que comme une simple étrangeté historique. La résurrection du Christ est la confirmation divine de l'autorité eschatologique proclamée avant Pâques. L'exégèse critique et l'exégèse spirituelle s'accordent sur le cœur du problème : la résurrection baigne les évangiles de bout en bout de telle sorte que la fin y interprète les commencements. Si la résurrection est la clef des évangiles et la réalisation de l'ancienne alliance, nous ne pouvons avoir accès aux textes où elle est signifiée qu'en approfondissant le sens même de cette résurrection.

Habiter l'Écriture, c'est s'y tenir dans l'espace que ménage la résurrection. Mais celle-ci a une valeur aussi bien rétrospective, à partir du monde biblique, que prospective, en vue du royaume de Dieu. Entre l'événement de Pâques et l'accomplissement pour tout homme de la promesse divine, l'Écriture se donne à lire, non point comme la nostalgie d'un monde perdu, mais dans l'espérance d'une résurrection. « *L'apparition de Jésus signifiait pour ses apôtres la reviviscence de la mission envers le monde à laquelle il avait consacré sa vie, et qui devenait maintenant la tâche de ses disciples* » (14). Par la résurrection, l'histoire de l'Église devient l'anticipation d'un accomplissement, et

(13) Je me réfère ici à l'article de J.-Y. Lacoste. « Expérience, événement, connaissance de Dieu », *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984), 834-861.

(14) W. Pannenberg, « The significance of Eschatology for the understanding of the apostolicity and catholicity of the Church », dans *One in Christ*, London, 1970, n° 3, p. 410-429.

chaque lecteur baptisé de l'Écriture un envoyé mandé pour proclamer cet avènement.

Nous lisons maintenant l'histoire comme l'intervalle qui sépare la résurrection pascalle de son accomplissement universel : seul celui qui se sait promis à un avenir d'éternité peut apercevoir l'enjeu des Écritures. Aussi leur lecture doit-elle engager à un acte d'espérance : car seule la protestation de l'espérance contre la mort rend l'homme sérieusement attentif aux promesses de Dieu.

III. La lecture de l'Écriture, un cercle herméneutique

1. La résurrection, unité du sens

Lire la Bible comme histoire du salut m'amène à découvrir l'histoire comme le lieu de la révélation de Dieu. La libre donation où Dieu se découvre à l'homme s'effectue par la transmission de paroles humaines, et culmine dans l'abandon volontaire de la Parole divine faite chair. Ainsi ma lecture se meut dans un cercle, qui n'est nullement un cercle vicieux, mais au contraire très fécond : d'une part la révélation détient le secret des raisons historiques, d'autre part l'événement historique du Christ est l'éclatant secret de cette révélation. La venue du Christ appartient aux Écritures, mais commande aussi mon appartenance à leur sens. Parole et paroles échangent leurs rôles dans un va-et-vient infini au cours de ma lecture : je lis (ces paroles) pour croire (en la Parole), et je crois pour lire. L'interprété devient ce qui interprète, et vice-versa. La Bible n'est pas un objet, mais un jeu de signification entre des objets ou des textes qui s'interprètent l'un l'autre. Elle n'est pas une simple histoire, mais un rapport vivant d'histoires qu'aucun sujet fini n'a vécues ensemble. Elle désigne un sens qui outrepassa sa propre totalité.

L'historique nous est accessible à partir d'un événement eschatologique : la réalisation de la promesse. En même temps nous pouvons accéder au divin parce que Dieu s'est fait homme. La manière dont nous interprétons, dans le monde et dans l'histoire, les Écritures, communique avec la vérité divine, grâce à l'union des deux natures et à la résurrection de Jésus-Christ. *Notre site herméneutique est donc assumé par la christologie* : la lecture de l'Écriture nous ouvre au plus propre de l'expérience chrétienne.

La résurrection est le centre où se renverse le sens des Écritures.

a) En tant *qu'histoire* offerte à notre compréhension spirituelle. Avant la résurrection, les paroles du Christ sont interprétées par ses disciples comme une reprise des psaumes et des prophètes, la Pâque est célébrée par respect de la Pâque légale, etc., car ses faits et gestes ne font encore que signifier l'espérance du salut. Après la résurrection, les évangiles en témoignent dans l'épisode des pèlerins d'Emmaüs, c'est, pour l'Église naissante, en fonction du baptême, de l'eucharistie, de l'Église, que sont pensés le passage de la Mer Rouge, la manne et le temple de Jérusalem : la personne du Christ a réalisé le salut, son histoire est une histoire divine. La doctrine des quatre sens de l'Écriture acquiert une unité et un fondement théologique dans la nouvelle alliance.

b) En tant que *condition temporelle* qui autorise notre lecture de ce récit. La présence de la résurrection nous institue contemporains du Christ. L'espérance d'une résurrection à venir oriente l'attente de l'Église. Par la résurrection, l'instant historique est ouvert à une intelligence dans l'Esprit, le moment passé devient notre avenir et notre demeure durable.

La résurrection est donc le foyer autour duquel gravite l'Écriture, l'événement qui polarise ses significations et lui donne son unité. Hors de ce centre de perspective, le dessein de l'ouvrage s'émiette en de multiples fables : « *il en est comme de l'authentique portrait d'un roi qu'aurait réalisé avec grand soin un habile artiste au moyen d'une riche mosaïque. Pour effacer les traits de l'homme, quelqu'un bouleverse alors l'agencement des pierres, de façon à faire apparaître l'image, maladroitement dessinée, d'un chien ou d'un renard (...)* C'est exactement de la même façon que ces gens-là, après avoir cousu ensemble des contes de vieilles femmes, arrachent ensuite de-ci de-là des textes, des sentences, des paraboles, et prétendent accommoder à leurs fables les paroles de Dieu » (15). L'unité royale des traits du Christ désigné par l'Écriture empêche toute dissolution perverse **du** texte, et chasse les figures nuisibles ou vaines qui apparaissent sans cela. Elle opère la véritable démythologisation, la démythologisation à rebours : il nous est requis, non pas d'interpréter la parole divine selon nos propres fables, mais de soumettre nos mythes modernes au crible du Verbe.

(15) Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, 1, 8, 1. Trad. A. Rousseau, p. 54.

2. Histoire et temporalité: la diversité des sens

Nous arrachant à la misère de l'historicisme, qui ramène la littéralité historique des Écritures aux conditions de sa rédaction sans tenir compte de son projet narratif propre, la résurrection nous fait découvrir un salut dans l'histoire. Mais la révélation de la présence divine à la résurrection illumine du même coup le passé en soulignant l'être manifeste de Dieu, elle éclaire en même temps l'avenir en suscitant l'espoir du royaume de Dieu. La présence éternelle du Christ ressuscité nous fait lire le passé des Écritures comme une genèse révélatrice (ancienne alliance) et nous dévoile l'avenir comme une récapitulation eschatologique (apocalypse).

De ces exigences, l'interprétation spirituelle des Écritures avait pleine conscience. L'allégorie exprime le rapport du passé (de l'ancienne alliance) à la nouvelle alliance réalisée en Jésus-Christ, le sens moral notre situation présente, ecclésiologique, d'imitateurs de Jésus-Christ, le sens anagogique l'espérance eschatologique qui est la nôtre. Loin d'être un mépris de l'historicité, l'exégèse spirituelle en est la méditation véritable : elle accepte de déchiffrer un sens dans l'histoire, elle lui reconnaît une origine et une fin qui l'excèdent.

L'unité du Verbe reste simple. Mais pour nous, elle se déploie dans la dimension du temps. Les différents modes de notre lecture sont autant de façons de la rejoindre dans sa simplicité.

Olivier BOULNOIS

Olivier Boulnois, né en 1961. Marié. Élève de l'École Normale Supérieure. Agrégé de Philosophie. Prépare une thèse sur Duns Scot.

Michel COSTANTINI

Horizon 2001

Pour une exégèse du quatrième type

L'AN Mil eut ses angoisses, l'an Deux mille pourrait avoir ses espérances : Gorbatchev ne prévoit-il pas l'échéance de son plan pour 1999 ? Nul n'ignore que trois modes exégétiques sont connus, ou pas assez connus, en tous cas présents à nous. J'ai nommé *l'exégèse performative*, inaccessible à l'homme, car fruit du seul Logos. *L'exégèse expansive*, celle des Pères et de leurs successeurs médiévaux, multiplication de virtualités du sens du signifiant, échouant à force de s'épuiser dans une *épistémé* (1) qui fut contestée, déconstruite, oubliée pour finir, sauf à resurgir dans le laborieux d'une Bourin ou l'hélicoïdal d'un Eco. Ajoutons la *non-exégèse* de l'ère moderne, close autant que prophylactique, utile comme méthode, vaine comme savoir. Héritiers de plus de quatre siècles de cette non-exégèse (négation productive ou production négatrice, choisissez), nous voici, aujourd'hui, confrontés à cette obligation : penser et faire la quatrième exégèse qui — étant entendu que la première nous est inaccessible et la troisième insuffisante — sera une réactivation, dans l'esprit, et, avec un peu de chance, dans l'Esprit, de la seconde, la seule qui puisse prétendre à quelque statut mondain pour une *épistémé* donnée. Encore faut-il que cette sorte d'exégèse corresponde à la nôtre, *d'épistémé*, et qu'elle garde pour horizon indépassable non

Offrez un abonnement de soutien ou de parrainage.

(1) Au sens décrit dans A.-J. Greimas, J. Courtes, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné du langage*, t. 1 (Hachette, 1979), s.v. Pour l'exégèse performative, voir en dernier lieu, Hans-Urs von Balthasar, « Dieu est son propre exégète », *Communio*, t. XI, 1, janvier-février 1986, p. 5-12.

moins qu'inatteignable la première : celle que le Fils savait faire du Père.

En ce sens, nous pouvons prendre appui sur la proposition de Beauchamp (2) : « Avec naturel et sans la préméditation de coïncider avec cette décade (sic), il se lèverait d'un examen des méthodes existantes et des méthodes anciennes la certitude que la tâche qui s'impose, sans annuler les autres, est une théorie de la littérature, une théorie du livre. »

Mais la première remarque qui s'impose en 1986 est qu'en dépit de ses dénégations, l'auteur cédait à une mode de sa décennie, et qu'en déplaçant la question du livre à la communication, je puis céder aujourd'hui à une autre mode. Pourtant, je crois que le développement de la problématique énonciative et interactive n'est pas l'effet d'une simple mode : car il ne représente aujourd'hui que l'éclosion, et la prise en charge par la théorie sémiotique, de tendances éparpillées déjà anciennes. Des repères ? Bakhtine pour la notion de dialogisme dès les années 20. Vers 1950 l'attention à l'énonciation que porte E. Benveniste, ou encore, d'une autre façon, Roman Jakobson (à qui Greimas envoya cet ultime message, qu'il faut simplement reprendre à notre compte quotidien : « Des centaines de sémioticiens vous disent : merci d'avoir été »). Les tentatives de Julia Deb. Kristeva en pleine guerre froide structuraliste (le sujet, *go home*) dans les *seventies* (3). Ajoutons, contre l'hypothèse d'une simple mode, que la révolution médiatique de notre temps — je ne parle pas de la télévision, toujours et sans doute à jamais, monodirectionnelle mais de la vidéo, du minitel, des logiciels dits de communication, de la « nouvelle photographie » (images de synthèse modifiables interactivement), pour l'essentiel — cette révolution, donc, qui ne vide pas dans les poubelles de l'histoire la galaxie Gutenberg, n'en accorde pas moins un support technologique de fameuse ampleur au dialogal ou du moins à sa base non axiologique, l'interaction — on tiendra en effet que dialogal est vaguement teinté d'une valeur positive (convivial, disait-on), alors qu'interactif n'est que le terme neutre et technologique qui lui correspond : il y a interaction dès le stade du dialogue de sourds — qui fournit, au demeurant, la

(2) *Espirit*, avril 1973, n° 4, p. 853. Paul Beauchamp, « Etat et méthode de l'exégèse », p. 843-858. On retiendra aussi, pour les pages qui suivent, le paragraphe 1.2. de cet article, et ce qui suit, notamment l'ouverture dudit paragraphe : « L'exégèse est une science ». Cf. bibliographie jointe.

(3) Cf. bibliographie jointe.

source de toutes, ou presque, les analyses de l'interaction, voyez, par-delà Watzlawick et consorts, Laing et les épigones (4). Nulle axiologie, au demeurant, ne doit venir ici troubler le constat : cela commence d'être, et cela, bien ou mal — mais c'est, banalement, ce que nous en ferons qui compte — cela donc sera de plus en plus. Aussi bien, pour vivre demain, plutôt qu'aujourd'hui, le *Biblion*, ce n'est pas d'une théorie du livre que nous avons besoin, ni, au demeurant, du moins en priorité, d'une stratégie de vente du message aux *mass-media*, mais bien d'une théorie de la circulation indéfinie de la communication en tous ses états, d'autant que c'est un devoir, et là s'introduit l'évaluation axiologique, de vivre le Livre sans le figer dans un texte mort. C'est un devoir d'entrer dans le dialogue incessant qu'il nous oblige d'entretenir avec la Personne du Logos toujours vivace en lui, comme dans l'ailleurs du silence. C'est donc d'une théorie de l'interaction, telle qu'elle va s'élaborant sur le moi anarchique, certes, mais non sans jouer de secrets contrepoints ou d'accords sonnans bien haut, de Palo Alto à Oxford, et — soyons résolument provinciaux — de Rennes à Poitiers (5), c'est de cette théorie qu'aujourd'hui nous avons besoin pour demain. Nous entendons lui demander où se situe l'exégète dans la circulation du sens qu'il cherche à décrire. Qu'en est-il de sa place énonciative ? Qu'en est-il de sa place actantielle (6) ? Qu'en est-il de ce qu'il a pour tâche de proférer ?

(4) Cf. des exemples dans Bateson, Birdwhistell, Watzlawick et alii, *La nouvelle communication*, «Points», Seuil, 1981, ou chez Laing, notamment *Soi et les autres*, tr. fr., Gallimard, 1971, et *Nœuds*, Stock, 1971.

(5) Façon de renvoyer (cf. bibliographie jointe) aux travaux de Watzlawick (et Jackson, Bateson, etc.), comme d'Austin (avec ses prolongements chez R. Searle ou O. Ducrot), mais aussi à Fr. Jacques, notamment *Dialogiques*, et à J.-L. Marion, surtout *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977, et *Dieu sans l'être*, Communio/Fayard, 1982, surtout p. 198-222. Pour une conception limitée du problème de la « communication chrétienne », cf. par exemple *Communication humaine aujourd'hui*, 122-123, novembre-décembre 84.

(6) Pour la notion de place énonciative, cf. Fr. Flahaut, *La parole intermédiaire*, Seuil, 1978. Je peux être énonciateur ou énonciataire, je peux être dominant ou dominé, dominateur ou soumis, ou feignant de me soumettre, ou feignant de dominer, etc. L'énonciation tient du poker. Il s'agit d'une position d'acteur individualisé ou, mieux, spécifié dans son acte de parole actuel ou à venir. Pour la place actantielle, cf. Greimas/Courtés, *op. cit.*, s. v. «actant». Je peux être Sujet — d'une action, d'une quête particulière. Je peux être Objet — de cette quête, entre autres. Il s'agit d'une fonction fondamentale dans la narration ou, on l'entendra mieux ainsi dans notre cas, dans la grande relation des faire, dans la Dramatique.

I. Ce qui fait tourner le monde, et la place énonciative

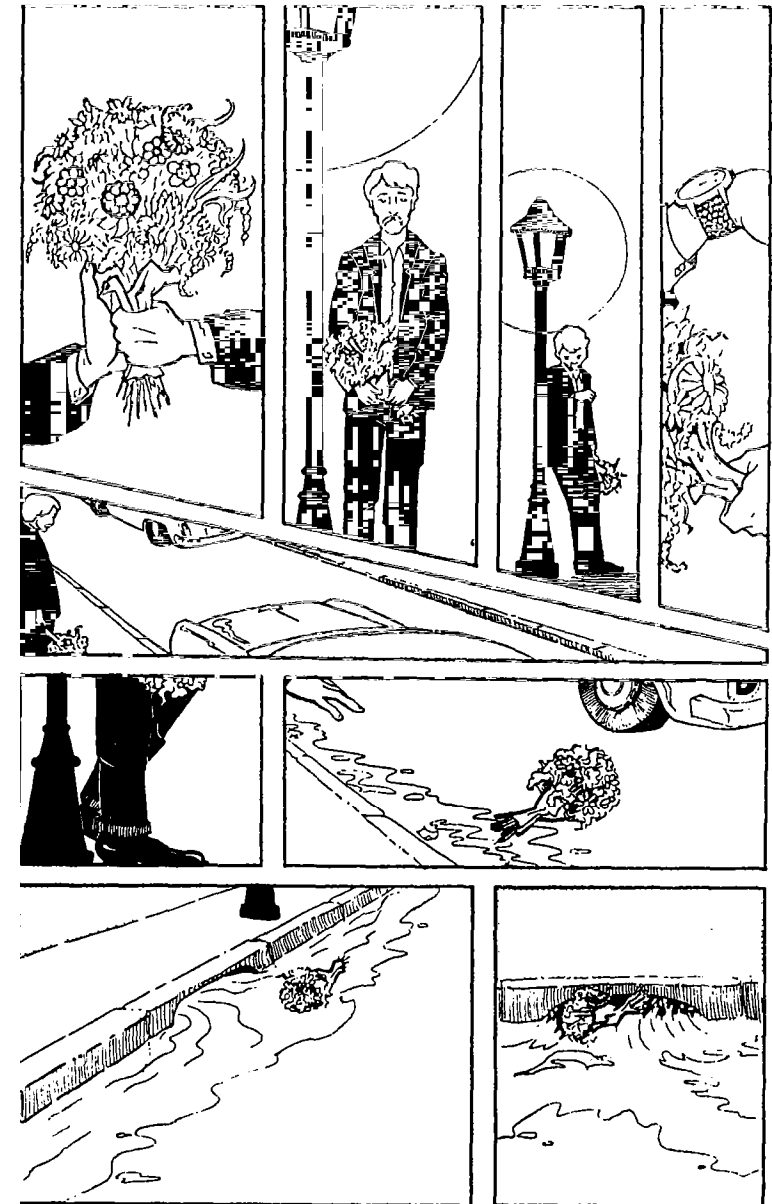
Il ne suffit pas de poser que le lieu de l'exégèse est le dialogue, même un dialogue qui serait orchestral. Car, c'est assuré, le dialogue est de l'ordre de la parole, d'autres disent du discursif, quand l'exégèse prétend être de l'ordre du Logos. Son lieu, donc, est dia-Logique (7). S'il est permis d'y accéder, à ce lieu qui se trouve au-delà de toutes nos réquisitions, ou plutôt de le viser à la bonne distance (8), il semble que la forme la plus mystérieusement adéquate à rendre compte par métaphore de la chose est la dialectique, ou, mieux, la dialogique, de l'homme et de la femme, et non celle, simplement, de l'énonciateur et de l'énonciataire ; celle de l'incisif et de son accueil, celle qu'a commencé d'élaborer un Gaston Fessard (9) ; cette dialogique qui hante perpétuellement le discours de l'Occident, au moins, quoiqu'il la refoule régulièrement. Ne citons que quelques exemples de non-refoulement : communiquer qui voulut dire, un temps, s'unir sexuellement, les grammaires érotiques des Troubadours, *l'Hymen* de Braque en exergue d'une Sémiotique du Sujet énonçant, et les méditations, fussent-elles délirantes ou provocatrices, des modernes sur sexe/langage, de Brisset à Sollers (10).

(7) Orchestral est une allusion à la thèse de Palo Alto, qui fait certes avancer par rapport au face à face saussurien. Dia-Logique suppose un dépassement de l'orchestral vers le chef d'orchestre...

(8) Pour la distance : on se référera tout autant à la distance, concept théologique travaillé à partir de Hölderlin (Marion, *L'idole...*, p. 165 surtout pour le lien avec le retrait du Père) qu'à la distance, concept sémiotique travaillé à partir de Valéry, dans Coquet, *La bonne distance (Actes sémiotiques-Documents, VI, 55, 1984)* et particulièrement en ce qu'elle implique l'affleurement du non-sujet, cf. p. 20-22. Sur le parallélisme distance 1/distance 2 : retrait/non-sujet, cf. ci-après et mes propres balbutiements : je me permets de renvoyer ici à mon article « La Bible n'est pas un texte », *Communio*, t. I, n° 7, p. 40-54.

(9) G. Fessard, *De l'actualité historique*, t. I, Desclée de Brouwer, Paris, 1966. Si le modèle à concevoir était celui de la maîtrise, si la dialectique à mettre en jeu était celle du Maître et de l'Esclave, voici ce que donnerait le dialogue : « *Les mots du langage des Maîtres sont droits et raides, ils frappent avec leurs masses et leurs flèches (...). On ouvre la bouche, soi-même, pour répondre. Mais les ondes ont déjà heurté les mots à l'intérieur de la bouche, les ont détruits* » (etc.). J.-M. Le Clézio, *Les Géants*, « Le chemin », NRF-Gallimard, Paris, 1973, p. 162-163.

Rendez-vous manqué (1), d'après Taffin.



Rendez-vous manqué (2), d'après Tallin.



Et j'ajoute cette *Conversation* de Matisse, qui mériterait une véritable exégèse de l'homme et de la femme, de la chambre (comme contenant) et de la fenêtre (comme ouverture vers l'au-delà), de la perspective (comme forme symbolique de la pénétration) et de l'à-plat (comme forme symbolique de l'accueil par ajout). Et j'ajoute la chanson du poète, bien sûr, pour qui *les amours, les travaux (...)*

*ton cœur, mes mots
font tourner le monde... (11)*

Le parallélisme vaut la convergence.

Munis de cette certitude, ou du moins de cette hypothèse, gagnons alors cette BD de Taffin qu'il intitula le *Rendez-vous manqué*. Et d'emblée : nous la tenons pour exemplaire d'un certain rapport interactif et même, métaphoriquement, d'un certain rapport exégétique — le mauvais, ça va de soi. Exemplaire par l'absence de l'énonciateur au moment de sa réception. Le paradoxe du dialogue réel n'est-il pas qu'il affiche la co-présence des acteurs, on dit des interlocuteurs — je te parle, tu m'écoutes — alors que sa vérité actantielle est l'absence de l'Énonciateur quand l'Énonciataire devient ce qu'il est ? Il n'est, en effet, d'énoncé reçu que détaché de celui qui l'émet. La disjonction (12) d'avec l'un précède, logiquement mieux encore que chronologiquement, la conjonction avec l'autre. Oui, le père du logos le laisse vivre de sa fragile vie, jeté dans le flux de la circulation, au risque de se perdre, et de n'être point capté, de *clamare in deserto* : oui, le Père du Logos lui donne à vivre sa vie précaire jusqu'à l'incompréhension et la mort. C'est pourquoi l'échec de la communication que nous constatons *de visu* et *in oculo* dans le *Rendez-vous manqué* ne réside pas dans la non-rencontre, dans la non co-présence, bref, dans un rendez-vous qui serait manqué, mais dans l'absence du premier interlocuteur comme second énonciataire. C'est pourquoi l'échec de la communication exégétique ne réside virtuellement pas dans

(10) Pour Brisset, cf. entre autres Chr. Delacampagne, « L'écriture en folie », *Poétique*, n° 18, 1974, p. 166-172. Sollers, dans *Femmes*, Gallimard, 1983, dit p. 113 : « *Le langage et la queue comme éléments d'un autre monde dans k monde* » — d'un autre monde !

(11) Gilles Vigneault articule donc les dialectiques de la façon servante: homme/femme, maître/esclave (voyez Marx) pour le premier vers cité, organisation interne du premier couple pour le second, tu/je; langage non-verbal/langage verbal = dialogue (c'est l'envers de Taffin, chez qui, faute de mots et de cœur, le monde ne tourne plus, mais s'endort ou fuit).

(12) Voyez F. Bastide, dans A.J. Greimas, J. Courtes, *Sémiotique, dictionnaire raisonné du langage*, t. 2, Hachette-Université, Paris, 1985, s. v. émetteur.

l'Ascension, qui nous prive de la présence effective de notre interlocuteur en un retrait exemplaire — notre amoureux jette son bouquet et se retire discrètement de l'image (remarquez qu'il ne s'éloigne pas, il est tout près, le Ciel n'est pas au-delà des galaxies) ; l'interlocuteur de même qui, présent toujours, ne monopolise pas la parole en un vrai ou faux monologue. Non, cet échec réside dans notre accueil et notre visée. Notre accueil, si, pareils à la pulpeuse blonde, nous nous endormons en croyant que nous avons oublié un détail de peu d'importance. Vierges folles... Notre visée, si, répondant à notre interlocuteur divin, nous ne le visons pas comme Celui à qui nous nous adressons.

Loué sois-tu, Seigneur, de nous avoir dit les Béatitudes, qui nous donnent à penser et à signifier ; loué sois-tu, Seigneur, de nous avoir dit le Notre Père, qui me donne à penser et à signifier, et le Soleil, et notre sœur la lune, et le loup de Gubbio, et les oiseaux de Bevagna.

Si l'Ascension dit bien, dans notre Bible, le retrait, c'est la Pentecôte qui en précise la fonction : seul le retrait de l'énonciateur du premier énoncé permet à l'énonciataire de se faire à son tour énonciateur. Ainsi, ce retrait reste aussi un don, qui permet la circulation du sens par la transitivité des énonciateurs (13).

Soit, par hypothèse l'œil comme synecdoque de nous autres, de notre voir, de notre savoir. L'œil, parabole de l'humanité, et le bouquet, de la Bible. Ce dernier nous advient dans le flux de la parole, cet égoût qui l'emporte loin de l'énonciateur, et l'apporte jusqu'à nous. Ah, si nous avions préparé les parfums et la lampe à l'huile ! Ah ! si l'Épouse s'était tenue prête ! Mon jeune amoureux si discret, vois le chemin de ta passion, vois combien tu es mortifié, crucifié. Mais admettons que le message nous atteigne, mieux, selon le mot de saint Bernard, nous pénétre (14), s'enfonce en nous. Il le fait bien dans cette BD, de l'image première à la seconde, ou plutôt de l'ultime de la première page à l'initiale de la seconde. Inutile de souligner davantage l'habileté et l'efficacité de la mise en page, à valeur auto-référentielle : c'est quand l'énonciataire réel — nous — tourne la page que le point précis de l'énoncé en cours change et que la femme, énonciataire interne, tourne la page de son histoire. Mais plus l'énoncé nous atteint, plus il exige de nous l'expression d'une réponse, la communauté d'un agir, la production à notre tour,

(13) On s'excuse de devoir rappeler de telles banalités, vieilles d'une décennie, mais qui tarde à les appliquer? Cf J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, p. 165, p. 207-226.

(14) *In Cant.* 31, 6, *PL* 183, 943 c.

d'un flux qui s'écoule de nous : en l'occurrence, ici, la larme. Nous sommes atteints, voilà le *pathos* — la passion, encore ! — de notre réaction. On peut concevoir l'exégèse comme scientifique, dites-vous ? Sots ! Savoir, certes, pour autant que le savoir n'est qu'une variété du croire (15). Science ? Non. L'exégèse ne saurait être que réaction à une attaque, devoir dû, et rendu à une approche, célébration d'une annonce reçue. De même qu'au messager de tragédie faisant part de défaite ou de victoire, de suicide ou de sauvegarde, de salut, le choeur se contente rarement de répondre par des trimètres iambiques trop froids, mais trouve la force de son expression dans la mélodie mélancolique du mixolydien ou le rythme agité des dochmiacques, de même l'exégèse se doit de frémir au palpement qu'elle pressent, loin d'ériger son propos en scalpel, pincettes ou bistouri. L'homme c'est l'Autre, et l'exégèse est femme : voyez le *Cantique des Cantiques* (16). Le regard de l'exégèse : l'œil de la femme, l'émotion de la larme. Retour à Taffin. Accueil, réception : que l'œuf ne soit pas plein, et que la fissure ainsi le rende disponible. L'exigence du scindé, la parole dans l'écart unissant des lèvres, dans l'écart unissant de l'amande de l'œil, dans l'entre-deux (*das Zwischen*) (17).

Mais ce qui pénètre unique, je le reçois multiple ; je le multiplie de mon fait, être équivoque, ambigu, incomplet, dispersé, éclaté, tendu entre ce qui est en moi sujet et non-sujet, figures de moi parmi d'autres. Que l'Écriture ait, possède quatre sens, qu'est-ce que ça voudrait dire ? Ou un seul, ou des milliers ? Mais que je ne puisse la recevoir autrement qu'en plusieurs registres, qui sont plusieurs lieux de moi-même, nés des divers rôles actantiels que j'assume ou que je consens de m'y voir assigner, ou des places énonciatives que j'occupe ou que je crois devoir occuper, assurément ; que je ne puisse le recevoir qu'en fragments, en épures, en chemins ouverts et inachevés qui mènent vers l'avènement de la parole, tenons-le pour certain. Or donc, l'œil perçoit, l'œil reçoit le bouquet. Mais ce bouquet ne dit pas que l'amour soit, si l'on veut, « je t'aime » qui est son sens littéral. Il ne le signifie que parce qu'il renvoie à son code, il présuppose la conformité au sens socialement reconnu, il ne dit

(15) Une des meilleures approches sémiotiques de la question est celle de J. Fontanille, « Un point de vue sur "croire" et "savoir", *Actes sémiotiques-Documents*, IV, 33, 1982. Cf. aussi J. Delorme, bibliographie jointe, 1982.

(16) Cf. M. Costantini, *art. cit. non taud.*

(17) M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959. Cf. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, « Tel », Gallimard, 1981, notamment p. 13-37.

ce « je t'aime » qu'en disant aussi (c'est un effet de la connotation selon Hjelmslev) « je ne suis pas un original, un *idios* ». La connotation d'appartenance au code instaure donc un Sujet énonçant et lui confère une position : l'énonciateur. Destinateur de l'énoncé opérateur d'un don, et Sujet transcendant d'une situation. irréversible (18). Mais si ce bouquet se dit, si cet énoncé est émis, c'est qu'on n'envisage pas que son message ne soit pas reçu ; il n'est dit qu'en disant aussi : « Tu n'es pas une originale, une idiote qui ne reconnaisse pas le code social ». La connotation renvoie à la communauté de code, instaure un autre Sujet énonciataire, sollicité en l'occurrence comme juge, ou, autre façon de dire, Evalueur (19). La compréhension du bouquet n'est possible, dans le maximum de son ampleur, qu'à faire intervenir, donc, une sémiotique de la qualification, une sémiotique de l'action, une sémiotique de la sanction. Qu'est-ce à dire ? Le premier présupposé ou connoté, équivaut, nous l'avons vu, à une désignation de l'énonciateur comme compétent, pourvu de ces qualifications modales qui l'habilitent à parler vrai ; l'explicité, quant à lui, équivaut à un faire verbal du Sujet, relatant en l'occurrence un faire passionnel de son moi ; enfin, le second présupposé équivaut à la mise en place, on l'a dit aussi, d'un Destinateur-judicateur, maître des sanctions. C'est donc avec un étonnement non feint que nous pouvons découvrir une homologie entre la triade des sémiotiques (20) et les niveaux de sens. Quelle ne sera pas notre surprise lorsque nous pourrons, sans forcer les choses, homologuer cette triade à la triple nature du sens médiéval, car, pour nous — preuve justement que l'homologie n'a rien de forcé — nous ne parlerons que de trois sens de l'Écriture !

L'exégète voit se préciser sa place : l'absence de l'énonciateur premier le place en position d'énonciateur virtuel second. Sans doute croit-il que le pouvoir d'énoncer que ce retrait lui confère n'est pas du même ordre, tout à fait, que la parole ordinaire accordée par le retrait de tout émetteur. Sans doute croit-il se situer par sa parole entre la valeur performative ou quasi-performative de la parole divine qui est « révélation », et la valeur simplement interactive et *a priori* isagorique de la parole humaine, qui est « entretien ». Il penserait volontiers qu'elle possède, selon le point de vue du parcours de la distance, quelque grâce — c'est la descente des langues de feu sur la tête des

(18) Cf. J.-Cl. Coquet, *Le sujet et son discours* (cf. bibliographie jointe), p. 1-7.

(19) *Ibid.*

(20) Greimas, *Du sens II, Essais sémiotiques*, Seuil, Paris, 1983. Introduction.

disciples —, ou quelque autorité — c'est François penché sur les oiseaux —, qu'elle est apostolique et didactique, qu'elle a valeur d'enseignement (21). Il n'empêche qu'avant cette spécification, il partage le lot commun l'énonciataire pris au moment de la réception et du retrait de l'autre, en ce que cette place qu'il occupe ne lui est pas échue par conquête, mais reçue. Les modèles de maîtrise qui décrivent le langage comme une prise de parole équivalant à une prise de pouvoir, et peuvent aller jusqu'à traiter le langage de fasciste, selon la célèbre formule de Barthes, ne sont pas erronés. Ils sont simplement les méta-modèles d'une première modélisation opérée par une certaine pratique du langage. Promouvoir un autre modèle n'est pas ici contester leur pertinence, mais l'universalité et la priorité de leur pertinence. C'est reprendre la problématique d'Esopé, en la transportant de l'énoncé réel aux modèles théoriques. Que le langage soit la pire ou la meilleure des choses, cela dépend de la dialectique qui fonde la grille à travers laquelle on le lit, on le vit. Choisisant de nouveau la bonne grille, tournons-nous maintenant vers la typologie actantielle : qu'est-ce qui se dit, qu'est-ce qui s'est dit au moment où nous nous engageons dans l'exégèse ? Ce faisant, nous préciserons encore un peu plus la place de l'exégète.

II. Ce que j'avais à dire, tu l'as dit ou des actances

Dire qu'au creux de toute corrélation entre Dieu et l'Homme, il y a un dialogue, c'est facile et rebattu (22). Mais nous tentons plus ici : nous tentons de parler du dia-Logique, et de ne pas l'employer comme simple métaphore dès lors qu'on s'attache à définir l'une des manifestations de cette corrélation, en l'occurrence l'exégèse. Toute notre démarche, au contraire, vise à travailler l'acte exégétique comme un, et un spécifique, des actes de parole de cet entretien généralisé que pourrait être . le monde (23), étant entendu que lui-même porte sur la trace écrite

(21) Énonciateur virtuel second cf. le thème de la « réénonciation confessante : chez J.-P. Sonnet, *La parole consacrée*, Cabay, Louvain, 1983. Sur la valeur performative ainsi appliquée, on se reportera à J.-L. Marion, *L'idole...*, et à J.-P. Spnnet, *op. taud Isagorique : « véritable statut de la parole X démocratique », chacun à son tour pouvant parler au centre de l'assemblée avec même pouvoir. Pour les trois modes de parole, cf. M. Costantini, X Genèse de la parole apostolique =, à paraître.*

(22) Pour une présentation classique de l'échange Dieu/Église : Parole/dire, cf. Joseph Florkowski, X *La logique du langage de la foi dans les textes du Concile Vatican II =, Foi et langage*, III, 1, janvier-mars 1979, p. 6-13.

(23) Cf. Guy Lafon, *Le Dieu commun*, Seuil, Paris, 1982, particulièrement, p. 15-51.

d'un acte de parole aussi : il est métadiscours. Autrement dit, la Bible n'est pas un texte ? Eh bien, alors l'exégèse n'est pas, ou n'est pas seulement, un énoncé. La Bible est l'amorce d'un dialogue ? L'exégèse est une réponse. Elle a, ou doit avoir les propriétés des réponses. Mais cette réponse n'est pas réponse à n'importe quelle adresse. Dieu ne s'est pas fait homme pour me demander : « Comment ça va ? ». Encore que... : « Ça va, merci, — grâce ! — Salut !... » Qui niera l'importance de la façon d'aborder ou d'accoster ? Ni François d'Assise, certes, ni Séraphin-de Sarov : « *Bonjour, ma joie !* ». L'accostage serait d'ailleurs la métaphore appropriée pour désigner la dynamique du côte-à-côte qui s'achève dans le contour (24), tandis que l'abordage, au vu de la tradition maritime, pourrait adéquatement renvoyer au même mouvement de rapprochement des énonciateurs dans le cadre de l'autre modèle, du langage comme combat simulé, comme affrontement du maître et de l'esclave.

L'hypothèse du beau blond

Ma réponse est réponse au don du Logos. C'est pourquoi, conformément à la connexion langage/ dialectique bisexuelle dont nous avons rappelé l'importance précédemment, l'analyse de base se fondera sur un modèle simple. Faisons l'hypothèse qu'une double énonciation puisse, parfois, à Paris rue Saint-Denis, à Nice rue de France, à Marseille rue Longue des Capucins ou, avant-guerre au moins, rue Bouterie (que les erreurs soient excusées par l'inexpérience, malgré l'enquête vériste !), se couler dans la forme d'énoncé suivante :

EN.1 — « Tu viens, chéri ? »

EN.2 — « J'ai pas d'argent. »

Allons plus loin dans l'hypothèse de départ : posons que cette double énonciation, toutes isotopies changées, soit la même que celle que nous visons, tout en nous y situant à bonne distance, le dialogue entre *Theos* et nous (et c'est bien notre légitimation à proposer de tels énoncés dans une revue de...). Il prend cette allure :

EN.3 — « Viens au repas, je te convie. »

EN.4 — « *Domine, non sum dignus.* »

L'analyse de ce dialogue pourrait passer par beaucoup d'instances. On y parlerait linguistiquement des traits différentiels

(24) Voir par exemple *Séraphin de Sarov*, « Théophanie », *DDB/Bellefontaine*, p. 59. Pour la notion de contour, je renvoie de nouveau à mon article cité note 16.

(modèle : venir/ arriver/ parvenir, ou venir/ avenir/ convenir, ou encore : avoir/bavoir/savoir, ou mieux : avoir/être; etc.), des présupposés (tu viens pour ceci ou pour cela), des statuts de réalisation (« chéri » qualifie un sujet virtuel dans l'isotopie considérée). On pourrait y faire des exercices de sémiotique narrative. (Le programme narratif d'usage est un passage de la disjonction à la conjonction, choisi au moment de la non-disjonction, et spatialisé sous la forme du déplacement non précisé, alors que parfois il l'est sous la forme du déplacement ascendant : « Tu montes ? » ; le programme narratif de base est le même, mais thématiqué implicitement dans l'isotopie érotique). Cependant, notre propos n'est pas là. Nous nous attacherons à l'analyse occurrence, même si la vérité est qu'il s'agit de considérer une énonciation-type (alors que les analyses précédentes étaient des analyses de l'énoncé). Et notre propos est d'y repérer les places actantielles qui se jouent dans cette énonciation.

Rappelons d'abord que l'analyse de l'occurrence réelle ne peut exister, qui esquisserait une science du singulier ! Les analyses ne peuvent être que celles du type d'occurrence. Dès lors est légitime, parce que seule possible, l'analyse, on aimerait dire la pénétration, de la Bible à partir du dialogue ordinaire, d'un type ordinaire de dialogue. Sa pénétration directe comme *unicum* se vouerait à l'impossible (25). Notons ensuite que le passant interpellé répond. C'est qu'il entend et admet le premier contrat, accepte la première proposition de contrat : celui de l'énonciation proprement dite. On peut formuler l'acceptation du contrat comme la reconnaissance de la proposition :

p.1—« Ceci (que je dis) est (l'amorce d'un) dialogue.

Il n'en va pas de même si l'homme passe son chemin sans broncher. Il n'en va pas de même si l'homme lit la Bible comme un texte quelconque. Mais avant d'examiner le contenu de la réponse, regardons les autres contrats, intérieurs à l'énoncé,

(25) *Sed contra* : J.-P. Sonnet, *op. cit.*, p. 34-45, qui me paraît néanmoins trop assimiler occurrence singulière (de fait, mon dit, ce dit) et type d'occurrence singulière. L'injonction : « Ouvrez la porte » n'est pas une interrogation (type d'énoncé). Mais qu'elle puisse, dans ce cas présent, s'interpréter comme supplication, et dans ce cas-là comme un ordre (p. 39), ne la rend pas singulière directement. Elle la rend éventuellement particulière par l'intégration dans une autre typologie d'énonciation, et dans un type, mettons la supplication, où nous retrouverons aisément d'autres types d'énoncé : combien d'interrogations ne sont-elles pas, dans leur occurrence singulière, l'expression d'une supplication ?

pour leur part. Au plan énoncif (26) donc la question posée propose, bien sûr, l'établissement d'un contrat pragmatique (venir, avec tout ce qu'il implique, mais voyez plus loin la possibilité de refus de l'implication), et aussi, présupposé, l'établissement d'un contrat cognitif : tenir pour vraie la proposition de contrat pragmatique. Ce contrat cognitif peut être décrit comme la relation d'un évaluateur (ou Destinateur-judicateur) — le passant, le chrétien — et de la proposition à évaluer :

p. 2 — « Je te demande de venir. »

dont j'ai à juger le statut de vérité.

On sait que le passant peut répondre, entre autres :

- (1) — « Oui. »
- (2) — « Non. »
- (3) — « C'est vrai ? »
- (4) — « C'est pas vrai ! »

Ce qui nous amènerait à penser que, face à cette proposition de contrat, il se trouve dans l'obligation de préciser sa situation modale entre le :

- (1) — ne pas pouvoir ne pas croire
- (2) — ne pas pouvoir croire
- (3) — pouvoir croire
- (4) — pouvoir ne pas croire

Nous aimerions dénommer provisoirement les positions assumables sur ce carré sémiotique : la position (1) sera celle du « croyant » ; la position (2) sera celle de l'« incroyant » ; la troisième, nous la nommerons « scepticisme » et l'autre « mécréance ». Le héros assumant le terme complexe ((3) et (4)) sera l'« indécis », son collègue des subcontraires ((1) et (2)), assumant le terme neutre, sera complètement « schizoïde ». Mais le chrétien, me direz-vous ? On suggérera que l'« athée » assume la moitié « négative » du carré, mêlant, alternant, composant le pouvoir-ne-pas-croire et le ne-pas-pouvoir-croire. Et le chrétien, dès lors, pourrait fort bien occuper cette place antithé-

tique qui lui donne de subsumer et le pouvoir-croire et le ne-pas-pouvoir-ne-pas-croire, préservant ainsi, pour rapprocher notre système des termes métalinguistiques du carré canonique de la modalité pouvoir, sa « liberté », tout en manifestant son « obéissance ».

Sans doute faudrait-il tirer conséquence d'une telle position modale pour comprendre le devoir de l'exégèse. Tout comme est décisive l'acceptation de **p. 1**, l'attitude choisie face à **p. 2** détermine ma place.

Soit enfin :

p. 3 — « Je te demande de venir » (= **EN.1** = **EN.3**).

Nous dirons que si l'énonciataire de la première énonciation répond, devenu énonciateur, ce qu'il répond (EN.2), c'est qu'il a saisi le caractère illocutoire (27) de la question, et dans son contenu et dans ses ellipses, c'est-à-dire, l'isotopie de la conjonction érotique (ce que nous appellerons le sème d'« amour » personnalisée dans le lexème *chéri* et dynamisée dans le verbe) et l'isotopie de la dépense, soit la disjonction thématifiée dans le domaine financier (on pourrait imaginer *casquer*, par exemple, comme lexicalisation). La présupposition ici est : « Si tu veux venir, tu dois payer », et la réponse porte sur le non-pouvoir. Soit la mise en scène de trois modalités, ou des quatre si l'on veut, mais surtout le vouloir et le pouvoir.

Telle est en tout cas l'isotopie qui fonde la réponse ; le vouloir reste incertain (c'est, sans doute, un « je voudrais bien » — on notera ici la correspondance évidente avec la situation du chrétien moyen), mais, le pouvoir est dénié (dans le cadre d'une figurativisation par l'argent) ; l'énonciateur récuse sa compétence, en bon chrétien : comment pourrait-il pouvoir face à la proposition de contrat ? De toutes les possibilités, il ne peut retenir que la non-acceptation, qui est différente du refus, position diabolique (je vais vite). La non-acceptation a pour fondement l'humilité (dans mon exemple, de l'argent ; dans l'exemple divin, de la morale, entre autres : il s'agit dans tous les cas d'un *non sum dignus*). Nul n'ignore que la répartie de Dieu est quelque chose comme :

(26) Cf. Flahaut, *op. cit.*

(27) Énoncif : qui est interne à l'énoncé, par opposition à énonciatif, qui fait partie de l'énonciation globale. Cf. Greimas-Courtes, 1979, *op. cit.*, s. v.

EN.5 — « Allons, beau blond, je te fais un rabais ».

ou

EN.6 — « *Nobody's perfect*, sinon le Père ; aussi bien j'accueille le pécheur »,
qui relance le dialogue.

Nous retiendrons de ces bribes dialogiques l'acceptation des présupposés et des isotopies (qui est la condition même de l'exégèse), quand des refus pouvaient se manifester ou des ignorances. A-t-on mesuré la force de l'anecdote suivante : un homme naïf en voiture auprès d'une jolie blonde (rien de plus codé) qui la caresse ici ou là et, s'entendant dire : « Tu peux aller plus loin », appuie sur l'accélérateur pour gagner Amsterdam plutôt que Bruxelles, manifestant ainsi son incompetence psychotopologique, ou plus simplement son erreur d'isotopie. L'homme chaste pourrait aussi refuser l'isotopie, ce qui n'est pas l'ignorer, en acceptant le venir sans son présupposé. Les romans ne manquent pas de thèmes de ce genre, quand s'introduit la volonté de sauver la pécheresse, par exemple. Quoi qu'il en soit, récusation de la compétence, acceptation ou refus, ou ignorance du présupposé, le passant qui répond — l'exégète qui exégèse — engage, ce faisant, un *Je* fortement affirmé, d'autant affirmé qu'il est fortement sollicité.

Droguiste ou sacristain ?

En effet, il accepte d'entendre qu'on a posé une double compétence. Celle du premier locuteur à convoquer : il y aurait des contextes où la réponse, différente, ne récuserait pas la compétence de renonciataire, mais bien celle de l'autre. « Tu me dis ça, toi, mon amie ? Je ne saurais te croire, te connaissant. Inutile : je ne te prends pas au sérieux. Toi, petite fille issue des *Oiseaux*, tu me dis ça ? Tu veux t'émanciper, sans doute ? Non, je ne te crois pas ». On aura compris que les croyances, et leurs négations, portent sur des aspects différents de la proposition de contrat (la première sur p. 1, la seconde sur p. 2, plutôt). On sait que Brassens a proposé, en distinguant les classes d'énonciataire dites respectivement du « droguiste », du « sacristain » et du « fonctionnaire », une vraie esquisse de typologie, une sorte de sémiologie mâtinée de pragmatique, du tortillement comme face signifiante d'une compétence multiple et différenciée de ce que nous avons proposé de nommer l'« accostage ». La compé-

tence de l'un varie en fonction de la nature de l'autre... Récuser la compétence de renonciateur, c'est très simple : devant le tortillement de sacristain, le fonctionnaire rit, et devant le tortillement de droguiste, le sacristain soupire.

L'autre compétence, c'est la sienne propre, celle dont il accepte aussi qu'on le crédite, celle d'énonciataire, de Sujet énonçant, et virtuellement de Sujet tout court ; celle de l'homme, à venir, monter, aimer... Il nous faut entendre la Parole : reconnaître, mais pas seulement par principe et, en général, en vérité à chaque ligne du texte ou mieux à chaque instant de notre lecture-participation à la *sacra conversazione*, qu'elle propose un contrat de la part de quelqu'un, ce Quelqu'un qui a autorité pour le faire, et qu'il me faut accepter ce contrat, en particulier admettre que j'ai la compétence d'y répondre adéquatement. Voilà qui suppose une humilité profonde, plus profonde que le refus. Car, pour faire vite encore, le refus ignore la grâce — la proposition de rabaisser la barre, l'exigence de la qualification personnelle. Seule l'acceptation est chrétienne, parce qu'elle suppose l'effort de se reconnaître compétent — et donc, de se rendre tel. Il est question, ici, de ma compétence d'énonciateur, Le *Je* énonçant est bien le seul qui dise *Je*. Le seul *Je* qui dise « je », c'est moi. Quel paradoxe dans ce dialogue où, rapporté, un seul *Je* s'affirme comme le *Je* absolu : *Je* suis l'Existant. Cet autre *Je*, qui pourrait l'être de droit, se tait, se contente, si l'on peut dire, de se faire Donateur du pouvoir-parler, par ce retrait même. *Je dois* m'engager.

Le paradoxe est peut-être que le Sujet qui s'engage avec toute sa compétence lorsqu'il prend en charge l'énonciation doit s'investir dans le dialogue comme non-sujet. Pourquoi ? Notons d'abord que la sémiotique la moins théologique qui soit (du moins je veux le croire, et c'est ce qu'elle se proclame) en vient à en appeler à la femme, pour nous apprendre... le non-sujet... Et la moins misogyne qui soit, je veux le croire... (28). Où nous retrouvons notre dialectique préférée, et la question du Sujet. Et même, la question de l'exégèse : si l'exégète a pour place (tout se noue, on le voit) la Femme, et si la femme est le non-sujet... Nos positions de Destinateur, de Destinataire et de Sujet sont, non pas contestées, attention, mais relativisées, englobées, dans un état de désappropriation de soi, (nommons-le abandon), qui correspond à la position du non-sujet dans sa variante dite forme-

(28) J.-Cl. Coquet, *Le discours...*

sujet (29). C'est que l'énonciateur qui répond, l'énonciateur en second — ce que n'est pas la belle dormeuse, et que sont notre passant et notre exégète =, joue le rôle à la place qui lui a été assignée par la première adresse. Cette place actantielle est apparemment celle du Destinataire se muant en Destinateur (du message) et nous suppose Sujet (de l'énonciation au moins). Mais au moment où l'homme, en tant que *Je* énonçant, passe de l'état de Sujet passif à l'état de Sujet actif, il n'y passe que d'avoir reçu, en tant que passif, cela même qui le rend actif. Manipulation, oeuvre du Destinateur. La première fonction de la Bible, en tant qu'objet clos, c'est bien de me donner à parler, de me poser en Sujet énonçant, compétent pour énoncer. Le Sujet devient dépendant absolument, dans sa position même de Sujet de son Destinateur. Ce qui peut se dire : D domine un S qui lui-même est un non-S. Voilà fondé le non-sujet. Si la Bible était un texte, et non l'amorce d'un dialogue, l'exégète (que doit être tout chrétien) ne serait pas mis en demeure de commenter, et, commentant, il le ferait de son propre chef, en son propre nom. Au contraire, dans le cas présent, lorsque nous commentons la Bible, nous nous installons dans une région particulière du territoire où nous sommes assignés à résidence et nous accomplissons la fonction qui nous résume : répondre à l'annonce.

Tu m'as placé, Seigneur, en ce lieu où j'ai à redire ce que tu as toujours déjà dit : au Commencement était le Logos, plus puissant que le Grand Ordinateur, notre tour de Babel à nous, qui pourrait créer tous les énoncés possibles. Car toi, Verbe éternel, tu contiens tous les énoncés possibles, mais encore tu connais toutes les places d'énonciation, qui font varier le sens des énoncés.

III. Trinité du sens, et les os de saint Albert

Varions donc, faisons varier indéfiniment le sens des énoncés. Rassemblons les forces prêtes à propulser la quatrième exégèse. Il nous faudra choisir et affiner notre place énonciative : nous situer dans le dialogique ; au sein de ce dialogique, dans le féminin ; au creux de ce féminin, dans le temps de la réponse ; au *momentum* décisif de l'assomption de l'énonciation, dans

(29) J.-CL Coquet, *Le discours...*, p. 67, 105, 111.

l'affirmation du je et du non je, du Sujet et du non-Sujet ; cette affirmation double tendant l'énonciateur entre pure fonctionnalité et fortes modalités, la parole oscillera entre « liberté » et « obéissance » devant le contrat qui lui est proposé. Alors la parole s'élève, qui va faire jouer, de mon environnement culturel, c'est-à-dire en particulier, après le filtrage de la troisième exégèse et redécouverte de la seconde, les positions actantielles des acteurs de cette immense dramatique entre l'Autre et nous, entre l'Époux et l'Épouse.

C'est pourquoi l'épisode des Noces de Cana est emblématique. Quand Gerhoh de Reichersberg répond à ce qu'il entend : « *Il y avait un mariage en Galilée* », il entend l'Autre lui-même signifier que cette conjonction signifie, et il le lui dit en même temps qu'il nous le dit ; il entend que l'Autre se dit dans la plus grande identité, selon le plus grand Même possible, et il le dit. Il dit que cet homme et cette femme, anonymes, simplement humains, parce qu'ils sont si banalement humains, visent l'ultra-humain, parce qu'ils produisent des gestes, des coutumes, des propos qui font sens, visent l'outre-sens (30). Il dit : « *Seigneur, tu me parles de cette conjonction si banale, et tu me parles d'une conjonction d'un prix infini ; de cette venue de l'ailleurs à nous, comme tu t'es déplacé toi-même de Judée jusqu'à cette bourgade de Galilée ; et tu viens à moi comme le Marié qu'attendent vierges folles et vierges sages ; et tu me fais dessiner le Rendez-vous manqué ; le fiancé désespéré, c'est toi, le fiancé heureux de Cana, c'est toi ; ainsi m'accolé-je mieux à ta parole, si tout à l'heure je sais respecter la distance qui m'éloigne de Toi, l'Autre, quand je cherche ici à te joindre comme Même.* » Gerhoh confond le Christ et le marié de Cana. S'il s'agissait d'un texte, il ne pourrait pas. Dans un texte, il y a le marié, et il y a Marie, et elle parle de son fils Jésus aux serviteurs, et il y a Jésus. Et chacun joue son rôle dans la narration, avec son rôle actantiel défini. Mais il n'y a pas ce déploiement du sens par la rotation des actants telle que l'engage l'interaction dialogale.

Faisons varier, donc. C'est notre réplique qui fait varier (31). « Tu viens, chéri ? », dit-elle. Que répliquer ?

(30) Pour le débat sur la pertinence de la notion d'outre-sens, cf. [Greimas/Costantini, «L'outre-sens est l'avenir du sens», *Communio*, X, 5-6, septembre-décembre 1985, p. 166-171, particulièrement 167.](#)

(31) On se reportera, pour la réplique, aux deux pages que lui consacre Flahaut, *op. cit.*, p. 105-106, en remarquant que le modèle utilisé est évidemment celui de la maîtrise, du «combat simulé» (comme le dit son inspirateur, ici, O. Ducrot). Il y est question de

EN.7 — « Tu me fais ça pour de bon ? »

...par exemple. Faut-il y croire, accorder créance à ce programme narratif évoqué, dont le Sujet est l'énonciateur et l'Objet l'énonciataire, comme le marque ma réponse ? C'est à ce niveau-là que se situe l'« Histoire sainte », ou récit des *gesta Dei*, en racontant la transformation de l'Humain dans la temporalité par les actes de Dieu. Tel est le sens littéral, ou historique, qui vise à établir et à comprendre les divers agissements de Dieu par ses délégués ou lui-même, et relève donc d'une étude de sémiotique de l'action. Ajoutons que l'action implique la passion, tout autant que le Sujet implique l'Objet : le sens historique vise aussi à faire émerger la vérité de l'Objet en tant qu'il subit l'action — de la confiance d'Abraham à la fidélité de Jean, de l'adoration du Veau d'or à Ponce-Pilate.

Mais je puis répliquer autrement :

EN.8 — « Je ne sais pas si ça vaut la peine... »

J'ai compris le message, j'évalue le plaisir virtuel, je désespère de la qualité de la prestation. Ma réponse relève d'une sémiotique de la sanction ou de l'évaluation, qui me pose en Destinateur-judicateur face à la prétention de Dieu à assurer le salut de l'Humain. Le sens allégorique qui porte sur le salut signifié par la Bible se situe là et sollicite mon espérance. Le *Je* s'engage ici au niveau cognitif, mais aussi affectif : il y va de son bonheur. Mais encore, si je me contente de redoubler le geste par la parole :

EN.9 — « J'arrive ! »

Je m'engage dans l'action, en bon Sujet, je donne de ma personne. Or, ce programme que j'accepte, suis-je a même de l'accomplir ? En ai-je la compétence ? Je la déniais tout à l'heure pour l'argent. Il faut que je me qualifie, si je ne le suis déjà, que j'exhibe ma qualification acquise, si je prétends l'être. Le sens tropologique me place dans cette situation de Sujet engagé toujours encore en quête de sa compétence, et assigne à Dieu son rôle de Destinateur-manipulateur.

sauver la face (*vs* la perdre), il y est question, à juste titre au demeurant, de « tentative d'annulation d'une tentative d'annulation de la pertinence » de l'énoncé initial. On pourrait suggérer que l'exégèse est tentative d'accostage d'une tentative (car l'homme est libre, si Dieu peut tout, et la Bible est du discours, quand même on parlerait de quasi-performatif, *quasi est* l'important), d'accostage de la pertinence absolue (cf. le Tout, la complétude de Flahaut).

Ainsi, c'est mon énoncé qui me place dans le sens de la Bible, dans tel ou tel sens. On pourra retenir de ces rapides jalons — mais sans en faire une thèse comme Joachim de Flore critiqué par H. de Lubac — l'homologation facile :

sém. action/ sens littéral/ créance (foi)
sém. sanction/ sens allégorique/ espérance
sém. qualification/sens tropologique/ don (charité).

CONCLUONS provisoirement sur les os du champion du méta-métadiscours, saint Albert. Les os, il les trouve dans la Bible, ce sont les os des douze prophètes. Mais de ces douze séries de fémurs, de tibias, de péronés, de carpes et de métacarpes, de tarse et de métatarses, notre alchimiste du nombre retient le quatre. Quatre comme (pour lui) les quatre sens. Quatre comme les quatre qualités de l'os : solidité, sainteté, utilité, pluralité. Albert dit que la Bible — *Siracide* 49, 12 — dit donc que la Bible — toute — se livre selon quatre sens. Quatre comme les quatre modalités du solide :

— « La vérité des faits, ça, c'est du solide ! »
— « Et la force de la vertu, donc ! »
— « Oui, mais la certitude de la foi ? »
— « D'accord, d'accord, mais il faut compter aussi sur l'immuable. »
— « L'immuable ? »
— « Elles sont immuables, les promesses éternelles. »

Ainsi reviennent les trois sémiotiques : qu'est-ce qui fait l'histoire, les faits ? L'action. La morale, la pratique de la vertu ? La modalisation du Sujet — sa qualification. Que suppose la certitude de la foi, qui fait le sens allégorique ? La satisfaction de l'Évaluateur (De quatrième, il n'y a point, car toute sémiotique est, en son fond, lecture, travail du changement).

— Donc, suivez-moi, l'exégète qui exégèse doit répondre à Dieu, lui qui entend le *Siracide* rendre mémoire des os, des corps de ceux qui avaient la Parole, eux qui m'étaient que Parole, non-sujets absolus, l'exégète doit répondre :

Loué sois-tu, Seigneur, de me donner à entendre la solidité de ta parole par la solidité des os de ceux qui eurent la parole de Ta Parole; loué sois-tu de me le donner à entendre dans ta parole

même ; tu me confirmes dans tes mots que j'entends des mots de poids, et dans le feuilletage de ces quelques mots que tous tes mots sont ainsi quatre fois solides, Ont quatre fois force de sens. Là où je m'engage, le chemin est stable, les accotements solides, la direction inéluctable et les arrières assurés. Tu nous donnes les os de la Parole, aide-moi à mieux en goûter la douceur de la moelle, dulcedinem medullae...

Michel COSTANTINI

Michel Constantini, né en 1949. École Normale Supérieure ; agrégation de grammaire. Deux enfants. Directeur du Département d'Études Helléniques à l'Université de Tours. Publications : articles sur l'histoire de l'art et la sémiotique. Prépare une thèse de doctorat d'État sur la sémiotique du récit pictural et un recueil sur l'exégèse et l'interaction dialogale. Membre du Comité de Rédaction de *Communio* en français.

BIBLIOGRAPHIE

On présente ici une bibliographie qui, loin d'être exhaustive, est articulée en fonction d'une lecture personnelle des deux décennies écoulées.

Elle aura trois axes :

- A. La linguistique et le structuralisme, puis la sémiotique.
- B. La théologie et l'exégèse structurales ou structurables.
- C. L'émergence et la pénétration de la théorie interactive.

Au commencement était Saussure, puis...

Décennie 1960-1970: Ouverture et explosion 1.

Prima della rivoluzione

1963

- A.1. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale* (trad. fr. d'articles des années 48-60), Seuil, Paris.

1964

- A.2. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris.

B.2. Henri de Lubac, fin de la publication de *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris.

1965

- A.3. Umberto Eco, *L'oeuvre ouverte* (tr. fr. de Milano 1962), Seuil.

A.4. Propp, *Morphologie du conte*, suivi de *Les Transformations du conte merveilleux*, « Poétique », Seuil (tr. fr. de Leningrad, 1928).

1966

A.5. C.1. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I. Gallimard, Paris.

A.6. C.2. « Problèmes du langage », *Diogène* n° 51, Gallimard, Paris (Benveniste, Chomsky, Jakobson, Martinet, et alit).

A.7. Louis Hjelmslev, *Le langage, une introduction*, Minuit, Paris, (préf. d'A. J. Greimas, tr. fr. de Copenhague, 1963).

A.8. Luis Prieto, *Messages et signaux*, PUF, Paris.

A.9. A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris.

1967

C.3. Marshall McLuhan, *La Galaxie Gutenberg*, Mame, Tours (tr. fr. de Toronto, 1962).

B.1. Paul Ricœur, « Structuralisme, idéologie et méthode », *Esprit*, mai 1967 (cf. 1969), p. 801-821.

A.10. E. Benveniste, « La forme et le sens dans le langage », *Actes du 11^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, La Baconnière, Neuchâtel, p. 29-40.

2. La prise de parole

1968

A.11. F. de Saussure, *Cours de Linguistique générale* (réédition signalée dans la *Bibliographie sémiotique des Actes sémiotiques*, V, 22, de juin 1982).

A.12. A.-J. Greimas, *Sémantique structurale* (2^e éd. de 1966), Larousse.

A.13. L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Minuit, Paris (tr. fr. de 1943, signalé dès 1946 par Martinet, BSL, tr. angl. 1953 et 1961).

C.4. M. McLuhan, *Pour comprendre les media*, HMH, (tr. fr. de New York, 1964).

A.14. André Martinet (éd.), *Le langage*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.

A.15. AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme ?* Seuil, (Ducrot, Wahl, Todorov et alit). 1969

A.16. E. Benveniste « Sémiologie de la langue », *Semiotica* I, 1 et 2, Mouton, La Haye.

C.5. Julia Kristeva, *Sémiotikè, recherches pour une sémanalyse*, Seuil.

A.17. A. Martinet, *Langue et fonction*, « Médiations », Denoël, Paris (tr. fr. d'Oxford, 1962).

Décennie 1970-1980: vulgarisation et collusion

1. 1970, ouverture exemplaire : poches et collaboration

A.18. VI. Propp, *Morphologie du conte* (= A.4) suivi de E. Meletinski, « L'étude structurale et typologique du conte », publié en poche, « Points », Seuil.

A.19. R. Jakobson, *Essais de Linguistique générale* (= A.1), en poche, « Points », Seuil.

B.2. AA.VV., *Recherches de Science religieuse*, janvier-mars, t. 58, n° 1 (Barthes, Marin et al.).

B.3. Jules Gritti (et al.), *Langage du monde, langage d'église*, Le Centurion, Paris.

2. 1971 L'année Marin

B.4. AA.VV., *Exégèse et herméneutique*, Seuil (Barthes, Beauchamp, Marin, Ricœur, Courtès).

B.5. L. Marin, *Sémiotique de la Passion*, « BSR », Desclée, Paris.

B.6. Chabrol et Marin (éd.), *Langages*, n° 22, juin, « Sémiotique narrative. Les récits bibliques ».

B.7. L. Marin, « Lectures bibliques », dans ses *Études sémiologiques*, Klincksieck, Paris.

B.8. Michel Costantini, « Celui que nous nommons le Verbe », *Résurrection*, n° 36, p. 83-93.

3. 1972 : Autres horizons

C.7. Paul Watzlawick et al, *Une logique de la communication, en poche*, «Points », Seuil (tr. fr. de New York, 1967).

C.8. Willener (et al.), *Vidéo et société virtuelle*, Tema éd., Paris.

A.20. Umberto Eco, *La structure absente*, Mercure de France, Paris (tr. fr. de Milano, 1968).

B.9. Raffaele Simone, «Sémiologie augustinienne », *Semiotica*, VI. I, p. 1-31.

4. 1973 La remise des montres à l'heure

A.21. Ducrot (et al.), rééd. séparée de *Qu'est-ce que le structuralisme ?* (1968).

A.22. Jeudy (H.P.), *La mort du sens*, Mame, Tours.

A.23. La grande édition critique de Saussure, *CLG*, par Tullio de Mauro, paraît en français, Payot.

B. 10. *Esprit* consacre son numéro d'avril, n° 4, à « Lire l'Écriture, dire la Résurrection » (Beauchamp, Marin, etc.).

5. 1974: Apopphase**6. 1975-6 : Gestion**

A.24. Luis Prieto, *Pertinence et pratique*, Minuit.

A.25./ B.1 I. Le n° 23 de la revue *Poétique* est consacré à « Rhétorique et herméneutique », avec des articles de Todorov, Pépin, Le Boulluec, et surtout « "Allegoria in factis" et "allegoria in verbis" », par H. Sturbel.

A.26. A.J. Greimas, *Maupassant. La sémiotique du texte*, Seuil, Paris (décisif pour le bon usage de la théorie).

B.11. J. Gritti, « Codes narratifs et parcours bibliques », *Foi et langage*, n° I, octobre-décembre, p. 28-37.

B.12. La revue *Communio* consacre son numéro de septembre (t. I, n° 7) à « Exégèse et théologie » (éd. fr.: Costantini, Cothenet, von Schönborn).

7. 1977-8 : La promesse des fleurs

C.9. M.McLuhan, *Pour comprendre les media, en poche*, « Points », Seuil.

B.13. Xavier Durand, « Le Combat de Jacob. Pour un bon usage des programmes narratifs », in AA. VV., *Le Point théologique*, Beauchesne, Paris, 24, p. 99-115.

B.14. D. et A. Patte, *Pour une exégèse structurale*, Seuil (tr. fr. de Philadelphie, 1976).

B.15. Groupe d'Entrevernes, *Signes et paraboles, sémiotique et texte évangélique*, Seuil. (cf. aussi, du même groupe, aux P.U.L., Lyon, *Anal' se sémiotique des textes*).

B.16. La section «Le langage de la foi chrétienne » dans Claude Bruaire (éd.), *La Confession de la foi chrétienne, a Communio* », Fayard (Kalinowski, Costantini, Marion).

B. 17. La revue *Les Quatre fleuves* consacre son n° 7 aux « Lectures actuelles de la bible » (Beauchamp, Marrou, Grelot, et al.).

B. 18. J.-L. Marion, *Lidole et la distance*, Grasset, surtout «La distance du Requisit et le discours de louange : Denys », p. 183-251.

A.27. Josette Rey-Debove, *Le métalangage*, « L'ordre des mots », Robert, Paris.

B.19. Antoine Delzant, *La Communication de Dieu*. «Cogitatio Fidei », Cerf, Paris.

C.10. François Flahaut, *La parole intermédiaire*. Seuil.

8. 1979: Bilans et projets

C'est l'année de l'exhortation apostolique *Catechesi tradendae*.

B.20. *Bulletin* (du Groupe de Recherches Sémio-Linguistiques EHESS), n° 8... On lira surtout l'article intitulé « Sémiotique du discours religieux et sémiotique générale ».

C.11. Fr. Jacques, *Dialogiques*, P.U.F.

B.21. A. Fossion, « La diversité des langues. Hommage au Dieu de la différence », *Foi et langage*, n° 2, avril juin, p. 102-110.

B.22. G. Lafon, *Esquisses pour un christianisme*, Cerf (notamment « Le christianisme : lecture ou interprétation ? », p. 23-75).

B.23. L. Panier, « Le discours d'interprétation dans le commentaire biblique », in Greimas-Landowski, éd., *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Hachette-Université, Paris, p. 239-254.

A.28/ C.12. J. Courtes, A.-J. Greimas, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette-Université.

Vers les années 90 : la nouvelle donne ?**1. 1980-1983: L'Ecoie de Paris**

A.29/B.24/C.13. Parution des volumes III, IV, V, des *Actes sémiotiques* (Bulletin) et vol. II, III, IV des *Documents* (n° 22 : Patte ; n° 27 : Greimas ; n° 31 : Brandt/ Petitot ; n° 32 : Maingueneau ; n° 33 : Fontanille).

1980

A.30. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, (= A5-C1/A10/A16) en poche, «Tel», Gallimard.

B.25. A. Fossion, *Lire les Ecritures, théorie et pratique de la lecture structurale*, «Ecritures n° 2 », Lumen vitae, Bruxelles.

B.26.J. Delorme, « Les évangiles dans le texte », *Etudes*, Juillet.

1981

B.27./ C.14. M. Costantini, « Mac Luhan est mort », *Communio*, t. VI, n° 5, p. 53-62.

B.28. Le numéro 21 de *Sémiotique et Bible* (CADIR, Lyon) paraît en mars ; voir en particulier « Déplacement de la lecture » et « Analyse sémiotique et discours théologique », P. 25-26 et 27-31.

1982

A.31. J.-Cl. Coquet (éd.), *Sémiotique. L'école de Paris*, Hachette.

B.29. Guy Lafon, *Le Dieu commun, notamment «L'entretien»*, p. 15-64.

B.30. René Laurentin, *Les Evangiles de l'enfance du Christ*, DDB, Paris (voir en particulier p. 272 s et le compte-rendu, dans *Sémiotique et Bible*, n9-32, juin 1984, p. 38-42).

B.31. Jean Delorme, « Savoir, croire et communication parabolique », *Actes sémiotiques-Documents*, IV, 38.

1983

A.32. A.-J. Greimas, *Du sens II. Essais sémiotiques*. Seuil (surtout le « Nouveau visage de la sémiotique », p. 7-17).

2. 1984-...: Le retour du Sujet

1984

A.33./ C. 15. J.-Cl. Coquet, *Le discours et son sujet, I*, «Semiosis», Klincksieck.

B.32./C.16. J.-P. Sonnet, *La parole consacrée*, Cabay, Louvain-La Neuve.

B.33. Y. Labbé, « Dieu dit, dire Dieu », *Revue de Théologie de Louvain*, 15^e année, fasc. 3.

C.16. Linard, Prax, *Images vidéo. Images de soi ou Narcisse au travail*, Dunod, Paris.

1985

A.31/ C. 17. J.-Cl. Coquet, *Le discours et son sujet, II, Pratique de la grammaire modale*, Klincksieck.

B.34. M. Costantini, « Catho et structuralo sont dans un bateau », dans le numéro d'Autrement consacré à *La scène catholique*, n° 75, décembre, p. 118-124.

Michel van ESBROECK, s.j.

Les deux Testaments : une même vie

LA tentation est grande, lorsqu'on se voit demander de traiter de la signification de la Vie dans les deux Testaments, de déployer simplement une concordance ou même un simple vocabulaire de Théologie biblique, où toutes les occurrences du mot Vie, et leurs contextes sont énumérés, bien en ordre, selon chacun des livres dans chacun des Testaments. Outre que cette analyse a été fort bien faite et est aisément accessible, ce serait d'emblée entrer dans un discours directement théologique, et peut-être, à considérer successivement l'évolution de la conception de la Vie dans l'Ancien Testament, puis dans le Nouveau, manquer quelque chose de leur complémentarité. La connexion des deux livres est si intime et si essentielle que la définition de la Vie passe par l'application de l'Ancien Testament, en tout ce qu'il a de plus vital, à la personne de Jésus.

La démarche même des écrivains du Nouveau Testament est ainsi une participation directe à la Vie éternelle à travers la confession de Jésus comme Fils de Dieu. Cette lecture est d'ailleurs méthodologiquement recommandable en ce sens que la continuité des systèmes de représentation, selon une évolution naturelle à n'importe quel système, s'opère le mieux du monde d'un ensemble à l'autre, sans qu'il soit besoin de faire appel à des interférences aux religions étrangères ou aux cultures iraniennes et grecques en dehors de ce qui était déjà assimilé au judaïsme au moment où les apôtres écrivent.

Il est banal de constater qu'analyser la Vie revient à la supprimer : connaître le processus exige la dissection, et celle-ci

VIENT DE PARAÎTRE
numéro spécial hors série
tirage limité

TABLES ET INDEX
1975-1985

des dix premières années de l'édition
de *Communio* en français
avec

l'article programme d'Hans-Urs von Balthasar
un répertoire alphabétique de tous les auteurs
un index thématique de toutes les questions
traitées dans la revue depuis ses débuts.

un volume de 96 pages
un instrument de travail irremplaçable
disponible exclusivement au secrétariat de la revue

entraîne la mort, laissant toujours à la frange l'insondable donné vital qui précédait la fixation de l'image — même si celle-ci peut-être aujourd'hui animée. Il y aura toujours priorité de la description sur l'interprétation.

Que l'on se penche sur l'ensemble judéo-chrétien que forment les deux Testaments, ou sur tout autre ensemble de croyances, voire de système philosophique ou idéologique, appelant à la foi celui qui les reçoit, l'élément vital y sera toujours précisément la foi qui motive, sous-tend et dirige l'action du croyant ou de l'adepte. Dans le cadre particulier du judéo-christianisme, il y a un point singulier fort rare : la foi du croyant ne consiste pas en la croyance aux données exclusives de l'Ancien Testament, ni à celles exclusives du Nouveau Testament. La foi en Jésus-Christ se fait par l'affirmation que Jésus est le Christ, c'est-à-dire que l'on fait culminer dans un personnage concret tous les concepts les plus sacrés de l'Ancien Testament. Ce processus est lui-même attribué — dans le croyant même — à l'Esprit Saint, à l'Esprit vivificateur : « Nul ne dit Jésus Seigneur sinon dans l'Esprit-Saint » (1 Corinthiens 12, 3). *Iêsous Kyrios* signifie : Jésus est le *Seigneur*, titre divin par excellence du Nom dans la traduction grecque des *Septante*.

Autrement dit, les expressions qui servent à qualifier Jésus dans le Nouveau Testament sont quasiment toutes grevées de la reconnaissance de l'accomplissement d'un attribut divin présent dans l'Ancien Testament. C'est cette constante référence littéraire et culturelle qui a entraîné certains à affirmer même que Jésus n'aurait pas existé, sa place étant dessinée à l'avance dans l'Ancien Testament, indépendamment de son existence historique invérifiable. Le souci des apôtres n'est jamais celui de rappeler quelque détail physique du Christ qu'ils ont rencontré ; cela, ils le connaissent, et ils n'ont aucun intérêt à le transmettre. Par contre, tout souvenir susceptible d'être éclairé par une circonstance ou une coïncidence avec une pratique ou un récit de l'Ancien Testament, sert immédiatement de preuve à l'authenticité de sa mission et à la réalité de son identité divine.

CETTE complémentarité est essentielle et préalable à toute étude de la Bible et du concept de Vie qu'il contient. Car si on ne se référait qu'à l'Ancien Testament, les données n'y constituent pas un cadre intrinsèquement distinct de celui de diverses civilisations qui ont fourni des

textes, avant que, avec l'accumulation du temps et les dispositions rédactionnelles finales telles que nous les connaissons aujourd'hui, le sens de l'Écriture n'y acquière une portée nouvelle dont les apôtres recueillent pleinement l'impact dans le matériau culturel qui leur sert à témoigner du Jésus qu'ils ont connu. C'est un des aspects les plus étonnants de la continuité des deux Testaments : *jamais les apôtres n'ont eu besoin de recourir à des systèmes philosophiques externes au judaïsme pour exposer qui était Jésus*.

En énonçant cette thèse, je suis parfaitement conscient de m'éloigner d'un grand nombre de livres et d'articles qui ont rempli notre siècle : à savoir que saint Jean dépendrait du *Corpus Hermétique* grec, son *Logos* de celui des Stoïciens, que saint Paul dépendrait des gnostiques dans certaines conceptions cosmologiques, ou, pour citer des vues plus surannées, qu'Apolonius de Tyane et le pythagorisme fournissent de bons éléments explicatifs de la thaumaturgie de Jésus, tandis que les mystères de Mithra expliqueraient la Cène chrétienne. Toutes ces analogies ne font que souligner le caractère profondément universel de l'expérience humaine. La preuve décisive que le processus vital de la transmission de la foi soit issu d'une religion extérieure à Israël, directement dans la prédication apostolique, n'a jamais été fournie.

C'EST donc bien à l'intérieur du lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament que doit se situer l'enquête sur la signification de la Vie, et ceci touche déjà à la nature de la vie elle-même : l'explicabilité du Nouveau Testament par l'Ancien exclusivement a fait d'incontestables progrès dans les deux dernières décennies. La connaissance des traductions araméennes — la découverte du Targum de Jérusalem conservé paradoxalement au Vatican — a montré que le texte qu'utilisent les évangélistes n'est pas nécessairement celui que l'hébreu ou le grec nous rend accessible.

Qu'on me permette une comparaison avec ce que l'on connaît de l'évolution : l'apparition du Verbe de Vie (*ho logos tês zôês*) dans le seul champ sémantique religieux des croyants d'Israël que possédaient les apôtres offre à l'esprit la même satisfaction qu'une continuité évolutive cohérente. Lorsque jadis on put écarter le montage hybride du crâne de Swanscomb de l'évolution morphologique du crâne humain, on éprouva le même

sentiment d'évidence que j'ai éprouvé en constatant que le Logos de saint Jean n'avait pas besoin du système stoïcien pour voir le jour. L'utilisation dans le *Targum Neophyti* du terme *memra*, nom d'instrument du radical *amar*, rend immédiatement compte de l'intention de l'écrivain. On sait comment débute le récit de la *Genèse* : « Au commencement... Dieu dit : que la lumière soit ! Et la lumière fut » (1,3). Le verbe dire est en fait ici en hébreu *wayyomer*, du radical *amar*, qui nous a donné également les émirs et les émirats. La nuance est plutôt de donner un ordre. Dieu donna l'ordre : « Que la lumière soit ! » Le nom d'instrument, le substantif *memra* utilisé par le *Targum Neophyti* ne peut guère se traduire en grec que par *logos*, Verbe. Nous trouvons alors exactement le commentaire de Jean au début de son évangile : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. Lui dès le début était auprès de Dieu, tout a été fait par lui, et sans lui rien de ce qui est devenu n'est devenu. En lui était la Vie, et la Vie était la lumière des hommes » (1,1-4). Car, après la première caractéristique de la Création qui est le don de la Vie, le message continue d'un seul tenant : la Vie était la lumière du monde. En effet, le Verbe par lequel Dieu énonce la création de la Vie touche la lumière elle-même. Cette lumière, si essentielle dans tout le déroulement de l'évangile de Jean, n'est cependant pas celle du soleil, de la lune ou des étoiles, créées le quatrième jour selon la *Genèse*. Il s'ensuit qu'elle brille non pas pour nos yeux capables de scruter seulement les quasars ou les quarks, mais pour les êtres spirituels, pour l'homme à la recherche de son créateur.

Cette exégèse n'a donc nul besoin de se rattacher à la sentence d'Héraclite, « *Psyché logos hauton auxôn* » : « *l'âme est un Logos qui se fait croître elle-même* », qu'Aristote et surtout les stoïciens porteront dans le voisinage sémantique du Logos universel de saint Jean, justifiant ainsi tous les travaux érudits qui soulignent la coïncidence, même si parfois ils semblent insinuer une dépendance ou ne pas exclure une influence de la philosophie sur la pensée apostolique.

Ainsi la même continuité qui a agglutiné et relié ensemble dix siècles de conscience nationale à travers les genres littéraires les plus divers pour aboutir finalement à l'Ancien Testament connu des apôtres, se prolonge de manière identique au moment où les apôtres réinterprètent d'un seul tenant l'Ancien Testament, même si, et c'est important, ils le connaissent dans des traductions grecques ou araméennes dont les originaux peuvent nous faire défaut.

Le réseau sémantique dans lequel il faut puiser pour respecter la portée des expressions signifiant la vie, au sein de l'ensemble formé par les deux Testaments, est donc relativement complexe, mais significatif du point de vue de la vie elle-même.

S'IL fallait caractériser l'évolution contemporaine de l'exégèse, chose fort malaisée en raison des innombrables publications de détail s'appuyant sur la philologie et l'archéologie, on peut cependant dégager une certaine évolution. Alors qu'entre les deux guerres, on parlait encore facilement des apôtres illettrés, auteurs d'un récit populaire, et qu'on endossait à ce caractère populaire un certain merveilleux difficile à prendre au pied de la lettre dans le Nouveau Testament, on en est venu dans la suite à expliquer chez saint Jean, moins populaire, tout l'apport complémentaire par l'utilisation des sources extérieures philosophiques et religieuses : le mandéisme et ses ramifications furent à l'origine des travaux de Bultmann qui reste l'auteur du chef-d'œuvre : un commentaire de saint Jean écrit avec une margelle de parallèles empruntés quasi tous en dehors de la tradition chrétienne elle-même, sans référence à la Patristique des trois premiers siècles.

Ensuite, sous l'influence du structuralisme, on s'est appliqué à des analyses de détails qui ne sont pas toutes également réussies, et qui, avec les limites inhérentes à cette méthode où la clôture des signes est particulièrement arbitraire, pulvérisent immanquablement le sens et tendent à le réduire à une matrice de transmission informatique.

Dans la mesure où la clôture des signes se limite au rapport entre les deux Testaments, l'ensemble est parfaitement adéquat à la méthode structurale, en ce sens qu'aux éléments présents dans la rédaction matérielle finale de l'Ancien Testament correspond chaque fois un homologue dans le Nouveau Testament. C'est le terrain idéal d'une transformation homéomorphe d'un ensemble conceptuel et fonctionnel. Matthieu écrit lui-même : « Pas un iota de la loi ne passera » (Matthieu 5, 18).

Résumons alors d'une manière dense quel sens prend la Vie au sein du processus vital de cette transformation. Un des apports incontestables du structuralisme, c'est d'avoir éliminé la notion aujourd'hui éculée de littérature populaire, comme si ce qualificatif devait supprimer les processus spontanés de taxinomie de l'environnement et de transmission des axes du

sacré, qui ne sont pas absents non plus des aires de transmission des systèmes philosophiques les plus évolués. La catégorie « populaire » opposée à la classe « cultivée » constitue une sorte d'anachronisme comparable à celui qui sépare Lévy-Brühl de Lévi-Strauss : la pensée sauvage a ses fonctions propres qui ne sont pas moins foncièrement humaines que la pensée la plus sophistiquée d'un philosophe disciple d'un maître qu'il transpose, tel Aristote vis-à-vis de Platon.

La notion de Vie est si centrale dans les deux Testaments et si constante qu'en parler revient à se demander dans quel ordre en classer les références. Si nous résumons au maximum, il en ressort le tableau suivant : « Dieu est toujours le Vivant par excellence, la mort n'entre dans la vie ici-bas qu'à la suite d'une faute issue de la liberté radicale qui caractérise la vie des êtres spirituels ou doués d'esprit par le Créateur. Mais Dieu n'a pas abandonné l'homme à cette mort qui s'oppose à son dessein de Créateur. Il a donc revêtu la condition humaine en son Fils unique, qui se déclare la Voie, la Vérité et la Vie, qui, en dépit des lois de la biologie, naît d'une vierge et ressuscite d'entre les morts, non sans laisser dans l'Eucharistie le pain de Vie en gage d'une vie éternelle à ceux qui, par son Esprit vivificateur, perpétuent la reconnaissance de l'identité divine de Jésus Christ, Fils du Dieu vivant ».

CE credo condensé, ce message global est en termes vitaux celui que l'Eglise n'a cessé de proclamer pendant deux mille ans, rencontrant à toutes les époques les formes les plus variées de contestation.

C'est que le postulat par lequel Dieu a parlé dans les Écritures n'est pas évident de soi, et ne peut de toute manière être transmis que par le témoignage de l'Écriture elle-même. Et même si le fait que Dieu a parlé aux hommes est admis, et que le caractère sacré du texte vient à être admis, il ne s'ensuit pas pour autant que toutes les expressions par lesquelles la destinée humaine se trouve décrite puissent être immédiatement enregistrées dans le vocabulaire d'aujourd'hui sans aucune réticence.

Nous reviendrons à la fin au problème de la Parole de Dieu s'insérant dans le monde dans une tradition religieuse particulière. En nous arrêtant d'abord à ceux qui admettent le caractère sacré de l'Écriture et qui posent les difficultés de l'interprétation des données, nous rencontrons deux positions diamétralement opposées qui toutes deux risquent de devenir des écueils

d'où la signification de la Vie dans le discours théologique ne peut sortir indemne. D'un côté le fondamentalisme intégriste soumet le bon sens scientifique le plus obvie à la violence d'une interprétation de l'Écriture au pied de la lettre. De l'autre, et en réaction, on admet qu'une démythologisation est nécessaire, non seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans le Nouveau, dont le miracle, la naissance virginale, la résurrection, la descente aux enfers, et enfin l'Ascension font les frais principaux.

Si les critères de cette démythologisation s'appuient sur des principes philosophiques, le message sera sauvé en le ramenant au niveau précis de la philosophie récupérante, et la religion sur laquelle s'opère le tri ne tiendra que le rôle de décor culturel. On ne peut espérer extraire en quelque sorte dans le mythe ancien une fonction quelconque des catégories mentales qui le forgent. Aussi bien les mythes de Platon sont-ils finalement le lieu le plus signifiant d'une pensée qui n'a rien de primitif.

Éliminer la forme imagée est réduire l'ensemble à l'inexpressivité. Par contre, il est possible d'obtenir que les images d'aujourd'hui ne s'éliminent pas plus qu'autrefois. L'intraductibilité des concepts éclate, par exemple, dans la philosophie indienne : rarissimes sont les livres qui ne reproduisent pas une quantité de termes indiens dont tout équivalent français ruinerait la portée *in situ*. Le dialogue concret qui peut s'insérer entre nous aujourd'hui et le langage biblique des deux Testaments n'est pas substantiellement différent de celui que les premiers Pères de l'Eglise ont instauré. Eux aussi interprétaient. Mais ils avaient l'avantage d'être situés dans la chaîne de transmission assez près de l'origine. La philosophie médiévale elle aussi a forgé sa manière de dialoguer et de comprendre l'Écriture. Aucun d'eux n'a éprouvé le besoin de se donner un statut de récupérateur de sens.

JE me propose d'illustrer ceci par l'histoire du péché originel. Elle a l'avantage de permettre l'introduction préalable d'anges et de démons, qui appartiennent éminemment à la vie non biologique, et de tracer la ligne de démarcation entre le spirituel et le matériel, tous deux sièges de la Vie, l'une pour la mort, l'autre pour l'éternité. Ce mythe renvoie d'ailleurs à celui de la descente aux enfers de Jésus.

C'est l'école scandinave qui, étudiant le caractère sacré de la royauté en Mésopotamie et à Ugarit, a le mieux fait percevoir les affinités de l'histoire d'Adam et Eve avec les représentations

habituelles d'une hiérogamie sacrale et royale responsable du bon succès d'un cycle agricole. A ce paradis, essentiellement situé au moment de la *ziqurrat* à gradins, où chaque degré marque les cercles des éléments et des étapes de la Vie, le tout, par rapport à la ville idéale, est situé au nord dans l'axe du monde dont les degrés figurent les échelons. Le personnage du serpent est, lui, doté d'un nom, *nahas*, susceptible d'être appliqué au roi des Ammonites adversaire de Saül, puis de David, et tentateur pour cette colline des Jébuséens, cette Jérusalem, où rien des institutions anciennes n'avait été détruit, comme le précise la Bible à l'époque de Josué.

Ceci explique en gros les origines matérielles du récit. Mais l'insertion des généalogies prédiluviennes entre Adam et Noé, selon un schème également mésopotamien, donne au récit entier une nouvelle dimension par rapport à l'histoire humaine. Si le terme médiéval de « péché originel » n'existe pas encore, tous les éléments s'en trouvent bien en place à l'époque où, dans leur culture essentiellement juive, les apôtres ont à parler de Jésus.

Comme le montre l'exégèse patristique, moins naïve qu'on ne le dit parfois, le récit porte en lui-même une certaine logique. L'énonciation des six jours se fait beaucoup moins dans le déroulement d'une succession que dans l'explicitation d'un donné initial. Le jour unique dans lequel tout est créé est à la fois le premier et le huitième jour, dont les différentes spécifications sont explicitées par une série de divisions : la lumière et les ténèbres, le sec et l'humide, les plantes et les animaux. Ces divisions aboutissent à l'homme qui, lui aussi, est créé d'abord à l'image et à la ressemblance. Les anciens exégètes remarquent que le texte laisse dire à Dieu : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ». Puis, au moment de la réalisation, le texte dit seulement : « Il fit l'homme à son image » sans ajouter « à sa ressemblance ». Ils voient, dans cette différence entre le projet et la réalisation, le fait que c'est à l'homme, par sa liberté, que revient la possibilité de se conformer à l'image qu'il possède en lui. Il en résulte que de soi, l'homme est capable de s'écarter de Dieu, privilège de la liberté. S'il s'en rapproche, ce sera librement. Puis au moment de la réalisation matérielle de l'homme, à partir de la poussière de la terre, Dieu fait le modelage. La patristique ancienne appelle volontiers Adam et Eve les *protoplastes*, ceux qui les premiers sont modelés par Dieu, par les mains de Dieu selon la parole du *Psaume* « Tes mains m'ont

fait et façonné ». Dans la distance entre le faire et le façonner, il y a dans l'Écriture même quelque chose de ce qui sépare l'idée platonicienne de sa réalisation moins parfaite dans l'ici-bas.

Mais jusqu'ici, Adam et Eve sont placés comme rois de l'Univers dans le Paradis, avec un seul interdit portant sur l'arbre de Vie, l'arbre de la connaissance du bien et du mal. C'est de ce fruit qu'à l'instigation du diable, caché dans un serpent encore pourvu de pattes, ils mangeront. L'intervention du mensonge avant même l'innocence du premier couple est une donnée de l'Écriture. Elle s'explique du fait que les anges, esprits immatériels, sont préalables à la création du monde, qui n'est originale que pour l'être singulier qu'est l'homme, composé de matière et d'esprit. Le mensonge « Vous serez comme des Dieux » est formellement parfait pour rendre le fruit agréable aux yeux d'Eve et d'Adam qui le consomment, et sont chassés du paradis, non sans s'être revêtus de feuilles de figuier. Dieu alors les revêt de peaux d'animaux (*Genèse* 3, 21) verset qui est à l'origine de bien des interprétations. L'homme se nourrissant autrefois des fruits seulement, au paradis, il n'y avait pas de carnivores. Il s'ensuit que Dieu n'a pu revêtir Adam de la peau d'un animal qu'il aurait abattu, mais que le corps de lumière d'Adam a été revêtu d'un vêtement de chair que, pour reprendre une expression que Teilhard de Chardin reprenait à un autre passage de la Bible, on peut considérer comme le tissu de l'Univers.

A partir de ce moment, l'homme est mortel et engagé dans l'ici-bas, dans une vie biologique qui n'était pas son premier destin. Le Moyen Age a dit la même chose par le biais des dons préternaturels, en énumérant tout ce dont Adam ne souffrait pas avant la chute. Quant à saint Thomas, il l'a formulé par une distinction rigoureuse entre le péché originel et le péché actuel. Le premier se transmet à tous les hommes, le second est celui d'un homme en particulier dont la faute ne peut reposer sur aucun autre que le responsable. Il s'ensuit qu'il est formellement impossible pour Thomas qu'un même homme, dans les conditions de tête de file des générations humaines, commette un péché actuel qui soit en même temps originel. Par conséquent, le polygénisme ne fait aucun obstacle à ce qu'entend enseigner la Bible.

L'innocence relative du péché originel provient du mensonge antécédent d'un esprit révolté contre Dieu qui dépasse l'homme, et dont désormais le monde ici-bas est le jouet. Cette conception ne s'écarte pas trop des vues de la philosophie classique : le

mouvement désordonné pour Aristote, le brouillage des idées pures pour Platon, jouent un rôle équivalent, et permettent de parler, à propos des maladies, tremblements de terre et autres accidents terrestres, des démons de l'air contre lesquels il faut lutter. Langage qui, à condition de garder à l'esprit sa vraie qualité d'esprit, et de réserver à la prudence la plus radicale le jugement sur une intervention concrète, est fondamentalement juste. La santé est aussi difficile à définir que la maladie, la vie que la mort, sans qu'on puisse bien toucher du doigt par quelle transformation une vie plus forte que la mort serait à l'oeuvre à travers celle qui nous est octroyée ici-bas.

A vrai dire, la tradition chrétienne, syriaque en particulier, a tôt identifié la croix du Christ et celle des deux larrons à l'arbre de Vie dans le Paradis, entouré de l'arbre de la connaissance du bien et de l'arbre de la connaissance du mal. La croix est plantée sur le mont Moria, où Abraham fit son sacrifice, maintenant accompli, et à l'endroit où Seth enterra Adam, dont le crâne est resté figuré au pied des crucifix, même occidentaux. Cette convergence relève évidemment d'un procédé exégétique. Le procédé n'est pas vide de sens. Il marque la victoire du Christ sur la mort, et il signifie la descente au séjour des morts, par laquelle le Christ a accompli la rédemption de l'humanité entière par le sacrifice de la croix.

L'extériorité même du serpent par rapport à l'innocence d'Adam a une portée hautement philosophique. Le mal absolu n'est pas accessible à l'homme : il ne peut, en sa faiblesse, que se faire l'imitateur d'une puissance qui le dépasse, comme on l'observe dans l'incapacité où se trouve, par exemple, la polémologie ou simplement l'économie ou la politique, à trouver des solutions absolues et des idéaux inconditionnels. Malgré le progrès des moyens humains, le mal qui ronge l'homme est encore à l'extérieur des moyens techniques par lesquels il tend à le toucher du doigt. Est-il vraisemblable que la limite soit complètement levée ? Qui expliquera la maladie, l'assassinat, exclusivement par les circonstances externes ? La place même du Christ dans la vieille exégèse du Paradis montré au Golgotha, montre que ce dernier a attaqué le mal et la mort de front, en le subissant entièrement sans lui laisser de place en sa personne divine.

Telle est donc une première illustration de la contemporanéité immédiate du langage religieux à la conscience d'aujourd'hui, sans qu'il soit nécessaire de mesurer l'écart infranchissable d'un fossé culturel.

VOYONS maintenant comment les évangélistes ont parlé de l'Annonciation et de l'Incarnation de Jésus-Christ en la Vierge Marie. Autant que la résurrection, ceci touche directement à la nature de la Vie, et se situe à un point privilégié de ce que, d'un point de vue phénoménologique, on pourrait appeler l'émergence de la vie divine à partir de la vie humaine.

Inutile de préciser qu'ici nous nous trouvons contraints de nous référer essentiellement aux évangélistes, et que la scène de l'Annonciation ne s'est pas produite sous contrôle médical. Alors que saint Marc se contente de dire que Jésus est Fils de Dieu dès la première phrase, Matthieu, Luc et Jean, expriment de manières très diverses la même réalité. Matthieu et Luc ont des soucis généalogiques, l'un du côté de Joseph, l'autre du côté de Marie. Mais les deux généalogies, en dépit de leur désaccord apparent, sont construites sur le même schème : chez Matthieu qui part d'Abraham, trois fois quatorze générations, soit six semaines de générations selon une manière de compter déjà présente dans Daniel. Le premier de la septième semaine de générations, c'est-à-dire la semaine qui ouvre l'arrivée au plérôme toujours figuré par la Pentecôte, le jubilé final, c'est le Christ. Chez Luc, on remonte jusqu'à Adam à travers une cascade serrée de 77 noms : il s'ensuit que le Christ ouvre la onzième semaine de générations pour un plérôme de douze semaines de générations prenant cette fois la totalité de l'humanité. Les deux présentations sont manifestement identiques et recèlent le même message de l'intervention de l'incarnation à la fin des temps, avant le couronnement final de l'histoire du judaïsme dans le premier cas, de l'humanité entière de l'autre.

Comme il est naturel, Matthieu au moment d'arriver à la naissance de Jésus, après avoir énoncé la place de Joseph juridiquement père de Jésus-Christ, écrit «époux de Marie de laquelle naquit Jésus qui est dit le Messie» (1, 17). Par cette référence d'époux, il annonce déjà la naissance uniquement par Marie, et par l'opération du Saint Esprit. Bien plus, toujours du point de vue légal, il observe les scrupules de Joseph, se croyant dans le devoir de répudier Marie dès avant qu'ils se soient connus, pour atteinte à la légitimité de leur union officielle. Ce n'est que par une prémonition d'un ange qu'il arrive à se décider à servir de paravent juridique à une situation biologique bien singulière, dont Luc nous explique, naturellement, du côté de Marie, toutes les implications.

Largement préparée par une série d'annonciations dans l'Ancien Testament, où Sara engendre Isaac dans sa vieillesse, où Anne met au monde Samuel alors qu'elle était stérile, où Zacharie enfin engendre Jean-Baptiste dans la vieillesse d'Elisabeth la stérile, l'annonciation n'est pas un fait isolé dans l'Ancien Testament. Il perpétue la tradition de la stérile dont les enfants sont plus nombreux que ceux de l'épouse féconde.

Les images de l'annonciation répètent les attributs de la présence du Nom parmi les siens : la nuée qui recouvre Marie selon la parole de l'ange, renouvelant l'attribut de la présence divine, au moment de passer la Mer Rouge, ou encore au moment des théophanies dans le temple. Saint Luc ouvre d'ailleurs son évangile par le mutisme de Zacharie, lié à l'impossibilité où il s'est trouvé de prononcer le Nom lors de la grande fête du Kippur, rendant ainsi l'ancien rite inopérant, tout en donnant à la place Jean-Baptiste, celui qui, dès le sein d'Elisabeth, signale à sa mère la présence de Celui qui est déjà incarné en Marie. Il y a donc suspension de la parole liturgique dans le temple, et déplacement vers la puissance divine en acte, la parole créatrice servant d'abord à procurer la naissance de Jean-Baptiste chez Elisabeth, puis entrant elle-même en la Vierge Marie.

La tradition orientale est quasi unanime à donner à ce moment l'âge de douze ans à la vierge. La réponse de Marie : « Comment cela se fera-t-il car je ne connais pas d'homme ? », montre assez, comme chez Joseph, l'appréhension d'une puissance plus grande que celle de la nature, et en laquelle il est demandé à Marie d'ajouter foi. « Qu'il me soit fait selon votre Parole », cette réponse était déjà interprétée par *l'Epistula Apostolorum* conservée en éthiopien, vers le second siècle, de la façon suivante : la parole de Dieu est entrée par l'oreille de Marie, est descendue en son cœur et a pris chair dans son sein. Le *Protévangile de Jacques*, du deuxième siècle, est aussi formel. La sage-femme, Salomé, après la naissance, veut vérifier la virginité de la vierge : sa main aussitôt se dessèche, selon le modèle vétérotestamentaire d'Uzzia qui meurt pour avoir attenté à l'arche de l'Alliance. Ainsi, le secret ne peut être touché directement. Mais il est impossible de lire, dans un autre sens, le témoignage des évangiles.

Le plus impressionnant des trois est d'ailleurs saint Jean. C'est lui qui identifie directement le Verbe avec la parole créatrice de l'univers d'avant la chute. Lorsqu'il constate que la lumière

luit dans les ténèbres, et que les ténèbres ne peuvent la recevoir, il ajoute aussitôt « Et il y eut un homme envoyé de Dieu, et son nom était Jean ». Comme Luc, il donne une définition humaine à Jean seulement, mais pour le Verbe, il dit : « Et le Verbe se fit chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire ».

Pour ceux qui reçoivent la lumière venue dans le monde, l'évangéliste précise « qu'il leur donna la puissance de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son Nom, qui ne sont nés ni du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu ». C'est-à-dire, qu'à travers sa propre naissance humaine en Marie, Jésus glorifie déjà celle qui met au monde en dépit du déterminisme biologique — le sang —, malgré le déterminisme de la libido — la chair —, et enfin malgré le déterminisme social, la volonté de l'homme. Et tout en défroissant ici la maternité de Marie, saint Jean reconnaît que tous ceux qui basent leur foi en lui en dépit de tous ces déterminismes, seront associés à l'appellation d'enfants (*tekna*) de Dieu, mis au monde par Dieu.

Naturellement, il y a longtemps qu'on a évoqué la fréquence d'enfantements divins dans les représentations théophaniques de conceptions chez les pharaons, sans compter les fresques de la mythologie grecque, où les dieux fréquentent les mortelles assidûment. Il y a pourtant au sens de l'Annonciation quelque chose de plus que je voudrais mettre en lumière. Zénon de Vérone a eu une formule puissamment synthétique : « *Peperit de ipso quem concepit : elle a enfanté de celui-là même qu'elle a conçu* ». Pour qui observe l'interprétation de la pathologie en psychanalyse par la nostalgie du sein maternel et le désir conséquent de l'inceste, on observera que le schème de l'annonciation est construit à l'inverse. Au lieu d'être Fils, puis Mari de la même femme, Dieu est ici mari avant d'être fils. Il en résulte une inversion du temps qui est la marque même de la création. Le Verbe précède la réalisation qu'il effectue dans la volonté non déterminée de la Vierge, alors qu'en dépit des efforts surhumains de l'art, le verbe humain reste toujours enchaîné à l'imitation de la réalité qui le précède. L'expression de ce qui sera et que l'activité créatrice de l'art, dans la peinture, la musique ou le roman, cherche désespérément hors de la répétition, est réalisé par Dieu à travers le oui d'une volonté libre et éclairée. Définition créatrice d'une transformation de l'idée divine en biologie, pour tout homme qui croira en son Nom, et guérison de toute nostalgie ou pulsion de mort.

Quels que soient les progrès de la connaissance en matière de parthénogénèse, la naissance d'un enfant masculin d'une vierge reste biologiquement insoutenable. C'est exactement ce que, en leur langage, essayent de dire les évangélistes : Matthieu du côté du père juridique, Luc du côté de la mère, Jean enfin du côté du Père naturel : le naturel et le surnaturel coïncidant ici rigoureusement comme point d'insertion de l'éternel dans le temps, ou l'espace-temps si l'on préfère. Tel est le témoignage et c'est bien ainsi que l'Église a continué de l'entendre jusqu'à aujourd'hui, sans arrêt. Objet de foi, certes, mais aussi promesse de transformation.

AUTRE secteur de la Vie dans le Nouveau Testament, la résurrection. La résurrection de Jésus lui-même touche par quelque côté à l'anhistorique, en ce sens que l'événement, comme dans l'incarnation, constitue une jonction entre l'éternité et le temps. De la résurrection comme de l'incarnation, nous ne savons que ce que le témoignage des évangiles peut nous en dire. Saint Jean, en particulier, prépare la résurrection par celle de Lazare. L'épisode y joue un rôle symétrique de celui que remplit Jean-Baptiste pour la conception de Jésus. Jean-Baptiste naît d'une femme stérile, pour annoncer celui qui naît d'une vierge ; Lazare descend dans la mort de la corruption pour revêtir un corps qui, au demeurant, redescendra au tombeau ; mais celui qui est capable de guérir la corruption des quatre jours dans le tombeau est donc capable de ressusciter lui-même en laissant le tombeau vide. Il est tout à fait remarquable que le seul texte antique à présenter la scène elle-même de la résurrection est le fragment de *l'Évangile apocryphe de Pierre*, que l'Église n'a pas inclus dans le canon des témoins de la Parole. Les évangélistes parlent tous des apparitions du ressuscité et du tombeau vide : ils ne présentent jamais une vue directe de l'événement.

Il est de bon ton de présenter les contradictions internes des récits de la résurrection, pour démontrer leur inopportunité historique. En agissant de la sorte, certains reviennent davantage à clore l'évangile, comme dans saint Marc, par la passion et le sacrifice sur la croix lui-même. La kénose ou l'anéantissement du Fils de Dieu, l'abandon même où il se laisse conduire par les puissances des ténèbres, au point de paraître abandonné de Dieu lui-même, paraissent suffire à le mener à la pointe extrême de l'humanité dont le caractère exceptionnel suffit à lui conférer

la résurrection. Quand il rendit l'Esprit sur la croix, n'a-t-il pas d'un souffle envoyé son Esprit sur la terre, sans qu'il soit besoin d'une Ascension ? Cette sorte d'identification du sacrifice avec la résurrection elle-même manque cependant l'aspect complémentaire des deux Testaments.

Lorsque Jean nous montre Marie arrivant au tombeau vide, il écrit : « Tout en sanglotant elle se penche vers le tombeau, elle voit deux anges, vêtus de blanc, assis là où reposait le corps de Jésus, l'un à la tête et l'autre aux pieds, là où se trouvait le corps de Jésus ». Cette description doit être rapprochée d'*Exode 25, 17*. Le texte raconte comment le saint des saints est construit dans le temple : « tu feras un propitiatoire d'or pur, de deux coudées et demie de long et d'une coudée et demie de large. Tu façonneras au marteau deux chérubins d'or aux deux extrémités du propitiatoire. Façonner le premier chérubin à l'une des extrémités et le second à l'autre, et fixe-les aux deux extrémités du propitiatoire pour qu'ils fassent corps avec lui. Ces chérubins auront les ailes déployées vers le haut et en protégeront le propitiatoire. Ils se feront face, le visage tourné vers le propitiatoire. Tu placeras le propitiatoire sur la partie supérieure de l'arche, et tu déposeras dans l'arche le témoignage que je te donnerai. C'est là que je te rencontrerai : c'est du haut du propitiatoire, de l'espace compris entre les deux chérubins placés sur l'Arche du témoignage, que je te communiquerai les ordres destinés aux enfants d'Israël ». Telle est le premier sens objectif de la résurrection pour Marie Madeleine, ou l'Israël repentant face à son Seigneur.

Cette interprétation n'est pas isolée. Dans la grande vision d'Isaïe au chapitre 6, le trisagion « Saint, Saint, Saint » retentit aux oreilles d'Isaïe pour lui permettre de parler au nom de Dieu. Un des chérubins va quérir une braise pour toucher les lèvres du prophète en disant : « *véhattatka tekuppar* : et que ton péché soit purifié ». C'est à dessein que je vous présente ici en hébreu le témoin le plus ancien du *Kippur* ou de la purification, liée au péché à remettre. Ce texte du proto-Isaïe est sûrement du VIII^e siècle avant Jésus-Christ et décrit quelque chose de la liturgie du temple.

Le *Kippur* a laissé son nom au propitiatoire, au *Kapporeth*. Saint Paul dans l'*épître aux Romains* 3, 24-25 écrit : « ceux qui croient — sont justifiés par la faveur de sa grâce en vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus que Dieu a rendu *propitiatoire* par son propre sang moyennant la foi. » Cet aspect sacrificiel de la résurrection apparaît donc même au sein de la description du tombeau vide.

L'ACCOMPLISSEMENT des rituels de l'Ancien Testament dans

la passion du Christ est le ressort premier de tous les récits des évangélistes. La coïncidence les frappe au point que c'est le seul sens possible de l'exclamation de *Jean* 19, 35 : « Celui qui a vu en témoigne, et son témoignage est vrai, et lui sait qu'il dit vrai afin que vous croyiez ». Jean introduit cette incise au moment du coup de lance. En fait, il vient de décrire les circonstances banales de l'exécution : la veille du grand Sabbat, les suppliciés ne peuvent rester suspendus sans porter atteinte au rituel. Or, les soldats arrivent pour achever les victimes et les enterrer. Ils brisent donc les jambes des deux larrons, afin de les laisser étouffer rapidement pour les enlever. Arrivés à Jésus, ce n'est plus nécessaire, et un des soldats le perce de sa lance. Jean a vu deux prescriptions rituelles réalisées par le hasard des circonstances : *Zacharie* 12, 10 : « ils regarderont celui qu'ils ont transpercé », et « On ne lui brisera pas les os » (*Exode* 12,10), qui s'applique à l'agneau pascal selon le rituel. C'est la coïncidence du fortuit le plus ordinaire avec l'accomplissement des lois arbitraires du sacrifice pascal qui arrache à saint Jean son exclamation. Ce qu'il a vu et qui le bouleverse, ce n'est pas le seul spectacle du condamné déjà mort et transpercé, c'est la coïncidence hautement improbable du rite juif avec le hasard, explicable en son lieu, des gestes ordinaires de ceux qui, à leur insu, célèbrent l'accomplissement. De même le grand prêtre déclarant : « Il est utile qu'un homme meure pour tout le peuple » dit-il vrai sans le savoir, sans savoir que le peuple n'est pas ici le peuple juif pour un temps, mais le monde entier pour l'éternité.

Ce n'est d'ailleurs pas le seul aspect sacrificiel qui soit accompli par le Christ, bien que saint Jean y soit particulièrement sensible. On a vu depuis longtemps qu'il est le seul à qualifier, à travers Jean-Baptiste au baptême, Jésus dans les termes bien connus « Voici l'agneau de Dieu ! » La victime pascale est identifiée à Jésus de part en part.

Les autres évangélistes ont du sacrifice et de la manière de l'accomplir une vue différente : c'est au cours de la dernière Cène, qu'en prenant le pain azyme de la Pâque et le vin du repas Pascal, Jésus s'identifie au rituel et au pain et au vin du sacrifice pour la rémission des péchés. Il est probable que le rite juif dans lequel saint Jean célébrait ne coïncidait pas avec celui des autres disciples, d'où le dédoublement de l'interprétation, qui, paradoxalement, n'est pas contradictoire. Les interprétations,

Les deux Testaments : une même vie

portent sur d'autres faits, mais le sens reste le même. On connaît le passage de saint Paul disant que le Christ a été fait péché sur la Croix : cette amphibologie recouvre le double sens du *hataat* hébreu, qui désigne à la fois le péché, et le sacrifice pour le péché. A un autre endroit, saint Paul (*Romains* 8, 3) reconnaît dans le sacrifice du Fils l'accomplissement non seulement du *hataat* mais aussi de *l'asham*: décrits au chap. 16 du *Lévitique*, ces sacrifices sont particulièrement solennels. La caractéristique de *l'asham*, que le grec traduit *peri hamarteias*, est que le grand prêtre y offre le sacrifice pour les péchés qui ne sont pas les siens. Dernier sacrifice accompli, l'holocauste ou le *'ôlôt*. La victime y est entièrement consumée. C'est le sacrifice du premier-né qu'Abraham était prêt à accomplir en offrant son fils Isaac au bon plaisir divin. Issu d'une pratique portant sur les prémices des moissons, des troupeaux, le sacrifice du premier-né, et le rituel de rachat au temple qui s'ensuit, est également l'origine de la signification religieuse de la circoncision. Le sang qui doit couler — au moins une goutte — lors de l'opération, est un souvenir de la substitution par rapport à l'holocauste. Il y a dès le début une reconnaissance de ce que le bélier de remplacement trouvé dans le buisson *sobek* par Abraham à la place d'Isaac, figure le Christ, couronné d'épines. De la sorte, tous les sacrifices de l'ancien temple sont repris, accomplis, et par conséquent rendus inutiles matériellement, à travers la Passion et la résurrection du Christ.

L'EXEGESE

ancienne ne s'est pas arrêtée là. Elle a vu, dans la

résurrection le huitième jour, identique au premier, l'entrée du Christ dans la réalité à travers l'apparence, et le rejet de la peau mortelle liée au destin fini de l'être humain ici-bas. Le coup de lance réalise la circoncision du cœur, appelée à venir par le prophète Jérémie, le Christ lui-même assumant sur la croix la souffrance humaine, et abandonnant ce statut dont il garde les-traces dans un corps de résurrection, dont les témoignages divers montrent avant tout qu'il peut apparaître identique à ceux que nous connaissons, mais qu'il reste différent par son ubiquité, son mode d'apparition, sa technique de communication. Les Pères ont présenté les sept jours de la création comme enroulés dans l'unique Jour du Seigneur, à la manière de l'embryon

dans une matrice. Rien ne se passe pour l'ensemble de la création considéré en elle-même. Le déroulement n'est qu'une apparence dont la signification éternelle est donnée par la résurrection du Christ. Le voile du temple qui se déchire offre l'image inverse de Dieu qui entre dans la réalité du temple universel. Le temple, comme la plupart des constructions sacrales antiques, figurait l'univers entier. A partir du moment où Jésus est entré dans l'Univers, il a déchiré ce qui séparait le saint des saints du reste du monde, il est entré directement avec un statut inédit dans un monde qui n'avait pas encore de destin ultime, il descend parmi les morts réaliser cette nouvelle vie que, jusqu'à ce jour, ils attendaient dans l'ombre de la mort.

Remarquable et très ancienne est l'interprétation de l'entrée du bon larron dans le Paradis. Comment a-t-il pu être, aujourd'hui même, dans le Paradis, selon le texte de l'évangile, alors que le Christ n'est pas encore remonté vers le ciel ? C'est que la porte du Paradis est la plaie du côté du Christ par où le bon larron est entré. Les miniatures mettent constamment dans la main du bon larron la lance avec laquelle il a pu écarter l'autre épée de feu, que le Chérubin tenait à l'entrée du paradis. Images certes, mais bien plus pensée profonde à travers un langage imagé. Quelle philosophie a pu écarter d'elle-même la nécessité de l'image ?

Ainsi la Vie du croyant en Jésus-Christ est transformée avec les promesses d'une résurrection à venir. Il est un texte remarquable qui dessine avec précision cette complémentarité de l'action de la Parole de Dieu dans la liberté du croyant, et son prolongement d'une vie à l'autre. *Hébreux* 4, 12 écrit : « Vivante est la parole de Dieu, active et plus tranchante qu'une épée à double tranchant ; elle pénètre jusqu'à la séparation de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, elle peut juger les sentiments et les pensées du cœur ». L'image de la parole tranchante et séparante est celle même du récit originel de la création qui sépare pour organiser. La parole est présentée ici à l'intérieur du croyant ou de l'incroyant, opérant à l'intérieur même de l'organisme un jugement, dans la mesure où la parole divine est transmise à celui qui l'entend.

Cette interaction entre la foi et l'organisme culmine évidemment dans la scène de l'Annonciation. Mais elle n'est exclue de personne, comme saint Jean l'observait également en faisant de n'importe qui les enfants de Dieu, ceux qui sont

mis au monde par Dieu. De la sorte, à l'endroit même où l'individu échappe aux déterminismes de l'hérédité, de l'instinct et de la société, il y a, face à la parole annoncée, et face à la présentation de la victime ressuscitée dans le message de l'évangile, place pour une transformation d'où le biologique n'est pas exclu.

Si les deux Testaments présentent ainsi la Vie éternelle comme couronnement de la vie biologique, à travers la mort qui n'est jamais niée, c'est qu'il y a continuité. Comme le disent bien d'autres passages connus de l'évangile, certains de ceux qui, au jugement dernier, verront le Seigneur leur dire : « vous m'avez vu nu, et vous m'avez habillé : affamé et vous m'avez donné à manger ; assoiffé et vous m'avez donné à boire... », certains de ces gens-là diront : « Seigneur, quand avons-nous donné à manger, soigné, abreuvé, habillé, vous que nous ne connaissons pas ? » Comme la logique même de l'incarnation l'illustre parfaitement, l'action même inconsciente de celui qui applique le message réalise en lui la Parole qui le justifiera.

EST-IL encore besoin de revenir, à ce point, à la question initiale de la possibilité pour Dieu de s'adresser à l'humanité ? Question critique fondamentale, et inéluctable à toute enquête vraiment scientifique. Mais l'attitude scientifique ne donnera jamais qu'une justification scientifique. Celle-ci n'est pas celle dont parle l'évangile. L'action bonne peut justifier en dépit de la non-compréhension du message. Mais à l'inverse, l'audition — les scolastiques disaient *fides ex auditu* —, seule possibilité de transmission de la foi, comporte toute sa justification en elle-même seulement. C'est que le croyant qui reprend à son compte l'affirmation des apôtres en déclarant que Jésus est le Fils de Dieu n'est autre qu'un prolongement de l'Esprit-Saint qui le vivifie. Ainsi dès ici-bas, à travers le pardon des fautes et la vie sacramentelle, une dimension éternelle est donnée à la vie biologique ordinaire. A la différence d'un grand soir hypothétique pour un avenir mal défini, l'avenir est ici radicalement dans l'au-delà et porte en lui-même la récompense du croyant, quelle que soit l'apparence d'échec que peut revêtir aux yeux des hommes telle ou telle destinée...

Par sa capacité d'intégrer d'autres philosophies ou représentations religieuses, la conception de la vie au sein des deux

testaments inclut une universalité de fait qui rend la question critique initiale : « Dieu a-t-il parlé aux hommes ? » sans objet réel. C'est là le mystère propre de l'Ascension. Si le Verbe de Dieu demeurait parmi les apôtres, ceux-ci interpréteraient la proximité en terme d'avantages spatio-temporels. Ces avantages disparaissent du moment que l'Esprit devient le seul critère de la reconnaissance du Christ, dont l'éloignement est nettement présenté par les évangélistes comme une condition de l'envoi de l'Esprit. L'universalité est à ce prix. Comment du reste une interférence de l'éternité dans notre monde pourrait-elle se concevoir sans un point de contact, et comment arriver à faire de ceux qui sont proches ceux qui sont loin, et vice-versa, sans l'économie générale dont les deux Testaments sont porteurs ?

Autant il est impossible d'échapper à l'étagement du temps dans l'Ancien Testament : d'abord la révélation jusqu'à Abraham, puis celle d'Abraham et le destin d'Israël, autant il est loisible d'observer constamment un syncrétisme des formes religieuses à toutes les époques. Il en va de même du christianisme naissant par rapport à la gnose. Mais ces constantes interférences ne suppriment pas la nécessité de distinguer les cercles concentriques fonctionnels par lesquels on passe d'une religion universelle dans l'avant-Abraham, à un appel et un espoir spécifique au sein du peuple élu, dont l'élection même constitue un scandale pour tous ceux qui ne sont pas élus. Le paradoxe le plus étonnant du nouveau Testament, c'est que les juifs certainement assez fanatiques qu'étaient les apôtres, en sont venus, en fonction même de la réalisation de l'Ancien Testament et de ses rites par Jésus, à se considérer comme les héritiers complets de la promesse, au point d'écarter définitivement tout particularisme. C'est ce que, en dépit de l'usage du terme en Occident, signifie le mot « catholique », universel.

Michel van ESBROECK, s.j.

Michel van Esbroeck, né en 1934. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1953, prêtre en 1970. Bollandiste, professeur d'histoire ecclésiastique du proche-Orient à l'Institut d'Études Orientales, à Rome, et de langues orientales anciennes à l'Institut Catholique de Paris. Publications : outre de nombreux articles érudits : *Herméneutique, structuralisme et exégèse*. Essai de logique kérygmaticque, Desclée, Tournai, 1970, 200 p. ; *Les plus anciens homéliaires géorgiens*. Étude descriptive et historique, Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1975, XXVI, 369 p.

Sainte **BABOLIN**

Ouvrir l'Écriture

LE geste d'ouvrir l'Écriture en soumettant notre esprit à Dieu est prière et adoration, puisqu'il exprime notre disposition à conformer nos pensées à celles du Seigneur pour discerner sa volonté et accomplir ce qui lui est agréable (cf. *Romains* 12, 2). La signification de ce geste est clairement exprimée et célébrée dans la Liturgie, surtout celle de rite byzantin ; et elle est aussi présente, plus ou moins consciemment, dans la prière du simple croyant, qui, jour après jour, accueille d'un cœur ouvert les paroles de Dieu que lui offre l'Église dans la liturgie eucharistique ou dans la liturgie des Heures.

Le même geste peut cependant revêtir un autre sens dans l'Écriture (1) elle-même et dans la vie de nombreux saints bien connus (2), à savoir celui de chercher une réponse du Seigneur en ce qui concerne des décisions à prendre : on ouvre au hasard

(1) Judas Maccabée et ses frères, avant la bataille d'Emmaüs contre Gorgias « se réunirent et vinrent à Masfa en face de Jérusalem, parce que dans les temps anciens Masfa avait été un lieu de prière en Israël. Ce jour-là, ils jeûnèrent et se vêtirent de sacs, ils se répandirent de la cendre sur la tête et déchirèrent leurs vêtements. Ils ouvrirent le livre de la Loi pour y découvrir tout ce que les païens cherchaient à connaître des images de leurs dieux » (*1 Maccabées* 3, 46-48). Le fait est également raconté avec d'autres détails dans *2 Maccabées* 8, 23. Aujourd'hui la Bible de Jérusalem commente ainsi l'épisode : « comme il n'y a plus de prophètes, on ouvre au hasard le livre de la Loi pour y trouver une réponse divine sur l'opportunité et l'issue de la lutte ». Le geste d'ouvrir au hasard l'Écriture pour consulter le Seigneur est donc de nature prophétique.

(2) La norme unique de la vie pour saint François fut par dessus tout l'Évangile ; et il eut une conscience droite de sa vocation en entendant lire le passage évangélique de la mission des Apôtres (*Matthieu* 10, 5 s.), vocation qui lui devint encore plus claire par la suite pour avoir interrogé plusieurs fois le même livre des Évangiles en l'ouvrant au hasard et pour en avoir toujours retrouvé le même passage. — Et même, saint Antoine, l'Abbé (fondateur des monastères de la Thébaïde, N.d.l.T.) avait changé son genre de vie pour avoir lu, au hasard, le même passage évangélique ; et de même pour beaucoup

l'Écriture pour « consulter la parole du Seigneur » comme si on s'adressait à un prophète ou à un homme de Dieu. C'est sur ce geste que je propose quelques réflexions, aussi parce que l'usage « d'ouvrir au hasard l'Écriture » semble être assez répandu (peut-être trop) dans les mouvements, ou les groupes de renouveau spirituel et ne semble pas du tout exempt d'un certain ritualisme magique.

POUR stimuler la réflexion, je rapporte deux épisodes qui me semblent typiques et qui peuvent donc servir à focaliser une certaine problématique : le premier emprunté à la vie de saint Mayeul (994), abbé de Cluny, écrite par le moine Cyrus : le second à la vie de saint François d'Assise (1226), écrite par Thomas de Celano. Ces témoignages cités furent connus aussitôt après la mort des deux saints.

En 974, après la mort du pape Benoît VI, l'abbé Mayeul est appelé à Rome par l'empereur Othon II; arrivé à Rome, Mayeul est instamment invité par l'empereur, par la mère de l'empereur, l'impératrice Adélaïde, et par le clergé romain à accepter le pontificat. Mayeul, selon le témoignage du moine Cyrus, réagit de la façon suivante : devant les instances des deux autorités (l'empereur et l'impératrice), il tâcha de demander le temps de la réflexion ; alors, il se réfugia dans la prière pour que lui fût révélé par l'intercession divine ce qu'il devait faire et ce qu'il devait répondre à de si hautes autorités. Lorsqu'il se releva de sa prière il lui tomba sous les yeux, par hasard, le livre des *Actes des Apôtres*. Le livre ouvert, se présenta devant lui à la première page un passage dans lequel il crut trouver une réponse divine. Il commença à lire la phrase qu'il avait trouvée à ses voisins : « Prenez garde que personne ne vous trompe par le moyen d'une philosophie qui n'est que vaines tromperies, inspirées par les traditions humaines et par les éléments du monde et non par le Christ » (*Colossiens* 2, 8). Il manifesta aux siens qu'il a le devoir d'accomplir avec une totale attention ce que lui suggère la lecture sacrée. On le supplie une nouvelle fois. Les évêques de Rome insistent. Mais lui, illuminé par la grâce divine

d'autres saints. Demander conseil au texte sacré en le consultant au hasard n'était en rien une nouveauté ; on en a trouvé d'illustres précédents à l'intérieur et à l'extérieur du monde monastique, comme chez saint Augustin, saint Martin de Tours, saint Grégoire de Tours, saint Maroveo de Bobbio (Vill^e s.) et d'autree(R. d'Arenzano, «La Bibbia della tradizione monastica alla spiritualità francescana », dans *Bibbia e Spiritualità*, sous la direction de G. Vagaggini et G. Penco, éd. Paoline, Rome, 1967, p. 255-256).

s'efforça de décliner l'offre avec une sage énergie. Et il n'accepta pas (3).

Le deuxième épisode regarde le frère Bernard dont la décision de suivre François est racontée en ces termes par Tommaso da Celano : un certain Bernard d'Assise qui, par la suite, devint fils de perfection, voulant mépriser le monde à l'exemple de l'homme de Dieu, le supplia de le conseiller. Il lui posa donc la question suivante : « Si quelqu'un, après avoir longtemps possédé les biens d'un seigneur, ne voulait plus les conserver, comment faudrait-il qu'il décide au mieux ? » L'homme de Dieu lui répondit qu'il lui faudrait les rendre en totalité au seigneur dont il les avait reçus. Et Bernard : « Tous mes biens, je sais que c'est Dieu qui me les a donnés et je suis prêt à les lui rendre en totalité selon ton conseil. » Le saint conclut alors : « Si tu veux vraiment mettre à exécution tout ce que tu dis, dès qu'il fera jour, entrons dans une église, et prenons un Évangile et demandons conseil au Christ. » Au matin, ils entrent dans une église et, après une fervente prière, ils ouvrent l'Évangile, disposés à suivre le premier conseil qui se présenterait à leur regard. Ils ouvrent le livre et le Christ y exprime son conseil : « Si tu veux être parfait, va, vende tout ce que tu as, et donne (l'argent) aux pauvres ». A la seconde ouverture du Livre, apparaît le passage : « Vous n'emporterez rien en chemin », et la troisième fois, ils trouvent : « Celui qui veut me suivre, qu'il renonce à lui-même ». Sans aucun retard, Bernard accomplit tout, et ne néglige pas même un iota de cette exhortation (4).

Les deux épisodes permettent d'élaborer une casuistique, puisqu'ils laissent entendre qu'on peut chercher une réponse du Seigneur en ouvrant au hasard l'Écriture pour trouver une lumière dans la solution de ses problèmes personnels ou de ceux d'autrui, quand il s'agit de suivre le Christ avec une plus grande abnégation ou pour des problèmes d'un autre genre. Ensuite ils présentent certains éléments communs : on ouvre l'Écriture après une prière intense ; les versets de l'Écriture que l'on lit paraissent confirmer une orientation spirituelle déjà présente dans le

(3) *Vie de saint Mayeul*, par le moine Cyrus, PL, 137, p. 769. (Note historique du traducteur : le pape Benoît VI, 972-974, renversé par l'antipape Boniface VII et étranglé au château St-Ange. Adélaïde, 913-999, épouse du roi d'Italie Lothaire, puis de l'empereur Othon-le-Grand, 951 ; mère d'Othon II, 955-983. Après le refus de Mayeul, Benoît-VII fut élu pape en 974, il anathématisa l'antipape et avec l'aide d'Othon II, calma l'agitation en Italie.

(4) Tommaso da Celano, *Vie de saint François* (première et seconde) et *Traité des miracles*, tr. ital. de F. Casolini, ed. de la Portioncule, Assise, 1976, 3, p. 178-179.

cœur des intéressés plus que la produire ; dans les deux épisodes, pour des raisons différentes, l'ouverture de l'Écriture est le dernier recours dans la tentative de découvrir la volonté du Seigneur ; enfin aussi bien Mayeul que les deux Frères n'ont personne qui puisse leur offrir un 'conseil spirituellement désintéressé.

NOUS pouvons donc préciser certaines questions auxquelles nous tentons de répondre : *si* et *comment* on peut ouvrir l'Écriture pour soi-même ou pour d'autres, pour une ou plusieurs personnes ; *si* et *comment* il peut être utile de chercher dans l'Écriture une confirmation ou une vérification des désirs du cœur ou bien une réponse à des problèmes posés par d'autres ; s'il peut convenir d'ouvrir l'Écriture quand on prie seul ou plutôt quand on prie avec d'autres.

1. *Le geste consistant à ouvrir l'Écriture pour soi-même*, « dans le secret de sa chambre » (Matthieu 6, 6) est chargé du caractère significatif de notre rapport personnel avec Dieu. En outre, il est nécessaire de garder sans cesse présent à l'esprit que d'une part, la parole de Dieu, de quelque façon qu'elle parvienne à nos oreilles ou à nos yeux, contient une force de libération (cf. Jean 8, 32) et que d'autre part, Jésus, le Verbe de Dieu incarné, tenté au désert par le diable précisément au moyen des versets de l'Écriture, a triomphé de ces tentations en leur opposant d'autres versets. C'est pourquoi quiconque accomplit ce geste, dans sa solitude devant Dieu, court au moins les mêmes risques que ceux encourus par Jésus.

Ceci posé, il est certainement à déconseiller d'ouvrir au hasard l'Écriture chaque fois qu'on se met à prier, de donner plus d'importance aux lectures de l'Écriture que l'on cherche au hasard qu'aux lectures proposées par la Liturgie du jour, de croire plus à ce que l'on lit qu'à la voix de sa propre conscience illuminée par la catéchèse de l'Église et confirmée par le jugement de son confesseur ou de son guide spirituel.

En certaines circonstances, l'ouverture faite au hasard de l'Écriture peut produire de bons effets du point de vue spirituel ; je veux dire quand on l'ouvre en invoquant la souveraine puissance de Jésus-Christ sur soi-même, dans des moments d'intense découragement, de complète sécheresse ou de profonde souffrance intérieure, à ce point intime et personnelle qu'on ne réussisse à la partager avec personne, de perte de sa propre identité spirituelle parce qu'on est, pour un temps, incapable de

discerner si ce que l'on doit accomplir d'une façon urgente est vraiment agréable à Dieu. L'expérience prouve que la personne qui se trouve en de pareilles situations et qui, prenant son temps, invoque humblement sur elle une parole de Dieu propre à authentifier et à approuver comme « un feu dévorant » (*Deutéronome* 4, 24) l'orientation de son cœur, voit souvent lui tomber sous les yeux un texte adapté à la situation et porteur de lumière et de consolation. Pourtant si cela ne se produit pas, on ne doit pas rouvrir l'Écriture, mais plutôt invoquer l'Esprit du Seigneur pour qu'il dévoile le sens de l'Écriture qui se trouve sous nos yeux, ou bien simplement offrir au Seigneur notre propre situation et, si nécessaire, passer à l'action en se confiant en sa miséricorde.

Quand, au contraire nous trouvons lumière et consolation dans le texte de l'Écriture lu au hasard, il est bon de ne pas se laisser aller à la joie spirituelle qui en émane mais de remercier le Seigneur pour le bienfait reçu et lui demander de réaliser l'occasion et de nous donner la force d'ouvrir notre cœur à un frère de foi éprouvée auquel on exposera la situation que l'on a vécue pour connaître sa réaction spirituelle, en évitant néanmoins de lui demander un avis sur le texte de l'Écriture, dans la mesure où il s'agit davantage de son retentissement dans notre cœur que de sa signification exégétique.

2. *Dans le geste d'ouvrir l'Écriture pour d'autres*, comme le fait François pour et avec Bernard, il est important de prendre garde avant tout au mobile et au but du geste ; ensuite, il n'est pas indifférent que la personne ou les personnes, concernées soient présentes ou absentes ; enfin il faut reconnaître qu'il n'est pas facile d'accomplir ce geste pour d'autres, avec un cœur simple et sans se hasarder à quelque jugement téméraire.

Ici, le risque le plus sérieux est d'utiliser l'Écriture à la façon d'une ordalie, avec comme conséquence une fêlure dans nos rapports avec Dieu et avec nos frères. C'est pourquoi l'éventualité d'ouvrir l'Écriture pour d'autres personnes ne peut être envisagée que si nous nous trouvons chargés d'une responsabilité de direction ou de conseil ; et cette responsabilité peut naître de la fonction qu'on occupe ou d'une requête explicite visant à un meilleur discernement. C'est, en fait, un geste de charité agréable à Dieu que de conseiller ceux qui sont dans le doute. C'est pourquoi, lorsque cette responsabilité n'existe pas, on ne doit jamais ouvrir l'Écriture au hasard, même avec l'intention d'orienter notre prière vers telle ou telle personne. Enfin l'existence de la

responsabilité est bien comprise si elle nous rend plus hésitants à ouvrir l'Écriture, parce que la tentation est toujours possible, et de plus, le danger d'un jugement erroné retomberait sur la tête des autres.

Et puis, quand nous sommes tenus de donner un avis, par devoir ou sur demande, il est souhaitable d'y impliquer la personne intéressée, dans l'attente patiente, dans la prière et le jeûne ; ensuite, si nous sommes hésitants, ou s'il existe, à notre détriment, même la simple possibilité objective d'un intérêt (c'est le cas de François vis-à-vis de Bernard), alors on peut — et peut-être même est-ce bien — ouvrir l'Écriture en demandant conseil au Seigneur ; dans un tel cas, il me semble prudent de faire ouvrir l'Écriture par l'intéressé lui-même ou par une personne étrangère à la question. En fait la présence d'un intérêt, fût-il uniquement spirituel, est toujours une indication négative, parce qu'elle peut provoquer, même à plusieurs années de distance, des doutes chez la personne qui reçoit l'avis. La *Didachè* est très sévère sur ce point : là où il y a intérêt, il n'y a pas de prophétie ! (5).

Lorsqu'enfin on vous demande de donner une indication à un groupe ou à une communauté, alors, plutôt que de se prononcer ou, pire, de fonder notre jugement sur les paroles de l'Écriture lues en ouvrant le livre au hasard, que le groupe lui-même se tourne vers une prière communautaire en se présentant au Seigneur. Lorsqu'une communauté ou un groupe voit la nécessité de consulter le Seigneur sur des problèmes précis, en ouvrant l'Écriture au hasard, il est nécessaire que ce geste soit accompli collégialement, dans la prière communautaire : que le texte soit ouvert par la personne désignée au moment même par celui qui a autorité pastorale sur la communauté ou sur l'assemblée ; si le texte n'apparaît pas immédiatement pertinent et clair à tous, au point de provoquer un accord unanime, cela veut dire que le Seigneur n'a pas de réponse à nous donner, et qu'il est convenable de ne pas insister par ce moyen.

3. *Ouvrir l'Écriture pour confirmer une résolution spirituelle*, qui vous engage plus fortement à la suite du Christ, est peut-être le cas qui pose le moins de problèmes, dans la mesure où les critères généraux d'un jugement inspiré par la sagesse sont facilement

(5) « *Quel que soit le prophète qui commande, sous l'inspiration de l'Esprit, de donner un repas (aux pauvres), il s'abstiendra d'y participer; sinon, c'est un faux prophète* » (*Didachè*, XI, 9).

applicables et qu'ensuite Dieu le Père semble confier, avec une touchante prévenance, ses pensées à celui qui brûle du désir de collaborer avec Jésus dans la réalisation de son plan de Salut (cf. *Jean* 12, 26). Ici, le conseil du Seigneur, que l'on accueille dans la lecture de l'Écriture Sainte ouverte au hasard, doit toujours produire un fruit de conversion ; ce critère est suffisant pour discerner l'opportunité spirituelle du geste.

En fait, c'est la croissance de la conversion qui fait naître, au plus profond du cœur, cette résolution de suivre Jésus dans la voie évangélique du complet dépouillement, résolution assez ferme pour constituer à elle seule le signe positif le plus sûr d'un appel spécifique de la part du Père.

4. Au contraire, *le fait d'ouvrir l'Écriture pour recevoir une orientation sur des décisions pratiques*, imposées par l'histoire de notre vie, est un geste qui exige plus de perspicacité, d'autant plus que le Seigneur ne favorise pas la paresse intellectuelle ni l'infantilisme dans nos rapports avec lui, mais nous stimule à atteindre la maturité d'André, le premier Apôtre (6) : le chemin de l'enfance spirituelle ne se confond pas, avec cet infantilisme facile qui déprécie le sens critique de l'intelligence. En fait le croyant vit en plénitude son humanité, et donc aussi sa rationalité, avec une totale confiance en Dieu le Père qui a des entrailles de miséricorde ; ensuite notre divinisation ne doit pas s'enraciner dans la destruction de notre humanité, mais dans la soumission de notre liberté à la volonté de Dieu ; il est donc possible de faire usage de l'intelligence, comme des critères les plus pénétrants de sagesse et de discernement, dans une attitude plus générale de soumission aux intentions de Dieu et d'ouverture à ses vues impénétrables.

L'expérience atteste que l'ouverture de l'Écriture, en général, n'aide en rien à la solution des problèmes pratiques quand il n'y a pas urgence à décider, quand il est possible de s'adresser à un frère pour recevoir un conseil dont l'efficacité dépend plus de la foi de celui qui demande que de la foi ou de la sagesse de celui qui conseille ; quand enfin l'évolution de la situation résout le

(6) André est le premier apôtre (« protoapôtre ») en ce sens que, comme le désigne la liturgie de rite byzantin, il est le premier appelé (*protoclétos*) des Douze. Ensuite, il est beau de mettre en relation l'idéal de l'homme mûr avec André en raison de la signification étymologique de son nom : *anêr/andros*, homme viril, homme fait. Ce détail est souligné par l'Orient chrétien, en accord avec la tradition des Pères de l'Église, et est aujourd'hui repris par ce courant exégétique qui recueille aussi l'aspect symbolique du langage et des faits de l'Écriture. « *Parmi les disciples mentionnés par leur nom, André représente la plénitude de l'expérience chrétienne* ». (J. Mateos-J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, éd. Cristianidad, Madrid (2^e éd.), p. 312, cf. aussi p. 119 et 312-315).

problème pour lequel l'absence de réponse du Seigneur peut signifier qu'on n'a pas à se décider, puisque la décision est déjà prise.

En faisant le geste d'ouvrir l'Écriture pour demander conseil au Seigneur, il est bon de se clarifier avant tout à soi-même le problème, de le présenter humblement à Dieu le Père en le suppliant de nous faire miséricorde en raison de sa bonté, de lui demander explicitement de nous donner un conseil à travers l'Écriture au nom de Jésus, et de lire le texte sur lequel tombent nos yeux. Puis le texte lu, qu'on retienne la première interprétation qui naît dans notre cœur, puisque les suivantes, surtout si elles sont élaborées, naissent très probablement de nous-même et ne sont pas inspirées par le Seigneur. Enfin il est bon de demander au Seigneur de vouloir bien confirmer, d'une façon ou de l'autre, son conseil, même à travers la parole de quelqu'un ou à travers la marche des événements.

EN conclusion, je propose trois remarques qui peuvent réduire l'exposé précédent à un bref discours :

Ouvrir au hasard l'Écriture pour consulter le Seigneur est un geste si polyvalent qu'on ne peut en prévoir toutes les modalités ni dresser une liste exhaustive de critères de jugement.

Tout ce que j'ai exposé pourrait faire apparaître ce geste comme une manœuvre compliquée ou une extravagance difficilement compréhensible si le témoignage de nombreux saints ne nous obligeait pas à la tenir pour une opération sérieuse et délicate qui exige du raffinement spirituel pour l'accomplir correctement et éviter de possibles et faciles déformations.

C'est pourquoi l'on doit reconnaître toujours une primauté foncière à notre rapport avec Dieu et avec nos frères, vécu d'une façon conjointe et globale, afin que ce geste soit accompli et compris sous une réelle mouvance de l'Esprit. Et puis : tout est simple pour qui a le cœur simple !

Sante BABOLIN

(traduit de l'italien par Jean Mauduit)
(titre original : «A pure la Scrittura»)

Sante Babolin, né en 1936 à Padoue, prêtre en 1962. Professeur d'esthétique à la Grégorienne depuis 1973. Publications : Maurice Blondel, *Notes d'esthétique*, Université Grégorienne, 1973 ; *L'estetica di Maurice Blondel*. Una scienza normativa della sensibilità, *ibid.*, 1974 ; *Riconciliazione e penitenza*, Ancora, Milan, 1983 ; *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, Université Grégorienne, 1985. Articles de philosophie et d'esthétique dans diverses revues.

Jean-Guy PAGE

Quelques réflexions à la suite du récent Synode

MAINTENANT que se sont apaisées les vagues soulevées par la diatribe de Hans Küng contre Jean-Paul et le cardinal Ratzinger à l'occasion de la convocation du Synode extraordinaire et que sont terminés les reportages trop souvent marqués au coin du sensationnalisme et de l'incompétence, peut-être y a-t-il place pour un discours qui souligne certaines arêtes majeures du concile Vatican II et certaines valeurs que l'Église ne peut cesser de promouvoir sans se renier. Car il ne faut pas oublier que le pape Jean-Paul II a convoqué ce synode pour faire le point vingt ans après le concile. Bien des chambardements ont eu lieu dans l'Église depuis ce concile, mais aussi bien des changements se sont produits dans le monde. L'Église a à évaluer la valeur des premiers et leur fidélité par rapport à l'intuition fondamentale de Vatican II, elle a aussi à se resituer constamment devant l'évolution du monde si elle veut que son message demeure en prise sur lui. Cela ne signifie pas que l'Église doit être à la remorque du monde, que c'est celui-ci qui doit lui dicter, au caprice de ses humeurs, la parole qu'il veut bien entendre d'elle : l'Église a une seule parole à porter, celle que Dieu a adressée au monde en son Fils fait homme. Mais cette parole, l'Église doit montrer aux humains qu'elle vient les rejoindre dans leurs désirs les plus profonds, même s'ils demeurent inconscients ou refoulés, et aussi dans leurs angoisses.

Ce qui implique que l'Église doit savoir se mettre à l'écoute des sociologues et des autres spécialistes des sciences humaines, spécialement de ceux qui scrutent les problèmes fondamentaux de l'humanité, entre autres ses interrogations religieuses, et l'impact du message chrétien sur le monde. Mais, pour qu'elle

n'en reste pas à de simples adaptations structurelles et sociologiques qui risqueraient à la longue de séculariser ce message, il faut que l'Église se resitue d'abord et directement par rapport à lui. Il ne suffirait même pas de dire que l'Église doit retrouver l'intuition radicale de Vatican II, celle qu'a eue Jean XXIII en le lançant, si en effectuant ce retour on faisait du concile et de la personne de Jean XXIII des « en soi ». Si l'Église doit retrouver l'intuition fondamentale de Jean XXIII que le concile a cherché à poursuivre et à faire passer dans le concret de l'existence des fidèles, c'est parce que, en vertu d'une assistance de l'Esprit, cette intuition et sa poursuite rejoignent la volonté première et éternelle de Dieu telle qu'elle s'exprime dans le message et l'oeuvre de Jésus-Christ. Voilà finalement la seule intuition fondamentale sur laquelle l'Église doit s'aligner. Et ici, le rôle des théologiens fidèles à ce message et encore plus des évêques, collégialement avec le pape, comme gardiens de la foi, devient prépondérant.

I. Quelques arêtes majeures de Vatican II

Je voudrais attirer l'attention sur quatre arêtes majeures du concile : l'enracinement trinitaire, la référence christologique, l'attention à la personne et la notion de service. Elles ont toutes en commun d'être sous-tendues par l'idée de décentration.

1. Enracinement trinitaire

La première de ces arêtes peut paraître éthérée à un regard superficiel : elle n'en est pas moins la plus décisive. Il s'agit du fait, à la fois ontologique et historique pourrait-on dire, que tout ce qui concerne non seulement la nature et la mission de l'Église, mais aussi et d'abord l'origine et la signification du monde trouve son point de départ en Dieu et en un Dieu qui se manifeste comme Père, Fils et Esprit. Sans qu'on puisse dire pour autant que le monde est éternel et nécessaire et qu'il s'identifie à la pensée et à l'être de Dieu, on peut et on doit proclamer que le Père l'a conçu dans sa pensée éternelle, qui est son Fils ou son Verbe, et dans l'amour, qui est le fond même du mystère trinitaire et qui se nomme l'Esprit Saint.

Cela a pour conséquence concrète que, si le monde oublie son origine divine et refuse de prendre la destination que Dieu lui a imprimée, il n'atteint pas sa réalisation plénière, il vivote au lieu de vivre et il risque à la limite de suffoquer, de s'autodétruire. C'est le danger que nous fait courir la menace nucléaire, dernier avatar d'une pensée humaine qui, au cours de son histoire et particulièrement à l'époque moderne, s'est

de plus en plus développée en rupture avec la pensée et l'amour divins dont elle émerge pourtant.

Loin donc d'être un dogme éthéré, sans rapport avec notre monde, son existence et son développement, le mystère trinitaire est la lumière ultime qui doit guider ce monde. Il est cette lumière parce que le monde est sorti de la pensée et de l'amour du Dieu-Trinité ; il l'est encore plus parce que le désir dernier de ce Dieu est de faire participer l'être humain à sa vie de connaissance amoureuse. Le monde a été voulu par le Père pour qu'y germe l'être humain, que le Fils s'incarne et que, dans un mouvement d'amour animé par l'Esprit, il retourne l'humanité à son Père. C'est le message que nous livre l'Écriture, en particulier des textes comme Ephésiens 1, 3-14 ; Colossiens 1, 15-20 et Jean 1, 1-18.

La Trinité révèle d'ailleurs un mystère de décentration, de dépossession, inspirés par l'amour, qui doit rejaillir sur la vie de l'Église et du monde. Le Père est constitué tel en se dépouillant d'une suffisance qui gênerait chez lui la génération d'un Fils. Le Fils à son tour n'est lui-même qu'en acceptant de se recevoir de son Père, sans désir de se prendre pour sa propre origine. Cette dépossession du Père par rapport à son Fils et ce décentration du Fils par rapport à son Père sont si parfaits qu'ils permettent à l'Esprit de jaillir comme fruit d'un amour doublement altruiste, pourrait-on dire. Voilà la « pauvreté de Dieu », la seule pauvreté authentique et digne d'être imitée : non pas absence de valeurs, mais suprême richesse qui se mue en ouverture et partage. Si ce mystère de décentration et de pauvreté rayonnait vraiment sur l'Église, les rapports entre ses membres en seraient transformés ; s'il rejaillissait sur le monde, les relations dans la société, en particulier dans la société familiale, en seraient transfigurées.

2. Référence christologique

Le mystère trinitaire se réfracte dans celui du Verbe incarné qui devient le sacrement humain du « Dieu caché » (Isaïe 45, 15). La gloire du Christ rayonne la gloire de la Trinité, l'amour du Christ irradie l'amour, la dépossession des Trinités divines.

Une des figures du Christ qui dominent davantage l'oeuvre conciliaire est celle du *Pantocrator*, du créateur de toutes choses, qui apparaît si souvent dans l'abside des grandes basiliques

ques chrétiennes, en particulier en Orient, Il s'agit bien de la Sagesse (*Sophia*) éternelle décrite par les livres de la Sagesse et des Proverbes dans l'Ancien Testament et identifiée au Christ par le prologue de saint Jean et l'Hymne de l'épître *aux Colossiens* dans le Nouveau Testament. Cette gloire du Christ, « lumière des nations » (*Lumen gentium*), est réfléchi sur la face de l'Église qui devient, en Lui, « le sacrement de l'union des hommes avec Dieu et entre eux ». Cette gloire du Christ se réfléchit aussi, à l'intérieur de l'Église, sur tous les fidèles en les rendant participants du sacerdoce et de la royauté du Christ (*Apocalypse* 1, 6 ; 5, 10 ; etc.) pour qu'ils continuent sa mission auprès de tous leurs frères du monde ; elle rejaillit d'une façon particulière sur le ministère des apôtres et de leurs successeurs (cf. *2 Corinthiens*, 3 et 4) pour qu'en « bons serviteurs » ils fassent grandir le corps du Christ jusqu'à sa stature parfaite et mettent ses membres en état d'accomplir l'oeuvre qui leur a été assignée à l'égard du monde (*Ephésiens*, 4, 11 s.).

Mais la gloire du Christ ne va pas sans son complément, sa source plutôt : l'amour. Et cet amour est la manifestation dans le créé du décentrement trinitaire. Dieu ne demeure pas isolé dans son mystère : il veut, autant que cela est possible, le faire partager à d'autres êtres. Le premier décentrement de Dieu hors de lui-même se nomme la création ; mais celle-ci est en vue de l'homme, pour que celui-ci participe au mystère de connaissance amoureuse qui lie les Personnes divines. L'incarnation du Fils est le couronnement de la création : le Fils unique se fait homme pour que les hommes deviennent fils adoptifs. Le mystère de décentrement du Père à l'égard de son Fils et du Fils à l'égard du Père dont l'Esprit est le lieu au cœur de la Trinité se prolonge dans la création, puis dans l'incarnation et la mort glorieuse du Fils. Cette dernière manifeste de façon particulière à l'humanité et pour son avantage le décentrement divin : le Père y souffre, pour ainsi dire, un déchirement par rapport à son Fils, une dépossession, et le Fils « se vide » (*Philippiens* 2, 6) de sa substance filiale, se distancie par rapport au Père. Dans ce double décentrement, inspiré par l'Esprit, Dieu veut éprouver dans sa chair la déchirure que constitue le péché de l'homme afin de la réparer de l'intérieur et de réintégrer l'humanité dans son mystère.

3. Attention à la personne

Avec Vatican II, l'Église a renoué avec une des plus grandes valeurs du christianisme : l'attention portée à la personne humaine.

Non pas que l'Église ait jamais abandonné cette tradition : on pourrait citer, entre autres, certains textes de Pie XII très explicites sur ce point ; mais l'Église du milieu du XX^e siècle, influencée heureusement en ce sens par divers courants de pensée modernes, a redonné à la personne toute la place qu'elle occupe dans le message du Christ et, pourrait-on dire, dans le cœur de Dieu. Ce souci apparaît de façon encore plus marquée dans la constitution *Gaudium et Spes*. Comme le faisait remarquer Paul VI, dans son discours de clôture du concile, l'Église, elle aussi et « plus que quiconque », a « le culte de l'homme ».

On peut, ici aussi, observer une double décentration. D'une part, l'Église, à l'imitation du Christ et de la Trinité, s'est oubliée, s'est vidée d'elle-même, de la gloire du Christ qui rejaillit sur elle, pour concentrer son attention, comme le Samaritain de l'évangile, sur son vis-à-vis, sur le monde et sur « le monde de ce temps » tel qu'il est, avec « ses espoirs et ses angoisses ». Le regard qu'elle a porté sur ce monde n'est pas un regard de juge, mais un regard inspiré par la sympathie et le désir de mieux connaître, même s'il doit non seulement discerner les valeurs de la société moderne, mais aussi ses ambiguïtés, ses déséquilibres et ses interrogations. Ce regard est en vue d'un service, service qui, s'il ne doit pas taire les déviations que connaît l'époque moderne, veut encore plus rappeler à l'homme la dignité fondamentale de son esprit, de sa conscience, de son corps, de tout son être créé « à l'image de Dieu » dans sa polarité sexuelle.

La constitution *Gaudium et Spes* aborde les problèmes qui naissent des relations de l'être humain avec la nature, problème qui revêtent une acuité accrue et des formes neuves à la suite des progrès scientifiques et technologiques. Mais elle s'attarde beaucoup plus à élucider les rapports entre la personne et les divers niveaux et types de société auxquels elle est référée. La prise de position est ferme : si la personne a besoin de la société, celle-ci demeure finalisée par la personne. Il reste qu'ici aussi il est question d'une autre décentration, une décentration qui est exigée cette fois-ci de la personne elle-même. Celle-ci se définit autant comme ouverture aux autres que comme entité bien constituée en elle-même. Cette ouverture est double : selon une orientation verticale, l'être humain est ouvert à une relation avec les Personnes divines ; mais cette relation devient le modèle et l'inspiration de toute ouverture horizontale aux personnes humaines, que ce soit dans la société familiale ou dans les sociétés plus larges. Les hommes ne peuvent vivre pleinement leur fraternité qu'en se reconnaissant fils du Père dans le Christ.

L'être humain n'est pas cause de lui-même, il tient son origine de son Créateur.

4. Notion de service

S'il est une notion caractéristique, de la pensée du concile, c'est bien celle de « service ». L'Église s'est d'abord rappelé qu'à l'imitation de la Vierge Marie elle devait être « servante du Seigneur » (*Luc* 1, 38). Elle s'est surtout souvenue que ce service prend sa source dans le décentrement, la désappropriation du Christ qui s'est présenté lui-même comme « serviteur » (cf. *Jean* 13, 12 s ; *Marc* 10, 45 ; *Matthieu* 20, 28 ; etc.). Aussi Jésus peut-il demander à tous ceux à qui il confie une fonction dans l'Église de la remplir dans un esprit de service, de décentrement d'eux-mêmes et d'ouverture, de don aux autres. Celui qui accomplit la plus haute fonction pastorale comme celui qui remplit la plus humble doivent être imbus de ce sentiment.

La décentration inhérente à tout service n'est pas pour autant une aliénation. Le service de Dieu, la soumission à sa volonté, est le seul chemin qui permette à l'homme d'atteindre une réalisation personnelle qui ne peut qu'être en harmonie profonde avec son être tel qu'il est sorti des mains de Dieu. Le service des autres s'identifie finalement à l'amour, clef de l'être humain et lieu ultime de la réalisation de la personne. Le service du monde n'implique pas une soumission aveugle à une nature inférieure à l'être humain, mais signifie la vie en harmonie avec ce qui constitue le lieu même de l'homme et l'accomplissement d'une fonction sacerdotale par laquelle il retourne à Dieu une création dont il a été institué le gérant.

Si tous les disciples du Christ doivent exécuter ce triple service, chaque catégorie de membres de l'Église s'en voit confier un aspect particulier. Le service de Dieu, chez les laïcs, se coulera de façon spéciale dans le service des frères au sein de la société conjugale et familiale d'abord, puis de tout autre type de société (professionnelle, politique, etc.) ; il se coulera aussi dans l'oeuvre de consécration du monde, de ses structures et de l'exploration de ses virtualités. Sans négliger le service des frères, loin de là (l'histoire des communautés religieuses le démontre), le service plus direct de Dieu, la centration sur Dieu, sera au premier plan chez les religieux, leur permettant ainsi d'être pour leurs frères et sœurs en Église le rappel constant de la primauté absolue de Dieu : le décentrement est, ici comme ailleurs, en vue d'une centration supérieure. Les ministres seront quant à eux ceux qui orchestrent la grande

symphonie liturgique de toute l'Église et qui fournissent à leurs frères et sœurs, par l'annonce de la Parole et par les sacrements, l'aliment qui leur permet d'accomplir leurs services respectifs.

C'est dire le décentrement particulier dont doivent faire preuve les ministres de l'Église. Décentrement de l'évêque de Rome au service de ses frères évêques et de toute la chrétienté. Décentrement de chaque évêque au bénéfice de ses prêtres, de ses diocésains et de toute l'Église finalement dans l'exercice humble et patient de la collégialité. Décentrement du prêtre et du diacre en faveur de ceux dont ils ont été constitués les « gardiens », les « pasteurs » (cf. *Jean* 10, 1-18 ; *Actes* 20, 28 s. ; *I Pierre*, 2, 25 et 5, 2). L'âme de la collégialité entre les ministres (évêques, prêtres et diacres) et de cette plus grande collégialité ecclésiale qui a nom la « coresponsabilité » de tous ne peut sourdre de l'organisation structurelle, si utile que soit celle-ci, mais uniquement de la charité, d'un effort de chacun et de tous pour se laisser conduire par l'Esprit, lien ultime d'unité dans l'Église comme il l'est entre le Père et le Fils au sein du mystère trinitaire. La notion de « service » si chère au concile convoque à une décentration qui signe l'arrêt de mort du cléricisme sous toutes ses formes, qu'il s'agisse des tendances parfois trop centralisatrices de Rome, des nationalismes outrés des Églises et des épiscopats qui ont déjà causé tant de déchirements dans « la robe sans couture », des influences prépondérantes qui se font parfois sentir au sein des conférences épiscopales ou des organismes diocésains et paroissiaux et qui risquent d'entraver l'exercice d'une saine liberté, des tentations d'autoritarisme dont les laïcs ne sont pas plus exempts que les clercs. Si un droit est utile, voire nécessaire, dans l'Église, il n'est pas moins urgent de rappeler à tous les disciples de Jésus leur vocation de répandre l'amour et de promouvoir le règne de Dieu.

II. Des valeurs à promouvoir

Des intervenants au Synode ont proposé que l'Église révisé ses positions traditionnelles par rapport à l'accessibilité aux sacrements des divorcés qui ont contracté une nouvelle union, et par rapport à la régulation des naissances. Ils ont fait appel, dans le premier cas, à un exercice plus manifeste de la miséricorde et, dans le second cas, aux progrès des sciences humaines et biologiques.

1. Concilier miséricorde, sain réalisme et poursuite d'un idéal s'identifiant à la vérité.

Il n'y a pas de doute que l'Église doit être toujours plus attentive à manifester la miséricorde, qui constitue une des caractéristiques les plus marquantes de Dieu et de son Christ à l'égard de l'humanité. Il faut cependant que l'Église soit capable d'en concilier l'exercice avec celui d'un autre devoir tout aussi impérieux : porter le message de l'évangile qui ne vise rien d'autre finalement que la véritable libération de l'homme et la réalisation des aspirations les plus profondes inscrites au cœur de son être.

L'Église se doit de proclamer que l'union de l'homme et de la femme ne peut atteindre sa pleine valeur que si elle se réalise entre un seul homme et une seule femme et si elle revêt un caractère indissoluble, si elle est pour toute la vie et même pour toujours (incluant la perspective eschatologique). Bien sûr, il s'agit là d'un idéal avec lequel il faut peut-être savoir composer en tenant compte de certaines données culturelles et sociologiques. Par exemple, tout en favorisant le non-remariage après le décès du conjoint par fidélité à celui-ci, l'Église a admis de plus en plus facilement la possibilité des secondes nocces. On sait aussi que nos frères de l'Orthodoxie n'interprètent pas aussi rigide-ment que nous la sentence de Jésus rapportée par *Matthieu 5*, 31-32 et 19, 9. Aussi, peut-être y a-t-il place pour la révision d'une position toujours tenue jusqu'ici par l'Église catholique par rapport à l'impossibilité d'un remariage dans le cas où un premier mariage s'est avéré un échec (il s'agit de plus que de la reconnaissance après coup de la nullité d'un mariage par absence d'un élément essentiel à sa validité). Il y aurait ici place et nécessité pour une recherche théologique importante (1). L'autorité compétente dans l'Église, c'est-à-dire le Saint-Père en union avec le collège des évêques, devra ensuite trancher en faveur du maintien de la position traditionnelle ou en faveur d'une nouvelle position, plus large.

Mais, quoi qu'il en soit, si l'Église veut demeurer fidèle à la volonté de Dieu et du Christ, elle devra toujours tenir compte des considérations suivantes. Il y a un plan originel de Dieu sur

(1) Une étude sérieuse a déjà été effectuée cependant par la Commission internationale de théologie : *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, diffusion Centre Carfaux-Lefort, Louvain, 1979.

les relations entre l'homme et la femme, dans le mariage et hors du mariage, que l'Église, comme continuatrice de la mission du Christ, ne peut que rappeler « à temps et à contretemps » (2 *Timothée* 4, 2). Jean-Paul II a admirablement exposé ce plan dans une longue suite d'allocutions aux audiences générales du mercredi à St-Pierre de Rome de 1979 à 1984. Bien sûr, encore une fois, s'agit-il d'un idéal vers lequel l'Église doit exhorter l'humanité à tendre, mais qui peut admettre des étapes et tolérer certaines imperfections en cours de réalisation, étant donnée la faiblesse humaine. Cependant, sous prétexte qu'il s'agit d'un idéal, on est facilement enclin à admettre qu'il ne peut jamais être atteint ici-bas (quand on ne met pas en doute même sa réalisation dans l'au-delà) et que si un couple ou l'autre y parvient, il s'agit d'une exception peut-être à admirer (si on ne va pas jusqu'à s'en moquer), sûrement pas à proposer à l'imitation du commun des chrétiens et des humains.

Voilà cependant où l'on fait fausse route. Autre chose en effet est de se montrer miséricordieux envers des frères et des sœurs qui ne parviennent pas, à divers degrés d'ailleurs, à intégrer ce message idéal dans leur vie et autre chose de faire de cet idéal une conception abstraite que non seulement on rejoint difficilement dans l'existence concrète, mais qu'on ne peut pas rejoindre du tout quand on ne croit pas tout simplement qu'il ne faut ni la rejoindre, ni même la viser. Notre société moderne occidentale dont l'appétit sexuel est exacerbé n'est certes pas prête, pas plus que ne l'étaient les sociétés grecque, romaine ou barbares, à applaudir au message de l'évangile sur la sexualité, comme elle n'est pas prête non plus à accepter d'emblée bien d'autres messages de cet évangile. Mais l'évangile, s'il doit en tenir compte, doit-il tout bonnement s'aligner sur les seules données de l'histoire, de la culture et de la sociologie ou a-t-il un message spécifique à proposer, un message qui vient de Dieu et qui ne contredit pas pour autant l'homme, bien qu'il puisse contrecarrer ses nombreuses déviations ? Depuis qu'elle a abandonné Dieu, la société occidentale n'a plus de critère décisif pour orienter ses choix dans l'ordre moral : il ne reste que le consensus social du moment, toujours variable et de plus en plus permissif. L'Église doit-elle, elle aussi, adopter ce critère qui n'en est pas un et abandonner alors sa tâche de rappeler aux hommes la vérité qui vient de Dieu ?

On a nettement l'impression, à lire certains articles ou à entendre certains propos de théologiens, à constater aussi la

conduite de nombreux pasteurs, qu'ils en sont rendus à ce degré de sécularisation. Ce « sel, qui a perdu sa saveur, ne vaut plus rien... » et il s'agit d'une « lumière mise sous le boisseau » qui ne sait plus éclairer ni ceux de la maison, ni les autres (cf *Matthieu* 5, 13-16). Comme un éducateur doit faire appel aux élans généreux de celui qu'il éduque, mais aussi redresser ses tendances mauvaises, l'Église doit rechercher les connivences profondes entre le message de l'évangile et le cœur humain, mais elle doit aussi démasquer les errances de ce dernier : dans les deux cas elle rend service à l'humanité. Mais on a l'impression que plusieurs pasteurs sont las de cet aspect plus contrariant de leur tâche et recherchent, comme beaucoup de parents pour leurs enfants, un amour plus facile et plus complaisant. Depuis que Vatican II leur a rappelé que le monde, en tant que création de Dieu, recelait des valeurs, ils ont oublié qu'il porte aussi des oppositions à Dieu, des contre-valeurs. Ils sont passés d'une attitude d'extrême rigueur, souvent sans discernement, à une attitude laxiste qui enlève toute puissance prophétique et toute crédibilité à leur parole. Aussi les plus assoiffés de vérité et de sainteté désertent-ils parfois l'Église et vont quêter pour leur malheur à des sectes les miettes d'un pain que seule l'Église a compétence de boulanger.

2. Défendre les vraies finalités de la sexualité

Lorsque l'Église catholique n'autorise que les méthodes dites « naturelles » pour une saine et sage régulation des naissances, ce qu'elle veut sauver par-dessus tout, c'est une double valeur de l'être humain, qui est d'ailleurs inscrite pour une part du moins dans tout l'ordre biologique. Cette double valeur peut être ainsi formulée. Les organes sexuels, chez l'être humain comme chez les animaux, sont destinés à une fonction de reproduction, de génération. Cela ne ramène pas purement et simplement l'acte sexuel entre un homme et une femme à des dimensions biologiques ; cet acte, chez l'être humain, a aussi une dimension spirituelle : il est une des plus belles manifestations de l'amour. Mais l'Église ne s'est pas sentie autorisée à permettre une césure, laissée à la seule décision de l'homme et opérée artificiellement par ses techniques, entre la destination biologique d'un acte et sa finalité amoureuse. Une génération humaine non réalisée dans un climat d'amour n'est pas un acte pleinement humain, mais un amour coupé volontairement par l'homme de son fruit le plus beau

qu'est l'enfant ne constitue pas non plus un acte pleinement humain.

Il est bien certain qu'on peut admettre ces principes et prétendre que l'homme, ici comme ailleurs, n'a pas simplement à se soumettre bêtement à la nature, mais qu'en en connaissant mieux les lois il peut, même par ses techniques, en faire une utilisation rationnelle dans le respect du plan divin. C'est pourquoi Paul VI lui-même, en rédigeant *Humanae vitae*, n'a pas prétendu s'engager davantage que sur le seul plan de la décision pastorale et a refusé qu'on voie dans cette encyclique une expression du magistère dogmatique de l'Église, du moins selon le sens le plus strict et le plus contraignant de celui-ci. Et c'est pourquoi la question demeure objet de recherche et de discussion dans l'Église. Mais les théologiens qui poursuivent cette recherche, les fidèles qui continuent de s'interroger et les pasteurs qui sont censés les guider doivent demeurer attentifs à deux ordres de vérité, d'ailleurs corrélatifs. Le premier a trait à la sauvegarde absolue, qui ne pourra donc jamais être abandonnée sous aucun prétexte, du double principe relatif à la destination reproductrice de l'acte génital et à sa dimension amoureuse (et au lien entre les deux qu'on ne peut éliminer de façon définitive) : il n'y a pas lieu d'épiloguer davantage sur ce sujet ici.

Le second ordre de vérité concerne la prise de conscience que la pensée humaine, à l'époque moderne, a très souvent remis totalement en question ce principe et bien d'autres. Nous ne sommes pas assez conscients des inversions totales opérées par la raison humaine depuis quelques centaines d'années. A cause de cela, nous n'avons pas une pastorale éclairée, lucide, et nous nous présentons au monde avec des réponses naïves et étriquées. Il faut que nous sachions, par exemple, que la pensée moderne, d'une façon assez unanime, n'admet plus un ordre naturel posé par Dieu dans l'univers ou du moins ne s'en soucie pas. Elle perçoit le monde uniquement comme un matériau livré aux constructions de la raison humaine et à l'action de ses techniques, bien que la menace nucléaire et les dégâts produits dans l'environnement nous amènent à nous interroger à propos de cette pseudo-rationalité.

Pas surprenant alors que l'homme n'admette plus aucune finalité au sein de son être propre et en particulier dans le domaine de sa sexualité. Ce qui est plus alarmant encore, c'est de voir des moralistes et des pasteurs s'engouffrer sans discernement dans de telles visions et mettre sur le même pied, d'une

part, toute satisfaction de la libido (par exemple la masturbation : absolument nécessaire, prétendent sans broncher certains psychologues) et toute relation sexuelle, que ce soit les relations sexuelles avant ou hors du mariage ou les relations homosexuelles (considération devant être prise en compte bien sûr dans ce dernier cas des déviations d'ordre physiologique, psychique ou sociologique), et, d'autre part, la très belle relation voulue par Dieu entre l'homme et la femme au sein du mariage dans sa double dimension d'amour et de fécondité.

3. Tenir liés droits de la personne et droits de la vérité

L'Église doit être miséricordieuse, elle doit aussi faire montre d'un grand respect pour la personne humaine dont elle veut défendre la valeur. Mais cela ne peut se faire sans discernement, sans une attention à d'autres valeurs qui ne viennent pas nier les droits de la personne, mais exigent que ceux-ci soient encadrés et coordonnés au sein d'un ensemble social harmonieux et, finalement, au sein d'un plan divin qui se révèle la seule vérité et le seul avenir vraiment ouvert de l'homme. Notre société, après avoir prétendument redécouvert la personne et surtout ses droits — il faudrait voir cependant ce que l'on fait et de l'une et des autres sous bien des régimes idéologico-politiques et sous toutes les latitudes —, rencontre beaucoup de difficultés à ajuster les notions de personne et de société, si tant est qu'elle tente encore de les harmoniser.

Liberté, égalité, fraternité : trois mots qui, si on les définissait correctement, faisaient partie, bien avant la Révolution, des fondements mêmes du message chrétien, encore que les divers régimes chrétiens, peut-être pas mieux mais certainement pas moins bien que les régimes révolutionnaires, n'aient pas toujours su les traduire en institutions et en actes conséquents. Mais depuis que certains systèmes de pensée sont venus déboussoler encore davantage la raison humaine, la vérité, projection dans le créé de l'intelligence et de l'amour divins, n'a plus droit de cité ni chez les individus, ni dans la société. Dans les sciences, elle est remplacée par l'objectivité, soumission censée sans faille de la raison aux faits : ce qui constitue encore un certain hommage à la vérité de la nature. Dans tous les autres domaines, chacun peut proclamer sa propre vérité, la société s'essayant à trouver un *modus vivendi* au sein de cette jungle pluraliste et insensée. Il en résulte non seulement des affrontements idéologiques et politiques constants sur le plan social, mais des déséquilibres psychiques des individus humains qui, faits

pour la vérité, ne peuvent vivre et s'épanouir dans un milieu où il n'y a plus aucune certitude fondamentale sur laquelle on puisse fonder son être et poursuivre son projet de vie.

Pour légitimer l'avortement, on invoque le prétendu « droit de la femme à son corps ». Et si l'Église proteste, on la taxe d'antiféminisme encrassé. Pourtant l'homme pas plus que la femme n'a un droit absolu sur son corps, un droit qui permettrait, par exemple, d'utiliser la fonction sexuelle au gré de ses fantaisies et sans aucune référence à un ordre naturel établi par le Créateur. Il est par ailleurs étonnant que ce droit de la personne qu'on réclame à grands cris pour l'homme et la femme par rapport entre autres à ce qui concerne la sexualité, il n'en est plus question lorsqu'il s'agit de l'enfant à naître, qui est pourtant lui aussi une personne, sinon pleinement constituée du moins en voie de développement et aspirant à la vie.

4. Sauvegarder le sens profond de l'eucharistie

Il ne faudrait pas que, sous le couvert de la miséricorde, on en vienne à oublier la signification ultime de l'eucharistie qui est d'être le symbole par excellence de l'unité de l'Église et de la communion parfaite avec sa pensée et sa vie, symbole dans le sens double du mot : signe de cette communion et moyen efficace de l'assurer. Il ne doit pas être question de retourner à la sévérité pharisaïque du passé par rapport à la réception de l'eucharistie, sévérité inspirée en grande partie par une conception janséniste des rapports avec Dieu ; mais il ne faut pas non plus continuer de laisser glisser le terrain, comme cela se passe depuis un certain temps. Il faut être naïf pour ne pas être troublé lorsque des enquêtes révèlent qu'un pourcentage assez fort de catholiques ne croient pas à la présence du Christ dans l'eucharistie. Il n'y a pas à s'étonner alors qu'on soit prêt à la recevoir sans s'interroger aucunement sur ses dispositions. Les pasteurs d'ailleurs ne rappellent plus aucune règle à ce sujet et les théories préconisées par certains théologiens ne sont pas non plus sans influence sur ces diverses attitudes. De sorte que le mystère eucharistique est banalisé : il devient un symbole au contenu chrétien très flou, quand il lui reste encore un quelconque contenu chrétien et qu'il n'est pas ravalé au rang d'un simple geste folklorique. On peut alors, sans vergogne, communier à l'occasion d'un mariage et d'une sépulture, même si on ne met jamais les pieds à l'église en d'autres circonstances

et même si on a pris des distances considérables avec la foi et la morale chrétiennes. Qu'on ne se rende pas compte qu'il y a là une perversion grave de la foi chrétienne indique à quel degré d'insouciance et d'irresponsabilité on est parvenu. Car, si l'Église assortit la réception de l'eucharistie de certaines conditions, c'est justement parce que ce sacrement est le symbole le plus fort de l'unité ecclésiale et qu'il est contradictoire de le recevoir lorsqu'on se trouve en discordance avec des données essentielles de la foi ou de la morale chrétiennes.

5. Poursuivre la quête de la sainteté

Le grand désir de Jean XXIII lorsqu'il a convoqué le concile, désir qu'on a trop relégué aux oubliettes pour se tourner féroce-ment vers la réforme des institutions et des structures (c'est plus concret, donc plus intéressant ou plus amusant pour les grands enfants que nous sommes), c'était de remettre l'Église sur le chemin de la sainteté. Cet idéal, quand on n'en sourit pas, ne galvanise plus les énergies ni dans le monde profane, qui n'en a jamais été trop emballé, ni même dans l'Église, dont il constitue pourtant la seule raison d'être. Bien sûr, cette notion, comme bien d'autres, a besoin d'être époussetée, d'être débarassée d'une couche de mièvreries qui en masque la réalité profonde. La sainteté n'est rien d'autre que la vérité de l'homme dans la lumière du plan divin, vérité de son être naturel harmonisée à sa vocation de fils adoptif de Dieu.

Appeler les hommes cette sainteté, telle est la mission de l'Église. Pour ce faire, elle doit elle-même stimuler tous ses membres, laïcs, religieux et ministres, à vivre cette réalité. La prédication des ministres, leur célébration des sacrements avec la communauté et leur action pastorale dans toutes ses manifestations ne doivent viser que ce but : autrement ils sont infidèles à leur tâche et celle-ci se confond avec l'action de diverses instances séculières qui souvent, au niveau qui est le leur, reçoivent une meilleure audience et génèrent plus d'efficacité. *L'aggiornamento* de la liturgie ainsi que du ministère et de la formation des prêtres que proposait le concile poursuivait uniquement ce but : amplifier la capacité de la prédication, des sacrements et de l'action pastorale de susciter la sainteté dans le peuple de Dieu. La rénovation de la vie religieuse préconisée par ce même concile ne voulait pas s'appesantir sur des questions secondaires de costume ou autres, mais faire retrouver cette vie la flamme dont elle doit brûler et le souffle dont elle doit inspirer toute

l'Église. La place plus large faite aux laïcs n'était pas à confondre avec une quelconque fausse démocratisation de l'Église où la « promotion du laïc » s'apparente à une certaine « lutte des classes » : elle voulait bien plutôt réouvrir à tous les baptisés les avenues de la sainteté et leur rappeler que, sans l'exemple de leur vie, sans leur parole et leur action apostoliques, l'Église peut être une société bien organisée, mais elle n'est pas un corps vivant qui rayonne sa santé sur le monde. Les efforts pour rejoindre les frères séparés et même les adeptes des religions non chrétiennes n'étaient pas à identifier à un faux pluralisme où la sincérité et la bonne volonté éliminent le souci de la vérité : il s'agissait plutôt de retrouver « l'unité des enfants de Dieu dispersés » (*Jean* 11, 53) et de permettre ainsi à la vérité et à la sainteté de l'évangile de mieux resplendir.

LES propos plus concrets de cette dernière section sont en lien très étroit avec les propos plus sereins de la première section : j'espère qu'on a pu s'en rendre compte. Il est symptomatique d'ailleurs que les médias aient cru pouvoir discerner dans le document final rédigé par les Pères du synode un accent mis sur l'aspect mystérique de l'Église par opposition à l'accent placé sur son effort pour rejoindre le monde. Fausse opposition entre ces deux accents, si on saisit quelque chose de l'être et de la mission de l'Église : ses interventions les plus pastorales, en quelque domaine que ce soit, ne peuvent trouver leur source que dans la mission que Dieu lui a confiée et dans la conception en conséquence qu'il s'est faite d'elle. Mais opposition réelle et irréductible, si l'effort de l'Église pour rejoindre le monde devait s'identifier à sa sécularisation, à un évidement de sa substance et à une collusion avec les errances d'un monde à la recherche de sa voie, une voie qu'elle ne pourrait plus lui indiquer.

Jean-Guy PAGE

Jean-Guy Pagé est né à Montréal (Québec) en 1926. Prêtre depuis 1952 et docteur en théologie de l'Université Grégorienne, il est actuellement professeur titulaire à l'Université Laval. En plus de nombreux articles dans diverses revues, il a publié : *Réflexions sur l'Église du Québec* (1976) ; *Foi ou liberté ?* (1977) ; *Qui est l'Église ?* (3 tomes : 1977 et 1979) ; *Une Église sans laïcs ?* (1980).

« Tout Israël sera sauvé »

Réflexions sur le *Traité sur les Juifs* de Franz Mussner

CE qu'il importe de souligner avant toute autre chose, c'est le caractère particulier qui donne à cet ouvrage (1) une signification exceptionnelle : il est l'oeuvre d'un théologien allemand qui écrit après Auschwitz, marqué par les blessures qu'a laissées dans l'âme de son peuple l'horreur des massacres organisés systématiquement par Hitler. L'auteur le confesse dès les premières pages de son livre. Il rappelle la déclaration des évêques allemands condamnant les crimes du national-socialisme et stigmatisant la complicité ou l'indifférence coupable de bien des chrétiens. Pour exprimer l'intention qui l'anime, il prend à son compte la remarque de Clemens Thoma : « *Un chrétien qui, après Auschwitz, parle d'une manière antijuive se comporte d'une manière infiniment plus irresponsable que n'importe quel Père de l'Église qui pensait que rabaisser les Juifs faisait partie de la prédication chrétienne et qui ne pouvait pas encore mesurer le mal produit par ses paroles* » (p. 16). À cet égard, le livre de F. Mussner a une valeur de témoignage. Il importe d'en tenir compte pour comprendre son propos, pour tempérer certaines de ses outrances ou pour corriger sa thèse, comme il invite lui-même à le faire dès l'avant-propos.

Une des clés du livre de F. Mussner est donc que « *Auschwitz exerce une fonction herméneutique* ». Il est urgent de renouveler

(1) Franz Mussner, *Traktat über die Juden*, München, Kösel-Verlag, 399 p. — *Traité sur les Juifs*, traduit de l'allemand par Robert Givord (« Cogitatio fidei »), Paris, Cerf, 1981, 439 p.

la mentalité qui a abouti à de telles erreurs et aux tragédies qu'elles ont justifiées. Le Concile Vatican II a condamné explicitement les attitudes hostiles à l'égard des Juifs, telles qu'elles sont impliquées dans une certaine théologie chrétienne ou telles qu'elles se sont manifestées dans le comportement de la chrétienté. S'appuyant sur la Déclaration *Nostra Aetate*, F. Mussner entend proposer une nouvelle synthèse. A l'opposé des traités « *Adversus Judaeos* » dont la tradition a fourni trop d'exemples, il s'agira d'un traité « sur les Juifs », où l'on considérera les Juifs dans la lumière de l'amour et où l'on soulignera les éléments d'affinité et de continuité dans la perspective du dessein de Dieu et de l'histoire du salut.

Ce traité se présente donc comme une véritable « somme » de théologie du Judaïsme. Une somme où l'on trouvera tout ensemble une thèse et une série de dossiers, ceux-ci servant à justifier celle-là, mais recevant d'elle en retour une certaine lumière. Chacun de ces dossiers fait la matière d'un chapitre. Après le chapitre premier où il présente la thèse, F. Mussner étudie successivement l'héritage de la foi d'Israël en chrétienté (ch. 2), l'identité et le comportement juifs de Jésus (ch. 3), Israël dans l'oeuvre de Paul (ch. 4), les thèmes de la théologie classique qui demandent un réexamen et une « réparation » (ch. 5), ce qui distingue et ce qui sépare Juifs et Chrétiens (ch. 6), une prospective des tâches et des fins communes (ch. 7). Il faut reconnaître que chacun de ces dossiers est extrêmement riche. L'auteur y aborde les problèmes les plus fondamentaux sans esquiver les difficultés. La documentation qu'il apporte est pratiquement exhaustive pour ce qui concerne, au moins, la littérature de langue allemande. (Ceci provoque un certain « étonnement » dans une traduction française où les références aux travaux des exégètes et théologiens français sont plutôt rares, soit parce que les ouvrages écrits en français sur le sujet sont eux-mêmes assez rares, soit parce que l'auteur les ignore...). Par ailleurs, on sait que F. Mussner est, par métier, un exégète dont les travaux sont reconnus et appréciés, on ne sera donc pas étonné que ce soit d'abord en exégète qu'il aborde les problèmes. Ceci nous vaut un matériel abondant de références bibliques et de commentaires des textes cruciaux, supportés chaque fois par le fichier d'une bibliographie impressionnante. C'est toujours dans le cadre d'un débat dont il ne méprise aucun interlocuteur que F. Mussner présente sa propre position. On ne regrettera certes pas l'insistance sur l'aspect exégétique des problèmes, si important lorsqu'il s'agit du rapport entre le peuple de la Bible et

l'Église du Nouveau Testament. Toutefois, cette abondance et cette richesse font ressortir ce qui pourrait manquer à la synthèse : d'une part, en effet, plus exégète qu'historien du judaïsme, F. Mussner parle plus de l'Israël de la Bible que de la communauté juive telle qu'elle apparaît dans sa tradition ; d'autre part, comme il est plus exégète que théologien, il n'a pas toujours le recul suffisant pour considérer les problèmes en toute leur ampleur. Ce dernier manque apparaît en particulier, comme nous le verrons, dans la difficile et délicate question de l'efficacité du vouloir divin dans l'« endurcissement » d'Israël.

Il est d'autant plus facile de présenter la thèse qui fait le fond du livre de F. Mussner qu'il s'est chargé lui-même de l'exposer systématiquement dans le premier chapitre de son livre : « Esquisse d'une théologie chrétienne du judaïsme » (p. 9-91). Il complète et confirme sa démonstration dans le chapitre 4 consacré à « Paul et Israël ». Tout est dit et l'on vient trop tard... Depuis l'édition allemande de ce livre, en 1981, la thèse de F. Mussner a déjà suscité de nombreux commentaires qui suffiraient amplement à remplir un volume. Et il faudrait en vérité écrire un autre livre pour répondre adéquatement aux divers points de sa démonstration tant exégétique que théologique. Sans avoir ici ni la possibilité, ni la prétention d'entreprendre une telle révision critique, je vais essayer de présenter brièvement les éléments majeurs de la thèse, en soulignant ce qui fait question ou qui demanderait des éclaircissements.

ON peut résumer, sans la trahir, la position théologique de F. Mussner en cinq propositions dont la connexion est très étroite et dont chacune demande — et a de fait suscité — un examen particulier. La première concerne l'élection d'Israël, son caractère fondamental et sa permanence. En des termes qui ne déplairaient certainement pas à J. Madaule, F. Mussner affirme, dès le principe, cette donnée originelle : « Le chrétien qui prend la Bible au sérieux doit prendre connaissance de l'élection d'Israël comme d'un peuple qui est la propriété de YHWH. S'il ne le fait pas, il ne comprend rien à Israël et parle, dès le début, à côté du sujet. » (p. 17). Cette élection est confirmée par le don de la Loi et par le lien particulier que celle-ci établit entre Israël et son Dieu : « A la promulgation de la Loi, Israël est devenu le peuple de Dieu ; il reste peuple de Dieu, mais il a besoin d'une actualisation constamment nouvelle par la parole vivante de YHWH. » (p. 21).

Et cependant, Israël, l'élu, l'interpellé, n'a pas reconnu en Jésus le Messie dont il était chargé d'annoncer et de préparer la venue. F. Mussner confesse que c'est ce fait déconcertant qui est au point de départ de sa recherche : « Dieu a conclu une alliance avec son peuple élu Israël. C'est ce que raconte l'Ancien Testament. La question qui nous anime dans ce « Traité sur les Juifs » est celle-ci : cette alliance de Dieu avec Israël a-t-elle été dénoncée par Dieu en raison de l'« endurcissement » d'Israël à l'égard de l'Évangile, ou subsiste-t-elle toujours ? » (p. 35). Quelle est donc la signification et quelles ont été les conséquences de l'« endurcissement » d'Israël ?

La réponse à cette question est le deuxième élément important de la thèse de F. Mussner, tellement important qu'il est la clé de ceux qui lui font suite. Après tant et tant d'exégètes ou de théologiens, notre auteur essaie de rendre compte des chapitres où Paul présente aux chrétiens de Rome ce qu'il considère comme un « mystère » relevant de l'insondable et incompréhensible Sagesse de Dieu (*Romains* 11, 25). Commentant en particulier *Romains* 11, 8-10, il souligne avec insistance l'efficacité du vouloir de Dieu qui a « provoqué » le refus du peuple juif en vue de faire accéder les païens à la foi au Christ. Sur l'exégèse qu'il propose de ces versets difficiles, F. Mussner fonde deux affirmations intimement liées l'une à l'autre dans sa vision d'ensemble. C'est, d'une part, l'importance décisive et, de fait, déterminante, du vouloir divin : « C'est Dieu lui-même qui a empêché cela (à savoir l'adhésion d'Israël à l'Évangile), pour révéler en Israël sa puissance et sa grâce devant les peuples ». Mussner cite à ce propos (*Romains* 11, 8) : « Dieu lui-même leur a donné un esprit d'obscurcissement », et il pose la question : « Pourquoi Dieu a-t-il fait cela, pourquoi a-t-il permis ce qu'on appelle l'endurcissement d'Israël, alors qu'il doit à la fin sauver « tout Israël » ? Pourquoi donc ces tours et « détours » étranges ? C'est impénétrable rationnellement » (p. 86). Ou, comme il l'écrit encore vers la fin du volume : « Résoudre psychologiquement cette dialectique paradoxale entre l'incroyance coupable et l'aveuglement décidé par Dieu en face de Jésus est absolument impossible » (p. 350). D'autre part, puisque cet « endurcissement » est voulu par Dieu, F. Mussner a tendance à le considérer comme une attitude permanente du peuple juif tout au long de l'histoire après le Christ : « Le Juif demeure jusqu'à la fin des temps comme témoin du caractère concret de l'histoire du salut, mais aussi du caractère impénétrable de la déclarations, détruire le judaïsme.

conduite salvifique de Dieu » (p. 358). On pressent facilement les questions que pose une telle exégèse. Les objections n'ont d'ailleurs pas manqué. Nous aurons à y revenir.

Le troisième élément de la thèse découle directement de cette seconde affirmation : Israël a gardé tous les privilèges qu'il avait reçus, liés à l'élection. « *Que les privilèges d'Israël ne soient pas des dons passés accordés par Dieu à Israël, mais des dons permanents, c'est ce qui ressort, d'une part, du présent "sont" ("eux qui sont Israélites") au début de 9, 4, et, d'autre part, du fait que, pour Paul, le Christ n'est pas un mort* » (p. 47). F. Mussner insiste sur l'usage que l'Apôtre fait ici du présent, pour justifier non seulement la permanence d'Israël mais celle de ses privilèges. On ne peut dire que les avantages d'Israël n'appartiennent qu'au passé, ni qu'ils ont été désormais transférés à l'Église. Les dons de Dieu sont sans repentance. L'élection originelle n'a pas été révoquée (p. 20). L'alliance subsiste et « *nulle part il n'est dit dans les Actes qu'elle aurait été un jour dénoncée par Dieu* » (p. 36). Bref, pour F. Mussner, les dons et privilèges d'Israël demeurent : « *Le peuple d'Israël, qui reste endurci à l'égard de l'Évangile, est clairement désigné comme le peuple de Dieu ("son peuple"), que Dieu, même maintenant, "n'a pas rejeté"!* » Ainsi confirme-t-il l'élément précédent de sa thèse : « *Donc Israël demeure toujours (à côté de l'Église) le peuple élu de Dieu* » (p. 25). Ici encore, il est facile de pressentir la question posée par cette interprétation. Il s'agit de savoir de quelle réalité parle l'Apôtre dans chacun des usages du même vocable : Israël. L'Israël d'avant le Christ ? Le nouvel Israël qu'est l'Église ? Le peuple d'Israël dans son ensemble et dans son destin final ? Cette question est extrêmement importante parce que, de la réponse qu'on y donne, dépend le sens de l'affirmation de Paul : « Tout Israël sera sauvé » (Romains 11, 26).

En quoi consiste, alors, dans la vision de F. Mussner, le salut d'Israël ? Nous touchons ici au quatrième élément que nous pouvons discerner dans sa thèse. Une exégèse classique, généralement reçue, a interprété Romains 11, 25-27 comme l'annonce d'une « conversion » d'Israël, rendu jaloux par l'accès des païens au salut en Jésus-Christ. Prenant résolument le contre-pied de cette interprétation, F. Mussner pense que « *dans le texte il n'est nulle part question d'une "conversion" d'Israël, mais de son "endurcissement" et de son "salut"* » (p. 59). En parfaite cohérence avec son hypothèse de fond, il voit dans la citation que Paul fait d'Isaïe : « Le Libérateur viendra de Sion... »

comme l'annonce d'une « *initiative complètement indépendante du comportement d'Israël et du reste de l'humanité, une initiative de Dieu qui fait miséricorde à tous et qui consistera concrètement dans la parousie de Jésus* » (p. 61). Une telle affirmation en implique trois autres que F. Mussner énonce dans le même mouvement de pensée. Tout d'abord, comme l'« endurcissement » préalable, le « salut » dépend de l'absolu du vouloir de Dieu « *indépendant de toutes les voies et spéculations humaines* » (p. 61). En second lieu, ce salut se réalisera à la parousie. Le Christ, alors, « *sauvera Israël sans conversion préalable des Juifs à l'Évangile* » (id.). Enfin, conclusion théologique qui n'est pas sans incidence sur l'attitude pastorale de l'Église envers les Juifs : « *Si Dieu lui-même a endurci Israël, il s'ensuit logiquement que lui seul, et non pas l'Église, peut le tirer de son "endurcissement"* » (p. 62). En d'autres termes, durant le temps de l'Église et de l'histoire du salut, et pour ce qui relève des initiatives et des décisions humaines, la persistance d'Israël dans son attitude, qui n'est autre que la manifestation de sa fidélité à lui-même, suffit à préparer le salut.

Le dernier élément de la synthèse est comme le fruit et la conséquence logique de ce qui précède. Si l'Église et Israël ne se rencontrent qu'au terme de l'histoire du salut, celle-ci s'accomplit selon deux chemins parallèles, également valides, également bénis. Israël n'a pas à se convertir, son destin est de cheminer, par l'observance de la loi mosaïque, à côté de l'Église : « *Israël accompagne l'Église à travers l'histoire jusqu'à la fin de l'histoire, et l'Église devrait reconnaître enfin Israël comme compagnon de route* » (p. 74). F. Mussner l'affirmait déjà dès les premières pages de son livre : « *Naturellement, le Nouveau Testament sait qu'Israël et l'Église, bien que formant ensemble l'unique peuple de Dieu, sont des communautés provisoirement séparées, qui suivent différents chemins, mais il ne dit nulle part que, depuis le Christ, seule l'Église constitue le peuple de Dieu* » (p. 24). On comprend encore mieux son plaidoyer en se reportant au chapitre 4 consacré à « Paul et Israël » (pp. 228-258). F. Mussner y confirme sa thèse selon laquelle Juifs et chrétiens sont sauvés selon deux voies parallèles, mais différentes. Si on lui objecte la condamnation du salut par les observations de la Loi qui fait le thème de l'Épître aux Galates, il répond que « *Paul a développé sa doctrine de la Loi et de la justification, non contre des Juifs, mais contre des frères chrétiens* », c'est-à-dire contre ceux qui voulaient obliger les païens convertis à se faire circoncire et à observer la Loi. « *Il ne veut pas, par ses déclarations, détruire le judaïsme.* »

Ce qu'il veut détruire, c'est un pseudo-évangile chrétien » (p. 244). S'appuyant sur *Galates*, 5, 3 (« Je l'atteste à tout homme qui se fait circoncire : il est tenu à l'observance intégrale de la Loi »), E. Mussner pense que « *Paul ne dispense pas de la Loi le Juif qui reste Juif ou le devient* » (p. 237). Dans un paragraphe du chapitre premier consacré à « La Joie de la Torah » (pp. 37-45), il montre d'ailleurs ce que peut être, pour un Juif fidèle, la signification de l'observance comme réponse à l'élection et accomplissement de l'alliance. Cela suffit-il pour affirmer, comme le fait Mussner dans une phrase qui suffirait à résumer toute sa thèse, que Dieu « *sauvera aussi l'Israël qui continue de s'attacher à la Loi après le Christ !* », qu'Il « *sauvera Israël "par un chemin particulier"; apparemment en passant à côté de l'Évangile* » (p. 247). On comprend que le débat suscité par le livre de F. Mussner se soit, de fait, concentré sur ce point.

J'espère que ce résumé en cinq points n'a pas défiguré la thèse qui fait le fond de ce *Traité sur les Juifs*. Il faut reconnaître que leur présentation est cohérente et qu'elle comporte, dans son organisation même, une certaine séduction. Elle a séduit en tous cas tous ceux qui, ayant renouvelé leur regard dans la lumière même de l'amour du Christ, considèrent avec tendresse et miséricorde le destin du peuple choisi par Dieu. Mais un amour authentique suppose franchise et lucidité comme la miséricorde trouve sa source dans la vérité. Il importe donc de juger aussi objectivement que possible la thèse de F. Mussner et d'en vérifier les arguments, pour garder précieusement ce qu'elle apporte de valable et corriger les points qui risquent d'égarer les bonnes volontés.

NOUS avons vu comment, profondément blessé dans sa conscience de chrétien allemand, par les conséquences tragiques d'un antisémitisme qui a trop souvent cherché sa justification dans des arguments théologiques, F. Mussner a résolu de renouveler le regard chrétien sur l'identité d'Israël et sur la mission du peuple élu. Le mérite incontestable de son livre consiste en ceci qu'il reprend courageusement, un à un, les thèmes de la théologie traditionnelle dont il essaie de dénoncer les malentendus et les clichés. On peut résumer de la manière suivante les questions auxquelles il essaie de proposer une réponse nouvelle.

Israël a été élu par Dieu comme le peuple de l'alliance, pour annoncer, préparer et reconnaître le Messie. Une partie importante de ce peuple n'a pas reconnu Jésus-Christ et n'a pas adhéré à la Loi nouvelle. Si cet « endurcissement » était prévu dans le dessein mystérieux de l'insondable Sagesse de Dieu pour permettre l'entrée des nations, en quelle mesure Israël est-il responsable de son « infidélité » en face du vouloir de Dieu ? Qu'en est-il de l'élection pour la part d'Israël ainsi « endurcie » ? Qui est l'Israël dont Paul annonce le salut et comment s'opère celui-ci ? La Loi suffit-elle pour le Juif et peut-on dire qu'Israël n'a pas à se convertir étant donné qu'il accède au salut par un destin singulier ? Faut-il admettre qu'Israël et l'Église sont appelés au même salut par deux chemins parallèles qui ne se rejoignent qu'au terme de l'histoire ?

Nous connaissons la réponse de F. Mussner. Celle-ci est généreuse, inspirée par un amour du peuple juif que nul n'a droit de contester puisqu'il est l'expression de la charité chrétienne la plus authentique et la plus exigeante, celle-là même dont Paul donne l'exemple dans la tendresse et l'angoisse qui l'animent à l'égard de son peuple. Cette réponse est-elle pour autant fidèle en tous points à la vérité que propose le Nouveau Testament ? Comme je l'écrivais en commençant ce compte-rendu, une réponse exhaustive demanderait un autre livre. Je me contenterai de proposer ici trois remarques sur les points qui me paraissent les plus importants.

La première concerne la question délicate et difficile de la responsabilité du peuple juif dans l'« endurcissement » dont parle saint Paul. On sera d'accord pour reconnaître la vérité que F. Mussner essaie de sauver, à savoir le paradoxe d'une fermeture qui s'effectue dans une fidélité obstinée, ce que Paul appelle : un zèle mal éclairé (*Romains* 10, 2). Nous pourrions traduire assez justement l'intention de l'auteur en disant : le *non* opposé par le Juif à Jésus-Christ est une manière désespérément fidèle de dire *oui* au Dieu de l'alliance. Il reste que la manière dont F. Mussner présente cette intuition ne me paraît pas défendable ni du strict point de vue métaphysique ni du point de vue exégétique. Du point de vue métaphysique d'abord. A lire littéralement ce qu'écrit F. Mussner, on en viendrait à conclure que l'« endurcissement » des Juifs dépend unilatéralement du vouloir de Dieu. Certes, il reconnaît que cet « endurcissement », voulu ou permis par Dieu, ne supprime pas la responsabilité (p. 86 et p. 237), mais on a l'impression qu'il essaie

d'atténuer celle-ci le plus possible : « *Résoudre psychologiquement cette dialectique paradoxale entre l'incroyance coupable et l'aveuglement décidé par Dieu en face de Jésus, est absolument impossible* » (p. 350) ou encore : « *L'apôtre constate sans doute la désobéissance d'Israël à l'égard de l'Évangile, mais il n'est pas question d'une véritable démonstration de culpabilité qui exigerait la punition par Dieu. Il s'agit plutôt de simples constatations: les païens obéissent à l'Évangile, Israël non* » (p. 356): On accordera que les textes où saint Paul essaie de cerner ce « mystère » insondable peuvent porter à un tel raccourci métaphysique. Mais ne s'agit-il pas ici d'une incidence particulière du problème de la liberté humaine sous le vouloir divin ? Celui-ci ne supprime pas la libre initiative de l'homme ! Si l'on suivait F. Mussner dans la logique qu'il met ici en oeuvre, il faudrait conclure que *le flat* de Marie à l'Annonciation n'était pas de sa part un engagement libre puisqu'il était voulu par Dieu ! Faut-il rappeler à l'auteur la distinction traditionnelle proposée par les théologiens entre la volonté conséquente et la volonté antécédente ? Dieu nous meut en nous laissant libres ! A cet égard le mystère de l'« endurcissement » d'Israël relève du mystère de la liberté. On eût aimé que les considérations proposées par F. Mussner soient ici moins simplistes et qu'il maintienne « les deux bouts de la chaîne » même si nous ne pouvons connaître la manière dont ils se rejoignent.

Pour souligner ce que nous venons d'observer du point de vue métaphysique, on discernera le même type de pensée au niveau de l'interprétation exégétique. Certes, dans les chapitres 9 à 11 de *l'Épître aux Romains*, l'Apôtre propose une dialectique assez étrange entre le rejet des uns et l'accueil des autres : la chute d'Israël est en vue du salut des païens (11, 11), la mise à l'écart des Juifs est pour la réconciliation du monde (11, 15), la désobéissance des uns est en vue de la miséricorde accordée aux autres (11, 30). Faut-il donner une signification efficace et déterminante au vouloir de Dieu dans une lecture littérale du texte de Paul ? Nous sommes ici en présence d'un cas semblable au problème posé par la citation d'*Isaïe* 6, 9-10, d'une part, chez les Synoptiques (*Luc* 8, 9-10 ; *Marc* 4, 10-12 ; *Matthieu* 13, 10-14), dans le logion sur la signification des paraboles, d'autre part, chez saint Jean (*Jean* 12, 46-48), dans la déclaration de Jésus sur la foi aux signes. Nous sommes confrontés au même type de question: est-ce que Jésus parle en paraboles et fait des miracles *afin que (ina)* ou *de sorte que (oti)* ceux qui écoutent n'entendent pas et ceux qui voient ne comprennent pas ? Le tâtonnement

grammatical des divers textes évangéliques dans l'utilisation d'*Isaïe* suggère que le mystère est plus profond. La finalité du dessein de Dieu ne s'exerce pas *a priori* et nécessairement comme une justice. Dieu respecte la liberté. Dans le contexte du problème de l'« endurcissement », F. Mussner a certes raison de rappeler à l'attention des chrétiens la signification providentielle et la finalité mystérieuse de l'achoppement du peuple juif dans la perspective d'ensemble de l'histoire du salut, ceci ne touche en rien au secret de la responsabilité personnelle. Force est de reconnaître que F. Mussner a ici confondu les plans.

Ma deuxième remarque a pour objet le destin d'Israël tel que F. Mussner le présente, de l'élection au salut. Fait intéressant, qui donne à penser, les critiques faites au *Traité sur les Juifs* se distribuent entre deux extrêmes, de l'accueil enthousiaste au refus radical. Aucune de ces positions excessives ne me semble rendre justice au livre de F. Mussner. Je crois, pour ma part, que, concernant la vocation et le destin d'Israël, on trouvera dans cet ouvrage des éléments qui demandent, certes, une sérieuse rectification, mais aussi des éléments qu'il serait dommage de mépriser et qu'il importe de garder.

Qui est l'Israël dont on parle ? Il faut reconnaître que Paul lui-même, bouleversé jusqu'à l'angoisse par la destinée spirituelle de ses frères, n'est guère cohérent dans son langage et que, d'un verset à l'autre, en raison de la passion qui les porte, les mots semblent recevoir une compréhension et une extension différentes. Il reconnaît avec une sorte d'émerveillement et de fierté les privilèges de « ses frères », ceux « qui sont de sa race selon la chair » (*Romains* 9, 4). « Sa grande détresse, sa douleur incessante » viennent justement de la consanguinité dont il a une conscience aiguë (9, 1-3). Ils sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères (11, 28) car, quelle que soit l'infidélité, « les dons de Dieu sont sans repentance » (11, 29). Il se proclame lui-même « Israélite, de la race d'Abraham » (11, 1) et c'est avec force qu'il affirme que « Dieu n'a pas rejeté le peuple qu'il a d'avance discerné » (11, 2). Que veut-il dire dès lors, lorsqu'il annonce que « Tout Israël sera sauvé » (11, 26) ? Comme nous nous le demandions déjà plus haut : s'agit-il ici de l'Église, comme Israël de Dieu, d'Israël qui s'est converti, d'Israël comme peuple, dans son ensemble ? Je suis porté à croire que l'ambiguïté même des versets de Paul, qui n'a pas fini d'exercer le labeur des exégètes et commentateurs, a quelque chose à nous apprendre : à savoir

que la réalité est ici plus profonde et plus mystérieuse que les mots qui cherchent à la saisir et à l'exprimer. C'est là, sans aucun doute, ce que F. Mussner a profondément perçu, et ce sera un grand bénéfice, pour les chrétiens, de se laisser toucher par cette intuition.

Ceci dit, je me sens obligé de préciser immédiatement que je ne partage pas sa théorie selon laquelle Israël et l'Église, bien que faisant partie de l'unique peuple de Dieu, ont à cheminer jusqu'à la parousie sur deux voies parallèles et différentes. Il me paraît difficile de trouver, dans le texte de Paul, le fondement d'une telle vue des choses. Et ce n'est pas non plus l'opinion reçue dans la tradition.

Est-ce bien tout cependant ? Je crois que l'on aurait tort de mépriser l'intuition que F. Mussner essaie d'exprimer : celle de la continuité de l'élection. Contre certains de ses critiques, je pense qu'il a raison de maintenir le présent de *Romains* 9, 4 et plus encore de rappeler avec force que « les dons de Dieu sont sans repentance » (11, 29). On pourrait d'ailleurs faire des remarques semblables au sujet de l'apologue de l'olivier franc et des branches : la racine demeure, et c'est elle qui porte les branches greffées.

Pour sauver l'intuition de F. Mussner, sans pour autant le suivre jusqu'à la position extrême où il la mène, je crois que certains discernements s'imposent. Nous sommes invités à l'attention. L'interprétation traditionnelle de ces textes porte la marque d'un dualisme, celui du néo-platonisme des Pères, dont les conséquences ont été tragiques (2). On a trop souvent comparé la situation d'Israël avant et après le Christ, ou la situation du judaïsme en face de l'Église, en termes d'être et de non-être, de possession et de privation. Une image en noir et blanc ! Alors qu'il s'agit d'un dynamisme qui va de la promesse à l'accomplissement. La sève de la racine demeure, même si certaines branches sont momentanément coupées. On a le droit de penser que des catégories philosophiques autres que celles du dualisme néo-platonicien, — la puissance et l'acte d'Aristote, ou mieux encore la durée ou l'élan vital de Bergson — auraient permis de rendre raison de la continuité de l'histoire du salut et de l'identité du peuple que Dieu veut se constituer. Il me semble qu'on rendrait justice tout ensemble à l'intuition de F. Mussner et aux remarques de ses criti-

(2) Je me permets de renvoyer ici à mon essai sur « Les Juifs, le judaïsme et Israël dans la Théologie de saint Augustin » dans *Rencontres avec le Judaïsme en Israël*, Jérusalem, éd. de l'Olivier, 1983, p. 105 s.

ques, en les invitant à distinguer, dans la pensée de Paul sinon dans son langage, entre l'élection et le salut. Israël, comme peuple, ce peuple auquel Paul a la fierté d'appartenir, garde le privilège de l'élection. Ceci je l'accorderais sans réserve à l'auteur du *Traité sur les Juifs*. Mais je maintiendrais en même temps qu'Israël n'a pas encore, tout entier, accédé au salut. Une partie n'est pas entrée. Il y a encore un seuil qu'elle est appelée à franchir. Non pas à la Parousie, non pas à la fin des temps, comme le prétend notre auteur, mais dans le cours de l'histoire, au moment où Dieu voudra, dans un événement dont la gloire et la lumière apparaîtront comme « une résurrection d'entre les morts ». Si j'avais à proposer à F. Mussner et à certains de ses critiques, une interprétation de *Romains* 11, 26 : « Tout Israël sera sauvé », je dirais que le mot Israël a, dans ce verset, une signification plénière qui intègre toutes les autres : l'Israël qu'est l'Église n'accédera au salut et ne sera vraiment Israël, que lorsque l'Israël de l'élection première viendra lui apporter la plénitude qui lui manque encore.

J'entends ici l'objection que ne manqueront pas de me faire ceux qui ont trouvé dans le livre de F. Mussner une justification de leur ouverture bienveillante et fraternelle à nos frères juifs : il faudra donc que les Juifs se convertissent ? Je crois que nous touchons ici au point qui a le plus divisé les esprits parmi les lecteurs de ce *Traité sur les Juifs*. Cette question introduit à ma troisième remarque.

La difficulté majeure de la tâche que F. Mussner a entreprise de façon magnanime me semble être d'ordre épistémologique. D'une part parce qu'elle se tient au confluent de méthodes différentes, exégèse, histoire des doctrines, théologie voire philosophie. D'autre part, et plus profondément, parce qu'elle relève de ce qu'un de mes maîtres appelait « la divine épistémologie de la foi ». Le danger était, en effet, de mélanger deux types d'approche. Lorsqu'il s'agit du regard chrétien sur Israël, son élection, son identité, son destin, le théologien se voit obligé de réfléchir simultanément à deux niveaux ou selon deux lumières dont les exigences sont différentes. La difficulté consiste en ceci qu'il importe de les maintenir ensemble, en appliquant la loi formulée naguère par J. Maritain : Distinguer pour unir, comme la condition pour être fidèle à la vérité des choses que l'on essaie de saisir (3). Le premier niveau est celui où s'exprime l'ordre de la vérité objective, le contenu de la foi en sa formulation théorétique ou dogmatique. A ce registre, il est clair que,

pour le chrétien qui croit en Jésus Messie, Fils de Dieu, Sauveur, il y a, de part et d'autre de la Rédemption, un avant et un après, deux étapes d'un développement, deux régimes différents dans le rapport à Dieu. A ce niveau, objectif et théorique, le théologien ne peut pas ne pas affirmer le renouveau apporté par le Christ et souligner la différence qui apparaît à certains comme une rupture. Et cependant, au registre plus existentiel et plus concret, du cheminement de tout homme vers Dieu, du Juif et du chrétien en particulier, il est également vrai de dire, en reprenant les paroles de Jésus dans saint Jean : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière » (*Jean* 3, 21). Dans cette vision des choses, tout homme fidèle à la lumière intérieure et à la vérité qui lui est apparue comme telle, est secrètement mené par l'Esprit Saint. A cet égard, il est possible de dire que, pour le Juif qui n'a pas rencontré Jésus-Christ, ou qui n'en a rencontré que des caricatures, la Loi joue, entre Dieu et son cœur, le rôle médiateur que le Christ joue, pour le chrétien, entre Dieu et son cœur. Bien plus, comme j'ai eu l'occasion de le dire déjà : le *non* opposé à Jésus-Christ par le Juif fidèle à la Loi est peut-être une manière éperdûment fidèle de dire *oui* au Dieu de l'alliance. C'est sur cette dimension personnelle et existentielle que F. Mussner a voulu insister, dans le respect de la démarche subjective et loyale du Juif fidèle à sa tradition. Il est certain que c'est cet aspect des choses qui prévaut dans la rencontre avec les êtres : il s'agit d'être attentif, d'abord, à la loyauté et à la sincérité de leur démarche ou de leur quête, et en définitive de faire confiance au cœur de l'homme qui s'ouvre à la lumière et au Maître intérieur. A fortiori s'il s'agit du Juif !

Une telle attitude ne peut cependant être tenue au mépris de la vérité objective. C'est le reproche que l'on a fait quelquefois aux apôtres, aux pasteurs, à ceux qui sont engagés avec les hommes de bonne volonté, dans un dialogue inspiré par l'amour de l'interlocuteur, dans le respect de son cheminement. C'est le reproche que l'on pourrait faire à F. Mussner : celui d'avoir tempéré la rigueur de la vérité sous la pesée de la miséricorde. La miséricorde et la vérité ! Partage intérieur terriblement difficile à surmonter, d'autant plus difficile que l'ami ou l'interlocuteur est plus proche, plus proche de Dieu surtout par la fidélité du cœur. Le livre que nous venons de lire déborde de cette tendresse pour le peuple juif.

(3) *Ibid.* Dans le chapitre : « Situation présente de la Théologie du mystère d'Israël », p. 232-233.

C'est pourquoi, quelles que soient les réserves et les corrections qu'il faut apporter à la théologie présentée par F. Mussner, un des bénéfices de son livre consiste justement en ceci qu'il met en évidence cette exceptionnelle proximité du Juif et du chrétien, la singularité de leur rencontre.

Comme je l'ai rappelé au début de ces réflexions, F. Mussner est conscient des limites et des imperfections de son entreprise. Il invite lui-même ceux qui le liront à rectifier et à compléter son ouvrage. Ce qu'il apporte de décisif c'est l'exemple d'une attitude nouvelle en face de ce « mystère ». Chrétien, « ne va pas t'enorgueillir, crains plutôt » (*Romains* 11, 20). Souviens-toi que « ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte » (11, 18). Le *Traité sur les Juifs* de F. Mussner devrait retentir comme une interpellation et inviter les chrétiens à se tourner vers leurs frères juifs dans la miséricorde de l'humilité.

Fr. Jacques-Marcel DUBOIS, o.p.

Jacques-Marcel Dubois, né en 1920 à Tourcoing. Entre dans l'Ordre Dominicain en 1938, prêtre en 1946. Enseigne dans les *Studia* de l'Ordre, puis au département de Philosophie de l'Université Hébraïque de Jérusalem. Consultant de la Commission pour les rapports religieux avec le judaïsme près du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. Principales publications sur le judaïsme : *Paradoxes et mystère d'Israël*, Jérusalem, Editions de l'Olivier, 1977 ; *Rencontres avec le judaïsme en Israël*, *ibid.*, 1983.

Vient de paraître

Collection « Communio » (Fayard) n° 22

Hans-Urs von BALTHASAR

L'heure de l'Église

Un diagnostic lucide et confiant, des souvenirs et une espérance pour l'Église de ce temps.

Chez votre libraire