ISSN 0024-7359

Lumière & Vie

Lecture savante, lecture ecclésiale

La régulation dogmatique de l'exégèse

Mario Botas
Christian Duquoc
Michel Fédou
Pierre Gibert
François Martin
Bernard Meunier
Violaine et Jean-Pierre Montsarrat

231

Février 1997 - tome XLVI-1

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1997

231
Lecture savante, lecture ecclésiale
La régulation dogmatique
de l'exégèse

232
Les jeunes

233
L'enfer

234
Les Béatitudes

235
La justice

COMITÉ D'ÉLABORATION

Emmanuel BOISSIEU*
Gilbert BRUN
Yves CATTIN*
Dominique CERBELAUD
Maud CHARCOSSET
Isabelle CHAREIRE*
François CHIRPAZ*
Pascale DELOCHE*
François DOUCHIN*
Christian DUQUOC*
Pierre GIBERT
Nicole GIRARDOT
Pascal MARIN*
Michèle MARTIN-GRUNENWALD
Gabriele NOLTE
Hugues PUEL
Jean-Claude SAGNE*
Donna SINGLES*

Les membres du Comité de Rédaction sont marqués d'un astérisque.

Directeur : Christian Duquoc
Secrétaire de rédaction :
Isabelle Chareire
Administrateur : Gabrielle Nolte
Revue publiée avec le concours du centre national du livre

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82

n° 231 Lumière & Vie

Lecture savante, lecture ecclésiale
La régulation dogmatique de l'exégèse

3 Exégèse critique et dogme

Pierre Gibert 7 Exégèse biblique et esprit scientifique
Après avoir montré que l'exigence critique s'inscrit dans la dynamique de la science occidentale et naît des difficultés du texte biblique, l'auteur indique comment en dévoilant le sens historique, elle ouvre au principe d'incarnation.

Violaine et Jean-Pierre Montsarrat 21 La communauté croyante et l'exégèse
La Bible, étant le bien de tout le peuple et donc devant être interprétée par lui, exige dans la tradition protestante une lecture communautaire. On ne saurait se satisfaire du seul magistère scientifique.

Bernard Meunier 29 La généalogie du dogme et l'hérésie
Le dogme n'est pas né de la seule volonté d'unification doctrinale organisée par le pouvoir, il appartient à l'interprétation de l'Écriture dans le cas de déviances sérieuses par rapport à son sens reçu et vivifiant.

Michel Fédou 37 La régulation dogmatique et le travail de l'exégète
Partant de débats récents, l'auteur montre que la régulation dogmatique, en fixant des points de repères dans la lecture de l'Écriture, favorise le mouvement scientifique de son interprétation littéraire.

François Martin **47** Jésus et la vérité des Écritures

Le Christ est la vérité. C'est sur l'horizon de cette affirmation croyante que l'auteur situe la vérité de l'Écriture dans sa double forme, Ancien et Nouveau Testaments. Cette vérité désigne le réel, c'est-à-dire le Corps du Ressuscité qui ne cesse d'advenir en ce qu'il fait passer de la mort à la vie.

Mario Botas **59** Entre l'Écriture et le dogme, la Parole de Dieu

La Parole de Dieu s'inscrit entre l'interprétation du lecteur croyant et la provocation du texte scripturaire. Aussi l'Écriture n'est-elle pas seulement interprétée, elle est également interprétante de la situation du lecteur devant Dieu.

Christian Duquoc **71** Un compromis précaire, énoncés dogmatiques et exégèse

L'exigence critique appliquée à la Bible a eu pour effet un affranchissement de l'Écriture à l'égard des groupes qui se l'appropriaient. Après un temps d'opposition et d'hésitation, l'église catholique a accepté un compromis, consciente des enjeux bénéfiques que la liberté de la recherche savante engendre pour l'interprétation du dogme.

Hervé Ponsot **83** Position : Les pastorales seraient-elles les premières lettres de Paul ? *(1ère partie)*

94 Comptes rendus

Exégèse critique et dogme

*Des débats récents, notamment autour du livre de J. Duquesne (*Jésus, *Paris, Flammarion, 1994), ont attesté que les rapports entre la régulation doctrinale de la foi chrétienne et la recherche libre de l'exégèse savante étaient tendus. Malgré la reconnaissance officielle de l'église catholique en 1943 (Enc.* Divino Afflante*), au Concile Vatican II (Constitution* Dei Verbum, *ch. III) et dans la dernière parution de la Commission pontificale biblique (*L'interprétation de la Bible dans l'Église, *Paris, Cerf, 1993) la cohabitation respectueuse entre l'approche scientifique et la lecture ecclésiale de l'Écriture demeure fragile.*

On accepte généralement que tout le peuple, fût-il incroyant, est le destinataire de la Bible : elle n'est pas la propriété d'un groupe. On reconnaît que l'inspiration de l'Esprit ne prive nullement le texte sacré de son caractère de composition humaine. On en accepte la conséquence : l'exigence critique s'applique à la Bible comme elle s'applique à toute œuvre profane.

Ce constat laisse entière la question posée par la lecture croyante et communautaire dont, en catholicisme, les responsables ecclésiaux se disent les garants. Ils exercent leur vigilance de telle sorte que l'accès de tous à l'Écriture ne mette pas en péril la foi de l'église. Le dogme, indice des exigences du «croire», peut, par sa formulation et son aspect polémique, ne pas servir avec efficacité la lecture sereine de l'Écriture. Le savoir, par sa référence à un vraisemblable, toujours historiquement et émotionnellement situé, ne concourt pas nécessairement à une lecture

ouverte. l'articulation, dans l'interprétation, entre le «croire» et le savoir, malgré son caractère inéluctable, est souvent conflictuelle. C'est à l'esquisse de cette relation houleuse que sont consacrés les articles de ce cahier.

Pierre Gibert établit que la dynamique de la science occidentale et les problèmes inhérents au texte biblique conduisaient comme naturellement à une étude critique de l'Écriture. Celle-ci, loin d'être dommageable à sa compréhension, met en lumière à quel point Dieu s'est inséré dans notre histoire.

Violaine et Jean-Pierre Montsarrat évoquent le destinataire et l'interprète de la Bible : le peuple croyant. Ils décrivent comment cette idée fondamentale du protestantisme a été maltraitée au XIXe siècle et rappellent que le renouveau biblique actuel reconduit aux idées originaires de la Réforme.

Bernard Meunier présente la généalogie du dogme et sa nécessité dans le jeu des interprétations contradictoires historiquement liées à l'appropriation humaine d'une Écriture multiforme.

Michel Fédou, dans le cadre des querelles suscitées par l'exégèse critique, souligne que les voies apparemment divergentes de la lecture scientifique et de la lecture croyante, loin de brimer la recherche l'aiguillonnent.

François Martin pose la question de la vérité de l'Écriture, attestation de la vérité vitale du Christ, vérité indicible car non encore totalement née dans le corps de l'humanité.

Mario Botas s'attaque à la notion de Parole de Dieu qu'il essaie de situer dans l'entre-deux de la lecture croyante et de l'Écriture proposée. Le croyant interprète la Bible et est interprété par elle.

Christian Duquoc achève ce parcours en suggérant l'intérêt des compromis fragiles entre l'exégèse savante et le dogme. L'interprétation savante et magistérielle a besoin d'un contre-pouvoir.

Les auteurs de ce cahier ne se sont pas dissimulé la difficulté de l'entreprise. Leur lucidité peut-être, leur honnêteté certainement les ont gardés de vouloir donner le dernier mot sur une relation heureusement problématique.

Christus

N° 174
Avril 1997

La providence de Dieu

Vivre en confiance

Dans les événements, les uns ne voient que le hasard, ou le déterminisme, ou le jeu des libertés. La foi y cherche un sens, dans l'assurance que Dieu conduit son œuvre, malgré le mal, vers son accomplissement. Elle requiert aujourd'hui une compréhension renouvelée, qui se garde d'un providentialisme comme d'un scientisme naïfs. Invitation à la confiance, à l'abandon, à se faire providence les uns des autres.

I. Bochet, J.-F. Catalan, M. Corbin, F. Euvé, C. Flipo, P. Janot, A. Marchadour, E. Perrot, S. Robert, Y. Roullière.

En vente dans les grandes librairies

Le numéro (128 p.) : 60 F — Etranger : 67 F
Assas Editions • 14, rue d'Assas - 75006 PARIS - Tél. : 01 44 39 48 48

ALETH

ASSOCIATION DE LAÏCS EN THÉOLOGIE

Fondée le treize février 1993, l'Association de Laïcs en Théologie (dite ALETH) est issue de la commission « Laïcs en théologie » du Conseil de la Faculté de Théologie de Lyon, qui a travaillé sur cette question durant une dizaine d'années. D'origine lyonnaise, cette association est nationale et, comme telle, ouverte à tout théologien laïc quelle que soit sa Faculté d'origine ; en outre, Aleth est actuellement en contact avec des groupes d'étudiants appartenant à d'autres Facultés de Théologie afin d'établir avec eux des liens plus institutionnels.

ALETH veut être un *« lieu d'échange, de réflexion et de communication qui se donne pour objectif un travail théologique »* (extrait des statuts). Cette association a donc le souci d'établir un réseau qui permet de rompre l'isolement et de se stimuler et soutenir mutuellement, grâce à :

— un **bulletin semestriel**, à diffusion interne et externe, qui est un pôle d'échange et d'informations : en plus du numéro de lancement, cinq numéros ont paru à ce jour ;

— un **annuaire interne** recensant les membres de l'association avec leurs diverses capacités d'intervention (spécialités, disponibilité, publics de prédilection...) pour un partage efficace du travail pour lequel nous sommes sollicités — et cela, en collaboration avec les théologiens clercs :

— un **travail de réflexion et de production** autour de questions variées : méthode et fonctionnement du travail théologique, statut des théologiens laïcs, etc. ;

— une **réflexion de fond sur un thème théologique :** parmi les thèmes abordés lors de nos journées annuelles : « dire aujourd'hui la foi en la résurrection », « la révélation », la prochaine journée portera sur « la révélation chez Jean ».

Cette association s'adresse aux *« laïcs titulaires d'au moins la licence en théologie (baccalauréat canonique) et qui s'engagent à mettre en œuvre cet acquis théologique dans les domaines de la formation ou de la recherche »* (extrait des statuts). Il est en outre demandé à toute personne intéressée par l'association d'être parrainée par un membre adhérent afin de solliciter son adhésion auprès du Conseil d'Administration (conformément à l'article 1 du règlement intérieur).

Pour tous renseignements sur l'Association ou sur le Bulletin, s'adresser à :

ALETH 25 rue du Plat 69288 LYON CEDEX 02

Pierre GIBERT

Exégèse biblique et esprit scientifique

Dans l'histoire de la lecture chrétienne de la Bible, on peut parler d'*irruption* de la science et de l'esprit scientifique dans la mesure où non seulement la Bible précède leur apparition, mais dans la mesure aussi où, dans son intentionnalité ou son projet spécifique, elle paraît *a priori* les exclure : livre religieux ou sacré, portant témoignage pour le croyant de la révélation divine, on ne voit pas en effet ce que viendraient faire ici la science et l'esprit scientifique qui relèvent d'un tout autre registre.

Quoi qu'il en soit, il est un fait que cette irruption a eu lieu et qu'on doit d'autant plus s'interroger sur elle qu'elle relève, apparemment du moins, du paradoxe, ce que manifestent pour une part la tension voire le conflit qui marquent souvent le rapport entre lecture religieuse, spirituelle et théologique de la Bible, et lecture critique. Qu'a-t-elle marqué, que signifie-t-elle ? Qu'a-t-elle apporté dans les exigences d'intelligence spirituelle et théologique des Écritures ?

I

Aux origines de l'exégèse « scientifique »

C'est Richard Simon, prêtre de l'Oratoire, qui, dans le courant des années 1670, établit l'exigence la plus claire de ce qu'on appel-

lera l'exégèse scientifique ou critique, dans ce qui sera le chapitre XV du livre III de son *Histoire critique du Vieux Testament* paru en 1678 :

« Ceux qui font profession de critique ne doivent s'arrêter qu'à expliquer le sens littéral de leurs auteurs, et éviter tout ce qui est inutile à leur dessein. »

Cette phrase, appliquée à l'étude du texte biblique et devenue banale aujourd'hui dans cette étude, était, au XVIIe siècle, nouvelle et provocante. Certes, dans la préface de l'ouvrage, Richard Simon se défendait d'être le premier à utiliser le terme suspect de « critique » ; mais entendant le mot aussi spécifiquement qu'il le fait ici, il créait une attitude nouvelle dans l'approche d'un texte qui devait par nature être reçu non seulement de façon spirituelle et religieuse mais ecclésiale. Sans se douter de toutes les implications de son propos, il définissait l'exégèse critique et légitimait l'esprit scientifique dans la lecture de la Bible.

Si trois siècles ont passé, s'impose ici, avant toute considération, le rappel de quelques notions et de quelques dates.

Comme pour n'importe quel domaine, il faut tout d'abord se garder d'idéaliser absolument la science et l'esprit scientifique aussi bien que de les diaboliser. Issus, pour une large part, de l'esprit théologique médiéval distinguant Dieu de la réalité perceptible par l'homme en reconnaissant à celle-ci une autonomie propre tout en maintenant un lien de dépendance avec le divin, la science comme l'esprit scientifique témoignent d'une évolution normale, logique, de l'aventure intellectuelle de l'Occident depuis la Grèce.

Ils peuvent se caractériser par une saisie nouvelle de la réalité dans la recherche quasi indéfinie de ses éléments constitutifs arrachés, de ce fait, à la seule perception de la totalité ou de la globalité. Se distinguant par là de l'esprit mythique qui cherchait, lui aussi, à saisir la nature et l'origine de toute chose mais de façon totalisante ou globalisante, l'esprit scientifique ne cesse d'abord d'analyser ce dont il fait son objet, s'attachant à découvrir sans cesse ses composantes dans ce que la perception immédiate, voire empirique, lui permet de saisir, puis dans l'utilisation de méthodes et surtout d'instruments qui permettent d'aller plus avant dans cette recherche.

L'exemple le plus parlant, et un des plus anciens, de cette démarche nouvelle, est celui de l'exploration du corps animal et parti-

culièrement du corps humain que la dissection puis l'invention du microscope arrachera à la seule saisie globale et, de ce fait, à des conceptions mythiques. Ainsi le sang, d'abord mythiquement, c'est-à-dire globalement saisi comme identifié à la vie par observation des mortelles hémorragies comme par tabou, devient scientifiquement une des composantes de l'être animal avant que ne se découvre, grâce surtout au microscope, sa composition. Descendant de plus en plus profond dans les composantes, l'esprit scientifique ne cessera de découvrir les propriétés du sang.

Une telle démarche suppose naturellement l'arrachement à une conception quasi exclusivement religieuse ou sacrale du sang comme de tout autre élément du corps humain, le cœur, le foie, les reins, etc. dont on sait que, dans l'Antiquité et selon les cultures, ils étaient le siège d'affects qui les intégraient sans séparation possible à l'unité de l'être.

Né de la conjonction d'un certain état de la pensée et de la réflexion qui conduit de l'Hellénisme à la Scolastique médiévale, et de l'établissement d'un ensemble de moyens épistémologiques, méthodologiques et techniques, l'esprit scientifique n'exclura rien de son territoire, pas même l'objet historique et religieux.

Aussi, lorsque R. Simon définit l'acte critique de lecture comme nous venons de le rappeler, il entre, sans peut-être s'en douter lui-même, dans une démarche intellectuelle qui, en Occident, témoigne déjà de trois siècles d'esprit et de pratique, aussi particulier soit le domaine auquel il l'applique du fait d'enjeux propres. Dans ces conditions, la Bible n'apparaîtra plus seulement comme Le Livre par excellence qu'elle pouvait paraître, ni même la bibliothèque aux titres regroupés, mais comme un ouvrage composite, fait de pièces et de morceaux dont chacun mérite d'être étudié pour lui-même.

II

La critique biblique : une nécessité

Reçue par la foi dans l'Église, la Bible appartient à une tradition qui se veut d'abord au service du salut des fidèles. Ainsi ne paraissait-elle pas devoir advenir un jour à une lecture scientifique. À vrai dire, c'est plutôt l'esprit scientifique qui devait la rattraper à la suite d'une

double crise, celle qui vulgarisa sa lecture à partir du XVIe siècle, et celle qui devait la contester dans sa nature et donc sa sacralité au XVIIe.

Car *c'est bien la nécessité qui a conduit à la lecture critique de la Bible,* laquelle n'est advenue, à la fin du XVIIe siècle, qu'en raison de l'accumulation des difficultés.

Sans remonter trop haut dans le temps, il faut se souvenir que dans le cours du XIVe et tout au long du XIe siècle, la traditionnelle lecture allégorique donnait des signes manifestes d'essoufflement[1]. Dès la fin du XVe siècle, l'élite de la chrétienté occidentale se fixe sur le besoin d'une triple réforme, des mœurs (du clergé), des institutions et de la scolastique (théologie). Pour cela, l'Humanisme chrétien du début du XVIe siècle prônera le recours « aux Stes Écritures et aux Sts Pères », quitte à ce que dès le premier tiers de ce siècle, Luther et les Réformés ne prônent que la seule Écriture. La Bible, retrouvée dans sa *veritas graeca,* puis dans sa *veritas hebraica,* c'est-à-dire dans le recours direct au grec et à l'hébreu en deçà du latin de la Vulgate, doit être prise dans son sens littéral qui est tout uniment sens christique et mystique ; ce pour quoi il n'est plus besoin de faire appel à un sens allégorique, supérieur au sens littéral qu'il faudrait vite négliger au nom de ce sens supérieur.

À ce moment-là, l'exigence et le souci demeurent essentiellement religieux, spirituels et théologiques. Ils n'impliquent nullement une lecture critique et un esprit scientifique, même si la quête des meilleurs manuscrits et l'établissement d'un texte sûr, purifié des scories et des erreurs des copistes médiévaux, exigés par l'imprimerie naissante, ressortissent à une forme d'esprit scientifique. Mais l'imprimerie est alors conçue, tant par les Humanistes que par les Réformés, comme un instrument providentiel destiné à répandre les Stes Écritures et à hâter par là les si nécessaires réformes de l'Église. C'était pourtant sans compter avec un effet imprévu, impliqué par la diffusion sans limite de la Bible.

Reçue jusqu'ici par l'Église et en Église, la Bible était non seulement le don de l'Église en son autorité maternelle, mais aussi l'apa-

1 Voir H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture,* T. 4, Seconde partie II, Paris, 1964, Chapitre X, « Humanismes et spirituels », pp. 369 ss.

nage des clercs étant donné les contraintes de la difficile et coûteuse transmission manuscrite. Avec l'imprimerie, même si la vulgarisation prendra un certain temps et ne sera guère effective avant la fin du XVIe siècle, la Bible est pour ainsi dire arrachée à l'exclusive autorité de l'Église. Bientôt, n'importe qui sachant lire et disposant de quelques sols, car les éditions deviendront vite accessibles, pourra se procurer une Bible et surtout la lire chez lui, se plaçant seul devant le livre ainsi coupé de toute référence et de tout lien directs au contexte liturgique et intellectuel de l'Église.

De cette mise à plat du texte sous les yeux du seul lecteur allait surgir un ensemble de difficultés inhérentes au texte et naturellement insoupçonnées tant que ce texte n'avait pas été soumis en totalité à ce lecteur devenu autonome. Qu'on découvre en même temps le Deutéronome comme œuvre de Moïse et à la fin de ce même Deutéronome le récit de sa mort (Dt 34), qu'il soit raconté de façon circonstanciée dans les livres de Samuel comment le jeune David a tué le géant Goliath et qu'à quelques chapitres de là on apprenne que ce n'est finalement pas David mais un certain Elhânan qui a accompli ce haut fait (1 S 17,32-54 et 2 S 21,19), voilà qui très vite trouble des esprits naturellement soumis au principe de cohérence mais soucieux aussi d'ordre et de vraisemblance, en un mot de vérité.

Indépendamment de toute considération sur l'esprit de la Bible, sur son statut dans l'Église et son utilisation dans la pratique religieuse, *dès l'instant où s'impose au lecteur la question de la cohérence du texte, l'exégèse critique fait irruption dans son esprit.* De ce fait, l'exigence et la pratique de l'exégèse critique ne sont pas d'abord objet de choix ou de goût ; elles s'imposent du fait même du texte, des difficultés qu'il oppose à la raison, laquelle ne peut passer outre ces difficultés sous peine non seulement de renoncer à son propre exercice mais de fermer le champ à une utilisation sensée, c'est-à-dire humaine du texte, même si, pour parler comme Pascal, le texte biblique relève d'un autre ordre[2].

A partir de là, des méthodes seront mises en œuvre qui, adaptées à la particularité du texte à étudier ou des difficultés qu'il oppose, permettront de l'ouvrir à des utilisations diverses, y compris l'utilisa-

2 *Pensées*, éd. Lafuma, 298 et 566.

tion croyante, spirituelle et théologique. Et les trois siècles qui nous séparent maintenant de Richard Simon, loin de mettre en question l'exigence de l'exégèse critique, l'ont largement confortée par les résultats acquis, les difficultés surmontées et les questions ouvertes vers un déploiement plus grand de sens. De même, les différentes méthodes mises en jeu ont de leur côté confirmé cette pratique, permettant alors d'autres principes de lecture en harmonie avec les désirs et les besoins du lecteur qu'il soit ou non croyant, et, s'il est croyant, avec ses exigences propres. À quoi il faut ajouter que, même si telle ou telle méthode est née du texte biblique, la plupart sont indifférenciées et peuvent s'appliquer à n'importe quel autre texte, ainsi que l'induisait la formule de Richard Simon citée plus haut.

III

L'autorité de la science

Se pose naturellement ici la question de l'*autorité,* non tant des méthodes dans leur diversité, que celle de l'exégèse critique ou scientifique dans son ensemble et donc dans son principe.

Il est clair qu'ici pareille question se pose par rapport à un texte auquel est dévolue une autorité spécifique ou une fonction particulière. Même si le livre de la Genèse, le Cantique des cantiques ou une épître de S. Paul peuvent être lus de façon « profane », même si dans cette occurrence le principe de l'exégèse critique ne soulève comme problème que celui de l'adéquation de la méthode mise en œuvre, il est évident qu'à partir du moment où le lecteur se situe comme croyant et entend demander à la lecture du texte biblique une nourriture pour sa vie de foi, se pose la question de l'autorité et de la légitimité de l'exégèse critique.

Avant toute considération, rappelons ce que nous avons dit plus haut : *l'exégèse critique* ne dépend pas d'abord de mon choix ; elle *s'impose du fait de la difficulté immédiatement insurmontable du texte,* de telle sorte qu'*entre en exigence critique quiconque bute sur cette difficulté et entend la dépasser.* Dans ces conditions, l'autorité de l'exégèse critique est concomitante de sa nécessité, un peu comme l'autorité du médecin est concomitante du besoin que j'en ai dans la pas-

sivité que m'impose la douleur. Et les méthodes mises en œuvres seront alors comparables aux médicamentations prescrites.

Dans un premier temps, l'exégèse critique apparaît donc comme ni plus ni moins liée à une nécessité.

C'est pourquoi, après trois siècles d'exercice et d'acquis, l'exégèse critique paraît imposer un ordre d'évidence en deçà duquel il est impossible de revenir : ainsi de la distinction des deux récits de création aux deux premiers chapitres de la Genèse, établie en 1711 ; ainsi de l'évidence du caractère composite de nombreux livres de l'Ancien comme du Nouveau Testament, même si datations et découpages restent toujours soumis à révision.

De ce fait, l'ensemble du texte biblique risque d'apparaître comme arraché à son unité canonique et corrélativement à une unité de sens qui, pour être plus ou moins artificielle et tardive, n'en est pas moins la façade grandiose sous laquelle elle se présente et qui en dit le sens premier et dernier. Aussi modeste servante qu'elle soit et qu'elle veuille être, l'exégèse critique se verra dès lors comparée au pic du sapeur ou, pire, à la dynamite infligés à ces antiques cités fortes, certes compliquées dans la variété et les strates de leurs constructions, mais séduisantes dans leur complexité et leur incohérence même.

Si contrainte de nécessité il y a, si donc l'exégèse critique est dépendante de difficultés et problèmes particuliers, ne faut-il pas lui accorder une place nécessaire certes, mais limitée et momentanée ? d'autant plus, ajouteront certains, que l'esprit critique s'exerçant sur lui-même[3], ses résultats risquent d'être relatifs non seulement à la particularité d'une question, mais aussi à celle d'une époque.

IV

De l'autorité scientifique à l'autorité théologique

De fait, il y a une conception de l'exégèse critique qui la réduit à un but immédiatement pratique et quasi négatif, pour éliminer une

3 Ainsi que le montre actuellement le chambardement dans la théorie documentaire du Pentateuque que, depuis certain article du *DBS (supplément au Dictionnaire de la Bible)* on pouvait croire, telle quelle, acquise pour les siècles...

difficulté matérielle du texte[4]. En conséquence, l'exégèse critique n'aurait d'autorité et de sens que dans la mesure où elle dégagerait le terrain et libèrerait l'esprit du lecteur pour un autre usage, spirituel, théologique, voire poétique, de la Bible...

Cette conception minimaliste a ses défenseurs, souvent inconscients, dans la mesure où elle fait des exégètes des techniciens du texte à peu près totalement fermés à tout sens et à toute intelligence de la Bible non seulement dans une perspective spirituelle et théologique, mais aussi dans une perspective anthropologique, philosophique ou poétique. Inutile d'insister pour reconnaître là une possibilité de dérive qui réduit l'exégèse critique à une caricature.

Sans doute ne faut-il pas lui dénier cette fonction fondamentale qui, pour une grande part, l'a fait naître et continue de la justifier. Pourtant et paradoxalement, des contestations, dans les années quatre-vingt notamment, obligent à dépasser cette seule fonction parfois associée au risque qu'elle ferait courir à la foi[5] !

Si, en effet, la lecture allégorique s'est vue vigoureusement rejetée à la fin du Moyen Age, si Humanisme et Réforme ont finalement renoncé à la subtilité médiévale des différents sens pour rendre l'Écriture à une unité de sens — spirituel, christique, mystique — fondée sur le sens littéral, c'est qu'il y avait soupçon d'une force de signification précisément attachée à la lettre du texte, à l'*historia,* qui excluait immédiatement tout autre sens[6].

Or l'exégèse critique, parfois dite exégèse historico-critique, prend pour ainsi dire au sérieux ce donné immédiat du texte qui est à la fois prédominance de narrativité et produit d'une histoire. De ce fait, l'exégèse critique n'est plus là seulement pour parer à quelques diffi-

4 Typique est à ce sujet le propos de P. RICŒUR dans « Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique » (dans *La Bible en Philosophie. Approches contemporaines.* Ouvrage sous la direction de D. BOURG et A. LION. Centre Thomas More, Le Cerf, 1993). L'auteur opposant, induement à notre sens, « exégèse savante » et « exégèse confessante », concède en conclusion : « J'aimerais insister, pour conclure, sur la nécessité pour la lecture confessante de passer par le crible de la lecture savante, de sa distanciation objectivante. C'est le prix à payer pour que la foi ne soit pas une violation de l'honnêteté intellectuelle. » (p. 51). Cf. P. GIBERT, « L'exégèse critique, témoin de l'Incarnation » dans *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud,* (Lectio divina ; 159), Le Cerf, 1994, pp. 371-384.

5 « Mettre en doute la foi des exégètes n'est certainement pas une erreur, puisqu'ils me font perdre la mienne. » Cl. TRESMONTANT, *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des évangiles,* Ed. ŒIL, 1983, p. 63.

6 Ce que les Pères antiochiens au Ve siècle avaient déjà rappelé.

cultés du texte qu'on qualifiera vite de secondaires, mais pour dire la véritable nature de ce texte, c'est-à-dire, comme tout texte, produit d'une histoire, *a fortiori* témoin d'une histoire dont elle ne veut pas dire seulement le sens, mais à partir de quoi elle dit qu'il y a sens.

Ici deux enjeux se manifestent auxquels s'en ajoute un troisième, naturellement d'un autre ordre.

L'histoire, donné essentiel de toute production humaine

Même si l'étude ou la prise de conscience de l'histoire est aussi affaire de goût ou de sensibilité, personne ne peut nier le caractère historique, donc nécessairement daté et situé, de tout texte. Dans la mesure où tout texte est témoignage humain, il est comme tout ce qui est humain, historique, c'est-à-dire produit d'une histoire, même si sa signification et son esthétique peuvent dépasser — transcender — cette référence à l'histoire[7].

Personne n'a le choix devant ce donné essentiel, contraignant, de la condition humaine. Exclure la dimension historique et donc les exigences d'une critique historique minimale dans l'étude des textes, ce n'est pas seulement se fermer une voie parmi d'autres de compréhension, la voie de l'« enquête historique » de Spinoza, c'est plus fondamentalement nier cet élément *essentiel* de l'humanité comme de toute réalité humaine ainsi que l'est tout texte, c'est nier la dimension même d'humanité.

La dimension narrative

En second lieu, la Bible impose massivement au lecteur de l'histoire, de la narrativité, — quelles que soient par ailleurs les distinctions et précisions de genres littéraires. De la Genèse à la fin du 2e livre des Rois, le jeu parfaitement artificiel et donc conscient et volontaire des transitions d'un livre à l'autre, témoigne de cette volonté de projet historien. Et depuis les livres d'Esdras et Néhémie jusqu'aux évan-

7 On le sait, au fondement des propositions critiques de Richard Simon comme de Spinoza, il y a la nécessité de l'« enquête historique », dans la mesure surtout où ces propositions visaient à répondre aux objections des libertins du XVIIe siècle et donc à résoudre les problèmes soulevés par le caractère composite du texte, caractère d'abord révélé par ses incohérences, ses invraisemblances, en un mot ses « contrariétés », ainsi qu'on le disait à l'époque.

giles et aux Actes des Apôtres, c'est l'ensemble de la Bible qui témoigne ainsi d'une dimension historienne qui contamine, pour ainsi dire, même les psaumes et les livres de sagesse, tous genres conçus comme devant se tenir à distance des contingences de l'histoire.

C'est donc le projet d'ensemble de la Bible qui appelle l'exégèse critique dans la mesure où il fait partie de notre culture, depuis le XVIIe siècle surtout, de n'accepter les propositions de l'histoire que sous bénéfice d'inventaire, c'est-à-dire selon les règles et méthodes de la critique historique.

Sans doute faut-il veiller ici aux risques d'anachronisme et ne pas juger de l'historiographie ancienne comme on juge de l'historiographie moderne selon des méthodes qu'elle applique et qui sont les siennes[8]. Mais dans la mesure où il est manifeste que les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament ont accordé une place aussi large à l'histoire, dans la mesure où les rédacteurs ultimes ont voulu unifier au nom du principe historien, fût-ce par la force de l'artifice, un ensemble de livres de nature fort composite, l'exégèse se doit d'être critique, c'est-à-dire historico-critique. Et ce, pas seulement pour vérifier ou établir la véracité des personnages et des événements, mais pour comprendre un projet d'ensemble qui n'est sans doute pas destiné à être jugé selon des critères exclusivement historiques, mais qui ne peut les négliger.

Ainsi percevons-nous un troisième enjeu qui, par delà les investigations de l'exégèse critique, dit la véritable nature de la Bible, ce qui, en fin de compte, la porte de bout en bout.

Le principe d'Incarnation

Dans la mesure, en effet, où l'exégèse critique contribue à mettre au jour le caractère composite du texte biblique dû principalement au fait de l'intervention de l'histoire dans sa composition elle révèle non seulement ce caractère composite, mais sa dimension essentiellement historique. Autrement dit, le texte n'est pas par hasard ou contrainte pro-

8 Voir MOSES I. FINLEY, *Sur l'histoire ancienne. La matière, la forme et la méthode*, traduit de l'anglais par Jeannie Carlier, éditions de la Découverte, 1987, spécialement le ch. 4, « Comment les choses authentiquement furent ». Cf. P. GIBERT, *Vérité historique et esprit historien*, Le Cerf, 1990, notamment la 2e partie, « L'élaboration historiographique ».

duit d'une histoire ; il l'est par essence, par nécessité d'existence. De ce fait, se trouve révélé ce qui fait sa nature et la clé de son intelligence.

La dominante historique et historienne n'appartiennent pas seulement à la seule production de toute œuvre humaine ; elle est révélatrice d'un projet de fond et de nature selon ce que, à la lumière du Nouveau Testament, nous pouvons désigner comme le *principe d'Incarnation.*

« Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles. » (Hé 1,1-2)

L'histoire n'est plus seulement la succession des livres bibliques de la Genèse au 2e livre des Rois, ni l'addition de quelques autres livres de narrativité historique[9], ni même l'historicisation de la Loi[10] et de la Sagesse[11], elle est ce qui ressort de chaque phrase, de chaque verset, de chaque mot même qui disent tous, à chaque instant et jusque dans l'intervention du moindre scribe, que *Dieu n'a cessé de parler aux Pères,* que toute l'Écriture en témoigne et que l'exégèse critique est là pour éventuellement le montrer et faire ressortir ce qui est caché derrière l'apparence de la simplicité ou d'un genre littéraire qui voudrait nier toute histoire.

Témoin de l'Incarnation dès les premiers chapitres de la Genèse et jusqu'aux évolutions de l'expression christologique du Nouveau Testament, et dans la mesure même où elle redate les livres, sources et traditions, l'exégèse critique ne dit pas seulement une phase de l'histoire du texte de la Bible et de sa lecture ni les limites de procédés scientifiques, elle dit une théologie, celle même de la Vérité.

De ce fait, l'exégèse critique peut témoigner d'une double autorité, celle, limitée, aussi conditionnelle soit-elle, liée à l'exercice d'un savoir et de méthodes de type scientifique, celle aussi pouvant montrer l'*ordre* exact dans lequel, en fin de compte, la Bible prétend se

9 Comme les livres d'Esdras et de Néhémie et les livres des Maccabées.
10 Par son intégration à l'« histoire » de l'Exode et à l'ensemble du Pentateuque, lui-même organiquement lié à ce qui le suit à partir du livre de Josué.
11 « Historicisée » notamment par son attribution à Salomon.

situer, celui de la charité pour prendre le vocabulaire de Pascal, celui du Verbe selon le prologue de Jean ou celui du Fils selon le prologue de l'épître aux Hébreux.

*
* *

Lors d'une réunion d'exégètes où se débattait l'éternelle question de la validité des méthodes, l'un des participants, plus très jeune et d'une certaine renommée, avoua comme en une sorte de hors propos, qu'il avait abandonné l'exégèse historico-critique par crainte de perdre la foi... Un ange passa... Et le silence fut rompu par changement de sujet. S'ensuivit, par le même exégète, la célébration d'une « autre » méthode qui ne pouvait être que plus sûre, plus scientifique...

Si je me permets de rappeler cet incident qui troubla plus d'un participant, c'est pour signifier au moins deux choses. D'une part, il serait faux de croire que l'usage d'une méthode ou le refus de telle exigence, critique ou scientifique en l'occurrence, appartient au seul choix épistémologique du lecteur de la Bible. D'autre part, si toute méthode est bonne du moment qu'elle est honnêtement pratiquée et dans la connaissance exacte de ses possibilités et de ses inductions, il est faux de croire qu'il y a une sorte de foire aux méthodes où chacun peut faire son choix. Ainsi que l'a récemment rappelé le document de la Commission biblique de 1993, l'exigence critique ou historico-critique, et ce, malgré l'inexactitude du mot méthode qui lui est habituellement appliqué, appartient à un ordre de pénétration du texte qui peut faire appel à plusieurs autres méthodes mais qu'au titre de sa nature et de ses implications elle domine toutes[12].

Fondement de l'intelligence du texte, faisant appel pour cela à différentes méthodes, elle tire son autorité, en amont, de son caractère propre, et, en aval, de ce qu'elle dit du texte selon le principe d'Incarnation. Répondant de ce fait à la demande de Spinoza que l'Écriture ne soit pas d'abord imposée comme sacrée par quelque autorité considérée comme extérieure la proclamant *a priori*[13], l'exigence cri-

12 Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, 1993, Le Cerf, 1994, pp. 28-34. Sur l'usage du mot « méthode », voir P. GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Le Cerf, 1992, pp. 65-77.
13 *Traité théologico-politique*, ch. VII, « De l'interprétation de l'Écriture ».

tique, dans la cohérence de ce siècle de raison et de vérité que fut le XVIIe, contribue à dire à la fois la vérité du texte selon les critères communs à toute analyse de texte, et la vérité de son inspiration selon les exigences de la foi. S'il est une valeur à reconnaître à l'exégèse scientifique, c'est en fin de compte à ce double registre, de la méthodologie et de la théologie, qu'il faut avoir recours.

Pierre GIBERT
Jésuite, Faculté de Théologie, Lyon

REVUE D'ÉTHIQUE ET DE THÉOLOGIE MORALE
Le supplément

N° 199 Décembre 1996

QUAND LE SAINT SIÈGE SIGNE DES CONCORDATS

Actualisation et adaptation des actes du colloque du Centre « Droit et sociétés religieuses »
Faculté de Droit, Économie et Gestion, Jean Monnet de l'Université Paris XI
Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris.
Sceaux, le 30 mars 1994.

Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET et Jean-Paul DURAND - *Renouveau du droit concordataire ? Le projet de concordat polonais de 1993.*

Hanna SUCHOCKA - *A propos du projet de concordat de 1993 avec la Pologne.*

Jean GAUDEMET, historien du droit - *A travers l'histoire des concordats.*

Francesco MARGIOTTA-BROGLIO - *L'État dans les concordats récents.*

Giorgio FELICIANI - *Droit canonique des relations de l'Église catholique avec les États depuis 1917.*

Peter ERDÖ - *Accords bilatéraux entre le Saint-Siège et la Hongrie.*

Jean-Paul DURAND - *Le renouvellement postconciliaire du droit concordataire. Hypothèses de compréhension.*

Le numéro (208 p.) : 120 F TTC - Abonnement 1997 : 420 F
CCP : Le supplément 4263.95D Paris
Les Éditions du Cerf, Service abonnement : BP 65 - 77932 Perthes 07

Corpus Christi

ARTE

A l'occasion de Pâques, ARTE s'interroge, cinq soirs de suite, sur la question de Jésus, au regard de l'histoire et des textes par lesquels nous connaissons sa vie.

Corpus Christi confronte les points de vue de vingt-sept des plus grands chercheurs internationaux qui travaillent sur ce sujet à Heidelberg, Tübingen, Louvain, Strasbourg, Paris, Oxford, Genève, Washington, et Jérusalem.

Corpus Christi permet ainsi de mesurer la distance spectaculaire entre ce que nous savons sur Jésus — ou ce que nous croyons savoir — et ce que savent les historiens, les linguistes, les biblistes, les épigraphistes, qui, sans relâche, analysent et questionnent les écrits fondateurs du christianisme.

20.45
du mardi 25
au samedi 29 mars 1997

Episode 1	**Crucifixion**	mardi 25 mars
Epidode 2	**Procès**	mercredi 26 mars
Episode 3	**Roi des Juifs**	jeudi 27 mars
Episode 4	**Pâques**	vendredi 28 mars
Episode 5	**Christos**	samedi 29 mars

une série
de cinq émissions
de Gérard Mordillat
et Jérôme Prieur

coproduction
La Sept ARTE,
Archipel 33
(1997 - 5 x 52 mm)

le texte de chaque épisode est édité par ARTE Éditions/Éditions Mille et Une Nuits

Violaine et Jean-Pierre MONTSARRAT

La communauté croyante et l'exégèse

« La Réforme s'est faite au nom de la Bible et le protestantisme est resté la religion de la Bible. ...Le fait pratiquement décisif c'est... que la Bible est le livre de chevet du protestant ; celui-ci la connaît ou doit la connaître et l'on peut en effet mesurer assez exactement le degré de sa fidélité religieuse à la connaissance qu'il en possède. » C'est ainsi que le pasteur A.-N. Bertrand disait, il y a une cinquantaine d'années, l'essentiel de ce qui caractérise le protestantisme. La lecture de la Bible est le bien commun de tous ; tous sont invités à concourir à son écoute et à participer à déchiffrer son message, pour eux-mêmes personnellement, pour l'Église et pour le monde.

I

Autorité souveraine de l'Écriture et rôle de la communauté croyante

La question décisive à l'origine de la Réforme est de savoir à qui appartient l'autorité dernière dans l'interprétation des Écritures. Dans sa déclaration à la Diète de Worms Luther affirme : « À moins d'être convaincu par le témoignage de l'Écriture et par des raisons évidentes — car je ne crois ni à l'infaillibilité du pape ni des conciles, puis-

qu'il est établi qu'ils se sont souvent trompés et contredits — je suis lié par les textes bibliques que j'ai cités... ». Le droit de tirer des Écritures la vérité de l'Évangile est revendiqué par un simple moine contre les autorités ecclésiastiques qui prétendent détenir l'exclusivité du magistère dans ce domaine.

Luther développe l'idée que la Bible appartient à tout le peuple chrétien. Il soutient que l'Écriture, pour l'essentiel, est suffisamment claire pour être comprise par chaque chrétien. Cette même conviction est également affirmée par les Églises Réformées de France dans leur Confession de foi de 1559 : « Tout dans l'Écriture n'est pas également simple en soi ni évident pour tous ; mais ce qu'il est indispensable de connaître, croire et observer pour être sauvé est énoncé de façon tellement claire et ouverte dans l'un ou l'autre passage des Écritures que même l'ignorant, en usant des moyens en sa possession, peut arriver à une compréhension suffisante ».

Luther considère que l'Écriture constitue pour les communautés chrétiennes un instrument qui leur permet d'apprécier la fidélité évangélique de la prédication de leurs ministres et, le cas échéant, résister à l'autorité abusive des supérieurs hiérarchiques. Il écrit en 1523 un traité à l'intention d'une petite ville placée sous la dépendance d'une abbaye qui entend lui imposer un prêtre de son choix. Le titre du traité est explicite : « Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs. » Il montre que, selon l'Écriture elle-même, « le Christ enlève aux évêques, savants et conciles, tout ensemble le droit et le pouvoir de juger la doctrine pour les donner à chacun et à tous les chrétiens en général ». Dans ce but il commente trois textes : « Mes brebis connaissent ma voix » (Jean 10), « Gardez-vous des faux prophètes qui viennent à vous en vêtement de brebis... » (Matthieu 7), « Examinez toutes choses, retenez ce qui est bon » (1 Thessaloniciens 5). Il constate que ces exhortations sont adressées au peuple de l'Église ; elles prouvent que ce peuple est à même, dans sa lecture et son écoute des Écritures, de reconnaître la Parole que son Seigneur lui adresse et qu'il doit être vigilant pour démasquer ceux qui trahissent la vérité de l'Évangile. Les communautés chrétiennes ont non seulement la capacité mais aussi le devoir de se saisir de l'Écriture pour distinguer les prédicateurs fidèles des infidèles. « Le droit de juger chez les chrétiens est ôté aux maîtres et donné aux

élèves de telle sorte que parmi les chrétiens il en va tout autrement que dans le monde. »[1]

Les Églises de la Réforme n'abandonnent pas, pour autant, le lecteur de la Bible à lui-même. Elles maintiennent l'importance de la communauté ecclésiale et de ses responsabilités.

Ainsi, lire l'Écriture exige de la part du fidèle une formation. Le but de la catéchèse est non seulement d'apprendre l'essentiel de la foi chrétienne mais de faire découvrir l'Écriture et d'entraîner à sa lecture.

Les Églises de la Réforme insistent aussi sur l'écoute de la prédication qui permet d'« entendre en commun la même doctrine ». Calvin, et avec lui toute la tradition réformée classique, souligne de ce fait le rôle des ministres chargés de la prédication : « Nous avons toujours besoin d'être dans l'école de Jésus-Christ ; et il a établi les ministres de l'Église pour nous instruire en son nom ». La Confession de foi des Églises Réformées de France déjà citée met les points sur les i : « l'Église ne peut exister à moins qu'il n'y ait des pasteurs chargés d'enseigner, lesquels on doit écouter et honorer avec révérence quand ils sont dûment appelés et exercent fidèlement leur office ».

Les fidèles disposent aussi, pour les guider, des Confessions de foi dans lesquelles les Églises de la Réforme ont formulé leur interprétation de l'Écriture. La Confession d'Augsbourg, pour les Églises luthériennes, les diverses confessions de foi réformées, ont pour les ministres chargés de la prédication et de l'enseignement et pour les fidèles comme lecteurs de la Bible un rôle de régulation. Elles expriment l'identité de l'Église et sa foi. Mais elles restent toujours subordonnées aux Écritures. Elles peuvent toujours être amendées et révisées.

Ainsi la Réforme affirme d'une part l'autorité souveraine des Écritures et le droit des fidèles de mettre en cause les responsables de leur Église au nom de cette autorité, d'autre part l'importance dans la lecture et l'interprétation des Écritures de l'écoute de la communauté et de son enseignement. Toute l'histoire du protestantisme est marquée par la tension entre ces deux affirmations.

1 Martin LUTHER, *Œuvres* t.IV Labor et Fides, Genève 1958, p. 83.

II

Quelques évolutions au cours de l'histoire

Le dix-neuvième siècle

Esquissons quelques évolutions survenues au dix-neuvième siècle :

Disparition des notes

L'édition et la diffusion du texte biblique sont prises en charge par des « sociétés » qui se constituent dans ce but, en marge des organisations ecclésiastiques proprement dites. Ces sociétés ont leurs règles propres. Du XVIe au XVIIIe siècles les Bibles protestantes comportaient des introductions et des notes, en relation avec le souci de la formation des fidèles. Les sociétés bibliques imposent des Bibles qui ne comportent ni les unes ni les autres. L'article 1 du Règlement de la Société Biblique Protestante de Paris précise qu'elle ne diffuse que des Bibles « sans notes ni commentaires ». Ce choix, auquel des raisons financières n'étaient sans doute pas étrangères, est justifié ainsi : « elle (la Société biblique) ne s'ingère ni dans l'enseignement, ni dans le dogme... ». Parce que ces sociétés sont interconfessionnelles, elles n'entendent pas entrer dans les différents doctrinaux qui peuvent opposer les Églises avec lesquelles elles collaborent. Du fait de ce choix tout se passe comme si le texte « nu » de l'Écriture se suffit à lui-même. L'exclusion des livres deutéro-canoniques de la « Sainte Bible » éditée par les sociétés, là encore à l'inverse de l'usage du temps de la Réforme, accentue encore l'isolement du texte biblique.

Aux sociétés qui éditent et diffusent la Bible s'ajoutent celles qui en font l'objet d'un colportage de maison en maison pour « évangéliser » : le livre seul, en dehors de tout contexte ecclésial, sans que sa lecture ait besoin d'être accompagnée d'une formation, d'une explication, sans être guidée en aucune manière, suffit à l'annonce de l'Évangile, à faire naître à la foi et assurer le salut. La dimension communautaire disparaît.

Affaiblissement de la régulation communautaire

L'autorité du corps pastoral s'est toujours fortement affirmée dans la vie des Églises de la Réforme, malgré les responsabilités dévolues aux

synodes et autres conseils et assemblées auxquels participent des laïcs. Cette autorité s'est trouvée d'autant plus forte au XIXe siècle que l'autorité des confessions de foi de la Réforme est battue en brèche : bien des ministres estiment que la Confession de leur Église ne les lie plus et qu'ils peuvent faire prévaloir leur propre lecture des Écritures au sein des communautés dans lesquelles ils exercent leur ministère. Pour des raisons qui tiennent à la sociologie et à la psychologie le poids des « permanents » s'accroît quand la régulation communautaire faiblit.

Le commentaire scientifique

Le dix-neuvième siècle voit s'épanouir l'application aux écrits bibliques des outils utilisés pour l'étude des textes profanes. L'importance des pratiques « historico-critiques » s'affirme. L'intérêt porté à l'origine des textes, à leur milieu de composition, à la diversité des idées qu'ils véhiculent l'emporte sur leur seule lecture à la lumière de la foi de l'Église. On assiste ainsi à la naissance d'un magistère de type scientifique qui récuse la façon dont le fidèle ignorant des « sciences bibliques » lit et interprète les Écritures. Le commentaire « scientifique » devient indispensable.

Ces données nouvelles marquent un protestantisme travaillé par des forces centrifuges et contribuent pour leur part à son émiettement.

La situation actuelle

La situation et les pratiques actuelles marquent une nouvelle étape. Elles sont façonnées, dans le domaine qui nous occupe, par le mouvement du « renouveau biblique » qui a commencé à se développer entre les deux guerres. Il s'inscrit dans le cadre de toute une évolution marquée par une reprise des convictions profondes de la Réforme et la volonté d'une vie ecclésiale plus communautaire. K. Barth énonce fort clairement cette perspective dans ces lignes tirées du chapitre de sa *Dogmatique* sur « La liberté de vivre », (§55) : « Nulle part et jamais il n'est permis d'admettre la division de la communauté en deux camps : une Église enseignante d'une part, une Église purement et simplement enseignée d'autre part. Au contraire, l'édification de la communauté au sens concret que nous venons de voir, c'est-à-dire en tant

que travail théologique, est en principe l'affaire de tout chrétien... Personne n'est ici un simple « laïc », personne ne saurait rester oisif, ni vouloir être un auditeur ou un lecteur passif — personne n'est dispensé de la tâche de poser des questions avec les autres et de la tâche encore plus difficile de trouver des réponses et de porter des jugements en communion avec tous... »

On ne peut détailler ici tout ce qui a été entrepris dans cet esprit. On sait le rôle joué par Suzanne de Diétrich, dans le cadre des groupes d'étudiants et au Conseil Œcuménique, pour répandre la passion du travail biblique et l'animer. On sait comment, dans les camps de prisonniers durant la seconde guerre mondiale, des groupes de lecture de la Bible se sont constitués. Peut-être ont-ils contribué à l'essor ultérieur de la lecture partagée de la Bible sur le plan œcuménique.

Au sein des Églises Luthériennes et Réformées en France des ministères d'animateurs bibliques se sont progressivement mis en place pour faciliter la naissance et le travail des groupes d'étude et de recherche biblique, contribuer à la qualité de la réflexion et à la mise à disposition des outils de travail trop souvent entre les seuls mains des spécialistes. Ces groupes ont pour objet l'apprentissage et la pratique des différentes « méthodes » de lecture et d'analyse utilisées aujourd'hui et une exégèse communautaire du texte biblique. On sait l'importance de donner à chacun la possibilité non seulement de s'exprimer mais d'être écouté et de contribuer à une recherche commune. Des personnalités s'éveillent dans cette rencontre avec les textes et mûrissent spirituellement. Les communautés auxquelles elles appartiennent s'en trouvent enrichies.

L'Église Réformée de France a, pour sa part, inscrit à l'ordre du jour de ses synodes de 1985-1986 le sujet : « Notre référence à l'Écriture : comment ? pourquoi ? ». En conclusion de son travail, dont l'objet propre était les relations entre Bible et prise de position éthique, sociale ou politique, le Synode affirme la permanence du caractère central de la lecture Biblique par l'ensemble des fidèles pour le protestantisme : « ...Nous avons la certitude que la lecture de la Bible par tout le peuple est possible, malgré les difficultés culturelles ; c'est une des convictions les plus profondes que la Réforme nous a transmises... Nous croyons fermement qu'une promesse de dialogue est attachée à cette lecture. En s'imprégnant du texte biblique... le lecteur de la Bible en reçoit lumière, force et libération... ».

La prise au sérieux d'une ecclésiologie qui confie à toute la communauté la responsabilité de la conduite de l'Église et de l'élaboration de son témoignage a pour exigence la participation de toute la communauté à la lecture et à l'étude du document fondateur de la foi. La conviction, toujours actuelle, énoncée par Luther dans son Traité « Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs » n'est fondée que si la communauté chrétienne se saisit elle-même des Écritures, se met à leur écoute, pour se laisser conduire par elles dans le chemin de la fidélité.

III

Une lecture élargie de la Bible

Pour rendre compte de la situation présente, il faut ajouter encore ceci : la sécularisation de la société amène nos Églises à une réflexion et à l'ébauche d'une pratique que ne pouvait imaginer nos prédécesseurs.

La Bible constitue l'un des monuments fondateurs de notre civilisation et sa lecture n'est pas réservée aux seuls croyants. Or elle est peu répandue et largement méconnue en France. L'Église catholique et le courant laïque anti-religieux, pour des raisons opposées, ont exclu sa lecture et son étude des programmes de l'école publique. Pour les uns elle ne peut être lue qu'« en Église ». Pour les autres elle véhicule des convictions religieuses qui n'ont pas leur place dans une instruction « laïque ». Elle est donc ignorée et cette ignorance menace la compréhension et la transmission de notre héritage culturel.

On ne peut se résigner à cette situation. Cette conviction ne rejoint pas celle des sociétés d'évangélisation qui ne diffusaient les Écritures que pour convertir. Certes elle n'abandonne pas l'affirmation de l'autorité de la Bible pour la foi, mais elle reconnaît que la valeur culturelle du livre s'impose aussi aux chrétiens comme aux autres. Sans esprit de prosélytisme, il appartient à ceux qui connaissent et aiment la Bible de contribuer à la faire connaître.

Un pas de plus a été fait. S'il est bon que la Bible soit dans toutes les bibliothèques et non dans celles-là seules des membres des Églises

chrétiennes, pourquoi les chrétiens ne la liraient-ils pas avec d'autres ? Citons encore le Synode nationale de l'Église Réformée de 1986 : « La Bible n'est pas la propriété exclusive, ni des protestants, ni des seuls chrétiens. Outre nos frères juifs (dont nous avons reçu ce que nous appelons l'Ancien Testament), des musulmans, des agnostiques, des athées lisent aussi ce Livre en tant qu'héritage culturel ». Et le Synode recommande aux « fidèles » de « saisir ou susciter des occasions de lire la Bible avec d'autres que les chrétiens. Leurs approches et leurs questionnement peuvent nous stimuler et renouveler notre propre lecture ».

*
* *

Est-il raisonnable de mettre la Bible entre toutes les mains ?

Certes l'histoire nous offre, de façon surabondante, des exemples de lectures bibliques qui ont conduit ceux qui les pratiquaient à des idées, des convictions, des usages qui les ont coupés de leurs frères dans la foi et les ont parfois conduits à des comportements aberrants.

Le Protestantisme, pour sa part, est convaincu que ces dérapages ne justifient et ne justifieront jamais que la Bible puisse être mise en tutelle, qu'elle ne soit pas offerte à la lecture de tous pour que tous puissent, en la découvrant, faire l'expérience personnelle de sa force et de son autorité et puissent pleinement prendre part au ministère et à la mission de la communauté chrétienne. Sans qu'elle en ait le monopole, la Bible est le bien commun de toute la communauté chrétienne.

Violaine et Jean-Pierre MONTSARRAT

Bernard MEUNIER

La généalogie du dogme et l'hérésie

Le christianisme des premiers siècles est l'âge des grandes définitions doctrinales sur la Trinité et sur le Christ. Quiconque a un peu fréquenté cette époque sait bien qu'elle est aussi faite de tâtonnements, d'affrontements et d'hérésies, et cela très tôt, puisque des conflits sur la doctrine, aboutissant à l'exclusion de certains courants, sont repérables au moins dès le début du deuxième siècle. Les grands dogmes, à partir du quatrième siècle, s'inscrivent eux-mêmes sur ce fond de lutte : crise arienne, crise nestorienne, crise monophysite, qui provoquent conciles et symboles ou définitions de foi, par lesquels une doctrine s'impose contre d'autres.

Ces définitions officielles, qu'on appelle dogmes[1], se donnent comme l'expression autorisée et contraignante de la foi de l'Église (en général par la voix d'un concile œcuménique). Deux remarques semblent mettre en question leur autorité. D'abord, les dogmes n'apparaissent qu'au quatrième siècle : nous sommes loin des apôtres et de la clôture de la Révélation ; ensuite, ils sont toujours une réplique à des enseignements jugés déviants : ils paraissent donc essentiellement

1 La notion de dogme, telle que la théologie récente l'a établie avec une précision juridique, n'existe pas alors et ne peut être appliquée à ces énoncés anciens qu'*a posteriori* et d'une manière quelque peu analogique, mais parfaitement légitime : on peut donc les appeler de ce nom.

réactifs et non positifs. Dans ces conditions, peuvent-ils être une simple explicitation de l'Écriture, qui suppose un rapport positif et direct à celle-ci, non orienté par une thèse à défendre ou à réfuter ?

Les données du débat

Un savant de Göttingen, Walter Bauer, a publié en 1934 un livre qui fit grand bruit, intitulé *Orthodoxie et hérésie dans le christianisme primitif* [2]. Ce livre défendait la thèse que l'hérésie précédait l'orthodoxie et que le christianisme primitif était, sur le plan doctrinal, un foisonnement de positions différentes dont la plupart, à Édesse, en Égypte, en Asie mineure, étaient étrangères à ce qui est devenu l'orthodoxie. Parmi ces positions, l'une, celle de l'Église de Rome, a réussi à s'imposer partout comme la norme et a peu à peu rejeté toutes les autres aux marges de l'Église, grâce à une politique interventionniste et à un « verrouillage » institutionnel, l'épiscopat monarchique. Telle est la naissance de « l'orthodoxie » et de la doctrine officielle.

Cette thèse, on s'en doute, a provoqué de vifs débats. Elle relativisait radicalement toute prétention de la doctrine traditionnelle à la vérité, en dénonçant l'arbitraire du processus historique par lequel elle s'était imposée. Mais en réduisant tout le débat doctrinal à des processus de pouvoir (aucune définition n'était proposée de l'orthodoxie et de l'hérésie), la thèse était peu acceptable, non seulement pour le croyant, mais aussi pour l'historien. Remarquons cependant qu'elle était moins radicale que celle du protestantisme libéral, représenté avec talent par A. von Harnack à la fin du siècle dernier, dans son *Manuel* et dans son *Précis d'histoire des dogmes* : celui-ci excluait en pratique la possibilité même d'une dogmatique chrétienne, en l'assimilant à une hellénisation qui dénaturait l'évangile ; chez Bauer, le phénomène dogmatique fait bien partie de l'essence du christianisme, mais il s'agit de s'entendre sur ce qu'on considère comme bonne ou comme mauvaise doctrine et sur les critères d'un tel jugement.

Un théologien anglican, H.E.W. Turner, a approfondi le débat en réfléchissant sur le phénomène de la diversité dans le christianisme

2 *Rechtglaübigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934.

ancien et sur les formes de déviance[3]. Il réaffirme la position croyante selon laquelle la doctrine ne doit pas à l'hérésie sa constitution, mais tout au plus l'occasion et certaines modalités de son développement. La tradition s'appuie sur la succession épiscopale, qui l'enracine dans l'époque apostolique. Elle s'est dotée de critères internes comme le canon des Écritures et les symboles de foi, qui la garantissent de l'arbitraire et rendent vérifiable la marque du *sensus fidei*[4].

Une question à reprendre

Tels sont les modèles en présence. Le premier relativise fortement les expressions dogmatiques du christianisme : elles sont venues se greffer sur le legs apostolique ; étant secondes par rapport aux théories qu'elles contestent et en quelque sorte nées d'elles, elles n'ont pas un rapport *direct* et *nécessaire* au donné révélé, et ne peuvent se « déduire » de l'Écriture.

L'autre modèle assume le point de vue de la foi. Il ne nie pas, sur le plan de l'histoire, que les positions dogmatiques soient généralement une réaction contre des déviances ; mais dire qu'il y a déviance suppose un *quelque chose* par rapport à quoi il y a déviance, altération ou mutilation. C'est ce quelque chose, nécessairement antérieur mais intuitif, qui vient peu à peu à la conscience et accède à une expression plus précise qui est le dogme[5]. Celui-ci, même tardif chronologiquement, est bien donné dès le départ. Ce passage de l'*implicite* à l'*explicite*, formulé pour la première fois, semble-t-il, par le cardinal dominicain Jean de Torquemada dans sa *Summa de Ecclesia* (1448-49)[6], est surtout exposé par Newman dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (1845). Le concile de Vatican I exprime cette intuition du *toujours déjà là* du dogme en lui conférant un caractère *définitif* et non simplement relatif à un langage et à

3 *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, Bampton Lectures 1954, Londres 1954.
4 Pour une présentation pratique de ces points de vue, voir M. SIMON - A. BENOIT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, Paris 1968, p. 289-307.
5 Ce *quelque chose* apparaît également dans le processus de définition du canon, puisqu'il y a entre autres, dans ce processus, un critère interne d'ordre doctrinal, qui suppose une règle de foi embryonnaire par rapport à laquelle on décidera ce qui lui est conforme ou compatible (par exemple, le portrait du Christ tel qu'il se dégage de tel évangile apocryphe).
6 Cf. *DTC* 4, col. 1627.

une époque[7]. Dans la même optique, K. Rahner[8] distingue dans la Révélation (par analogie avec un énoncé humain) ce qui est *dit* et ce qui est *communiqué,* non explicite mais réellement contenu dans le message. Ce message (surtout quand il relève d'une expérience fondamentale, la rencontre et la vie des apôtres avec Jésus, plutôt que d'un simple énoncé) permet des développements ultérieurs dans son interprétation. C'est pourquoi un dogme, même s'il est tardif et présente un caractère principalement déductif, peut être une expression de ce que Dieu a réellement voulu communiquer de lui-même par les apôtres. Cette reconnaissance suppose le discernement du magistère de l'Église.

Un autre courant tente aujourd'hui d'inclure dans la notion de dogme celle de sa *réception* et de son utilité pour une communauté donnée : le dogme cesse d'être un *énoncé,* un dépôt fixe qu'on se transmet et qui possède en soi-même l'inerrance (même en plaçant cette inerrance au niveau du sens et non des formules). Le dogme est relatif à la situation qui l'a rendu nécessaire, il n'existe vraiment que tant qu'il aide la communauté croyante à cheminer et rejoint son expérience. L'intervention de Dieu, en ce qu'elle a de définitif et d'irréformable, n'est pas tant à reconnaître dans une formule que dans le mouvement même qui conduit l'Église d'un dogme à l'autre, dans ce qu'on peut appeler (à la suite des Pères) la « pédagogie divine » qui permet aux humains d'« apprendre à apprendre ». Ce point de vue est représenté par le livre récent de J.L. Segundo[9].

7 Session III, chap. 4 : « Le sens des dogmes sacrés qui doit être conservé à perpétuité est celui que notre mère la sainte Église a présenté une fois pour toutes et jamais il n'est loisible de s'en écarter sous le prétexte et au nom d'une compréhension plus poussée. » Naturellement, on doit remarquer que l'interdit concerne le *sens* et non les termes : il s'agit du dépôt de la foi, non susceptible d'évolution, tandis que son intelligence le reste, comme le montre la citation de Vincent de Lérins qui clôt le chapitre, où la croissance de l'*intelligentia* s'oppose à la permanence du *sensus* (*Les conciles œcuméniques.* T. II-2, Les décrets, Paris 1994, p. 1645).

8 K. RAHNER, « Le problème du développement dogmatique », dans *Écrits théologiques* IV, s.l. (Desclée de Brouwer) 1966, p. 89-142.

9 *Qu'est-ce qu'un dogme ? Liberté évangélique et vérité normative*, trad. fr., Paris, Cerf, 1992 (Cogitatio fidei ;169).

L'Église ancienne dans le procès du dogme

Les premiers siècles, temps des premiers dogmes, peuvent-ils éclairer ce débat ? Dans un schéma comme celui de K. Rahner, un dogme énoncé au vingtième siècle a exactement le même poids et la même valeur qu'un dogme de l'Église ancienne, puisque son rapport au donné révélé est le même. Cependant, comme les dogmes anciens portent sur des points plus fondamentaux (la Trinité, le Christ) et en général moins contestés sur le fond que les dogmes récents, ils sont comme la matrice des autres, surtout si l'on se souvient que tout nouveau dogme est issu en partie d'un processus déductif qui inclut dans ses données les dogmes précédents. Il importe donc, sans en faire l'historique, de réfléchir sur leur genèse, c'est-à-dire non seulement sur la façon dont ils ont vu le jour, mais sur la façon dont ils ont été considérés comme « dogmes ». On prendra pour cela l'exemple du premier, le dogme trinitaire.

Sous sa forme primitive (la confession du Fils « consubstantiel au Père »), il appartient au texte du symbole de Nicée, le premier concile œcuménique (325). À Constantinople (381), on ajoute la consubstantialité du Saint-Esprit, et l'on précise la formule : « une seule substance et divinité... en trois hypostases ou personnes parfaites ». Globalement, il s'agissait donc d'affirmer la divinité du Fils contre les ariens, puis celle de l'Esprit contre les pneumatomaques : c'est bien un « verrouillage » doctrinal, pour barrer les fausses pistes, inconciliables avec la foi des apôtres.

Là-dessus, un consensus est facile. Le procès du dogme commence lorsqu'on examine son langage et ses conséquences. Le mot *consubstantiel* a été âprement discuté, dès le temps de Nicée où on l'accusait d'être non scripturaire, et encore aujourd'hui où on l'accuse d'avoir introduit un système philosophique à l'intérieur de la théologie, à cause de sa référence à la *substance.* C'est probablement autour de ce dernier mot que tourne l'essentiel du débat, à cause de l'influence qu'il a exercée sur la manière médiévale et moderne de traiter la question de Dieu.

Dogme et historicité

Le dogme de Nicée était destiné à redire contre Arius que le Fils n'est pas hors de la sphère du divin, mais qu'il a même rang que le

Père, mieux, qu'il *est* du même mouvement que le Père *est* : ils ont même substance (*ousia*, mot dérivé du verbe être), en un sens concret du mot, proche d'existence. C'est la manière qu'on avait trouvé de confesser la divinité du Fils dans le cadre d'un strict monothéisme.

Sous l'action de divers facteurs, le sens du mot substance a ensuite évolué d'existence vers essence, autrement dit du concret vers l'abstrait. Du coup, les formules de Nicée-Constantinople, quelque peu figées du fait de leur caractère dogmatique, orientaient comme malgré elles vers l'idée d'une essence divine considérée en soi : plus seulement une substance en trois hypostases, un acte d'être en trois modes, mais une essence unique au-delà, et comme au-dessus, du pluriel. Tel est le procès : la dogmatisation de la formule, en provoquant un décalage entre l'évolution sémantique des mots qui la composent, et la fixité de son propre langage, a causé un glissement durable de la théologie trinitaire vers la métaphysique et son langage abstrait.

Les méfaits possibles de l'hérésiologie

Une autre donnée du procès doit être prise en compte, qui accentue le monopole et le poids du langage dogmatique. Il s'agit de la représentation de l'hérésie, récemment mise en lumière (pour l'époque antérieure à Nicée, donc avant les premiers « dogmes ») par la thèse d'A. Le Boulluec[10]. Celle-ci montre que les Pères se sont presque toujours efforcés, pour éviter le scandale des divisions au sein de la communauté croyante, de montrer l'*altérité* de l'hérésie, son caractère extérieur par rapport à la foi (influence de la philosophie, du paganisme ou du démon). C'était, à vrai dire, d'autant plus naturel au deuxième siècle que les « hérétiques » auxquels on s'attaque alors sont les gnostiques, dont on sait en effet que les attaches dépassaient la seule sphère du christianisme. En face de leur récupération indue de l'évangile se dresse la vraie doctrine, fruit d'une lecture de l'Écriture droite et intégrale, et appuyée sur une tradition apostolique vérifiable. Telle est, notamment, la construction d'Irénée qui recueille le résultat d'un demi-siècle de réflexion sur l'hérésie (depuis Justin).

10 *La Notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, Paris 1985.

Mais si, en face d'un mouvement comme le gnosticisme, l'analyse irénéenne était parfaitement pertinente et nécessaire, la représentation de l'hérésie engendrée par le gnosticisme lui a survécu. Aussi, quand elle vient à être appliquée sans ménagement à toute forme de déviance *intérieure* au christianisme, les analyses, par W. Bauer et A. Le Boulluec, des processus d'exclusion représentent pour le théologien d'utiles garde-fous. En effet, la désignation de l'hérétique comme « l'autre », le non-chrétien, risque d'entraîner un certain déséquilibre de la théologie en disqualifiant trop vite la part de vérité qui peut se trouver derrière la déviance ou l'excès.

Tel est peut-être le cas avec le dogme trinitaire. La difficulté avec laquelle l'Église d'Orient accepta le *consubstantiel* comme dogmatique peut être interprétée comme le signe qu'on ressentait confusément le risque de mettre à l'écart une part de vérité authentique. Les défenseurs de la foi de Nicée ont en effet bien vite qualifié d'« ariennes » ou de « semi-ariennes » les tendances qui s'opposaient à eux. Pourtant, en accordant une attention plus positive aux raisons de ceux qui refusaient le « consubstantiel », on aurait mieux rendu justice à la notion d'ordre trinitaire, qui préserve la place unique du Père comme source. Une telle attention aurait donné plus d'équilibre à la théologie occidentale postérieure, en lui évitant de déplacer son centre de gravité vers l'unité de la substance divine, source de son « essentialisme » tant décrié dans la question de Dieu. En même temps, la question du *filioque* aurait peut-être connu un autre destin.

Dogme, Écriture et théologie

Si le dogme, ou plutôt la dogmatisation d'une formule (comme le *consubstantiel* de Nicée) a un effet négatif à long terme malgré sa pertinence et sa nécessité lors de sa promulgation, n'est-on pas conduit à prôner des dogmes provisoires, approuvés par l'autorité compétente, mais liés dans leur survie à l'expérience qui les a rendus nécessaires ? Il ne semble pas que l'historien puisse souscrire à cette vision idéale des choses. Un débat sans résultat officiellement entériné est sans cesse à refaire et empêche la théologie de s'appuyer sur cet acquis pour aller plus loin : ainsi, tant que le *consubstantiel* de Nicée n'a pas pu s'imposer à tous, la situation restait inextricable, on allait presque chaque année de concile en concile et de symbole en symbole, au gré des orientations du pouvoir impérial et des influences épiscopales.

L'absence d'une autorité incontestable (celle d'une formule, et de l'instance qui la promulgue) engendrait le chaos. La référence à Nicée a joué, dans tous les siècles suivants, un rôle d'unité essentiel et irremplaçable.

D'autre part, c'est la relecture du dogme, et non le dogme lui-même, qui a causé les dysfonctionnements évoqués plus haut. Les dogmes n'engendrent pas fatalement l'exclusion (on excluait dans le christianisme bien avant eux), ni même la technicité (le débat théologique par lui-même en contient bien plus qu'une formule dogmatique)[11]. Quant à l'abstraction croissante, due à un glissement vers la métaphysique, elle relève d'un phénomène très global. L'Écriture elle-même a fait les frais de la même évolution dans son interprétation[12]. L'émergence laborieuse du sens historique, la difficulté de prendre en compte l'évolution des mots quand il s'agit d'un texte « autorisé », étaient des problèmes de la culture antique en général, non des points aveugles engendrés par le phénomène dogmatique.

Le dogme, dans l'Église ancienne, est tout entier issu du débat théologique et lui apporte, non pas une clôture, mais un point de repère sous la forme d'un noyau dur à intégrer pour se garantir des erreurs dénoncées. Il est avant tout l'enregistrement d'un résultat, pour libérer l'avenir des difficultés du passé. On ne peut nier qu'il ait ensuite, parfois, joué dans le sens d'un blocage, mais il ne portait pas en lui cette évolution : loin d'un système clos où l'on déduirait indéfiniment un dogme d'un autre, il renvoie chaque époque à sa responsabilité d'interprétation, se posant avant tout comme un outil pour comprendre l'Écriture sans laquelle il n'existerait pas.

Bernard MEUNIER
Patrologue, Université Catholique de Lyon et CNRS

11 C'est parfois même cette relative imprécision et cette ouverture du langage dogmatique qui a fait problème : entre Nicée et Constantinople, le mot hypostase, après bien des débats, a changé de sens (passant du commun au particulier en théologie trinitaire), et si l'on n'en tient pas compte, on constate une contradiction dans les termes entre les deux formules conciliaires. On ne saurait donc parler d'une réception *ne varietur* qui serait exigée de ces formules.

12 Dans le *De Trinitate* (I, I, 2 et V, 2, 3), Augustin déduit la notion de substance, ou d'essence, divine de la révélation d'Ex 3, 14 *(Je suis celui qui suis)*. Le langage dogmatique, après être parti d'un sens concret d'existence, plus proche du donné scripturaire, retrouve ensuite dans ce même donné, réinterprété dans une culture nouvelle, des raisons d'évoluer vers l'abstrait. Pas plus que l'Écriture, le dogme n'engendre cette évolution : les raisons sont à chercher bien plus en amont.

Michel FÉDOU

La régulation dogmatique et le travail de l'exégète

On ne peut traiter du rapport entre exégèse et dogme sans aborder le délicat problème de la régulation doctrinale. Ce problème se pose dans toute son acuité pour l'exégète catholique qui, d'un côté, entend faire œuvre scientifique et ne peut préjuger des conclusions auxquelles ses recherches le conduiront, et qui, d'un autre côté, de par son appartenance ecclésiale, ne saurait faire abstraction des énoncés dogmatiques ni de leur valeur normative. Faut-il résoudre la question en limitant *a priori* la tâche de l'exégèse : elle pourrait contribuer aux avancées de la réflexion dans les domaines où celle-ci n'a pas encore donné lieu à des déclarations magistérielles, mais, pour le reste, elle aurait pour seul but d'expliquer et de justifier les formulations doctrinales déjà acquises ? Ou faut-il admettre que l'exégèse puisse avoir une fonction critique par rapport à telle ou telle de ces formulations ? Mais dans quels cas serait-elle en droit d'exercer cette fonction, et jusqu'à quel point ? En un mot, n'y a-t-il pas un conflit insurmontable entre la liberté de recherche qui semble requise par le sérieux même du travail exégétique et la nécessaire loyauté de l'exégète par rapport aux normes doctrinales de son Église ?

Énoncée en ces termes, la question peut paraître sans issue. Aussi la reprendrons-nous autrement dans les pages qui suivent. Nous es-

saierons d'abord de la situer historiquement afin de bien préciser la manière dont elle se pose aujourd'hui. Puis nous prendrons un exemple particulier, celui des récents débats sur la virginité perpétuelle de Marie, en montrant comment il peut y avoir, sur un tel point, enrichissement mutuel de l'exégèse et du dogme. Enfin, selon une visée plus systématique, nous dégagerons quelques principes qui peuvent guider l'exégète dans la compréhension de sa responsabilité à la fois scientifique et ecclésiale.

I

Jalons historiques

Le problème que nous abordons s'enracine pour une part dans le Nouveau Testament lui-même : c'est bien une tâche essentielle des « docteurs » *(didaskaloi)* que d'expliquer l'Écriture, mais ils doivent enseigner « la saine doctrine » et non pas des opinions qui écarteraient de la vraie foi[1]. Par là est déjà posée, avant la lettre, une nécessaire relation entre l'exégèse et le dogme. Cette relation va être toutefois comprise de façons variées selon les époques, pour des raisons qui tiennent à l'histoire même de l'exégèse et à diverses représentations du rapport à l'autorité ecclésiale.

Dans la période patristique, par exemple, « l'Écriture n'a de sens que si elle est interprétée *dans* et *pour* l'Église[2] ». Certes, les Pères n'hésitent point à adopter telle ou telle méthode de la culture hellénistique, et des auteurs comme Origène, Jérôme ou Augustin témoignent d'une exégèse qui, par certains de ses aspects, peut être déjà qualifiée comme « scientifique ». Mais leur propos essentiel est bien de servir les communautés ecclésiales dont ils sont membres. Et si Origène, dans un texte fameux, établit une distinction entre les points déjà définis par la « règle de foi » et ceux qui ne le sont pas encore (distinction importante, sur laquelle nous aurons d'ailleurs à revenir), ce n'est pas pour laisser entendre que, dans le second cas, la recherche pourrait se développer indépendamment de l'Église ; il s'agit plutôt d'éclairer celle-ci sur un certain nombre de questions qui ne sont pas

1. Cf. 1 Tm 1,10 et 6,20 ; 2 Tm 1,14 et 4,3 ; Tt 1,9 .
2. Ch. KANNENGIESSER, « La Bible dans l'Église ancienne. Nature et présupposés de l'exégèse patristique », *Concilium* 233 (1991), p.47.

tranchées, et de le faire à l'intérieur même des limites préalablement fixées par la règle de foi — car « seule doit être crue la vérité qui n'est pas en désaccord avec la tradition ecclésiastique et apostolique[3] ».

Si les auteurs médiévaux reprennent à leur compte, pour l'essentiel, les convictions héritées de l'époque patristique, le problème de la régulation doctrinale se pose néanmoins de façon renouvelée avec la naissance de la scolastique. La nouveauté ne tient pas au fait que celle-ci ferait désormais moins de place à la lecture des livres saints : le théologien (qualifié comme *Magister in sacra Pagina*) lit l'Écriture avec ses élèves, et les références scripturaires jouent un rôle fondamental dans le traitement des différentes *quaestiones*. La nouveauté est plutôt que, de par l'incorporation de la théologie dans l'université et l'influence de la pensée aristotélicienne, on assiste à la constitution d'une science théologique qui jouit désormais d'une relative autonomie. Tandis que les plus grands interprètes de l'Écriture étaient souvent, jusque là, des évêques ou des abbés de monastères, on voit maintenant se répandre, à côté de l'enseignement ecclésial de la foi, un nouveau type de « docteurs » et de « maîtres » : Thomas d'Aquin enregistre cette évolution lorsqu'il distingue deux formes d'autorité *(magisterium)* dans l'Église, celle des évêques et celle des théologiens, et corrélativement deux manières d'enseigner l'Écriture[4]. Certes, considérée dans ses commencements, l'évolution ne doit pas être majorée ni durcie : l'enseignement théologique présuppose pour saint Thomas l'enseignement des évêques qui, seuls, sont à même de définir avec autorité le contenu de la foi. Mais il adviendra par la suite que les deux « magistères » soient tentés de devenir de plus en plus autonomes ou d'entrer mutuellement en conflit.

Le problème de la régulation dogmatique devait se poser de façon radicale, à l'époque moderne, avec le développement de l'exégèse critique. Sans doute celle-ci était-elle souvent utilisée pour confirmer les positions traditionnellement tenues par l'Église ; mais par son principe même elle impliquait que, pour une part, la vérité pût surgir

3. ORIGÈNE, *Traité des principes*, Préface, 2 (Sources chrétiennes ; 252, p.79) ; voir l'ensemble des § 2-10 (p.79-89).
4. Cf. THOMAS d'AQUIN, *Quaestiones quodlibetales*, I q. 7 a.2 (Marietti, ed.IX, 1956, p.13). Voir M.D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, 3e éd., 1957 ; W. KASPER, *La théologie et l'Église*, trad. de l'allemand, Cerf, 1990, p.63-65.

d'une étude « scientifique » du texte — ce qui introduisait la possibilité d'une certaine distance par rapport à des formulations doctrinales héritées du passé, ou empêchait tout au moins de percevoir l'autorité ecclésiale comme la seule instance habilitée à dire le vrai. D'où d'inévitables tensions entre le travail exégétique et le Magistère de l'Église, tensions qui allaient atteindre leur paroxysme à la fin du XIXe siècle et au début du XXe avec les divers épisodes de la crise moderniste[5].

Depuis lors, il est vrai, la situation s'est dans une large mesure apaisée. Un pas décisif a été en effet franchi avec l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, par laquelle le Pape Pie XII reconnaissait la légitimité et même la nécessité de l'exégèse critique. Cette position a été confirmée par des documents ultérieurs, avant tout la constitution *Dei Verbum* de Vatican II et, plus récemment, le texte de la Commission biblique pontificale sur « L'interprétation de la Bible dans l'Église » (1993). Mais s'il n'y a plus de soupçon sur le *fait* de l'exégèse critique, il reste à comprendre *comment* l'exégète, sans nuire au sérieux de sa recherche, peut travailler en pleine communion avec l'Église et son Magistère doctrinal. Le texte de la Commission biblique déclare que la tâche des exégètes catholiques est à la fois « une tâche d'Église » et « une tâche scientifique »[6] : toute la question est justement de comprendre de quelle manière elle peut être *à la fois* l'une et l'autre.

Il est éclairant de reprendre, dans cette perspective, les récents débats sur la virginité perpétuelle de Marie.

II

Un exemple : la virginité perpétuelle de Marie

Nous sommes ici en présence d'une affirmation doctrinale, jadis formulée par le concile de Constantinople II (553) : la Mère de Dieu a été « toujours vierge », ce qui signifie entre autres qu'elle n'a pas eu d'autres enfants que Jésus[7]. Or on a fait valoir que le dogme de la

5. Voir P.-M. BEAUDE, « Régulation par l'exégèse », *Le Supplément*, n° 133 (1980), p. 313-315.
6. *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, III. C, Cerf, 1994, p. 92.
7. Sur la genèse et la signification de la virginité perpétuelle, voir la synthèse de B. SESBOÜÉ dans *Histoire des dogmes*, tome III, *Les signes du salut*, Desclée, 1995, p. 585 et suiv. Rappelons que cette affirmation, même si elle a été formulée par un concile œcuménique, est elle-même seconde par rapport

virginité perpétuelle ne pouvait être affirmé sur la base de l'Écriture, ou qu'il semblait même contredit par les passages du Nouveau Testament sur les frères et sœurs de Jésus. La réponse classique à cette objection est que les mots « frères » et « sœurs », en pareil cas, désignent les « cousins » ou les membres de la parenté au sens large. Mais cette explication est parfois considérée comme insatisfaisante, du côté protestant surtout, mais également, ici et là, du côté catholique. Le problème a été notamment soulevé en 1994 par le *Jésus* de Jacques Duquesne, qui jugeait « impossible de trancher absolument », mais estimait néanmoins « probable » que Jésus ait eu des frères et sœurs[8]. On sait les réactions suscitées par son point de vue[9], ce qui conduit à poser la question de fond : que devrait être, à propos d'un tel débat, la position de l'exégète catholique ?

Il importerait d'abord de mettre en doute, dans le cas présent, l'existence d'un véritable conflit entre le dogme et l'exégèse. Il y aurait certes conflit si l'étude des textes scripturaires devait prouver de façon absolue que Marie a eu d'autres enfants que Jésus. Mais la diversité des positions exégétiques montre par elle-même qu'une telle preuve ne s'impose pas, et les arguments qui sont avancés dans un sens peuvent être retournés dans un autre : par exemple, si Mc 6,3 présente Jésus comme « le frère de Jacques, de Josès, de Jude et de Simon », on peut aussi faire valoir que Mc 15,40 mentionne « Marie, celle de Jacques le Petit et de José » et que cette « Marie » ne peut être confondue avec la mère de Jésus ; ou encore, on fera légitimement remarquer que le mot « frère », dans la Bible grecque elle-même, peut être employé au sens de cousin ou de proche parent (cf. Gn 13,8 et 29,15), et que l'extension du mot est en outre impliquée par son usage ecclésiologique dans le Nouveau Testament — les frères désignant ici les membres d'une communauté.

à l'affirmation fondamentale sur Marie comme « Mère de Dieu » (une telle précision est aujourd'hui importante dans le cadre du dialogue entre catholiques et protestants). Il s'agit néanmoins d'une affirmation dogmatique, et c'est pourquoi le problème de la virginité perpétuelle peut ici nous servir d'exemple.

8. Voir J. DUQUESNE, *Jésus*, Flammarion, 1994, p.86-87.

9. Sur le plan exégétique, c'est surtout P. GRELOT qui a réfuté la position de J. Duquesne : voir « La conception virginale de Jésus et sa famille », dans *Esprit et Vie*, n° 46, 17 novembre 1994, p.625-633. Les arguments de P. Grelot ont été à leur tour discutés par F. REFOULÉ, *Les Frères et sœurs de Jésus. Frères ou cousins ?*, DDB, 1995.

Certes, il ne faut pas pour autant rechercher une concordance explicite entre le dogme et l'exégèse, et cela pour les raisons mêmes qui, à l'instant, ne permettaient pas d'affirmer le conflit : la diversité des positions et l'examen des arguments montrent cette fois que les données scripturaires, si elles n'autorisent pas à contredire le dogme, n'autorisent pas davantage à fonder formellement l'affirmation de la virginité perpétuelle. Notons d'ailleurs que l'impossibilité d'une telle preuve n'est pas seulement le fait de l'exégèse contemporaine. Les Pères des premiers siècles ne prétendaient pas établir la virginité perpétuelle sur la seule base de l'Écriture (et Tertullien s'autorisait même de celle-ci pour dire que Marie avait eu d'autres enfants que Jésus !). Origène, en tout cas, n'arguait pas des textes scripturaires mais disait simplement : « selon ceux qui ont d'elle une opinion saine, Marie n'a pas d'autre fils que Jésus[10] » ; et par la suite, ce sont surtout l'idéal spirituel de la virginité et le progrès doctrinal de la réflexion sur le Christ qui conduiront à qualifier Marie comme la Mère de Dieu « toujours vierge ». Mais précisément, du point de vue catholique, on ne saurait faire abstraction de cette dernière doctrine sous prétexte qu'elle ne peut pas être simplement déduite du Nouveau Testament ; et l'adhésion de foi qui est ainsi requise n'entrave pas le sérieux de la recherche, mais lui donne plutôt une orientation particulière qui s'avère non seulement légitime mais fructueuse pour une intelligence chrétienne de l'Écriture.

On comprend par là ce que doit être, dans l'exemple ici retenu, l'attitude de l'exégète catholique : il s'agit au fond de dépasser la problématique de la preuve scripturaire (puisque, dans le cas présent, l'exégèse ne permet à elle seule ni de contredire le dogme ni à l'inverse de le démontrer) ; il s'agit de faire bien plutôt confiance au dogme *et* à l'exégèse pour que, par leurs ressources respectives, ils soient à même de s'enrichir mutuellement. Car d'un côté le travail exégétique aide à préciser le statut propre de l'affirmation doctrinale sur la virginité perpétuelle : non pas une affirmation qui peut être formellement déduite de l'Écriture, mais une affirmation qui s'est progressivement imposée aux chrétiens du premier millénaire à la faveur de leur méditation sur le mystère du Christ et sur le rayonnement de ce mystère dans l'existence de Marie. Et d'un autre côté, le dogme joue par rapport au travail exégétique un rôle libérateur car, par la régulation

10. ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean*, I,4,23. Cerf, (Sources chrétiennes ; 120, p. 71).

même qu'il pose, il aide l'exégète à découvrir que l'étude scientifique des textes scripturaires ne permet pas de tout prouver à propos de Marie et qu'il existe un surcroît de sens, autorisé par l'Écriture mais inaccessible à la seule démonstration — ce surcroît de sens que constitue l'affirmation de la virginité perpétuelle et que l'Église propose légitimement comme objet de foi.

Ayant ici réfléchi à partir d'un exemple particulier, nous voudrions maintenant élargir le propos et formuler quelques propositions plus générales sur le sujet qui nous retient.

III

Exégèse et responsabilité ecclésiale

Il peut être utile de rappeler en premier lieu la distinction d'Origène entre les points déjà tranchés par la « règle de foi » et les points qui ne le sont pas. Cette distinction, nous l'avons précisé, ne signifie pas que les problèmes du second type doivent être traités indépendamment de la communauté ecclésiale. Elle doit être néanmoins prise en compte par l'exégète catholique, dont le travail n'a pas exactement la même visée dans l'un et l'autre cas. Pour les questions qui n'ont pas fait l'objet d'une définition doctrinale, la tâche exégétique est d'éclairer les instances magistérielles sur les conclusions auxquelles elle aboutit pour sa part — conclusions qui, si elles s'avèrent suffisamment fondées et qu'elles bénéficient d'un large consensus, pourront guider le Magistère dans telle ou telle de ses formulations dogmatiques. Mais pour les questions qui ont déjà fait l'objet d'une définition doctrinale, la tâche exégétique doit être envisagée de façon quelque peu différente : elle consiste d'une part à montrer en quoi l'Écriture permet de justifier le dogme (ou tout au moins n'entre pas en contradiction avec lui, comme dans le cas de la virginité perpétuelle de Marie), et elle peut d'autre part favoriser la recherche de nouveaux langages pour dire autrement tel ou tel énoncé dogmatique (en montrant par exemple comment le Nouveau Testament, par sa manière de formuler le mystère du Christ, autoriserait l'élaboration de formules christologiques qui, sans faire appel à la terminologie de « personne » et « natures », seraient néanmoins fidèles à la visée profonde de la doctrine chalcédonienne).

Quel que soit le cas de figure envisagé, l'exégète catholique est de toute façon un croyant qui ne peut faire abstraction de sa foi. Il

n'y va pas seulement de sa loyauté envers l'Église, mais de son respect par rapport à l'Écriture elle-même qui a d'abord été l'œuvre de croyants : en interprétant cette Écriture selon la foi, l'exégète se montre justement fidèle à l'intention qui présida à l'élaboration des livres saints. Il serait inexact d'en conclure qu'une telle situation, de soi, porte atteinte à l'exigence de la recherche ; il faut plutôt dire qu'elle la conditionne, qu'elle l'oriente, et que par là même elle contribue à définir la scientificité de l'exégèse catholique. Car contrairement à ce que l'on penserait spontanément, une démarche scientifique n'implique pas l'absence de présupposés. Elle ne peut non plus se passer d'une relation à quelque forme d'autorité (il faut que, d'une manière ou d'une autre, ses énoncés puissent être soumis à contrôle). Comme le rappelle justement W. Kasper, toutes les sciences ont ainsi en commun « une dialectique réciproque entre liberté et référence obligée[11] ». De ce point de vue, l'exégèse catholique n'est pas moins scientifique sous prétexte qu'elle implique la foi de l'exégète et qu'elle est soumise à l'autorité du Magistère : c'est plutôt en avouant clairement ces déterminations qu'on a chance de lui reconnaître sa scientificité propre —une scientificité qui ne vaut certes qu'à l'intérieur de certaines limites (comme pour toute science), mais que ces limites mêmes permettent justement de définir.

Si cela est admis, la recherche exégétique ne risque pas d'être freinée mais a toutes chances d'être au contraire fécondée par l'appartenance de l'exégète à la communauté ecclésiale. Karl Rahner le rappelait jadis avec force : « L'enseignement et les directives du magistère ne sont pas, pour l'exégèse catholique, seulement une norme négative, une limite qu'on ne peut franchir si l'on veut demeurer catholique. C'est, bien plus, un principe positif de recherche dans le travail exégétique lui-même[12]. » Par les repères mêmes qu'elle fixe, la régulation doctrinale engage l'exégète à aller aussi loin que possible dans le champ ainsi déterminé. Elle ne lui demande pas de renier les exigences scientifiques auxquelles il doit nécessairement faire droit, mais de trouver dans l'autorité ecclésiale la garantie et le stimulant qui permettront à sa recherche de devenir, au-delà d'un travail simplement philologique ou littéraire, une véritable science de la

11. W. KASPER, *op.cit.*, p.76.
12. K. RAHNER, « Exégèse et dogmatique », dans *Exégèse et dogmatique*, trad. de l'allemand, DDB, 1966, p.32.

foi. Ajoutons que la responsabilité de l'exégète catholique n'implique pas seulement son respect du Magistère, mais aussi son dialogue avec les théologiens et son attention à l'ensemble de la communauté ecclésiale. Car le statut privilégié de l'instance magistérielle n'exclut pas d'autres instances de régulation qui doivent aussi guider le travail exégétique, en particulier cette instance que constitue le *sensus fidelium* dans l'ensemble du peuple croyant[13].

Observons enfin que, s'il y a eu à l'époque moderne de vives tensions entre exégèse et dogme, certaines tendances actuelles de la science exégétique peuvent par elles-mêmes favoriser de précieuses réconciliations. Dans la mesure où cette science reconnaît les limites d'une exégèse étroitement rationnelle et renonce à vouloir trop prouver, dans la mesure où elle prend davantage en compte les ressources propres du symbolisme scripturaire, dans la mesure où elle se montre plus attentive au phénomène du Livre considéré dans sa totalité et à l'implication des sujets croyants dans la lecture des textes bibliques, elle éprouve de l'intérieur combien le sens de l'Écriture déborde les résultats de la recherche exégétique et appelle nécessairement, pour être pleinement accueilli, une parole de foi qui engage l'exégète au nom même de son appartenance ecclésiale. Là où ces tendances se vérifient, on peut espérer que le problème de la régulation dogmatique ne trouve pas de réponse seulement théorique, et que sa vraie solution dépend avant tout de l'attitude de confiance qui habite l'exégète par rapport à l'Écriture comme par rapport à l'Église dont il est membre —ou, mieux encore, par rapport à l'Esprit qui a parlé par l'Écriture et qui aujourd'hui même continue de parler par l'Église.

Michel FÉDOU
Jésuite

13. Cf. *Lumen gentium*, 2,12. Voir J.-M. R. TILLARD, « Le "sensus fidelium", réflexion théologique », dans *Foi populaire, foi savante*, Cerf, 1976, p.9-40 ; Y. CONGAR, « Les régulations de la foi », dans *Le Supplément*, n° 133 (1980), p.260-281. En ce qui concerne les théologiens proprement dits, il faudrait préciser que leur rôle n'est pas seulement de rappeler aux exégètes les énoncés dogmatiques mais d'en interpréter le contenu d'une façon qui soit aujourd'hui intelligible et pertinente. De façon générale, le problème ici traité devrait être repris dans une étude plus large sur la triangulation exégèse—dogme—théologie, mais cela dépasserait l'objet du présent article.

Les SIX CAHIERS DE **1996**

263 - LES THÉOLOGIES FÉMINISTES DANS LES DIFFÉRENTS CONTEXTES
264 - LA PLACE DE NOS ENFANTS
265 - LES MOUVEMENTS DE PENTECÔTE
266 - LE PÈLERINAGE
267 - DE LA VIE AU DROIT
268 - LA SAINTE ÉGLISE RUSSE ET LA CHRÉTIENTÉ OCCIDENTALE

Abonnement 1996

France	**320 FF**
Étranger	**405 FF**
Le cahier	**72 FF**

CONCILIUM - 267
DE LA VIE AU DROIT

ÉDITORIAL
par
James PROVOST & KNUT WALF

I. QUESTIONS THÉORIQUES

Herman VAN DEN BRINK. Message biblique et droit ecclésiastique. Une tension fructueuse
Ladislas ÖRSLY. La philosophie classique et la vie juridique de l'Église
John HUELS. De la pratique au droit
Karl-Christoph KUHN. L'ordre ecclésial au lieu de droit ecclésiastique?
Dietmar MIETH. La tension entre droit et morale dans l'Église catholique
John BEAL. L'inculturation du droit canon. Made in USA.

II. EXEMPLES PRATIQUES

Jean GAUDEMET. Le choix des évêques. Une histoire tourmentée
Joseph HAJJAR. L'influence de la société musulmane sur le droit ecclésiastique dans l'Orient arabe
Robert MWAUNGULU. Les possibilités d'inculturer le droit romain en Afrique
Hans JORISSEN. Structure du ministère spirituel et succession apostolique
Jean BERNHARD. De la vie à toi. A propos du droit matrimonial et de la jurisprudence
Francesco ZANCHINI. Tendances nouvelles et problèmes de compétence dans la curie romaine
James PROVOST. Une stratégie pour appliquer la vie aux institutions ecclésiales

BEAUCHESNE, 72 rue des Saints-Pères, 75007 Paris
Tél. : 01 45 48 80 28 - Fax : 01 42 22 59 79

François MARTIN

Jésus et la vérité des Écritures

« Je suis la vérité ». Telle est la réponse qu'en l'évangile de Jean Jésus adresse à Thomas qui l'interrogeait sur le chemin et le terme où conduit ce chemin (Jn 14, 4-7). Quelques pages plus loin du même évangile, Pilate pose la question de fond à laquelle la déclaration de Jésus a déjà de fait répondu : «Qu'est-ce que la vérité ? ».

Le croyant ordinaire est, quant à lui, partagé entre l'affirmation du Nazaréen et la question du procurateur romain. Il n'accordera à aucun humain sensé le droit de prétendre être la vérité en personne. Il l'acceptera cependant de Jésus à qui, du fait même, il reconnaît dans la foi un statut que nul autre ne peut s'arroger. Cela toutefois ne l'empêche pas de reprendre à son compte la question de Pilate par laquelle chacun ne manque jamais, quand cela l'arrange, de se réfugier à l'abri du bon sens commun. Oscillant donc entre ces deux pôles, d'un côté il tient à l'affirmation de Jésus sans pour autant être assuré d'avoir élucidé le mystère de la vérité révélée en cet Unique, et de l'autre il est retenu par la question de Pilate qui, du seul fait d'être posée, a d'ordinaire pour effet de suspendre toute possibilité de répondre à et de la vérité.

Cette description des rapports du croyant à la vérité est sans doute sommaire. Il se pourrait même qu'elle ne corresponde guère à la réalité. Si, en effet, le chrétien croit au Christ, comment a-t-il accès à

celui qui se déclare être la vérité sinon par la médiation des Écritures ? Celles-ci certes ne sont ni ne font tout : il y a aussi l'Esprit, l'Église, les sacrements... dont cependant l'œuvre ne serait jamais reconnue si les Écritures ne la désignaient. Toujours sur le chemin qui le conduit à la vérité qu'est le Christ, le croyant a déjà, d'une manière ou d'une autre, rencontré les Écritures et est mené par elles.

Or les Écritures, même reconnues pour saintes et inspirées, sont aussi œuvres humaines qui viennent se ranger sur le même rayon de bibliothèque que *L'Iliade, La Divine Comédie* ou l'*Histoire de France,* de Michelet. Alors à leur propos resurgit la question de Pilate, moins que jamais éludable : qu'est-ce que la vérité ?... la vérité de ces Écritures ? Mais, si la question du gouverneur romain est d'ordinaire reprise pour excuser ou justifier un scepticisme prudent ou confortable, elle est cette fois-ci posée avec la conviction qu'une réponse peut y être apportée. Puisqu'en effet la Bible est une œuvre d'hommes, un objet du monde, la science doit pouvoir s'en charger et traiter cet objet afin de le décrire, l'analyser, en resituer la rédaction, en expliquer la composition, en préciser le sens et ainsi établir la justesse ou non de ses énoncés, bref juger de sa vérité. Une sorte de doctrine, à l'opposé du scepticisme, impose ses normes à l'opinion commune dont dépendent aujourd'hui croyants tout autant qu'incroyants : c'est *le savoir* qui est habilité à répondre à la question de la vérité, celle-ci relevant du domaine de la science.

Mythe ou événement ?

Parmi tous les savoirs actuellement disponibles, le savoir historique est reçu comme le mieux apte à évaluer la vérité des Écritures : les témoignages que celles-ci rapportent sont vrais dans la mesure où la science de l'histoire peut les recueillir, soit en établir l'exactitude, soit en soutenir la vraisemblance. Cette doctrine commune constitue une sorte de principe « épistémologique » qui, avec ses critères d'exactitude et de vraisemblance, détermine d'autant plus le type de réponses apportées qu'il conditionne d'abord le type de questions posées aux textes scripturaires.

Un tel cadre épistémologique, esquissé ici trop rapidement, demande certes d'être critiqué. Il n'est toutefois pas dénué de raison. La Bible en effet, Ancien et Nouveau Testament compris, se présente comme

un recueil dont le propos explicite est de témoigner de l'alliance de Dieu avec les hommes et donc de l'intervention de Celui-ci dans l'histoire jusqu'à cette venue suprême par laquelle Il se fait homme en Jésus de Nazareth et meurt « sous Ponce Pilate ». On n'honorerait donc pas le Livre, tel du moins qu'il se donne à ses lecteurs, si on le recevait *a priori* comme une série de fables ou de récits mythiques. Ce que la seconde épître de Pierre met sous la plume de cet apôtre signifie en clair sous quel registre, au moins en l'occurrence, le témoignage du Nouveau Testament entend bien être reçu : « Ce n'est pas en suivant des *fables sophistiquées* que nous vous avons fait connaître la puissance et l'avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ, mais parce que *nous sommes devenus témoins oculaires* de sa majesté » (2 P 1, 16).

Soumettre la vérité des Écritures aux critères d'exactitude et de vraisemblance du savoir historique, c'est donc le plus souvent et pour beaucoup prendre au sérieux cette prétention du Livre à ne pas donner à lire une mythologie mais à rapporter les étapes d'une réelle histoire du salut. Loin de remettre en cause la dimension historique de « cela » dont parlent les Écritures, nous le tenons pour base de la réflexion conduite dans le présent article. Mais précisément parce qu'entre autres un tel fondement est reconnu et accepté, il convient de se demander si le cadre épistémologique que nous avons plus haut brièvement repéré est le mieux adapté pour traiter de la question que l'on se pose au sujet de la vérité des Écritures.

La réalité et le réel

Notre réflexion prendra plus spécialement en compte le Nouveau Testament et en conséquence le Christ que ces écrits nous invitent à reconnaître. Ce point de vue adopté nous dispense donc de traiter ici de l'Ancien Testament en tant que tel, il nous oblige tout autant à ne pas l'ignorer dans la mesure où le Nouveau Testament lui-même ne peut reconnaître le Christ sans relire le premier corpus scripturaire dont il se déclare être l'héritier et l'interprète autorisé.

Adopter ce point de vue, c'est choisir. Choisir d'abord de ne pas se lancer dans une quête intellectuelle dont le but serait de déterminer si les propos, et quels propos, des écrits néo-testamentaires sont «vrais » ou « faux ». Choisir ensuite et surtout d'écouter, de recevoir en essayant de la comprendre, ce que, ce dit « Testament » énonce

comme vérité et par quelles voies il l'annonce. On n'encourt pas trop le risque de donner une réponse prématurée en avançant tout de suite que la vérité annoncée par le Nouveau Testament considéré dans sa globalité, c'est le Christ lui-même, ou plus exactement que l'homme Jésus qui s'est prétendu l'Envoyé est réellement Christ et Seigneur, Fils du Père, dont la mort et la résurrection révèlent que par lui et en lui la vie éternelle est donnée (redonnée, « par-donnée ») aux humains[1].

Si telle est la vérité que prétendent bien proclamer les écrits apostoliques, on conviendra facilement que les vérités de la science historique sont totalement impuissantes à la soutenir ou à la réfuter. Or, en congédiant ainsi les sciences de l'histoire incapables de se prononcer sur la question de fond, nous n'entendons pas remettre en cause l'effectivité de l'événement Jésus-Christ dans l'histoire humaine, nous faisons seulement surgir une autre question que se partagent ou, du moins, devraient se partager en commun les disciplines de l'histoire et la réflexion théologique chrétienne : comment les discours en quête de vérité assument-ils la différence radicale qui sépare et distingue le réel de la réalité ?

Cette différence n'est pas commandée par une théorie métaphysique particulière, elle s'impose dès lors que le langage n'est plus tenu pour une simple fonction de l'homme, selon ce qu'en a fait une longue tradition philosophique, mais reconnu comme cause ou fondation de l'humain. Le réel est ainsi un effet du langage, ce qui surgit en tant qu'autre du langage et que celui-ci ne peut ni symboliser ni représenter par les réseaux pourtant extrêmement puissants de ses multiples systèmes signifiants. C'est pourquoi le réel n'est pas à proprement parler le contraire de son autre, il est plus exactement corrélatif au langage, dépendant de celui-ci par une relation qui tout à la fois est de disjonction et de conjonction. Il advient, à l'extrême bord de cet ordre, des « réalités » que construit sous forme de représentations le pouvoir imaginaire du langage. Entendons-le bien ! « Imaginaire » ici ne signifie pas nécessairement illusoire ou faux. Est seulement ainsi désigné cet ordre des « réalités » que les discours construisent en prétendant les faire coïncider avec la plus grande exactitude au réel lui-même. En ce sens, toutes les sciences sont imaginaires et le

1 Tel est aussi le point de départ qu'adopte Michel HENRY, quand il tente d'élaborer une « philosophie du christianisme » : *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 7-19.

sont d'autant plus que plus grand est leur souci d'exactitude. Elles n'ont pu ni ne peuvent se dévolopper autrement. Toutefois, elles deviennent « illusoires » – aussi exacts, vérifiés et efficaces que soient leurs résultats – quand elles œuvrent en oubliant totalement cette altérité du réel qui est telle d'échapper à toute forme de représentation et de symbolisation.

Or il se trouve que cet oubli est en son fond celui du sujet humain, puisque c'est sur lui que le réel comme effet du langage fait peser tout son poids. Oubli de la division qui le constitue en lui-même, pris qu'il est dès avant sa naissance entre la chair et ce qui le représente dans les signifiants du langage. Car la manifestation première du réel à laquelle le sujet se heurte — manifestation principielle à laquelle se rapportent toutes les autres — est le corps de chair lui-même, ou plutôt la chair vive et mortelle qui, parce qu'elle est liée intimement au langage, se dresse radicalement autre à la limite de celui-ci, mais qui aussi avec ce même langage auquel elle est nouée constitue le corps, corps du sujet et alliance de chair et de parole[2].

Si l'exactitude dans sa prétention à faire passer les réalités pour ce qu'elles ne sont pas est illusoire parce que oublieuse de la division du sujet, ce dernier n'en est pas pour autant impuissant à approcher la division qui le constitue, ni condamné à discourir dans l'oubli du réel dont l'étrangeté s'impose à lui-même comme sa part la plus intime. Il parle en effet. Et parler, c'est se tenir au bord du réel, c'est par le détour des figures approcher et signifier comme absolument irreprésentable ce réel qui, d'être tel, ne pourra jamais être dit. C'est pourquoi, si la vérité a quelque chose à voir avec le réel, la littérature — celle de tous les temps et de toutes les formes, orale ou écrite — est sans doute beaucoup plus apte et mieux armée que les discours de l'exactitude pour s'aventurer à la quête de celle qui, en fait, ne peut être que mi-dite[3].

---

2 Voir Louis PANIER, *La Naissance du fils de Dieu*, Cerf, (Cogitatio fidei ; 164) Paris, 1991, p. 314,322.
3. Que l'on considère ces événements historiques que sont les guerres napoléoniennes ou la débâcle de 1940. Les historiens se chargent d'en établir les faits à partir des documents et d'y reconnaître des enchaînements de causes. *Guerre et Paix* de TOLSTOI ou *La Route des Flandres* de Claude SIMON opèrent un tout autre travail qui tente l'impossible approche du réel que ces événements ont été dans un temps de l'aventure humaine. Tel est le problème que, dans son livre *L'Écriture ou la vie*, Jorge SEMPRUN met en débat entre les rescapés des camps nazis : « — "J'imagine qu'il y aura quantité de témoignages... Ils vaudront ce que vaudra le regard du témoin, son acuité, sa perspicacité... Et puis il y aura des documents... Plus tard, les historiens recueilleront, rassembleront, ana-

Ces réflexions pourront paraître nous avoir écarté bien loin du propos de cet article. Il se peut au contraire qu'elles nous conduisent vers ce qu'il convient plus que jamais d'appeler « le vif du sujet ». Le réel du corps, les lettres que la littérature dispose pour signifier ce qui lui demeure irreprésentable, bref *Incarnation* et *Écritures,* voilà précisément ce qui depuis Jésus-Christ et par Jésus-Christ se trouve mis au centre de la question de la vérité. On objectera peut-être qu'alors toute cette réflexion nous fait tout simplement revenir à ce point de départ de l'article où nous nous demandions quelle est la vérité des Écritures. Pourtant la question a été réellement déplacée : il ne s'agit plus de prétendre apporter la somme des réponses qui diraient une à une les vérités de l'Écriture, il s'agit désormais de répondre à la vérité quand celle-ci vient se révéler à l'articulation de la lettre et du corps, de l'écriture et de la rencontre, de l'absence et de la présence, de l'attente et de la venue, des figures et de leur accomplissement.

Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le corps du Christ

Les lignes qui vont suivre se contenteront de rappeler quelques traits qui, parce qu'ils sont constitutifs du Livre chrétien, doivent être nécessaires pour approcher la vérité dont celui-ci témoigne.

Nous parlons de « Livre chrétien ». Une telle expression évoque dans l'esprit de beaucoup d'abord et quasi exclusivement les évangiles, « le livre dans lequel Jésus parle » ; pour d'autres, plus avertis, elle renvoie à l'ensemble du Nouveau Testament. Nous ne l'entendons ni dans l'un ni dans l'autre de ces sens restreints. Le propre du Livre chrétien est de réunir en un seul volume deux recueils de livres, tous deux reçus comme Testaments, l'un devenant premier et ancien en vertu de l'autre qui se donne lui-même pour second et nouveau. C'est donc bien entendu l'existence du second recueil qui rend possible la reliure en un seul volume des deux corpus testamentaires. Banale évidence ! Mais la formation bipartite du Livre n'obéit pas aux simples

lyseront les uns et les autres : ils en feront des ouvrages savants... Tout y sera dit, consigné... Tout y sera vrai... sauf qu'il manquera l'essentielle vérité, à laquelle aucune reconstruction historique ne pourra jamais atteindre, pour parfaite et omnicompréhensive qu'elle soit..." Les autres le regardent, hochant la tête, apparemment rassurés de voir que l'un d'entre nous arrive à formuler aussi clairement les problèmes. — "L'autre genre de compréhension, la vérité essentielle de l'expérience, n'est pas transmissible... Ou plutôt, elle ne l'est que par l'écriture littéraire..." », Gallimard, 1994, p. 136.

lois de la succession chronologique, à la nécessité par exemple d'augmenter ultérieurement d'un second volume une première anthologie déjà parue. Le second recueil d'écrits — auquel nous conviendrons de donner le nom d'« écrits apostoliques »[4] — se dit porteur d'une triple prétention : d'une part, il se présente comme *lecture nouvelle* du corpus qui le précède, accédant ainsi à la reconnaissance du monde signifiant sur lequel ces écrits antérieurs jetaient comme un voile ; d'autre part, se donnant lui-même comme *écriture nouvelle,* il déclare l'ancienneté et l'achèvement du premier recueil maintenant définitivement clos ; enfin, en même temps qu'il relit les Écritures d'Israël et en déclare la clôture, il s'autorise à les transmettre à toutes les nations, faisant ainsi de la tradition reçue par un peuple particulier une littérature offerte au monde entier.

Or le Nouveau Testament soutient cette triple prétention pour autant qu'une coupure est venue s'interposer entre lui-même et les Écritures d'Israël dont l'arrêt a été ainsi marqué. Il fonde sa nouveauté en faisant valoir qu'il est né de cette coupure dont seulement il témoigne mais qu'il ne crée pas de son propre fait. Un événement a produit cette coupure : les quelques dizaines d'années qui conduisent de la naissance à la mort de Jésus de Nazareth que ses disciples ont dit avoir vu relevé d'entre les morts. Ainsi les deux Écritures, celle des prophètes et celle des apôtres, se tiennent-elles chacune sur l'un et l'autre bord de cet avènement du réel qu'est l'aventure du corps du Christ. Ou plutôt le second recueil s'écrit avec pour effet de disposer toute l'Écriture ancienne et nouvelle autour de ce centre qui étant le grand absent du Livre bipartite indique à celui-ci sa limite radicale : la vive rencontre des corps des témoins avec la présence elle-même donnée en corps.

Cette disposition ou cette structure du Livre, telle qu'elle résulte du Nouveau Testament quand celui-ci se relie à l'Ancien qu'il relit, n'est sans doute pas à mettre simplement au compte des particularités d'une religion venue après une autre, mais bien plutôt à prendre en compte comme condition essentielle d'approche de la vérité qui se donne en ce corps d'homme osant proclamer : « Je suis la vérité ».

4 Cette appellation ne doit pas laisser entendre que tous les écrits du Nouveau Testament ont été écrits par l'un ou l'autre des Douze ou par Paul ; elle signifie seulement que ces écrits ont été rédigés dans le courant de la tradition apostolique.

La vérité une mais deux écritures

Précisons brièvement comment chacun des deux recueils d'écrits s'en trouve recevoir des caractéristiques propres à lui seul.

De même que l'Ancien Testament a cessé de s'écrire avant la naissance de Jésus de Nazareth, de même le Nouveau n'a commencé à être rédigé qu'après la mort et la résurrection du Christ. Aucun des deux corpus ne s'écrit dans le temps de la présence : cette affirmation a valeur de définition — partielle, bien entendu — pour toute écriture qu'elle soit inspirée ou non. Mais cette affirmation a aussi pour intérêt d'attirer l'attention sur le fait suivant : bien qu'il sût lire, (Lc 4, 16-17 ; Jn 7, 15) et qu'il ait tracé des traits sur le sol (Jn 8, 6-8), Jésus n'a rien écrit ou du moins la tradition ne nous a transmis aucun document comme tel. Quand en effet l'époux est en compagnie des invités de la noce (Mt 9, 14-15), ceux-ci comme celui-là ont bien autre chose à faire que d'écrire le récit de la fête. On pourra en concevoir des regrets, mais il faudra bien consentir à cette condition d'accès à la vérité de celui qui dit « Moi, la vérité » : il s'en est entièrement remis d'abord à la parole de ses propres témoins puis à leur écriture et à l'écriture de ceux qui ont accompagné ces témoins ou les ont immédiatement suivis dans le temps. Tenter d'échapper à cette condition, en prétendant par exemple devoir réentendre ici et maintenant, en-deçà des échos déformants de l'écrit et dans la bouche même de Jésus, ses authentiques paroles, c'est s'imaginer que l'écriture aurait été d'autant plus vraie et plus exacte qu'elle se serait dispensée d'être mise par écrit, c'est s'efforcer de substituer à l'avènement qui marque l'interruption de toute écriture ces « réalités » que l'on veut faire passer pour le réel. Hélas ! et le deuil est pour tous difficile à faire, l'écriture n'est pas le réel. Elle n'est pas le corps vivant, mort et ressuscité qui ouvre la porte de la vie à tout le corps d'humanité formé de la multitude de ces corps de chair dont la naissance hors du ventre d'une femme garantit que la mort est certaine. L'écriture apostolique est plus modeste et donc aussi plus juste : elle essaie de transcrire sur le parchemin la trace qu'a laissée dans le corps des premier témoins la rencontre qu'ils ont eue avec le corps de celui qui fut mort et voici qu'il est vivant (Ap 1,18) ; transcrire aussi la trace qui s'est imprimée dans les corps de tous ceux-là que les premiers témoins ont rencontrés et vers lesquels les a envoyés la rencontre fondatrice dont eux seuls reçurent la grâce.

Non ! l'Écriture n'est pas le corps, elle l'atteste seulement. D'un côté, les écrits apostoliques signent la naissance accomplie du Premier-né d'entre les morts, enregistrant par écrit les effets transmissibles qu'une telle venue a laissés sur les deux générations au moins au cours desquelles ils ont été composés. De l'autre, les Écritures d'Israël, rédigées sur près d'un millénaire, répètent leur inscription le long de nombreuses générations comme si restait encore irrésolue la difficile question de la naissance de l'homme, comme si elles attendaient le corps à venir qui mette un terme à leur répétition, symptôme qu'un inaccompli demeure toujours en suspens.

Si les deux Testaments sont ainsi rédigés sur l'un et l'autre bord de l'événement qu'ils ne peuvent contenir, il convient alors de prendre acte que Jésus — ou le Christ — ne peut être l'énonciateur des Écritures. C'est pourtant une tentation constante de vouloir le mettre en cette place-là, au moins comme énonciateur du Nouveau Testament. Une telle place, imagine-t-on en effet, devrait lui revenir de droit, une fois pris en compte avec toutes les précautions de la critique, le fait historique que fut l'inévitable recours à des évangélistes biographes et à des apôtres épistoliers. Pourtant Christ n'est énonciateur ni de l'Ancien ni du Nouveau Testament, cette place étant même précisément celle qu'il ne peut pas occuper. Pour tenter de désigner celle qui lui revient de droit et de fait, sans doute faut-il d'abord considérer le rapport dans lequel lui-même se pose à l'égard des Écritures qui le précèdent. Ce rapport devrait en effet permettre d'une part de préciser la nature spécifique de ces premières écritures, et d'autre part servir de modèle pour définir le type d'énonciation propre aux écrits apostoliques.

Christ n'est bien sûr pas l'énonciateur de l'Ancien Testament. Mais il en est le parfait énonciataire : « C'est de moi que les Écritures rendent témoignage » (Jn 5, 39) ; « C'est de lui qu'il est écrit dans le rouleau du livre » (Hé 10, 7) ; « Celui de qui il est écrit dans la Loi de Moïse et les Prophètes, nous l'avons trouvé » (Jn 1, 45). Et si ces citations peuvent laisser entendre que la place du Christ ainsi désignée serait d'être seulement un « thème », voire le thème majeur du discours scripturaire antérieur, tout le témoignage du Nouveau Testament y apporte un démenti ou du moins un rectificatif capital. Il précise en effet avec netteté que « celui dont il est écrit », c'est celui qui répond : « Tu m'as façonné un corps, alors j'ai dit : voici, je viens ! », non pas le « thème » des Écritures, mais celui qui les *accomplit,* leur parfait énonciataire, *le corps* du Fils que celles-ci désignaient en aval

de leurs traces mais qu'elles étaient impuissantes à produire (aucun livre n'ayant jamais eu pouvoir de donner naissance dans la chair à qui que ce soit).

C'est pourquoi, de cette place que Christ occupe comme énonciataire des Écritures qu'il accomplit, le corpus d'Israël reçoit en retour sa principale détermination. Il s'écrit dans l'inconnaissance désirante de ce qu'il pose hors de lui-même et en avant de sa marche. Tel est du moins le principe auquel se soumet le Nouveau Testament quand, relisant l'Ancien sans lequel les témoins n'auraient pas reconnu le Fils en Jésus de Nazareth, il reparcourt le chemin qui conduit des *figures* à leur *accomplissement.* Ce « principe » qui se reçoit dans la foi, dans la reconnaissance qu'est vraie la place de celui qui dit : « Je suis la vérité », est aujourd'hui pour ainsi dire oublié, du moins délaissé, tant nous avons de la peine à le penser ou à le formaliser dans une « théorie des figures » dont la pertinence doit être anthropologique autant que théologique. Mais cet oubli n'est pas sans conséquence. En témoignent par exemple les débats passionnés qu'ont soulevés les récentes déclarations de l'Abbé Pierre qui rapprochait l'extermination du peuple juif par les nazis et celle des Cananéens par Israël racontée dans le livre de Josué. De son côté, l'Abbé, n'ayant plus pour lire que la reconstruction des « réalités » et en conséquence ne voyant plus dans la Bible que l'histoire du peuple juif, présente dans ses propos l'exact miroir inversé de ce qu'est aujourd'hui l'interprétation juive majoritaire du génocide hitlérien. Les uns revendiquent pour eux-mêmes le privilège de la place victimale tandis que l'autre, les reportant en un temps ancien dans le rôle du bourreau, justifie ainsi une accusation réciproque et sans fin d'extermination, voire une rivalité perpétuelle à occuper la position de la victime sur l'autel d'un « holocauste » dont on ignore à qui et en vue de quel gain il serait offert. De l'autre côté, les voix qui se sont élevées parmi les rangs chrétiens n'ont pas su trouver d'autre protestations que de laisser entendre que le christianisme était issu du judaïsme, comme si celui-ci était *l'origine* de celui-là, comme si surtout Christ n'était pas accomplissement dans le réel, mais simple prolongement, sans doute amélioré, de la pensée, de la culture et de la religion où il est né.

Énonciataire des Écritures anciennes qu'il accomplit, Christ indique qu'une place analogue à la sienne est mise en réserve pour les écrits qui le suivent. « Analogue » ne signifie pas tout à fait semblable. Le Nouveau Testament en effet ne répète pas l'Ancien puisqu'une

de ses principales tâches est de signifier que l'accomplissement des Écritures est vraiment effectué. Il signe ou enregistre la naissance du corps du Christ comme naissance du Premier-né d'entre les morts. Signature qui est inscriptible sur le papier pour autant que cette naissance d'un seul a inscrit ses traces dans des corps de témoins. Mais une telle naissance pour un seul laisse après elle la multitude des humains, tous destinés à mourir. Parce qu'il s'écrit, le paraphe du Nouveau Testament a encore affaire avec la mort et il est, lui aussi, signe d'un inaccompli. Le corps vivant est né, mais tous les corps ne sont pas encore nés de la mort. Tel est sans doute le réel indicible que l'écriture néo-testamentaire ne peut contenir, qu'elle indique au bord de son trait, telle est la vérité qu'elle promet avec d'autant plus d'assurance qu'elle témoigne d'une pareille naissance réellement advenue pour l'un de notre chair. La tête du corps a déjà passé, le reste suivra ! Ce reste, auquel d'abord notre venue au monde et dans la vie nous donne d'appartenir, est à son tour, comme le Christ l'a été pour les Écritures d'Israël, l'énonciataire des écrits apostoliques, c'est-à-dire les corps héritiers de ce Testament définitif qui promet ce dont déjà nous goûtons les prémices, la vie re-donnée en Vie éternelle.

« Je suis le chemin, la vérité et *la vie* ».

François MARTIN
Dominicain, bibliste,
Faculté de Théologie de l'Université
Catholique de Lyon

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1997/1

Daniel BODI	Polarité dialectique : cheminer sur la route ou construire la cité
Théo PFRIMMER	Une théologie du corps
Richard BENNAHMIAS	Le maître étant absent

*

	Dietrich BONHOEFFER (1906-1945)
Fritz LIENHARD	Le Christ au milieu de la vie : Les lettres de prison de Bonhoeffer
Jérôme COTTIN	Découvrir un autre Bonhoeffer

*

Elian CUVILLIER	Chronique mathéenne III
Philippe CARDON	Karl Barth, praticien et théoricien de la prédication
Olivier PIGEAUD	Karl Barth contre les religions ?

*

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier F -34000 Montpellier

Abonnement 1997 : France : 160 FF Etranger : 180 FF

Prix de ce n° : 60 FF (franco 75 FF)

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B Montpellier

Mario BOTAS

Entre l'Écriture et le dogme : la Parole de Dieu

"Discerne les temps. Attends celui qui est au-dessus de tous les temps, intemporel, invisible, qui pour nous s'est fait visible ; impalpable, impassible, qui pour nous a souffert de toutes manières" (Ignace d'Antioche à Polycarpe, III, 2).

Entrer dans l'Écriture chrétienne, c'est entrer dans l'ordre de la communication entre les humains. Elle n'est pas seulement un fait historique qu'il faudrait ensuite interpréter de manière crédible, mais aussi une Parole qui nous atteint dans un discours. Si la Parole est de *vérité*, celle-ci ne s'évalue pas en vérifiant les faits que l'Écriture est censée rapporter ; cette vérité se mesure à l'accomplissement de la promesse dans l'expérience du narrateur-lecteur, et dans la communication que le discours scripturaire transmet et interprète. La vérité de l'Écriture ne réside pas dans l'adéquation entre les faits et leur narration, elle est entre nous en qui s'accomplit l'Écriture. Par la grâce de l'Esprit, l'Écriture fait retour vers ses lecteurs : d'interprétée, elle devient *interprétante*. À partir d'elle, les expériences qu'elle rapporte prennent forme, sens et intelligibilité. Ainsi, le récit de la Pentecôte (Ac 2, 14-

39) est exemplaire : l'Écriture convoque une communauté d'interprétation des signes, une Église.

L'Écriture est faite de récits. La théologie n'a pas à décrire et rassembler les événements du monde et la vérité des pratiques mais, partant de ces récits, à raconter le monde transformé par Dieu et, ainsi, à entrer dans le conflit des interprétations. Le monde nous advient toujours déjà dit, mis en forme dans les discours culturels — qu'ils soient utopiques, ou justificateurs de l'ordre des choses. Il faut rompre avec la fausse innocence d'un monde donné, antérieur au langage et que suppose parfois le recours à l'histoire en théologie. Fonder la théologie sur l'Écriture, c'est placer l'expérience humaine sous le langage de la promesse qui appelle à l'incarnation attendue de la Parole, son accomplissement. Par delà le caractère imaginaire ou représentatif de l'Écriture, sa disposition en récits et son articulation à d'autres formes de discours donne à percevoir une Parole qui organise toutes les autres. Telle est l'une des fonctions de l'Esprit : disposer les signes et les paroles afin de témoigner de la vérité.

Notre expérience quotidienne est affrontée à l'Écriture, non pour s'y perdre — il ne s'agit pas de nous identifier aux "personnages" évangéliques —, mais pour libérer les récits afin d'assimiler Jésus Christ à l'un de nous aux long de nos rencontres quotidiennes. Afin de maintenir l'écart entre Écriture et expérience et, qu'ainsi, la "lettre" désigne l'expérience comme lieu où doit advenir le sens, l'Esprit doit articuler la "lettre" au corps de nos expériences : alors, la Parole y adviendra. Pour expliciter cette perspective, après quelques remarques sur l'ordre du savoir, nous étudierons l'ordre scripturaire.

I

L'ordre du savoir

La parole de foi prend corps dans la réponse à la Révélation, repérable dans l'Écriture. La foi est une notion complexe. Le sens d'un mot est défini par son usage ; aussi s'agit-il de préciser le contexte linguistique et les circonstances en lesquelles ce mot est employé. Cette règle est féconde pour discerner le sens des différents discours religieux : Écritures, Pères, Dogme, Récits populaires, etc.

La théologie doit définir le sens qu'elle assigne à son concept et le contexte rationnel dans lequel il se déploie. En effet, si l'objet de la foi est, par nature, incontrôlable, par contre, le discours que l'on tient à son sujet peut l'être. La théologie soumet la foi à ses propres concepts, lui donnant ainsi une détermination théorique. Le rapport de la foi à son objet (le salut) n'est pas égal à celui qu'elle soutient à l'égard de la théologie ; la foi est donc cet "entre-deux".

Théologie, foi et salut

Cette position dévoile deux de ses composantes essentielles : l'acte de foi regarde vers le salut ; l'objet de la foi regarde vers la théologie. La première composante est expérience, événement de sens, découverte de la vérité, rencontre avec Dieu ; il s'agit du côté subjectif de la foi, toujours affecté d'une certaine charge psychologique. La seconde est l'aspect auquel sa force subjective reste suspendue : pôle objectif, phénoménal, la positivité de la foi, le contenu de la Révélation auquel est référé le dogme.

Ces deux aspects s'appellent l'un l'autre ; la foi, comme expérience de sens et sens expérimenté, est l'unité dialectique des deux ; vérité vécue et vie véritable. Ce n'est qu'analytiquement que l'on peut déceler une *foi en un Toi* et une *foi objective.*

Ainsi conçue, la foi est autre chose que le salut. Celui-ci ne s'épuise pas dans cette expérience, toujours ambiguë par ailleurs. La foi ne s'identifie pas non plus à la théologie, qui la théorise — savoir critique de cette expérience et, par elle, du salut. C'est par la foi se réalisant dans l'*Agapè* que l'homme accède à la réalité du salut. C'est par la foi objective que la réalité du salut arrive à la connaissance (Révélation). Aussi la foi est-elle la condition première de toute théologie :

*Le salut est la saisie réelle de Dieu, dans et par la pratique de l'*Agapè.

La foi est la saisie consciente de l'expérience de Dieu dans et par l'Église.

La théologie est la saisie théorique de l'idée de Dieu, dans et par un système conceptuel.

L'Église, lieu de reconnaissance de l'identité chrétienne

La dimension performative de la parole de foi (qui réalise ce qu'elle dit, comme dans les sacrements par exemple) manifeste bien que la foi est "expérience-de". L'expérience de la foi est une expérience de sens, elle lit et vit l'histoire du monde et la vie quotidienne comme ayant un sens révélé. En christianisme, on soutient, dans la foi, que le sens est apparu en Jésus Christ : révélation historique, gratuite et privilégiée dans la Parole qui est devenue chair (Jn 1, 14).

Cependant, pour l'humain, le sens — et le sens eschatologique de l'histoire n'échappe pas à cette détermination — ne peut être saisi qu'à travers des *signes*. Or les signes sont des objets parmi d'autres, si ce n'est qu'ils sont des objets-indicateurs, des renvois. Ainsi, de par la structure symbolique et symbolisante de l'être humain, le sens (Révélation) comme sa saisie (foi) ne peuvent que s'exprimer dans leur statut *humain* : la religion. En vertu du décalage entre signe et sens, la religion possède son autonomie. Elle s'organise à travers un credo, des dogmes, un culte et une communauté sociale ; l'Église ou le christianisme n'y font pas exception. Dans ce cadre, *le dogme est la vérité à partir de laquelle une communauté parle et agit en dernière instance. Cependant, la reconnaissance de la vérité par les sujets individuels est impossible sans la médiation de la parole et d'une communauté de langage historiquement contingentes.*

Si le salut ne coïncide pas avec la foi, *a fortiori* il ne coïncide pas non plus avec la religion, régime *signifiant* de la foi. La religion est le *lieu d'identité* de la foi, dans lequel la foi peut s'objectiver, se reconnaître et, ainsi, se dire. Voilà pourquoi c'est dans l'Église que se lit et se reconnaît l'identité chrétienne. Elle n'est lieu du salut que comme sacrement, parabole du Royaume à venir. Aussi l'Église n'est-elle pas le lieu d'une interprétation quelconque du monde et de l'histoire, mais le lieu où existe le modèle de lecture du sens christique de la vie. Elle représente et réalise le sens salvifique du monde et de l'histoire, même là où ce sens n'est pas encore venu à la Parole.

Entre le symbole et ce qu'il vise, il y a co-appartenance de contenu. Ainsi, l'histoire humaine n'est ni un pur texte, ni un signe de ce qui serait sa négation, elle est le sacrement de Dieu, elle est en quelque sorte l'histoire du salut. Celle-ci se déploie dans l'histoire

humaine sans, pour autant, en être le second sens et sans s'y épuiser. Immanentisme ? Le croyant ne connaît ce sens que par révélation.

II

L'ordre de l'Écriture

La positivité chrétienne désigne l'aspect objectif, dogmatique de la foi. Elle n'est pas abstraite, mais inscrite dans les textes canoniques de l'Église : l'Écriture. Tous les autres textes de la tradition chrétienne doivent être placés sous la lumière des Écritures. Mais l'Écriture elle-même n'échappe pas à une certaine ordonnance : le Christ ressuscité accomplit l'Ancien Testament, figure ancienne non pas disqualifiée ou rejetée dans l'insignifiance, mais articulée à la signification nouvelle de l'Évangile.

Le Christ ne fait sens que par la grâce des Écritures anciennes (1Co 15, 3-5). L'accomplissement des Écritures signifie leur achèvement ; pour autant, il ne ferme pas l'Écriture, mais il l'ouvre à la lecture au moment même où il la clôt et en fait ainsi une œuvre. Il en va de l'Écriture close par la résurrection du Christ comme de la parabole du semeur (Lc 8, 4-15) : non pas traité d'agronomie mais, se maintenant dans sa clôture, la semence est perdue dans la terre d'où elle peut, un jour, germer et prendre corps pour des auditeurs. Totalité articulée, l'Écriture, puisque son sens ne se découvre pas à ciel ouvert, est soumise à interprétation. Entre elle et nous, le temps a creusé la distance ; aussi, sa lecture exige-t-elle une interprétation, ce qu'on nomme une médiation herméneutique.

Les cercles herméneutiques

À l'intérieur du champ théologique, l'interprétation s'articule autour de l'Écriture et des formes historiques prises par le christianisme. Dans ce champ, l'herméneutique reçoit trois acceptions distinctes à extensions croissantes :

1. Règle de l'*interprétation* (c'est le sens étymologique).

2. L'interprétation entendue comme opération de production du sens, avec ses résultats.

3. L'interprétation entendue comme tâche de compréhension du sens théologique pour aujourd'hui. L'herméneutique théologique n'est alors rien d'autre que la théologie.

L'herméneutique, comme médiation (second sens), a pour tâche de travailler sur le langage ambivalent du symbole. Quant à l'herméneutique théologique, elle nous aide à déterminer la portée du donné de la foi en intégrant le concept de "cercle herméneutique". Celui-ci n'est pas une trajectoire parfaitement circulaire entre des termes homogènes (cercle vicieux) ; au contraire, il s'agit d'un rapport tendu, critique, voire dramatique, s'effectuant sous la dominance d'un terme qui mène le rythme du rapport. Nous présentons ici cinq formes de ce cercle qui apparaissent lorsque l'on veut saisir l'inscription de l'expérience chrétienne dans l'histoire.

1. Parole de Dieu et Écriture

Bien que souvent identifiés, il existe une différence entre ces deux termes. Aussi nomme-t-on toujours le contexte de signification à l'intérieur duquel l'Écriture fait loi : *la norme de la foi est l'Écriture lue dans l'Église*[1]. Cette clause insère le texte de l'Écriture dans la tradition ecclésiale. Son sens ne peut donc se dégager qu'en rapport avec le *sensus fidelium*, à savoir l'esprit vivant de la communauté vivante[2]. Si l'Écriture est la règle constituante de la foi, elle n'en est pas moins une règle constituée. On le sait par l'étude de sa genèse historico-littéraire et de sa canonisation de la part de l'autorité charismatique de l'Église[3] Ainsi la Parole de Dieu ne se trouve, à proprement parler, ni *dans* la lettre de l'Écriture[4], ni dans l'esprit de la communauté auditrice et lectrice, mais *entre* les deux, dans leur rapport mutuel et vivant, en une dynamique jamais entièrement objectivable.

---

1 *Dei Verbum* n° 8, 19, 21. Pour les citations des textes conciliaires, cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitution, décrets, déclarations, messages* (textes français et latins), Paris, Centurion, 1967.
2 *Lumen Gentium*, n° 12.
3 *Dei Verbum*, chapitre 2. Noter que la tradition est systématiquement placée avant l'Écriture (ch. 3) comme milieu d'origine et d'audition de la Parole de Dieu.
4 Voir les critiques de Baruch SPINOZA à l'encontre de l'hypostatisation abusive de la Parole de Dieu par rapport à la lettre de l'Écriture. Un tel abus conduit "à adorer des simulacres et des images, du papier noirci". Pour lui, l'Écriture peut se dire sainte et divine "aussi longtemps que les hommes s'en serviront religieusement. Cf. *traité théologico-politique*, in *Œuvres II*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 218-219.

Ici, se pose la question du dogme. il est, au sens large, *la vérité de Dieu pour les hommes, révélée de façon définitive en Jésus Christ et attestée avec autorité par l'Église.* Au sens étroit, entré dans l'usage général depuis le XVIIIe siècle, *un dogme est une doctrine que l'Église proclame de façon définitive et universellement obligatoire comme vérité révélée, c'est-à-dire vérité de l'ancienne et de la nouvelle alliance, et cela d'une façon telle que sa négation est condamnée comme hérétique et frappée d'anathème.* Un dogme est un énoncé qui est attesté comme vrai. Comme tout énoncé humain concernant la vérité de Dieu, il est à comprendre de façon analogique : dans une similitude s'atteste une dissimilitude plus grande encore. Le dogme se réfère de façon remémorative à la Révélation et au dépôt de la foi ; et il interprète l'Écriture par laquelle il doit, inversement, être lui-même interprété. Il ne parle pas seulement "sur" la vérité du salut mais, comme toute annonce, il la rend également présente. C'est pourquoi son contenu de foi est lié à l'acte de foi. Et, comme toute connaissance de foi, le dogme a un caractère fragmentaire (1Co 13,9) ; il reste une parole toujours ouverte sur un avenir. Par conséquent, son enracinement concret est l'Église, et c'est pourquoi il n'est pas simplement réponse humaine à la Parole de Dieu, mais Parole de Dieu rendue présente.

2. *Création de sens et accueil de sens*

Pour clarifier ce rapport, indiquons les deux extrêmes de la pensée dogmatiste : d'un côté, le bricolage herméneutique, de l'autre le *positivisme du sens.* Le premier désigne la pratique qui consiste à puiser dans l'Écriture uniquement ce qui intéresse en employant les outils dont on dispose pour les besoins du moment. Tel est le comportement du bricoleur : le rapport entre l'inventaire des pièces dont il use et le plan de son travail est d'ordre purement utilitaire[5]. Le second prétend maîtriser les significations, les cataloguer pour les renfermer dans des archives et s'en servir à l'envi. Ces deux positions extrêmes se rejoignent dans leur intérêt commun pour dominer le sens et l'utiliser à leur guise. Leur danger est de transformer la positivité chrétienne, par l'affirmation ou la négation, en un positivisme herméneutique qui gèle tout jaillissement vivant de signification. Or, pour nous, le

5 Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 26-47, et Michel DEMAISON, "Les sentiers de l'utopie chrétienne" in *Lumière & Vie*, n° 95 (1969), p. 87-110.

sens ne peut surgir que du rapport soutenu et permanent entre la Communauté lectrice et le texte, entre questions et réponses. Comme l'Écriture, la tradition, et le dogme singulièrement, en sont victimes.

3. Structure et sens

On se réfère ici au rapport explication-compréhension vis-à-vis d'une écriture tel que l'offrent les différentes théories issues de la linguistique structurale (sémiologique, sémiotique). Puisque, comme toute signification, la lettre a la sienne, il est important de bien saisir sa structure avant d'en dégager le sens. Celui-ci trouve dans la structure son appui nécessaire. La structure sert au sens comme véhicule de communication et, comme telle, elle lui impose la contrainte de ses déterminations autonomes. Le rapport se régule de façon à ce que l'explication soit un moment préalable sur lequel prend pied le travail de lecture compréhensive. Ce même rapport joue entre cause et sens, fait et sens, loi et sens — autant de modalités du même couple formel : structure-sens.

4. Présent et passé

L'Écriture est ouverte sur le monde et sur l'histoire. Elle s'adresse de manière permanente aux humains : l'écrit est fait pour être lu et relu. Le texte véhicule son sens dans la succession des époques. Or, si l'Écriture jouit d'une place aussi importante pour les croyants, c'est à cause du sens qui y est inscrit. Si elle fait foi, c'est qu'on a foi en elle. Le cercle se refait ici aussi. Le référent dernier de l'Écriture est le présent du lecteur, d'une Église et, au centre de ce jeu : présent et passé, lecture et texte. Même si on cherche d'abord le sens dans la signification, la Parole dans l'Écriture, l'Esprit dans la lettre, on cherche aussi le sens dans le présent, et on le cherche par le sens même de l'Écriture. La Parole cesse alors d'être texte à interpréter pour devenir code d'interprétation. Elle n'est plus monde à voir, mais yeux pour voir, non plus paysage, mais regard, non plus chose, mais lumière.

5. Technique et interprétation

Le cercle herméneutique, dont quelques modalités viennent d'être décrites, manifeste qu'il est impossible de construire une technique

interprétative mettant à nu, une fois pour toutes, la signification tout entière d'un texte, clôturant toute question ultérieure. La béance qui fait de l'humain un "être-là" est une blessure jamais cicatrisée ; son être dans le monde a pour mode celui de la compréhension, de l'interrogation et d'une ouverture qui, mettant le monde en crise, peut porter sur l'Autre dans sa Parole. Et pourtant, cette analytique ne peut servir de prétexte pour que l'effort herméneutique cesse ; au contraire, cette conscience nous délivre de l'illusion d'avoir enfin épuisé la signification de la positivité de la foi. Car le sens surgit dans la faille du rapport entre les deux pôles de l'opération herméneutique. Le cercle herméneutique se fait donc à l'intérieur de deux contraintes : le sens ne peut pas être fixé une fois pour toutes ; ce qui ne signifie pas qu'un sens quelconque est recevable. L'opération herméneutique fixe, en principe, les limites de l'espace de l'apparition du sens : incompatibilités et seuils à ne pas franchir, mais elle ne peut pas décider, avec les seuls moyens techniques, aussi perfectionnés soient-ils, quel est le sens "juste". C'est ici le lieu de l'acte créateur humain : la donation de sens qui est à comprendre, non comme invention capricieuse, mais comme décision et détermination de sens.

Tel est le fruit du rapport Écriture-communauté chrétienne, concevable comme rapport de *communication*. De l'Écriture partent un appel, une invitation, une provocation, une quête. Son texte est inducteur tant à l'accueil qu'à l'ouverture et à la disponibilité. Mais reste encore la tâche de l'interpellé, sa réponse. Car le sens ne s'accomplit que dans et par cette réponse. C'est dans la vie concrète qu'il se déploie et vient à lui-même.

Écriture et tradition

Les principes du rapport à l'Écriture ayant été situés dans la mouvance de la circularité herméneutique, il reste à poser la question de la relation de l'Écriture à la tradition chrétienne. Il est en effet impossible de rejoindre d'un seul coup le terrain originaire de l'Écriture parce que toute pratique herméneutique suppose une tradition. Elle doit, par le fait même, porter la tradition. Il faut également situer cette lecture dans la dynamique du salut : réalisé une fois pour toutes dans l'événement du Nazaréen Ressuscité et cependant orienté vers

son accomplissement eschatologique et, de plus, prendre en compte la clôture de la Révélation[6].

Si tout texte écrit reste ouvert aux lectures à venir, ceci l'est davantage encore de l'Écriture. Celle-ci porte en elle, en toutes lettres, la nécessité de son effacement. Elle nous renvoie à la Parole actuelle du Ressuscité, à la voix de l'Esprit présent dans l'Église (2 Co 3,6). La Révélation est bel et bien close, mais elle ne l'est que *comme canon*, c'est-à-dire comme modèle ou code. "Elle n'est close que pour rendre possible les multiples lectures des moments historiques successifs"[7]. La clôture de l'Écriture n'est clôture que de son écriture. Elle n'a aucun caractère prescriptif, mais seulement un caractère négatif (sens interdit) d'une part et inductif (sens visé) d'autre part. L'Écriture se présente comme *interprétation interprétante.* Le cercle herméneutique la travaille déjà au-dedans, et il s'étend au-dehors puisque ce *paradigme s'enrichit lui-même des interprétations qu'il permet*[8]. Sa lettre, tout en restant la même, est *surdéterminée* par les questions qu'elle-même a engendrées. Tel est le sens de la tradition ecclésiale, et particulièrement du dogme.

L'Écriture est donc faite *pour* être reprise et cette reprise elle-même s'y réinvestit. Cette "circularité" abat d'un coup le mythe de la ressaisie du sens originel dans sa fraîcheur matinale[9]. De fait, le présent est tout entier dans les yeux de celui qui lit ; il n'est pas seulement ce qu'on lit, mais aussi ce par quoi on lit, il est la possibilité de toute lecture et non son obstacle, comme le croit l'historicisme[10]. L'obstacle réside dans les présupposés qui anticipent dogmatiquement le sens à produire ; en revanche, les présupposés ouvrant à la compréhension — telles les questions, hypothèses, restant soumises au

6 *Dei Verbum,* n° 4.
7 Michel de CERTEAU, "La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine", in *Esprit* 6 (1971), p. 1177-1214, notamment p. 1200 sv.
8 Cf. *Dei Verbum*, n° 8, 19, 20, 23, 26.
9 Cf. R.-L. WILKEN, *Le Mythe des origines chrétiennes. Influence de l'histoire sur la foi,* Paris, Fayard, 1974.
10 "Les preuves matérielles étant incertaines ou contradictoires (...) on reconstitue de chic mais sans l'ombre d'un doute, les mobiles et l'enchaînement des actes ; on a fait comme ces archéologues qui vont ramasser de vieilles pierres aux quatre coins du champ de fouille, et avec leur ciment tout moderne mettent debout un délicat reposoir de Sésostris, ou encore qui reconstituent une religion morte il y a deux mille ans en puisant au vieux fonds de la sagesse universelle, qui n'est en fait que leur sagesse à eux élaborée dans les écoles de la IIIe République" Roland BARTHES, *Mythologies,* Paris, Seuil, 1957, p. 53.

processus de lecture lui-même — sont les conditions de l'interprétation. Cette primauté du présent doit s'insérer dans le cercle de telle sorte que la consistance propre du texte soit assuré en toute rigueur et que, par là, soit empêché tout détournement de l'Écriture. Toutefois, il semble impossible de rendre un corpus déterminé inaccessible à tout usage perverti. L'Écriture reste toujours exposée aux emplois les plus surprenant[11].

Ces possibles détournements de sens exige une *vigilance herméneutique*. Car la Parole de Dieu reste ce qu'elle est, à savoir une réalité qui se déploie tout au long de l'histoire. C'est l'illusion de l'essentialisme que de vouloir déterminer pour toujours l'"essence du christianisme", de la "foi", "de l'"Église"... Ces entreprises ne réussissent qu'à canoniser une forme historique et culturel du "christianisme", de la "foi" ou de l'"Église". Ce manque de sens historique conduit à l'intolérance et à l'esprit de domination.

Il s'agit, non pas de tenter de maîtriser une prétendue "essence" des textes de l'Écriture et de la tradition, mais de les recevoir comme *source de sens* et non comme citerne, comme foyer d'énergie et non comme lampe. L'Écriture inclut tous les sens virtuels — donc singulièrement celui du dogme —, sens qui, venant à la lumière de l'actualité historique, doivent être considérés comme partie intégrante du texte lui-même, comme Parole de Dieu.

*
* *

Le dur labeur qu'exige aujourd'hui le travail sur la Parole de Dieu ne tient pas seulement aux multiples médiations internes qu'il suppose, mais aussi aux engagements qu'il implique dans l'ordre pratique de la foi. Cette pré-condition fondatrice de la théologie s'éprouve de manière spécifique : la foi se vit dans le contexte contemporain comme pratiques de nouvelles méthodes d'interprétation de l'Écriture qui poussent le théologien à des affrontements historiques — nou-

11 "Je le confesse, quelques hommes d'esprit profane pour qui la Religion est un fardeau peuvent tirer de cet écrit la licence de pécher, et sans raison autre que leur volonté de s'abandonner au plaisir, en conclure que l'Écriture est partout menteuse et falsifiée, que par la suite elle n'a nulle autorité. Contre de tels abus nul recours n'est possible, en vertu de cette vérité banale qu'il est impossible de rien dire si droitement qu'on ne puisse le détourner de son vrai sens en l'interprétant mal. À ceux qui veulent s'adonner aux plaisirs, il ne sera jamais difficile de trouver quelque raison qui les justifie" B. SPINOZA, *Traité théologico-politique,* op. cit.p. 218.

veau lieu de l'exercice de la foi et de la Parole. Mais, sans fournir prétexte à l'impatience théorique, on doit reconnaître que l'émergence d'un discours sur la Parole de Dieu, adapté aux urgences actuelles, dépend de cet engagement pratique articulé à l'effort théorique, si difficile soit-il. Car, si c'est bien sur ce terrain que la foi semble s'être "perdue", c'est bien là aussi qu'elle a des chances de se "retrouver" et de reprendre sa Parole originaire. C'est à cette possibilité que le discours théologique reste suspendu. Cependant ce processus a besoin de temps. Et le temps n'apparaît comme tel que pour ceux qui veillent à sa Révélation. Ainsi, dans l'oracle du prophète Isaïe sur Edom :

"On me crie de Séïr :
"Veilleur, où en est la nuit ?
Veilleur, où en est la nuit ?"

Le veilleur répond :
"Vient le matin, et puis la nuit.
Si vous le voulez, interrogez,
Convertissez-vous, revenez !"

Mario BOTAS
Dominicain, Eveux-sur l'Arbresle

Christian DUQUOC

Un compromis précaire : énoncés dogmatiques et exégèse

Les auteurs des articles précédents font preuve d'une belle sérénité. Ils ne cachent pas les conflits récurrents qui se sont élevés entre les gardiens de l'orthodoxie et les lecteurs savants de l'Écriture. Ils estiment sans doute que les oppositions sont inévitables dès lors qu'un texte est lu à partir d'intérêts différents : les responsables de l'Église sont soucieux du « croire » de la communauté, les lecteurs savants sont attentifs au sens du texte tel que l'établissent des méthodes objectives. Si les exégètes sont « chrétiens », le « croire » leur importe, il n'est cependant pas leur intérêt premier, sinon ils solliciteraient leur méthode en vue d'une finalité apologétique. Ils espèrent toutefois que l'objectivité de leur travail, à long terme, loin de déprécier le « croire », le confortera. C'est, me semble-t-il, le pari qui fut fait par l'exégèse protestante, même celle que l'on taxe de libérale.

L'église catholique a eu et a encore de la peine à entrer dans ce sentiment optimiste d'une corrélation potentielle entre la lecture savante de l'Écriture et le « croire ». L'obstacle majeur à une collaboration pacifique entre les responsables catholiques et les lecteurs savants provient, à mon sens, de la définition du sens de l'Écriture par des énoncés dogmatiques, ceux-ci fussent-ils rares. Ils représentent un

a priori de la lecture ; il est jugé indécent par les exégètes scientifiques parce qu'il débouche sur une appropriation indue de l'Écriture par les responsables de l'église catholique. La lecture savante fut donc un moyen de s'affranchir de la tutelle ecclésiale en raison de son approche objective de l'Écriture. L'Écriture retrouvait ainsi, non plus comme dans le protestantisme originaire l'acte de croire, mais par une lecture scientifique ouverte à tous, le moyen de résister aux interprétations autoritaires. Le dogme passait pour être la justification d'une domination ecclésiastique excessive, imposant servitude à l'Écriture. Il faut donc élucider les enjeux d'une opposition si constante depuis plus d'un siècle. Je le ferai selon l'ordre suivant :

1 - L'exégèse savante comme volonté de libération.

2 - L'opposition ecclésiale : un acte de résistance.

3 - Le dogme : limite au magistère savant.

En conclusion, j'esquisserai le chemin d'une réconciliation possible, fût-elle précaire.

I

L'exégèse savante comme volonté de libération

Longtemps l'église a usé de l'Écriture pour illustrer sa foi et soutenir ses dogmes. Le discours christologique représente le cas le plus connu de cette procédure. Adossé aux Conciles de Nicée (325) et de Chalcédoine (451), il se fondait sur l'assurance d'une continuité entre la figure de Jésus dont l'histoire est rapportée par les évangiles, et celle du Christ proclamée dans la foi de l'église et sanctionnée par les dogmes. Théologie et prédication s'organisaient autour de cette certitude. Aussi ne voyait-on aucune difficulté à reconnaître à Jésus historique des privilèges reconnus au Christ de Gloire. La Réforme, elle-même, malgré la dialectique qu'elle instaura entre la faiblesse de Dieu en Jésus et sa Gloire en Christ ne porta nullement atteinte à la conviction que l'Écriture confirmait la continuité jugée évidente depuis des siècles. L'Écriture lue en église et dans la foi de l'église s'interprétait en fonction du dogme qui à la fois l'unifiait christologiquement et levait les obstacles textuels. Les Pères anciens avaient ouvert la voie à une exégèse adoucissant les textes difficiles ou obscurs invoqués par les hérétiques. Les théologiens médiévaux, en toute ingénuité, ont

suivi le même chemin. Ce n'est qu'à partir du XVIIIe siècle que l'intérêt porté à l'historicité des textes, à partir de méthodes neutres d'interprétation, que commencèrent à surgir des interrogations sur la vérité de la continuité entre Jésus et Christ. Le soupçon d'une faille entre l'une et l'autre figure permit de porter sur le terrain même de l'autorité de l'église le débat engagé sur son intolérance civile et politique. La mise en cause par des méthodes savantes de l'exégèse apologétique et dogmatique dominante ôtait à l'autorité ecclésiastique le privilège qu'elle s'arrogeait d'être la détentrice de la seule position fidèle au sens authentique de l'Écriture.

Fallait-il encore le vérifier à propos de ce qui fondait l'exégèse ecclésiastique : la continuité entre Jésus et Christ. C'était aux méthodes historiques d'établir ce qu'il en était de la figure véritable de Jésus : rien ne permettait de préjuger que la doctrine officielle de l'église fondée sur Nicée et Chalcédoine interprétait en toute honnêteté les textes scripturaires. La conviction s'imposa aux exégètes indépendants que la continuité entre Jésus et Christ était un montage ecclésiastique ; les textes ne la soutenaient d'aucune manière. Le débat sur le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire s'amplifia, non pour ôter à Jésus sa situation exceptionnelle dans la relation des hommes à Dieu, mais pour arracher à l'église la prétention de disposer indépendamment de toute méthode objective du privilège de la seule lecture vraie de l'Écriture.

En ce sens, l'introduction de l'exégèse historico-critique forme un élément de l'entreprise libératrice à l'égard de l'intolérance ecclésiastique, menée par les penseurs des Lumières. Il ne s'agit pas de déprécier l'Écriture, mais de l'affranchir de la pression d'un groupe religieux qui affirmait détenir la clef de son interprétation authentique et qui usait de cette interprétation pour affermir ses privilèges civils et politiques. Le refus de l'objectivité du texte ou son étude neutre, camouflait une volonté de faire travailler la Bible non au profit de l'élucidation de son sens originaire mais dans l'intérêt de l'institution qui la prêchait. La vénération portée à la Bible masquait une volonté de « diviniser » l'église et de justifier ainsi son intolérance et son appétit de privilèges sociaux, économiques et politiques. Affranchir l'Écriture de cette emprise ecclésiale, c'était restituer à l'Écriture son statut propre d'Écriture, c'est-à-dire de texte ouvert à tout lecteur potentiel sérieux, renonçant à projeter en lui ses intérêts, ses désirs ou ses fantasmes. La fiabilité de la méthode se trouvait confirmée par

son usage efficace à l'égard de toutes les formes de littérature. La sacralité de la Bible ne l'arrachait pas à son appartenance première à l'écrit. L'église se trouva ainsi confrontée à un défi majeur : la Bible échappait à sa domination par son statut même d'écriture, donc disponible à tous, et pas seulement aux fidèles. La scientificité de l'exégèse historico-critique, et plus tard d'autres méthodes d'interprétation, signe la validité universelle de la Bible et l'ouvre à la tolérance. Elle fait entrer sa lecture en modernité.

II

L'opposition ecclésiale : un acte de résistance

L'opposition ecclésiastique à ce mode d'investigation de l'Écriture s'est affirmée sur plus d'un siècle. On peut ironiser sur le traditionalisme ou l'archaïsme d'un entêtement si longtemps entretenu. On peut évoquer la répétition au niveau de l'étude littéraire des errements antérieurs sur l'astronomie galiléenne. Pratiquer ce mépris fermerait à la compréhension des enjeux réels alors débattus : d'une part, la confiscation par l'exégèse savante de l'interprétation de l'Écriture ; d'autre part, la mise entre parenthèses du « croire » comme condition de la lecture. Sans doute, après plusieurs décennies, peut-on soupçonner que la résolution de ces défis a été fâcheusement menée ; on doit cependant reconnaître que des questions fondamentales ont été soulevées.

— *La confiscation par l'exégèse savante de l'interprétation de l'Écriture a provoqué la peur, justifiée ou non, des responsables catholiques* (cette peur a existé aussi dans d'autres confessions chrétiennes). Comment expliquer cette peur ? Est-elle le réflexe défensif d'un propriétaire qui se voit dérober son bien ? Provient-elle de l'intuition que l'Écriture a été confiée spécialement aux ignorants et aux humbles et que le magistère des savants la leur ravirait ? Exprime-t-elle le sentiment que la méthode est, à terme, destructrice de l'autorité de l'église et dangereuse pour le gouvernement de la communauté ?

L'opposition a recouru aux catégories classiques pour exprimer sa méfiance. Ce recours cache cependant un soupçon sur la valeur de l'exégèse traditionnelle. Il n'est pas étranger à la frayeur qui a saisi les responsables et qui peut se traduire ainsi : le changement de méthodes risque d'aboutir à des effets imprévus, non maîtrisables et finalement dé-

stabilisant. L'abandon aux savants de l'interprétation authentique, parce que soutenue par des méthodes neutres, d'un texte qui est tout à fait autre que l'histoire profane ou que la littérature descriptive ou fictive, portera atteinte, pensent les responsables, au sens même de l'Écriture au lieu de l'affranchir. Les tentatives de séparation entre la foi au Christ et la connaissance du Jésus de l'histoire qui prirent de plus en plus d'ampleur au XIXe siècle ne présageaient rien de bon pour l'écoute humble de la parole scripturaire.

— *La mise entre parenthèses du « croire »* semble être une autre raison majeure de l'opposition à des méthodes affirmées neutres. Quel est en effet le destinataire de l'Écriture ? Tout homme faisant au moins potentiellement crédit à son énonciateur ultime, c'est-à-dire tout homme qui s'achemine vers le « croire ». Les Réformateurs avaient fort justement exprimé cette donnée spécifique : l'Esprit-Saint qui a inspiré l'Écriture inspire le lecteur, lui assurant de la lire dans la foi.

Dès lors de quel statut jouit le lecteur qui met entre parenthèses le « croire » en raison de l'exigence d'objectivité ou de neutralité qu'impose la méthode historico-critique ? Écarter le « croire » comme obstacle à l'interprétation, n'est-ce point se fermer à l'énonciateur ultime de l'Écriture, ne plus la reconnaître inspirée, abaisser son horizon d'interprétation au vraisemblable humain, briser avec l'inattendu et l'inespéré ?

La résistance de l'église ne s'est donc pas appuyée sur de minces raisons. Elle fut mal argumentée, elle ne s'avisa pas d'une écoute plus attentive des orientations des nouvelles méthodes, elle se laissa prendre au piège des excès de certains de leurs protagonistes. Cependant, malgré ces défaillances et ces rigidités, quelques éléments d'une interrogation vraie furent avancés. Ce sont ces éléments qu'ils faut étudier dans une relecture de cette opposition en vue d'établir une relation plus saine.

III

Le dogme, limite du magistère savant

Un doute vient à l'esprit : n'aurait-il pas été plus juste pour expliquer la résistance de l'église aux méthodes objectives de l'exégèse d'invo-

quer un critère d'interprétation précis, le dogme, plutôt que de faire appel soit à son sentiment de dépossession, soit à son scrupule à l'égard du « croire » ?

Je ne le pense pas : nommer le dogme en première raison de l'opposition eût été prendre le risque de n'entendre la résistance ecclésiale qu'au sens d'une crispation sur des certitudes immuables. Le dogme, en effet, au sens du français commun, revêt un sens dépréciatif : il désigne une vérité affirmée sous le mode autoritaire, sans argumentation, et soustrait ainsi à toute discussion possible. Dans le cadre de la résistance décrite plus haut, invoquer en premier lieu le dogme comme sa cause dernière, aurait conduit à manquer l'originalité du « croire » au service duquel il travaille. Il faut entendre par « dogme » un énoncé interne à l'acte de croire, pour autant que cet acte s'adresse à Dieu le Père, en Jésus le Fils, sous l'inspiration de l'Esprit, et non à n'importe quelle forme de transcendance.

Les énoncés dogmatiques, rares, dispersés et fragmentés (ils ne forment pas système) sont des assertions ayant pour fin de déclarer ce qui relève de l'authentique « croire » chrétien. Ils sont dispersés et fragmentés parce qu'ils sont nés de longues querelles d'interprétation de l'Écriture et ont eu pour but d'écarter les formes de compréhension qui faisaient obstacle à la dynamique du « croire » et parfois la contredisaient. Ainsi l'énoncé dogmatique sur l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit, s'entend de l'authenticité du « croire » qui introduit dans une justesse d'attitude du Fils à l'égard du Père en vertu du don de l'Esprit. Briser leur unité dynamique, c'était évincer le mouvement originaire du « croire » fondé dans la ressemblance au Fils par le don de son Esprit et permettant de reconnaître et d'aimer le Père en toute vérité.

Les assertions dogmatiques ne se tiennent nullement en elles-mêmes comme informations non-argumentées au sujet d'un monde qui échappe à toute expérience, elles renvoient à l'acte par excellence de la reconnaissance de Dieu en Christ sous l'impulsion de l'Esprit. Le « croire », s'il est une remise inconditionnelle de soi à Dieu, n'est pas aveugle. Parce qu'il n'est pas aveugle, il peut soutenir des énoncés sur les conséquences objectives dans le monde de cette relation à un Dieu créateur, se faisant humain en son Fils, et se donnant aux hommes en son Esprit.

Les assertions dogmatiques sont donc des critères et des limites d'interprétation de l'Écriture pour autant que Celui qui l'a inspirée est l'instigateur du « croire » : l'Esprit.

— *Critères :* les énoncés dogmatiques visent à juger ce qui s'accorde au mouvement dans lequel les humains sont portés par l'Esprit, mouvement qui les conduit à reconnaître leur statut de fils. Si donc des interprétations de l'Écriture brisent ce mouvement ou l'écartent par indifférence, elles ne soutiennent plus le « croire », elles deviennent des informations. Ainsi, dans le cas où la figure du Christ se trouve occultée par l'intérêt pris au portrait et à l'action du seul Jésus historique, la dynamique de la relation filiale vécue en son humanité s'estompe. Jésus est un grand homme, un héros, ou seulement un prophète. Ce qui unifie sa vie et son action comme acte révélant humainement le Père dans la force de l'Esprit tend à être oublié. Ce qui ne signifie pas que les résultats de l'exégèse historique ne soient pas d'une importance capitale pour la compréhension du Christ. Les énoncés dogmatiques indiquent que certains chemins sont des impasses puisqu'ils séparent de la globalité du témoignage scripturaire.

L'énoncé dogmatique permet d'évaluer la direction prise : met-elle en lumière un aspect de la figure multiforme du Christ, ou au contraire restreint-elle le champ de l'interprétation en rendant immédiatement accessible dans le savoir ce qui ne peut être l'objet d'aucun concept : vivre comme fils du Père dans la reconnaissance des autres humains comme sœurs ou frères ?

— *Limites :* les énoncés dogmatiques sont des limites fixées à l'ambition du savoir parce que l'Écriture n'est ni une encyclopédie, ni une chronique, elle est l'évocation, à partir d'expériences humaines communautaires et individuelles multiformes, voire contradictoires, de la rencontre d'un Sujet. Celui-ci se dérobe à tout énoncé bien que, énonciateur, il soutienne ceux qui s'ouvrent à une perspective autre que leur domaine particulier ou seulement mondain. Les énoncés dogmatiques ont donc pour fin à la fois de tenir en ouverture chaque proposition qui concerne l'être humain dans son lien potentiel au divin et de manifester qu'entendre ces propositions comme univoques ou définitives serait annexer Celui qui fuit toute appropriation. En ce sens, les énoncés dogmatiques relèvent davantage de l'ordre symbolique que de la rigueur scientifique enchaînée à l'univocité. Relever de l'ordre symbolique ne signifie pas désigner l'irréel mais « l'archi-

réel » qui échappe à nos prises et se rit de nos concepts. Les énoncés dogmatiques désignent ainsi un espace qu'aucun savoir ne peut combler. Ils sont à la fois une blessure bénéfique et une provocation dangereuse.

Une blessure bénéfique : j'emprunte ce terme à Jean-Louis Chrétien dans un bel article sur la prière intitulé « La parole blessée ». Pourquoi blessée ? écrit-il. « Blessée par cette écoute et cet appel qui l'ont toujours précédée, et qui la découvrent à elle-même, dans sa vérité toujours en souffrance, toujours agonique, luttant comme Jacob toute la nuit dans la poussière pour arracher à Dieu sa bénédiction... Blessée de vouloir donner voix à toutes les voix qui se taisent, interdites qu'elles sont de prières par le jeu d'échos où elles s'adressent à leurs idoles individuelles ou collectives, ou par l'atrocité du destin qu'elles endurent »... (Dans *Phénoménologie et Religion,* Paris, Centurion, 1992).

L'énoncé dogmatique n'est pas la prière, il désigne la nécessaire ouverture par l'incapacité du savoir à se fermer sur lui-même dans la lecture de l'Écriture. Il signifie la fracture dans le texte qu'aucun savoir ne saurait obturer.

Une provocation dangereuse : c'est aussi le destin de l'énoncé dogmatique de travailler à l'encontre de sa visée. Il explique le caractère dramatique des conflits du siècle dernier.

En effet, se présentant sous forme objective, l'énoncé dogmatique semble opposer un savoir oraculaire et indisponible, puisque non argumentable, à un autre savoir raisonnable s'appuyant sur le vraisemblable. Il apparaît dès lors inciter au combat, non au dialogue. Il risque de pousser le savoir scientifique à s'enfermer dans la rigueur de ses méthodes et à mépriser des assertions qui s'avancent sous le vêtement de la vérité et qui n'ont d'appui que la prétention autoritaire.

On voit le glissement : de la blessure désignant l'espace où s'inscrit le « croire », on passe à la provocation irraisonnée et sans avenir par forme de savoir concurrente. Les assertions dogmatiques qui ne sont plus internes au « croire » et qui dérivent vers le savoir favorise l'opinion que le texte de la Bible fournit un stock toujours exploitable de vérités. En conséquence, au lieu de renvoyer au mouvement vivant du texte dans la lecture croyante et donc à son énonciateur toujours présent, l'Esprit, elles le réduit à être un écrit parmi d'autres :

seule la prétention autoritaire sauvegarde sa spécificité. Le dogme dans cette manipulation correspond dès lors à l'image sociale à laquelle se heurtèrent les interprètes savants. Les experts sont justifiés de penser qu'ils affranchissent la Bible d'un cordon sanitaire de vérités étrangères qui empêchent de la lire en toute rigueur.

L'énoncé dogmatique est donc ambigu : interne au mouvement du « croire », il veille à l'ouverture du texte ; inséré en un système de vérités se tenant apparemment en soi-même, il occulte le texte. La résistance de l'église aux méthodes nouvelles relève autant de l'un et l'autre aspect. Le second, dangereux, est-il à ce point lié au premier, en raison de la médiation communautaire et hiérarchique, qu'aucune réconciliation honnête, innocente de toute ruse tactique, soit possible ? C'est cette question que j'évoque dans la conclusion.

Conclusion : une réconciliation précaire

Une affaire récente, la critique élevée contre l'ouvrage de J. Duquesne : *Jésus* (Paris, DDB, Flammarion, 1994), a remis en mémoire combien l'équilibre entre l'exégèse et les énoncés dogmatiques était fragile. J. Duquesne, dans son ouvrage, a soulevé des questions délicates à propos des frères de Jésus mentionnés dans les évangiles. Avec prudence, il a exposé les difficultés qu'élevaient ces textes néotestamentaires par rapport à la conviction commune que Marie n'eut pas d'autre enfant que Jésus. Certains responsables et quelques exégètes ont estimé que cet auteur, trop peu expert à leur jugement, risquait de mettre un soupçon sur le bien-fondé de cette conviction.

Il est symptomatique de ce genre de débat, — et le bel ouvrage trop ignoré de F. Refoulé (*Les frères et sœurs de Jésus. Frères ou cousins ?*, Paris, DDB, 1995) ne fait pas exception —, que la conviction commune demeure inévaluée. Il n'est pourtant pas dogmatiquement évident qu'un seul enfantement par Marie appartînt dès l'origine au noyau de la foi chrétienne. Cette conviction appelle elle-même une interprétation : elle est en effet née dans un contexte de rupture de groupes chrétiens avec le monde antique estimé perdu. Cette rupture s'exprima par le refus de la procréation et eut des conséquences sur la manière dont Marie fut perçue. La lecture des textes anciens ou récents n'échappe pas aux procédures appliquées au texte biblique. Aussi serait-il souhaitable que, lors du surgissement d'un débat entre

l'exégèse savante et des convictions croyantes, considérées par beaucoup comme des énoncés dogmatiques, ces derniers soient eux-mêmes rigoureusement évalués. Il n'est pas sain pour le débat que les énoncés défiant les résultats de l'exégèse soient reçus sans examen. La surestimation du sens et de l'autorité des énoncés n'est pas rare.

On ne saurait juger l'exégèse savante sur ses excès positivistes. Elle perd de sa pertinence lorsque ses producteurs ne se reconnaissent plus qu'entre eux, qu'ils récusent toute brisure de leur cercle académique et rejettent toute authenticité à une lecture qui ne recueille pas le consentement majoritaire de leur communauté scientifique. Les théologiens ont succombé aux mêmes errements de l'auto-satisfaction de caste. Ni un travers, ni un excès ne disent la vérité d'une recherche. Pas plus que l'effet pervers d'une loi ne dénonce son immoralité.

L'exégèse savante, dans sa recherche méticuleuse et rigoureuse, de l'histoire du texte et de son sens obvie, notamment dans l'élaboration de l'historicité de Jésus, a rendu un service considérable à l'interprétation trop rigide de l'ancienne conviction d'une continuité sans rupture entre Jésus et Christ. Les apports exégétiques ont peu à peu persuadé l'église de reconnaître le bien fondé de méthodes jugées naguère sinon pernicieuses, du moins dangereuses. Elle a fini par avaliser des interprétations qui peu auparavant étaient dénoncées comme portant atteinte à l'équilibre de la foi. En christologie, en ecclésiologie, en sacramentaire, la lecture savante de l'Écriture a incité à des retournements considérables dans la façon d'élaborer la théologie, elle a favorisé une compréhension plus historique et plus contextuelle des énoncés dogmatiques.

Ces derniers n'ont cependant perdu en rien de leur pertinence : ils ne cessent de rappeler la nécessaire fracture du savoir dans l'interprétation de la Bible dont la finalité est de susciter le « croire » en son ultime énonciateur, Dieu. C'est dans cet acte de croire que les hommes deviennent « fils » et constituent l'église comme communauté ou communion. La tâche des responsables est de veiller à maintenir ouverte la lecture croyante, à la sauvegarder de son épuisement dans l'information ou le savoir. Les intérêts différents des procédures et des finalités expliquent que la conciliation est précaire, qu'elle est toujours à conquérir. Soit en gardant la science de ne pas évincer le sujet divin et le lecteur croyant, soit en préservant les fidèles d'ériger

en système de savoir les énoncés internes au « croire ». Il serait salutaire que les exégètes trop peu distants de leur science méditent cet aphorisme de Primo Levi : « L'humanité n'est pas destinée à progresser partout et toujours ».

Christian DUQUOC
Dominicain, Directeur de Lumière et Vie

Les SIX CAHIERS DE 1996

263 - LES THÉOLOGIES FÉMINISTES DANS LES DIFFÉRENTS CONTEXTES
264 - LA PLACE DE NOS ENFANTS
265 - LES MOUVEMENTS DE PENTECÔTE
266 - LE PÈLERINAGE
267 - DE LA VIE AU DROIT
268 - LA SAINTE ÉGLISE RUSSE ET LA CHRÉTIENTÉ OCCIDENTALE

Abonnement 1996

France	**320 FF**
Étranger	**405 FF**
Le cahier	**75 FF**

CONCILIUM
REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

LA SAINTE ÉGLISE RUSSE ET LA CHRÉTIENTÉ OCCIDENTALE

Les CINQ CAHIERS DE 1997

269 - LA REDÉCOUVERTE DE JÉSUS QUI DITES-VOUS QUE JE SUIS ?
270 - HORS DU MARCHÉ PAS DE SALUT
271 - L'ÉGLISE EN FRAGMENTS VERS QUELLE UNITÉ ?
272 - LES RELIGIONS SOURCE DE VIOLENCE
273 - UN NOUVEL APOCALYPSE LE RETOUR DES GRANDES PLAIES

Abonnement 1997

France	**280 FF**
Étranger	**350 FF**
Le cahier	**75 FF**

CONCILIUM - 268
LA SAINTE ÉGLISE RUSSE
ET LA CHRÉTIENTÉ OCCIDENTALE

ÉDITORIAL
par
Giuseppe ALBERIGO & OSCAR BEOZZO

D.M. TCHAKHOVSKOÏ. La signification du baptême de la Rous dans le développement de la culture russe
Emmanuel LANNE. Les trois Rome

I. LA FOI EN RUSSIE

Vladimir KOTELNIKOV. Le primat de la spiritualité monastique
Alexeï OSIPOV. Les conceptions théologiques des slavophiles
Adriano ROCCUCCI. L'expérience de l'Église orthodoxe russe sous le régime soviétique
Nicolas LOSSKY. Fécondité et contradictions de l'émigration russe

II. VIS-À-VIS DE L'OCCIDENT : RECHERCHE ET REFUS

Franz cardinal KÖNIG. Relations œcuméniques avec les Églises orthodoxes orientales, le point de vue de Vienne. Une expérience clé
Alberto MELLONI. Entre *Östpolitik* et œcuménisme. Les relations entre Rome et Moscou durant le concile de Vatican II
Georgi ZIABLITSEV. Le problème œcuménique dans l'Église orthodoxe russe selon un rapport de 1994
Etienne FOUILLOUX. Églises orientales catholiques et uniatisme
Georgi ZIABLITSEV. Les mesures du Patriarcat de Moscou 1990-1992 pour régler le conflit interconfessionnel en Ukraine occidentale
Vitali BOROVOÏ. Le Concile de Vatican II et la signification pour l'Église orthodoxe russe
Giuseppe ALBERIGO. Vers un avenir commun ?

BEAUCHESNE, 72 rue des Saints-Pères, 75007 Paris
Tél. : 01 45 48 80 28 - Fax : 01 42 22 59 79

Hervé PONSOT

Position

LES PASTORALES SERAIENT-ELLES LES PREMIÈRES LETTRES DE PAUL ?

(1ère partie)

Le titre de cet article n'est pas un gag, mais tout au plus une gageure : envisager une datation toute nouvelle des lettres à Timothée et Tite, qualifiées traditionnellement de Pastorales. Toutes confessions confondues, ces lettres sont presque toujours aujourd'hui considérées par les exégètes comme "pseudépigraphiques" et tardives[1], et rares sont ceux qui osent encore évoquer une origine paulinienne[2]. S'ils le font, c'est un peu "par la bande" : en soulignant la part prise par un éventuel secrétaire[3] ; ou bien en attribuant la rédaction à un proche de Paul, Luc le plus souvent[4] ; ou bien encore en dissociant 2 Timothée, dont le caractère paulinien paraît mieux assuré, de 1 Timothée et Tite[5]. De fait, les raisons ne manquent apparemment pas de refuser plus longtemps toute paternité paulinienne à ces lettres :

- raisons littéraires, dans la mesure où leur style tranche par rapport à ces autres lettres que l'on qualifie d'authentiques et dont le corpus est souvent réduit à Romains, 1 et 2 Corinthiens, Galates, Philippiens, 1 Thessaloniciens et Philémon ;
- raisons ecclésiologiques, dans la mesure où l'organisation ecclésiastique des Pastorales paraît refléter celle que l'on connaît au début du deuxième siècle, par exemple dans les lettres apostoliques ;
- raisons théologiques, dans la mesure où les préoccupations et les orientations des Pastorales paraissent très loin des préoccupations et orientations des lettres authentiques sus-citées ;
- raisons chronologiques, dans la mesure où l'on ne voit guère comment insérer

1 Voir par exemple l'ouvrage récent de Y. REDALIÉ, *Paul après Paul, Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et Tite*, Genève, Labor et Fides, 1994.
2 Voir G.W. KNIGHT, *The Pastoral Epistles, A Commentary on the Greek Text*, Coll. NIGTC, Grand Rapids/Carlisle, 1992. L'auteur plaide pour une rédaction tardive dans la vie de Paul. S. de LESTAPIS, *L'énigme des Pastorales de saint Paul*, Paris, Gabalda, 1976, reste dans la ligne de l'exégèse catholique classique : origine paulinienne des lettres, datation tardive dans la carrière de Paul. L'ouvrage ne constitue pas une révolution, et son originalité tient d'une part au fait que la datation est quand même "relativement" moins tardive que dans l'exégèse "classique", puisque contemporaine de Romains, et qu'elle est établie à partir d'une étude des références personnelles présentes dans les lettres.
3 Tel est maintenant le point de vue de C. SPICQ, *Les Epîtres Pastorales*, 2 vol., 4e éd., Paris, Gabalda, 1969.
4 C.F.D. MOULE, "The Problem of the Pastoral Epistles : A Reappraisal", dans *BJRL* 47, 1965, p 430-452.
5 J. MURPHY O'CONNOR, "2 Timothy contrasted with 1 Timothy and Titus", *RB* 98 (1991), p. 403-418.

les Pastorales dans la trame de l'histoire paulinienne, telle qu'elle nous est restituée en particulier par Luc dans les Actes des Apôtres.

Faut-il être fou pour proposer de reprendre le débat ? Peut-être si c'est folie que de poser le problème autrement qu'on l'a toujours fait : *en assignant à ces lettres une date haute dans la carrière de Paul.* Absurde dira-t-on aussitôt : la 2e lettre à Timothée interdit d'emblée une telle hypothèse, du fait de l'emprisonnement à Rome qui y serait évoqué, et du genre littéraire du testament dont elle est si proche. C'est ici que les études récentes dont on reparlera, en particulier celle de M. Prior[6], ouvrent des perspectives nouvelles qu'il s'agira de prolonger.

Non, pas si absurde. Surtout quand on découvre, par hasard, que la solution d'une date haute paraît avoir été envisagée par des exégètes aussi qualifiés que Dibelius/Conzelmann ; en commentant Tt 2,14, ceux-ci écrivent : "Une solution au problème posé par cette contradiction [linguistique sur l'emploi du terme Sauveur] serait de recourir à l'explication d'un développement de la langue de Paul. Mais cet argument ne tient pas. *Si les Pastorales pouvaient être datées du début de l'activité de Paul*[7], alors, au seul plan linguistique, une progression serait concevable, progression du langage commun du judaïsme hellénistique vers une manière plus personnelle de parler. Mais la situation que présupposent les Pastorales rend cette proposition impossible"[8]. Reste précisément à évaluer cette situation et à s'interroger sur l'impossibilité évoquée.

Pour ce faire, il faut se débarrasser d'un certain nombre d'idées toutes faites, qui ont trait précisément aux quatre raisons évoquées plus haut : nous allons donc les reprendre à peu près dans leur ordre.

I

Les objections d'ordre littéraire

La charge la plus connue contre l'authenticité paulinienne des Pastorales du point de vue littéraire est celle de P.N. Harrison[9]. Celui-ci recourt largement aux méthodes statistiques et remarque entre autres choses que :

- 306 des 848 mots des Pastorales sont absents du reste du Corpus Paulinien et, en outre, 175 de ces 306 mots sont absents du Nouveau Testament. À l'inverse, 103 noms propres et 1635 mots qui se trouvent dans le Corpus Paulinien n'apparaissent pas dans les Pastorales.
- 112 particules, prépositions et pronoms caractéristiques de Paul sont absents des Pastorales.
- Le style alerte et dynamique de Paul contraste avec le style sobre, pondéré, didactique des Pastorales. Ce style ne saurait être non plus celui d'un secrétaire comme Luc.

6 M. PRIOR, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*, Coll. "JSNTS n° 23", Sheffield, 1989.
7 C'est moi qui souligne.
8 M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles*, Philadelphie, Fortress Press, 1972, p. 145.
9 P.N. HARRISON, *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford 1921. Nouveaux développements dans "Important Hypotheses Reconsidered, III. The Authorship of the Pastoral Epistles", dans *Exp. Times*, 67, p. 77-81 ; et dans *Pauline and Pastorals*, Londres, 1964.

Ce travail a longtemps convaincu la plupart des exégètes, jusqu'à ce que M. Prior, dans l'ouvrage déjà évoqué, en montre les innombrables faiblesses :

• Une grande part des arguments d'Harrison reposent sur des interprétations subjectives.

• Il ne tient pas compte du fait que nombre des prétendus *hapax* dérivent de mots que l'on rencontre chez Paul ou dans les LXX.

• Les arguments statistiques peuvent lui être retournés : s'il existe 112 particules, prépositions ou pronoms propres à Paul, et si Romains n'en possède que 58 et 1 Corinthiens 69, alors il ressort que 54 sont absents de Romains et 43 de 1 Corinthiens. En outre, certaines de ces particules sont très inégalement réparties dans les lettres : l'auteur cite ἕκαστος, seule particule présente dans 9 lettres, mais que l'on trouve 22 fois en 1 Corinthiens contre 5 en Romains.

• Sur la question des *hapax*, Harrison a prétendu les retrouver dans la littérature patristique du 2e siècle, en négligeant complètement d'autres corpus littéraires dont celui de Philon dans lequel se rencontrent 95 des 175 *hapax* évoqués.

Une étude plus récente, celle de Kenny[10], établit un "portrait-robot" du corpus paulinien et montre que l'ordre de distanciation par rapport à ce "portrait-robot" est le suivant : Romains, Philippiens, 2 Timothée, 2 Corinthiens, Galates, etc. et, en fin de liste, 1 Corinthiens et Tite, etc.

Il faut ajouter un autre point, rarement évoqué. Trop souvent, l'opération de comparaison stylistique consiste à mettre en face deux blocs, l'un constitué par les Pastorales, l'autre par les "lettres authentiques" (lesquelles ?) : qui ne voit que la comparaison est ainsi biaisée, qu'elle repose sur le présupposé plus ou moins conscient de l'hétérogénéité des deux blocs et ne va pas manquer de la confirmer ? La seule démarche juste est celle de Kenny : il faut considérer l'ensemble des lettres, déterminer si possible des éléments de convergences, évaluer ensuite les "écarts-type" par rapport à une moyenne.

Mais la critique la plus forte, indirecte, d'Harrison et, plus généralement, de tout essai d'évaluation de l'authenticité des lettres à partir du style nous vient de J. Murphy O'Connor[11]. Notre auteur rappelle[12] que Paul utilisait les services d'un secrétaire pour écrire son courrier : Rm 16,22 ; 2 Th 3,17 ; Ga 6,11 ; 1 Co 16,21 ; Phm 19 ; Col 4,18. Si ce recours à un secrétaire n'a rien que de très habituel pour l'époque, en revanche la mention de co-expéditeurs est très surprenante : "dans ses adresses, Paul dissocie les noms de ceux qu'il a choisis pour qu'ils jouent le rôle de co-auteurs"[13]. Et Murphy O'Connor de parcourir ensuite les lettres de Paul pour montrer que les passages du "nous" au "je" ou vice-versa se justifient en raison précisément de l'implication relative des co-auteurs ; il justifie enfin que les co-expéditeurs de Galates, Philippiens et Philémon ne soient pas des co-auteurs. Sa conclusion est radicale et en surprendra plus d'un : "Dans l'incapacité où nous sommes

10 A. KENNY, *A Stylometric Study of the New Testament*, Oxford, 1986.
11 J. MURPHY O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire*, Paris, Cerf, 1994.
12 *Op. cit.* p. 21.
13 *Op. cit.* p. 38.

de déterminer avec précision la contribution d'un co-auteur, de délimiter l'importance du travail de secrétariat, de décider du nombre de secrétaires utilisés, *il nous est impossible de définir un style de Paul, qui permettrait de repérer des divergences significatives par rapport à la norme*"[14].

Une telle remarque n'interdit pas d'ajouter quelques points qui ne vont pas dans le sens de Murphy O'Connor :

- S'il est difficile de définir un style de Paul, en revanche, il est possible de repérer un style des "Pastorales", qui marque une unité d'écriture : elles ont en commun en effet de ne pas se référer à un co-auteur, ni à un secrétaire, et de ne pas passer d'un "je" à un "nous". 2 et 1 Timothée partagent en outre beaucoup d'expressions communes :

Mot ou expression	2 Timothée	1 Timothée
promesse de vie	1,1	4,8
dans une conscience pure	1,3	3,9
l'apparition[a] du Christ Jésus	1,10 ; 4,1.8	6,14
j'ai été établi héraut, apôtre et docteur	1,11	2,7
garder le dépôt	1,12	6,2
l'exemple-type	1,13	1,16
saines paroles	1,13	6,3
elle est sûre cette parole	2,11	3,1 ; 4,9
selon les règles	2,5	1,8
querelles de mots	2,14	6,4
discours creux et impies	2,16	6,2
s'égarer	2,18	1,6 ; 6,21
d'un cœur pur	2,22	1,5
la connaissance de la vérité	2,25 ; 3,7	2,4
filets du Diable	2,26	3,7
combattre le bon combat	4,7	6,12

[a] N'est ici considérée que l'épiphanie qu'A. Feuillet, "La doctrine des Epîtres Pastorales et leurs affinités avec l'œuvre lucanienne", RT*h* 78(1978), p. 181-225, appelle "épiphanie de la fin des temps" et qu'il différencie de "l'épiphanie de l'Incarnation".

Murphy O'Connor[15], dans un article consacré aux Pastorales, constate ces convergences de vocabulaire, mais il estime que si les mots sont les mêmes, les contenus sont différents : ainsi du terme "apparition", que l'on vient d'évoquer dans notre tableau, qui aurait une orientation abstraite en Tite, concrète en 2 Timothée. Mais quand bien même cela serait, cela prouve-t-il autre chose qu'une différence de situation au moment de l'écriture de chacune de ces lettres ? Doit-on conclure en faveur d'une différence d'auteur ? Notre auteur ne le fait pas dans un premier temps et confesse avec raison : "les deux perspectives ne sont pas incompatibles" (p. 407). Plus loin, à propos de la christologie, il écrit encore : "Ce serait aller trop loin que de conclure que la christologie de 2 Tm diverge substantiellement de celle de 1 Tm et Tite. Néanmoins, les différences ne sont pas sans signification" (p. 409). Là encore, quelle est donc cette signification, sinon simplement une situation socio-historique différente ?

En vérité, on peut s'étonner que, dans cet article, Murphy O'Connor paraisse éviter cette question de la compatibilité des deux perspectives, alors même que par moment, il la touche de près : "1 Tm et Tite n'ont pas d'intérêt dans la dimension missionnaire de l'église ; elles ne sont concernées que par la gestion interne" (p. 409) ; et plus loin : "La situation impliquée par 2 Tm est

14 *Op. cit.* p. 61. C'est moi qui souligne.
15 J. MURPHY O'CONNOR, "2 Timothy contrasted with 1 Timothy and Titus", *RB* 98 (1991), p. 403-418.

très différente" (p. 417). Comme on le verra par exemple par la suite, 2 Timothée ne s'inscrit pas dans le même contexte polémique anti-juif que les deux autres lettres, et cela n'est pas sans incidence sur les différences christologiques notées par Murphy O'Connor.

En fait, celui-ci semble avoir formulé ses conclusions surtout à partir de l'opposition irréconciliable qu'il croit pouvoir détecter entre 1 et 2 Timothée quant au mode de désignation des responsables d'églises : par le presbyterium dans un cas, par Paul dans l'autre. Là, il devient très tranché : "La variété des tentatives d'harmonisation reflète les contorsions intellectuelles qui naissent inévitablement de tout essai visant à concilier l'inconciliable" (p. 411). Là encore, notre auteur ne discute même pas de savoir si des perspectives différentes ne pourraient pas expliquer les différences, et il n'en parle même pas en note : alors que c'est là l'explication la plus couramment avancée[16]. Les exégètes parlent habituellement d'un *Sitz im Leben* différent.

Il se trouve que, dans le cas précis, on peut avancer encore une autre interprétation qui ne semble pas avoir été pour l'heure envisagée : tous les commentateurs, Murphy O'Connor y compris, semblent partir du postulat qu'il ne peut exister qu'un seul rite d'imposition des mains, et qu'il ne peut donc être imposé qu'une seule fois. Mais ne pourrait-on reconnaître que le rite peut être accompli au moins deux fois sur la même personne, en fonction de significations différentes ? L'une en vue de l'admission à une fonction en 1 Tm 4,14, l'autre en vue d'un renouveau spirituel à travers une sorte de "baptême dans l'Esprit" en 2 Tm 1,6 (le lien explicite avec le verset 5 et le contexte immédiat plaident en faveur d'une interprétation "spirituelle" du rite dans ce verset). Les deux significations du rite sont attestées dans les Actes des Apôtres : en 6,6 pour la première, en 8,17-19, 9,17 ou 19,6 pour la seconde.

Redisons-le encore une fois : s'il existe des différences incontestables dans l'usage d'un même vocabulaire entre 1 et 2 Timothée, l'explication par la différence d'auteurs, dont l'un serait nécessairement un plagiaire de l'autre, n'est certainement pas la plus immédiate. Elle se trouve en fait pratiquement exclue par la répartition totalement aléatoire des emprunts, ainsi que par l'impossibilité de trouver la moindre justification au plagiat. L'interprétation la plus légitime est que ces deux lettres sont écrites par un même auteur, à peu de distance temporelle, mais dans des circonstances différentes. Tout à fait comme ce sera le cas plus tard avec les lettres aux Galates et aux Romains.

- Il faut oser aller plus loin : les raisons évoquées qui plaident en faveur de l'unité d'écriture des Pastorales invitent à penser que l'on dispose avec ces lettres du vrai style de Paul, en tout cas du jeune Paul, dans la mesure où elles sont écrites sans secrétaire, ni co-expéditeur, et ne présentent pas cette variation classique du "je" au "nous".

Bien sûr, on objectera que, quoi qu'il en soit de la part exacte prise par Paul dans des lettres comme Romains, ou 1 et 2 Corinthiens, le style et les orientations

16 Voir KNIGHT, *op. cit.* p. 209 qui cite de nombreux exégètes. Parmi eux, Bornkamm, qui rappelle que la première lettre à Timothée vise l'organisation d'une communauté, et que la deuxième ressort du testament apostolique ; autrement dit, et pour forcer le trait, un écrit législatif d'un côté, une lettre personnelle de l'autre.

sont trop différentes des Pastorales pour qu'il ait écrit ces dernières dans la foulée : mais cette remarque condamne ceux qui voudraient faire des Pastorales des écrits du vieux Paul, mais non pas ceux qui y verront des écrits du jeune Paul ! En vérité, du point de vue du style, cette dernière perspective est sans aucun doute dérangeante, mais aussi en tout point acceptable. L'est-elle aussi du point de vue de l'ecclésiologie ?

II

Les objections d'ordre ecclésiologique

Nombreux sont les commentateurs qui rapprochent l'organisation ecclésiastique des Pastorales des lettres de Clément de Rome ou d'Ignace d'Antioche et les datent en conséquence. Ils le font d'autant plus volontiers qu'ils pensent pouvoir prendre appui, consciemment ou inconsciemment, sur un principe d'interprétation, admis sans discussion, devenu une sorte de dogme, que l'on pourrait résumer ainsi : *au commencement était le charisme, ensuite est venue l'institution*. Ce principe de développement ecclésiologique est en fait infondé[17], et se trouve sans cesse démenti par la vie et l'organisation de toutes les nouvelles communautés qui fleurissent de nos jours, sans parler de ce groupe de référence pour les études bibliques qu'est la communauté de Qumrân : il n'est pas de développement communautaire durable qui se fasse à l'écart de toute forme institutionnelle.

Rappelons que la préoccupation au sujet de cette organisation ecclésiastique est limitée à la lettre à Tite et à la première lettre à Timothée. Cette préoccupation serait-elle un indice du caractère tardif de l'une et de l'autre ? Tel n'est pas le sentiment que donne la lettre à Tite : la communauté de Crète paraît encore toute jeune, et Tite n'est pas envoyé pour y "achever une organisation" dont Paul aurait préalablement jeté les bases[18], mais pour "mettre de l'ordre là où cela en manque" et sans que rien n'assure que Paul soit préalablement passé par là[19] !

Le sentiment que donne la première lettre à Timothée est tout à fait identique ;

17 Il est heureux de constater que ce principe, qui trouve son origine chez certains commentateurs protestants, est dénoncé fortement par certains d'entre eux, plus lucides, tel G.W. Knight que je citerai longuement sur un point aussi important : "Le cœur du problème est l'idée largement répandue que Paul, et le NT dans son ensemble, ne s'intéresserait pas aux *leaders* des églises et qu'à l'époque néotestamentaire, les dons spirituels, et non le *leadership*, seraient la norme. Plusieurs commentateurs caractérisent l'âge du NT de la sorte et indiquent aussi que des *leaders* reconnus ne sont nés que plus tard dans l'Eglise, quand le rayonnement des dons charismatiques allait s'évanouissant. Mais Ridderbos a montré que "le contraste entre le charismatique et l'institutionnel est au fond tout aussi faux que celui entre les ministères charismatiques et non-charismatiques dans l'Église. Pasteurs et docteurs, aides, et administrations (les charismes de gouvernement) figurent au premier rang des *charismata* que le Christ donne à son église (Ep 4,11 ; 1 Co 12,28)" (*The Pastoral Epistles*, NIGTC, Grand Rapids/Carlisle, 1992, p. 29-30). Le reste du développement, qui montre comment cet intérêt pour le gouvernement des communautés est présent tout au long des lettres de Paul, est tout aussi important : je ne peux qu'y renvoyer.

18 C'est la traduction de 1,5 dans la B.J. en fascicules ; voir aussi la note sur ce verset.

19 Car 1,5 n'oblige pas à penser que Paul est passé en Crète, où il aurait laissé Tite : l'expression peut s'entendre comme une sorte de réponse à une question de Tite sur les projets de Paul. D'ailleurs, l'expression "ceux qui nous aiment dans la foi" en 3,15 pourrait être l'indice que Paul n'est pas personnellement connu des Crétois. Cela dit, Paul a parfaitement pu faire un voyage en Crète dont Luc ne se serait pas fait l'écho : on y reviendra plus loin.

Timothée est encore jeune (4,12 ; on reviendra plus loin sur la question de la jeunesse de Timothée) et Paul le dirige un peu comme un enfant : les exhortations personnelles se multiplient (1,18 ; 4,15-5,1 ; 5,22-23 etc.)[20]. Rappelons en outre - mais nous reviendrons plus longuement sur la question des Actes des Apôtres - qu'en Ac 14,23, Luc indique que la mission de Paul et de Barnabé à Lystres, Antioche et Iconium fut "de désigner des anciens [= des presbytres] dans chaque église".

L'examen du détail de cette organisation est difficile : les commentateurs reconnaissent souvent tout à la fois son caractère inachevé et très proche des institutions juives. L'étude fouillée de M. Guerra y Gomez[21] montre en fait que le terme "épiscope" est utilisé dans la tradition grecque et orientale, pour définir de manière très générique, "un fonctionnaire quelconque chargé d'une mission de supervision, qu'elle soit politique, administrative, judiciaire ou policière"[22]. On sait par exemple que le terme d'épiscope est connu depuis longtemps à Rhodes pour désigner les officiels de la cité[23], et que son équivalent hébreu (racine *phaqad*) se trouve dans l'AT, par exemple en Gn 39,4 pour désigner la situation de Joseph dans la maison de Pharaon, ou à Qumrân (cf. 1 QH 16,5).

La simple proximité linguistique avec Qumrân ne prouve bien sûr rien si le contenu se révèle très différent d'un corpus à un autre, mais tel n'est pas le cas. On connaît à Qumrân en particulier l'existence de "l'inspecteur général" (*mebaqer* de la racine *baqar* qui signifie "chercher, examiner") dont le rôle ne laisse pas de rappeler celui de l'épiscope tel qu'il apparaît dans les Pastorales : "Il instruira les Nombreux des œuvres de Dieu, et il leur apprendra ses exploits merveilleux, et il racontera devant eux les événements d'autrefois. Et il aura pitié d'eux comme un père de ses enfants, et il portera en tout leur accablement comme un pasteur son troupeau. Il déliera les chaînes qui les lient pour qu'il n'y ait plus d'opprimé ni de brisé en sa Congrégation. Et quiconque s'adjoindra à la Congrégation, il l'examinera sur ses actes et son intelligence et sa force et sa puissance et ses biens (...) Et l'inspecteur qui est préposé à tous les camps sera âgé de trente à cinquante ans, possédant la maîtrise de tous les secrets des hommes et de toutes les langues qui parlent leurs divers clans. C'est sur son ordre qu'entreront les divers membres de la Congrégation, chacun à son tour. Et pour toute affaire que chaque individu aura à dire, qu'il la dise à l'inspecteur concernant tout procès et jugement" (CD 13,7-10 ; 14,8-12 ; trad. A. Caquot, Bibliothèque de la Pléiade). De fait, l'Inspecteur a non seulement un rôle de pasteur, mais aussi d'économe et d'instructeur, toutes choses que l'on retrouve en 1 Tm 3,5 ("prendre soin de l'Église de Dieu"), Tt 1,7 (être "intendant de Dieu"), Tt 1,9 ("capable d'ex-

20 Bien sûr, les tenants de la pseudépigraphie verront dans ces exhortations un procédé littéraire, répété en 2 Timothée (voir le fameux manteau de 4,12) : elles n'ont pourtant rien que de très naturel dans des lettres familières, et le prétendu pseudépigraphe aurait été plus avisé de mieux copier le style et les orientations des autres lettres s'il avait voulu faire plus vrai.

21 M. GUERRA y GOMEZ, *Episcopos y Presbyteros, Evolución semantica de los términos ἐπίσχοπος-πρεσβύτερος desde Hómero hasta el siglo segundo despues de JesuChristo*, Burgos, 1962.

22 *Op. cit.*, p. 169.

23 Cf. A. DEISSMANN, *Bible Studies*, p. 230.

horter dans la saine doctrine et de confondre les contradicteurs").

Pour beaucoup de commentateurs[24], l'épiscope se différencie encore difficilement du presbytre, particulièrement au regard de Tt 1,5-9. Toutefois, on peut penser que le code recouvre deux invitations distinctes, la première adressée aux presbytres dans les versets 5-6, la deuxième adressée aux épiscopes dans les versets 7-9 : en effet, le verset 7a se présente comme une reprise du verset 6a au travers de l'invitation à être irréprochable. Le γάρ du verset 7 pourrait bien avoir la valeur de "en outre, *a fortiori*" et introduire les clauses supplémentaires destinées à l'épiscope, qui sont justement celles que l'on retrouvera à son sujet en 1 Tm 3. En définitive, ce passage me semble donc manifester la proximité de l'épiscope et du presbytre, due au fait que l'épiscope était choisi parmi les presbytres. Mais il reste sûr que la différence entre les deux fonctions n'apparaît pas encore bien établie[25], pas plus qu'elle ne l'est encore vraiment dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, et nous sommes très loin des distinctions perceptibles dans les lettres d'Ignace.

Qu'en est-il justement du "presbytre" ou "ancien" ? Deux faits sont bien connus :

- Le terme πρέσβυτέρος, si fréquent dans la tradition juive, est totalement absent du corpus paulinien classique, et n'est présent qu'une seule fois chez saint Jean (8,9). La cause de ce fait paraît bien être le caractère plus ou moins juif des traditions considérées[26] : autrement dit, le christianisme paulinien ne paraît pas avoir gardé le rôle de l'ancien.
- Pourtant, dans les Actes, on l'a déjà remarqué plus haut, Luc évoque souvent l'existence de ces anciens, et même l'institution de certains d'entre eux par Paul : "Ils [Paul et Barnabé] leur désignèrent des anciens dans chaque Église, et, après avoir fait des prières accompagnées de jeûne, ils les confièrent au Seigneur en qui ils avaient mis leur foi" (14,23). On retrouve ces anciens à Ephèse, alors que Paul leur fait ses adieux (Ac 20,17s).

Ce deuxième fait suggère, si l'on fait confiance à Luc, qu'au cours de ses débuts missionnaires Paul a connu et repris la structure "ecclésiale" traditionnellement en vigueur chez les Juifs, et le premier fait conduit à penser qu'il l'aurait ensuite abandonnée ou modifiée, ou qu'elle aurait été abandonnée ou modifiée dans les communautés pauliniennes. Autrement dit, la présence de cette structure serait plutôt un signe "d'antiquité".

Voyons donc maintenant ce qu'il en est du terme πρέσβυτέρος, aux dires de Meier.

Celui-ci procède à partir d'une étude exégétique détaillée de chacun des versets où le terme se rencontre, autrement dit 1 Tm 5,1.17.19 et Tt 1,5. Pour la première occurrence, le contexte, où il est question de jeunes et de femmes âgées ("Ne rudoie pas un vieillard ; au contraire, exhorte-le comme un père, les jeunes gens comme des frères, les femmes âgées comme des mères, les jeunes comme des sœurs, en toute pureté"), plaide résolument en fa-

24 Voir en particulier J.P. MEIER, "Presbyteros in the Pastoral Epistles", *CBQ* 35 (1973), p. 323-345.
25 Elle repose surtout, semble-t-il, dans le fait "d'exhorter dans la saine doctrine et de confondre les contradicteurs" (Tite 1,9), bref dans une mission de "prédication" qui paraît plus spécifique de l'épiscope.
26 Encore que le terme soit présent déjà dans un papyrus grec datant de 113 av. J.C. : cf. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tubingue, Mohr, 1923, p. 315 n. 5.

veur de la traduction de "vieillard" adoptée par la B.J.

La question de la deuxième occurrence est plus délicate dans la mesure où il faut d'abord établir l'étendue du passage à étudier. Meier plaide pour une organisation structurée et chiastique de l'ensemble 17-25 :

A : 17-18	: valeur positive (bons anciens)
B : 19-22 + 23	: valeur négative (péché et prévention) + digression
B' : 24	: valeur négative (péché et prévention des candidats)
A' : 25	: valeur positive (bons candidats)

L'auteur développe surtout une analyse verset par verset. Il montre qu'il doit exister trois types de "presbytres" : ceux qui président, ceux présidant "bien", autrement dit qui consacrent du temps à leur office, et ceux qui sont aptes à l'enseignement et au débat et qui reçoivent double traitement. Ces derniers pourraient bien être aussi, par comparaison avec 1 Tm 3,2, des "épiscopes". Au verset 20, "ceux qui pèchent", un participe, doit renvoyer aux presbytres plutôt qu'aux pécheurs en général, même si l'auteur reconnaît que le recours à un pluriel dépendant d'un singulier peut paraître étrange : il trouve des traces d'un tel usage en 1 Tm 2,9-15 ; au verset 22, notre auteur estime que c'est bien d'ordination qu'il s'agit. Quant à l'usage du terme *πρεσβύτερον* en 1 Tm 4,14 (le mot désigne le Sanhédrin en Lc 22,66), l'auteur explique que l'exégèse traditionnelle qui veut y reconnaître un "collège d'anciens" tient toujours quelles que soient les critiques qui lui ont été faites. Bref, pour ce qui concerne 1 Timothée, notre auteur discerne un presbytérat établi, à deux étages : le simple prêtre et l'épiscope.

Meier estime qu'en Tt 1,5-9, on peut reconnaître un stade plus ancien de la tradition dans lequel l'épiscope et le presbytre ne seraient pas distingués. On a déjà indiqué notre désaccord, mais quoi qu'il en soit, force est encore une fois de reconnaître que le presbytre est infiniment plus proche de l'ancien bien connu de la tradition juive que du prêtre de la tradition catholique postérieure.

On ne peut enfin négliger le statut des diacres dont il est question dans la première lettre à Timothée : aucune mention dans la lettre à Tite, pourtant dite "pastorale", trois mentions du terme *διακονία* en 2 Tm 4,5.11 ; 1 Tm 1,12 et l'essentiel, les autres termes de racine *διακον-*, en 1 Tm 3 et 4,6.

Considérons d'abord les "mentions annexes", celles de *διακονια*, en 2 Tm et de 1 Tm 1,12. En 2 Tm 4,5.11, Paul évoque la diaconie de Timothée, puis la sienne ; et à nouveau la sienne en 1 Tm 1,12. À chaque fois qu'il est question de lui, l'apôtre entend clairement signifier son apostolat, le "service de l'évangile", tout à fait d'ailleurs comme il le fait dans les autres lettres. On sait en effet que dans ces lettres, par exemple en 2 Co 3, l'expression ne réfère aucunement à un ministère institué, autrement dit à une fonction déterminée, mais à un service ponctuel ou durable, celui de l'évangile, celui de la collecte, etc. On sait aussi que le fameux texte de Ac 6 se situe dans la même ligne : il ne correspond certainement pas au plan historique à l'institution des diacres tels qu'on en rencontrera plus tard au 2e siècle - l'expression "diacres" n'est d'ailleurs pas prononcée, on ne trouve que "service" ou "servir" compris à la manière de Paul -, mais plutôt à la mise en place d'un comité de 7

hommes consacrés symboliquement à l'évangélisation des païens comme les 12 le sont pour les Juifs. On est donc conduit à penser que, à l'époque de Paul comme à celle qui correspond à la rédaction des Actes, la fonction diaconale au sens où elle se manifestera au 2e siècle, en particulier comme assistant des prêtres ou des évêque, au moins dans le cadre liturgique, n'existe pas. Nos "mentions annexes", parfaitement "en phase" avec cette perspective, n'obligent aucunement à traiter les Pastorales comme une œuvre du 2e siècle. Et il en va tout à fait de même pour 1 Tm 4,6 ; en revanche, la chose est bien moins sûre pour 1 Tm 3, où le diaconat semble *a priori* se présenter comme un ministère institué, pour le coup très proche de ce que l'on trouve dans des textes plus tardifs.

Le verset important est le verset 10 : "que ceux qui sont irréprochables soient diaconisés", pour user d'un néologisme. Sachant que la "diaconisation" est précédée d'une mise à l'épreuve. Il est difficile dans un tel contexte de ne pas penser à un service plus établi, plus institué. Mais quel est le contenu de cette fonction ? Il n'est pas défini : 1 Tm 3 définit leurs qualités, non leur emploi. Simplement, l'existence d'une mise à l'épreuve tout comme l'appel à refuser les profits déshonnêtes et à savoir bien gouverner sa maison suggère une fonction "économique" ou "administrative", certainement pas liturgique : en définitive, le contexte paraît assez proche de celui d'Ac 6. Or on est en droit de penser qu'il a existé très tôt au sein des communautés chrétiennes des syndics ou des secrétaires administratifs chargés des diverses opérations de gestion.

Un autre élément milite aussi pour une date assez haute pour la mise en place de cette fonction, c'est l'existence très probable de "diaconesses"[27]. En 1 Tm 3,11 en effet, il est question "des femmes" : s'il s'était agi des "femmes des diacres", on aurait attendu une expression comme "leurs femmes" ; la répétition du ὡσαὺτος au début du verset 11, après celui du verset 8, suggère aussi un parallélisme ; en outre, les exigences adressées à ces femmes sont très proches de celles qui s'adressent aux diacres : sobriété, dignité, ce qui suggère qu'elles ont le même statut. En Rm 16,11 justement, il est dit de Phœbé qu'elle "sert" l'église de Cenchrée : quand on sait l'accueil économique réservé par certaines femmes à la prédication paulinienne (cf. Lydie en Ac 16,14-15), Phœbé pourrait bien être une diaconesse, au sens d'une personne chargée de l'administration économique de la communauté. Ces diaconesses semblent avoir très vite disparu.

Il reste un dernier point à considérer qui n'est pas directement institutionnel, mais plutôt métaphorique. L'une des caractéristiques bien connues des Pastorales est de présenter l'église comme "maison de Dieu" (cf. 1 Tm 3,15), et de s'inscrire plus généralement dans un contexte où le champ sémantique de la maison occupe une grande place[28]. Peut-on assigner une époque, voire une date, à ce *topos* ecclésiologique ? On peut seulement supposer qu'il avait cours à une époque où les chrétiens continuaient de se réunir dans des maisons particulières pour leurs

27 Spicq pense résolument à des "diaconesses" : *op. cit.*, p. 460 ; Dibelius/Conzelmann sont beaucoup plus vagues et hésitent à se prononcer : *op. cit.*, p. 58.
28 Voir en particulier Yann REDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Coll. "Le Monde de la Bible, 31", Genève, Labor et Fides, 1994, n. 22 p. 62.

agapes. Mais cela ne nous avance guère : les chrétiens se sont réunis dans des maisons particulières depuis les origines chrétiennes jusqu'à la fin du 2e siècle[29].

En définitive, toutes ces considérations ecclésiologiques nous montrent que l'on peut situer sinon "les Pastorales" au moins 1 Timothée et Tite, à un moment où les influences juives sont encore marquées, et les rôles dans les communautés encore peu différenciés : l'existence d'une structure ecclésiale n'oblige aucunement à dater ces lettres du 2e siècle, pas plus que nous ne le ferions pour les documents de la communauté de Qumrân, elle aussi pourtant fort structurée.

Il conviendrait maintenant de se demander si des considérations d'ordre théologique interdisent toute datation haute, mais celles-ci dépendent largement de la manière dont on situe dans l'histoire les Pastorales : s'il est possible de proposer, à partir d'autres considérations, une date haute pour celles-ci, les objections théologiques tombent d'elles-mêmes. Au lieu en effet de comprendre la théologie des Pastorales comme un succédané ou une dérive par rapport aux positions "classiques" de la théologie paulinienne, elle apparaîtra comme une étape vers une théologie plus ferme, plus christocentrée, et plus personnelle. Dès lors, la question chronologique devient cruciale et c'est pourquoi elle sera abordée maintenant, en présentant une position originale que les avancées effectuées récemment, en particulier dans la question de la critique des Actes et des voyages de Paul, semblent bien permettre.

Hervé PONSOT
Dominicain

(La troisième partie de cette *Position*, "une nouvelle chronologie des Pastorales", paraîtra dans le prochain numéro).

29 Voir l'article "églises" du *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie.*

Comptes rendus

Sœur Marie-Pascale, **Initiation à sainte Gertrude d'Helfta**, Paris, Cerf, 1995, 273 p.

Avec une introduction historique bienvenue, sœur Marie-Pascale, propose en français des extraits de Gertrude de Helfta. Le classement est thématique. L'édition de référence est celle des *Sources chrétiennes*. La grande insistance de Gertrude est l'appel à l'abandon à la volonté divine et la recherche de la pureté du cœur. En milieu cistercien, Gertrude, fin XIIIe siècle, est le premier témoin de la dévotion au Cœur de Jésus. Sa ligne est au fond très sobre si on laisse jouer les figures. Tout concourt à contempler la radicalité du don de Dieu en l'Incarnation de son Verbe.

J.-Cl. SAGNE

Adrienne Von SPEYER, **Le Cantique des Cantiques**, Tr. par Isabelle de Laforcade, Bruxelles, éd. Culture et vérité, 1995, 104 p.

Publié en 1972 en sa version originale, le commentaire du *Cantique* par Adrienne Von Speyer est une lecture linéaire et allégorisante, référée principalement à l'amour du Christ et de l'Église. Les remarques sur l'amour humain frappent par leur réalisme, leur liberté et leur reprise au plan mystique. La femme est surtout caractérisée par ce qui est caché, ce qui est attente et fécondité. Il y a en filigrane des intuitions très profondes sur les relations des trois Personnes divines. Un essai très dense.

J.-Cl. SAGNE

Jean CASSIEN, **Répondre à l'appel du Christ : la vie spirituelle à l'école des Pères du désert**, Paris, Cerf (Foi Vivante), 1996, 226 p.

Agnès Egron, moniale bénédictine, a opéré un choix de textes de Jean Cassien dans ses *Institutions* et ses *Conférences*. La préface et la postface nous donnent le contexte historique et doctrinal et la place de Cassien dans la vie du monachisme depuis ses débuts. Le fil conducteur des textes semble être la recherche de la pureté du cœur par l'humilité. La présentation de formes de la prière se centre sur le commentaire du Notre Père. Le lecteur sera content de disposer d'un florilège d'un grand témoin de la sagesse du désert.

J.-Cl. SAGNE

Thérèse DE LISIEUX, **Conseils et souvenirs**, Paris, Cerf (Foi Vivante), 1996, 218 p.

Les éditions du Cerf rendent service en mettant à la disposition d'un grand public le meilleur témoignage sur Thérèse, celui de sa sœur Céline. Certains y ont vu le résultat d'un chantage affectif exercé par Thérèse sur sa sœur hésitante dans son choix de vie. Il est clair que Céline n'aurait pu se lancer dans cette aventure sans l'appui quotidien de sa benjamine. À travers cette amitié fraternelle extraordinaire, c'est le meilleur document sur la pédagogie spirituelle de Thérèse au quotidien.

J.-Cl. SAGNE

GILBERT de HOYLAND, **Lettres, traités et sermons**, Pain de Cîteaux ; 9, Abbaye N.D. du Lac, Oka, Québec (distribué par les éditions du Cerf). Trad. et notes du Fr. Pierre-Yves Emery de Taizé, 150 p.

Ce troisième volume des œuvres de Gilbert de Hoyland contient quatre lettres, sept traités et un sermon.

L'ouvrage nous fait découvrir un autre aspect de l'enseignement eschatologique de Gilbert de Hoyland, Abbé anglais du XIIe

siècle. Les quarante-sept sermons des deux traductions précédentes s'attachent plus au commentaire du Cantique des Cantiques, tels des "*mashal*" des auteurs bibliques des lettres de la Sagesse. La première lettre, à un moine Frère Richard, a pour but de lui donner une certaine leçon de discrétion dans la pratique de l'amitié. Les autres lettres sont un encouragement à mener la vie monastique et un appel à vivre dans la joie cette vie d'intériorité à la suite du Christ.

Les sept petits traités suivants sont des méditations intimes qui se réfèrent au Cantique des Cantiques et situent bien la quête contemplative, "à la charnière du présent de l'homme et de l'avenir de Dieu."

Ces traités de Gilbert nous entraînent sur un chemin lumineux, à la recherche de Dieu, pas toujours facile dans le quotidien, "car pour nous, quelle est notre contemplation, sinon dans un miroir, le miroir des créatures et l'énigme des Écritures. Pour les Saints du ciel, ils voient, ils écoutent... le Visage de l'Epoux fait toute leur joie." (p. 61, trac. 2).

Nous tirerons grand profit spirituel de cette lecture qui dérange un peu nos schémas habituels.

Cette traduction s'accompagne de notes qui nous permettent de mieux goûter la richesse de cet auteur cistercien et d'en percer les images.

Dominique BENZI

A. VIRCONDELET, *dir.*, **Huysmans entre péché et grâce** (Cultures et christianisme ; 3), Paris, Beauchesne, 1995, 213 p., 150 F.

En publiant les Actes du colloque qu'il a consacré, à l'Institut catholique de Paris, à Joris-Karl Huysmans, Alain Vircondelet contribue puissamment à remettre en lumière cette figure à la fois fascinante et déroutante du catholicisme français de la fin du siècle dernier. Les excellentes études ici rassemblées, qui s'attachent soit à une œuvre particulière soit à un thème huysmansien, laissent peut-être augurer, pour l'auteur d'"À rebours" un regain de jeunesse et d'actualité.

Dominique CERBELAUD

R.F. TAFT, **Le rite byzantin - Bref historique**, Paris, Cerf, 1996.

Ce survol à la fois rapide et très érudit de l'histoire du rite byzantin depuis les origines fourmille d'indications aussi précises que précieuses. Spécialiste du sujet, l'auteur fait percevoir le poids respectif de l'élément impérial et de l'élément monastique ; le progressif renversement qui s'opère entre les deux pôle liturgiques de Jérusalem et de Constantinople, au profit de cette dernière ; ou encore l'alternance de périodes fastes et de moments de déclin dans l'histoire du rite de Byzance. Un petit regret pour finir : s'il évoque volontiers le cadre architectural de la liturgie, voire son environnement iconographique, l'auteur ne souffle mot de l'aspect musical, pourtant si essentiel dans tous les rites orientaux...

Dominique CERBELAUD

L'Ancien et le Nouveau, sous la direction de René HEYER, Presses Universitaires de Strasbourg, 1996, 256 p.

Cet ouvrage collectif est à la fois original et profond, diversifié et riche. La notion de modernité est prise de façon large et sans enflure. Les rappels de Baudelaire, Nietzsche ou Kafka donnent quelque peu le vertige de la folie. On pourra retenir l'étude sur Newman et Blondel. Le travail est résolument interdisciplinaire : critique littéraire, linguistique, histoire, théologie. La tendance générale de l'ouvrage est une analyse fine et critique de la modernité dans ses contradictions et dans son éclatement.

Jean-Claude SAGNE

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1997

Nom . . . . . .

Rue . . . . . .

Code postal . . . . . Ville . . . . . .

Pays . . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . . . .

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	275 F	350 F

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 50 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 1997 vous donne droit aux n°s 231-235.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

Le gérant : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC France - 69600 OULLINS
Dépôt légal : 9552 - 1er trimestre 1997 - Commission paritaire : N° 50.845

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

Droit et société	102	178	La royauté dans la Bible
Le refus du passé ?	108	179	La question de l'Au-delà
Ambiguïtés du progrès	111	180	Fonction d'un magistère dans l'Église
Théologie noire de la libération	120	181	Le racisme, une hérésie
La montée du fascisme	121	182	Laïcs en Église
Expérience mystique et Dieu de Jésus	122	184	Aujourd'hui, l'individualisme
Le travail	124	186	Le courant fondamentaliste chrétien
Le mouvement charismatique	125	187	Procréation et acte créateur
Familles	126	188	La longue marche des Patriarches
Médecine et société	127	189	Marie, mère de Jésus Christ
Intérêts humains et images de Dieu	128	190	Églises et État dans la société laïque
Propriétés et biens d'Église	129	192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
Démocraties chrétiennes	132	194	La différence des sexes
Le Pape et le Vatican	133	198	Bible et psychanalyse
La Justice	135	199	La parole dans les églises
La décision morale	136	201	L'Europe et les enjeux du christianisme
Universalité de l'Église	137	204	La mort et les vivants
Charité et pouvoir	142	205	La mission
François d'Assise	143	206	Fidélité et divorce
Présence de l'Ancien Testament	144	207	Contemplation
Redire la foi	145	208	1492 : l'invention des Amériques
Le sacrifice	146	209	Les signes et la Croix chez saint Jean
Le spirituel autrement	148	210	Jésus : l'énigme de son humanité
Le christianisme dans la modernité	150	211	Pudeur et secret
Les Actes des Apôtres	153	212	Le diable sur mesure
Défis athées	156	213	Sagesses humaines, divine folie
Au regard des enfants	157	214	Écologie et création
Martin Luther	158	215	Christianisme et perversions
Théologies d'Afrique noire	159	216	Catéchisme de l'Église Catholique
Écriture apocalyptique	160	217	L'Épître aux Hébreux
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	218	Du mensonge
Le Conseil œcuménique des Églises	162	219	L'espérance
Jérémie, la passion du prophète	165	220	Le travail entre sens et non-sens
Destin du corps, histoire de salut	166	221	Qohélet : la saveur biblique de l'instant
Le devenir des ministères	167	222	Christianisme et religions
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	223	La solitude : de la nuit obscure
Catéchèse : la pierre de touche	169	224	La non-ordination des femmes
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	225	Le corps et le don
Le Saint-Esprit libérateur	173	226	La violence et Dieu
Les couples face au mariage	174	227	L'Apocalypse : le livre du désir
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	228	La société sans projet ou l'exil du sens
La dimension spirituelle	176	229	Autorité et dissentiment : Du gouvernement de l'Église
Aux portes de l'Église, les pauvres	177	230	Le rire : thérapie du fanatisme

VENTE AU NUMÉRO 1997		*ABONNEMENTS 1997*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**60 F**	**240 F**	**300 F**
Etranger	**67 F**	**277 F**	**350 F**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **50 F** pour l'envoi **par avion** des 5 numéros.

«Ceux qui font profession de critique ne doivent s'arrêter qu'à expliquer le sens littéral de leurs auteurs, et éviter tout ce qui est inutile à leur dessein».

Richard SIMON

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 04 78 42 66 83
Fax 04 78 37 23 82

paraît
cinq fois par an
France 60 F
Etranger 67 F