

revue
catholique
internationale



communio



L'exégèse canonique

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

L'exégèse canonique

Comment interpréter l'Écriture ?

«Cependant, puisque la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention 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».

Dei Verbum §12

La statue de Moïse, exécutée par Michel Ange de 1513 à 1515, met en valeur le lien étroit de ce personnage biblique avec la Torah : l'autorité de Moïse, mise en valeur par les récits de l'*Exode*, du livre des *Nombres* et du *Deutéronome*, a pour corollaire l'autorité de la Torah– qu'il a pour mission de mettre par écrit (*Deutéronome* 31,9.24) – délimitée comme premier « canon » des Écritures d'Israël et comme règle de foi. Cette délimitation formelle d'un premier canon inaugure une démarche qui, par étapes successives, conduira à la délimitation du Canon chrétien, dont la « Torah de Moïse » constitue l'ouverture et l'introduction.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

Éditorial  7 Olivier Artus : La dimension canonique de l'exégèse biblique

Thème  L'exégèse canonique

23 Thomas Römer : La canonisation du Pentateuque

Si le Pentateuque intègre de nombreuses traditions narratives et législatives préexiliques, sa « canonisation » intervient à l'époque perse. Par ce terme, il faut comprendre la constitution d'un corpus écrit de référence, où s'expriment et se reconnaissent tous les courants du judaïsme : courants théologiques deutéronomiste et sacerdotal, judaïsme judéen et samarien, judaïsme de la diaspora. La constitution d'un texte de référence, placé sous l'autorité de la figure de Moïse (« livre de la torah de Moïse »), ne signifie pas que le texte soit fixé dans ses moindres détails : au I^{er} siècle avant notre ère coexistent un texte proto-massorétique, le Pentateuque réécrit de Qumran, la Septante et le Pentateuque samaritain.

39 Dominique Poirel : L'histoire, l'allégorie et la théologie

Le Moyen Âge est souvent présenté comme correspondant à un tournant important de l'exégèse biblique, lorsque celle-ci, délaissant la lecture allégorique de l'Écriture, s'attache à développer une approche littéraire et théologique du texte, dont la théorie des « quatre sens de l'Écriture » serait l'expression. Cependant, l'étude de l'œuvre d'Hugues de Saint Victor permet de remettre en question une telle opposition entre lecture allégorique et recherche du sens littéral. Au XI^e siècle, la lecture chrétienne de l'Écriture est une science sacrée, multiforme et unitaire. Dans ce contexte, interprétation historique et lecture allégorique sont inséparables, la première constituant un préalable à la seconde, seule capable de faire émerger le sens du texte. Ce n'est qu'à partir du XIII^e siècle que les différentes facettes de l'exégèse biblique vont progressivement diverger, jusqu'à constituer des disciplines indépendantes.

51 Olivier Artus : La refondation d'une approche canonique de l'Écriture, dans le contexte de la réception de la Constitution conciliaire *Dei Verbum*

Les études exégétiques de la fin du XX^e siècle ont, par leurs résultats, remis en cause les présupposés mêmes de l'exégèse historico-critique, en mettant au jour un mouvement « d'exégèse intrabiblique », en particulier à l'intérieur de l'Ancien Testament. Dans le même temps, la fin du XX^e siècle voit se développer une nouvelle « approche canonique » de l'Écriture qui met l'accent sur l'identité théologique véhiculée par les traditions bibliques.

*Les travaux de la Commission biblique pontificale, puis l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* dessinent alors les contours d'un renouveau de l'exégèse catholique qui, sans abandonner la question de l'histoire, l'article de manière systématique à celle de la réception ecclésiale des traditions bibliques.*

70 Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* §32-34

73 Christophe Raimbault : Comment mettre en œuvre, en exégèse biblique, le n°34 de *Verbum Domini* ?

*Les années 1970 sont caractérisées par une diversification des méthodes de l'exégèse biblique. La critique littéraire, historique et socio-historique, qui met l'accent sur les conditions de production et d'écriture des traditions bibliques continue à être la base de nombreuses études, mais l'analyse narrative permet de développer un nouveau point de vue : celui du lecteur. D'autre part, s'appuyant sur ces méthodes diversifiées, l'exégèse biblique tente d'aller au-delà d'une simple étude technique des traditions bibliques. Un intérêt nouveau pour la théologie du texte se développe. Celui-ci répond, pour une part, à l'invitation effectuée par le pape Benoît XVI, au n° 34 de l'Exhortation post-synodale *Verbum Domini*.*

87 Florent Urfels : L'exégèse est-elle une science théologique ?

*Citant la Constitution Dogmatique *Dei Verbum*, le n° 34 de l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* propose trois critères permettant d'évaluer la manière dont une exégèse biblique catholique peut parvenir, au-delà d'une étude technique des textes bibliques, à en proposer une herméneutique théologique : « 1) interpréter le texte en tenant compte de l'unité de l'ensemble de l'Écriture ; 2) tenir compte ensuite de la Tradition vivante de toute l'Église, 3) respecter enfin l'analogie de la foi ». Florent Urfels analyse la manière dont l'exégèse biblique contemporaine honore chacun de ces critères et invite à développer une réflexion herméneutique qui permette de mieux élucider la manière dont les Traditions bibliques proposent une théologie de l'histoire.*

101 Éric de Moulins-Beaufort : Liturgie et canon des Écritures

La liturgie fut le lieu de la définition progressive du canon des Écritures. Elle est, aujourd'hui, après la réforme liturgique initiée par le concile Vatican II, le lieu où sont mis en relation les différents éléments du canon – Ancien Testament, Lettres apostoliques et Évangiles. Placé dans le contexte du Canon, et proclamé dans la liturgie, chaque texte dépasse sa visée première et historiquement contingente et a pour fonction de susciter et de nourrir la foi en Jésus-Christ. Les Évangiles montrent comment Jésus-Christ, par son itinéraire singulier, hérite des promesses faites à Israël et en permet l'accomplissement. C'est la fonction de l'homélie de manifester l'originalité et l'actualité de cet accomplissement.

Signets

109 Arie Folger : Un incroyable voyage

Dans une préface au volume italien Ebrei et christiani, le Grand rabbin de Vienne Arie Folger revient sur son débat avec le pape émérite Benoît XVI à propos de l'essai Les dons et l'appel sans repentir et réfléchit aux conditions du dialogue judéo-chrétien.

113 Jacques Servais : L'événement Paul Claudel dans la vie et l'œuvre de H.U. von Balthasar

Hans Urs von Balthasar appréciait Paul Claudel comme le dramaturge cosmique et catholique qui embrasse le monde et l'au-delà. La vénération qu'il avait pour lui l'amena à traduire beaucoup de ses poèmes et quelques pièces de théâtre; il a vu dans son œuvre une tentative de lire le drame de la passion charnelle et de l'amour humain à la lumière de la Révélation chrétienne, particulièrement dans le Soulier de satin qui met en scène la douloureuse purification de l'éros en agapè.

L'exégèse catholique contemporaine a été fortement marquée, depuis la fin du XIX^e siècle, par l'existence d'un débat portant sur les méthodes permettant l'analyse du texte biblique, comme sur les règles de son interprétation. Ce débat a conduit à la rédaction de plusieurs documents magistériels, depuis l'Encyclique *Providentissimus Deus* du Pape Léon XIII, en 1893, jusqu'à la récente Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* du Pape Benoît XVI, en 2010. À chaque étape de la réflexion concernant l'interprétation de la Bible dans l'Église catholique, depuis la fin du XIX^e siècle, la prise en compte de la dimension canonique des Écritures a été présentée comme décisive pour leur juste interprétation théologique. Citons ici simplement le n^o 12 de la Constitution dogmatique *Dei Verbum* :

Puisque la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention 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.

Ainsi, d'une part, le sens théologique d'une péricope biblique ne peut être découvert qu'en mettant au jour la manière dont ce texte participe à la construction du canon, considéré dans son ensemble. D'autre part, c'est la Tradition d'interprétation des Écritures par l'Église qui a conduit à la délimitation du canon – terme qui désigne à la fois l'ensemble des textes qui composent les Écritures et, dans le même temps, le fait que cet ensemble de textes est, en lui-même, la règle de lecture de chaque texte considéré séparément.

Le caractère canonique des traditions bibliques invite donc à prendre en considération, dans leur interprétation, deux éléments complémentaires : d'une part, le fait que le canon ait été délimité et que cette délimitation soit le résultat d'un long processus de construction ; d'autre part, le fait que le canon des Écritures soit considéré comme unifié et recouvre de ce fait une unité de sens.

Au cours de l'histoire de l'exégèse biblique, ces deux dimensions ont parfois été opposées, particulièrement à la fin du XIX^e siècle, où la prise en considération de la dimension historique du texte biblique

1 Ce « Cahier » de la Revue *Communio* vient poursuivre la réflexion entreprise en 2012 dans le n^o 221 (mai-juin 2012 : *Le canon des écritures*). Il s'agit, dans le

cahier qu'introduit cet éditorial, de réfléchir aux enjeux théologiques et pastoraux de la pratique d'une « exégèse canonique ».

Éditorial ● était opposée à la mise au jour de son sens théologique, moral et spirituel, hérité de la Tradition d'interprétation de l'Église. En réalité, ces deux dimensions ne peuvent être appréhendées indépendamment l'une de l'autre : le texte biblique a une histoire, durant laquelle les traditions bibliques ont été transmises de génération en génération et reçues par des communautés qui les ont sélectionnées, délimitant ainsi des proto-canons successifs, précédant la constitution du canon actuel. Mais le principe même de sélection des traditions et de leur regroupement dans des proto-canons, puis dans un canon, a été avant tout théologique, faisant ainsi écho à l'identité croyante des communautés qui ont contribué à la construction de ce canon.

1. Des « proto-canons » et un canon : enjeux historiques et théologiques de la construction du canon

Thomas Römer, dans son étude portant sur la construction du *Pentateuque*, retrace les différentes étapes qui, depuis les traditions orales circulant dans le Royaume du Nord, conduisent à la délimitation du *Pentateuque* au milieu du IV^e siècle avant notre ère². L'étude de Römer met en évidence les compromis théologiques qui ont caractérisé la construction du texte du *Pentateuque*, à l'époque perse : compromis entre une littérature sacerdotale, visant à fédérer les différentes expressions de la foi dans un « monothéisme inclusif », et une littérature deutéronomiste, plus exclusive, et liant l'identité à la possession de la terre ; compromis entre une expression « samaritaine » du judaïsme, autour du sanctuaire du Mont Gerizim, et une expression judéenne, à Jérusalem ; compromis entre le judaïsme « central » de Jérusalem et le judaïsme de la diaspora. Le *Pentateuque* intègre donc les expressions diverses et parfois contradictoires de la religion d'Israël, et les regroupe en un unique texte qui fournit à tous les croyants une « identité portative ». Au travers de la construction historique d'un texte unifié, c'est l'unité du peuple d'Israël et l'unicité de Dieu qui se trouvent affirmées. Cependant, cette unité ne signifie pas le refus de la diversité : le texte unifié du *Pentateuque* est théologiquement très divers, et, d'autre part, il circule selon des formes textuelles diversifiées : au I^{er} siècle avant notre ère, à côté du texte proto-massorétique, il existe une traduction grecque — la *Septante*, une version samaritaine du *Pentateuque*, et un « *Pentateuque* réécrit » à Qumran.

Le processus de construction du canon du *Pentateuque* est donc à la fois un processus historique et théologique : la construction du texte au travers des siècles va de pair avec l'élaboration d'une synthèse théo-

2 Voir dans ce cahier, Thomas RÖMER, « La canonisation du *Pentateuque* », p. 23.

logique: Dieu révèle à son peuple une *Torah* qui est sa règle de foi. La construction d'une telle synthèse par la délimitation d'un corpus unifié, regroupant des textes divers, aux accents théologiques différents, n'est pas propre au *Pentateuque*. Un tel processus se retrouve à de multiples reprises dans l'histoire de la construction du canon. Limitons-nous, dans cette introduction, à deux exemples :

Le débat entre *Torah* et Prophètes

La finale du *Pentateuque* insiste sur l'autorité indépassable de ce corpus: la figure de Moïse est revêtue d'une autorité spécifique et inégalable (*Deutéronome* 34,10-12). En mettant l'accent sur l'autorité de Moïse, la rédaction du *Pentateuque* met en valeur l'autorité spécifique de la *Torah*: les livres prophétiques ne sont pas considérés par *Deutéronome* 34,10-12 comme une révélation qui « fait suite » à la *Torah*, mais plutôt comme un commentaire de la *Torah*.

Pourtant, une telle affirmation fait l'objet de réactions critiques à l'intérieur même du texte biblique: le récit de *Nombres* 11,4-34, qui relate la plainte de Moïse écrasé par le poids de sa charge, débouche sur l'institution de 70 anciens recevant le même esprit prophétique que Moïse et lui apportant leur aide pour « porter » le peuple. Les vv. 24-25 décrivent le don de cet esprit, réservé aux anciens, qui le reçoivent dans un site « institutionnel »: la tente de la rencontre. Cependant, les vv. 26-29 introduisent des personnages jusque-là absents du récit (Eldad et Medad), et se greffent sur le récit précédent, semblant y introduire une perspective différente. En effet, si, selon *Nombres* 11,24-25, les 70 anciens possèdent l'exclusivité de l'activité de prophétie qui résulte du don de l'esprit, les vv. 26-29 présentent Eldad et Medad comme les sujets d'une activité prophétique authentique et viennent ainsi contester le « contrôle institutionnel » du don de l'esprit, tel qu'il apparaît en *Nombres* 11,24-25.

Ainsi, si la rédaction du *Pentateuque* a pour objet d'affirmer le « surplomb » du *Pentateuque* sur toute autre révélation, le débat dont nous trouvons les traces en *Nombres* 11,24-30 montre qu'une telle prétention a suscité la contestation du mouvement prophétique, contestation dont une autre expression peut être retrouvée en *Jérémie* 31,31-34 :

31. Voici des jours qui viennent – oracle du SEIGNEUR — où je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle.

32. Elle ne sera pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, au jour où je les ai pris par la main, pour les faire sortir du pays

Éditorial

d'Égypte. C'est eux qui ont brisé mon alliance, mais moi, je suis demeuré maître chez eux — oracle du SEIGNEUR.

33. Car voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là — oracle du SEIGNEUR : je placerai ma « torah » en eux, je l'écrirai sur leur cœur. Je serai Dieu pour eux, et ils seront pour moi un peuple.

34. Ils ne s'instruiront plus l'un l'autre, qui son prochain, qui son frère, en disant : « Apprenez à connaître le SEIGNEUR », car eux tous me connaîtront, des petits aux grands — oracle du SEIGNEUR. Oui, je pardonne leur faute, et je ne ferai plus mémoire de leur péché.

L'alliance nouvelle évoquée par *Jérémie* 31,31-33 vient se substituer à l'alliance conclue lors de l'exode et rompue par Israël (*Jérémie* 31,32). Cette alliance ne repose pas sur des paroles écrites sur des tables, ni dans un livre, mais sur une *Torah* placée par Dieu lui-même au plus profond de la personne de chaque Israélite (*Jérémie* 31,33). On mesure donc la dimension polémique de ce texte qui semble venir critiquer le lien établi entre l'alliance et un corpus précis – en l'occurrence les lois du *Deutéronome* ou de l'*Exode*, ou plus largement le *Pentateuque*. *Jérémie* 31,31-34 met donc au jour un débat concernant la délimitation du canon des Écritures d'Israël. Le *Pentateuque* jouit-il d'une autorité spécifique, ou doit-il être articulé avec d'autres supports de la révélation – telle la littérature prophétique ? C'est cette articulation que suggère la finale du livre des *n^ebi'im* (Prophètes), dans la Bible hébraïque : en reliant les figures de Moïse et d'Élie, *Malachie* 3,22-24, qui conclut le dernier des douze « petits » prophètes, souligne la complémentarité de la *Torah* et de la littérature prophétique :

Malachie 3,22 : Souvenez-vous de la *Torah* de Moïse, mon serviteur, à qui j'ai transmis à l'Horeb des ordonnances et des prescriptions pour tout Israël. (23) Voici que je vous envoie Élie, le prophète, avant que ne vienne le jour du SEIGNEUR, grand et redoutable. (24) Il fera revenir le cœur des pères vers les fils et le cœur des fils vers leurs pères, afin que je ne vienne pas frapper d'interdit le pays.

La construction d'un canon chrétien

De la même manière que la construction du canon de la Bible hébraïque, la construction du canon chrétien est un processus long et complexe. Les Écritures auxquelles se réfèrent les Évangiles sont les Écritures d'Israël. Dès lors, de quelle autorité les Écrits apostoliques peuvent-ils se prévaloir face aux Écritures d'Israël ? Les textes les plus tardifs du Nouveau Testament témoignent de la construction d'une articulation entre les premiers

et les seconds. Ainsi, la Seconde Lettre de Pierre (vers 125-130 avant J.-C.) met en relation les Prophètes³ et les Écrits apostoliques. Cette lettre cherche à répondre à des divergences doctrinales qui se font jour dans la communauté chrétienne. Celle-ci est confrontée au défi de la durée: le retour du Christ, la Parousie, se fait attendre, et certains membres de la communauté en viennent à remettre en cause les promesses eschatologiques (2 Pierre 3,3-13).

L'argumentation développée par l'auteur de la lettre, qui appartient probablement aux milieux judéo-chrétiens alexandrins, fait appel aux traditions narratives du *Pentateuque*, et conjugue les paroles des Prophètes (à savoir les Écritures d'Israël) et les paroles ou les Écrits apostoliques, en les plaçant sur un même rang d'autorité :

2 Pierre 3,1b-2: C'est la deuxième lettre que je vous écris. Dans celles-ci, je suscite en vous une pensée pure, en faisant appel à votre mémoire: (2) Souvenez-vous des paroles dites à l'avance par les saints prophètes, et du commandement de vos apôtres, qui est celui du Seigneur et Sauveur.

La construction du *Pentateuque*, la construction de la Bible hébraïque, comme la construction du canon chrétien relèvent donc de processus analogues selon lesquels sont progressivement sélectionnées et articulées des traditions écrites dont l'autorité s'impose à l'ensemble de la communauté. Une approche canonique de l'Écriture doit donc rendre compte de ce processus dont l'un des enjeux, au travers de l'établissement d'un texte commun à l'ensemble des communautés, est l'affermissement de l'unité de ces communautés.

La mise au jour des processus de construction des différents canons a également permis de montrer la dimension proprement théologique de toute opération de délimitation du canon. Une telle délimitation s'effectue parfois dans un contexte de débat théologique (ainsi la délimitation du *Pentateuque* face à la littérature prophétique). À l'époque moderne, c'est bien également le débat avec les Églises protestantes qui conduit à la délimitation du canon des Écritures, lors de la IV^e session du concile de Trente⁴.

Cependant, ces corpus canoniques, écrits et délimités dans des contextes historiques donnés, requièrent une interprétation qui en dégage le sens pour les communautés qui les reçoivent et qui les proclament dans leur liturgie, interprétation d'autant plus nécessaire que le canon regroupe des textes dont les formes littéraires, les contextes his-

3 Le terme désigne ici l'ensemble des Écrits d'Israël. 4 Voir Denzinger 1501, 1502, 1503.

Éditorial ● toriques et les spécificités théologiques sont éminemment variés. La dimension canonique de l'exégèse biblique ne peut donc se limiter à une mise au jour des conditions de production du canon.

2. Réception des traditions scripturaires, construction et interprétation du canon

Nous envisageons, dans un deuxième temps de cet « éditorial », les modalités selon lesquelles la construction du canon des Écritures résulte, non seulement de compromis successifs entre des textes historiquement, littérairement et théologiquement divers, mais également d'un processus de transmission – de tradition – et de réception des textes. À l'intérieur même de la Bible hébraïque, comme dans la Bible chrétienne, des traditions textuelles ont été reçues, interprétées et actualisées, puis rassemblées dans un canon. De plus, ce processus de réception et d'interprétation ne se limite pas au moment de la construction du texte et du canon bibliques. Il se poursuit dans la vie de l'Église qui, à toutes les époques, reçoit et interprète les traditions bibliques, au service de la communauté des croyants :

L'Écriture inspirée est celle que l'Église a reconnue comme règle de sa propre foi. On peut insister, à ce propos, ou bien sur la forme finale dans laquelle se trouve actuellement chacun des livres, ou bien sur l'ensemble qu'ils constituent comme Canon. Un livre devient biblique uniquement à la lumière du Canon tout entier. La communauté croyante est effectivement le contexte adéquat pour l'interprétation des textes canoniques. [...] L'autorité ecclésiale, exercée au service de la communauté, doit veiller à ce que l'interprétation demeure fidèle à la grande Tradition qui a produit les textes⁵.

À la charnière entre l'époque de constitution du Canon chrétien et le processus de réception ecclésial de ce Canon se situe l'époque patristique. Le document « l'Interprétation de la Bible dans l'Église » de la Commission biblique pontificale (1993) insiste sur la continuité épistémologique qui existe entre formation du Canon et interprétation des Pères :

Les Pères de l'Église, qui ont eu un rôle particulier dans le processus de construction du Canon, ont de la même manière un rôle fondateur en ce qui concerne la Tradition vivante qui accompagne sans interruption et guide la lecture et l'interprétation que l'Église fait des Écritures⁶.

5 Commission Biblique Pontificale, *Citta del Vaticano* 1993, I C 1
6 *ibid.* III B 2.

Le processus de réception de proto-canons débute à l'intérieur même de l'Écriture. En effet, la construction de la Bible hébraïque résulte d'un processus d'exégèse intra-biblique⁷, en fonction duquel les traditions plus anciennes, intégrées à des proto-canons, sont reçues et interprétées dans le cadre de la construction de nouveaux proto-canons⁸.

De la même manière, dans le Nouveau Testament, la construction des Évangiles ou du corpus paulinien ne vont pas sans réception des Traditions écrites d'Israël (les Écritures – *hai graphai*) qui font l'objet d'une interprétation christologique et eschatologique. Pour définir le rapport qui existe entre Traditions d'Israël et Écrits chrétiens, le Nouveau Testament recourt au vocabulaire de « l'accomplissement » : Jésus, par ses paroles et par ses actes « accomplit » (*plèroûn, teleîn*) les Traditions d'Israël. Cette notion d'accomplissement s'enracine dans les Traditions littéraires et théologiques d'Israël qui montrent comment Dieu accomplit les promesses qu'il a faites aux patriarches, puis à son peuple Israël. Israël ne cesse de relire sa propre histoire et d'y déceler les traces de l'action divine et de la réalisation des promesses de Dieu (ainsi par exemple dans le Deutéro-Isaïe : *Isaïe* 40-55). De la même manière, les écrits du Nouveau Testament s'appuient sur les Traditions d'Israël qui les précèdent, et discernent, dans la vie, la passion et la résurrection du Christ, l'accomplissement des Écritures.

La constitution d'un canon d'écrits néotestamentaires s'étend sur plusieurs siècles. À la fin du II^e siècle, Irénée, dans son œuvre *Adversus Haereses*, renvoie à des traditions néotestamentaires qui ne revêtent pas encore la forme d'un canon bien délimité et dans lesquelles il distingue soigneusement ce qui relève de l'autorité des paroles du Seigneur et ce qui relève de la tradition apostolique.

La liste des livres canoniques établie par Athanase dans sa lettre « festive » n° 39, datée de 367 (avant J.-C.), constitue une date-clef : une liste de 22 livres de l'Ancien Testament y est définie (différant encore du canon actuel, puisqu'elle inclut par exemple *Baruch* et ne retient pas *Esther*), auxquels s'ajoutent des livres « destinés à l'instruction des nouveaux convertis », tels *Sagesse*, *Siracide*, *Esther*, *Judith*, *Tobie*, mais aussi

7 Sur ce point, voir Bernard M. LEVINSON, *Canon et Exégèse dans l'Israël biblique* (Traduction : Vincent Sénéchal), Bruxelles, Lessius 2005.

8 L'étude des collections législatives de la Bible hébraïque permet de mettre au

jour ce processus : ainsi par exemple, la loi jubilaire de *Lévitique* 25 présuppose la loi sur la remise des dettes de *Deutéronome* 15,1-11, ainsi que les lois sur la libération des esclaves de *Deutéronome* 15,12-18 et *Exode* 21,1-11.

Éditorial ● le *Pasteur d'Hermas*⁹. Pour le Nouveau Testament, la liste est celle des 27 livres que nous connaissons, dans un ordre cependant différent¹⁰.

L'articulation des Écritures d'Israël et du Nouveau Testament dans un même canon des Écritures

La constitution d'un canon mettant en relation Écritures d'Israël et Écrits chrétiens pose la question de leurs relations réciproques. Comme cela a été envisagé plus haut, le vocabulaire de l'« accomplissement » utilisé dans les Évangiles, comme dans les écrits apostoliques, permet de manifester la continuité qui existe entre Israël et les communautés chrétiennes, tout en soulignant qu'en Jésus-Christ, les promesses faites à Israël ont été réalisées, achevées. La théologie de l'accomplissement a pour corollaire une herméneutique chrétienne des Traditions d'Israël. L'exégèse mise en œuvre par les auteurs des écrits chrétiens cherche à déterminer comment les Traditions d'Israël éclairent le mystère du Christ. Ce faisant, cette exégèse déploie trois démarches principales :

- *C'est une exégèse typologique* : les prophéties des Écritures d'Israël sont accomplies en Jésus-Christ. Le « type » énoncé dans les Écritures d'Israël est réalisé en Jésus-Christ (ainsi, en *1 Corinthiens* 10,1-8 ; v. 6 : « Ces événements survinrent pour être des « types » – *tupoi* – pour nous »).

- *C'est une exégèse allégorique* : les événements et les personnages de l'Ancien Testament recèlent un sens caché qui renvoie au mystère du Christ. Il existe évidemment un lien entre exégèse typologique et exégèse allégorique : le type est investi d'une signification que seules les traditions néotestamentaires dévoilent pleinement. Ainsi, par exemple, Paul, dans la *Lettre aux Galates*, partant des personnages d'Agar et de Sara, y reconnaît les figures de l'ancienne et de la nouvelle alliances (*Galates* 3-4, voir *Galates* 4,24)

- *C'est une exégèse figurative* : certains passages des Écritures juives viennent éclairer la compréhension du Christ ou de l'Église. Le serviteur souffrant (voir *Isaïe* 52,13-53,12) est une « figure » du Christ humilié ; la figure d'Adam présuppose et anticipe un achèvement qui sera accompli en Jésus-Christ.

9 Texte chrétien de langue grecque du II^e siècle de notre ère, renvoyant à un personnage homonyme de celui cité en *Romains* 16,14, et considéré comme canonique par Irénée de Lyon et Clément d'Alexandrie.

10 *Matthieu, Marc, Luc, Jean, Actes, 1-2 Pierre, 1-3 Jean, Jude, Romains, 1-2 Corinthiens, Galates, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, 1-2 Thessaloniens, Hébreux, 1-2 Timothée, Tite, Philémon; Apocalypse.*

Ces différentes caractéristiques de l'exégèse christologique des Traditions d'Israël que proposent les premiers écrits chrétiens se retrouvent dans la littérature patristique. Comme le résume le document de 1993 de la Commission Biblique Pontificale¹¹, les « Pères relient et croisent les interprétations typologiques et allégoriques d'une manière quasi inextricable, toujours avec une finalité pastorale et pédagogique. Tout ce qui a été écrit l'a été pour notre instruction (voir *1 Corinthiens* 10,11) ». Une telle perspective pourrait laisser penser que l'exégèse patristique accorde peu de place à la littéralité du texte, comme à son historicité. Dominique Poirel, dans l'analyse qu'il propose du moment « victorin » de l'exégèse biblique (xii^e siècle), invite à un jugement plus nuancé¹². En effet, l'école de Saint-Victor ne congédie pas l'exégèse allégorique au profit d'une étude littérale du texte. Elle invite à agencer de manière nouvelle trois « paramètres » qui ne peuvent être dissociés l'un de l'autre : la lettre (la teneur même du texte biblique), l'histoire (interprétation littérale du texte) et l'allégorie (l'interprétation théologique révélant le sens caché du texte). Tandis que les allégoristes estiment que la lettre peut faire l'objet de lectures diverses (allégorique ou historique), Hugues de Saint-Victor invite à faire toujours précéder l'interprétation allégorique par l'interprétation historique. Autrement dit, l'étude littérale du texte ne conduit pas à en ignorer le sens théologique, mais elle constitue un préalable nécessaire à la mise au jour de ce sens.

Pendant, Dominique Poirel relève, « qu'à partir du xiii^e siècle, la naissance des universités a pour triple effet une professionnalisation du métier de théologien, une standardisation des pratiques intellectuelles et une spécialisation croissante à l'intérieur des disciplines. Avec le temps, il devient de plus en plus envisageable, puis courant, de faire de l'exégèse biblique et de la spéculation théologique des exercices indépendants ». Cette indépendance croissante des disciplines porte en germe la crise qui marquera l'histoire de l'exégèse biblique en milieu catholique, à la fin du xix^e siècle.

3. Le « conflit » entre histoire et théologie aux xix^e et xx^e siècles

Les débats exégétiques de la fin du xix^e siècle à la promulgation de la Constitution dogmatique *Dei Verbum* (1965)

La fin du xix^e siècle voit se constituer, particulièrement en Allemagne, la méthode de lecture historico-critique des textes bibliques.

11 Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Citta del Vaticano, 1993.

12 Voir Dominique POIREL, « L'histoire, l'allégorie et la théologie » dans ce cahier, p. 39.

Éditorial ● Julius Wellhausen publie dès 1866 un ouvrage concernant la composition de l'Hexateuque et des livres historiques¹³, puis il expose de manière plus complète la théorie documentaire concernant l'histoire de la composition des textes du Pentateuque entre 1876 et 1878, date à laquelle paraît la première édition des *Prolégomènes à l'histoire d'Israël*¹⁴.

En France, l'enseignement d'Alfred Loisy met en œuvre, depuis 1882, une méthode critique de lecture des textes qui le conduit à contester le concept théologique d'une « inerrance absolue » de l'Écriture. Ainsi se fait jour un « conflit des vérités » – la vérité historique, établie de manière critique, venant contester la « vérité du texte biblique ».

C'est dans ce contexte, et pour clarifier le débat initié par la crise liée à l'enseignement d'Alfred Loisy, que le pape Léon XIII rédige et promulgue le 18 novembre 1893 l'encyclique *Providentissimus Deus*¹⁵. Léon XIII y insiste sur le nécessaire enracinement scripturaire de la science théologique : « Il est surtout extrêmement désirable et nécessaire que l'usage de la divine Écriture influe sur toute la science théologique et en soit pour ainsi dire l'âme¹⁶ ». Cette expression doit être coordonnée à la notion de « finalisme biblique » : celle-ci vise à exprimer le fait qu'il règne dans les livres saints une obscurité mystérieuse, et que l'on ne peut s'y engager sans guide. Dieu a voulu nous faire comprendre qu'il a remis les Écritures aux mains de l'Église : selon l'expression de Christophe Théobald¹⁷, le sens vrai de l'Écriture se déploie, selon un mouvement constant et attiré par sa fin, depuis l'Ancien Testament vers le Nouveau Testament, puis enfin vers l'interprétation ecclésiale qui seule le manifeste pleinement, et dont l'Écriture demeure, pour ainsi dire, « l'âme ».

D'autre part, *Providentissimus Deus* pose les bases d'une exégèse biblique qui honore tout à la fois la dimension historique du texte et son objet théologique, en formulant quatre principes, qui doivent être maintenus simultanément :

Premier principe : l'exégèse biblique a pour objet un canon des Écritures qui, comme canon, a une autorité incontestable dans chacun de ses livres. Les résultats de la critique ne doivent pas conduire à estimer erronées ou négligeables certaines parties du canon.

13 *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1866.

14 J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1878

15 Voir Denzinger (DZ) 3280-3294; *Enchiridion Biblicum* (Commission Bi-

blique Pontificale éd.) 41961, n° 106-131.

16 Voir M. GILBERT, *op. cit.*, p. 33-35

17 C. THEOBALD, « Sens de l'Écriture », *Supplément au Dictionnaire de la Bible* XII, 67-68, col. 470-514, Paris, Letouze & Ané, 1992-1993, ici col. 500.

Deuxième principe : L'approche critique des textes, reposant sur des études linguistiques, philologiques et historiques est légitime. Elle ressortit au champ de compétences naturel de l'exégète.

Troisième principe : le texte biblique n'a pas pour objet propre l'exposé scientifique d'une vision du monde. Il est ordonné à la révélation d'un « salut ». Il n'y a donc pas de concurrence ni de conflit de compétences entre les sciences naturelles et l'exégèse biblique.

Quatrième principe : les données de l'exégèse biblique doivent être articulées avec les affirmations de la Tradition catholique et avec l'interprétation des Pères de l'Église.

L'apport spécifique de *Providentissimus Deus* est de tenir simultanément ces quatre principes, sans parvenir cependant à les articuler totalement. Dans la tension qui existe entre certains de ces principes sont présents en germe les événements qui marquent l'exégèse catholique entre 1893 et 1914 : d'une part un déploiement sans précédent des études bibliques, d'autre part une difficulté croissante à articuler les données de la Tradition catholique et les données de l'exégèse critique. Léon XIII est lui-même conduit à intervenir pour préciser la juste interprétation de l'encyclique : le 8 septembre 1899, il adresse aux archevêques, aux évêques et au clergé de France la lettre *Depuis le jour*, contenant des consignes dispensées aux professeurs d'Écriture Sainte : « Ils mettront en garde leurs élèves contre des tendances inquiétantes qui cherchent à s'introduire dans l'interprétation de la Bible et qui, si elles venaient à prévaloir, ne tarderaient pas à en ruiner l'inspiration et le caractère surnaturel¹⁸ ». Ce texte illustre bien la difficulté du problème théologique que cherche à résoudre le Magistère de l'Église catholique depuis *Providentissimus Deus* jusqu'à *Dei Verbum* : il s'agit de définir la « fonction théologique » des données de la critique historique du texte biblique. La solution adoptée par la Constitution conciliaire *Dei Verbum* consiste à distinguer, d'une part, les conditions historiques contingentes qui déterminent la composition du texte biblique, sa forme et son genre littéraires, et d'autre part le sens du message qu'il véhicule. L'exégèse est supposée pouvoir mettre au jour l'intention et les intérêts de ses auteurs. En assignant un tel objectif aux sciences bibliques, la constitution conciliaire rejoint la perspective épistémologique de l'exégèse scientifique, telle qu'elle est pratiquée depuis la fin du XIX^e siècle. Mais *Dei Verbum* ne se cantonne pas à cet objectif assez technique : la nécessité d'une lecture canonique de l'Écriture, comme l'exigence d'une articulation entre Écriture, Tradition et lecture com-

18 LÉON XIII, « Depuis le jour », *Enchiridion biblicum*, Rome 1927, n° 129.

Éditorial ● munautaire et magistérielle de l'interprétation y sont énoncées clairement¹⁹. Cependant, si *Dei Verbum* énonce les principes d'une possible articulation entre critique historique et critique théologique du texte biblique, les modalités techniques d'une telle exégèse demeurent à mettre en œuvre. L'apparition de nouvelles méthodes et de nouvelles approches exégétiques à partir des années 1970, puis la réflexion de la Commission biblique pontificale, placée de 1982 à 2005 sous la présidence du cardinal Joseph Ratzinger, vont contribuer à la définition d'une nouvelle exégèse catholique.

Diversification des méthodes exégétiques, et reformulation de la question herméneutique (1965-1993)

Dérivée des travaux du philosophe H.G Gadamer²⁰, au début des années 1960, et de ceux de Paul Ricoeur²¹, la méthode narrative de lecture du texte biblique²² va attirer l'attention sur deux éléments laissés de côté par la plupart des études exégétiques de la première partie du xx^e siècle : la cohérence narrative des traditions bibliques et la prise en compte de l'instance représentée par le lecteur dans l'analyse des textes bibliques. C'est à partir de remarques portant sur la cohérence narrative des textes bibliques que l'exégète allemand Rolf Rendtorff présente une argumentation qui invalide la théorie documentaire qui avait prévalu depuis la fin du xix^e siècle²³. D'autre part, Rendtorff et son élève Ehrhard Blum²⁴ mettent en évidence la *fonction spécifique des dernières étapes de la composition du texte : ce sont elles qui établissent sa structure littéraire et sa théologie*.

Il apparaît ainsi clairement que ce ne sont pas les traditions les plus anciennes qui déterminent le contenu et l'ordonnement du texte final. Le texte canonique intègre certes d'anciennes traditions, mais il en propose une réinterprétation théologique : à l'intérieur même de l'Écriture sainte est mis en évidence un processus d'exégèse intra-biblique. Pour l'énoncer autrement, le rapport Écriture/Tradition joue à l'intérieur même du texte biblique.

19 Voir sur ce point *Dei Verbum* n° 10

20 Voir H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.

21 Voir en particulier P. RICOEUR, « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du Texte à l'Action*, Paris 1986, p. 113-131, ici p. 130.

22 L'« invention » de l'analyse narrative appliquée à des traditions bibliques est classiquement attribuée à R. ALTER, (*The Art of Biblical Narrative*, New York 1981). En réalité, les ouvrages de P.

BEAUCHAMP dans les années 1970 manifestent déjà un intérêt pour la logique narrative des traditions bibliques, même si celui-ci est intégré dans une approche laissant au jeu de l'intertextualité une place prépondérante.

23 Voir R. RENDTORFF, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin 1977.

24 Voir E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin, New York 1990.

D'autre part, à partir des années 1970, deux auteurs américains (James Sanders et Brevard Childs) invitent à prendre en compte la dimension canonique des écrits bibliques comme élément fondamental de leur interprétation²⁵. D'une part, la constitution du canon va de pair avec la construction d'une identité historique, sociale, théologique, spirituelle (Sanders); d'autre part, c'est dans le contexte d'un canon que les traditions bibliques ont été transmises et interprétées (Childs).

L'évolution de la pratique de l'exégèse biblique de 1965 à 1993 permet à la Commission biblique pontificale d'effectuer, dans le document « L'interprétation de la Bible dans l'Église », un travail de clarification, distinguant les « méthodes », c'est-à-dire la technique exégétique, des « approches », correspondant au moment herméneutique. L'exégèse biblique ne se réduit donc pas à une technique, à une critique textuelle, littéraire et historique des traditions bibliques, comme la question historique, prééminente depuis le xix^e siècle avait pu le laisser penser; elle articule de manière constitutive une approche scientifique des textes et une herméneutique qui assume leur tradition ecclésiale d'interprétation. L'approche canonique des traditions bibliques permet précisément de manifester l'articulation qui existe entre ces deux dimensions de l'exégèse biblique :

- Elle prend en considération les déterminations historiques de la formation du canon.

- Mais elle honore également l'unité du canon des Écritures, au-delà de la diversité littéraire et théologique des livres qui le composent. Cette unité est christologique – une telle affirmation rejoignant la perspective pédagogique de l'exégèse patristique, puis médiévale: « Toute l'Écriture divine constitue un livre unique et ce livre unique, c'est le Christ, il parle du Christ et trouve dans le Christ son accomplissement » (Hugues de Saint Victor²⁶).

4. *Verbum Domini*: l'herméneutique théologique de l'Écriture comme nouveau chantier de l'exégèse catholique

L'herméneutique théologique de l'Écriture

Les précédentes étapes de cette introduction ont montré comment l'irruption de nouvelles méthodes exégétiques (en particulier la nar-

25 Voir, dans ce dossier, O. ARTUS, « La refondation d'une approche canonique de l'Écriture, dans le contexte de la réception de la Constitution conciliaire

Dei Verbum », p. 51.

26 Hugues de SAINT VICTOR, *De arca Noe*, 2, 8: PL 176, 642 C-D (cité par *Verbum Domini*, n° 39)

Éditorial ● rativité) ont permis de dégager l'exégèse biblique de l'impasse épistémologique dans laquelle risquait de l'introduire le « monopole » de la méthode historico-critique qui se prolongea jusqu'au début des années 1970. La prise en considération du lecteur dans le champ de l'exégèse biblique permet d'y réintroduire la question de l'interprétation théologique du texte par une communauté de lecture, qui est l'Église. Dès lors, il faut penser l'articulation entre le « moment critique » de l'étude des textes et le « moment herméneutique » qu'est leur interprétation ecclésiale. Parvenir à une telle articulation constitue l'un des objectifs principaux de l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* du pape Benoît XVI. En son n° 34, l'exhortation invite l'exégèse biblique à aller au-delà d'une simple expertise technique, pour accéder à « l'étude de la dimension théologique des textes bibliques ».

Le dialogue entre Christophe Rimbault (exégète) et Florent Urfels (théologien) a pour objet de mettre au jour les modalités selon lesquelles l'exégète et le théologien peuvent entendre cette invitation et y répondre²⁷. La contribution de l'exégète montre bien comment l'étude historique constitue un préalable et une condition nécessaire pour une interprétation théologique juste des traditions bibliques. Le théologien invite quant à lui à clarifier la compréhension que l'exégèse biblique a de la notion d'histoire. Tout historien mobilise des présupposés épistémologiques et philosophiques. Dès lors, l'exégète catholique est-il fondé à se défaire d'une vision chrétienne de l'histoire, pour prétendre, dans le premier temps de son étude, à une certaine « neutralité épistémologique » ? Le travail de la critique historique consiste à rendre compte non seulement des conditions historiques contingentes de production des traditions bibliques, mais également de la vision de l'histoire qu'elles proposent, et particulièrement de la manière dont l'histoire singulière d'Israël est présentée par les récits de l'Ancien Testament comme histoire de salut qui s'articule avec les énoncés christologiques du Nouveau Testament décrivant l'accomplissement et l'universalisation de cette histoire de salut en Jésus-Christ.

La liturgie comme site premier de l'interprétation de l'Écriture

Après avoir mis en valeur l'unité de sens christologique du canon des Écritures, l'Exhortation apostolique *Verbum Domini* réfléchit à la manière dont la liturgie constitue un lieu d'expression privilégié d'une telle affirmation : dans la liturgie eucharistique, « la sacramentalité de la Parole se comprend [...] par analogie à la présence réelle du Christ

27 Voir dans ce cahier, Christophe RAIMBAULT, « Comment mettre en œuvre, en exégèse biblique, le n°34 de *Verbum Domini* ? », p. 73 et Florent URFELS, « L'exégèse est-elle une science théologique ? », p. 87.

sous les espèces du pain et du vin consacrés²⁸ ». La contribution de Mgr de Moulins-Beaufort²⁹ montre comment la proclamation et le commentaire de l'Écriture, en contexte liturgique, fédèrent les différentes dimensions – historique, théologique, ecclésiale, et pastorale – de l'exégèse biblique : placé dans le contexte du canon, que fait parcourir le cycle liturgique des lectures bibliques, et proclamé dans la célébration eucharistique, chaque texte dépasse sa visée première et historiquement contingente et a pour fonction de susciter et de nourrir la foi en Jésus-Christ. L'homélie a pour objet de manifester l'actualité et les implications concrètes de cet acte de foi communautaire.

5. La dimension canonique de l'exégèse biblique

Le parcours que nous venons d'effectuer nous conduit à proposer une définition large de l'exégèse canonique. En effet, l'attention à la dimension canonique du texte biblique conduit l'exégète à articuler trois démarches complémentaires :

- 1° La mise au jour du processus de construction de proto-canon, étape préalable à la construction du canon des Écritures, tant dans la Bible hébraïque que dans la Bible chrétienne. Il s'agit ici de montrer comment les traditions bibliques sont enracinées dans une histoire concrète et contingente et proposent une herméneutique théologique de l'histoire.

- 2° La mise au jour des axes théologiques qui donnent au canon son unité. Il s'agit ici de mettre l'accent non plus sur le processus de construction, mais sur l'interprétation des traditions bibliques : les premières Traditions chrétiennes héritent des Écritures d'Israël et les interprètent dans une perspective christologique et eschatologique. Puis, lorsque le canon chrétien est constitué, les Pères, puis les théologiens médiévaux en soulignent l'unité christologique. Reprenons ici la formule très synthétique d'Hugues de Saint-Victor : « Toute l'Écriture divine constitue un livre unique et ce livre unique, c'est le Christ, il parle du Christ et trouve dans le Christ son accomplissement³⁰ ». L'histoire des hommes est interprétée comme histoire du salut en Jésus-Christ qui prend chair au sein du peuple d'Israël, vient accomplir les promesses faites à Israël et en ouvre l'héritage à l'humanité tout entière. L'unité des deux Testaments rassemblés dans le canon chrétien exprime tout à la fois la manière dont Dieu assume l'histoire des hommes dans sa singularité, en faisant alliance avec un peuple particulier et en y prenant chair et, en même temps, ouvre cette histoire sur

28 *Verbum Domini*, n° 56.

29 Voir, dans ce cahier, Éric de Moulins-Beaufort, « Liturgie et Canon des

Écritures », p. 101.

30 Voir note 26.

Éditorial ● un avenir eschatologique inauguré par la Passion et la Résurrection du Christ.

• 3° Enfin, l'exégèse canonique invite à une actualisation du texte biblique qui prenne en compte sa dimension canonique. Dans le dossier qui suit, l'analyse du document « Bible et Morale » de la Commission biblique pontificale³¹ montre comment une approche canonique du texte biblique déplace les accents de son interprétation en matière morale : il ne s'agit plus tant de définir les conséquences morales de telle péricope particulière, éventuellement détachée de son contexte, mais bien davantage, de déterminer les caractéristiques d'une Morale fondamentale biblique, enracinée dans les axes théologiques qui structurent l'ensemble du canon des Écritures : théologie de la création, théologie du salut, théologie de l'alliance. La vie morale n'apparaît plus comme simple obéissance à la loi, mais comme reconnaissance du don inconditionné de Dieu (la création, le salut en Jésus-Christ), entrée en dialogue avec Dieu dans le contexte de l'Alliance, et enfin réponse libre du croyant à son Dieu.

Olivier Artus, né en 1954, exégète français, spécialiste du Pentateuque, des livres historiques de l'Ancien Testament et de l'exégèse « canonique ». Professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris, Recteur de l'Université catholique de Lyon, il est prêtre du Diocèse de Sens-Auxerre.

La canonisation du Pentateuque



Thomas
Römer

« Moïse mit cette *Torah* par écrit »
(Deutéronome 31,9).

Torah et Pentateuque

Le nom Pentateuque vient de la traduction grecque qui fait allusion aux cinq livres qui se trouvent dans cet ensemble. La tradition juive parle de *Torah*, mais connaît également l'expression « cinq cinquantièmes de la *torah* », *hamišah ḥumšey hat-torah*¹. On ne peut savoir avec certitude dans quelle direction va l'influence : est-ce que l'expression hébraïque est à l'origine du terme grec ou est-ce ce dernier qui a inspiré l'expression hébraïque ? Les cinq livres du *Pentateuque* portent en français des titres hérités de la traduction grecque et repris ensuite dans la Bible latine (*Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombres*, *Deutéronome*), alors que les noms hébraïques reprennent un mot de la première phrase du livre (*Bereshît* [« Au Début »], *Shemôt* [« Noms »], *Wayyiqra* [« Il appela »], *Bemidbar* [« Au désert »], *Debarîm* [« Paroles »]), pratique courante dans le Proche-Orient ancien. On a pris l'habitude de traduire le mot « *Torah* » par « *Loi* » mais, en regardant l'ensemble des textes qui se trouvent dans ces livres, on observe qu'il y a autant de textes narratifs que de textes législatifs. Il convient donc de traduire *Torah* par « Enseignement, Instruction », ce qui correspond d'ailleurs au sens de la racine hébraïque qui est à la base du substantif.

L'attribution du *Pentateuque* à Moïse

Le personnage humain principal du *Pentateuque* est Moïse, puisque sa vie couvre l'ensemble allant du deuxième jusqu'au cinquième livre – il naît au chapitre 2 du livre de l'*Exode* et le dernier chapitre du *Pentateuque* (*Deutéronome* 34) relate sa mort. Ainsi a-t-on pu désigner le *Pentateuque* comme étant une biographie de Moïse².

L'importance de Moïse dans le *Pentateuque* a sans doute préparé l'idée selon laquelle ce serait Moïse qui en serait l'auteur. Or, le *Pentateuque* dans son ensemble est une littérature anonyme, non signée. En revanche, de nombreux textes législatifs (*Exode* 24,4 ; *Deutéronome*

1 Le terme *Houmash* désigne le *Pentateuque* en forme d'un livre imprimé (parfois avec des commentaires).

2 R. P. KNIERIM, "The Composition of the Pentateuch", in *SBL Seminar Papers* 24, Atlanta, Scholars Press, 1985, p. 393-415.

1,1 ; 4,45 etc.) sont attribués à Moïse. C'est cette attribution de la Loi à Moïse qui a permis à la tradition juive et chrétienne de faire de lui l'auteur de tout le *Pentateuque* (voir Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis*, I § 84 ; Marc 12,26 ; 2 Corinthiens 3,14, etc.).

L'origine de l'attribution de l'ensemble de la *Torah* reste assez inexplo-
rée. Il n'est pas impossible qu'elle soit liée, à Alexandrie, à la construc-
tion d'Homère et du canon homérique. On observe, en effet, un cer-
tain nombre de parallèles entre ces deux figures. La question de leur
historicité est débattue : s'agit-il d'individus historiques ou de figures
construites pour donner un auteur à une œuvre ? Il existe, et pour le
corpus homérique et pour le *Pentateuque*, un décalage chronologique
important entre les dates présumées des textes originaux et les pre-
miers manuscrits disponibles. Et finalement, les deux figures sont à
l'origine d'un « canon ». On pourrait ainsi se demander si l'attribution
du *Pentateuque* à Moïse ne vient pas de l'importance d'Homère pour
les philologues grecs à Alexandrie. Les intellectuels juifs auraient ainsi
voulu montrer à leurs collègues grecs que leurs écrits fondamentaux
avaient un auteur aussi important et bien plus ancien qu'Homère.

Le concept de « canon »

Thème

L'exégèse historico-critique est unanime à considérer l'attribution du
Pentateuque à Moïse comme une construction théologique qui ne cor-
respond pas aux données historiques³. Historiquement, c'est sans doute
durant l'époque perse que le *Pentateuque* a vu le jour, non pas en tant
que composition *ad hoc*, mais en tant que résultat d'un long processus
de transmission et de compilation de différentes traditions narratives
et législatives. On parle souvent de canonisation du *Pentateuque* qui de-
vient ainsi le noyau de la Bible juive et aussi de la Bible chrétienne.

Le mot français de canon vient du grec *kanón* qui signifie d'abord
« roseau, canne » et par extension « norme, règle » (voir dans le Nou-
veau Testament *Galates* 6,16 ; 2 *Corinthiens* 10,13 et 15). Le mot grec
est peut-être un emprunt du mot hébreu *qanê* (« tige, branche »). On
parle d'un « canon » pour désigner un corpus de livres qui est considéré
comme fondamental, comme indispensable soit sur le plan religieux,
soit sur le plan de l'enseignement.

Ainsi, il existe des « canons » éducatifs chez les Grecs qui ont « cano-
nisé », par exemple, l'œuvre homérique. La fixation d'un canon reflète
donc le souci de répertorier des écrits fondateurs et de transmettre

3 Pour une histoire de la recherche de la mise en question de l'authenticité mosaïque, voir compléments bibliogra-
phiques à la fin de cet article.

ce canon, alors considéré comme fournissant le fondement identitaire d'un groupe ou d'une religion.

Le terme « canon » n'est pas utilisé dans le judaïsme pour parler des livres bibliques. Par rapport à la Bible, l'emploi du terme est d'origine chrétienne; on le trouve pour la première fois chez Athanase qui, en 367, dans sa lettre de Pâques, parle de « canon » pour désigner l'ensemble des textes reconnus par l'Église comme inspirés et devant donc figurer à l'intérieur de la Bible chrétienne.

Le judaïsme utilise l'expression « écrits » ou « écrits saints » (*kitbê ha-qodesh*, par exemple chez Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe et dans la Mishna) pour désigner les livres qui ont été intégrés dans la Bible hébraïque.

Ce que l'on désigne par « canonisation du *Pentateuque* » est la fixation des écrits qui figurent à l'intérieur de la *Torah*. Cette fixation n'inclut nullement celle d'un texte uniforme comme l'attestent les variantes des manuscrits du *Pentateuque* à Qumrân et, également, le *Pentateuque* samaritain qui reflète une transmission textuelle différente de celle qui a abouti au texte dit massorétique. On trouve aussi à Qumrân un des fragments d'un « *Pentateuque* réécrit » qui contient apparemment le même fil narratif tout en s'écartant de manière considérable du texte qui deviendra le texte traditionnel. Il semble que ce *Pentateuque* réécrit avait, à Qumrân, donc aux deux derniers siècles avant l'ère chrétienne, le même statut que le *Pentateuque* proto-massorétique ou le *Pentateuque* samaritain⁴. La « canonisation » du *Pentateuque* à l'époque perse permet, par conséquent, des variantes textuelles importantes qui se poursuivent jusqu'à l'établissement d'un texte consonantique standard.

Thomas
Römer

Ce qui se passe à l'époque perse, c'est la quête d'un document fondateur qui puisse être accepté et adopté par tous les milieux du judaïsme courant.

La constitution du *Pentateuque*

Les traditions les plus anciennes du *Pentateuque* remontent bien au-delà de l'époque perse. Bien qu'aucun consensus sur la formation du *Pentateuque* n'existe actuellement⁵, la plupart des chercheurs semblent

4 G. J. BROOKE, "Canon' in the Light of Qumran Scrolls", in P. S. Alexander et J.-D. Kaestli (éd.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition - Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne* (PIRSB 4), Prahins, éditions du Zèbre, 2007, p. 81-98.

5 Pour une orientation voir C. NIHAN et T. RÖMER, "Le débat actuel sur la formation du *Pentateuque*", in T. Römer, et al. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (2004) (Le Monde de la Bible 49), Genève: Labor et Fides, 2009 (2^e éd.), p. 158-184.

d'accord sur le fait que les traditions concernant Jacob et les traditions de l'Exode sont parmi les plus anciennes qui aient été intégrées dans le *Pentateuque*. À l'origine, ces traditions furent (d'abord sous forme orale) transmises dans le Nord avant que le roi Jéroboam II en ait fait des traditions fondatrices en demandant peut-être une mise par écrit⁶. Ces traditions semblent avoir été conservées dans le sanctuaire de Béthel qui était apparemment le sanctuaire le plus important du royaume d'Israël. Il est possible que le « Code d'Alliance » (*Exode* 20-23) ait également vu le jour au VIII^e siècle, dans le royaume du Nord.

La destruction de Samarie par les Assyriens en 722 marque la fin du royaume d'Israël. De nombreuses traditions du Nord arrivèrent alors dans le royaume de Juda, soit dans les bagages des réfugiés, soit *via* le sanctuaire de Béthel qui fut récupéré par Juda, probablement sous le règne du roi Josias. Sans doute, ces traditions demeurèrent-elles aussi auprès de la population israélite qui n'avait pas été déportée par les Assyriens, mais il est difficile de savoir sous quelle forme.

Au VI^e siècle, le royaume de Juda connaît un grand essor, et le roi Josias et ses conseillers profitent de l'affaiblissement des Assyriens pour affirmer l'importance de Jérusalem et de Juda. Les scribes de Josias reprirent ainsi l'histoire de l'Exode en la réécrivant et en introduisant peut-être la figure de Moïse. Ce faisant, ils utilisèrent la figure de Moïse comme une espèce de riposte à l'idéologie royale assyrienne. Le document qui contenait cette première histoire de Moïse n'est pas parvenu jusqu'à nous dans sa forme d'alors, car il a été révisé par la suite. On a souvent remarqué que l'histoire de la naissance de Sargon qui fut rédigée vers la fin du VIII^e siècle et qui avait pour but de faire reconnaître Sargon II comme roi légitime, malgré une origine douteuse, est parallèle à l'histoire de la naissance de Moïse. En transposant la légende de Sargon sur Moïse, les scribes de Josias font de ce dernier l'égal du plus puissant des rois mésopotamiens⁷. La fuite de Moïse ainsi que son retour rappellent d'ailleurs les péripéties de l'ascension au trône du roi Assarhaddon telles qu'elles figurent dans des oracles assyriens. Au nom de Yhwh, Moïse affronte alors la puissance de l'Égypte qui, à l'époque de Josias, avait repris brièvement le contrôle du Levant.

Quant à l'histoire de Jacob, il est difficile de savoir quand elle a été liée pour la première fois à l'histoire d'Abraham et d'Isaac. Il est clair que la triade généalogique des Patriarches est une construction tardive, et

6 Pour l'importance de Jéroboam quant au rassemblement des traditions du Nord voir la suite de la note à fin de l'article.

7 M. GERHARDS, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditi-*

onsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterlichen Tetrateuch (WMANT 109), Neukirchenvluyn, Neukirchener Verlag, 2006.

Thème

il est possible que ce lien, sur le plan littéraire, n'ait été fait qu'après la destruction de Jérusalem en 587⁸.

Le rouleau qui deviendra plus tard le dernier livre du *Pentateuque*, le *Deutéronome*, a certainement vu le jour au VII^e siècle avant l'ère chrétienne⁹. Le centre du livre est constitué d'une « loi de centralisation » (*Deutéronome* 12) selon laquelle Yhwh choisit un seul sanctuaire où l'on peut lui offrir des sacrifices. Ce livre commençait à l'origine par un appel qui se trouve actuellement dans les versets 4 et 5 du ch. 6 mais qui fut l'introduction originelle du livre: *Sēma' yisrā'el yhwh 'ēlohênû yhwh 'ehād*: « Écoute Israël, Yhwh est notre Dieu, Yhwh est UN. » Il s'agit en effet de deux affirmations centrales qui s'expliquent fort bien dans le cadre de la réforme josianique: Yhwh est le (seul) Dieu d'Israël et il est un, c'est-à-dire qu'il n'y a que le Yhwh de Jérusalem, et pas de Yhwh de Samarie, de Téman, de Béthel et d'ailleurs. Le fait que Yhwh soit « un » correspond d'ailleurs au fait qu'il existe un lieu de culte légitime, comme l'expliquera le livre du *Deutéronome*, surtout au chapitre 12. Ce chapitre ouvre la partie centrale du livre, le code deutéronomique, qui a été conçu pour réécrire, actualiser et remplacer le « Code d'Alliance » afin de l'adapter à la nouvelle situation socio-économique du VII^e siècle. Le langage et le concept d'alliance ou de traité que l'on trouve dans le *Deutéronome* proviennent des traités de vassalité assyriens qui obligent les vassaux du grand roi assyrien à aimer leur suzerain. Les parallèles les plus proches se trouvent dans le serment de loyauté qu'Assarhaddon a fait prêter aux rois vassaux en 672 en faveur de son fils Assourbanipal. La première édition du *Deutéronome* comprenant grosso modo 6,4-5 et 12,13-18 + 13* + 16-18* + 28 a vu le jour sous le règne de Josias selon le modèle du serment de loyauté d'Assarhaddon. Ce traité fut très largement diffusé par les Assyriens. Récemment, on a trouvé une copie de ce traité à Tel Taynat en Turquie à l'intérieur d'un sanctuaire, ce qui prouve que les Assyriens avaient coutume d'en accrocher des copies. Il est donc hautement probable qu'existait une copie de ce traité dans le temple de Jérusalem qui a servi de modèle aux scribes de Jérusalem pour imaginer, dans le livre du *Deutéronome*, la relation entre Yhwh et « Israël » sur le mode de ce traité¹⁰. À l'époque de Josias, le *Deutéronome* fut conservé dans la même bibliothèque que les livres de *Josué*, *Samuel* et *Rois*; une sorte de bibliothèque ou d'histoire « deutéronomiste » qui retraçait l'histoire d'Israël

Thomas
Römer

8 M. KÖCKERT, "Wie wurden Abraham- und Jakobüberlieferung zu einer 'Vätergeschichte' verbunden?", *HeBAI* 3.1, 2014, p. 43-66.

9 Pour plus de détails voir T. RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre* (MdB 56), Genève:

Labor et Fides, 2007, p. 73-87.

10 J. LAUINGER, "Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary", *JCS* 64, 2012, p. 87-123; H. U. STEYMANS, "Deuteronomy 28 and Tell Tayinat", *Verbum et Ecclesia* (online) 34, 2013, 13 p.

depuis Josué pour se conclure avec le règne de Josias qui est présenté en *2 Rois* 23,25 comme le roi qui suit tous les préceptes du *Deutéronome*.

Lorsque Jérusalem fut détruite par les Babyloniens en 587, la famille royale et l'aristocratie déportées à Babylone, il apparut nécessaire de réécrire l'histoire¹¹. Une deuxième génération de deutéronomistes procéda ainsi à une nouvelle édition de l'histoire en ajoutant les chapitres *2 Rois* 24-25 et en révisant l'histoire antérieure dans le but de montrer que la chute de Jérusalem était la sanction de Yhwh contre son peuple et ses rois, lesquels n'avaient pas respecté les préceptes divins contenus dans le *Deutéronome*. C'est Yhwh lui-même qui fit venir les Babyloniens pour mettre fin à la royauté allant jusqu'à provoquer la destruction de son temple (*2 Rois* 24).

Un deuxième courant qui écrit une histoire, mais une histoire des origines, est le courant sacerdotal. Les traits les plus marquants du style des textes sacerdotaux sont une certaine sobriété, le goût des précisions numériques, la présence de généalogies, de listes et la prédilection pour tout ce qui relève du culte et de la liturgie. L'intérêt du document sacerdotal pour le sanctuaire (*Exode* 25-31 et 35-40), pour les sacrifices (*Lévitique* 1-7) et pour le clergé constitué par Aaron et ses fils (*Lévitique* 8-10) correspond à un souci d'organiser la communauté juive au début de l'époque perse autour du clergé et du temple reconstruit, tout en tenant compte de l'éclatement géographique du judaïsme¹². En effet, on trouve dans l'écrit sacerdotal des rites et des fêtes qui forgeront l'identité juive après l'exil babylonien et qui sont donnés bien avant la révélation du culte au Sinäï: le Sabbat est mentionné au moment de la création (*Genèse* 2,1-3), les fondements des règles alimentaires sont donnés après le Déluge (*Genèse* 9,3-4), la circoncision devient le signe de l'alliance avec Abraham et sa descendance (*Genèse* 17) et la fête de la Pâque et des pains sans levain est instituée au moment de la sortie d'Égypte (*Exode* 12-13). De la sorte, ces rituels ne sont pas liés à un pays précis, mais peuvent être accomplis en diaspora; ils sont d'ailleurs restés constitutifs pour le judaïsme jusqu'à nos jours.

Les textes sacerdotaux insistent sur le fait que le Dieu d'Israël est le Dieu de toute l'humanité et le maître de l'univers entier; l'être humain, homme et femme, est créé à son image et reçoit la création comme un don dont il est responsable. Dieu fait alliance avec toute l'humanité à travers Noé (*Genèse* 9); puis il choisit Abraham pour que celui-ci soit le

11 T. RÖMER, "Et l'exil créa la Bible. Histoire d'une crise théologique", *Le Monde de la Bible* 226, 2018, p. 54-61.

12 A. de PURY, "P^s as the Absolute Beginning", in T. Römer et K. Schmid (éd),

Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Emméateuque (BETHL 203), Leuven, Peeters - University Press, 2007, p. 99-128.

père d'une multitude de nations et fait alliance avec lui (*Genèse* 17). Au sein de sa descendance, Dieu met à part les lévites et, parmi eux, Aaron et sa lignée, pour célébrer le culte au nom de tout le peuple. C'est dans le sanctuaire, sur lequel repose la gloire divine, que s'opère la rencontre entre Dieu et les hommes, grâce à la médiation de Moïse et du prêtre Aaron (voir *Exode* 40 et *Lévitique* 9).

Les textes sacerdotaux n'ont pas été écrits d'un seul jet. La rédaction sacerdotale de l'époque perse a sans doute intégré dans son œuvre des prescriptions rituelles plus anciennes, provenant de l'époque de la monarchie. La mise par écrit du document sacerdotal s'est probablement étendue sur plusieurs générations. Il paraît plausible que la première version de l'écrit sacerdotal se soit terminée en *Lévitique* 16, avec le Yom Kippour, le Jour de la Réconciliation¹³. Les auteurs sacerdotaux sont probablement les premiers à avoir effectué un lien littéraire entre les Patriarches et l'*Exode*, en faisant de la promesse faite aux Patriarches le moteur de l'*Exode* (2,23-25¹⁴) et en construisant une « histoire de la révélation ». Dans l'histoire des origines, ils utilisent *'elohim*, un terme qui peut être compris comme un singulier ou comme un pluriel ; pour l'histoire d'Abraham, ils emploient *'el shadday* (*Genèse* 17,1) et c'est seulement à Moïse que Dieu se présente comme Yhwh, en renvoyant explicitement à sa révélation comme *'el shadday* à l'époque des Patriarches (*Exode* 6,2-3). Ainsi, l'écrit sacerdotal promeut un « monothéisme inclusif » en montrant que Yhwh est vénéré par tous les peuples même si ceux-ci ne connaissent pas son vrai nom¹⁵. C'est une option contraire à celle du courant deutéronomique qui insiste fortement sur la ségrégation d'avec les autres peuples et le danger que présentent leurs dieux pour Israël.

Thomas
Römer

Au début de l'époque perse, on peut donc imaginer deux groupes principaux, un groupe deutéronomiste et un groupe sacerdotal qui sont à l'origine de deux grandes compositions littéraires, une composition D et une composition P pour reprendre une expression d'E. Blum¹⁶.

La promulgation de la *Torah* se fera dans le cadre d'une négociation entre ces deux groupes.

13 C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT II/25), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

14 Voir à la fin de l'article.

15 K. SCHMID, "Gibt es eine 'abrahamitische Ökumene' im Alten Testament? Überlegungen zur religionspolitischen Theologie der Priesterschrift in Genesis

17", in A. C. Hagedorn et H. Pfeiffer (éd.), *Die Erväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert* (BZAW 400), Berlin / New York, de Gruyter, 2009, p. 67-92.

16 E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin New York, de Gruyter, 1990.

La promulgation du *Pentateuque* au IV^e siècle

Malgré la possibilité offerte aux Judéens par Cyrus et ses successeurs de retourner en Judée et de reconstruire le temple de Jérusalem, il restait une importante diaspora à Babylone, de même qu'en Égypte. L'autonomie politique et la cohésion géographique perdues, il fallait trouver un substitut pour dire l'identité du judaïsme naissant.

Les livres d'Esdras et de Néhémie font allusion à la promulgation du *Pentateuque* en l'attribuant à Esdras. Présenté à la fois comme prêtre et comme scribe, envoyé par le roi perse Artaxerxès (probablement Artaxerxès II), il vient de Babylone à Jérusalem, en apportant une loi qui est, dans sa lettre d'accréditation en *Esdras 7*, qualifiée de loi du Dieu du ciel et de loi du roi perse.

Néhémie 8 relate ensuite la lecture de la Loi par Esdras à Jérusalem et l'acceptation de cette loi par le peuple :

³ Il lut dans le livre, sur la place qui est devant la porte des Eaux, depuis l'aube jusqu'au milieu de la journée, en face des hommes, des femmes et de ceux qui pouvaient comprendre. Les oreilles de tout le peuple étaient attentives au livre de la Loi. ⁴ Le scribe Esdras était debout sur une tribune de bois qu'on avait faite pour la circonstance [...] ⁷ [...] les lévites expliquaient la Loi au peuple, et le peuple restait debout sur place. ⁸ Ils lisaient dans le livre de la Loi de Dieu, de manière distincte, en en donnant le sens, et ils faisaient comprendre ce qui était lu.

Thème

Il est assez plausible que cet épisode reflète la promulgation du *Pentateuque* et, bien que l'historicité du personnage d'Esdras ne soit pas assurée (il n'est pas mentionné par le Siracide, contrairement à Néhémie), il est vraisemblable que ce soit pendant l'époque perse, entre 400 et 350, que le *Pentateuque* ait été compilé.

L'implication du roi perse, qui est suggérée en *Esdras 7*, a mené Peter Frei à postuler l'existence d'une « autorisation impériale perse » qui aurait été à l'origine de la compilation de la *Torah*¹⁷.

Selon cette théorie, il existait une politique achéménide visant à donner aux traditions légales des peuples intégrés dans l'empire une reconnaissance par les autorités perses. Cette théorie a eu un certain suc-

17 P. FREI, "Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich", in P. Frei et K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55),

Freiburg (CH) – Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 5-131.

cès ; grâce à elle, on pensait pouvoir expliquer pourquoi le *Pentateuque* contenait plusieurs collections législatives et d'autres documents de provenance et d'idéologie diverses ; on devait en effet regrouper toutes les traditions dont on sollicitait une reconnaissance officielle de la part des Perses en un seul document¹⁸.

Néanmoins, cette théorie n'a pas beaucoup d'autres appuis en dehors du récit biblique sur Esdras et la loi.

Il existe, certes, une inscription trilingue de Xanthos, dite « trilingue de Létoôn » (en grec, lycien, araméen), mais celle-ci est beaucoup plus restreinte que le *Pentateuque* et règle un cas précis, celui d'un culte fondé à Xanthos pour un couple divin, dans lequel un satrape perse intervient ; cela atteste que les fonctionnaires perses pouvaient à l'occasion réagir à des problèmes culturels locaux. Cependant c'est une inscription qui n'est nullement comparable au *Pentateuque*. De plus, l'inscription est traduite en araméen, la langue impériale ; ce qui n'est pas le cas pour le *Pentateuque*. Un document comme le *Pentateuque* écrit en hébreu, avec son mélange de textes narratifs et légaux, n'était d'aucune utilité pour les autorités perses¹⁹.

S'il faut abandonner la théorie de l'autorisation impériale, il reste possible de penser que les élites qui ont compilé le *Pentateuque* étaient au courant de la pratique des fonctionnaires perses qui autorisaient, à l'occasion, des coutumes locales (voir aussi le cas du prêtre égyptien Oudjahorresnê au service du roi perse, qui est envoyé par ce dernier pour restaurer le culte à Saïs et dont la mission ressemble à celle d'Esdras²⁰). Ainsi, ces élites avaient peut-être en tête de se mettre sous l'autorité du roi perse.

Thomas
Römer

Mais avant tout, il faut considérer la promulgation de la *Torah* comme une décision intra-judéenne et israélite.

Où a-t-on pris la décision de mettre ensemble les traditions fondatrices pour constituer le *Pentateuque* ? On dit souvent, en se fondant sur les livres d'Esdras et de Néhémie, que la « canonisation » du *Pentateuque* s'est faite à Jérusalem où existe, dès la fin du VI^e siècle, le deuxième temple reconstruit. Mais il ne faut peut-être pas surestimer l'importance de Jérusalem, d'autant plus que, selon Israel Finkelstein, Jérusalem n'a été très peuplée qu'à l'époque hellénistique²¹.

18 Voir à la fin de l'article.

19 *Id.*

20 J. BLENKINSOPP, "The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemia", *JBL* 106, 1987, p. 409-421.

21 I. FINKELSTEIN, "The Territorial Extent and Demography of Yehud/Judea in the Persian and Early Hellenistic Periods", *RB* 117, 2010, p. 39-54.

Rappelons que, selon *Esdras* 7, Esdras vient avec sa loi de Babylone, ce qui implique une reconnaissance de l'importance de la Golah babylonienne dans la compilation des traditions qui seront « canonisées » dans le *Pentateuque*.

Il faut également, et contre la présentation des livres d'Esdras et de Néhémie, compter avec un apport important des habitants de l'ancien royaume du Nord, qui deviendront les Samaritains et qui considèrent la *Torah*, le *Pentateuque*, comme leur Écriture sainte, et seulement la *Torah*.

Selon Flavius Josèphe, le temple samaritain sur le Garizim n'aurait été construit qu'à l'époque hellénistique par des prêtres dissidents de Jérusalem (*Antiquités juives* II, 317-319). Cependant, les fouilles d'Y. Magen sur ce site ont montré que le sanctuaire avait déjà été construit au v^e siècle, probablement après le repeuplement de Sichem vers 480-475²². Donc, au moment où le *Pentateuque* est promulgué, existaient à la fois le temple de Jérusalem et celui du Garizim. Il faut donc comprendre le *Pentateuque* davantage comme une co-production entre la Samarie et Jérusalem²³.

Thème

D'ailleurs, lorsque le temple yahwiste des Judéens d'Éléphantine fut détruit par les Égyptiens vers 400 avant l'ère chrétienne, les responsables du temple écrivent à la fois aux responsables de Jérusalem et de Samarie, qu'ils reconnaissent, les uns et les autres, comme autorités en questions religieuses²⁴.

Les correspondances avec Éléphantine attestent, à côté d'un collège de prêtres à Jérusalem, de l'existence d'un conseil « laïque » ou « conseil des anciens » (*Aramaic Papyri* II, 18-19) et l'on peut imaginer qu'ait existé, à Samarie, une organisation comparable.

Contentons-nous de quelques exemples pour illustrer cette co-opération. Alors que *Deutéronome* 12 dit qu'il n'y a qu'un seul lieu saint que Yhwh va choisir pour que, là seulement, lui soient offerts des sacrifices, *Exode* 20,24-26 permet l'existence de multiples autels :

Exode 20,24 : Tu me feras un autel de terre pour y sacrifier tes holocaustes et tes sacrifices de paix, ton petit et ton gros bétail. En tout lieu, où je ferai qu'on commémore mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai.

22 E. STERN et Y. MAGEN, "Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim", *IEJ* 52, 2002, p. 49-57.

23 Voir à la fin de l'article.

24 G. Granerød, *Dimensions of Yahwism in the Persian period: Studies in the Religion and Society of the Judaean Community at Elephantine* (BZAW 488), Berlin - New York, de Gruyter, 2016.

Le nom de Jérusalem n'apparaît jamais dans le *Pentateuque*, mais la rencontre entre Abram et Melkisédeq, roi-prêtre de Shalem, en *Genèse* 14, fait évidemment penser à Jérusalem.

En revanche, en *Deutéronome* 27,4-8, le *Pentateuque* samaritain suivi par un manuscrit de la Vulgate parle de la construction d'un autel sur le mont Garizim :

Deutéronome 27 : ⁴ Lorsque vous passerez le Jourdain, vous dresserez au mont Garizim (TM: Ebal) ces pierres que je vous ordonne aujourd'hui de dresser, et tu les enduiras de chaux. ⁵ Là, tu bâtiras un autel pour Yhwh, ton Dieu, [...] ⁶ [...] Sur lui tu offriras des holocaustes à Yhwh, ton Dieu ; ⁷ tu offriras aussi des sacrifices de paix, là, tu mangeras et tu te réjouiras devant Yhwh, ton Dieu.

Ces différents textes permettaient l'acceptation du *Pentateuque* comme document fondateur aussi bien par les Judéens que par les Samaritains, puisque le lieu choisi par Yhwh peut être compris soit comme se référant à Jérusalem, soit comme désignant le mont Garizim.

Le *Pentateuque* fait également de nombreuses concessions aux communautés de la diaspora : ainsi le roman de Joseph en *Genèse* 37-50, un produit probablement de la diaspora égyptienne²⁵, montre aux Judéens et Samaritains installés en Égypte (non seulement à Éléphantine, mais aussi dans le Delta) que l'on peut très bien y vivre. De même, le fait que Moïse, à la fin de la *Torah*, meure en dehors de la terre promise (*Deutéronome* 34) peut également être compris comme reflétant la situation de la diaspora.

Thomas
Römer

Le *Pentateuque* garde des traces qui montrent que, lors de la définition de l'étendue de la *Torah*, il y avait deux camps différents.

Penta- ou Hexateuque ?

Apparemment, il y avait une coalition de scribes et de prêtres qui voulaient intégrer, dans la *Torah*, le livre de Josué qui à l'époque de la promulgation de la *Torah* existait déjà. Pour ce faire, ils ont intégré, dans la *Torah*, des versets qui rendent nécessaire le livre de Josué pour qu'ils deviennent compréhensibles²⁶.

25 Pour la compréhension de l'histoire de Joseph comme un roman de la diaspora voir à la fin de l'article.

26 Pour la suite voir T. RÖMER et M. Z. BRETTLER, "Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch", *JBL* 119, 2000, p.401-419.

Nous nous contentons de deux exemples : le premier concerne la promenade des ossements de Joseph. En *Genèse* 50,25, avant sa mort, Joseph ordonne à ses frères d'emporter ses ossements lorsqu'ils partiront du pays d'Égypte; et c'est, en effet, ce qu'ils font selon *Exode* 13,19. Mais, ensuite, dans le *Pentateuque* cela devient un motif aveugle car ces ossements ne sont plus mentionnés. Pour savoir ce qui est arrivé aux ossements de Joseph, il faut, de fait, lire la fin de *Josué* 24 (v. 32) qui relate l'enterrement des ossements de Joseph.

Le deuxième exemple concerne la durée du don de la manne. Selon *Exode* 16,35 :

« Les fils d'Israël mangèrent de la manne pendant quarante ans jusqu'à leur arrivée en pays habité; c'est de la manne qu'ils mangèrent jusqu'à leur arrivée aux confins du pays de Canaan.

Dans le *Pentateuque*, on ne sait pas quand la manne s'est arrêtée. Il faut lire *Josué* 5,12 :

La manne cessa le lendemain, quand ils mangèrent des produits du pays. Il n'y eut plus de manne pour les Israélites; ils mangèrent des produits de Canaan cette année-là.

Thème

L'idée d'un Hexateuque se trouve surtout dans le dernier chapitre du livre de Josué (ch. 24). Au chapitre 23, Josué fait un discours d'adieu dans lequel il annonce sa mort. Curieusement, au chapitre 24, on trouve un deuxième discours d'adieu, dans lequel Josué récapitule tous les événements depuis Abraham jusqu'à l'entrée dans le pays.

Ce résumé est comme l'avait déjà observé Gerhard von Rad, « un Hexateuque en miniature²⁷ ».

Josué 24 construit en effet Josué comme un deuxième Moïse.

²⁵ Josué conclut une alliance (*berît*) avec le peuple en ce jour-là; il lui fixa des lois et des coutumes à Sichem. ²⁶ Josué écrivit ces paroles dans le livre de la Loi de Dieu (*sepher torat'elohîm*). Il prit une grande pierre qu'il dressa là, sous le chêne, dans le sanctuaire de Yhwh.

L'expression *sepher torat'elohîm* est très rare et ne se retrouve dans la Bible hébraïque qu'en *Néhémie* 8,8 et 18.

27 G. von RAD, "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938)", in *Gesammelte Studien zum Alten Test-*

tament (TB 8), München, Chr. Kaiser, 1971, p. 9-86, p. 16.

«¹⁷ Toute l'assemblée – ceux qui étaient revenus de la captivité – fit des huttes et habita dans ces huttes. Or, depuis le temps de Josué fils de Noun jusqu'à ce jour, les fils d'Israël n'avaient pas fait cela. Ce fut une très grande joie.¹⁸ On lut dans le livre de la Loi de Dieu chaque jour, depuis le premier jour jusqu'au dernier ».

On peut alors supposer que l'expression « livre de la loi de Dieu » était le titre que l'on voulait donner à l'Hexateuque, alors que le nom « livre de la loi de Moïse » (*sepher torat moshè*) désignait, dès l'époque perse, le *Pentateuque*.

Cette alternative entre un Hexa- et un Pentateuque se reflète aussi dans le récit de la mort de Moïse en *Deutéronome* 34 :

Après le récit de la mort de Moïse (v. 5-7), les versets 8-9 font une transition directe avec l'époque de Josué :

⁸ Les fils d'Israël pleurèrent Moïse dans les vallons de Moab pendant trente jours. Puis les jours de pleurs pour le deuil de Moïse s'achevèrent ; ⁹ Josué, fils de Noun, était rempli d'un esprit de sagesse, car Moïse lui avait imposé les mains ; et les fils d'Israël l'écoutèrent, pour agir suivant les ordres que Yhwh avait donnés à Moïse.

Thomas
Römer

Après ces versets, on peut passer directement à *Josué* 1,1 :

Après la mort de Moïse, serviteur de Yhwh, Yhwh dit à Josué, fils de Noun, auxiliaire de Moïse....

Cependant les protagonistes du *Pentateuque* ont ajouté à *Deutéronome* 34,8-9 les versets 10-12 qui introduisent une césure qualitative entre le *Pentateuque* et les livres suivants²⁸ :

Deutéronome 34 : «¹⁰ Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse, lui que Yhwh connaissait face à face,¹¹ lui que Yhwh avait envoyé accomplir tous ces signes et tous ces prodiges dans le pays d'Égypte devant le Pharaon, tous ses serviteurs et tout son pays,¹² ce Moïse qui avait agi avec toute la puissance de sa main, en suscitant toute cette grande terreur, sous les yeux de tout Israël ».

Ces versets font clairement une coupure avec l'histoire suivante. Il pourra y avoir des prophètes mais aucun d'eux n'égalera la figure de Moïse.

28 T. RÖMER, "La mort de Moïse (Dt 34) et la naissance de la Torah à l'époque perse", *Foi & Vie* 103 CB 43 2004, p. 31-44.

Le choix qui s'est imposé en faveur de l'édition du *Pentateuque* et non de l'Hexateuque reflète un enjeu religieux et politique profond. Non seulement il souligne le caractère tout à fait exceptionnel de la médiation mosaïque, mais surtout il dissocie la révélation de la *Torah* de la possession du pays. Certes, la promesse du pays reste, mais cette promesse est revêtue d'un caractère eschatologique. Dans la perspective du *Pentateuque*, le pays devient quelque chose de secondaire par rapport à l'obéissance à la *Torah*, à laquelle il est subordonné.

La compilation de la *Torah* durant l'époque perse ne signifie pas pour autant que le texte du *Pentateuque* devient intouchable; il est possible d'imaginer des ajouts et des révisions jusqu'au début de l'époque hellénistique.

Selon la formule heureuse de Heinrich Heine, le *Pentateuque* est une « patrie portable », mais c'est aussi une patrie qui offre plusieurs lectures et différentes manières de comprendre la relation entre Yhwh et son peuple, voire entre Yhwh et l'ensemble de l'humanité. Dès sa compilation, le *Pentateuque* nécessite interprétation et actualisation, une tâche que le judaïsme entreprendra aussitôt.

Thème

Thomas Römer, né en 1955, exégète suisse spécialiste de la Bible hébraïque. Titulaire de la chaire Milieux Bibliques du Collège de France et administrateur. Professeur d'Ancien Testament à l'Université de Lausanne (Faculté de Théologie Protestante). Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

Compléments bibliographiques

- Note 3. T. RÖMER, “La formation du Pentateuque : Histoire de la recherche”, in T. Römer, et al. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 49), Genève, Labor et Fides, 2009 (2^e éd.), p. 140-157 et O. ARTUS, *Le Pentateuque, histoire et théologie* (CE 156), Paris, Cerf, 2011.
- Note 6. I. FINKELSTEIN, “A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II”, *HeBAI* 3/6, 2017, p. 262-289 et T. RÖMER, “How Jeroboam II became Jeroboam I”, *HeBAI* 6/3, 2017, p. 372-382.
- Note 14. T. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Freiburg (CH) – Göttingen, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 545-548; K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999; E. BLUM, “The Literary Connection Between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua”, in T. B. Dozeman et K. Schmid (éd.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL Symposium Series 34), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2006, p. 89-106.
- Note 18. Ainsi p. ex. F. CRÜSEMANN, “Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale”, in A. de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible 19), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 339-360 et E. A. KNAUF, “Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuchredaktion”, *BiKi* 53, 1998, p.118-126.
- Note 19. Pour une discussion et critique de l'autorisation impériale voir J.-L. SKA, “Le Pentateuque et la politique impériale perse”, *Foi & Vie* 1003 CB 43 2004, p.17-30; K.-J. LEE, *The Authority and Authorization of The Torah in the Persian Period* (CBET 64), Leuven, Peeters, 2011.
- Note 23. B. HENSEL, *Juda und Samaria: Zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen* (FAT 110), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017 et D. NOCQUET, *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah: territorialités et internationalités dans l'Hexateuque* (OBO 284), Fribourg – Göttingen, Academic Press - Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Note 25. T. RÖMER, “Joseph approché. Source du cycle, corpus, unité”, in O. Abel et F. Smyth (éd.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1992, p. 73-85; J.-M. HUSSER, “L'histoire de Joseph”, in M. Quesnel et P. Gruson (éd.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 112-122; C. UEHLINGER, “Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50*)”, in J.-D. Macchi et T. Römer (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le Monde de la Bible 44), Genève, Labor et Fides, 2001, p. 303-328; H. C. P. KIM, “Reading the Joseph Story (Genesis 37-50) as a Diaspora Narrative”, *CBQ* 75, 2013, p.219-238.

Thomas
Römer

L'histoire, l'allégorie et la théologie

Dominique
Poirel

« [...] toute la divine Écriture est un livre unique, et ce livre unique est le Christ, car toute la divine Écriture parle du Christ et toute la divine Écriture s'accomplit dans le Christ¹. »

Cette phrase d'Hugues de Saint-Victor († 1141), maître et chanoine régulier en l'abbaye parisienne de Saint-Victor, est reprise par le pape Benoît XVI au paragraphe 39 de l'exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini*, signée le 30 septembre 2010. Au-delà de son affirmation principale, selon laquelle tout le corpus biblique, malgré la diversité des livres qui le composent, s'unifie dans le Christ, cette citation peut aussi se lire comme un discret hommage du pape à une tradition à la fois humaniste, exégétique, théologique et spirituelle que lui-même connaissait et goûtait particulièrement depuis les recherches du Professeur Joseph Ratzinger : la tradition victorine.

L'abbaye parisienne de Saint-Victor, où celle-ci prit naissance, a été fondée au début du XIII^e siècle par un archidiacre et responsable des écoles cathédrales, Guillaume de Champeaux, rendu fameux par les polémiques de son élève Pierre Abélard². Entre 1108 et 1113, Guillaume se démet de ses charges pour s'adonner, avec quelques étudiants, à une vie de retraite et de prière. Cédant aux instances de l'évêque poète Hildebert de Lavardin, il reprend pourtant ses enseignements. Ainsi naît en bordure de Paris un établissement original où l'on s'efforce d'allier la quête intellectuelle et le progrès spirituel³. Quand en 1113 Guillaume accède à l'épiscopat, il obtient du roi Louis VI, puis du pape Pascal II, que sa petite communauté soit érigée en abbaye royale de chanoines réguliers, soumise à la Règle de saint Augustin, sous le nom de Saint-Victor de Paris. Le nouvel établissement attire bientôt des recrues de toute l'Europe. Maître Hugues, venu de Saxe, y installe un programme d'études encyclopédique (« Apprends tout, tu verras ensuite que rien n'est inutile⁴ »). Tous les savoirs profanes, y compris mécaniques, sont au service d'une

1 Hugues de SAINT-VICTOR, *De archa Noe*, II, vii, éd. P. Sicard, Turnhout, 2001 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 176), p. 41-42, lignes 87-89.

2 Sur Guillaume de Champeaux, voir en dernier lieu dans Irène Rosier-Catach (éd.), *Les Glosulae super Priscianum, Guillaume de Champeaux, Abélard: arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles. Textes, maître, débats*. Turnhout, 2011 (Studia artistarum, 26).

3 Sur l'abbaye de Saint-Victor, ses origines et son influence, voir Dominique Poirel (éd.), *L'école de Saint-Victor. Influence et rayonnement du Moyen Âge à la Renaissance*, Turnhout, 2010 (Bibliotheca Victorina, 22).

4 Hugues de SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, VI, 3, éd. Charles H. Buttner, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi*, Washington, D. C., 1939 (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10), p. 115, ligne 19.

sagesse chrétienne qui s'efforce de maintenir unies l'explication des Écritures, l'approfondissement de la foi et la quête du progrès spirituel.

Durant un siècle, Saint-Victor de Paris est en Occident un des lieux de savoir les plus influents, grâce à une rare succession de maîtres réputés qui tendent à se spécialiser dans divers champs de la vie de l'esprit. Hugues lui-même offre certes un enseignement généraliste, avec son *Didascalicon*, discours médiéval de la méthode; ses *Adnotationes in Octateuchum*, gloses érudites sur les premiers livres de l'Ancien Testament; son *De sacramentis*, première somme de théologie médiévale; son *Super Ierarchiam*, initiation à la pensée du pseudo-Denys; son *De archa Noe*, où sont enseignées la construction de la sagesse et l'unification du cœur. Après lui, André de Saint-Victor livre une série de commentaires de l'Ancien Testament selon le sens historique, nourris de ses contacts avec l'exégèse rabbinique. Achard de Saint-Victor rédige un traité sur les formes ou raisons divines aujourd'hui tenu pour un chef d'œuvre de la métaphysique médiévale. Richard de Saint-Victor compose, sur la contemplation et la Trinité, des traités vite devenus des classiques. Dans sa « Source de philosophie », Godfroid de Saint-Victor chante en vers les savoirs profanes et la théologie. Thomas Gallus, enfin, élabore sur les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite un important appareil de gloses, de paraphrases et de commentaires qui en assurent le succès dans les cloîtres comme dans les universités.

Thème

Dans toute cette activité, une place majeure revient à l'exégèse des Écritures, où l'apport de nos auteurs est souvent caractérisé comme un retour au sens historique de l'Écriture⁵. En ce sens, les maîtres de cette école, Hugues et André spécialement, seraient les précurseurs d'un mouvement d'étude scientifique des textes bibliques, soucieux avant tout de scruter leur signification première, face à des courants surtout monastiques qui tendent, en sens inverse, à court-circuiter la lettre des Écritures pour multiplier les interprétations allégoriques. Cela est vrai, mais incomplet. On voudrait ici montrer qu'Hugues de Saint-Victor, s'il affirme certes la nécessité d'interpréter d'abord les Écritures au sens historique, invite toutefois son lecteur à ne pas en rester à cette première étape, mais à passer ensuite de la lettre à l'esprit. Sa conviction est en effet que, si l'interprétation proprement chrétienne des Écritures s'enracine dans une humble lecture des textes au premier degré, objet d'étude de l'érudition historique, c'est pour mieux se déployer ensuite en une deuxième et une troisième lectures, l'une qui « forme l'esprit par la science », l'autre qui « l'orne par les mœurs ». Bref, la lecture proprement chrétienne des Écritures est indissolublement exégétique, théologique et spirituelle.

5 Sur Hugues de Saint-Victor comme exégète, on citera parmi bien d'autres publications Gilbert DAHAN, *L'exégèse*

chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII^e-XIV^e s.), Paris, 1999.

1. Revalorisation du sens historique

L'intérêt des victorins pour la lecture au premier degré des textes bibliques ne fait pas de doute. Outre que leurs grands commentaires sont presque tous selon le sens historique, Hugues a deux fois combattu la tendance à vouloir allégoriser à tort et à travers. Ainsi, dans un traité *Sur les Écritures et les écrivains sacrés*, après avoir rappelé la doctrine traditionnelle des trois – plutôt que quatre – interprétations de l'Écriture : historique, allégorique et morale, il dénonce « ceux qui se vantent d'être des docteurs en allégories », mais « ignorent encore la première signification de la lettre ».

Nous, disent-ils, nous lisons l'Écriture, mais nous ne lisons pas la lettre.

Nous ne nous soucions pas de la lettre, mais nous enseignons l'allégorie.

— Comment donc lisez-vous l'Écriture sans lire la lettre ? Car si on ôte la lettre, qu'est-ce que l'Écriture ?

— Nous, disent-ils, nous lisons la lettre, mais non selon la lettre.

Nous lisons l'allégorie et nous exposons la lettre, non selon la lettre mais selon l'allégorie.

— Qu'est-ce donc qu'exposer la lettre, si ce n'est montrer ce que la lettre signifie ?

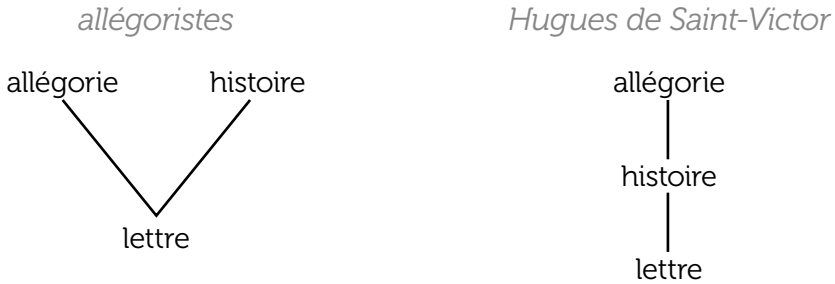
— Mais la lettre, disent-ils, signifie une chose selon l'histoire, une autre selon l'allégorie. Par exemple le lion signifie une bête selon l'histoire, il signifie le Christ selon l'allégorie⁶.

*Dominique
Poirel*

On voit le raisonnement des allégoristes. Pour eux, il y a trois dimensions dans la Bible : la lettre, l'histoire et l'allégorie. La lettre est la teneur même du texte biblique, c'est-à-dire une suite de mots tracée dans un livre ; l'histoire est son interprétation au premier degré, celle qui correspond à ce que nous nommerions le sens littéral ; l'allégorie est son interprétation au second degré, celle qui consiste à chercher un sens profond derrière le sens littéral. Pour les allégoristes, la lettre est justiciable de deux lectures diverses, au choix de l'interprète. Soit nous lisons la lettre au sens historique, soit nous la lisons au sens allégorique. Il y a donc place pour deux exégèses indépendantes.

Si Hugues fait siens les termes du débat, il les articule diversement. « Lettre », « histoire » et « allégorie » ont certes pour lui le même sens que pour ses adversaires, mais les trois notions s'étagent linéairement, de sorte que si la lettre peut se lire selon l'histoire, c'est l'histoire et non la lettre qui peut se lire selon l'allégorie. Il n'est donc pas possible de se livrer à l'interprétation allégorique sans passer d'abord par l'interprétation historique.

6 *De Scripturis et scriptoribus sacris*, III, éd. PL 175, 13B.



Thème

Pour montrer sa thèse, Hugues reprend l'exemple donné par ses adversaires. Lorsqu'ils disent que le lion – par exemple le lion de Juda dans la prophétie de Jacob – signifie le Christ, ils s'appuient sur des caractéristiques zoologiques transmises par les bestiaires antiques et qui peuvent être métaphoriquement rapprochées de tel ou tel trait de la personne du Christ. Ainsi, le lion passait dans l'Antiquité pour dormir les yeux ouverts : on y déchiffre alors une image de la mort du Christ, dans laquelle sa divinité reste en éveil. Or l'argument des allégoristes se retourne contre eux : ce n'est sûrement pas le mot « lion » qui dort les yeux ouverts, mais bien l'animal signifié par ce mot. Le mot, qui relève de la lettre, ne peut pas être immédiatement interprété au sens allégorique. D'abord, il faut opérer un premier travail exégétique, selon le sens historique, sur la signification première de la lettre, c'est-à-dire sur la réalité animalière signifiée par le mot.

Par là est affirmée une hiérarchie méthodologique dans les manières d'approcher le texte sacré. Avant toute interprétation allégorique, il faut prendre le temps d'ausculter patiemment les mots du texte avec les outils de l'érudition biblique. Les méthodes de l'histoire et de l'exégèse ne sont pas une option facultative ou alternative dans la lecture chrétienne des Écritures, elles en sont un passage obligé. Elles sont comme le tronc unique de l'arbre, qui plonge ses racines dans la lettre des livres saints, et à partir duquel s'élèveront ensuite les branches plus ou moins nombreuses et plus ou moins foisonnantes de l'interprétation spirituelle. Négliger le sens premier de la Bible pour passer aussitôt de la lettre à l'esprit, ce n'est donc pas honorer l'Esprit saint, c'est mépriser son choix pédagogique d'exprimer les mystères de la foi dans des représentations figurées, adaptées à la condition corporelle de l'être humain :

De cette manière, nous voulons que le lecteur soit averti de ne pas mépriser ces premiers rudiments de l'enseignement, et qu'il ne pense

pas devoir dédaigner la connaissance de ces réalités que l'Écriture sacrée nous propose à travers la signification première de la lettre, car ce sont elles que l'Esprit saint a dépeintes à nos sens charnels, incapables de percevoir l'invisible sans passer par le visible, comme des sortes de représentations figurées des mystères qu'il s'agit de comprendre et, à travers les ressemblances proposées, il a figuré la manifestation de ce qui est à comprendre au sens spirituel. S'il fallait sauter immédiatement, comme ils disent, de la lettre à ce qui est à comprendre au sens spirituel, c'est en vain que l'Esprit saint aurait inséré dans la Parole sacrée des figures et des ressemblances par lesquelles l'esprit fût instruit des réalités spirituelles⁷.

L'impatience allégorique ne méprise pas seulement l'action de la troisième, mais aussi celle de la deuxième personne de la Trinité. En voyant des vérités divines sous des réalités sensibles et méprisables en apparence, l'Écriture prolonge l'incarnation du Verbe qui s'est fait chair et continue son ministère de guérison, comme lorsque le Christ prend de la boue du chemin pour guérir les yeux de l'aveugle :

Et la Sagesse même de Dieu [c'est-à-dire le Christ], si elle ne s'était d'abord fait connaître corporellement, n'aurait jamais pu illuminer le regard des esprits myopes pour qu'ils la contemplassent spirituellement. Ne méprise donc pas l'humilité dans la parole de Dieu, car par l'humilité tu es illuminé à la divinité. Tout ce que la parole de Dieu présente extérieurement te semble être de la boue, et peut-être le foules-tu aux pieds parce que c'est de la boue, et tu méprises les événements corporels et visibles que raconte la lettre. Mais écoute : c'est par cette boue que tu foules aux pieds que l'œil de l'aveugle est illuminé pour qu'il voie. Lis donc l'Écriture, et commence par apprendre soigneusement ce qu'elle raconte. Car si tu t'appliques à imprimer dans ton esprit la forme de ces événements selon la succession du récit présenté, comme à partir d'un rayon de miel tu suceras ensuite par la méditation la douceur de l'intelligence spirituelle⁸.

Dominique
Poirel

2. De la lettre à l'esprit

Cette réhabilitation de l'humble sens historique est assez importante aux yeux d'Hugues de Saint-Victor pour qu'il l'exprime, en d'autres termes et avec d'autres arguments, mais avec la même énergie, dans un autre ouvrage, le *Didascalicon*⁹. Il serait donc tentant de voir en Hugues de Saint-Victor un adversaire de cette exégèse allégorique si populaire alors dans les cloîtres : on pense par exemple au raffinement du jeu

8 *Ibid.*, 14D-15A.

9 Hugues de SAINT-VICTOR, *Didascali-*

con, VI, 3, éd. Buttimer, p. 114, ligne 4-p. 115, ligne 20.

sur les images symboliques dans les sermons d'un saint Bernard sur le *Cantique des cantiques*. Or les écrits d'Hugues en témoignent : loin de réprover l'exégèse allégorique, lui-même la pratique, certes avec discernement, mais sans aucune réticence, dans ses propres sermons et opuscules spirituels. Ainsi font à sa suite tous les auteurs suivants de Saint-Victor, sauf André puisque de ce dernier on ne conserve rien d'autre que des commentaires historiques de l'Ancien Testament, sans du reste que cet exclusivisme vaille rejet de l'exégèse allégorique. La réévaluation de l'histoire ne signifie donc nullement une dépréciation de l'allégorie, bien au contraire, mais une volonté de maintenir l'équilibre entre toutes les composantes d'une interprétation chrétienne de la Bible. C'est pourquoi dans le *Didascalicon*, le long chapitre VI, 3, consacré à l'interprétation historique, est naturellement suivi d'un autre long chapitre VI, 4, qui porte sur l'interprétation allégorique et débute ainsi :

Après la lecture de l'histoire, il reste à examiner les mystères des allégories, où je ne crois pas qu'on ait besoin que j'y exhorte car la chose apparaît par elle-même avec assez de mérite¹⁰.

Thème

Soyons clair : la dynamique des deux, trois ou quatre sens de l'Écriture – c'est-à-dire la tension fondamentale entre un sens historique et un sens spirituel, susceptible de se réfracter en des sens allégorique et moral, plus rarement (en pratique) en des sens allégorique, moral et anagogique –, cette dynamique et cette tension définissent l'exégèse proprement chrétienne de la Bible, au moins durant les époques patristique et médiévale. Il n'y avait donc aucune chance que l'école de Saint-Victor s'en écartât. Tout l'effort d'Hugues tend donc à rappeler la manière dont sont structurés les divers sens de l'Écriture. Selon une image empruntée à Grégoire le Grand en tête de ses *Moralia in Iob*, toute la doctrine sacrée ressemble à une construction, dont les divers éléments sont ainsi décrits :

Comme tu vois qu'aucune construction privée de fondement ne peut être stable, de même en va-t-il aussi dans l'enseignement. Les fondations et le principe de la doctrine sacrée est l'histoire, à partir de laquelle on tire la vérité de l'allégorie, comme le miel à partir du rayon. Si donc tu veux édifier, pose d'abord les fondations de l'histoire, ensuite par la signification typologique élève le bâtiment de l'esprit vers la citadelle de la foi. Pour finir, applique la grâce de la moralité pour peindre l'édifice en le recouvrant pour ainsi dire de la plus belle couleur. Tu as dans l'histoire de quoi admirer les actions de Dieu,

10 *Didascalicon*, VI, 4, éd. Buttimer, p. 117, lignes 25-27.

11 *Didascalicon*, VI, 3, éd. Buttimer, p. 116, lignes 18-27.

dans l'allégorie de quoi croire en ses mystères, dans la moralité de quoi imiter sa perfection¹¹.

Dans cette construction, la place faite à l'exégèse historique se réduit aux fondations, invisibles sous terre mais indispensables pour porter les murs. L'exégèse historique est donc fondamentale : on ne construit rien de solide sans elle. Mais elle n'est que fondamentale et n'est pas principale. En d'autres termes, elle n'est pas la construction proprement dite : les murs et tout ce qui s'élève au-dessus de la terre, ce sont les interprétations allégoriques. Loin d'abolir la recherche de celles-ci, Hugues de Saint-Victor les fonde solidement dans l'érudition biblique, pour ensuite leur accorder la place la plus haute et la plus essentielle. La lecture allégorique de la Bible vise en effet à comprendre les « mystères de la foi chrétienne », ces *sacramenta christianae fidei* qui ont donné leur nom à la somme hugonienne de théologie, nous y reviendrons. Dans le *Didascalicon*, ces mystères ou sacrements (selon l'usage patristique le mot *sacramentum* a chez Hugues cette double signification) sont groupés en huit ensembles principaux qui récapitulent l'ensemble de la foi chrétienne, à peu près telle qu'elle est exposée dans la somme de théologie hugonienne :

- 1) la Trinité
- 2) la création visible et invisible
- 3) le péché, son origine et son châtement
- 4) les sacrements de la loi naturelle
- 5) les sacrements de la loi
- 6) l'Incarnation du Verbe
- 7) les sacrements du Nouveau Testament
- 8) la résurrection¹²

Dominique
Poirel

Il peut sembler étrange qu'un chapitre explicitement consacré à l'allégorie aboutisse à une division de la matière théologique. Ce n'est sûrement pas une inadvertance de la part de l'auteur, car en sens inverse, dans le prologue de son chef d'œuvre théologique, le *De sacramentis christianae fidei*, Hugues présente ainsi son projet :

Après avoir composé un premier volume abrégé sur la première instruction en la parole sacrée, laquelle consiste en la lecture historique, j'ai maintenant préparé, pour ceux qu'il faut introduire, ce volume-ci en vue de la seconde instruction, laquelle réside en l'allégorie, afin qu'ils reposent stablement sur lui leur esprit, comme sur une sorte de fondement de la connaissance de la foi, pour que tout le

12 *Didascalicon*, VI, 4, éd. Buttimer, p. 119, lignes 9-23. 13 *De sacramentis*, éd. PL 176, 183-184.

reste de ce qui pourra être construit par-dessus, en ce qu'ils liront ou entendront, demeure inébranlable. J'ai en effet assemblé cet ouvrage comme une sorte de somme abrégeant tout selon une succession, afin que l'esprit du lecteur ait quelque chose de précis à quoi il puisse fixer et conformer son effort, pour qu'il ne soit pas entraîné sans ordre et sans orientation à travers les divers volumes des Écritures et les divergences de leurs interprétations¹³.

Pour le lecteur moderne, ce prologue est surprenant : alors que l'auteur y annonce une introduction à la lecture des Écritures, qui plus est à leur lecture allégorique, l'ouvrage qui suit consiste en un exposé systématique de la foi chrétienne, sous la forme de traités thématiques où sont soulevées et résolues un nombre variable de questions doctrinales. Si la Bible est de temps à autre invoquée, c'est presque toujours à titre d'argument d'autorité, et non pour être allégoriquement commentée dans l'ordre du texte biblique. En quel sens peut-on dire alors que le *De sacramentis* introduit à la lecture allégorique des Écritures ? Pour répondre à cette question, il faut interroger l'équivalence posée par Hugues, et plus généralement par l'école de Saint-Victor, entre deux activités qui nous semblent aujourd'hui bien distinctes : l'exégèse allégorique des livres bibliques et la réflexion théologique sur les mystères de la foi.

Thème

3. L'allégorie, la théologie et science sacrée

Pour comprendre cette équivalence, nous devons entrer dans une configuration du savoir différente non seulement de la nôtre, mais encore de celle des docteurs médiévaux les plus connus aujourd'hui, ceux de l'époque scolastique. Pour nous, il est évident que la théologie est cette discipline religieuse qui consiste en l'étude systématique et rationnelle de la foi chrétienne. Or, au début du XI^e siècle, le mot *theologia* n'a pas et ne peut pas avoir ce sens, dès lors qu'il n'existe pas encore de discipline autonome telle qu'elle ait pour fin de construire un savoir spécialisé sur la doctrine chrétienne, distinct aussi bien du travail des exégètes sur la Bible que de l'enquête des philosophes sur le divin¹⁴. C'est pour cette raison qu'au XII^e siècle et au-delà, ce que nous identifions comme de la « théologie » porte rarement ce nom mais reçoit souvent une appellation plus large comme « doctrine sacrée », « page sacrée » ou « érudition sacrée », tandis que d'ordinaire le mot *theologia* signifie soit la partie la plus haute de la philosophie (théologie philosophique), soit la Bible comme « discours de Dieu », soit un mode

14 Voir notre article « Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor et la naissance

de la théologie », dans *Perspectives médiévales*, t. 31, juin 2007, p. 45-85.

d'expression à propos du divin (théologie affirmative ou négative, symbolique ou mystique).

Ce qui existe au XII^e siècle et probablement bien au-delà, ce n'est donc pas tant une discipline théologique au sens moderne qu'un savoir religieux plus large, incluant sans les séparer : 1) l'explication des textes bibliques (*lectio*), 2) la discussion de questions spéculatives (*disputatio*) et 3) l'exhortation au progrès moral et spirituel (*praedicationis*). Si ce que nous avons en tête quand nous pensons théologie correspond plutôt à la seconde activité, nous nous tromperions en pensant qu'elle enclot le ministère du théologien : ce dernier reste, pour l'essentiel, un spécialiste des Écritures : qu'il les approfondisse dans l'ordre littéraire du texte, qu'il élucide leurs obscurités suivant un enchaînement thématique des questions, ou qu'il diffuse leur teneur au reste des fidèles dans une perspective de conversion des mœurs et d'assimilation vitale.

Du fait de cette configuration différente du savoir sacré, le mot *sacramentum* conserve au XII^e siècle, et probablement au-delà, une gamme de significations plus large que celle à laquelle nous sommes habitués¹⁵. Selon les contextes, ce mot peut tour à tour se traduire par « signe d'une chose sacrée », « signification allégorique de l'Écriture », « événement salvifique de l'histoire sainte », « mystère de la foi chrétienne » et « acte ecclésial conférant une grâce », la cinquième acception correspondant seule à notre emploi moderne du mot « sacrement ». Supposons que ces acceptions diverses ne sont pas équivoques mais cohérentes, nous découvrons alors que toute leur richesse de signification se déploie, comme par ondes concentriques, à partir du troisième sens : celui d'événement salvifique de l'histoire sainte. Le *sacramentum* au sens plénier, c'est l'Incarnation du Verbe, sacrement des sacrements : annoncée dans l'Ancien Testament à travers une succession de préfigurations allégoriques, elle est depuis constamment réactualisée par les sacrements de l'Église, qui donnent à voir un mystère en acte, à travers des signes visibles.

Dominique
Poirel

L'exégèse allégorique des Écritures et l'enquête spéculative sur la foi chrétienne (ainsi que la méditation sur l'histoire sainte ou sur la liturgie ecclésiale) s'unissent donc dans la notion de *sacramentum*. De part et d'autre, en effet, il s'agit d'élaborer à partir des Écritures une vision de l'histoire et du mystère profondément christocentrique. L'Incarnation du Verbe, sa Passion et sa résurrection sont un centre absolu d'intelligibilité, pour toute la Bible comme pour toute la foi chrétienne :

15 Voir notre article « Sacraments », dans Hugh Feiss – Juliet Mousseau, A

Companion to The Abbey of Saint Victor in Paris, Leiden, 2018, p. 277-297.

d'une certaine manière, la foi chrétienne n'est rien d'autre que l'histoire sainte, consignée dans la Bible et relue à la lumière du Christ incarné et ressuscité.

Dans cette conception, la lecture chrétienne de l'Écriture se fonde certes sur une interprétation historique de l'Écriture, qui accorde comme on a vu la plus grande attention à la lettre des textes bibliques, par respect pour le Saint-Esprit qui les a inspirés et afin d'asseoir plus solidement leur interprétation allégorique, c'est-à-dire spéculative, confessante et christocentrique. L'une et l'autre interprétations sont diverses, inégales et inséparables. Diverses, car l'historique est plus savante et plus minutieuse, tandis que l'allégorique est plus fervente et plus synthétique. Inégales, car l'historique, indispensable et instrumentale, est fondamentale mais n'est que fondamentale, tandis que l'allégorique ressaisit tous les textes depuis leur centre d'intelligibilité qui est le mystère du salut accompli dans le Christ. Inséparables, car dans cette vie présente il n'est pas possible au lecteur humain de s'installer définitivement dans la contemplation du mystère, mais il lui faut sans cesse recommencer cette montée de l'histoire à l'esprit qui est en soi un authentique exercice spirituel.

Thème

Au fond, le modèle victorin de lecture chrétienne de la Bible n'est rien d'autre que la doctrine patristique des trois sens de l'Écriture – historique, allégorique, moral – étendue de manière à recouvrir la totalité d'une science sacrée multiforme mais unitaire. Le travail sur les mots du texte biblique a pour fin d'en élucider toutes les difficultés et d'en dégager le sens premier, comme on ferait de n'importe quel autre texte, indépendamment donc de sa divine inspiration. Mettant à contribution les arts du langage aussi bien que les sciences historiques ou naturelles, cette première étape, que nous dirions érudite, relève pour Hugues de l'interprétation historique.

Ensuite commence le labeur que nous dirions théologique et qui pour Hugues relève de l'interprétation allégorique: il consiste à chercher le sens profond du passage étudié en le rapprochant de tous les passages analogues, de manière à lui assigner sa place dans une histoire sainte qui a pour événement central et unifiant le mystère du Christ. Tel est le sens de la phrase citée au début: «[...] toute la divine Écriture est un livre unique, et ce livre unique est le Christ, car toute la divine Écriture parle du Christ et toute la divine Écriture s'accomplit dans le Christ¹⁶.»

Enfin vient l'interprétation morale qui au fond ne s'écarte guère de l'interprétation allégorique : il s'agit toujours de comprendre le passage étudié dans la dynamique d'une histoire sainte, avec cette différence que le lecteur inscrit sa propre histoire personnelle dans celle collective du peuple de Dieu : ainsi peut-il s'appliquer à lui-même, à ses errements et à ses progrès spirituels, ce qui est dit d'Israël ou de l'Église primitive. La structure nue qu'érigéait l'allégorie se voit ainsi décorée par « la grâce de la moralité » : c'est en ce sens qu'on « peint l'édifice en le recouvrant pour ainsi dire de la plus belle couleur¹⁷ ».

À partir du XIII^e siècle, la naissance des universités a pour triple effet une professionnalisation du métier de théologien, une standardisation des pratiques intellectuelles et une spécialisation croissante à l'intérieur des disciplines. Avec le temps, il devient de plus en plus envisageable, puis courant, de faire de l'exégèse biblique et de la spéculation théologique des exercices indépendants. Jusqu'à quel point l'incontestable progrès de part et d'autre s'est-il payé d'un affaiblissement du lien vital entre la connaissance des Écritures, l'intelligence du mystère et la quête du progrès intérieur ? C'est à d'autres qu'à nous d'en juger.

Dominique Poirel, né en 1961. Archiviste paléographe et docteur habilité en histoire du Moyen Âge, il est directeur de recherche au CNRS, attaché à l'Institut de recherche et d'histoire des textes, et directeur de l'Institut d'études médiévales de l'Institut catholique de Paris. Ses travaux portent sur l'édition critique et l'étude historique et doctrinale des auteurs médiévaux, en particulier de l'école de Saint-Victor ou des auteurs franciscains. Parmi ses dernières publications : Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e s., Turnhout, 2013 ; Hugonis de Sancto Victore opera, t. III : Super Ierarchiam beati Dionisii, Turnhout, 2015) ; Francesco d'Assisi. Commento al Padre Nostro. Un testo finora sconosciuto del Poverello ?, Milan, 2018.

Prochain numéro
novembre-décembre 2019

Les frontières

La refondation d'une approche canonique de l'Écriture, dans le contexte de la réception de la Constitution conciliaire *Dei Verbum*



Olivier
Artus

« Il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture » (*Dei Verbum* 12).

La Constitution dogmatique *Dei Verbum* du concile Vatican II, tout en prenant en considération la dimension critique de l'exégèse biblique, déjà mise en relief par l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* (1943), propose une approche systématique du rapport entre exégèse et théologie, ayant pour point de départ la question de la révélation et débouchant sur l'énoncé de principes régissant l'interprétation ecclésiale des traditions bibliques. En effet, en articulant étroitement Écriture sainte et Tradition ecclésiale d'interprétation de l'Écriture¹, la Constitution conciliaire invite à mettre en relation deux dimensions complémentaires de l'exégèse biblique :

- La mise au jour de l'enracinement historique des traditions bibliques : « Il faut, en conséquence, que l'interprète cherche le sens que l'auteur saint, en des circonstances déterminées, dans les conditions de son temps et l'état de sa culture, employant les genres littéraires alors en usage, entendait exprimer et a, de fait, exprimé » (*DV* 12) ;
- Leur interprétation à la lumière de la Tradition de l'Église : « Il est donc clair que la sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres » (*DV* 10).

La Constitution *Dei Verbum* suggère que l'attention au *contexte canonique d'énonciation des traditions bibliques* puisse constituer un point de passage entre l'analyse littéraire du texte et son interprétation ecclésiale : la Bible, considérée comme un texte unifié, est la règle de foi des communautés chrétiennes. Chacune des traditions littéraires qui la composent doit donc être située dans son contexte canonique d'énonciation : « Puisque la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir

1 « La Sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux,

jaillissant d'une *source divine identique*, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin » (*DV* 9).

exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture» (DV 12).

La difficulté qui sera celle des biblistes, des exégètes et des pasteurs pendant les années qui font suite au concile Vatican II tiendra à la difficulté de l'articulation et de la mise en œuvre simultanée des différents principes d'interprétation de l'Écriture proposés par le texte conciliaire.

En fonction de ces remarques introductives, cette contribution se développe en quatre étapes :

1° À partir des études exégétiques des années 1970-1980 – particulièrement les études concernant le *Pentateuque* – elle cherchera à montrer, d'une part, comment les résultats des études historico-critiques du texte biblique menées au cours de cette période ont débouché sur une attention renouvelée à la constitution du canon et, d'autre part, comment le développement de l'analyse narrative a permis de mettre en valeur le rôle du *lecteur* dans l'interprétation des traditions bibliques.

2° C'est dans ce contexte que se développe, dans les années 1970, une « nouvelle critique canonique » qui, dépassant la question de l'auteur des traditions bibliques et de la date de leur composition, s'intéresse à leur fonction théologique et normative dans les communautés qui les produisent et qui les reçoivent.

3° Puis nous envisagerons la manière dont la réflexion épistémologique du document de 1993 de la Commission biblique pontificale – *L'interprétation de la Bible dans l'Église* – permet de définir la spécificité et la place de l'approche canonique des traditions bibliques dans la pratique de l'exégèse biblique, en contexte catholique.

4° La dernière partie de cette étude sera consacrée à la mise en œuvre de l'approche canonique de l'Écriture à partir d'un exemple concret : le document « Bible et Morale » de la Commission biblique pontificale (2008), qui cherche à dégager le sens moral du texte biblique, à partir d'une approche essentiellement canonique.

1. Le renouvellement des méthodes et des résultats des études exégétiques dans les années 1970-1980

1.1 Les études sur le *Pentateuque* comme point de départ d'une approche renouvelée de l'Écriture

Au milieu du xx^e siècle, la pratique de l'exégèse des textes bibliques se confond avec la mise en œuvre de la méthode historico-critique : la ques-

tion diachronique concernant l'histoire du texte et la critique historique visant à en préciser les conditions socio-historiques de production occupent la première place dans les recherches exégétiques. Le travail de l'exégète consiste à mettre au jour les traditions les plus anciennes représentant le noyau primitif à partir duquel le texte biblique est censé s'être construit. Ainsi, concernant le *Pentateuque*, l'hypothèse des « credos historiques », développée en particulier par Gerhard von Rad, identifie *Deutéronome* 26,5-9 et *Josué* 24,2-13 comme les plus anciennes descriptions de l'histoire du salut, traditions orales anciennes à partir desquelles des documents homogènes auraient été composés. Le présupposé épistémologique – non exprimé – de cette théorie compositionnelle consiste à considérer les traditions orales les plus anciennes comme déterminantes pour la constitution et la structuration des traditions écrites ultérieures – en particulier les documents yahviste et élohiste.

Dans les années 1970, cette hypothèse est contestée par plusieurs auteurs, d'abord dans ses termes (date et délimitation des documents), puis dans son principe par R. Rendtorff². Celui-ci remarque tout d'abord combien l'analyse diachronique classique élude le problème posé par les césures narratives du texte biblique. La théorie documentaire croit pouvoir reconstituer au sein du *Pentateuque* des documents cohérents et unifiés – yahviste, élohiste, sacerdotal. Mais comment prend-elle en compte les tensions narratives et les ruptures thématiques qui existent par exemple entre *Genèse* 11 et *Genèse* 12, ou entre *Genèse* 50 et *Exode* 1 ? Les remarques effectuées par R. Rendtorff conduisent à s'intéresser à la composition tardive du texte biblique : la question de l'histoire du texte ne représente donc plus le point de départ exclusif du travail de l'exégète. En se concentrant uniquement sur la délimitation des différentes strates du texte, l'analyse diachronique des textes a perdu de vue le texte biblique canonique. Les travaux de R. Rendtorff et ceux d'E. Blum³ identifient deux compositions exiliques – sacerdotale et deutéronomiste – qui mettent en forme les traditions narratives pré-exiliques et les orientent d'un point de vue théologique. Ainsi Rendtorff et Blum mettent en évidence la fonction spécifique des dernières étapes de la composition du texte. Celles-ci s'avèrent déterminantes, non seulement pour la mise en forme littéraire du texte biblique, mais surtout pour son orientation théologique. Il apparaît ainsi clairement que ce ne sont pas les traditions les plus anciennes qui déterminent le contenu et l'ordonnancement du texte final. Le texte canonique intègre certes d'anciennes traditions, mais il en propose une réinterprétation : le matériau littéraire des traditions anciennes est ainsi mis au service des intérêts théologiques et historiques des auteurs les plus récents.

Olivier
Artus

2 Voir R. RENDTORFF, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin 1977.

3 E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin, New York 1990.

Ainsi, à l'intérieur même de l'Écriture sainte sont mises en évidence une instance d'« écriture » et une instance de « réécriture », ou encore de lecture et d'interprétation. Pour l'énoncer autrement, le rapport Écriture/Tradition joue à l'intérieur même du texte biblique.

Dans les années 1980-1990, l'attention des études exégétiques se porte sur les modalités du mouvement herméneutique qui se déploie à l'intérieur de l'Écriture elle-même. B. Levinson⁴ utilise l'expression « herméneutique de l'innovation » pour décrire une pratique scribale qui consiste à se référer à une tradition antérieure, en en complétant ou en en commentant l'énoncé. Ce processus d'herméneutique intra-biblique va de pair avec la coexistence au sein d'un même canon de textes provenant d'époques et de milieux différents et se commentant l'un l'autre. Ainsi par exemple, la loi de Sainteté (*Lévitique* 17-26) présuppose et commente de nombreux préceptes du code de l'Alliance (*Exode* 20,22-23,19).

Les études historico-critiques qui se développent à partir des années 1970 conduisent donc à une attention renouvelée à la dimension canonique du texte biblique : d'une part, elles mettent au jour d'amples compositions littéraires dont la fonction est de rassembler des traditions antérieures, en leur donnant une orientation théologique spécifique. D'autre part, elles mettent en évidence, au sein du canon, des phénomènes d'exégèse intra-biblique – établissant ainsi un lien entre des traditions provenant d'époques différentes.

Thème

1.2 L'analyse narrative des textes bibliques : une attention nouvelle au rôle du lecteur

L'analyse narrative des textes bibliques, dont l'« acte de naissance » est classiquement lié à la publication par R. Alter en 1981 de l'ouvrage *"The Art of Biblical Narrative"* envisage les récits bibliques en fonction d'un processus de communication : la grammaire narrative du texte reflète tout à la fois les « intérêts » d'un auteur, réel ou implicite, et vise à « construire » un lecteur, réel ou implicite. Cependant l'analyse narrative prend également en considération la « distance » qui sépare les textes de leurs auteurs, comme de leurs lecteurs, et invite à s'intéresser à la cohérence et à la spécificité des récits bibliques qui déploient un monde qui leur est propre, quoi qu'il en soit de leur origine historique et de l'histoire de leur réception.

On assiste donc, au cours des années 1980, à une diversification des méthodes exégétiques – l'exégèse biblique peinant alors à trouver sa

propre unité, dans la mesure où la divergence des méthodes d'analyse du texte biblique (méthode historico-critique d'une part, méthodes synchroniques d'autre part), conduit à des clivages dans la communauté exégétique elle-même. D'autre part, l'intérêt presque exclusif porté aux méthodes d'analyse fait passer au second plan l'objectif même du travail exégétique en contexte catholique, tel que le définit la Constitution *Dei Verbum* : l'interprétation théologique des traditions bibliques dans un contexte ecclésial.

Pourtant, dès les années 1970, une nouvelle approche de l'Écriture a permis de placer de nouveau au premier plan les questions de sa fonction communautaire et de sa spécificité théologique : l'approche canonique des textes bibliques.

2. Deux définitions concurrentes de l'exégèse canonique : James A. Sanders et Brevard S. Childs

2.1 James A. Sanders⁵

Pour Sanders, la *critique canonique* porte son attention sur la question des origines et de la fonction du canon des Écritures : avant d'atteindre sa forme définitive, le canon passe par plusieurs phases dans sa constitution, et l'objet de la critique canonique du texte biblique est de mettre au jour l'ensemble des étapes intermédiaires – l'ensemble des « proto-canon » – qui précèdent la mise en forme ultime du canon des Écritures. En effet, pour Sanders, le canon, dans les différentes étapes de sa constitution, constitue un miroir où se reflète l'identité des communautés croyantes des différentes époques.

Olivier
Artus

Ainsi, alors que la critique littéraire et la critique historique des textes bibliques se préoccupent avant tout de l'histoire et du contexte historique de leur composition, la critique canonique va se concentrer sur la question de la fonction communautaire et de l'autorité des traditions bibliques – ce questionnement étant beaucoup plus théologique :

- Pourquoi certaines traditions ont-elles été retenues et réinterprétées ?
- Qu'est-ce qui a présidé à un processus de sélection des traditions ?

Par exemple, dans une période de crise, pourraient n'être retenus que les textes qui fournissent ce qui est nécessaire à une communauté pour survivre et maintenir son identité. Un certain nombre de textes, au sein des communautés croyantes, ont sans doute eu une « durée de vie brève », n'étant pas retenus par les générations ultérieures.

5 Voir SANDERS J. A. *Identité de la Bible. Torah et Canon*, Paris, Cerf (LD 87), 1975 (édition américaine : *Torah and Canon*, Fortress Press, Philadel-

phia, 1972); *Canon and Community. A guide to canonical criticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.

• Enfin, quel type d'identité communautaire les traditions bibliques véhiculent-elles ?

La critique canonique a donc pour objet la mise au jour d'un *processus canonique*. Au cours de ce processus, les communautés sélectionnent un certain nombre de « valeurs » dans lesquelles elles se reconnaissent, et la répétition de ces thèmes ou de ces valeurs, de génération en génération, en fait des traditions.

Le canon des Écritures, dans sa période de constitution, apparaît donc à la fois *adaptable et stable*. La répétition des traditions (stabilité) ne va pas, en effet, sans sélection et sans réinterprétation (adaptabilité).

Ainsi, pour Sanders, la critique canonique ne s'intéresse pas exclusivement au moment de la formation du texte final. Elle célèbre la pluralité de la Bible et, en particulier, sa pluralité diachronique. Elle ne cherche en aucun cas à reconstruire une unité artificielle. Elle met cependant au jour un certain nombre d'axes fédérateurs du texte biblique, axes qu'elle décrit comme des processus diachroniques d'interprétation – par exemple, pour ce qui concerne les textes du *Pentateuque* :

- La Bible est une littérature tendant au monothéisme.
- Elle met en œuvre une herméneutique théocentrique.
- Elle manifeste un parti pris pour le pauvre et le faible.
- Elle adapte à ses propres perspectives les textes provenant de la sagesse internationale.

Thème

2.2 Brevard S. Childs⁶

La finale de l'édition française de « Torah et Canon » (J.A. Sanders) intègre la réponse de l'auteur aux réactions critiques suscitées par son ouvrage, parmi lesquelles il faut avant tout mentionner celle de B. Childs. La critique de Childs porte sur la délimitation de « canons » à l'intérieur même du canon scripturaire. Pour cet auteur, une telle démarche risque d'empêcher d'accepter, dans l'Église contemporaine, l'autorité scripturaire du canon hébraïque dans la forme où il nous est donné.

Autrement dit, Childs récuse une démarche qui conduit à restituer le processus selon lequel le canon juif a été constitué et il s'intéresse à la « théologie définitive » de la dernière forme de l'Ancien Testament et, plus largement, de la Bible tout entière. Ainsi, le texte biblique est à considérer comme *norma normans* (norme normante), et non comme *norma normata* (norme normée), ainsi qu'il apparaît dans la perspective de Sanders. La critique canonique, selon Childs, se comprend comme

6 CHILDS, B. S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary (OTL)*, Philadelphia, The Westmin-

ter Press, 1974; *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.

l'étude de l'interaction qui existe entre les croyants et la règle écrite de la foi – l'Écriture sainte.

Malgré les divergences qui séparent ces deux auteurs, l'exégèse canonique renouvelle les perspectives de la pratique exégétique. En effet, le document de 1993 de la Commission biblique pontificale, en considérant l'exégèse canonique non plus comme une « méthode » (une simple technique, comme le sont l'analyse historico-critique, l'analyse narrative ou l'analyse rhétorique) mais comme une « approche », en souligne la dimension herméneutique et la fécondité théologique : à la différence des techniques permettant l'analyse des textes bibliques (traduction, critique textuelle, critique littéraire etc..), et dont la mise en œuvre représente des préalables nécessaires à leur interprétation, l'approche canonique a pour objet propre de manifester le sens des traditions bibliques dans leur contexte global d'énonciation.

3. La présentation de la dimension canonique des études exégétiques par le document de 1993 de la Commission Biblique Pontificale (CBP) : « L'Interprétation de la Bible dans l'Église »

La mise en valeur de l'approche canonique du texte biblique par le document de 1993 de la CBP s'appuie sur un constat de départ : les méthodes exégétiques classiques échouent à mettre en évidence l'unité interne du texte biblique.

Olivier
Artus

Bien qu'elles se différencient de la méthode historico-critique par une plus grande attention à l'unité interne des textes étudiés, les méthodes littéraires que nous venons de présenter demeurent insuffisantes pour l'interprétation de la Bible, car elles considèrent chaque écrit isolément. Or la Bible ne se présente pas comme un assemblage de textes dépourvus de relations entre eux, mais comme un ensemble de témoignages d'une même grande Tradition. Pour correspondre pleinement à l'objet de son étude, l'exégèse biblique doit tenir compte de ce fait. Telle est la perspective adoptée par plusieurs approches qui se développent actuellement⁷.

En revanche, l'approche canonique est susceptible de manifester l'unité de l'Écriture :

Constatant que la méthode historico-critique éprouve parfois des difficultés à atteindre, dans ses conclusions, le niveau théologique,

7 COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Citta del Vaticano 1993, I C 1.

l'approche 'canonique', née aux États-Unis il y a une vingtaine d'années, entend mener à bien une tâche théologique d'interprétation, en partant du cadre explicite de la foi : la Bible dans son ensemble. Pour ce faire, elle interprète chaque texte biblique à la lumière du Canon des écritures, c'est-à-dire de la Bible en tant que reçue comme norme de foi par une communauté de croyants. Elle cherche à situer chaque texte à l'intérieur de l'unique dessein de Dieu, dans le but d'aboutir à une actualisation de l'écriture pour notre temps. Elle ne prétend pas se substituer à la méthode historico-critique, mais elle souhaite la compléter.

3.1 Évaluation par la CBP des propositions de J.A Sanders et de B.S. Childs

Le document de 1993 de la CBP s'attache à montrer les présupposés communs qui relient les démarches de Childs et de Sanders, et en souligne la complémentarité. D'autre part, le texte de la Commission intègre les données apportées par la recherche contemporaine sur le processus d'exégèse intra-biblique dont le corollaire est la constitution progressive du canon : les strates les plus anciennes du texte biblique n'apparaissent plus déterminantes dans sa compréhension ni dans son interprétation.

Thème

L'approche canonique réagit avec raison contre la valorisation exagérée de ce qui est supposé être originel et primitif, comme si cela seul était authentique. L'écriture inspirée est bien l'écriture telle que l'Église la reconnue comme règle de sa foi. On peut insister, à ce propos, soit sur la forme finale dans laquelle se trouve actuellement chacun des livres, soit sur l'ensemble qu'ils constituent comme Canon. Un livre ne devient biblique qu'à la lumière du Canon tout entier.

L'approche canonique se trouve aux prises avec plus d'un problème, surtout lorsqu'elle cherche à définir le « processus canonique ». À partir de quand peut-on dire qu'un texte est canonique ? Il semble admissible de le dire dès que la communauté attribue à un texte une autorité normative, même avant la fixation définitive de ce texte. On peut parler d'une herméneutique « canonique » dès lors que la répétition des traditions, qui s'effectue en tenant compte des aspects nouveaux de la situation (religieuse, culturelle, théologique), maintient l'identité du message. Mais une question se pose : le processus d'interprétation qui a conduit à la formation du Canon doit-il être reconnu comme règle d'interprétation de l'écriture jusqu'à nos jours ?

Ainsi, la normativité du texte biblique n'est pas uniquement attachée à sa lettre, mais également à son mouvement interne, au processus

de déploiement et d'interprétation des traditions qui correspond à la constitution du canon. Bien plus, la mise au jour du processus de formation du canon conduit à renouveler l'appréhension de l'Écriture Sainte: celle-ci n'apparaît plus comme un texte stable, mais comme un texte en mouvement, dont l'étude met en évidence un processus d'herméneutique intra-biblique et des phénomènes de réécriture des traditions bibliques au cours de l'histoire. On peut ajouter à ce constat que les recherches les plus récentes en critique textuelle contribuent, elles aussi, à mettre l'accent sur la « fluidité » du texte biblique. Les traditions bibliques sont transmises par le canal de multiples manuscrits, reflétant un texte pluriel: il convient donc d'abandonner la notion de « texte unique ».

3.2 La notion de « sens plénier »

En insistant sur la notion de *sens plénier*, le texte de la Commission biblique cherche à énoncer les enjeux théologiques du processus d'exégèse intra-biblique qui est à l'œuvre dans l'Écriture. La manifestation du sens plénier résulte non seulement d'un processus d'herméneutique intra-biblique mais aussi du travail d'interprétation du texte biblique par l'Église au cours de l'histoire. Ainsi, il existe une continuité épistémologique entre l'herméneutique interne à l'Écriture et l'herméneutique de l'Écriture proposée par l'Église :

Olivier
Artus

Relativement récente, l'appellation de « sens plénier » suscite des discussions. On définit le sens plénier comme un sens plus profond du texte, voulu par Dieu, mais non clairement exprimé par l'auteur humain. On en découvre l'existence dans un texte biblique, lorsqu'on étudie celui-ci à la lumière d'autres textes bibliques qui l'utilisent ou dans son rapport avec le développement interne de la révélation.

On pourrait considérer le « sens plénier » comme une autre façon de désigner le sens spirituel d'un texte biblique, dans le cas où le sens spirituel se distingue du sens littéral. Son fondement est le fait que l'Esprit Saint, auteur principal de la Bible, peut guider l'auteur humain dans le choix de ses expressions de telle façon que celles-ci expriment une vérité dont il ne perçoit pas toute la profondeur. Celle-ci est plus complètement révélée dans la suite des temps, grâce [...] à des réalisations divines ultérieures qui manifestent mieux la portée des textes [...] (II B 3).

Ainsi, le processus d'exégèse intra-biblique, qui débouche sur la constitution de proto-canon successifs, constitue le point de départ d'un processus plus large qui se poursuit au-delà même de la constitution et de la clôture du Canon.

4. La mise en œuvre d'une approche canonique de l'Écriture : le document « Bible et Morale » de la Commission biblique pontificale (2008)

Les documents de la CBP publiés après 1993 vont chercher à développer la compréhension et la mise en œuvre de l'approche canonique, définie dans le document « L'interprétation de la Bible dans l'Église ». Le document « Bible et Morale », publié en 2008, montre comment l'approche canonique peut renouveler profondément le rapport entre théologie morale et Écriture Sainte.

4.1 Le choix raisonné d'une approche canonique de l'Écriture

La lecture des traités et des manuels de théologie morale rédigés au ^{xx}e siècle montre que nombre d'entre eux entretiennent un rapport à l'Écriture qui peut être défini par deux choix épistémologiques :

- Les textes cités sont *fragmentaires*, souvent déconnectés de leur contexte synchronique ou diachronique d'énonciation.
- L'approche du texte biblique est le plus souvent *thématique* : les versets cités fonctionnent comme une norme stable s'appliquant « de l'extérieur » aux situations morales envisagées.

Thème

Un tel rapport à l'Écriture semble considérer le texte biblique comme un réservoir de préceptes, sans prendre suffisamment en considération sa construction d'ensemble selon laquelle les normes morales qui y sont consignées doivent être envisagées comme l'une des expressions du *don de Dieu* qui se révèle aux hommes. En effet, dans les traditions bibliques, les normes et les préceptes ne constituent pas un « en-soi », mais se trouvent reliés aux récits qui relatent l'auto-manifestation de Dieu, la révélation que Dieu fait de lui-même. Une approche exclusivement thématique passe à côté de la dynamique d'énonciation du texte biblique :

- dynamique synchronique : les sections prescriptives du texte requièrent, pour être comprises, d'être resituées dans leur contexte narratif d'énonciation.
- dynamique diachronique : comme cela a été énoncé plus haut dans cette contribution, l'exégèse biblique, et particulièrement l'exégèse de l'Ancien Testament, est aujourd'hui très attentive à la manière dont « la Bible relit la Bible », c'est-à-dire à la manière dont les tradi-

tions bibliques font l'objet d'un processus constant de relecture et d'actualisation, dont le texte biblique porte les traces⁸.

L'introduction du document « Bible et Morale » (§ 3) désigne l'approche canonique de l'Écriture comme celle qui guide la rédaction de l'ensemble du document. D'une part, une telle approche permet d'appréhender le déploiement de la réflexion morale des écrivains bibliques et des communautés à l'intérieur même de l'Écriture. Elle se rend sensible aux phénomènes de réécriture et de commentaire à l'intérieur même du texte biblique. D'autre part, l'approche canonique prend en considération la relation qui unit les deux Testaments et la manière dont les traditions néotestamentaires proposent une herméneutique christologique et eschatologique des « Écritures » d'Israël⁹. Enfin, l'approche canonique permet de ne pas « mettre à part » les textes législatifs ou prescriptifs, mais de les considérer dans leur contexte large et de les interpréter en fonction de leurs liens avec les sections narratives.

4.2 La notion de « morale révélée »

Dès son introduction (§ 4), le document de 2008 désigne la notion de « morale révélée » comme l'une de ses clefs de compréhension. Il ne s'agit pas ici de faire œuvre théologique en introduisant un concept nouveau, au demeurant bien peu classique dans l'histoire de la théologie morale. La notion de « morale révélée » est un outil herméneutique et pédagogique dont la définition est issue du mouvement même du texte biblique. C'est une *notion descriptive et non spéculative*, fondée sur la rhétorique du texte biblique et sur la dynamique de son énonciation synchronique.

Olivier
Artus

Prenons deux exemples pour l'illustrer :

1° Dans l'Ancien Testament, le décalogue d'*Exode* 20, 2s. inaugure la collection des lois rassemblées dans la péricope du Sinaï et rassemble des prescriptions qui concernent la relation à Dieu et la relation au prochain. La juste compréhension des commandements d'*Exode* 20, 2-17 nécessite que cette péricope soit interprétée dans son contexte large : en effet, le don de la loi du décalogue présuppose le don de la création et le don du salut, auxquels le texte d'*Exode* 20, 2-17 se réfère : le premier verset – narratif – fait mémoire de la geste libératrice dont LE SEIGNEUR a fait bénéficier Israël en Égypte. Quant aux règles concernant l'interdiction

8 Sur ce point, voir par exemple les études de B.M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York, Oxford 1997, et de C. NIHAN, « L'écrit sacerdotal comme réplique au récit deutéronomiste des origines. Quelques remarques sur la " bi-

bliothèque de P », dans *La Bible en Récits* (D. Marguerat, éd.), Genève 2003.

9 Cette question a fait l'objet d'une étude détaillée dans le document de 2001 de la CBP : *Les Saintes Écritures du peuple juif dans la Bible chrétienne*.

de l'idolâtrie et le sabbat, elles renvoient explicitement au premier récit des origines (voir *Exode* 20,4-5. 8-11). En somme, le récit de l'auto-manifestation de Dieu comme créateur de l'univers puis comme sauveur de son peuple Israël se conclut par le don d'une loi qui peut être comprise comme le prolongement des récits précédents. Il n'y pas césure, mais complémentarité entre les sections prescriptives et narratives du texte biblique, et la compréhension de la loi requiert la reconnaissance du don qui la précède et qui la fonde. Ainsi, sur le plan textuel, le décalogue d'*Exode* 20 – comme d'ailleurs le décalogue de *Deutéronome* 5 – est inséparable de son contexte d'énonciation¹⁰. La notion de morale révélée ne vise donc pas un « contenu » législatif ou prescriptif, mais un mouvement de « don » inauguré par le récit de création de *Genèse* et qui n'atteint son « terme » qu'en intégrant les énoncés législatifs de la péricope du Sinaï.

2° Dans le Nouveau Testament l'interprétation du discours des « béatitudes » en *Matthieu* 5 requiert, de la même manière, que les chapitres narratifs qui le précèdent soient pris en considération : ceux-ci construisent en effet un rapport d' « accomplissement » entre les traditions évangéliques et les traditions de l'Ancien Testament : la généalogie de Matthieu souligne déjà tout à la fois l'enracinement de la figure de Jésus-Christ dans une généalogie qui, partant des patriarches, traverse toute l'histoire d'Israël et de Juda, – depuis la monarchie jusqu'à l'exil et au retour en terre promise – et la portée universelle de l'incarnation, puisque cette généalogie intègre également des figures féminines et étrangères de l'Ancien Testament (Tamar, Ruth, Rahab, la femme d'Urie le Hittite) qui ont en commun d'être « extérieures » au peuple d'Israël¹¹. Le récit de la fuite en Égypte (*Matthieu* 2,13s.) permet au lecteur d'établir un parallèle entre l'itinéraire de Jésus et l'itinéraire des descendants de Jacob. Enfin, la montagne sur laquelle les béatitudes sont énoncées renvoie évidemment au Sinaï. Le cadre narratif du discours des béatitudes vient donc souligner la manière dont il est relié à la péricope du Sinaï. L'Évangile selon Matthieu décrit en termes d'*accomplissement* la relation qui existe entre les énoncés de la *Torah* et ceux du discours sur la montagne (*Matthieu* 5,17 : *plèroûn*). Pour le formuler autrement, le discours des béatitudes et les prescriptions du discours sur la montagne mettent en « tension eschatologique » les énoncés de la *Torah*. Comme ceux-ci, ils ne peuvent être compris sans être référés au don de Dieu créateur et sauveur (voir *Bible et Morale* n° 149) qui culmine en Jésus-Christ.

Thème

10 Concernant la place et la fonction des décalogues dans la *Torah*, voir O. ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, Paris, Cerf, 2005, p. 159-170; TH. RÖMER, « Les deux décalogues et la loi de

Moïse », *Mémoires d'Écriture, Hommage à Pierre Gibert*, Bruxelles 2006, p. 47-67.

11 Voir en ce sens l'interprétation d'U. LUTZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, Düsseldorf, Zürich, 2002, p. 133s.

4.3 La dimension « dialogale » de la morale proposée par l'Écriture

La mise au jour de la structure canonique synchronique du texte biblique fait donc apparaître une continuité entre le don de Dieu créateur et sauveur et le don de la loi qui décrit le chemin existentiel que Dieu propose à l'homme, conformément à son projet de création et de salut. Comment décrire, selon une perspective canonique, l'articulation qui, dans l'ensemble de l'Écriture, relie l'énoncé du don de Dieu à la « réponse de l'homme », une réponse qui peut être comprise comme son consentement au don et au chemin qui lui sont proposés ? La catégorie d'alliance, attestée dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau Testament, semble à même de rendre compte, dans toute l'Écriture, de la relation « dialogale » qui unit l'homme à Dieu. Le parcours canonique effectué par le document de 2008 dans les textes de l'Ancien Testament (§ 21- 40) montre comment le vocabulaire de l'alliance est utilisé aussi bien par les textes sacerdotaux développant une théologie de la création (*Genèse* 9,8-17 ; 17,9s.), que par les textes deutéronomistes et post-deutéronomistes qui déploient une théologie du salut.

D'autre part, les alliances de l'Ancien Testament impliquent non seulement la foi de la communauté qui y souscrit, mais aussi son adhésion aux principes éthiques qui en découlent et qui sont l'objet d'une actualisation d'époque en époque : la succession des « codes législatifs » de la *Torah*, depuis le Code de l'alliance (*Exode* 20,22-23,19) jusqu'à la Loi de Sainteté (*Lévitique* 17-26), illustre un processus de réécriture de la loi, une loi qui associe des règles culturelles et des impératifs éthiques¹². Ce lien établi entre culte et éthique dans les sections les plus anciennes du Deutéronome s'impose, à l'époque perse, dans la Loi de Sainteté¹³.

Olivier
Artus

Le recours au mot « alliance » – *diathèkè* – est moins unanime dans les traditions du Nouveau Testament (36 occurrences seulement). C'est un concept clef dans la *Lettre aux Hébreux*¹⁴ qui regroupe 17 de ces 36 occurrences : la catégorie d'alliance nouvelle, introduite en *Jérémie* 31,31-34 y fait l'objet d'une réinterprétation christologique. La vie du Christ, « grand prêtre des biens à venir », constitue une réponse indépassable au don de Dieu. La relation parfaite instaurée par le Christ entre Dieu et l'humanité fonde une ère nouvelle qui rend caduque le sacerdoce de l'ancienne alliance.

La catégorie d'alliance est également retrouvée dans les quatre récits d'institution de l'Eucharistie (voir § 74-79), dans les Synoptiques

12 Concernant le lien entre culte et éthique dans les traditions de l'Ancien Testament, voir *Bible et Morale* § 35.

13 Voir sur ce point C. NIHAN, *From*

Priestly Torah to Pentateuch, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, p. 520-535.

14 Voir *Bible et Morale*, § 62-66.

comme dans la *Première lettre aux Corinthiens*. Pour reprendre les termes du document *Bible et Morale*, l'eucharistie est la « synthèse de l'alliance nouvelle ». Les paroles de l'institution relient l'alliance nouvelle, eschatologique, fondée en Jésus-Christ, à l'alliance du Sinaï : elles montrent comment le sacrifice du Christ accomplit les sacrifices de l'Ancien Testament, c'est-à-dire s'y réfère tout en les dépassant. Enfin, le recours à la catégorie d'alliance dans les formules de l'institution souligne, non seulement implicitement mais aussi explicitement, la dimension éthique du geste eucharistique : l'alliance renvoie en effet dès les origines, dans les traditions de la *Torah*, à des lois non seulement culturelles, mais également éthiques – en particulier à des prescriptions législatives en faveur des plus pauvres.

Le Nouveau Testament recourt donc également au vocabulaire de l'alliance pour décrire l'attitude morale des croyants comme réponse au don de Dieu et comme adhésion à la personne du Christ – médiateur de l'alliance. Mais cette dimension « dialogale » de la morale ne s'exprime pas uniquement par l'intermédiaire de concepts théologiques. C'est la narration même qui permet de définir la vie morale comme « réponse » ; ainsi dans les Évangiles synoptiques où les différents personnages que croise Jésus sont invités à se déterminer en fonction de sa personne, qui est indissociablement liée à l'annonce du règne de Dieu. Le Christ des synoptiques exige une réponse. Il est le personnage vis-à-vis de qui chacun est invité à prendre position et à engager totalement son existence en l'accueillant ou en le rejetant (§ 42-46. 50-52).

Thème

Ainsi, les traditions bibliques insistent sur la dimension « dialogale » de l'agir moral. Les choix éthiques ne peuvent être appréhendés indépendamment d'une relation de foi qui les fonde et en donne le sens. De ce fait, les lois, qu'il s'agisse des « codes législatifs » de l'Ancien Testament ou des préceptes moraux énoncés par le Nouveau Testament, ne peuvent être appréhendées d'une manière exclusivement juridique. La loi est un don de Dieu, c'est-à-dire qu'elle participe à l'expérience de Dieu, à la rencontre de Dieu à laquelle invite toute l'Écriture. L'interprétation des lois requiert donc la prise en considération du « contexte d'alliance » dans lequel elles sont énoncées.

4.4 Une approche canonique de l'Écriture dans une perspective morale

Mise au jour d'axes qui structurent l'écriture

La première partie du document *Bible et Morale*, après avoir défini la notion de « Morale révélée », met en place deux axes théologiques qui parcourent l'ensemble de l'Écriture et qui permettent de l'appréhender

comme un canon, non pas homogène, mais cohérent et théologiquement structuré : la théologie de la création (§ 8-13) et la théologie de l'alliance (§ 14-73) se déploient de l'Ancien au Nouveau Testament. D'autre part, la finale de cette première partie met en valeur deux thématiques spécifiques – l'Eucharistie (§ 74-79) et le pardon (§ 80-84) – qui, dans un premier temps, pourraient paraître surprenantes dans un tel document, car elles semblent se référer davantage à la pratique actuelle des communautés chrétiennes qu'à une approche canonique de l'Écriture.

En réalité, l'analyse littéraire des récits d'institution de l'Eucharistie met en évidence les relations qu'ils entretiennent avec l'ensemble de l'Écriture dont ils proposent, en quelque sorte, une clef canonique de compréhension et d'unification :

- Ces récits sont enracinés dans la théologie vétérotestamentaire de l'alliance, et dans les traditions culturelles de l'Ancien Testament (pâque et sacrifices).
- Ils renvoient à la vie des communautés qui se réclament du Ressuscité et soulignent le lien entre pratique eucharistique, construction du « corps », et éthique eucharistique (voir *1 Corinthiens* 11,17s.).
- Enfin, ils intègrent la dimension eschatologique de la foi et de la vie morale chrétiennes.

Olivier
Artus

De la même manière, la thématique du pardon, particulièrement déployée dans l'Évangile de Matthieu et dans le corpus paulinien, peut être considérée comme l'aboutissement d'un « parcours canonique » débuté dans l'Ancien Testament dont la logique de rétribution laisse la place, dans le Nouveau Testament, à un pardon lié à la personne et à l'œuvre du Christ.

*Définition de critères de discernement pour
une herméneutique du canon*

La seconde partie du document « Bible et Morale » se veut plus technique. Elle énonce une série de critères exégétiques qui doivent tous être pris en considération en vue de l'interprétation morale du texte biblique.

Envisageons rapidement les critères énoncés par le document, le dernier d'entre eux, le critère de discernement, exigeant néanmoins un développement plus élaboré :

- Le premier critère est celui de la « conformité à la vision biblique de l'être humain » (§ 94-99). Il s'agit ici de s'interroger sur les conséquences en théologie morale des axes théologiques dessinés dans l'Écriture dans la première partie du document: l'homme, tel que l'envisage l'Écriture, ne peut être appréhendé dans sa vérité en dehors de sa relation à Dieu, décrite en termes de relation de création et de relation d'alliance.
- Le critère de « conformité à l'exemple de Jésus » (§ 100-103) peut être compris dans la continuité du précédent, dans la mesure où Jésus, selon l'Écriture, accomplit la relation de création et la relation d'alliance décrites par les traditions vétérotestamentaires.
- le critère de « convergence » (§ 105-110) invite à prendre en considération l'influence des cultures et des sagesse du Proche-Orient ancien sur la composition du texte biblique. Les textes législatifs de l'Ancien Testament qui comportent de nombreux parallèles avec les lois mésopotamiennes, de même que les *topoi* communs retrouvés dans la littérature paulinienne, montrent que la réflexion morale des énoncés bibliques ne se construit pas à distance de la culture et de la sagesse de son temps.

Thème

- Pour autant, le critère d' « opposition » (§ 111-119) veut exprimer que, si le texte biblique, pour être compris, doit être resitué dans la culture de son époque, il n'en est pas pour autant dépendant. Bien au contraire, la Bible propose vis-à-vis de son contexte culturel un travail de discernement qui se traduit par la dénonciation de certaines pratiques morales ou religieuses – telle l'idolâtrie.
- Le critère de progression (§120-125) et le critère de finalité (§ 136-146) peuvent être rapprochés: en effet ils cherchent à exprimer la manière dont les énoncés moraux évoluent à l'intérieur même de l'Écriture. Le facteur principal de cette évolution est la mise en tension des énoncés vétérotestamentaires, dont l'horizon est avant tout historique, par l'apparition d'un horizon eschatologique, déjà présent dans les textes les plus tardifs de l'Ancien Testament, mais qui, dans le Nouveau Testament, est lié à la personne même du Christ.
- Le critère de la « dimension communautaire » de la morale (§ 126-135) prend en considération le fait que le sujet croyant, tel que le décrit l'Écriture, n'est pas un individu mais un peuple ou une communauté – ceci vaut en particulier pour la théologie de l'alliance.
- Le dernier critère, dit « de discernement » (§ 150-154), mérite un développement particulier: ce critère vise à différencier le « statut

d'autorité» des traditions bibliques. Depuis l'encyclique *Providentissimus Deus*¹⁵, l'ensemble des documents magistérielles soulignent la nécessité d'une approche canonique du texte biblique (voir en particulier *Dei Verbum*¹⁶). Cependant, l'ensemble des traditions rassemblées dans le canon ne revêtent pas un statut identique d'autorité. Certains textes sont, à l'évidence, liés à une époque. Ainsi, par exemple, dans la *Torah*, la loi concernant l'usage des viandes trouvées a des formulations très différentes dans le Code de l'alliance, le Code deutéronomique et la Loi de sainteté (*Exode 22,30*; *Deutéronome 14,21*; *Lévitique 17,15*), en fonction de contextes historiques, économiques et sociaux différents. D'autre part «l'autorité particulière de certains textes ressort de leur position littéraire¹⁷». C'est par exemple le cas du décalogue, dans l'Ancien Testament, comme des béatitudes dans le Nouveau Testament. Ils constituent l'un et l'autre la première section prescriptive du corpus auquel ils appartiennent. Le décalogue se présente comme un discours du SEIGNEUR énoncé à la première personne du singulier, sur le Sinaï (voir § 25). Les béatitudes de l'Évangile de Matthieu sont un discours eschatologique de Jésus, énoncé avec autorité et solennité sur la « montagne », — sur le nouveau Sinaï. (voir § 47). Par ces multiples procédés littéraires (forme grammaticale du texte, cadre géographique, antécédence par rapport aux autres corpus législatifs, etc.), les énoncés bibliques indiquent à leur lecteur le statut particulier d'autorité de ces textes qui, de ce fait, sont mis en exergue du document de 2008.

Olivier
Artus

Il appartient donc à l'analyse exégétique de déterminer le statut d'autorité des traditions bibliques, que seule une approche canonique est susceptible de mettre au jour, en se rendant attentive à la stratégie d'énonciation du texte, comme au processus d'herméneutique intra-biblique.

Tous ces critères, qui viennent d'être présentés d'une manière trop brève, « font système ». Ils ne peuvent être envisagés indépendamment les uns des autres. Ils ont pour objet de permettre une interprétation de l'Écriture qui en respecte la dynamique interne, et donc la dimension canonique.

15 LÉON XIII, *Providentissimus Deus* : « Il est tout à fait interdit ou de restreindre l'inspiration seulement à certaines parties de la sainte Écriture, ou de concéder que l'écrivain sacré lui-même s'est trompé, puisque l'inspiration divine, de sa nature, non seulement exclut toute erreur, mais l'exclut et la repousse aussi nécessairement que nécessairement aucune erreur ne peut

avoir pour auteur Dieu, la vérité suprême »
16 *Dei Verbum* n° 12 : « Puisque la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture. »
17 *Bible et Morale*, § 151.

Au terme de ce parcours, quels aspects de ce nouveau document de la Commission biblique pontificale méritent d'être particulièrement mis en relief? Tout d'abord, relevons que l'approche canonique qui y est proposée est une approche critique, cherchant à honorer tout à la fois la dynamique synchronique du texte biblique et la dynamique diachronique de constitution du canon. L'approche canonique n'efface donc pas la perspective critique, bien au contraire. Mais en « décloisonnant » les péripécies et en invitant à un acte d'interprétation qui honore tout à la fois le déploiement historique de la révélation et la rhétorique d'ensemble du texte biblique, l'approche canonique évite toute interprétation de type fondamentaliste¹⁸, mais aussi toute interprétation simplement « déductive » du texte. Un verset isolé de son contexte ne peut servir de source ou de fondation à aucun discours moral.

Deuxième remarque, le document de 2008 prend congé d'une morale biblique « thématique ». Désormais, quelle que soit la question abordée, une approche uniquement thématique apparaît insuffisante car trop partielle, trop indépendante de la théologie fondamentale qui sous-tend les corpus législatifs de l'Écriture, peu à même enfin de mettre en évidence les relations qui unissent les traditions vétéro- et néotestamentaires.

Thème

Le dernier point qui mérite d'être souligné concerne la dimension *confessante* de la morale proposée par la Bible. L'anthropologie biblique n'est audible que si elle est resituée dans son contexte d'énonciation : celui d'une théologie de la création et d'une théologie de l'Alliance, accomplies en Jésus-Christ, c'est-à-dire mises en tension par les promesses eschatologiques du Nouveau Testament. Ceci pose évidemment au moraliste la difficile question du recours à l'Écriture dans les débats éthiques des sociétés contemporaines dont les acteurs construisent leur discours à partir d'autres références et d'autres systèmes de valeurs. Peut-être la manière dont la réflexion biblique s'est constituée dans un rapport de continuité/discontinuité avec la culture et les sagesse de son temps fournit-elle un modèle, une référence pour penser notre propre rapport de continuité/discontinuité avec la culture et les sagesse de notre temps.

5. Conclusion

Le parcours qui vient d'être effectué a tout d'abord montré comment la recherche exégétique elle-même avait conduit à l'invalidation de certains de ses présupposés : alors que les anciens modèles rendant

compte de la composition du *Pentateuque* insistaient sur le rôle déterminant de « noyaux anciens » dans la formation des textes, la mise au jour d'un processus d'exégèse intra-biblique a permis de montrer le rôle déterminant des relectures les plus récentes dans l'orientation théologique des textes, ainsi que dans la délimitation progressive d'un canon normatif pour la communauté.

C'est également un processus d'exégèse intra-biblique qui peut rendre compte de la formation des écrits du Nouveau Testament qui entretiennent avec les traditions d'Israël une relation d'accomplissement.

Dès lors l'interprétation de l'Écriture doit prendre en considération le mouvement interne qui la caractérise, comme le processus de réception et de réinterprétation des traditions qui se trouvent intégrées dans des canons successifs.

L'approche canonique honore cette double perspective : elle est attentive au processus d'exégèse intra-biblique et elle cherche à rendre compte de la cohérence du canon, aux différentes étapes de sa construction. Dès lors, un discours théologique doit honorer non seulement la lettre de l'Écriture, mais également le mouvement même par lequel elle a été constituée comme canon pour les communautés de foi, et la structure du canon ainsi délimité.

Olivier Artus, né en 1954, exégète français, spécialiste du Pentateuque, des livres historiques de l'Ancien Testament et de l'exégèse « canonique ». Professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris, Recteur de l'Université catholique de Lyon, il est prêtre du Diocèse de Sens-Auxerre.

Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini*

aux évêques, au clergé, aux personnes consacrées et aux fidèles laïcs
sur la parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église

§ 32-34*

Développement de la recherche biblique et Magistère ecclésial

32. Avant tout, il est nécessaire de reconnaître dans la vie de l'Église le bénéfice provenant de l'exégèse historico-critique et des autres méthodes d'analyse du texte développées récemment. Dans l'approche catholique de la Sainte Écriture, l'attention à ces méthodes est indispensable et elle est liée au réalisme de l'Incarnation: « Cette nécessité est la conséquence du principe chrétien formulé dans l'Évangile selon saint Jean 1,14: le Verbe s'est fait chair. Le fait historique est une dimension constitutive de la foi chrétienne. L'histoire du salut n'est pas une mythologie, mais une véritable histoire et pour cela elle est à étudier avec les méthodes de la recherche historique sérieuse ». Cependant, l'étude de la Bible exige la connaissance et l'utilisation appropriée de ces méthodes de recherche. S'il est vrai que cette sensibilité dans les études s'est développée plus intensément à l'époque moderne, bien que de façon inégale suivant les lieux, il y a toujours eu cependant dans la saine tradition ecclésiale un amour pour l'étude de « la lettre ». Il suffit ici de rappeler la culture monastique, à laquelle nous devons en dernière instance le fondement de la culture européenne à la racine de laquelle se trouve l'intérêt pour la parole. Le désir de Dieu comprend l'amour pour la parole dans toutes ses dimensions: « puisque dans la parole biblique, Dieu est en chemin vers nous et nous vers Lui, il faut apprendre à pénétrer le secret de la langue, à la comprendre dans sa structure et dans ses usages. Ainsi, en raison même de la recherche de Dieu, les sciences profanes, qui nous indiquent les chemins vers la langue, deviennent importantes ».

33. Le Magistère vivant de l'Église, auquel il appartient « d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise », est intervenu avec un sage équilibre par rapport à la juste position à avoir face à l'introduction des nouvelles méthodes d'analyse historique. Je

Thème

* Les notes du texte original ont été supprimées. Pour le texte complet, se re-

porter au site du Vatican (NDE).
<http://tiny.cc/verbum-domini>

me réfère particulièrement aux encycliques *Providentissimus Deus* du Pape Léon XIII et *Divino afflante Spiritu* du Pape Pie XII. Ce fut mon vénérable prédécesseur Jean-Paul II qui rappela l'importance de ces documents pour l'exégèse et la théologie à l'occasion des célébrations respectivement du centenaire et du cinquantième de leur promulgation. L'intervention du Pape Léon XIII eut le mérite de protéger l'interprétation catholique de la Bible des attaques du rationalisme, mais sans se réfugier dans un sens spirituel détaché de l'histoire. Ne reculant pas devant la critique scientifique, il se méfiait seulement « des idées préconçues qui prétendent se fonder sur la science mais qui, en réalité, font subrepticement sortir la science de son domaine ». Le Pape Pie XII, à l'inverse, se trouvait face aux attaques des partisans d'une exégèse soi-disant mystique qui refusait toute approche scientifique. L'encyclique *Divino afflante Spiritu*, avec une grande finesse, a évité d'engendrer l'idée d'une dichotomie entre l'« exégèse scientifique » pour l'usage apologétique et l'« interprétation spirituelle réservée à l'usage interne », affirmant au contraire aussi bien la « portée théologique du sens littéral méthodiquement défini », que l'appartenance de la « détermination du sens spirituel... au domaine de la science exégétique ». De cette façon, les deux documents refusaient « la rupture entre l'humain et le divin, entre la recherche scientifique et le regard de la foi, entre le sens littéral et le sens spirituel ». Cet équilibre a ensuite été repris dans le document de la Commission biblique pontificale de 1993 : « Dans leur travail d'interprétation, les exégètes catholiques ne doivent jamais oublier que ce qu'ils interprètent est la Parole de Dieu. Leur tâche commune n'est pas terminée lorsqu'ils ont distingué les sources, défini les formes ou expliqué les procédés littéraires. Le but de leur travail n'est atteint que lorsqu'ils ont éclairé le sens du texte biblique comme parole actuelle de Dieu ».

Benoît
XVI

L'herméneutique biblique conciliaire : une indication à recevoir

34. Sur cet horizon, il est possible de mieux apprécier les grands principes d'interprétation propre à l'exégèse catholique exprimés au Concile Vatican II, particulièrement dans la Constitution dogmatique *Dei Verbum* : « Puisque Dieu, dans la Sainte Écriture, a parlé par des hommes à la manière des hommes, l'interprète de la Sainte Écriture, pour percevoir ce que Dieu Lui-même a voulu nous communiquer, doit chercher attentivement ce que les hagiographes ont réellement eu l'intention de dire et ce qu'il a plu à Dieu de faire savoir par leurs paroles ». D'une part, le Concile indique l'étude des genres littéraires et du contexte, comme éléments fondamentaux pour saisir la signification de l'hagiographe. D'autre part, la Sainte Écriture devant être interprétée dans le même Esprit que celui dans lequel elle a

été écrite, la Constitution dogmatique indique trois critères de base pour tenir compte de la dimension divine de la Bible: 1) interpréter le texte en tenant compte de l'unité de l'ensemble de l'Écriture— on parle aujourd'hui d'exégèse canonique; 2) tenir compte ensuite de la Tradition vivante de toute l'Église, et 3) respecter enfin l'analogie de la foi. « Seulement dans le cas où les deux niveaux méthodologiques, celui de nature historique et critique et celui de nature théologique, sont observés, on peut alors parler d'une exégèse théologique, d'une exégèse adaptée à ce Livre ». Les Pères synodaux ont affirmé avec raison que le fruit positif apporté par l'usage de la recherche historico-critique moderne est incontestable. Toutefois, alors que l'exégèse académique actuelle, y compris catholique, travaille à un haut niveau sur le plan de la méthodologie historico-critique en intégrant les apports les plus récents, il convient d'exiger une étude similaire de la dimension théologique des textes bibliques afin que progresse l'approfondissement selon les trois éléments indiqués par la Constitution dogmatique *Dei Verbum*.

Thème

Prochain numéro
novembre-décembre 2019

Les frontières

Comment mettre en œuvre, en exégèse biblique, le n°34 de *Verbum Domini* ?



Christophe
Rimbault

Le paragraphe 34 de l'Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* se veut une invitation pressante. Il appelle à une étude de la dimension théologique des textes bibliques, similaire à l'étude portant sur la méthodologie historico-critique enrichie des apports les plus récents. Il s'agit de mettre en œuvre et de poursuivre *Dei Verbum*. En effet, *Verbum Domini* (désormais VD) rappelle les « trois critères de base pour tenir compte de la dimension divine de la Bible », exposés dans *Dei Verbum* (désormais DV), §12, à savoir : « 1) interpréter le texte en tenant compte de l'unité de l'ensemble de l'Écriture – on parle aujourd'hui d'exégèse canonique ; 2) tenir compte ensuite de la Tradition vivante de toute l'Église et 3) respecter enfin l'analogie de la foi. »

Il s'agit donc d'allier exégèse scientifique et lecture théologique de l'Écriture. Mais comment ? Quels sont les fondements, enjeux et modalités de ce projet ?

Nous proposons ici de laisser parler l'exégète. En quoi ce débat relance-t-il la question de l'articulation entre Écriture et Parole de Dieu et la question du sens de l'Écriture ? Nous nous intéresserons ensuite à la prise en compte du lecteur en exégèse : en quoi le lecteur de l'Écriture est-il au cœur de la démarche théologique d'interprétation du texte ? Enfin, nous prendrons appui sur les écrits pauliniens pour voir en quoi le premier auteur chrétien invite à prendre en compte non seulement la démarche historique de son acte d'écriture mais aussi nous indique une posture de lecture que nous oserons qualifier de théologique et créatrice de sens pour nous, lecteurs d'aujourd'hui.

1. Pour que l'Écriture devienne Parole de Dieu adressée au lecteur

Disons-le d'emblée : la Bible n'est pas immédiatement Parole de Dieu. Elle le devient. Certains textes bibliques sont parfois perçus comme porteurs de trop de violence, ou trop abscons, ou invraisemblables pour servir immédiatement la foi en la Parole de Dieu. Benoît XVI parle des « pages 'obscurées' de

la Bible¹ ». Parfois, on croit tellement connaître un récit que le texte biblique ne fait pas l'objet d'une véritable lecture. Il faut faire un effort pour que le texte devienne Parole. VD évoque un rapport d'analogie entre Bible et Parole de Dieu : il ne s'agit pas d'une équivalence immédiate, automatique ni univoque².

Un nécessaire travail sur le texte biblique :
de l'*usus* au *studium* de l'Écriture

Pour que la Bible devienne Parole de Dieu, un travail est nécessaire : le TNOC invite à « laisser la Parole de Dieu faire son travail³ ». Ce travail est au cœur de l'autocommunication de Dieu. C'est à ce prix que l'Écriture est articulée à la théologie. Un colloque en 1989 avait souligné l'imprécision de l'expression : « l'Écriture âme de la théologie⁴ ». DV chap. 6, §24, exprime en effet le souhait « que l'étude (*studium*) de la sainte Écriture soit donc pour la sacrée théologie comme son âme. » Les encycliques précédentes parlaient d' « usage, *usus* » de l'Écriture comme son âme⁵. Avec DV, l'Église franchit une étape et pose une exigence : elle appelle explicitement à une étude, à un travail des Écritures au service d'un raisonnement théologique.

Thème

Dieu se révèle lui-même comme Parole. « Au commencement était le Verbe [...] et le Verbe était Dieu » (*Jean* 1,1 ; voir *Genèse* 1,1). Il se donne comme Parole incarnée en Jésus-Christ : « Et le Verbe s'est fait chair » (*Jean* 1,14). Le travail de lecture biblique doit amener à la « conversation » et à la « communion » avec Dieu dont parle DV §2.

La sacramentalité de la Parole adressée

DV 24 : « Les Saintes Écritures contiennent la parole de Dieu et, puisqu'elles sont inspirées, elles sont vraiment cette parole. » Citant saint Jérôme, Benoît XVI exprime alors la sacramentalité de la Parole au cœur de la foi et de la vie du croyant⁶. Saint Ambroise écri-

1 L'expression est de BENOÎT XVI, *Verbum Domini, Exhortation Apostolique*, Paris, Bayard / Fleurus-Mame / Cerf, 2010, §42, p. 72.

2 BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, §7. Voir « Quand l'Écriture devient Parole », *La Maison Dieu* n° 190, 1992. Également F. BROSSIER, *La Bible dit-elle vrai?* Paris, Éditions de l'Atelier, 2017³, 1999¹.

3 Conférence des Évêques de France, *Texte National pour l'Orientation de la Catéchèse en France*, Paris, Bayard/

Cerf/Fleurus-Mame, 2006, chapitre 3, point 3.3, p. 50.

4 R. LAFONTAINE, P. PIRET, J.-N. ALETTI et alii, *L'Écriture âme de la théologie. Actes du colloque tenu à Bruxelles du 17 au 19 septembre 1989*, Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 1990, pp. 15-18.

5 LÉON XIII, *Providentissimus Deus*, 1893, n°114; BENOÎT XV, *Spiritus Paraclitus*, 1920, n°483 (*Enchiridion Bibli-cum*).

vait également : « Le corps du Fils est l'Écriture qui nous est transmise ».

Pour L.-M. Chauvet, la Bible est le « tabernacle » de la Parole de Dieu⁸. La catégorie de sacramentalité aide à comprendre la riche complexité de la question qui nous occupe.

VD 34 porte comme titre : « L'herméneutique biblique conciliaire : une indication à recevoir ».

Si le Christ est l'herméneute⁹, la préoccupation de l'exégète est de servir la rencontre entre le Christ et le lecteur. La prise en compte du lecteur est devenue centrale. Cela impacte le processus herméneutique.

La quête du sens... pour le lecteur

VD aborde la question du sens au § 37 : « Sens littéral et sens spirituel », et appelle à une « écoute renouvelée des Pères de l'Église et de leur approche exégétique (qui) contribuera [...] à revaloriser une herméneutique adéquate de l'Écriture... ». Pour J. Molinaro, on a longtemps privilégié le sens littéral et négligé le sens spirituel¹⁰. La quête du sens littéral vise le sens voulu par l'auteur. Le risque est alors de donner de la signification une vision objectivante, comme si le sens se logeait matériellement dans le texte. En analysant DV §12, E. Durand

Christophe
Raimbault

6 « La sacramentalité de la Parole se comprend alors par analogie à la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin consacrés. **En nous approchant de l'autel et en prenant part au banquet eucharistique, nous communions réellement au Corps et au Sang du Christ. La proclamation de la Parole de Dieu dans la célébration implique la reconnaissance que le Christ lui-même est présent et s'adresse à nous pour être écouté.** Sur l'attitude à avoir aussi bien envers l'Eucharistie qu'envers la Parole de Dieu, saint Jérôme affirme : *'Nous lisons les Saintes Écritures. Je pense que l'Évangile est le Corps du Christ [...]'*. [...] **Le Christ, réellement présent dans les espèces du pain et du vin, est présent analogiquement dans la Parole proclamée dans la liturgie.** Approfondir le sens de la sacramentalité de la Parole de Dieu peut donc favoriser une compréhension plus unifiée du Mystère de la Révélation se réalisant par des actions et des pa-

roles intrinsèquement liées entre elles, qui profitera à la vie spirituelle des fidèles et à l'action pastorale de l'Église », VD §56.

7 SAINT AMBROISE, *In Lucam VI*, 33.

8 L.-M. CHAUVET, « La Bible dans son site liturgique », dans J.-L. Souletie et H.-J. Gagey (dir.), *La Bible, Parole adressée*, Paris, Cerf, 2001, pp. 49-68, p. 58.

9 *Luc 24,27* (T. O. B.) : « Et, commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua (*diermèneusen*) dans toutes les Écritures ce qui le concernait ».

10 J. MOLINARIO : « Or ces quatre sens de l'Écriture se sont éclipsés de la théologie de l'Église entre le xv^e et le xviii^e siècle. Nous faisons ici l'hypothèse que la théologie du sens spirituel n'a pas été remplacée dans l'Église et que cette absence pose de vrais problèmes pour la catéchèse contemporaine », *Parole de Dieu et Écriture en catéchèse. La résonance de la Parole*, Paris, Le Sénevé / ISPC, collection « Le Point catéchèse », 2011, p. 122.

montre comment le magistère a précisé peu à peu son enseignement sur la quête du sens en exégèse pour en arriver à une exégèse intégrale.

Un tel itinéraire répond à l'objectif initial : percevoir ce que Dieu a voulu communiquer... en discernant tout d'abord avec grande attention ce que les hagiographes ont réellement signifié dans leurs textes, puis en élargissant le cadre de l'interprétation de l'Écriture unifiée par l'Esprit pour recevoir pleinement le texte comme Parole de Dieu, sous l'inspiration de l'Esprit et dans la Tradition vivante de l'Église¹¹.

VD 37 explicite ces points : l'exégèse moderne dispose de ressources d'ordre philologique et historique que n'avait pas la Tradition patristique et médiévale. Il note l'intérêt d'une complémentarité entre la méthode historico-critique et l'exégèse patristique, dans une disponibilité à « l'influence de l'Esprit Saint dans le contexte du mystère pascal du Christ et de la vie nouvelle qui en résulte. » Les quatre sens de l'Écriture, impulsés par Origène, sont alors reprécisés et aident à caractériser l'impact du texte biblique sur le lecteur.

Les méthodes exégétiques : vers le lecteur sujet de sens

Thème

La Commission Biblique Pontificale¹² a souligné la nécessaire complémentarité des méthodes exégétiques pour l'acte herméneutique¹³ et l'évolution de chacune d'elle. VD 34 parle des « apports les plus récents pour la méthodologie historico-critique ». Déjà *Divino Afflante Spiritu* citait l'histoire, l'archéologie, la philologie et les autres sciences auxiliaires, comme venant enrichir la critique historique. Et l'encyclique précisait que cela ne devait pas empêcher de chercher la doctrine théologique des livres ou des textes en matière de foi et de mœurs.

La prise en compte à la fois de l'auteur et du lecteur transparait dans les méthodes exégétiques. La diachronie est désormais complétée par la synchronie. La sémiologie a marqué le tournant des années 1970. Puis les apports de la narratologie en exégèse depuis le dernier quart du xx^e siècle ont promu une lecture narrative des récits bibliques qui s'intéresse à l'effet du texte sur son lecteur. L'attention se porte notamment sur l'intrigue et sur les personnages. Le lecteur peut les repérer et s'identifier à eux et ainsi se laisser conduire par l'intrigue. À la suite des travaux de Paul Ricœur, Gérard Genette ou Umberto Eco,

11 E. DURAND, « Relire *Dei Verbum* 11-13 dans son histoire... Pour surmonter une fausse division entre exégèse scientifique et théologie », *Transversalités, Revue de l'Institut Catholique de Paris*, avril-juin 2018, n° 145, pp. 39-63 (p. 56).

12 Commission Biblique Pontificale,

L'interprétation de la Bible dans l'Église, Paris, Cerf, 1994 (en italien 1993).

13 « Aucune méthode scientifique pour l'étude de la Bible n'est en mesure de correspondre à toute la richesse des textes bibliques », *ibid.*, p. 34.

notamment, on parle de lecteur impliqué (*implied reader*) ou de lecteur construit¹⁴. En fait, le lecteur ne sort pas indemne de la lecture, mais transformé. L'acte de lecture est un acte créateur de sens. Le lecteur y est actif et non passif. Les études de H. de Lubac sont ici riches d'enseignement. Le sens spirituel apporte une intériorisation et une implication du lecteur qui sort la quête du sens d'une seule objectivation. Pour lui, l'intelligence spirituelle « ne peut jamais totalement s'objectiver. Toujours elle enveloppe et déborde ce qu'elle a saisi, comme elle se sent enveloppée et débordée par ce qu'elle n'a pu saisir encore : *dicta igitur sacri eloquii cum legentium spiritu excrescunt* (les dires du langage sacré grandissent donc avec l'esprit de ceux qui lisent¹⁵) ».

Il s'agit donc d'un travail tant du lecteur sur le texte biblique que du texte biblique sur le lecteur, qui se laisse travailler à son tour par le texte.

Les textes bibliques autres que les récits

Ce processus concerne les récits bibliques, avec les apports de la narratologie, mais aussi des textes discursifs, législatifs ou épistolaires. La rhétorique a été de nouveau promue en exégèse depuis les années 70, avec B. Standaert ou D. Betz. On note là aussi la diversité des approches et leur évolution. On distingue la rhétorique gréco-romaine, la rhétorique sémitique et la « nouvelle rhétorique¹⁶ ». Cette dernière s'enrichit des « apports récents de disciplines comme la linguistique, la sémiotique, l'anthropologie et la sociologie. Appliquée à la Bible, la 'nouvelle rhétorique' veut pénétrer au cœur du langage de la révélation en tant que langage religieux persuasif et mesurer son impact dans le contexte social de la communication¹⁷. » La Commission Biblique précise :

Christophe
Raimbault

La 'nouvelle rhétorique' a raison d'attirer l'attention sur la capacité persuasive et convaincante du langage. La Bible n'est pas simplement énonciation de vérités. C'est un message doté d'une fonction de communication dans un certain contexte, un message qui comporte un dynamisme d'argumentation et une stratégie rhétorique¹⁸.

Dans les études empruntant à la rhétorique, on recherche plus qu'avant le sens et la logique d'ensemble de la Lettre ou du discours. Le

14 Voir D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris, Genève, Montréal, Cerf, Labor et Fides, Novalis, 2002² (1998¹).

15 H. de LUBAC, *L'Écriture dans la tradition*, Paris, Aubier, 1966, pp. 37-38, citant Grégoire le Grand.

16 Commission Biblique Pontificale,

L'interprétation..., op. cit. : « On peut distinguer trois approches. La première se base sur la rhétorique classique gréco-latine ; la deuxième est attentive aux procédés sémitiques de composition ; la troisième s'inspire des recherches modernes qu'on appelle 'nouvelle rhétorique' », p. 35.

17 *Ibid.*, pp. 36-37.

18 *Ibid.*, p. 37.

lecteur est alors invité à progresser dans la lecture intégrale de la lettre, à voir les articulations et l'argumentation de la thèse, sans en rester à une interprétation partielle qui risquerait le littéralisme.

2. Une nouvelle appréhension du texte et de son effet sur le lecteur

L'analyse historico-critique a une utilité incontestable et donne un cadre préalable à toute lecture interprétative et croyante des Écritures. Une fois ce cadre repéré, le texte s'offre à son lecteur de manière synchrone. De quel texte s'agit-il ? Et quel est son effet sur le lecteur ?

Une nouvelle appréhension du récit biblique

L'analyse narrative met en évidence le rôle du récit sur le lecteur. D. Marguerat et Y. Bourquin définissent le récit comme « un discours énonçant des faits articulés entre eux par succession dans le temps et par lien de causalité. Le récit est le produit de l'activité narrative » On distingue l'histoire racontée et la mise en récit¹⁹. On s'attache à la caractérisation d'une intrigue qui va impliquer le lecteur. Celle-ci est « la mise en système des événements qui constituent l'histoire racontée : ces événements sont reliés l'un à l'autre par lien de causalité (la configuration) et insérés dans un procès chronologique (la consécution des événements). » Par la distinction entre intrigue de résolution et intrigue de révélation, on comprend en quoi un récit donne une histoire à découvrir et en même temps il ouvre à une meilleure connaissance d'un personnage raconté. Le récit est bâti selon un schéma quinaire : situation initiale, nouement, action transformatrice, dénouement et situation finale. Le lecteur peut repérer comment l'intrigue se donne à découvrir aux différentes étapes du récit. D'une résolution d'une situation nouée, surgit alors une révélation, processus dans lequel le lecteur, entré dans « le monde du récit²⁰ », se laisse impliquer, transformer, construire.

L'exemple du récit dit de la tempête apaisée

Une première lecture du récit dit de la tempête apaisée²¹ annonce un récit de miracle. Les disciples croient que la tempête va leur être fatale. Lorsque la tempête est calmée, l'intrigue de résolution du problème est close. Mais le récit n'est pas terminé. Le geste miraculeux de Jésus provoque la peur et les questions des disciples : « Qui est-il donc ? ». Le lec-

19 D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, op. cit., pp. 27-28.

20 Voir D. MARGUERAT, « Entrer dans le monde du récit. Une présentation de

l'analyse narrative », *Transversalités*, *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 59, juillet-septembre 1996, pp. 1-17, (p. 5).

21 *Marc* 4,35-41 // *Matthieu* 8,23-27 // *Luc* 8,22-25.

teur est alors invité à ne pas clore trop tôt sa lecture. Il peut aller au-delà de la factualité du récit et voir qu'après le miracle, l'attitude du disciple consiste à rester toujours en questionnement sur l'identité de Jésus qui n'a jamais fini de le surprendre. Marguerat et Bourquin insèrent ce récit dans un ensemble dont le titre est : « Marc ou la déstabilisation du lecteur²² ». L'intention théologique du récit est claire : l'identité de Jésus, révélée par son acte miraculeux, est source de questionnement et mystère.

Lecture canonique et intertextualité

La lecture canonique est présentée dans *DV* et dans *VD* 34²³. L'exégèse intègre l'intertextualité et ses conséquences sur la production de sens inhérent à l'acte de lecture. Un même texte est à lire comme micro-récit ou dans l'ensemble d'un macro-récit²⁴. Prenons quelques exemples.

Les récits de Luc 7,1-10 et 11-17

Les récits de la guérison du serviteur du centurion et de la résurrection du fils de la veuve de Naïn se succèdent. Cette juxtaposition peut être porteuse de sens et orienter l'interprétation théologique pour le lecteur : l'évangile a été composé à dessein pour conforter la foi du lecteur Théophile (*Luc* 1,1-4).

Christophe
Rimbault

Le schéma quinaire du récit de Capharnaüm²⁵ indique un dénouement non pas au niveau de la guérison elle-même, mais au niveau de la réaction de foi du centurion dont Jésus est admiratif. Ne faut-il pas voir la pointe du texte ? Si le lecteur se laisse guider par le rédacteur et lit le récit suivant, il voit que le récit de Naïn évoque lui aussi une réaction devant le geste miraculeux de Jésus, qui est plus qu'une guérison, puisqu'il s'agit du retour à la vie d'un mort. Le peuple juif qualifie Jésus de prophète en qui Dieu visite son peuple. On pense à Élie et à Élisée (*1 Rois* 17,17-24 et *2 Rois* 4,32-27). N'y a-t-il pas disproportion entre la foi des Juifs qui enferment Jésus dans l'identité d'un prophète et la foi du centurion qui confesse l'autorité de Jésus et a foi en la force de sa parole ? En effet, on n'est pas certain que Jésus ait rencontré ni pénétré chez le centurion. Ne peut-on pas mieux comprendre pourquoi Jésus avait dit en *Luc* 7,9 : « En Israël, je n'ai pas trouvé une telle foi » ? Ces deux récits de miracle, lus en intertextualité, interpellent le lecteur dans sa propre manière de qualifier le Seigneur à travers ses gestes et ses paroles.

22 D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire...*, op. cit., p. 171.

23 O. ARTUS, « L'exhortation post-synodale *Verbum Domini* et la pratique de l'exégèse biblique », *Transversalités*,

Revue de l'Institut Catholique de Paris, avril-juin 2018, n° 145, pp. 9-21.

24 D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire...*, op. cit., p. 219.

25 *Ibid.*, p. 66.

La lecture typologique

La lecture canonique permet de repérer les effets de la lecture typologique sur le lecteur. Citons l'exemple de *1 Corinthiens* 10,4. Paul rappelle l'histoire du salut avec l'épisode de la marche dans le désert en Exode et celui de l'eau jaillie du rocher²⁶. Il annonce que « ce rocher spirituel, c'était le Christ ». Le lecteur peut alors interpréter théologiquement l'Exode comme un chemin de libération de l'esclavage vers la Terre Promise, au cours duquel le Christ accompagnait le peuple. Il peut alors relire le passage de la Mer comme un baptême (*Exode* 14 ; *1 Corinthiens* 10,2) et, inversement, voir dans le baptême une libération de tout esclavage.

La connivence entre rédacteur et lecteur

Le rédacteur donne souvent des indications directes au lecteur. Il le guide sur un chemin d'interprétation. Ainsi, par exemple, dans le récit de l'expulsion des marchands du Temple en *Jean* 2,13-22, lorsque Jésus affirme : « Détruisez ce Temple et en trois jours, je le relèverai », le rédacteur prend soin de prévenir son lecteur :

Mais lui parlait du Temple de son corps. Aussi, lorsque Jésus se releva d'entre les morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait parlé ainsi et ils crurent à l'Écriture ainsi qu'à la parole qu'il avait dite (*Jean* 2,21-22).

Thème

Le lecteur ne peut donc pas lire ce récit seulement comme un fait historique, mais comme une annonce de la mort et résurrection du Christ. Le fait raconté devient révélation du mystère pascal. Tout récit d'évangile est à lire avec la passion-résurrection comme clef de lecture.

Un chemin initiatique pour le lecteur

Prenons un dernier exemple. L'évangile de Marc, comme macro-récit, est souvent lu comme un chemin initiatique²⁷. Le lecteur se laisse guider tout au long du récit. Peu à peu, il se laisse impliquer et initier au mystère de l'identité du Christ et au chemin qui s'ouvre à lui pour le suivre, comme Bartimée, jusqu'à la Passion. Puis il pourra revenir en Galilée où le Ressuscité le précède.

Quand le site liturgique fait sens

Dans tous ces exemples, le lecteur est partie prenante pour la formulation du message théologique.

26 *Exode* 17,5-6 ; *Nombres* 20,7-11 ; *Psaume* 78,15.
27 Voir J.-C. REICHERT, *Catéchèse pour Temps de Rupture. Une lecture initiatique de l'Évangile de Marc*. Paris, Bayard, 2002.

Ajoutons que le site liturgique constitue un lieu théologique important qui fait l'objet de recherches nombreuses²⁸. VD l'exprime dans sa deuxième partie aux paragraphes 52 à 114 intitulés: « La liturgie, lieu privilégié de la Parole de Dieu ». Sans développer ici²⁹, nous évoquons à titre d'illustration le réseau de sens que constituent les récits d'évangiles des dimanches du carême de l'année A. Le chemin vers Pâques se révèle comme chemin initiatique pour les catéchumènes et aussi pour tout croyant. Le récit des tentations de Jésus au désert trouve son développement dans les évangiles johanniques des trois dimanches de scrutins, point par point avec les épisodes de la Samaritaine, de l'aveugle-né et de Lazare. Ce lien s'accomplit dans la célébration de la Veillée pascale, avec les signes des sacrements qui y sont célébrés. Le croyant a alors vécu toute une progression au cours de laquelle il a goûté la fécondité de l'intertextualité en son site liturgique.

3. L'exemple des lettres pauliniennes

Les écrits de saint Paul constituent un bel exemple de la nécessaire complémentarité entre exégèse scientifique et quête théologique.

Un nouveau paradigme de lecture des lettres pauliniennes

Depuis une cinquantaine d'années, les études pauliniennes ont connu un véritable bouleversement: la *New Perspective on Paul*. L'expression est de E. P. Sanders³⁰, puis de J. D. G. Dunn en 1983³¹. Il s'agit d'une remise en cause des acquis de la lecture et de l'interprétation des écrits de Paul en repérant le contexte d'élaboration des lettres. Dès 1948, W. D. Davies avait dénoncé une surestimation du « background » hellénistique de Paul et avait invité à approfondir la recherche concernant l'enracinement des lettres de Paul dans la culture juive³². K. Stendahl, en 1961, dénonçait ensuite les enseignements considérés comme acquis des lectures de Paul³³.

Christophe
Raimbault

28 Par exemple la revue *La Maison Dieu*: « La demeure de la Parole », n° 274, juin 2013.

29 Qu'il nous soit permis de renvoyer à notre contribution: « La place de la Bible dans le Rituel de l'Initiation Chrétienne des Adultes », *La Maison-Dieu* n° 273, mars 2013/1, pp. 69-92.

30 « A new perspective on Paul's judaism, and on Paul himself », dans E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphie, Fortress Press, 1977 (2^e impression 1983).

31 J. D. G. DUNN, « The New Perspective on Paul », 1983 (à l'occasion de la T. W. MANSON Lecture delivered in the University of Manchester on 4 No-

vember 1982), chap. II, pp. 89-110, dans *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

32 W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Londres, S.P.C.K., 1981⁴ (1948¹).

33 K. STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles and other Essays*, Philadelphie, Fortress Press, 1980 (4^e impression, 1^{re} impression 1976), dont notamment: « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », pp. 78-96, article déjà publié dans *HTR* 56, 1963, pp. 199-215, (Conférence donnée le 3 Septembre 1961 dans le cadre de The Annual Meeting of the American Psychological Association).

M. Quesnel a décrit ainsi l'évolution des études pauliniennes :

Dominées depuis vingt-cinq ans par les travaux sur les rapports entre Paul, la loi et le judaïsme, les recherches actuelles sur le corpus paulinien s'attachent aussi à aborder les textes avec de nouvelles clefs de lecture : socio-historiques, philosophiques, rhétoriques. L'approche n'est plus seulement historique et théologique³⁴.

L'appel visait en fait à s'affranchir du prisme de lecture luthéro-augustinien qui faisait lire les lettres de Paul uniquement du point de vue du thème du salut par la foi. On peut dès lors relire Paul à nouveaux frais en tenant compte du contexte d'écriture à la croisée de trois mondes : le monde juif palestinien dont il est lui-même issu, le monde grec, et le monde de l'Empire romain. Lettres de circonstances, elles deviennent alors plus parlantes et plus pertinentes théologiquement pour le lecteur. Repérons quelques exemples.

Les lettres aux Corinthiens

Thème

À Corinthe, les croyants étaient soumis à des tentations de toutes sortes : idoles (repas idolâtres), non-respect du corps, déviances sexuelles, divisions au sein de la communauté, survalorisation des responsables au détriment du Christ, égoïsme au cours des repas cultuels, survalorisation des charismes individuels provoquant des divisions au détriment de l'édification mutuelle... Paul prend le temps d'écouter, prier, analyser toutes les questions qui lui sont rapportées. Il cherche comment l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus Christ peut éclairer toutes ces situations et ré-orienter la vie des croyants et des communautés. Le langage (*logos*) de la croix (*1 Corinthiens* 1,18) donne à voir une nouvelle « logique » à suivre. C'est le rappel du kérygme. C'est encore l'affirmation que la voie à suivre désormais est celle de l'agapè. En procédant ainsi, il ramène les croyants à l'essentiel : la foi en Jésus-Christ, mort et ressuscité pour nous, autrement dit le mystère pascal.

Paul part des valeurs chères à l'hellénisme pour ré-orienter l'homme vers la logique de la croix. Dès *1 Corinthiens* 1,4-7, il écrit que celui qui dispose de ce don-charisme de la parole et de la connaissance ne doit pas se gonfler d'orgueil (*1 Corinthiens* 4,18-20) ni en tirer prétexte pour se penser supérieur à d'autres (*1 Corinthiens* 12,8), mais en rendre grâce et le mettre au service de tous. Paul lui-même est venu sans le don de la parole. À la différence de l'agapè, la connaissance est éphémère et disparaîtra (*1 Corinthiens* 13,8-9.12). De même, la sagesse des hommes,

34 M. QUESNEL, « État de la recherche sur Paul : Questions en débat et enjeux sous-jacents », dans A. Dettwiller, J.-D.

Kaestli et D. Marguerat (dir.), *Paul, Une Théologie en Construction*, Genève : Labor et Fides, 2004, p. 25.

tant prisée, ne doit pas être survalorisée. La croix étant elle-même folie pour les païens, la folie de Dieu est plus sage que les hommes. Dieu a choisi ce qui est fou et faible dans le monde (1 Corinthiens 1,22-27), la sagesse de ce monde est folie devant Dieu (1 Corinthiens 3,19).

Du mépris du corps à une théologie du corps

Au sujet du corps, vu comme prison de l'âme dans certains courants grecs, on comprend mieux d'où part Paul pour inviter les croyants à changer d'attitude. Il revalorise le corps en lui donnant sa dignité. Le corps est le lieu où glorifier Dieu (1 Corinthiens 6,30). Les corps humains sont les membres du corps du Christ (1 Corinthiens 1,15). Le corps est le lieu où respecter l'autre et se respecter soi-même (1 Corinthiens 6,16, au sujet du rapport avec une prostituée). Paul donne un fondement théologique à ses exhortations éthiques. Toute la première *Lettre aux Corinthiens* insiste sur le thème du corps³⁵, qui en fournit comme un fil rouge. Paul parle du corps humain physique (1 Corinthiens 3 ; 6-7), du corps du Christ et du corps eucharistique (1 Corinthiens 10-11), puis du corps ecclésial, avec l'image du corps et des membres (1 Corinthiens 12), et enfin des corps ressuscités et glorifiés (1 Corinthiens 15). On peut parler d'une véritable théologie du corps en 1 Corinthiens, à partir de l'étude du cas singulier des Corinthiens.

Christophe
Rimbault

Des études socio-historiques à une lecture théologique

Les études socio-historiques récentes aident à comprendre la situation à Corinthe et le cheminement de la pensée de Paul dans sa lettre³⁶. Ainsi, lorsque Paul dénonce le fait que les croyants ne s'attendent pas pour le repas du Seigneur, invalidant leur démarche (1 Corinthiens 11,17-34), les études socio-historiques montrent que les Corinthiens mangeaient en plusieurs groupes séparés, et à des moments différents, selon leur appartenance sociale. Ils ne faisaient donc pas corps ecclésial lors du partage du corps unique du Seigneur. Le commentaire de M. Quesnel indique comment une lecture socio-historique et une lecture rhétorique de ce passage se complètent³⁷. Le cœur de l'argumentation de Paul est le rappel des paroles de Jésus lors de la Cène, seul passage dans toutes les lettres de Paul

35 Voir les occurrences du mot *sōma* : 1 Corinthiens : 46 fois (chapitres 5 ; 6 ; 7 ; 9 ; 10 ; 11 ; 12 ; 13 ; 15) ; Romains : 13 fois ; 2 Corinthiens : 11 fois ; Galates : 1 fois ; 1 Thessaloniens : 1 fois ; Philippiens : 3 fois ; dans tout le NT : 142 fois ; 75 fois dans les épîtres authentiques ; 92 fois dans tout le corpus paulinien, dont 9 fois en Éphésiens et 8 fois en Colossiens.

36 Notamment : W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New-Heaven /

Londres, Yale University Press, 1983.

G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*. (recueil d'articles traduits), Genève, Labor et Fides, « Le Monde de la Bible » 33, 1996. F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

37 M. QUESNEL, *La Première Épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, coll. « Commentaire Biblique : Nouveau Testament » 7, 2018, pp. 270-275.

citant des paroles et évoquant des gestes de Jésus (1 Corinthiens 11,23-25). « Discerner le corps », aux vv. 28-29, résonne non seulement comme un appel contextuel de Paul pour les croyants de Corinthe au premier siècle, mais aussi pour les lecteurs d'aujourd'hui. Ce n'est pas simplement un rappel moral historiquement situé, mais une exhortation fondée sur un raisonnement théologique. Le lecteur herméneute, dans son acte de lecture seul ou en Église, comprend la situation historique des Corinthiens. Il peut alors faire sien le raisonnement logique de Paul dans son argumentation théologique. L'exhortation peut dès lors le concerner lui-même aujourd'hui. L'Écriture devient alors Parole adressée.

Des valeurs stoïciennes à l'indication d'un chemin vers Dieu

Paul transforme et adapte des valeurs propres au stoïcisme qui fondent la vie de la cité. Les listes de vices et de vertus le traduisent (par exemple Galates 5,19-26). De nombreuses études sont consacrées à ce point³⁸. Prenons l'exemple de la valeur de persévérance et d'endurance, *hē hupomonē*. Pour R. Dupont-Roc, cette vertu stoïcienne liée au courage chez Platon est enrichie chez Paul de la notion vétérotestamentaire de l'attente du Dieu sauveur. On y perçoit l'endurance dans le malheur et l'espérance fondée sur la promesse divine. Avec Paul, l'*hupomonē* permet de tenir dans les épreuves. Elle soutient la foi et l'espérance (voir Romains 5,3-5). « Elle est le dernier recours de l'amour-agapè, lorsque la violence du monde est trop forte³⁹... ». Et de citer 1 Corinthiens 13,7 : « L'amour couvre tout, croit tout, espère tout, l'amour endure tout ». Partant de ce contexte stoïcien revisité par Paul, le lecteur d'aujourd'hui voit en quoi cette valeur devient chemin vers Dieu.

Thème

Pour mieux apprécier la nouveauté de l'Évangile

Les études socio-historiques montrent les nombreux emprunts de Paul à des faits et des valeurs de l'Empire romain pour les transformer et les adapter à l'Évangile. De cette comparaison-contestation des valeurs en vogue dans le contexte de rédaction des lettres, apparaît plus nettement pour le lecteur d'aujourd'hui l'originalité et la nouveauté de l'Évangile. Prenons l'exemple de la valeur de l'honneur, si capitale dans l'Empire romain⁴⁰.

38 Nous renvoyons aux nombreuses publications sur l'impact du milieu gréco-romain sur les écrits de Paul, dont N. ELLIOTT, T. ENGBERG-PEDERSEN, R. A. HORSLEY, J. E. LONDON, W. A. MEEKS, H. MOXNES, J. P. SAMPLEY, G. THEISSEN.

39 R. DUPONT-ROC, « En quoi la perspective eschatologique chez Paul change-t-elle l'éthique? », dans O. Ar-

tus (dir), *Eschatologie et morale*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie à l'Université » de l'Institut Catholique de Paris, 2009, p. 159-161, p. 160.

40 Voir en particulier J. E. LONDON, *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*, Oxford, Clarendon Press, 1997. Ou H. MOXNES, « Honor and Shame », *Biblical Theology Bulletin* 23, 1993, pp. 167-176.

À la différence de ce que prônait l'Empire, c'est Dieu qui dispense l'honneur (1 *Corinthiens* 12,24). Ne pas donner prise aux usages de course à l'honneur, qui enferment dans un système social de devoirs et d'obligations réciproques, permet de se libérer de ce système et d'honorer la gratuité de relation envers tous. L'image du corps et des membres chez Paul se démarque de la tradition romaine⁴¹ en particulier par la place à réserver aux membres les plus faibles, les moins honorables (1 *Corinthiens* 12,22-25).

En *Romains* 13,7-10, Paul invite à être quitte de toute dette envers quiconque, à n'être en dette ni d'honneur, ni de taxe ou d'impôts, ni de crainte. Ne subsiste ainsi que la dette d'agapè mutuelle, dont Dieu est la source. Avec ces réflexions sur l'honneur, Paul exprime une réelle contestation des usages de l'Empire romain, si l'on remet bien ses lettres dans leur contexte historique. Il met en porte-à-faux l'usage de cette valeur et la ré-orienté depuis son unique source divine vers la perspective de l'accueil des plus faibles, au service de l'unité et de l'édification mutuelle (voir 1 *Corinthiens* 10,23 ; 12,25). Apparait alors le seul critère à rechercher de manière hyperbolique, à savoir non plus l'honneur, mais l'agapè (1 *Corinthiens* 12,31).

Au terme de ce parcours, on voit que la question de l'articulation entre exégèse scientifique et théologie telle qu'elle est posée dans *VD* 34 est d'actualité et pleine de promesses. La lecture des Écritures donne à entendre une Parole adressée. Le lecteur est pleinement impliqué dans le processus d'émergence du sens. Cet approfondissement de *DV* permet à *VD* de développer dans une dernière partie « *Verbum pro mundo* » en quoi la dimension théologique de la lecture de la Bible ouvre un chemin pour comprendre la place de la Parole de Dieu dans la mission de l'Église, l'engagement dans le monde, la culture, le dialogue interreligieux...

Christophe Rimbault, né en 1961. Maître de Conférences à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris. Spécialiste de la littérature paulinienne. Vicaire Général du diocèse de Tours.

41 Voir TITE-LIVE (59 av. J.C. -10 (?) ap. J.C.), *Histoire Romaine*, livre II, ch. 32, 9ss (éd. Guillaume Budé, pp. 48-49). Et DENIS D'HALICARNASSE (vers 7 av. J. C.), *Antiquités Romaines* III, 11, 5 (cité par John A. T. ROBINSON, *Le Corps: étude sur la théologie de saint Paul*, Paris, Éditions du Chalet, trad. de l'anglais, 1966, pp. 98-99).

Antiquités Romaines III, 11, 5 (cité par John A. T. ROBINSON, *Le Corps: étude sur la théologie de saint Paul*, Paris, Éditions du Chalet, trad. de l'anglais, 1966, pp. 98-99).

L'exégèse est-elle une science théologique ? Florent Urfels

Verbum Domini pose un constat sévère sur la valeur théologique de l'exégèse biblique contemporaine : « Alors que l'exégèse académique actuelle, y compris catholique, travaille à un haut niveau sur le plan de la méthodologie historico-critique en intégrant les apports les plus récents, on ne peut pas en dire autant pour ce qui concerne l'étude de la dimension théologique des textes bibliques » (n° 34). Dit autrement, les pères synodaux reconnaissent et saluent les efforts consentis par la science biblique pour se hisser au niveau d'une discipline rigoureuse et objective au plan de l'histoire des textes. Ce n'est qu'au prix de cet effort séculaire – mentionnons à titre de mémorial le Père Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), la fondation de l'École Biblique de Jérusalem (1890) et celle de l'Institut Biblique de Rome (1909) – que le catholicisme a pu se désenclaver d'une approche quelque peu fidéiste des Écritures Saintes, en réaction à l'exégèse protestante libérale d'un Harnack comme au modernisme d'un Loisy. Cependant, en s'accoutumant aux méthodes historiques utilisées par l'herméneutique générale des textes anciens, selon les recommandations du Magistère (très prudentes encore en 1893 dans *Providentissimus Deus*; plus franches en 1943 et 1965 avec *Divino afflante spiritu* et *Dei Verbum*), l'exégèse catholique s'est d'autant éloignée de la théologie comme science de la foi. Et c'est bien cet éloignement qui pose problème.

Il vaut la peine d'évaluer plus en détail la pertinence du jugement synodal. Est-il si vrai que « l'approfondissement théologique [des textes bibliques] selon les trois éléments indiqués par la Constitution dogmatique *Dei Verbum* semble, trop souvent, presque absent » ? Ces trois éléments en question, *Verbum Domini* les extrait d'une assertion conciliaire plutôt dense.

Puisque la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention 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 (*Dei Verbum*, 12).

Il s'agit donc, pour les exégètes catholiques, de mobiliser trois critères herméneutiques :

- 1) interpréter le texte en tenant compte de l'unité de l'ensemble de l'Écriture – on parle aujourd'hui d'exégèse canonique ;
- 2) tenir compte ensuite de la Tradition vivante de toute l'Église, et
- 3) respecter enfin l'analogie de la foi (*Verbum Domini*, 34).

Canon

Le premier critère a aujourd'hui plein droit de cité dans le monde des sciences bibliques. Assez remarquablement, il a surgi de l'intérieur de l'exégèse vétérotestamentaire par la prise de conscience de plus en plus nette que l'Écriture Sainte s'accroît aussi par la réécriture d'elle-même. Tant que le canon n'est pas fixé, en tant que liste close de livres dont la lettre est intangible, les auteurs bibliques ne craignent pas de s'inspirer de l'ancien pour produire le nouveau, mais souvent également de réécrire l'ancien pour qu'il corresponde au nouveau. Ainsi de multiples connexions littéraires s'établissent-elles entre les passages d'un même livre produit sur une longue période de temps (par exemple Isaïe dont la rédaction commence au VIII^e s. av. J.-C. pour s'achever à l'époque perse), mais aussi entre différents livres d'un même corpus (ainsi la reprise de la transformation de l'épée en soc en *Isaïe* 2,4 par *Michée* 4,3 et son inversion en *Joël* 4,10). Le pionnier de cette « exégèse canonique » est un presbytérien américain, Brevard S. Childs (1923-2007), dont le maître-ouvrage *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979) a fait date. L'optique de Childs était d'ailleurs bien de dépasser les apories atomisantes de la critique des sources pour redonner à la lettre inspirée sa vraie signification théologique, en quelque sorte « de la foi à la foi » (*Romains* 1,17).

Thème

La prise en compte du canon joue un rôle à la fois négatif et positif dans la délimitation de l'exégèse. D'une part, son rôle négatif consiste à relativiser les revendications de priorité de la méthode historico-critique. Il résiste fermement à l'idée que chaque texte biblique doit d'abord être filtré à travers une procédure de critique historique avant de commencer la tâche d'interprétation. D'autre part, son rôle positif met l'interprète au défi de regarder de près le texte biblique dans sa forme canonique, puis de cerner et de critiquer sa fonction pour la communauté de foi qui l'a reçu¹.

Quoique élaborées sur d'autres fondements que l'exégèse canonique, les approches littéraires valorisant la narrativité et la rhétorique (classique ou sémitique) ont aussi largement renouvelé le panorama exégétique contemporain, d'abord aux États-Unis (Robert Alter) et en Israël mais désormais un peu partout en Europe, où l'on peut citer parmi bien d'autres un Jean-Louis Ska pour l'Ancien Testament et un

1 Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress, 1979, p. 83.

Jean-Noël Aletti pour le Nouveau. Elles aussi contestent les « revendications de priorité de la méthode historico-critique » et permettent de délivrer un sens plus profond et plus théologique des textes.

Tradition

Le deuxième critère épinglé par *Verbum Domini* (la Tradition) semble effectivement moins opérationnel dans les sciences bibliques contemporaines. La méthode historico-critique met entre parenthèses toute tradition de lecture – ecclésiale ou autre – par exigence épistémologique. Ce qui intéresse cette méthode, c'est de préciser les conditions productrices du texte et non la manière dont le texte a été reçu postérieurement. L'approche littéraire est, pour sa part, plus ouverte à l'histoire de la réception. Quant à l'exégèse canonique, on pourrait dire qu'elle saisit la Tradition dans son germe, et c'est à juste titre que le remarquable document publié en 1993 par la Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, la classe parmi les « approches basées sur la Tradition² ». Ni l'une ni l'autre cependant n'embrasse la Tradition dans toute l'extension que lui donne la foi catholique, avec une autorité qui est moins celle de l'érudit que du pasteur. La Tradition nous aide à lire les Écritures pour en vivre, pour y entendre la Parole de Dieu faite chair, le Christ mort et ressuscité pour nous. Elle dispose d'une capacité interprétative et normative de la lettre inspirée. Si la Tradition se fait volontiers entendre dans les homélies ou les retraites spirituelles, force est de constater qu'elle semble s'éxténuer dès que l'on pénètre dans le monde de l'exégèse savante.

Florent
Urfels

Il serait tout-à-fait erroné de mettre ici en cause la foi personnelle des exégètes qui refuseraient, par une sorte de mauvaise volonté, de mobiliser les dogmes catholiques dans le déchiffrement du sens des Écritures. Le problème est ailleurs et il est plus profond en ce qu'il exprime l'esprit même de la modernité. Un exégète aussi pénétrant qu'Ignace de La Potterie l'a correctement désigné, me semble-t-il, par le terme d'immanence.

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 tout autre dimension, ignorer toute ouverture sur la transcendance, exclure l'ingérence de la foi³.

2 Voir COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994, p. 43.

3 Ignace DE LA POTTERIE, « La lecture

'dans l'Esprit' : La manière patristique de lire la Bible est-elle encore possible aujourd'hui ? », *Communio* XI / 4, 1986, p. 18-19.

L'immanence, telle qu'elle inspire l'exégèse universitaire, ne peut qu'opposer une surface imperméable à la foi déterminée ecclésialement par la Tradition. Faudrait-il alors se résigner au divorce entre exégèse et prédication, raison et foi, lettre et Esprit ? Le document déjà cité, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, évoque à ce sujet l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) comme une ressource possible pour réinscrire la Tradition dans l'exégèse⁴. La suggestion est pertinente, mais il importe aussi de mesurer tout le travail philosophique et théologique qui doit être encore mené sur ce plan.

En disciple de Heidegger lui-même inspiré par Nietzsche qui, tout le premier, sonne le glas du paradigme moderne, Gadamer a une forte conscience du caractère essentiellement historique et donc fini de la raison humaine. Ce fait a d'importantes conséquences au plan herméneutique car pour la première fois peut-être l'homme romprait avec l'illusion platonisante d'une rationalité accessible à l'esprit en totale indépendance de son conditionnement temporel. De même que notre monde ne tire pas sa consistance d'un arrière-monde auquel il emprunterait sa grandeur – et ici l'influence de Nietzsche est vraiment patente – de même le texte ne tire pas sa rationalité d'un sens posé comme un en-soi, fût-ce sous le déguisement d'une *intentio auctoris* que le lecteur devrait s'efforcer de reconstruire par la médiation de l'écriture. Le sens n'est pas en arrière de la lecture, dans le texte, il est en avant, à même l'acte de lecture. Exactement comme une pièce de théâtre n'existe – en tant que théâtre – que dans le moment de sa représentation sur scène, et non dans le livret produit par son auteur⁵.

Thème

Le sens du texte existe pourtant bien, mais à même la lecture qui le dévoile en risquant l'interprétation. Une interprétation parmi d'autres, et c'est bien en cela qu'il y a risque d'erreur et que l'interprétation est une expression directe de la finitude humaine. Le risque doit être couru puisque nulle autre voie d'accès au sens n'est empruntable par l'homme. Et le risque peut être couru parce que le lecteur n'est jamais seul à se saisir du texte. Il s'insère dans une tradition du sens dont le premier échelon n'est autre que l'auteur lui-même. Or la tradition comporte ses propres garde-fous herméneutiques. Elle transmet d'abord la ou les interprétations reçues, et en cela elle est d'abord conservatrice. Mais la tradition intègre aussi toute critique innovante pour la faire participer, comme une étape désormais nécessaire, au dévoilement progressif du sens. Des consensus partiels s'opèrent, se défont, se reconstruisent, tendant asymptotiquement vers une vérité à laquelle Gadamer ne veut absolu-

4 Voir CPB, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 66.

5 Toute la première partie de *Vérité et méthode* s'efforce, par des comparaisons

empruntées au monde de l'art, de déconstruire l'illusion du sens comme totalité figée et aussi cachée, dès le départ, dans le texte.

ment pas renoncer, même s'il a conscience que sa pensée risque à tout moment de tomber dans l'impasse du subjectivisme et du relativisme.

Mais, au plan philosophique, vérité et finitude sont-elles compatibles jusqu'au bout ? Gadamer réussit-il à injecter suffisamment d'anticorps dans son herméneutique pour l'immuniser contre le relativisme étalant la multiplicité du sens, indifférente ou hostile au pouvoir rassembleur de la vérité ? La troisième partie de *Vérité et méthode*, au titre évocateur de « Tournant ontologique », se confronte directement au problème. On la juge généralement moins réussie que les deux premières car, polarisée par le souci de la vérité, elle renouerait quelque peu avec le dualisme platonicien pourtant récusé si fortement par Gadamer. De fait, les dernières pages du livre tentent de sauver l'universalité de l'herméneutique en faisant fond sur la communication du vrai et du beau, dans une perspective en apparence très classique. De même que l'expérience du beau est saisissement par un autre qui fascine le regard, la compréhension du vrai serait accueil par l'homme de ce qu'il n'a pas produit par lui-même⁶.

Toute la dignité de l'expérience herméneutique – et aussi l'importance de l'histoire pour l'expérience humaine en général – consiste en ce que, ici, on ne se borne pas à intégrer au bien-connu, mais que ce qui se présente de la tradition nous dit quelque chose. Dans ce cas, il est clair que le comprendre ne se complait pas dans la virtuosité technique d'une « compréhension » de tout ce qui a bien pu être écrit. C'est au contraire une expérience authentique, c'est-à-dire la rencontre d'une chose qui se fait valoir comme vérité⁷.

Florent
Urfels

Ainsi la tradition n'est pas seulement le lieu d'un perpétuel dialogue entre lecteurs experts du sens – elle l'est aussi et ne peut faire l'économie du débat et de la recherche du consensus. Elle est, ultimement, le lieu d'une rencontre, d'un avènement de vérité, d'une révélation qui arrache le lecteur à sa propre subjectivité en lui faisant expérimenter une *nouveauté*. De même que le beau appartient à ce qui est contemplé avant que de s'imprimer dans l'esprit de celui qui contemple, de même le vrai se donne à la conscience comme ce qu'elle n'a jamais construit par elle-même mais qu'elle s'est disposée à recevoir, dans une gratuité hors des prises de toute méthode – vérité et méthode sont, chez Gadamer, en quasi-opposition.

C'est ce point précis de l'herméneutique gadamérienne qui paraît le plus discuté à ses commentateurs, et sans doute n'ont-ils pas tort d'y déceler une incohérence, un retour en arrière, comme un remords ou la nostalgie d'un paradis perdu. Mais n'est-ce pas à ce point aussi que la raison humaine, *creusée par sa propre finitude*, s'ouvrirait à la Révélation

6 Ce retournement gadamérien n'est pas sans évoquer Balthasar et son *Herrlichkeit*.

7 Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, Seuil, 1996, p. 514.

de Dieu, au-delà de l'infini comme du fini ? Dieu est au-delà du fini et donc la vérité ne peut pas être maîtrisée par les efforts de l'homme, seulement reçue par lui. Mais Dieu est tout autant au-delà de l'infini, de sorte que l'homme peut accueillir la vérité sans échapper à l'humble finitude de sa condition historique. Gadamer, personnellement athée, n'a jamais tenté de prolonger son herméneutique dans la direction d'une ouverture congénitale de l'homme à Dieu se révélant dans le fini, à la manière d'un Blondel⁸. N'empêche qu'il s'agirait peut-être de la seule manière de sauver ses puissantes analyses herméneutiques en même temps que son pari pour la vérité, jamais démenti. Une fois ce travail effectué, qui ne serait pas une mince affaire, la tradition au sens de Gadamer se rapprocherait fort de la Tradition au sens catholique, tout de même que son herméneutique pourrait renouveler en profondeur l'exégèse savante et l'orienter vers une véritable science théologique.

Analogie

Verbum Domini mentionne, comme troisième critère constitutif de l'exégèse comme science théologique, l'analogie de la foi. L'expression remonte à saint Paul : « Exerçons le don de prophétie en proportion de notre foi (*ratio fidei, analogia tēs pisteōs*) » (*Romains* 12,6). L'intention de l'Apôtre est d'inviter au discernement dans l'ordre des charismes. Certes, la prophétie est utile pour édifier, mais elle pourrait aussi échapper à l'homme inspiré et conduire à des aberrations. Son usage admissible dans l'assemblée chrétienne doit se limiter à l'espace de la foi commune. C'est bien en ce sens limitatif que *L'interprétation de la Bible dans l'Église* reprend l'expression au sujet de l'exégèse allégorique des Pères, certes très suggestive mais menacée parfois de se perdre dans l'arbitraire de l'imagination.

Persuadés qu'il s'agit du livre de Dieu, donc inépuisable, les Pères croient pouvoir interpréter tel passage selon tel schème allégorique, mais ils estiment que chacun reste libre de proposer autre chose, pourvu qu'il respecte l'analogie de la foi⁹.

En fait, à la suite de la tradition juive¹⁰, les Pères de l'Église et les médiévaux, jusqu'à Jean Calvin¹¹, parlent aussi d'*analogia fidei* lorsqu'un

8 Une esquisse en ce sens dans George STEINER, *Réelles présences*, Paris, Gallimard, 1991. Mais Steiner est davantage sous l'influence de Heidegger que de Gadamer.

9 Voir CPB, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 88.

10 La *gezerah shawah* ou règle d'interprétation par analogie, attribuée à Hillel, remonterait au I^{er} siècle av. J.-C. Elle est en tout cas attestée dans le Nouveau Testament, par exemple en *1 Corinthiens*

15,54-55 où Paul rapproche *Isaïe* 25,8 et *Osée* 13,14 sur la base d'un mot commun.

11 JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, t. 1, *Introduction* : « Quand saint Paul a voulu que toute prophétie fût conforme à l'analogie et similitude de la foi, il a mis une très certaine règle pour éprouver toute interprétation de l'Écriture. » On sait combien le théologien calviniste Karl Barth opposa l'*analogia fidei* des réformés à l'*analogia entis* des catholiques.

Thème

passage obscur de la Bible est expliqué par un passage plus clair¹². Le principe herméneutique sous-jacent est que l'Écriture Sainte rend un témoignage unique lorsqu'on la lit dans la foi au Dieu unique. C'est bien dans cette perspective que s'exprime *Dei Verbum* 12 en invitant à « porter attention 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 ». Dans ce cas l'analogie de la foi garde son rôle de limiter l'interprétation – on ne peut pas faire dire n'importe quoi à un verset obscur – mais surtout elle permet positivement d'élaborer un sens acceptable. Elle comporte donc, d'abord et avant tout, un aspect créatif.

Or c'est bien cet aspect créatif qui pose problème aux exégètes, plus encore que l'aspect limitatif facilement intégrable dans une méthode scientifique d'interprétation des textes. Comment un rapprochement de deux textes bibliques, séparés par des siècles d'histoire, pourrait être légitime si l'on ne décèle pas une allusion explicite de l'un à l'autre ? Question qui rejoint en quelque manière l'exégèse canonique, mais à un plan plus vaste. La liberté de Paul qui assimile Agar à l'alliance du Sinaï sur la base d'un verset d'Isaïe : « Crie de joie, stérile, toi qui n'as pas enfanté ; pousse des cris de joie, des clameurs, toi qui n'as pas mis au monde, car plus nombreux sont les fils de la délaissée que les fils de l'épouse » (*Isaïe* 54,1 ; voir *Galates* 4,21-31), les exégètes du Nouveau Testament la constatent mais aucun n'oserait s'en prévaloir pour son propre compte.

Florent
Urfels

Saint Paul introduit son interprétation des deux alliances en prévenant ses lecteurs : « Il y a là une allégorie (*allégoroumena*) » (*Galates* 4,24). Et c'est aussi à l'allégorie patristique que se référerait le document de la Commission biblique. L'analogie de la foi suppose donc, dans son application, la mise en œuvre de cette exégèse ancienne, fortement remise à l'honneur par Henri de Lubac¹³. Allégorie ou sens spirituel ou typologie, comme certains préfèrent l'appeler, même si cette dernière dénomination n'est pas vraiment traditionnelle¹⁴. Déjà Jean Daniélou, en 1946, avait parfaitement identifié cet enjeu vital pour redonner à l'exégèse sa sève authentiquement théologique.

L'effort qui nous est demandé, c'est de retrouver, mais en rapport avec des acquisitions de la science contemporaine, une interprétation qui restitue à l'Ancien Testament son caractère de prophétie et de figure qui fait une grande partie de son intérêt pour nous. Cette question de l'exé-

12 Voir Henri BOUILLARD, *Karl Barth*, III, *Parole de Dieu et existence humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, p. 213.

13 Voir son ouvrage sur Origène, *Histoire et esprit*, ainsi que les quatre tomes d'*Exégèse médiévale*. Une synthèse com-

mode se trouve dans Henri DE LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

14 *Ibid.*, p. 28 : « C'est là un néologisme, usité depuis un siècle à peine. » H. de Lubac signale en note son origine luthérienne.

gèse figurative, qui est une des plus vitales de l'exégèse actuelle, sera sans doute l'occasion, durant les années qui viendront, de confrontations courtoises et fécondes entre exégètes scientifiques et exégètes théologiens dont l'apport est également nécessaire. C'est de ces confrontations qu'il faut attendre l'élaboration d'une nouvelle théologie de la prophétie, c'est-à-dire de la relation de l'Ancien au Nouveau Testament, notion qui est appelée à jouer un rôle capital dans la théologie de demain¹⁵.

Cette prise de conscience du côté de la patristique s'est fort heureusement accompagnée d'un mouvement semblable chez les biblistes – et là encore nous nous retrouvons bien près de la question canonique : à savoir que la typologie n'est pas seulement une manière chrétienne d'interpréter l'Ancien Testament, mais aussi et d'abord une intelligence de l'histoire à l'œuvre dans l'Ancien Testament lui-même. Citons ici Paul Beauchamp, qui a le plus fait peut-être pour redonner toute sa place à la typologie, et donc aussi à la foi, dans le monde de l'exégèse savante.

Pour le Deutéro-Ésaïe, l'acte nouveau de Dieu le révèle comme présent depuis le commencement : rappelant son peuple d'exil, il lui refait une mémoire neuve, le retour d'exil reproduit l'Exode et le fait oublier (*Isaïe* 43,18s). Pour *Jérémie* 16,5, « on ne dira plus » que YHWH a fait monter son peuple de l'Égypte (jadis), mais « on dira » que YHWH a fait monter depuis le Nord (après l'exil). Les récits fondateurs (schémas familiaux des patriarches, Pâque et traversée du désert) ont le statut d'archétypes, clés interprétatives des nouveautés dont l'exil sera la principale. Ainsi Sara comblée figure Jérusalem repeuplée (*Isaïe* 51,2sv; 54,1). L'expérience se donne comme révélation : « ... jusqu'ici Dieu ne vous avait pas donné un cœur pour connaître » (*Deutéronome* 29,2s). Psaume 78,2 voit l'histoire ancienne comme « énigmes » (appliqué aux paraboles par *Matthieu* 13,35). *Sagesse* 19 transforme les miracles cosmiques de l'Exode en annonce du salut final des justes disparus¹⁶.

Une question de taille surgit cependant ici, qui conditionne la réussite de l'entreprise. La typologie est-elle intertextualité seulement ou bien mise en rapport d'un texte à son autre qu'est l'histoire ? La pente spontanée des exégètes, hommes de la littérature, les conduit à la première option. Mais alors tout le bénéfice de l'opération se trouve stérilisé par le désir de mettre en œuvre des critères clairs et objectifs qui, sur la base de la seule lettre, rendraient possible la typologie. Ma conviction est au contraire que la typologie ne se meut pas sur le seul terrain de

Thème

15 Jean DANIELLOU, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », in *Études*, avril 1946, p. 9.

16 Paul BEAUCHAMP, « sens de l'Écri-

ture », in Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, p. 1084-1085.

la lettre (disons, en termes augustinien, du *signum*) mais d'abord et avant tout sur celui de la *res*, qui contient et dépasse celui de la lettre.

On sait comment Augustin introduit ces notions capitales dans son grand ouvrage d'herméneutique biblique, le *De doctrina christiana*.

Tout enseignement concerne ou des *res* ou des *signa*, mais les *res* s'apprennent par le moyen des *signa*. Or j'ai donné le nom de *res*, à proprement parler, à ce qui n'est pas employé pour être le *signum* de quelque chose, comme il en est du bois, de la pierre, du bétail et de toutes les autres réalités du même ordre, mais non de ce bois que Moïse, à ce que nous lisons, jeta dans les eaux amères pour qu'en disparût l'amertume, ni de cette pierre sur laquelle Jacob reposa sa tête, ni de ce bélier qu'Abraham immola à la place de son fils. Ce sont là, en effet, des *res*, mais des *res* telles qu'elles sont de surcroît *signa* d'autres *res*¹⁷.

Une *res* est une réalité, quelque chose qui existe comme un homme, du bois, de la pierre, Dieu. Un *signum* est aussi une réalité mais saisie dans un rapport de référence à autre chose qu'elle-même : un panneau indicateur qui indique un croisement, une statue de saint qui suggère une protection tutélaire, un morceau de mur qui rappelle qu'autrefois il y avait là une habitation, etc. Ce qui rend délicat l'usage de ces deux notions, c'est précisément le fait de déterminer si, en parlant d'une *res*, on la prend uniquement comme *res* ou aussi comme *signum*. Il y a ici une difficulté qui n'est pas due à une maladresse d'Augustin mais au langage lui-même. Cette difficulté est à la source de l'obscurité du sens, il s'agit d'une difficulté herméneutique parce que c'est elle qui rend nécessaire l'acte interprétatif.

Florent
Urfels

Cette difficulté herméneutique se redouble dans le cas de l'Écriture Sainte parce que les *signa* qu'elle contient, des mots du langage humain, entretiennent un rapport double avec la *res*. D'une part, ils renvoient à l'histoire au sens d'événements de liberté, à l'instar de tant d'autres textes produits par la culture humaine. D'autre part, cette histoire renvoie à son tour au Créateur et à son action salutaire en faveur de sa créature – et ici nous rencontrons ce que l'Écriture Sainte a d'unique du point de vue de la foi chrétienne. Or, ce qui fonde la typologie, ce n'est certes pas l'habileté de l'exégète à repérer des analogies lexicales ou formelles, mais la foi ecclésiale reconnaissant la main de Dieu à l'œuvre dans l'histoire du Salut, dans la *res* même des événements dont l'histoire humaine est tissée. La Commission Biblique le reconnaît à sa façon, mais elle insiste davantage sur le pôle du *signum* pour ancrer la typologie dans l'Écriture et son exégèse. Et cela est de fait capital au plan herméneutique : la foi n'est pas convoquée simplement dans la référence de l'histoire racontée

17 AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne*, I, 2, 2.

à Dieu (de la première *res* à la seconde *res*), mais déjà dans la manière biblique de raconter cette histoire (des *signa* à la première *res*).

Un des aspects possibles du sens spirituel est l'aspect typologique dont on dit habituellement qu'il appartient non pas à l'Écriture elle-même mais aux réalités exprimées par l'Écriture : Adam figure du Christ (voir *Romains* 5,14), le déluge figure du baptême (*1 Pierre* 3,20-21), etc. En fait, le rapport de typologie est ordinairement basé sur la façon dont l'Écriture décrit la réalité ancienne (voir la voix d'Abel : *Genèse* 4,10 ; *Hébreux* 11,4 ; 12,24) et non pas simplement sur cette réalité. En conséquence, il s'agit bien alors d'un sens de l'Écriture¹⁸.

Pour étayer ce point absolument essentiel, je voudrais compléter la réflexion d'Augustin par la puissante synthèse herméneutique que nous offre saint Thomas d'Aquin dans ses questions quodlibétiques.

Il faut dire que l'Écriture sainte nous a été donnée par Dieu pour que soit rendue manifeste par elle la vérité nécessaire à notre Salut. Cette manifestation, ou [plus généralement] l'expression d'une vérité quelle qu'elle soit, peut se faire de deux manières : par des réalités (*res*) et par des mots, en tant que les mots signifient des réalités et qu'une réalité puisse être la figure (*figura*) d'une autre. Cependant, l'auteur de l'Écriture sainte, à savoir l'Esprit-Saint, n'est pas seulement un auteur de mots, mais il est aussi l'auteur des réalités ; de la sorte il peut non seulement adapter les mots pour signifier telle chose (*verba significant res*), mais il peut également disposer les réalités pour qu'elles soient signes d'autre chose (*significandum aliquid*). Ainsi, dans l'Écriture sainte la vérité se manifeste de deux façons : d'une part, en tant que des réalités sont signifiées (*significantur*) par des mots, et c'est en cela que consiste le sens littéral ; d'autre part, en tant que des réalités sont figures (*figurae*) d'autres réalités, et c'est en cela que consiste le sens spirituel¹⁹.

Pour saint Thomas, il y a une différence essentielle entre le pouvoir humain de signification, qui est affaire de mots (*verba*), et la Parole divine. Un homme peut librement utiliser les mots pour signifier des *res*, cela dérive de sa capacité rationnelle et langagière. Mais, pour que des *res* signifient d'autres *res*, il faut un pouvoir divin de signification. Or c'est bien parce que l'Esprit-Saint Créateur est l'auteur de la réalité qu'il peut utiliser les *res* comme nous autres utilisons des mots.

18 Voir CPB, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 74.

19 THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* VII, Q. 6 a. 1 r. Traduction de G. Dahan, *Interpré-*

ter la Bible au Moyen-Âge, Cinq écrits du XIII^e siècle sur l'exégèse de la Bible traduits en français, Paris, Parole et Silence, 2009, p. 69, que j'ai très légèrement modifiée.

Cette prérogative divine suppose que Thomas ne s'intéresse pas à la mise en rapport de deux *res* par l'extérieur, disons par l'arbitraire d'un exégète humain, mais par la texture la plus profonde de la réalité, c'est-à-dire par l'être même de la *res*. Autrement dit, Thomas adosse le sens spirituel à une théologie de la Création et de l'histoire. Quand la Bible raconte l'histoire du Salut avec des *verba* (sens littéral), elle ne se borne pas à mettre en évidence la signification humaine des événements produits par des nécessités matérielles (histoire naturelle : par exemple une sécheresse entraînant la famine) ou par le jeu des libertés humaines (histoire humaine : par exemple une guerre entre Israël et Édom). La Bible dévoile aussi le point de vue de Dieu sur ces événements, et même la signification de l'action que Dieu pose à travers ces événements. Car Dieu agit dans l'histoire, il lui imprime une direction (histoire surnaturelle : par exemple l'exil à Babylone est un châtement pour Israël infidèle qui lui fait revivre à l'envers l'Exode hors d'Égypte²⁰). Accéder à l'intelligence de cette action divine dans l'histoire, c'est proprement dégager le sens spirituel de l'Écriture, c'est-à-dire élaborer une typologie biblique dans toute son extension, support nécessaire de la théologie dogmatique, de la théologie morale, et même des théologies mystique et fondamentale.

Revenons à notre problématique : en quoi cette considération sur le sens spirituel intéresse-t-elle les exégètes dont la mission première est d'élucider le sens littéral des Saintes Écritures ? En ceci que la lettre du Nouveau Testament, qui témoigne du Christ accomplissant les Écritures d'Israël, est immédiatement spirituelle. C'est bien elle qui dévoile le sens profond des événements de l'Ancienne Alliance dont les acteurs directs comme les hagiographes ne voyaient encore que la surface. La spécialisation des sciences bibliques amène à distinguer les exégètes de l'Ancien Testament et les exégètes du Nouveau Testament. Mais cette distinction, si elle tend à une séparation étanche, désarticule complètement l'herméneutique chrétienne de la Bible. Pour que l'exégèse soit pleinement théologique, c'est-à-dire christologique, il importe au plus haut point que le dialogue entre Ancien et Nouveau (re) devienne l'axe fondamental de l'étude des textes de l'Ancien comme du Nouveau. Le Nouveau apporte à l'Ancien une universalité que celui-ci ne fait qu'esquisser, mais l'Ancien apporte au Nouveau une chair et un sens du concret sans lequel le christianisme risquerait toujours de s'aplatir en une plate idéologie humaniste.

Florent
Urfels

Comme pour la prise en compte de la Tradition cependant, une difficulté philosophique se fait jour. Car le vocabulaire augustinien (et thomasien !) du *signum* et de la *res*, certainement inspiré par le platonisme, l'est plus encore par une vision chrétienne de l'homme, de l'histoire et de

20 En distinguant les trois niveaux d'historicité : naturelle, humaine, surnaturelle, je reprends la catégorisation mise en

évidence par Gaston FESSARD, « Image, symbole et historicité », in *Demitizzazione e immagine*, Padoue, 1962, p. 44-68.

la Création. Dans notre monde désenchanté par la science objectivante et la déconstruction des grands récits, il ne rencontre que peu d'échos et risque à son tour l'insignifiance. La typologie ne renâtra en profondeur, irriguant d'une sève nouvelle le peuple de Dieu, que si une nouvelle ontologie réussit à prendre la parole dans la culture commune, une ontologie qui parlerait de l'homme en lui rendant la parole sur sa propre histoire et sur la Création au sein de laquelle il vit. Nous revenons ici, par une autre voie, au projet de Gadamer. « L'être qui peut être compris est langage²¹ », disait-il en soulignant l'aspect universel de l'herméneutique. Cette affirmation décisive devrait être développée dans la direction du langage (herméneutique) mais aussi de l'être (ontologie). Ce n'est qu'à ce prix que la typologie pourra retrouver droit de cité dans le monde de l'exégèse académique. La Bible n'est d'ailleurs pas sans avoir un mot à dire dans ce labeur philosophique, puisque c'est bien de l'homme qu'il s'agit lorsque l'on évoque le langage et l'être. Paul Beauchamp l'avait compris, ouvrant le deuxième tome de *L'un et l'autre testament* par un chapitre d'allure nettement philosophique mais tout entier pétri par sa méditation de la Parole divine²². Son titre ? « Cela s'appelle parler ».

Conclusion

Thème

Il est temps de ramasser ce que notre rapide commentaire de *Verbum Domini* 34 aura pu nous apprendre. Je retiens deux points.

Premier point : l'omniprésence, quoique souvent implicite, du canon biblique dans la question exégétique. Expression de la liberté de l'Église mais aussi de son *sensus fidei*, le canon inscrit la Parole dans un acte de Tradition par lequel et en lequel Dieu s'adresse aux hommes. Il instaure aussi un dialogue fondateur entre les deux massifs qui le composent, l'Ancien et le Nouveau Testament, dont la réflexion herméneutique orchestre une typologie d'annonce et d'accomplissement, *signum* et *res*, centrée sur le Christ. À un niveau d'analyse encore plus fin, Paul Beauchamp a montré comment la tripartition *Torah* – *Nebiim* – *Ketoubim* adoptée par le judaïsme pouvait enrichir cette typologie par laquelle Dieu donnait sa Parole aux hommes pour les faire parler de Dieu.

Deuxième point : l'intervention nécessaire de la raison philosophique. En règle générale, philosophie et exégèse forment deux mondes séparés, sinon hostiles l'un à l'autre. Pourquoi donc un Heidegger, un Gadamer, pères de l'herméneutique contemporaine, ont-ils fait le choix des classiques grecs contre l'autre source irriguant la culture européenne, la Bible juive et chrétienne ? Sans trop de mal, on pourrait aussi repérer, parmi des exégètes en

21 H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 500.

testament, t. II, *Accomplir les Écritures*, Seuil, 1990, p. 21-64.

22 Voir P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre*

vue, un certain nombre de naïvetés philosophiques qui finissent par grever lourdement leur interprétation du texte sacré. Mais cette séparation n'est pas une fatalité, un Beauchamp côté exégétique comme un Ricoeur côté philosophique l'ont fort bien illustré. L'exégèse ne saurait se retrouver elle-même comme science théologique si elle se désintéressait d'une herméneutique ontologique (ou plutôt d'une ontologie herméneutique) qu'elle aura d'ailleurs contribué à fonder et dont elle recevra en retour l'indispensable assise pour une vision chrétienne de l'histoire. Car l'esse correctement compris renvoie la relativité de l'étant à l'Absolu du Créateur dans son appropriation herméneutique suivant les quatre niveaux de la connaissance humaine : quotidienne, scientifique, philosophique et théologique²³. Si une telle ontologie n'a pas encore été élaborée²⁴, c'est que l'on privilégie spontanément une connaissance (souvent philosophique, parfois scientifique) au détriment des autres. Or l'étant n'est pas seulement ce que je veux connaître pour lui-même (philosophie) ou dans un usage que j'anticipe comme profitable (science), il est aussi ce que je partage avec mes frères dans la simplicité de l'existence (connaissance quotidienne) et que j'entends rendre au divin en action de grâce (théologie²⁵). Seul un déploiement intégral de toutes ces potentialités herméneutiques fait justice à la richesse déjà donnée de l'être (*opus creationis*) comme à son intégration plus merveilleuse encore dans l'histoire du Salut (*opus redemptionis*). Notre tâche est ici de poursuivre la réconciliation entre les Juifs et les Grecs, amorcée par la Septante et accomplie par le Christ en Croix.

Florent
Urfels

Prêtre du diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins, Florent Urfels est également aumônier de l'École Normale Supérieure et de l'École Nationale des Chartres.

Il est membre du Comité de rédaction de Communio.

23 Je m'appuie sur la présentation d'Albert CHAPPELLE, *Épistémologie*, Bruxelles, Lessius, 2008.

24 Il me semble qu'il s'agissait de l'ambition, pas clairement avouée, d'Albert Chapelle dans trois de ses cours malheureusement non publiés : *Le symbole 1* (langage et corps, 1971), *Le symbole 2* (liberté et ontologie, 1973), *Le symbole 3* (éthique et ontologie, 1974).

25 J'emploie ici ce terme non pas dans son sens technique propre à la théologie (!) catholique mais dans un sens général. L'homme est religieux par nature et on

ne peut nier que cette dimension de son être se manifeste dans un langage très caractéristique, d'origine culturelle (oracles, prières) mais qui se dépose souvent dans une littérature écrite spécifique (mythes, lois révélées, etc.). L'herméneutique philosophique ne pourrait sans *a priori* réducteur négliger ces sources capitales de la culture humaine. C'est bien pourquoi la thèse de George Steiner dans *Réelles présences* me semble si intéressante, en ce qu'elle relie intérieurement l'herméneutique et l'affirmation philosophique de Dieu.

Liturgie et canon des Écritures Éric de Moulins-Beaufort

« La sacramentalité de la Parole se comprend alors par analogie à la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin consacrés » (*Verbum Domini* 56).

L'usage liturgique d'un livre a été, cela est abondamment rappelé dans ce cahier, un critère décisif de son insertion définitive dans le canon des Écritures chrétiennes, à mesure que celui-ci s'est constitué et a été considéré comme clos. Ce fait est déjà décisif pour l'exégèse de tout livre biblique : il signifie en effet que celui-ci est considéré non seulement comme digne d'une lecture liturgique mais aussi comme recevant sa pleine signification de sa proclamation dans la liturgie. Cette proclamation n'a jamais été et n'est jamais exhaustive : quelques passages seulement sont utilisés dans les célébrations ; cependant, la conscience chrétienne comprend que l'ensemble du livre y trouve le milieu pour lequel il a été rédigé et sur lequel il exerce son efficacité, afin que l'assemblée devienne en vérité, le plus possible, le peuple de Dieu. En d'autres termes, que l'usage liturgique ait déterminé la canonicité d'un livre signifie que ce livre n'a pas pour fonction première d'informer sur l'histoire religieuse, de recueillir des histoires passées, de collectionner des prières ou des maximes des anciens, mais de concourir à former le peuple de l'Alliance, tiré de l'humanité et en vue du salut de celle-ci.

La réforme liturgique voulue par le concile Vatican II renforce encore cette perception des Écritures saintes. Elle a voulu que d'amples passages de l'Ancien Testament tout autant que du Nouveau soient proclamés pour les fidèles, tant dans la messe que dans les autres célébrations sacramentelles. De nouveau donc, après des siècles d'un usage plus réduit mais non pas nul pour autant, les différents livres de l'Écriture sainte habitent la liturgie de l'Église. La constitution dogmatique *Dei Verbum* du second concile du Vatican insiste sur la « double table de l'Écriture et de l'Eucharistie », et non simplement sur les deux tables. La liturgie de la Parole n'est donc pas seulement une préparation de la liturgie eucharistique, une antichambre ou une pédagogie. Elle est une dimension essentielle du sacrifice célébré pour qu'advienne le règne de Dieu et grandisse le Corps du Christ. De ce point de vue, l'appartenance au canon fait ressortir que chaque livre biblique participe à la Parole que le Dieu vivant adresse aux êtres humains de tous lieux et de tous temps. Que cette parole ait surgi en un lieu et un temps donnés et qu'elle ait été mise par écrit d'un coup ou selon un long processus dont les coutures se repèrent à un regard attentif et informé, reste qu'elle est

ce que le Dieu de l'Alliance veut faire entendre à chacun des membres du peuple qu'il rassemble au long de l'histoire de l'humanité.

Ceci étant posé, un examen de l'usage liturgique des Écritures met au jour assez facilement quelques caractéristiques du canon, c'est-à-dire de l'existence d'un ensemble déterminé et clos de textes reconnus par l'Église ou par les Églises et communautés chrétiennes, caractéristiques qui méritent d'éclairer tant le travail exégétique que la vie liturgique du peuple chrétien.

La première caractéristique que fait ressortir l'usage liturgique est que le canon est organisé en Ancien Testament et en Nouveau Testament. L'usage se répand, par respect pour les Juifs, nos « frères aînés », de parler du Premier et du Nouveau Testaments. Mais cette articulation est un peu plus subtile encore : la liturgie manifeste une différence entre les lectures tirées de l'Ancien Testament et des écrits apostoliques et celles tirées des quatre évangiles¹. Dans la liturgie latine, acclamation préalable, proclamation par un ministre ordonné, signation du livre, acclamation finale, encensement éventuel du livre, écoute par l'assemblée non plus assise mais debout. Les liturgies orientales font chanter par le diacre, à titre de préparation : « Sagesse », puis « Soyez attentifs ». Le canon se trouve donc réparti non pas en deux mais en trois ensembles, non également distincts. On peut dire globalement que les écrits apostoliques, les lettres de saint Paul plus spécialement sans doute, qui en sont la part la plus importante, portent la trace de l'immense effort des apôtres pour annoncer Jésus de Nazareth, mort et ressuscité, comme le Messie d'Israël, venu pour accomplir les promesses faites à ce peuple tout en les ouvrant à tous les hommes. C'est donc, en particulier de la part de saint Paul, une relecture approfondie des Écritures saintes d'Israël qui leur a permis de dire qui est le Christ, de répondre à la question que Jésus lui-même leur posa : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? ». Non pas : quelle est votre opinion, mais que dites-vous de moi, vous que j'ai choisis pour être avec moi et pour être envoyés prêcher. Même si chaque lettre a été rédigée dans un contexte précis, pour répondre à des besoins déterminés de telle communauté chrétienne à tel moment depuis longtemps disparu, il est clair que chacune aussi était faite pour être lue à un ensemble de destinataires plus nombreux que le destinataire initial : une meilleure connaissance du fonctionnement épistolaire de l'Antiquité romaine l'a montré. Une lettre étant alors un produit rare, complexe à produire, exigeant pour arriver à bon port qu'un porteur se dévoue, dans des conditions parfois

1 La grande pliure entre l'Ancien Testament et le Nouveau est préparée et anticipée par les nombreuses « pliures » qui parcourent l'ensemble de l'Ancien Tes-

tament, ce qu'un Paul Beauchamp, par exemple, a admirablement repéré avec les effets de « deutérose », c'est-à-dire de relecture inlassable du récit initial.

périlleuses, toute lettre était faite pour une certaine lecture publique et pour circuler dans les différents groupes intéressés par l'expéditeur. Déjà, l'usage liturgique s'anticipait ainsi. L'effort de la génération apostolique, recueilli dans ces lettres, fournit le paradigme de l'intelligence de la foi devant le fait du Christ, reçu et compris à partir du milieu où il surgit mais qu'il dépasse, celui façonné par les Écritures saintes d'Israël. La proclamation liturgique des lettres des Apôtres partage à toutes les générations l'énergie de cet effort apostolique.

Pour ce qui concerne les évangiles, l'exégèse historico-critique a su remarquablement analyser chacun d'entre eux pour discerner sa visée propre, visée qui s'exprime dans le travail de réécriture du récit de base. On a repéré ainsi que saint Matthieu s'adresserait à des Juifs devenus chrétiens, tandis que saint Marc aurait écrit plutôt pour des Romains... Mais la proclamation liturgique fait ressortir que chacun de ces textes dépasse sa visée première et est fait pour nourrir la foi des croyants dans la diversité de leurs situations, afin aussi que cette foi soit la même par-delà les différences, et surtout pour que cette foi grandisse, s'affermisse, devienne une connaissance intérieure de Jésus, le Fils bien-aimé devenu Messie d'Israël et Serviteur pour le salut de l'humanité entière, venu à Israël en premier mais pour atteindre tout homme et tout l'homme. L'Ancien Testament et le Nouveau Testament, celui-ci ayant en son cœur les évangiles, visent donc l'un et l'autre non pas les évangiles comme des livres, mais la personne vivante de Jésus, le Crucifié ressuscité, comme les deux anges du propitiatoire, sur l'Arche de l'Alliance, désignaient la Présence du Dieu vivant : « Comme les deux chérubins d'or pur aux ailes déployées qui, à l'intérieur de la Demeure du Seigneur, se faisaient face, aux deux extrémités du propitiatoire, le regard tourné vers lui, ainsi l'Ancien Testament et le Nouveau regardent-ils l'un et l'autre également vers Jésus, et c'est un même témoignage que lui rendent leurs voix alternées, dont le contraste se fonde en harmonie : "Jésus-Christ, que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre²" ». Les quatre évangiles, chacun d'une manière différente et pourtant de manière analogue, sont des écrits autres que les lettres apostoliques ; certes, leur point commun est de raconter l'histoire de Jésus, mais ceci ne suffit pas à les définir en l'originalité de leur genre littéraire. Ils sont une certaine manière de récit, déroutant pour nos intelligences contemporaines par leurs manques : rien ne nous est dit de l'aspect physique de Jésus, rien n'est raconté de ce que deviennent ceux qu'il rencontre et à qui il fait du bien, les trente années de Nazareth n'occupent pas dix versets au total et l'essentiel ne

*Éric de Moulins
-Beaufort*

2 Henri de LUBAC, *La Révélation divine*, 3^e édition, 1983, reprise dans : *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Éditions

du Cerf, 2006, p. 199, citant Pascal, *Pensées* (Brunschvicg, 740; Lafuma, 388).

se trouve que chez le seul Luc... Leur proclamation liturgique souligne leur capacité à procurer une présence particulièrement intense de Jésus, le Seigneur ressuscité, dont la vie terrestre est en elle-même, dans ses gestes autant qu'en ses paroles, la parole totale, synthétique, que Dieu adresse à son peuple pour qu'il s'en nourrisse inlassablement et pour que chaque membre la laisse prendre racine et germer et fructifier en lui et à travers lui. L'exégèse peut donc préciser toujours davantage ce qu'a de particulier chaque évangile, il n'en reste pas moins que tous quatre ont été rédigés pour mettre les croyants devant le Christ vivant et leur permettre de recevoir la force de son engagement, de son don de soi, en chacun de ses gestes comme en chacune de ses paroles. À travers des treillages différents, l'unique Époux du Cantique s'approche de son Épouse, l'exégèse peut et doit le montrer aussi.

Thème

Réciproquement, il faut constater que l'usage liturgique a beaucoup à gagner à ce que les Écritures soient bien perçues comme formant un canon. On sait que la réforme liturgique a distribué au fil des dimanches en trois années la lecture de chacun des synoptiques, de manière presque intégrale, tandis que l'évangile selon saint Jean est lui, lu, par morceaux, en temps pascal et pour compléter certains évangiles plus courts. En parallèle à cette lecture des évangiles a été déroulée une lecture presque continue des lettres apostoliques, tandis que des morceaux ont été choisis dans les livres de l'Ancien Testament pour être disposés en vis-à-vis de l'évangile de chaque dimanche. Seulement, comme le constate la Commission biblique internationale, « ce cycle suggère souvent pour l'interprétation scripturaire les voies de la typologie. Celle-ci, on le sait, n'est pas la seule lecture possible³ ». Effectivement, les évangiles sont tellement pétris de la méditation de l'Ancien Testament – en leur rédaction, les paroles et les gestes de Jésus déjà surgissent tellement de l'histoire d'Israël habitant le Fils unique fait homme – que certains rapports extérieurs, jouant d'un mot ou d'une image de manière trop apparente, n'aident pas toujours l'auditeur ou le lecteur, à entrer dans la signification profonde de ce que Jésus a fait ou dit et de ce qu'il fait ou dit aujourd'hui, alors que d'autres rapprochements, moins immédiats, seraient plus éclairants et convaincants. En fait, la relation entre les différentes lectures de la messe comme entre les différents livres de la Bible n'est pas une relation chronologique, où les livres les plus anciens représenteraient une phase initiale de la pensée et les plus récents une pensée plus élaborée ou plus juste, comme si chaque livre était une étape à dépasser dans une expression plus juste de la réalité. Les trois lectures de la messe auxquelles il convient d'ajouter le psaume fonctionnent plutôt comme des silex qu'il convient de

frotter les uns contre les autres pour qu'en jaillisse une lumière. Participant à égalité en quelque sorte – quoi qu'il en soit du privilège propre aux évangiles – au canon des Écritures inspirées, chaque passage d'un livre mérite de venir rencontrer, heurter, faire résonner, tout autre passage de tout autre livre, et un sens plus riche devrait en surgir. Surtout, l'événement de Jésus, hier comme aujourd'hui, devrait en recevoir des mots pour être dit et proclamé.

Cette remarque attire cependant l'attention sur ce qui pourrait être une faiblesse de notre mode de lecture liturgique. En chaque messe comme en chaque célébration d'un sacrement est proclamé un bref extrait d'un évangile ou d'une lettre apostolique ou d'un livre de l'Ancien Testament. Le plus souvent, ces extraits ont été découpés parce qu'ils offraient une cohérence interne suffisante. Ceci est particulièrement vrai des évangiles. On appelle ces extraits pour cela des « péricopes ». Le risque existe que les fidèles, les laïcs comme les prêtres ou les diacres, se représentent plus ou moins consciemment les évangiles comme une succession de péricopes, plus ou moins organisées selon la chronologie de la vie de Jésus. En réalité, l'exégèse, de différentes manières, a amplement montré ces dernières décennies que les évangiles suivaient chacun un plan rigoureux, commandé par la vision propre de chacun – chaque événement de la vie de Jésus ou chaque parole de Jésus recevant un surcroît de sens, ou dévoilant son sens le plus riche, en étant situé dans la trame de chacun des récits. De même, les lettres de saint Paul ne sont pas une succession de méditations édifiantes ou d'exhortations roboratives ; l'apôtre les écrit pour aider telle communauté à progresser dans une certaine direction, à partir d'une certaine situation ; il suit donc une stratégie repérable, pour entrer en relation avec cette communauté, lui faire contempler ce qui lui sera utile et l'amener à prendre les décisions qui s'imposeront alors. La proclamation liturgique des péricopes a tout à gagner à s'accompagner d'une lecture vraiment continue des livres, prenant en compte le plan et cherchant à percevoir la stratégie de l'auteur afin d'y adhérer et de s'en laisser transformer. Si la réforme liturgique permet d'entendre des extraits nombreux des livres de l'Ancien Testament, ceux-ci ne représentent qu'une part assez petite de l'ensemble ; il serait mal venu de considérer ces extraits comme des « morceaux choisis », les passages « utiles » ou « utilisables » récupérés dans un magma de textes très anciens et pas toujours très compréhensibles par nos esprits contemporains. L'ensemble des livres et l'ensemble de chaque livre appartient au canon, et il n'y a pas de « canon dans le canon », de « digest » qui serait suffisant parce que s'y concentrerait l'essentiel du message. Un défi de la réception de la réforme liturgique consiste par conséquent à trouver les moyens d'aider les fidèles à lire les livres bibliques en leur entier, avec des clefs suffisantes pour y trouver de la nourriture, de sorte que

*Éric de Moulins
-Beaufort*

l'extrait proclamé au cours d'une liturgie soit situé, sans trop d'effort, dans l'ensemble auquel il appartient et à sa place dans le canon, apportant ainsi avec lui toute la richesse dont il est issu.

Pourtant, la pratique liturgique a toujours été celle d'une sélection. La liturgie ne donne pas à proclamer tout livre dans son entièreté. La liturgie de la Parole ne se présente pas comme la lecture intégrale d'un corpus où chacun aurait ensuite à tâcher de trouver du sens et du goût. Elle fonctionne plutôt comme un festin, un repas très soigné, où les passages proclamés sont choisis avec soin et accommodés, les uns fonctionnant plutôt selon les règles d'opposition des saveurs de la cuisine chinoise et d'autres plutôt selon des règles de complémentarité, chaque composant renforçant la plénitude de goût de l'ensemble. Dans cette perspective, le psaume, le verset de l'alléluia, l'antienne d'ouverture et l'antienne de communion, contribuent à complexifier pour l'enrichir le mets qu'est la Parole de Dieu offerte aux fidèles dans telle messe ou tel sacrement célébré. La liturgie invite donc à constater qu'il y a, dans les saintes Écritures, à l'intérieur de l'unique canon, des passages plus nourrissants que d'autres ou plus accessibles au plus grand nombre, des passages où ce que Dieu dit et attend de nous est plus explicite et risque moins d'être compris à contre-sens que dans d'autres. Il convient donc de recevoir le plus limpide avant d'aller entendre ce qui est plus obscur, mais il convient aussi de ne pas confondre limpidité et insignifiance et de vérifier que la Parole de Dieu rencontre la réalité humaine dans ses complexités et ses ambiguïtés, dans ses ouvertures et ses dérobades. Ainsi l'Église se montre-t-elle prudente dans la proclamation du livre de l'Apocalypse ou de celui des Maccabées, dans ce qu'elle donne à entendre de la sagesse de Qohélet ou des récits des guerres des Juges ou de David. Une certaine évolution est possible d'ailleurs, l'exégèse pouvant, à certaines époques, donner des moyens d'intelligence de certains passages dont d'autres époques sont privées. Le plus important est sans doute que jamais un passage ne soit proclamé seul, ou le moins souvent possible, mais toujours avec le contrepoint d'un autre livre, d'un autre Testament ou d'une autre part du Nouveau Testament, de sorte que la liberté des auditeurs soit toujours ouverte et que l'intelligence de la foi vise toujours une vérité plus haute que la seule compréhension littérale immédiate.

Le rôle de l'homélie apparaît alors. La clôture du canon assure que rien ne manque à la nourriture du peuple de Dieu en marche dans l'histoire pour qu'il devienne toujours davantage le Corps du Christ et que celui-ci atteigne sa plénitude. Encore faut-il que chacun soit aidé à trouver la nourriture dont il a besoin. Pour reprendre une image médiévale, tel passage de l'Écriture peut être parfois comme une noix : il contient de quoi sustenter celui qui le reçoit mais à condition qu'il

Thème

parvienne à briser la coque, ce qui s'obtient en serrant des noix les unes contre les autres. L'homélie n'a pas à paraphraser ce qui a été proclamé et qui se comprend bien, elle ne devrait pas avoir à raconter toute l'histoire, les auditeurs étant censés être des lecteurs de la Parole de Dieu ; sa mission est donc de faire entendre que le Seigneur Jésus parle et agit aujourd'hui, qu'il tient la promesse du Père et en fait bénéficier les hommes. Parfois tous perçoivent ce fait, dans la densité de la célébration d'un sacrement ou d'un événement de l'histoire des hommes ou de chacun ; parfois, les esprits et les cœurs résistent à reconnaître l'action de Dieu, car elle ne vient pas là où on l'attendrait. Le ministre ordonné chargé de prêcher ne le fait pas au nom d'un savoir conquis académiquement mais au nom de l'ordination qui l'oblige à rendre le service de proclamer que le Seigneur vient toujours au secours de son peuple et qu'il l'appelle sur des chemins où il vaut la peine d'essayer d'avancer. Toujours donc, il s'agit de proclamer l'accomplissement des promesses. La principale « arme » du prédicateur est donc l'articulation des deux Testaments, et, dans le Nouveau, de l'évangile avec les lettres apostoliques, car la ressemblance et la différence entre les textes dans l'unique canon, entre la promesse faite à Israël et ce qu'Israël en fait et la manière dont Jésus la reçoit et l'incarne et lui répond en sa chair, indiquent dans quelle direction regarder l'accomplissement qui se réalise aujourd'hui, ici et maintenant, pour ceux qui aiment Dieu.

*Éric de Moulins
-Beaufort*

Ces remarques incomplètes suffisent peut-être à indiquer quelques points essentiels. La liturgie a été la matrice du canon des Écritures et elle est à jamais le milieu où ce canon déploie sa fécondité et déploie les richesses de sens dont il est plein. En retour, la liturgie trouve dans le canon des Écritures le moteur de son actualité. Elle n'est pas la répétition d'un rite toujours identique, précisément parce qu'elle est toujours la proclamation d'un événement nouveau, le Sauveur venant aujourd'hui vers ceux-là qui sont rassemblés pour leur partager sa grâce, ce que seul le choc des lectures tirées des grands ensembles de ce canon peut permettre de dire, sans doute pas adéquatement mais en se tournant dans la bonne direction. Les Écritures d'Israël ne peuvent être closes que par le Nouveau Testament qui n'en est pas le prolongement mais qui en annonce et proclame l'accomplissement par la personne même de Jésus de Nazareth, issu du milieu créé par ces Écritures mais venu d'en haut vers ce milieu. Réciproquement, le Nouveau Testament reçoit sa force de son surgissement depuis les Écritures d'Israël et ce qu'elles font attendre et ce qu'elles suscitent d'engagements. La clôture du canon ne marque pas l'institutionnalisation desséchante de ce qui aurait dû être la religion de la liberté mais l'achèvement de la génération apostolique qui met entre les mains des suivantes ce qu'il faut pour que celles-ci puissent recevoir le Christ comme le Seigneur vivant et porter les fruits dont cette vigne-là est pleine. Tout a été donné,

rien ne manque, mais chaque génération, chaque célébration en fait, actualise l'acte unique et en fait advenir la plénitude. L'unité du canon n'est pas l'alignement des livres les uns à côté des autres ; elle organise plutôt la multiplicité des points de vue, la diversité des perspectives, de l'avant vers l'après, de l'après vers l'avant, de l'aujourd'hui vers l'éternel, de l'éternel vers l'aujourd'hui ; elle permet des heurts et des rencontres grâce auxquels les richesses du cœur du Christ s'ouvrent à tous et les profondeurs complexes ou compliquées du cœur de l'homme se dévoilent. Reste à ce que les fidèles se nourrissent vraiment de la Parole de Dieu, dans la multitude des usages qui en sont possibles, et certainement en consentant à lire chaque livre patiemment, sans se laisser rebuter par son extérieur et en apprenant à en admirer la cohérence pour en recevoir la promesse.

Eric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre (Paris) en 1991, archevêque de Reims (2018). Principale publication: Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. L'« esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme, coll. « Études lubaciennes », t. 3, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

Thème

Prochain numéro
novembre-décembre 2019

Les frontières

Correspondant du pape émérite Benoît XVI, le Grand rabbin Arie Folger a rédigé une préface pour l'édition italienne du récent dossier sur juifs et chrétiens (*Ebrei e cristiani*, San Paolo, Milan, 2019, pp. 9-16), édité par par Elio Guerriero.

Un peu avant la réunion semestrielle du Comité permanent de la Conférence des rabbins d'Europe, le Grand rabbin Pinchas Goldschmidt, président de la Conférence, me demanda si j'étais disposé à piloter une commission qui devait, à l'occasion du 50^e anniversaire du concile Vatican II, préparer une réponse à *Nostra Aetate*, n. 4. Je n'avais pas alors la moindre idée qu'à la suite d'un document qui n'existait pas encore, je devrais avoir un dialogue public par écrit d'abord contre, puis avec le pape émérite, que j'aurais rencontré le pape actuel en personne et que j'aurais connu personnellement le pape émérite. Il était encore moins croyable qu'une correspondance serait échangée entre nous, qui devait susciter un intérêt international et que mon humble personne serait mentionnée dans des revues catholiques de théologie.

Et c'est bien, en fait, ce qui est arrivé. L'intérêt pour ce dialogue est grand, ce qui prouve qu'au xx^e siècle les hommes non seulement sont intéressés au dialogue interreligieux, mais qu'ils trouvent même de l'intérêt à la théologie.

À partir des nombreuses conférences de presse dans des langues diverses

qui ont eu lieu, on peut dire que le document des rabbins *Entre Jérusalem et Rome* a été un plein succès qui restera dans les annales de l'histoire¹. C'est le premier document de ce genre rédigé par des Juifs orthodoxes², et signé non par des rabbins à titre personnel, mais par des organisations internationales importantes: la Conférence des Rabbins d'Europe (CER), le Conseil rabbinique d'Amérique (RCA) et le Grand Rabbinate de l'État d'Israël.

Tout aussi grand fut l'intérêt que suscita l'échange de correspondance qui a eu pour origine la publication par Joseph Ratzinger-Benoît XVI d'un écrit sur *Les dons et l'appel sans repentir*³. Dans cet écrit le pape émérite essaie d'éclairer ce qui, à mon point de vue d'observateur extérieur, me semble pouvoir être défini comme le lieu de tension entre la fidélité à sa tradition propre, en particulier à la voie catholique du salut d'une part et d'autre part l'ouverture au sens de l'alliance irrévocable et permanente de Dieu avec le peuple d'Israël.

Lorsque j'ai lu ce texte, je me suis tout de suite rendu compte qu'il répondait à un passage du texte de la Commission pour les rapports religieux avec le ju-

1 Ce texte a été publié dans le volume JOSEPH RATZINGER-BENOÎT XVI, *L'alliance irrévocable*, collection Communio, Parole et Silence, 2019, pp.269-280 (NdE).

2 Le judaïsme orthodoxe, auquel appartient le rabbin Folger, est un des principaux courants du judaïsme moderne, avec le judaïsme conservateur (ou *Massorti*), le judaïsme réformé, le judaïsme libéral et le reconstructionnisme (NdE).

3 *L'alliance irrévocable*, op. cit., pp. 21-44. La version française de ce texte a d'abord été publiée dans le numéro 259 de *Communio*, septembre-octobre 2018, pp. 123-145.

daïsme. Dans le texte intitulé *Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables*⁴, la Commission soutenait la thèse que les Juifs ont part au salut de Dieu et qualifiait cette thèse de «mystère divin insondable». La définition du mystère permettrait à la Commission d'éviter d'expliquer comment d'un point de vue chrétien il était possible que les Juifs, bien que restant obstinément attachés à leur voie de salut et refusant la voie chrétienne, pouvaient avoir part au salut de Dieu. Dans *Entre Jérusalem et Rome*, nous parlions de différences inconciliables et profondes, surtout en ce qui concerne l'identité du Messie et la doctrine trinitaire.

Il est bien compréhensible, d'autre part, que bien des catholiques considèrent cette déclaration comme insuffisante. C'est pour cela que dans la critique de Benoît XVI j'ai montré de la compréhension sur ce point. Nous autres Juifs orthodoxes, nous sommes fermement attachés à la loi de notre religion, et lorsque la loi nous lie les mains dans le dialogue interreligieux et nous interdit quelque chose, nous nous soumettons à la volonté de Dieu et nous acceptons les limites dans lesquelles nous devons mener ce dialogue. Dans ce cas, nous attendons des partenaires de notre dialogue interreligieux qu'ils se montrent compréhensifs et respectent nos limitations. Nous voulons seulement discuter en nous regardant dans les yeux. Je ne peux donc pas, à mon tour, m'exempter d'accorder la même liberté à l'Église catholique. Je comprends que pour l'Église c'est un défi important de rester fidèle de façon orthodoxe à sa tradition et en

même temps de montrer cette grande ouverture par rapport au peuple juif. C'est bien pour cela qu'il doit être clair *a priori* que la manière avec laquelle Benoît comme théologien catholique conservateur affronte ce lieu de tension est typiquement catholique et ne sera jamais *kosher* (acceptable d'un point de vue juif). Benoît est le plus grand représentant émérite de l'Église et n'est pas un représentant du judaïsme.

Dans son texte, Benoît suggère très clairement que, selon sa conception, il n'y a qu'une seule voie de salut. Cela a ennuyé beaucoup de théologiens libéraux, tant juifs que chrétiens. Mais pourtant, comme je l'ai dit, je ne me sens pas en mesure de lui reprocher cela. Au fond, nous aussi, les Juifs, nous croyons qu'il n'y a qu'une seule voie de salut, qui est exactement contradictoire à la voie chrétienne. Que, malgré cela, nous trouvions des chemins pour renforcer notre fraternité réciproque montre combien les relations judéo-chrétiennes se sont bien développées dans les dernières décennies. Chacune des deux confessions trouve, chacune à sa manière, l'argumentation pour consolider cette fraternité et créer un espace pour l'autre. Le judaïsme, on le sait, n'est pas une religion missionnaire. Selon notre conception, l'humanité n'a pas besoin de devenir juive pour atteindre le salut de l'âme. Il est suffisant de reconnaître l'alliance avec Noé et de s'y tenir. Seuls les Juifs sont obligés de s'en tenir ponctuellement aux lois de la Torah. De cette manière, nous créons l'espace pour tous ceux qui pensent autrement. Et, à cet égard, dans *Entre Jérusalem et Rome*, nous affirmions :

Signets

«Les chrétiens gardent un statut particulier parce qu'ils adorent le Créateur du ciel et de la terre qui a libéré le peuple d'Israël de l'esclavage d'Égypte et exerce sa providence sur toute la création».

De son côté, Benoît trouve aussi une voie pour expliquer, tout en maintenant fermement une seule voie chrétienne de salut, comment les chrétiens doivent renoncer à une mission vers les Juifs et comment l'alliance de Dieu avec le peuple juif n'a pas été révoquée et n'est pas révocable. De la sorte, il offre une contribution importante au dialogue judéo-chrétien.

Le texte de Ratzinger contient deux autres thèses notables.

Il prend position contre la théorie de la substitution qui, selon lui, n'a jamais été un dogme légitime de l'Église (même si c'est parce qu'il estime que le christianisme est la continuation naturelle du judaïsme originel).

Dans ma réponse, je l'invitais à reconnaître que malheureusement, malgré son affirmation, beaucoup de catholiques, y compris de hauts représentants de l'Église, ont adhéré à cette théologie illégitime. Il est d'ailleurs réconfortant qu'un aussi haut représentant de l'Église récite avec tant de clarté la doctrine du *Verus Israel* et soutienne avec fermeté la doctrine de l'alliance irrévocable avec Israël. Mais cette prise de position ne peut pas empêcher que des représentants de l'Église ignorent l'antijudaïsme des générations passées. Entre temps, Benoît a clairement désigné et condamné cet antijudaïsme de l'Église. Contre les anciens préjugés, il est aussi digne de remarque de noter

comment Ratzinger ne considère pas que la Bible hébraïque et sa loi sont dépassées. Il est vrai que d'une manière toute chrétienne (inacceptable pour les Juifs), il voit accomplis dans la personne et l'histoire de Jésus plusieurs commandements de la Bible, mais à la différence de certains penseurs, il souligne le caractère éternel de la loi biblique, et il fait ainsi disparaître un autre support de l'antisémitisme.

Il faut également relever comment il reconnaît les motifs qui ne permettent pas aux Juifs de voir en Jésus le Messie, un des points de discussion entre nos deux confessions que nous énumérons dans *Entre Jérusalem et Rome* comme des différences insurmontables. Ici encore Ratzinger propose une voie lui permettant de rester fidèle à sa tradition et en même temps d'empêcher que les Juifs soient attaqués pour la fidélité au judaïsme. Ici encore il ne renonce pas à l'espoir que la voie chrétienne de salut soit acceptée universellement, mais il pose un signe important pour la coexistence, en acceptant en cela les arguments des Juifs.

Dans ma réponse, j'ai critiqué deux autres thèses que nous avons approfondies dans notre correspondance et dont nous avons en dernier lieu discuté personnellement. La première est sa conception de l'État d'Israël. Il souligne que dans cet État, qui visait expressément dans sa Déclaration d'indépendance une forme laïque de l'État, il ne peut pas voir la réalisation de la promesse d'une terre. Il a diverses raisons pour cela. Je n'ai pas voulu les accepter, parce qu'on ne peut pas voir, comme l'a fait la pensée chrétienne, dans la dissolution du peuple juif (la destruction

Arie
Folger

du Temple et la dispersion du peuple dans la diaspora) une signification théologique, pour ensuite la nier dans le temps de réconfort. Dans la lettre qu'il m'a adressée, cependant, il trouve une formulation assez proche. L'État actuel n'est pas pour lui la réalisation de la promesse d'une terre, mais on peut cependant y voir un signe de la permanence de l'alliance de Dieu avec Israël. C'est à partir de cet éclaircissement que le dialogue entre les rabbins orthodoxes et le Vatican s'est approfondi, et que des dialogues théologiques auront lieu, pour mieux se comprendre réciproquement et évaluer aussi dans l'Église d'un point de vue théologique le moderne État d'Israël.

Autre thème que j'ai discuté avec Benoît fut le désir d'un dialogue théologique au sujet de la christologie dans la Bible. Je dois ici décevoir le pape émérite: pour des motifs religieux, nous sommes ici très réticents. Nos lettres et nos dialogues, cependant, nous ont permis de discuter d'un point de vue théologique certains thèmes d'actualité. Et le fait qu'un rabbin orthodoxe écrive une préface à un livre avec le pape émérite dans lequel est présent un dialogue théologique est déjà quelque chose qui va dans le sens indiqué par Benoît.

Le 16 janvier 2019, j'ai rendu visite à Benoît XVI. Se trouvaient là le cardi-

nal Koch, président de la Commission pour les rapports religieux avec le judaïsme, le rabbin Zsot Balla, rabbin du Land de Saxe et membre de la présidence de la Conférence des rabbins orthodoxes d'Allemagne et le rabbin Josh Ahrens, rabbin de la communauté juive de Darmstadt. Dans un dialogue intense de presque une heure, j'ai eu l'occasion de connaître en personne le pape émérite. Ce n'est plus un jeune homme, mais il est parfaitement maître de lui-même au plan intellectuel. J'ai trouvé en lui un penseur très sympathique et profond auquel répugnent l'antijudaïsme et l'antisémitisme sous toutes les formes. Naturellement, nous ne sommes pas d'accord sur beaucoup de points, mais nous avons néanmoins en commun le désir d'approfondir notre fraternité, de vivre chacun sa propre piété et de servir Dieu – chacun selon ce que demande sa propre tradition. Ce fut pour moi un grand honneur de le connaître ainsi de près et d'approfondir avec lui des thèmes aussi complexes.

Lors de ma visite, j'ai offert au pape émérite une Bible hébraïque avec la traduction anglaise qui repose sur le commentaire biblique de Rashi. Ce cadeau était accompagné d'une lettre qui se concluait sur les vœux avec lesquels je voudrais conclure aussi cette préface: « que l'Éternel lui donne de nombreux jours en bonne santé ».

(Texte traduit de l'italien par Jean-Robert Armogathe. Titre original: « un incredibile viaggio », préface au volume Ebrei e cristiani, édité par Elio Guerriero, San Paolo, Milan, 2019, pp. 9-16).

Arie Folger est Grand rabbin de la Communauté juive de Vienne.



Deux « convertis »

Il y a cent-cinquante ans, le 6 août 1868, naissait à Villeneuve-sur-Fère, dans l'Aisne, le grand poète et dramaturge français Paul Claudel. Le 25 décembre 1886, aux secondes vêpres de la fête de Noël, une grâce surnaturelle l'envahit à l'improviste tandis qu'il se trouve sans motif particulier à la cathédrale Notre-Dame de Paris. « C'est toujours un miracle étonnant qu'une conversion », confiera-t-il une dizaine d'années plus tard à Louis Massignon, « c'est une interpellation directe par laquelle Dieu s'adresse personnellement à nous et il est un artiste trop économe de ses moyens pour qu'aucun de ses rares coups de théâtre soit inutile à ses vastes plans¹ ». Cette expérience inopinée de la présence de Dieu devait marquer d'une empreinte indélébile toute sa carrière littéraire. Depuis lors, déclare-t-il, il croit². – « Et voici que vous êtes quelqu'un tout à coup ! » Peu de mois après cette conversion fulgurante, lui vient l'inspiration d'une de ses premières œuvres, *L'Annonce faite à Marie*³. En 1890 il se présente aux portes de l'abbaye bénédictine de Saint-Martin de Ligugé, au sud de Poi-

tiers. Mais il n'y restera pas et au lieu de se faire religieux il va se marier et s'adonner à la littérature tout en exerçant une carrière de diplomate qui le mettra en contact avec des mondes les plus divers. Ce faisant, il aura maintes occasions de souffrances, ainsi qu'il en fait discrètement l'aveu : « La conversion n'est pas l'œuvre d'un seul moment, mais l'effort et le labeur de toute une vie⁴ ».

Hans Urs von Balthasar, de près de quarante ans son cadet, est né en Suisse alémanique ; non seulement il a une parfaite connaissance de l'allemand, du français et de l'anglais, mais il possède une culture littéraire qui va bien au-delà des confins européens⁵. À la différence de Claudel qui brosse un portrait sombre de son adolescence – « J'avais complètement oublié la religion et j'étais à son égard d'une ignorance de sauvages⁶ » – le jeune Lucernois reste fondamentalement fidèle à l'éducation de sa famille catholique, mais n'en est pas moins tenté à un certain âge par la poésie esthétique de Stefan George. À vingt-deux ans, l'étudiant en philologie germanique

1 Lettre de Claudel à Massignon du 12 octobre 1908, 50. Pour une bonne lecture de ces notes, voir bibliographie en fin d'article.

2 « En un instant mon cœur fut touché et je crus », P. CLAUDEL, *Ma conversion*, 1010.

3 « J'avais vingt-trois ou vingt-quatre ans », confie Claudel dans une interview du 2 mai 1921, « lorsque me vint la première inspiration de cette œuvre », 1387.

4 *Présence et prophétie*, Fribourg, 1942, 50.

5 Voir D. MILLET-GÉRARD, *Paul Claudel lu par Hans Urs von Balthasar : continuité de la tradition culturelle européenne*, in *Claudel et l'Europe*, Actes du colloque de la Sorbonne, 2 décembre 1995, Lausanne, 1997, 28-51.

6 *Ma conversion*, op., cit., 1009.

est touché lui aussi par un éclair subit : durant une retraite, une voix lui enjoint soudainement, impérieusement, de se mettre à la suite du Christ. Plutôt que de conversion, il s'agit dans son cas d'un appel à suivre les pas de saint Ignace.

Si Claudel a reçu la grâce de « mettre la bouche à la source même de la Création⁷ », s'il s'est fondamentalement rendu à la lumière – « C'en est fait ! Pourquoi se raidir davantage et résister, contre l'évidence de la Joie...⁸ » –, il ne se rendra complètement à elle qu'après quelques années et sa vie continuera à être déchirée par une fissure entre la muse et la grâce. Balthasar, pour sa part, ne tergiversera pas. Il va entrer peu après dans la Compagnie de Jésus qu'il ne quittera, à son cœur défendant, en 1950, que pour mieux vivre sa vocation ignatienne. « La chasteté vous rendra vigoureux, prompt, alerte, pénétrant, clair comme un coup de trompette et tout splendide comme le soleil du matin⁹ », prêchait Claudel au jeune Jacques Rivière en qui il avait re-

connu aussi l'appel de la grâce. Balthasar a marché sur la voie que le poète, pour sa part, a voulu suivre dans le mariage, et non sans de douloureux écarts. La disparité des existences et des conduites n'empêchait pas le théologien d'éprouver une vive affinité de doctrines et même des sentiments d'intime solidarité avec lui en raison du « oui », nourri de souffrance et affecté d'infidélités, du poète planétaire à son Seigneur.

C'est durant ses études de théologie à Fourvière, sur la colline de Lyon dominant la Saône, que Balthasar découvre l'œuvre de Paul Claudel. Il la goûte d'autant mieux qu'elle lui offre une diversion à l'ennui que provoque la théologie sèche qui lui est enseignée. « Un ami d'études de Lyon, l'inoubliable Maurice Bidard¹⁰, m'introduisit au *Soulier de satin* et aux *Cinq grandes Odes* », confie-t-il¹¹. Cet « enfant du peuple », à l'âme sensible comme notre aristocrate Lucernois, n'est pas le seul à l'initier à cette œuvre ; un autre condisciple jésuite

Signets

7 *Id.*, *Le Poète et le vase d'encens* (1923), en référence à Lao Tzeu, in *Œuvres en prose*, op., cit., 845.

8 *Id.*, *Cinq grandes odes*, 269. Ce n'est néanmoins que plus tard que Dieu viendra à bout de ses résistances : « Moi qui ai reçu de grandes grâces, et qui suis mille fois plus sûr de la vérité de la religion catholique que celle du soleil qui m'éclaire, aussi sûr que si j'avais vu le Christ de mes yeux, il m'a fallu cependant quatre ans, ayant dès le premier moment la foi aussi complète qu'aujourd'hui, simplement pour triompher du respect humain », Lettre de P. Claudel à J. Rivière du 4 février 1909, 150. Voir aussi Lettre de Claudel à Massignon, 164.

9 Lettre de P. Claudel à J. Rivière du 3 mars 1907, 20. « Que ne suis-je un prêtre, comme je devrais sans doute l'être, au lieu du misérable écrivain bon à rien que je suis [...], pour vous prendre dans mes bras [...], pour recevoir votre pauvre cœur », écrit-il à A. Suarès le 2 septembre 1905, 45.

10 Maurice Bidard (1901-1962). Né dans l'Orne, « fier de ses attaches paysannes comme d'une noblesse, cet "enfant du peuple" n'avait pas réussi à décrocher le bac et n'a jamais eu conscience de la forte impression qu'il fit sur l'aristocrate suisse et les autres "grands esprits" qu'il croisa au scolasticat » (Ph. BARBARIN, *Balthasar, Lyon, Irénée*, in *Chrétiens dans la société actuelle*, Magny-les-Hameaux, 2006, 53).

11 H. U. VON BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, 2^e éd., Freiburg, Johannes Verlag Einsiedeln, 2004, 44 ; trad. fr. de la 1^{re} éd., *L'Institut Saint-Jean. Genèse et principes*, Paris, 1986, 34. Pour la facilité du lecteur, nous renvoyons, là où elles existent, aux traductions françaises des ouvrages de Balthasar, tout en nous réservant de présenter au besoin une autre version, plus fidèle, de l'original.

lui sert de mentor: Pierre Ganne, son «grand ami», sa «consolation à Fourvière¹²». À distance de trois décennies, Balthasar lui exprimera sa reconnaissance dans une lettre-préface à son livre *Claudel, humour, joie et liberté*, dont il fit la traduction: «Cher vieil Ami, voici presque trente ans que j'ai attendu ce petit livre que tu étais prédestiné à écrire, car déjà alors, dans les brumes de Lyon et celles d'une sombre scolastique que nous avons exercée ensemble, tu m'as indiqué et interprété les figures splendides de Claudel et de Péguy¹³.»

C'est grâce à lui, sans doute, qu'il fait la connaissance personnelle du poète axonnais. Il a décrit une vingtaine d'années plus tard cette «merveilleuse rencontre». Elle doit avoir eu lieu en effet autour de 1935¹⁴. Le salon lyonnais où Claudel était attendu, était «bondé de parents, de curieux, de journalistes et de demoiselles écrivant sur lui leur dissertation ("Paul Claudel et la femme", "Paul Claudel, en prêtant une attention particulière au problème érotique" etc.); je craignais le pire, d'autant que j'avais entendu par-

ler de l'humeur parfois imprévisible du lion. Finalement Claudel arriva, il posa le chapeau blanc de paille sur une chaise, il salua chacun, comme s'il était un vieil ami, on se mit en rond, et alors commença le spectacle pour moi inoubliable: le cénacle disparate, fait de personnes pour la plupart insignifiantes, était devenu tout à coup, grâce à l'aimant, un parfait cercle spirituel¹⁵». Il était assis au milieu de ses admirateurs dont les questions, posées de travers, trahissaient l'ignorance et «il rayonnait comme un véritable soleil de bonté et de sagesse; à chaque question extravagante, il apportait une réponse intelligente, constructive¹⁶». «En deux ou trois coups de pinceau, il transformait ce qui était maladroit en une pièce de maître, et il la redonnait à l'élève avec une parfaite grâce et humilité, comme si celui-ci l'avait inventée lui-même. Sans le moins du monde briller lui-même, il répandait tout autour de lui comme une lumière, à la manière d'un grand soleil, généreux et quelque peu rural; mâchant ses mots, songeur, de la façon qui lui était coutumière, il donnait une image de santé naturelle et chrétienne sans détériorations¹⁷».

Jacques
Servais

12 Lettre à M. Gyr, s.d., Archives Casa Balthasar. Pierre Ganne (1904-1979), né à Clermont-Ferrand, fut professeur de dogme aux Facultés catholiques de Lyon jusqu'au jour où, en 1951, il en fut écarté et se consacra sous d'autres formes à l'enseignement, notamment en dialogue avec Claudel avec qui il était en profonde syntonie.

13 P. GANNE (1904-1979), *Die Freude ist die Wahrheit. Ein Rundgang durch das Werk Claudels*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1968, 7; fr. *Claudel, humour, joie et liberté*, Paris, 1966.

14 Le fait est que le 10 août de cette année, il demandera à son provincial la permission de commencer à traduire Claudel: P. OBERHOLZER, H. U. von Balthasar und die Gesellschaft Jesu. Der Briefwechsel zwischen Hans Urs von Balthasar und seinen Oberen der unabhängigen Schweizer Vizeprovinz, aufbewahrt im Provinzarchiv der Schweizer Jesuiten Zürich, Manuscrit de Mai 2006, 16 (correspondance 1935, n. 1).

15 H. U. VON BALTHASAR, *Frankreich trauert um seinen größten Dichter*, in *Die Woche. Neue Schweizerische illustrierte Zeitung* (Olten-Zürich), 28 février-6 mars 1955, n. 10, 16.

16 *Id.*, *Prüfet alles – das Gute behaltet*, Ostfildern, 1986, 11; fr. *L'heure de l'Église. Entretien avec Angelo Scola*, Paris, 1986, 19. L'auteur fait probablement allusion à la conférence qu'à l'initiative d'un de ses compagnons, le P. François Varillon, Claudel vint tenir à Lyon sur Verlaine le 17 mars 1935 (E. FOUILLOUX, *François Varillon. Essai biographique*, Paris, 2007, 48s.).

17 *Id.*, *Frankreich trauert*, op.cit., 16.

«L'événement Paul Claudel» – ce sont les mots par lesquels Balthasar caractérise la mémorable rencontre¹⁸ – restera gravé dans sa mémoire, sans doute aussi en raison de cette passion de la totalité que le dramaturge partageait avec un autre poète, allemand, qui avait ravi sa jeunesse, Rilke¹⁹. Qu'il ait eu lieu dans l'ancienne capitale des Gaules ne fut certes pas un hasard. Claudel avait épousé à Lyon, en 1906, Reine Sainte-Marie-Perrin et il conservait, non loin de cette ville, à Brangues, une résidence secondaire. Après cette première rencontre, Balthasar va entretenir des contacts personnels réguliers

avec le poète²⁰. «Je l'ai souvent encore vu», déclarera-t-il. «Une fois, un jour de l'an où il faisait un froid de canard, nous sommes montés, avec un traîneau à sonnettes, à l'église de Einsiedeln, d'autres fois c'étaient des visites à Paris, au boulevard Lannes, où le vieu seigneur se montrait toujours d'une vivacité d'esprit remarquable, souvent enfantine, souvent futée²¹». Le théologien appréciait la façon dont, à chaque visite, le poète se prodiguait sans compter. «Il était comme un grand arbre qui produit toujours de nouveaux fruits, finalement innombrables; et il laissait aux autres le soin de les cueillir et de les valoriser²²».

Le traducteur et interprète

Sur cet homme d'une force, d'une santé et d'un naturel extraordinaire, Balthasar n'a pas composé de monographie. Devant lui il se sentait quelque peu dépassé, confesse-t-il. La vénération, non exempte de lucidité, qu'il éprouvait à son égard le retint de lui consacrer une de ces études dont il avait le secret, mais elle le poussa très tôt à le traduire: «J'ai refusé de traduire Bernanos mais j'ai écrit un livre sur

lui, tandis que je ne me suis jamais lassé de traduire Claudel, mais je n'aurais pas osé écrire sur lui. Il déborde tout ce que l'on peut dire sur lui, il faut le laisser parler²³».

De son séjour sur les collines dominant la Saône date la première version allemande des *Cinq grandes Odes* et du *Soulier de satin*. En 1946 il offre une nouvelle version de *l'Annonce faite à Marie*²⁴, une

Signets

18 *Id.*, *Unser Auftrag*, 44; fr. *L'Institut Saint-Jean*, 34.

19 «Die Kunst ist Leidenschaft zum Ganzen», R. M. RILKE, *Das Testament*, Berlin, 1975, 23. Voir H. MEIER, *Frühe Begegnungen mit Hans Urs von Balthasar*. Notizen, in B. Hallersleben, G. Vergauwen (éd.), *Letzte Haltungen*, Fribourg, 2006, 344, qui renvoie à Claudel sans référence précise. Dès les débuts (*Tête d'Or*, *La Ville*), remarque Balthasar, Claudel est habité par l'idée de totalité; celle-ci fait son apparition puissante dans l'ouvrage programmatique en prose *L'Art poétique* (in *Œuvre poétique*, 121-217) et in les *Cinq grandes Odes* (*Ibid.*, 219-292). Voir notamment H. U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 2^e éd., Freiburg, 2000, 34s.; trad. fr. de la 1^{re} éd., *À propos de mon œuvre*, Bruxelles, 2002, 31s.

20 Il a certainement rencontré le 1^{er} janvier 1946 dans le Baur au Lac. Selon Lochbrunner, ils ont voyagé ensemble de Zurich à Einsiedeln; voir aussi P. OBERHOLZER, *H. U. von Balthasar und die Gesellschaft Jesu*, 59 (correspondance 1945, n. 35).

21 H. U. VON BALTHASAR, *Frankreich trauert*, op.cit., 16.

22 *Id.*, *Ibid.*, 17.

23 *Id.*, *Petit mémoire sur Paul Claudel*, in *Claudel Confesseur de la Foi I*. *Bulletin de la Société Paul Claudel*, Paris, n. 82, 2^e trimestre (1981) 3.

24 Il en a achevé en 1945 la nouvelle traduction: P. OBERHOLZER, *H. U. von Balthasar und die Gesellschaft Jesu*, 56 (correspondance 1945, n. 23).

pièce en laquelle il discerne du reste bien tôt quelques insuffisances²⁵. Des *Odes*²⁶ et d'autres œuvres poétiques, le « jésuite très distingué » – qui va devenir, *dixit* l'auteur dans son *Journal*, le « traducteur attiré²⁷ » – retravaillera continuellement la traduction jusqu'à en offrir, en 1963, après vingt-cinq ans, une version définitive²⁸. Quant au *Soulier de satin*²⁹, cet « événement dans l'histoire de la poésie catholique³⁰ », il en reprendra au moins quatre fois la traduction³¹. Peu de temps après sa représentation sous forme adaptée par Jean-Louis Barrault à la Comédie-Française de Paris, le 27 novembre 1943, Kurt Horwitz en présente, le 10 juin 1944, au théâtre de Zurich en collaboration avec Balthasar une version

pour la scène basée sur sa traduction³². À la différence de Barrault qui n'hésitait pas à proposer au dramaturge, avec une certaine désinvolture, de modifier telle ou telle scène quand il trouvait que « ça ne fonctionnait pas », notre traducteur reconnaît ses prérogatives à l'auteur, et fait droit à l'œuvre telle qu'elle est sortie de sa plume³³, en en respectant la lettre. La lettre, qu'il rend dans le génie de la langue germanique, est pleine, cependant, de l'esprit dont elle veut être la fidèle expression et interprétation. Le sens intérieur et la beauté lumineuse de l'œuvre transparaissent à travers la forme qu'elle revêt dans sa version en allemand. Que celle-ci soit d'une parfaite réussite, l'indique notamment l'énorme

25 « Le symbolisme du tournant du siècle menace d'effacer la véritable dialectique des états de vie et plus profondément encore celle des deux Testaments, et elle atteint ses effets les plus saisissants par des moyens pas tout à fait nets » (H. U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 35 ; fr. *À propos de mon œuvre*, 32). Sur l'Annonce faite à Marie, note encore le traducteur, « s'est déposée de la poussière dont le *Soulier de satin* est resté totalement exempt » (*Zu seinem Werk*, 66 ; fr. *À propos de mon œuvre*, 60).

26 P. CLAUDEL, *Fünf große Oden (Cinq Grandes Odes)*, traduit par H. U. von Balthasar, Freiburg, 1939. Balthasar a d'abord donné une traduction de *L'Esprit et l'eau* (1906), puis il publie la totalité du recueil et donc aussi *Les Muses* (1900-1904), *Magnificat* (1907), *La Muse qui est la Grâce* (1907), *La Maison fermée* (1908) : voir *CŒuvre poétique*.

27 *Id.*, *Journal*, 540. Le cahier-programme du *Schauspielhaus Zürich* 1943/44 contient un article de tête rédigé par l'alors aumônier d'étudiants intitulé : H. U. VON BALTHASAR, *Paul Claudel und der Seidene Schuh*, in *Schauspielhaus Zürich* 1943-1944, *Zürcher Theaterwochen* 1944, 1-5.

28 *Id.*, *Gesammelte Werke*, vol. I. *Lyrik*, traduit et postfacé par H. U. von Balthasar, Einsiedeln, 1963. En même temps que les *Odes* le volume comprend des poèmes tels *Processional*, *Vers d'exil*, *La Cantate à trois voix*, *Feuilles de Saints*, *Corona Benignitatis anni Domini*, ainsi que *La Messe là-bas* et *L'offrande du temps*.

29 *Id.*, *Der seidene Schuh oder Das Schlimmste trifft nicht immer ein*, traduit et préfacé par H. U. von Balthasar, Salzburg, 1939. Le texte a été remanié dans les 2^e, 3^e, 9^e et 10^e éditions.

30 H. U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 34 ; fr. *À propos de mon œuvre*, 31.

31 De son vivant, onze éditions de la pièce seront publiées. Lors des sessions de littérature ou de philosophie qu'il organisait, Balthasar avait mis ses traductions à l'épreuve des membres de sa Communauté d'étudiants et de jeunes professionnels en leur déclamant dans sa version allemande tel ou tel poème de Claudel. Ainsi par exemple, selon M. LOCHBRUNNER (*H. U. von Balthasar und seine Philosophenfreunde*, Würzburg, 2005, 160), lors du cours d'ontologie organisé à St. Blasien du 9 au 15 mars 1957.

32 Voir M. LOCHBRUNNER, *H. U. von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger*, Würzburg, 2002, 156s.

33 Lettre au P. Caillava, in P. CLAUDEL, *Lettres à Ysé*, 389.

succès qu'eût la pièce au théâtre de Vienne, au printemps 1949, une représentation pour laquelle le metteur en scène avait pu profiter lui-même de ses conseils lors d'une des répétitions³⁴.

Qui pratique la poésie de Claudel sait combien il est ardu de rendre ce que sa langue a en elle d'invention, de force, de passion, d'éloquence, de rêve, de verve. «Ce qui singularise Paul Claudel», dit justement Stanislas Fumet, «c'est qu'il est le poète qui *invente* la poésie³⁵». Bien avant d'avoir complété la publication en allemand de ses œuvres lyriques³⁶, le théologien s'est vu gratifié, en 1956, d'un prix honorant dans sa personne le traducteur et le critique littéraire³⁷. Balthasar a su, a-t-on fait remarquer, restituer cette musicalité caractéristique du verbe claudélien, due au «sens de la proportion, de la sonorité des mots, du flux rythmique des phrases³⁸». Il a réussi à reproduire, «de façon congéniale incom-

parable», «en rythme et rime, toute la richesse d'images et de langage de ce poète cosmique et catholique qui embrasse le monde et l'au-delà³⁹». L'art consommé avec lequel le traducteur joue sur les différents registres des «grandes orgues, puissantes, de Paul Claudel⁴⁰», provient sans doute de ce qu'il entend «cette musique que [les] oreilles [des mortels] ne sont pas encore capables de supporter⁴¹»: la musique de la création; mais elle provient aussi de ce que, comme Claudel, il fut surpris et renversé par une grâce venue d'en-haut. «Le poète», fait remarquer Balthasar, «doit amener les choses muettes à dire leur verbe essentiel. Mais tout ordre se résout finalement de nouveau dans la ronde ivre d'Érato. Souvenir d'une heure de suprême amour⁴²». Cela explique aussi la liberté avec laquelle il interprète, sans la trahir, la prose de Claudel. Ce dernier lui en avait du reste donné toute latitude: «Si vous ne trouvez pas un mot, prenez-en un autre⁴³», lui avait-il

Signets

34 «Est-ce que cela va plaire justement à des Viennois, j'en doute beaucoup», se demandait-il dans une lettre du 21 mai 1949 à Mme Delp. Voir M. LOCHBRUNNER, *H. U. von Balthasar und seine Literatenfreunde*, Würzburg, 2007, 157.

35 ST. FUMET, *Introduction*, in P. CLAUDEL, *Œuvre poétique*, IX.

36 P. CLAUDEL, *Gesammelte Werke*. Dans la postface le traducteur souligne l'importance de l'œuvre lyrique du poète pour les régions germaniques.

37 Il a reçu le «Großer Literaturpreis der Innerschweiz» «pour son énorme production comme poète, éditeur et critique dans les domaines de l'histoire de la littérature et de la musique, de la philosophie et de la théologie».

38 M. LOCHBRUNNER, *Balthasariana*, Münster, 2016, 187.

39 I. BAUMER, *Vermittler des Unzeitgemäßen: H. U. von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger*, in K. Lehmann, W. Kasper (ed.), *H. U. von Balthasar, Gestalt und Werk*, Köln, 1989, 85-103, ici 90.

40 H. U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 65; fr. *À propos de mon œuvre*, 59.

41 P. CLAUDEL, *Le Soulier de satin*, Troisième journée, scène 8, *Théâtre II*, 815 (tirade de l'Ange Gardien à Dona Prouhèze). Claudel «joue des thèmes historiques comme un compositeur des suites d'accords traditionnelles», remarque Balthasar à propos de cette pièce et de la façon dont le temps y est mis en déroute (H. U. VON BALTHASAR, *Nachwort zur deutschen Übertragung*, in P. CLAUDEL, *Der seidene Schuh oder Das Schlimmste trifft nicht immer ein*, 9^e éd., Salzburg, 1959, 384; fr. *Le Soulier de Satin de P. Claudel*, traduit de l'allemand par G. Gatalà, présenté par Dominique Millet-Gérard, Genève, 2002, 40).

42 H. U. VON BALTHASAR, *Inhalt*, in P. CLAUDEL, *Fünf große Oden*, 4^e éd., Freiburg, 2003, 7. Érato est une des neuf Muses, patronne de la poésie lyrique.

43 H. U. VON BALTHASAR, *Frankreich trauert*, op.cit., 17. Dans *L'Art poétique*, Claudel met en évidence le trait capital de l'esprit: la liberté d'user à sa discrétion des facultés remises entre ses mains.

recommandé. Lui qui embrassait d'un seul regard le monde et l'au-delà sentait intuitivement que son ami théologien saisissait mieux que bien d'autres la visée de ses œuvres et qu'il était en mesure d'exprimer, dans la forme lyrique propre à la langue allemande,

l'événement que produisent les forces d'interaction du ciel et de la terre. Balthasar a trouvé en lui l'*ars poetica mundi* que célébrait Robert Grosche : une âme enivrée de « la passion de l'Univers » et, forte de sa foi, chantant la création toute entière⁴⁴.

Léros crucifié

Que l'existence de Claudel ait été marquée par un « amour coupable⁴⁵ », ce n'était point là un fait qui interdisait au jésuite de nourrir à son égard une forte admiration. Les impulsions de l'amour ne se manifestent-elles pas tout d'abord – comme on le voit chez Rodrigue et Prouhèze – à la manière d'« une force ténébreuse de la nature, un torrent impétueux capable de briser tous les barrages⁴⁶ » ? Balthasar n'était pas sans se sentir solidaire du destin des hommes – et des pécheurs qui ne manquent pas à l'intérieur même de l'Église : « Force nous est de reconnaître [...] que nous, les hommes, écrivains et éditeurs, nous sommes tous pécheurs et que l'Église immaculée elle-même est souillée par nos fautes quotidiennes⁴⁷ ». Il n'ignorait pas que la tornade de

l'amour charnel poussant irrésistiblement deux êtres l'un vers l'autre n'est pas toujours exempte de faute. Mais il savait aussi que la force mystérieuse rapprochant les sexes, ne sert pas peu, quelquefois, à éveiller en leur âme le sens de l'absolu, de l'inconditionnel. Il le savait sans minimiser pour autant l'« hallucinante contradiction » de la passion initiale et de son élan infini, avec son attache inéluctable au corps et au monde fini des sens⁴⁸.

Balthasar loue le poète d'avoir reconnu cela sans ambages et d'avoir tout d'abord confessé la faute sans en chercher aucune justification. « Si Claudel a commis son péché et l'a même utilisé comme matériau de son chef-d'œuvre (*etiam peccata*⁴⁹), il ne l'a pas moins appelé par son

Jacques
Servais

44 R. GROSCHE, *Vorrede*, in P. CLAUDEL, *Ars poetica mundi*, Hellerau, 1930. Voir P. CLAUDEL, *l'Ode jubilatoire pour le six-centième anniversaire de la mort de Dante (1920-1921)*, in *Œuvre poétique*, 679. Pour exprimer cette expérience cosmique de Dieu, G.M. Hopkins usera d'images qui pourraient, estime Balthasar, être directement inspirées par Claudel ; voir H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik*, vol. II/2, 3^e éd., Einsiedeln, 1984, 762 ; fr. *La Gloire et la Croix*, vol. II/2, Paris, 1972, 271.

45 P. CLAUDEL, *Die Messe des Verbannten (La Messe là-bas)*, Einsiedeln, 1981, 96. Voir P. CLAUDEL, *Lettres à Ysé*.

46 H. U. VON BALTHASAR, *Nachwort*, 391 ; fr. *Le Soulier de Satin de P. Claudel*, 49.

47 *Id.*, *Über die Idee eines katholischen Verlags*, in E. GUERRIERO, H. U. von Balthasar, *Eine Monographie*, Freiburg, 1993, 413-418, ici 414 ; fr. *À propos de l'idée d'une maison d'édition catholique*, in E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paris, 1993, 347-352, ici 349.

48 *Ibid.*, 393 ; fr. 350.

49 Mots d'Augustin que Claudel a mis en exergue de son *Soulier de satin*. « Même le péché ! Le péché aussi sert », explique l'Ange Gardien à Dona Prouhèze (P. CLAUDEL, *Le Soulier de satin*, Troisième journée, scène 8, *Théâtre II*, 819).

nom, il s'en est repenti et il l'a expié⁵⁰ ». Et il a fléchi le genou devant la merveille de la grâce: « Dieu écrit droit avec des lignes courbes⁵¹ ». Fort de cette conviction, le théologien peut valoriser la façon dont le poète vécut et décrivit l'amour humain, cosmique – à l'instar de Dante: à la fois enfer, purgatoire et ciel⁵². Son regard se porte sur ce qui, par-delà les ombres, a inspiré durablement l'existence et l'œuvre de Claudel: la grâce reçue le jour de Noël 1886 – « J'avais eu tout-à-coup », confiait encore celui-ci, « le sentiment déchirant de l'innocence, l'éternelle enfance de Dieu⁵³ ». Il voit dans la production littéraire du poète une tentative – nécessairement toujours incomplète – de lire le drame de la passion et de l'amour terrestre à la lumière de la Révélation chrétienne. « L'amour de Dieu est si grand que même l'insurrection doit finalement se rendre à lui⁵⁴ ». Car ici se produit le passage du temps de la chute à l'éternité où il n'existe plus de contradiction entre amour divin et amour temporel.

Qu'à la différence d'un Charles Morgan, Claudel « l'étranger, l'apatride⁵⁵ », ait saisi le sens chrétien de l'amour, Balthasar en trouve un signe dans le rôle joué, dans la scène inaugurale du *Soulier de satin*, par le frère de Rodrigue, le père jésuite attaché au mât de son navire dévasté par les pirates, et promis à une mort prochaine: « En ce lieu où l'amour et le monde ne font qu'un, il est extraordinairement significatif qu'un jésuite introduise l'action et qu'une carmélite la conclue. Avant la course immense qui se prépare, s'élève, comme un ressort visible seulement à l'œil du spectateur, la prière du jésuite reflétant l'esprit de son Ordre. À la fin de la course, tel une corbeille qui rattrape le ballon, reste le Carmel, et son esprit d'insignifiance jusqu'à être pris pour des "ordures" [de l'univers: 1 Corinthiens 4,13], et Rodrigue se voit lui-même ramassé parmi celles-ci⁵⁶ ». À l'image de la *Divine Comédie*, le drame met en scène la douloureuse purification de l'éros en agapè: chez Doña Prouhèze et, grâce à elle, chez le capitaine Don Rodrigue. Dans la mort

Signets

50 H. U. VON BALTHASAR, *Über die Idee eines katholischen Verlags*, 415; fr. *À propos de l'idée d'une maison d'édition catholique*, 349. « Toutefois », ajoute ailleurs Balthasar, « la femme que Claudel a aimée n'est pas morte comme Béatrice; aussi tout reste-t-il plus passionnel » (H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, vol. II/2, 392; fr. *La Gloire et la Croix*, vol. II/2, 350). C'est pourquoi il existe chez lui un dualisme tragique entre deux images de femmes: la Muse et la Grâce (voir H. U. VON BALTHASAR, *Gelebte Kirche, Bernanos*, 3^e éd., Trier, 1988, 153, cf. 281; fr. *Le chrétien Bernanos*, Paris, 2004, 118; voir 237).

51 « Deus escreve direito por linhas tortas », le proverbe portugais mis en exergue en même temps que le mot d'Augustin.

52 H. U. VON BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, 65; fr. *À propos de mon œuvre*, 59.

53 P. CLAUDEL, « Ma conversion », *op. cit.*, 1010.

54 H. U. VON BALTHASAR, *Auch die Sünde. Zum Erosproblem bei Charles Morgan und Paul Claudel*, in *Stimmen der Zeit* 10 (1939) 237. Voir *Id.*, *Nachwort*, 391 et 398; fr. 49 et 57.

55 *Id.*, *Zu seinem Werk*, 65; fr. *À propos de mon œuvre*, 59.

56 *Id.*, *Nachwort*, 412; fr. *Le Soulier de Satin de P. Claudel*, 75. « Lui, qui était entré jadis (comme Claudel) à un noviciat, mais qui avait été renvoyé parce que jugé inapte à cette forme de renoncement total, va être purifié maintenant dans le plus dur purgatoire de l'éros: ce qu'un amour terrestre n'a pu obtenir lui donne la force et la volonté de parcourir le monde entier – aucun pays, aucune culture ne peut manquer! –, la conscience plus profonde de l'impossibilité d'en faire le tour complet. Parce que rien de terrestre ne peut le satisfaire, il devient un "rassembleur de toutes choses": l'immanence s'accomplit dans la transcendance » (*Id.*, *Claudels Weltbild im Seidenen Schuh*, in *Neue Zürcher Zeitung* 177, n. 261, édition du dimanche 29 janvier 1956, 4).

de Prouhèze, celui-ci voit tout d'abord la femme – dont le nom signifie « valeur, courage et intrépidité » – se transfigurer en une étoile. Mais en lui aussi l'amour sensuel sera finalement transformé. Terminant sa vie dans la sévère humiliation du dépouillement total, il peut découvrir la bénédiction insoupçonnée de la vocation à laquelle il avait tant résisté.

Le drame de l'amour terrestre que vivent les deux protagonistes, se joue d'emblée sur l'horizon chrétien de la rédemption⁵⁷. Il met en scène le paradoxe de l'amour qui lie l'un à l'autre deux êtres finis, tandis que leur aspiration plus profonde les pousse – expressément ou implicitement – vers l'Infini. « Poète de l'affirmation lumineuse, chantre triomphal de la gloire de Dieu », Claudel, observe le P. de Lubac, « se fait proche de notre âme, plus secourable à notre situation présente, sans s'écarter de la logique de son affirmation et de son chant, lorsque sa voix devient murmure, pour célébrer la nuit et le silence⁵⁸ ». Mieux que bien d'autres, il rejoint le cœur tourmenté de l'homme moderne et lui montre la voie de la victoire : la bénédiction de la Croix, la vraie « Sagesse⁵⁹ », capable de réconcilier la solitude sans espoir de l'homme exilé et l'unité définitive de son existence, les deux motifs opposés et incompatibles, et pourtant paradoxalement imbriqués l'un en l'autre qu'illustre bien le *Soulier de satin*. Au fond, la question de la pièce

est celle qui est posée à tout chrétien désireux de suivre radicalement le Christ dans le monde. Lui est-il possible de partager pleinement la condition humaine, marquée comme elle l'est par ce à quoi la Grèce antique a donné le nom d'éros, sans obstruer mais en vivant au contraire, au plus haut degré, l'ouverture à Dieu, essentielle elle aussi, et surtout, à cette condition ? La lumière, suggère le poète, lui vient du miracle de l'amour crucifié et racheté, « la merveille de la coïncidence des contraires, ou plutôt de la convergence des extrêmes opposés⁶⁰ », opérée par une grâce octroyée d'en haut. Le mot, qui est encore du jésuite français, met bien en évidence la réponse que, dans les premiers temps de sa vocation, son ami Balthasar a aperçue chez Claudel.

Balthasar n'aurait pas mis tant de passion à traduire Claudel, il ne l'aurait pas sans cesse relu au fil de sa production théologique, s'il n'avait en effet reconnu très vite dans tel ou tel poème, et d'abord dans le *Soulier de satin*, une clef de sa propre vie et de sa mission. Le Ciel a exaucé la prière initiale du jésuite échoué sur le bateau, en venant à la rescousse de son frère, l'ancien novice, échoué pour finir comme aide portier dans un carmel. Et il l'a exaucée en lui donnant de pouvoir, par-delà toutes ses infidélités, contribuer au bien des âmes. « Car il est de ceux-là qui ne peuvent se sauver qu'en sauvant toute cette masse qui prend leur forme derrière eux⁶¹ » disait le

Jacques
Servais

57 Plus encore, néanmoins, que dans le *Soulier de satin*, c'est dans l'*Ode jubilaire pour le six-centième anniversaire de la mort de Dante (1920-1921)* (*CŒuvre poétique*, 675-689), que le théologien voit la résolution du problème de l'éros chrétien chez Claudel (H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, vol. II/1, 19 ; fr. *La Gloire et la Croix*, vol. II/1, 18). C'est là, selon lui, que celui-ci a mis plus expressément en évidence la bénédiction de la Croix, de la « Sagesse » de cette Croix.

58 H. DE LUBAC, *Claudel théologien*, 466.

59 *Ode jubilaire*, in *CŒuvres en prose*, 689.

60 H. DE LUBAC, *Claudel théologien*, in *Théologie d'occasion*, Paris, 1984, 463.

61 P. CLAUDEL, *Le Soulier de satin*, Première journée, scène 1, *Théâtre* II, 668.

jésuite à propos de Rodrigue. Un exaucement qui a la forme de la croix. *Jesus amor meus crucifixus est*⁶² : le mot d'Origène⁶³, que saint Ignace de Loyola a trouvé chez saint Ignace d'Antioche⁶⁴, le point focal où convergent les voies et chemins, si différents soient-ils, du Rodrigue de Claudel et de Balthasar. Mais un exaucement qui inclut dans la bénédiction divine le créé tout entier :

« Ces choses que Dieu tout de même a faites, c'est difficile de les prendre en mépris [...].

Réunis mystérieusement, poète, ces choses qui gémissent d'être séparées.

Ma joie fut le commencement de ta peine et le terme de ton étude.

Prends toutes les créatures de Dieu avec toi, prends le monde pour y retrouver

Mon nom qui est Béatitude⁶⁵ ! ».

Jacques Servais (1949), prêtre de la Compagnie de Jésus en 1967, dirige à Rome depuis 1990 la Casa Balthasar. Il est président de l'Association Lubac-Balthasar-Speyr fondée sous l'impulsion de Joseph Ratzinger. Dernière publication : Hans Urs von Balthasar on the Spiritual Exercises (Ignatius Press, 2019).

Bibliographie des œuvres citées dans cet article et suite des notes :

● Note 1. P. CLAUDEL et L. MASSIGNON, *Correspondance 1908-1914*, Paris, 1973.

● Note 2. P. CLAUDEL, *Ma conversion*, in *Œuvres en prose*, préfacée par G. Picon, édition établie et annotée par J. Petit et Ch. Galpérine, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1965, 1008-1014.

● Note 3. P. CLAUDEL, *Théâtre II*, édition revue et augmentée, textes et notices établis par J. Madaule et J. Petit, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1965, 1387.

● Note 8. P. CLAUDEL, *Œuvre poétique*, introduction par St. Fumet, textes établis et annotés par J. Petit, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967

● Note 9 P. CLAUDEL et J. RIVIÈRE, *Correspondance 1907-1914*, Paris, 1926 et P. CLAUDEL et A. SUARÈS, *Correspondance 1904-1938*, préface et notes par R. Mallet, Paris, 1952.

● Note 27. P. CLAUDEL, *Journal*, Introduction par Fr. Varillon, Texte établi et annoté par Fr. Varrillon et J. Petit, t. II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1969.

● Note 33. P. CLAUDEL, *Lettres à Ysé*, édition de G. Antoine, préface de J. Julliard, Paris, 2017.

62 IGNACE DE LOYOLA, *Epistolae et Instructiones XII*, in *Monumenta Historica Societatis Jesu*, vol. 42, Roma, 1968, 678.

63 ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Prol. 2, 36, in *Sources chrétiennes*, vol. 375, Paris, 1991, 116-17. Voir Note de L. BRÉSARD et H. CROUZEL, in *Sources chrétiennes*, vol. 376, Paris, 1992, 753-55.

64 IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Romains*, VII, 2, in *Sources chrétiennes*, vol. 10, 3^e éd., Paris, 1958, 135.

65 Voir P. CLAUDEL, *Ode jubilaire*, in *Œuvres en prose*, 683-84.