

**Série de 6 articles parus dans la revue Feu Nouveau (année 56)
qui présentent les différentes méthodes d'interprétation des Écritures.**

« *L'interprétation de la Bible dans l'Église* » est le titre d'un document romain paru il y a 20 ans. Cet anniversaire nous donne l'occasion, tout au long de cette année, de faire un rapide état des lieux sur cette question.

La méthode historico-critique est-elle dépassée ?(56/1)

Monsieur Jourdain, le Bourgeois gentilhomme de Molière, apprit un jour qu'il disait de la prose depuis bien longtemps sans le savoir. Lorsque je prépare une homélie, je mets en œuvre de nombreux éléments et, comme monsieur Jourdain, je fais de l'herméneutique sans le savoir. Interpréter la Bible est une opération complexe. La Bible est un livre ancien, écrit il y a plus de vingt siècles, avec des références qui nous demeurent étrangères et des passages qui nous échappent. En outre, il s'agit d'un texte religieux, dont on proclame le caractère sacré tout en affirmant qu'il est œuvre humaine. Un certain nombre de disciplines et de méthodes scientifiques ont été mises au point pour l'étude des textes anciens. Sont-elles appropriées pour la lecture de la Parole de Dieu ? D'autres approches ne sont-elles pas meilleures du point de vue de la foi ?

Il y a 20 ans...

Un document romain, publié sous la responsabilité de la Commission biblique pontificale, reprenait ces questions il y a vingt ans. Ce document, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1993), commémorait le centième anniversaire de la lettre encyclique de Léon XIII, *Providentissimus Deus* (1893), première encyclique explicitement consacrée à l'étude de l'Écriture sainte. En prenant ce document comme fil conducteur, nous allons présenter dans une série de six articles les grandes orientations de l'herméneutique biblique.

En premier lieu, le document romain s'attache à la méthode « historico-critique ». Cette méthode englobe des éléments qui étaient pratiqués depuis longtemps, mais c'est à partir de la Renaissance que le travail de « lecture scientifique » de la Bible (avec l'étude de la grammaire et de la philologie, le retour aux textes originaux, etc.) a commencé à prendre forme. Ce travail critique englobe la critique textuelle, la critique historique, et la critique littéraire.

Des textes parfois divergents

Comme pour les autres textes de l'antiquité, nous ne possédons aucun document original du texte biblique. Toujours nous nous trouvons en présence de copies de copies. Ces manuscrits sont de dates diverses et de qualité variable. Aujourd'hui, on cherche moins à retrouver le texte d'origine – quête d'ailleurs impossible – qu'à noter un certain pluralisme textuel et à établir le meilleur texte. Par exemple, on constate que certains manuscrits de Lc (les grands onciaux et le papyrus P⁷⁵) ont omis les versets 43-44 du chap. 22 sur « la sueur de sang ». Probablement ne voulait-on pas donner de Jésus une image trop humaine. De même quelques témoins anciens (Codex de Bèze, *Vet. lat.*) omettent la mention de l'Ascension en Lc 24,51, sans doute pour éviter une contradiction avec Ac 1,3 qui place l'événement quarante jours plus tard. La critique textuelle invite à maintenir ces versets. Il s'agit là d'un domaine hautement spécialisé. Heureusement, nous pouvons faire confiance à ceux qui ont préparé le texte standard, utilisé pour les éditions critiques modernes.

Plus qu'un compte rendu de ce qui se serait passé !

Pendant des siècles, les récits bibliques ont été lus comme le compte rendu de ce qui s'était passé autrefois. C'était encore le cas avec Luther. Quand on lui demanda, au cours d'un entretien à table, ce qu'il fallait penser du séjour de Jonas dans les entrailles du poisson, il répondit qu'il tiendrait cette

histoire pour fautive si elle ne se trouvait pas dans les Saintes Écritures. Il n'en alla plus ainsi au siècle suivant. Dans la foulée du nouvel esprit scientifique dont témoigne Descartes, on commence à faire une distinction entre les histoires (comprendons, des histoires fictives) et l'histoire (c'est-à-dire ce qui s'est passé). Ce n'est plus seulement l'histoire merveilleuse de Jonas qui est soumise à la critique. C'est l'ensemble des récits bibliques qui est abordé avec un autre regard.

On avait toujours pensé que les récits bibliques devaient être considérés comme historiques, que ce soit les récits patriarcaux, l'histoire de l'exode, ou les chroniques royales. Il en allait de même pour les récits évangéliques. Mais les recherches historiques et archéologiques remettent en question ce postulat. Et que penser des récits de miracles ? Faut-il prendre à la lettre le récit de la résurrection d'un jeune homme à Naïm (Lc 7,11-17) ? Comment comprendre le récit de la multiplication des pains (Lc 9,12-17) ? Un nouveau contexte culturel impose une nouvelle lecture de la Bible. On comprend mieux maintenant que la Bible comporte des textes bien différents les uns les autres et qu'il n'est pas question de tout mettre sur le même pied. En 1943, Pie XII invitera explicitement les exégètes à discerner et reconnaître « quels genres littéraires les auteurs de cet âge antique ont voulu employer et ont réellement employés » (*Divino afflante Spiritu*, § 35). Il est indispensable de situer les différents genres littéraires (récits légendaires, oracles prophétiques, textes apocalyptiques, psaumes, etc.) et le milieu de vie qui les portait. Qui a mis par écrit ces récits ? Dans quel contexte ont-ils vu le jour ?

Un ou plusieurs auteurs ?

Dans la tradition juive autant que chrétienne, le Pentateuque – ou la Torah – était regardé comme l'œuvre de Moïse, les Psaumes étaient écrits par David, les livres sapientiaux venaient de Salomon, etc. Un certain nombre d'observations littéraires dans le Pentateuque – doublets ou répétitions des mêmes histoires, divergences dans le contenu, différences de style, etc. – amèneront bientôt à remettre en question la conception traditionnelle. Il devient difficile de croire que Moïse soit l'auteur du Pentateuque. Il en va de même pour les autres textes, y compris du Nouveau Testament. Pour la tradition, les évangiles ont été directement écrits par les apôtres. Il apparaît aujourd'hui qu'il y a une réelle distance entre l'époque des faits et leur mise par écrit. Pour de nombreux textes, nous admettons que le procédé de la pseudépigraphe – c'est-à-dire d'attribution d'un livre à un personnage illustre – était à l'œuvre.

Les sources des évangiles

En comparant les trois premiers évangiles (Mt, Mc, Lc), on note qu'ils sont très proches l'un de l'autre. On peut même les mettre en colonnes parallèles et les envisager d'un seul regard (on parle dès lors d'évangiles « synoptiques »). Certaines paroles de Jésus sont reprises presque littéralement en Mt et Lc : par exemple, l'invitation à ne pas se laisser troubler par les soucis temporels (Mt 6,25-34/Lc 12,22-31) ou à ne pas juger autrui (Mt 7,1-5/6,37-42). On constate aussi que cette parenté globale s'estompe quand on examine d'autres passages. Le Pater, la prière de Jésus, comporte sept demandes chez Mt et cinq chez Lc, alors qu'on n'en trouve le texte ni chez Mc, ni chez Jn. Les béatitudes sont présentes en deux versions différentes chez Mt et Lc (Mt 5 ; Lc 6), mais elles sont absentes chez Mc et Jn. Si on nie toute dépendance littéraire, comment justifier les ressemblances ? Si on affirme une dépendance mutuelle, comment expliquer les omissions et les additions ? C'est aujourd'hui l'hypothèse des deux sources qui recueille la majorité des suffrages. Selon cette hypothèse, les évangiles de Mt et Lc auraient été rédigés sur la base de deux sources principales, l'évangile de Marc et un recueil de paroles de Jésus (nommé Q, de l'allemand *Quelle*, « source »), avec en outre des traditions propres chez Mt et Lc.

Des paroles enracinées dans la vie d'une communauté

Outre ces études littéraires, on essaie de reconstituer le milieu de vie dans lequel les évangiles ont pris forme. Le milieu de vie – un environnement communautaire – ne crée pas la tradition, mais celle-ci prend une forme particulière dans un contexte donné. En termes techniques, on parle de l'« histoire des formes » (all. *Formgeschichte*), désignant par là l'ensemble des travaux sur la tradition orale antérieurement à la mise par écrit des textes. L'annonce de la Bonne Nouvelle fut une activité essentielle des premiers disciples, mais très vite, on se tourna vers l'intérieur : il y eut l'Évangile

proclamé aux Juifs et aux Gentils ; il y eut aussi l'Évangile vécu en Église. On peut ainsi relever l'influence de la liturgie sur le récit de la multiplication des pains (« Prenant alors les cinq pains, il leva les yeux au ciel, il dit la bénédiction, les bénit et les donna aux disciples », Lc 9,16). Cette perspective n'est pas la seule : il y a aussi l'aspect institutionnel de la vie communautaire (« Donnez vous-mêmes à manger », Lc 9,13), la présence du Christ au milieu des païens (« au milieu du territoire de la Décapole », Mc 7,31), l'interprétation des Écritures (avec les allusions à « la manne dans le désert », Jn 6,31). On peut esquisser une histoire de la tradition, c'est-à-dire une manière dont les éléments de la tradition ont été transmis oralement.

Tout cela a été repris par un auteur, un « évangéliste », qui n'est pas simplement un compilateur. L'histoire de la rédaction va s'attacher à la manière dont chaque évangéliste apporte sa contribution personnelle, en fonction de ses choix et orientations théologiques, en tenant compte de la communauté à laquelle il s'adresse. Chaque évangéliste possède sa manière de présenter l'unique Évangile, la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Luc souligne volontiers la joie du pardon, Matthieu est préoccupé des responsabilités au sein de la communauté. On ne sera pas surpris que la même parabole de la brebis perdue soit insérée dans deux contextes différents : démonstration de la miséricorde divine (Lc 15) et enseignement sur les relations fraternelles (Mt 18).

Une approche salutaire

En un peu plus de deux siècles, s'est déployé un formidable chantier de recherches historiques, archéologiques, linguistiques, littéraires, etc., dont on ne peut nier la valeur, ni la fécondité. Sans toujours nous en rendre compte, nous profitons aujourd'hui de ce travail. L'exégèse historico-critique a pu succomber à la tentation impérialiste, excluant d'autres approches et oubliant ses propres limites. Serait-elle pour autant invalidée ? Pas vraiment. L'interprétation ancienne de la Bible, note le document romain, « n'avait pas une conscience claire des conditions historiques concrètes et diverses dans lesquelles la Parole de Dieu s'est enracinée. Elle en avait une connaissance globale et lointaine. La confrontation de l'exégèse traditionnelle avec une approche scientifique qui, dans ses débuts, faisait consciemment abstraction de la foi et parfois même s'y opposait, fut assurément douloureuse ; elle se révéla cependant, par la suite, salutaire : une fois que la méthode eut été libérée des préjugés extrinsèques, elle conduisit à une compréhension plus exacte de la vérité de l'Écriture Sainte ».

Guy Vanhoomissen

Lecture narrative de la Bible (56/2)

Les méthodes d'analyse littéraire

Depuis les premiers versets en Gn 1, « commencement de la création par Dieu », jusqu'à la vision finale de la Jérusalem messianique en Ap 21-22, la Bible raconte. On y trouve des lois, des psaumes, des proverbes, des oracles prophétiques, mais nombre de pages bibliques utilisent le registre narratif. On ne sera pas surpris que des approches utilisées dans l'étude de la littérature aient inspiré de nouvelles manières d'aborder le texte biblique. Le document romain, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1993), souligne l'intérêt de ces « nouvelles méthodes d'analyse littéraire » qui sont regroupées selon trois grandes orientations : l'analyse rhétorique, l'analyse narrative, l'analyse sémiotique.

Pour l'essentiel, l'exégèse historico-critique s'interrogeait sur l'historicité des événements (les faits rapportés) et sur l'histoire rédactionnelle (de quand datent les textes ou les diverses couches). Devant le récit évangélique, on se demandait : que s'est-il passé ? comment cette tradition est-elle parvenue à l'évangéliste ? quelle est l'intention de l'auteur lorsqu'il raconte cette histoire ? quelles données extérieures au texte permettent d'éclairer le sens du récit ? Les analyses littéraires mettent en jeu d'autres éclairages et ne tiennent pas compte de l'histoire, ni des étapes de la rédaction. L'attention est ici centrée sur le texte lui-même dans son unité interne

La rhétorique et l'analyse sémiotique

La rhétorique est un art ancien. C'est l'art de persuader, de convaincre. Quelques études suivent cette piste, que ce soit dans sa forme gréco-latine ou selon les procédés sémitiques (les diverses formes de parallélisme). En théorie, la rhétorique peut concerner tout type de texte, mais en pratique, ce sont surtout les discours des Actes et les lettres de Paul qui ont été abordés par ces études rhétoriques.

L'analyse sémiotique est parfois appelée analyse structurale. Dans cette approche, le texte est envisagé comme un « tissu » de relations signifiantes et l'analyse consiste à établir le réseau des relations entre les éléments du texte. Ce n'est pas le monde représenté qui est objet d'intérêt (le monde « historique » derrière le texte), mais bien le fonctionnement du langage lui-même. Ce type d'analyse, qui ne demande pas de connaissances particulières (historiques, linguistiques, etc.), permet de mettre en relief une structure sous-jacente ou de relever des éléments qui passeraient inaperçus. Le texte a sa logique. L'analyse sémiotique la met en valeur.

L'analyse narrative

L'analyse narrative convient particulièrement bien pour les récits bibliques. Cette approche est à la fois ancienne et nouvelle. Elle est ancienne, car elle met à profit les travaux de critique littéraire, notamment telle qu'elle s'est développée aux États-Unis dans les années 1920 (*New Criticism*). Elle est nouvelle en ce sens qu'elle est appliquée aux textes bibliques depuis quelques années seulement. Le livre de Robert Alter, *L'art du récit biblique* (publié aux U.S.A. en 1981) marque un point de départ. Alter est le premier à avoir passé en revue les caractéristiques de l'art littéraire de la Bible hébraïque. Professeur de littérature comparée à l'université de Berkeley, il n'hésite pas à affirmer que « la Bible peut grandement contribuer à l'étude du genre narratif, pour cette raison que l'art des récits bibliques, récits apparemment ingénus, mais en réalité étonnamment complexes, offre de remarquables illustrations des possibilités natives de la narration ».

Il y a cent façons de raconter la même histoire. La narratologie est construite sur la distinction entre ce qui est raconté et la manière de le faire, entre le « quoi » et le « comment ». L'analyse narrative sera attentive aux éléments du texte qui concernent l'intrigue (l'agencement des événements), les personnages et le point de vue pris par le narrateur (« avec les yeux de qui les choses sont-elles racontées ? »). Elle va étudier la façon dont une histoire est racontée de manière à engager le lecteur dans « le monde du récit » et son système de valeurs. Comme le signale le document romain, il y a là une façon nouvelle d'apprécier la portée des textes. « Alors que la méthode historico-critique considère plutôt le texte comme une “fenêtre”, qui permet de se livrer à des observations sur telle ou telle époque (non seulement sur les faits racontés, mais aussi sur la situation de la communauté pour laquelle ils ont été racontés), on souligne que le texte fonctionne également comme un “miroir”, en ce sens qu'il met en place une certaine image du monde – le “monde du récit”, – exerce son influence sur les façons de voir du lecteur et porte celui-ci à adopter certaines valeurs plutôt que d'autres. »

Quelques exemples d'apports nouveaux

Les problèmes littéraires du Pentateuque, que ce soit dans les textes législatifs ou narratifs, sont connus depuis longtemps. Ainsi des différentes versions d'un même événement. On constate par exemple que le livre de l'Exode présente deux récits de la vocation de Moïse (Ex 3-4 et 6-7). L'approche historico-critique s'intéressait aux sources : le premier récit aurait combiné des éléments yahvistes et élohistes, tandis que le second viendrait de la tradition sacerdotale. L'approche narrative s'attachera à situer les récits l'un par rapport à l'autre : pourquoi et comment le rédacteur a-t-il procédé à un montage de ses sources. Chaque récit développe sa perspective théologique propre, mais la répétition possède une justification narrative : après l'échec apparent de la mission de Moïse auprès du Pharaon (chap. 5), le rédacteur relance l'intrigue en confirmant cette mission ; en dépit de tous les obstacles, Moïse réussira bien à libérer le peuple de Dieu.

Dans toute narration, intrigue et personnages sont indissociables. L'analyse littéraire relève deux modes de narration pour caractériser les personnages : le premier, le mode narratif, est direct ; le second, le mode scénique, est d'ordre indirect. On peut être attentif à ce qui est dit (*telling*) et à ce qui est montré (*showing*). Dans le récit de l'Annonciation (Lc 1), Luc signale le trouble de Marie à la salutation de l'ange : « A ces mots, elle fut très troublée, et elle se demandait ce que pouvait signifier cette salutation »

(v. 29). Un peu plus loin, Luc utilise des éléments de dialogue : « Marie dit à l'ange : "Comment cela se fera-t-il puisque je n'ai pas de relations conjugales ?" » (v. 34). Le narrateur peut effectivement présenter un personnage en disant ce qu'il est (le narrateur donne son avis, dresse un portrait, énonce des jugements moraux, etc.) ou en montrant ce qu'il fait (le narrateur décrit les événements sans les qualifier, donne une transcription directe des paroles, etc.). Le narrateur biblique privilégie ce second mode, c'est-à-dire qu'il donne simplement à voir et transforme le lecteur en observateur et juge. Au lecteur d'en tirer profit !

Les dialogues sont nombreux dans la Bible. Le passage du récit au dialogue constitue souvent un indice de ce que le narrateur juge essentiel ou secondaire. On connaît l'histoire du roi David (2 S 11). Son adultère avec Bethsabée est relaté très brièvement dans une narration qui ne comporte guère de dialogues. Par contre, l'élaboration par David d'un plan pour duper Urie en vue de lui faire endosser la paternité de l'enfant et, ce stratagème ayant échoué, d'un autre plan pour le faire mourir au combat est largement détaillée par le recours au dialogue. Manifestement, l'auteur veut souligner la gravité de l'homicide indirect dont Urie est victime plus que l'épisode de Bethsabée.

Le plus souvent le narrateur biblique s'efface derrière son récit. Il joue aussi le jeu de l'omniscience. Non seulement il a accès à l'intériorité psychique des personnages, mais de manière audacieuse il se met parfois à la place de Dieu. Il peut dévoiler les pensées et intentions divines (Gn 1,26 ; 6,6 ; 8,21 ; Ex 3,4). Un certain nombre de protagonistes de l'histoire biblique jouissent d'un statut particulier (Joseph peut interpréter les rêves, Moïse reçoit la révélation du mystère de Dieu, etc.), mais ils n'échappent jamais aux limites de la condition humaine. Le narrateur biblique, lui, connaît tout ce qu'il y a à connaître... et il n'hésite pas à nous en faire part avec des mots humains ! À d'autres moments, il utilise l'ellipse et entretient l'incertitude. Comment se conclut la parabole du fils retrouvé (Lc 15,31-32) ? Le fils aîné est-il entré dans la joie du père ? Au lecteur de répondre à la question !

Un domaine plein de promesses

Ces quelques indications ne peuvent rendre compte de la richesse et de la variété des méthodes d'analyse littéraire. Elles veulent simplement rendre attentif à un domaine plein de promesses et qui a déjà porté du fruit. Signalons ici, dans le monde francophone, les différents colloques du RRENAB ou *Réseau de Recherche en Narratologie et Bible*. Exégètes et théologiens n'ont sans doute pas attendu l'analyse littéraire pour faire des remarques judicieuses sur le texte biblique, mais les méthodes narratives ont mis en place une approche plus systématique, plus rigoureuse. Bien utilisées, elles permettent de faire « parler » le texte biblique et de découvrir des sens nouveaux à des péripécies ou de grands ensembles que l'on pensait connaître. Il est indéniable que nous pouvons serrer davantage le sens d'une histoire biblique (que ce sens soit d'ordre théologique, psychologique ou moral) en étant attentifs à la manière dont elle est racontée. Par ailleurs, un texte échappe toujours à son auteur et à ses destinataires premiers. Il achève son cours en dehors de lui-même, dans l'acte de lecture. Un des acquis des nouvelles approches est de nous rappeler le caractère situé de toute lecture, y compris la lecture de la Bible.

« Les écrivains de la Bible hébraïque, conclut Robert Alter, ont conféré à leurs personnages une individualité complexe, parfois séduisante, le plus souvent farouchement opiniâtre, parce que c'est dans l'obstination de son humanité et de son individualité que l'homme rencontre Dieu, ou prend le parti de l'ignorer, lui répond ou lui résiste. La tradition religieuse ultérieure nous a encouragés, il est vrai, à prendre la Bible au sérieux, et non tellement à prendre plaisir à la lire. Mais il se pourrait, paradoxalement, que ce soit en retrouvant le plaisir des histoires bibliques en tant qu'histoires, que nous arriverons à mieux discerner ce qu'elles nous apprennent de Dieu, de l'homme et de ce lieu de tous les dangers, et de tous les enjeux, qu'est l'histoire. »

Guy Vanhoomissen

Prendre la Bible à la lettre (56/3)

De nombreuses pages de la Bible donnent des indications temporelles précises. Grâce à cela, on a pu fixer la création du monde et de l'homme en 4004 av. J.-C., le déluge en 2348, la vocation d'Abraham en 1920, la sortie d'Égypte en 1491, etc. (A. Delaunois, *Nouveau Cours d'Histoire Sainte*, Tournai, 1877). Se basant sur les mêmes données, mais en suivant une chronologie bénédictine, un autre manuel fixait la création du monde en 4963 av. J.-C., le déluge en 3308, la vocation d'Abraham en 2296, la sortie d'Égypte en 1645, etc. (*Abrégé d'Histoire Sainte*, Paris, 1906). De son côté, le calendrier juif place la création du monde en 3761 avant notre ère. De toute évidence, il n'est pas possible de prendre ces données bibliques à la lettre. Pourtant il ne manque pas de lecteurs qui entendent prendre la Bible comme elle vient et mettre en œuvre une lecture littérale. On parle à ce propos de « lecture fondamentaliste ». Quels sont les enjeux de cette lecture ? Pourquoi le Document romain sur *l'Interprétation de la Bible dans l'Église* (1993) met-il en garde contre ce type de lecture ?

Une lecture littéraliste de l'Écriture sainte

Le courant fondamentaliste est largement présent dans les pays anglo-saxons, spécialement dans les églises protestantes du réveil et les communautés évangéliques. On le retrouve aussi chez des catholiques d'expression française, particulièrement dans certains groupes charismatiques. Plus généralement, des chrétiens – intelligents et compétents dans leur domaine, mais sans formation théologique – pensent que c'est l'unique façon de recevoir la Bible comme Écriture sainte. Ils se réfèrent à la Bible et désirent lui donner toute sa place dans la vie chrétienne. Ils s'y prennent mal. Voyons pourquoi.

La Bible est la Parole de Dieu, inspirée et exempte d'erreur. Il suffit de la lire comme elle est, disent les fondamentalistes. Dans cette approche, il n'est pas question de tenir compte des acquis de la recherche historique, ni des études d'ordre littéraire. À la lecture savante des exégètes, on oppose une lecture spontanée qui met toute sa confiance dans le travail de l'Esprit Saint. Par principe, on ignore les découvertes archéologiques, le questionnement historique, les recherches linguistiques, etc. Ne vaut-il pas mieux s'en tenir au texte plutôt que de s'appuyer sur des hypothèses toujours sujettes à caution ?

Puisque l'Écriture vient de Dieu et qu'elle est Parole de Dieu, valable pour tous les temps et toutes les cultures, les fondamentalistes envisagent la Bible d'une seule pièce : elle est inspirée en toutes ses parties et en tous ses détails ; la révélation divine y est totale et entière en chaque point ; tous les détails de ses affirmations doivent être vrais. Si un point dans la Bible est mis en doute, ce doute ne rejaillit-il pas sur le reste du texte ? Une telle position n'est pas tenable intellectuellement et elle ne respecte pas non plus le mouvement même de la foi. L'interprétation littérale méconnaît le cheminement nécessaire pour approfondir la vérité de certaines expressions scripturaires. Même lorsqu'il se révèle le Dieu biblique n'est-il pas toujours un « Dieu qui se cache » (cf. Is 45,15) ?

La dimension symbolique

Celui qui s'engage dans une interprétation littérale ne tarde pas à rencontrer des difficultés sans nombre. Faut-il tenir que le séjour des fils d'Israël en Égypte a duré 430 ans, selon Ex 12,14, ou qu'il fut de 400 ans comme affirmé en Gn 15,13 ? Quand Jésus a-t-il célébré la dernière Cène, puisque selon les évangiles synoptiques, il célèbre la Pâque et mange l'agneau pascal avec ses disciples (Lc 22,14-20 et par.) alors que, selon le quatrième évangile, il meurt au moment même où, dans le Temple, on immole les agneaux pour le repas pascal qui aura lieu dans la soirée (Jn 19,14) ? Faut-il prendre à la lettre – ce qui amènera la condamnation de Galilée – le récit dans lequel le soleil arrête sa course sur Gabaon (Jos 10,13) ? Peut-on prier certains versets du Psautier – supprimés du bréviaire – et souhaiter que des nourrissons soient fracassés sur le roc (Ps 136 [137]) ? Faut-il, par fidélité à l'enseignement de Jésus, se couper la main si elle est une occasion de péché (Mc 9,43) ?

Le fondamentalisme, note le Document romain, insiste « d'une manière indue sur l'inerrance (infaillibilité) des détails dans les textes bibliques, spécialement en matière de faits historiques ou de prétendues vérités scientifiques. Souvent il historicise ce qui n'avait pas de prétention à l'historicité, car il considère comme historique tout ce qui est rapporté ou raconté avec des verbes à un temps passé, sans la nécessaire attention à la possibilité d'un sens symbolique ou figuratif. » Pourtant il y a longtemps déjà,

le magistère romain avait officiellement légitimé l'usage de la méthode historico-critique ainsi que la reconnaissance des genres littéraires. En 1943, l'encyclique *Divino afflante spiritu* de Pie XII invitait les exégètes à discerner et reconnaître « quels genres littéraires les auteurs de cet âge antique ont voulu employer et ont réellement employés » (§ 35).

Le récit de la tentation de Jésus illustre bien l'enjeu (Lc 4,1-13). Une approche fondamentaliste va insister sur le fait que l'épisode s'est vraiment produit tel qu'il est raconté, que la scène doit être prise comme une réalité physique, observée comme telle par des témoins : « Fait vraiment réel et objectif. Satan se présente visiblement sous une forme corporelle. Mettant le comble à son audace, il emporte Jésus-Christ à travers les airs et le dépose au sommet du Temple » ! Devons-nous croire que les moindres détails de cette scène sont à prendre comme la relation quasi photographique de faits qui se seraient passés comme on les présente ? N'est-ce pas ignorer la part inévitable de « mise en récit » et surtout réduire une question théologique fondamentale au rang d'un incident anecdotique ? Le fait que la Bible soit « exacte » devient en soi la signification essentielle. Pourtant, il ne suffit pas d'insister sur la réalité de l'incident, encore faut-il dégager le contenu théologique spécifique du récit.

La vérité de l'Écriture

Ce qui est en jeu dans l'approche fondamentaliste relève de ce qu'on appelle « l'inerrance de l'Écriture ». La tradition chrétienne affirme que l'Écriture ne contient pas d'erreur. Reste à s'interroger sur la nature de la vérité dont témoigne l'Écriture. Si tout élément englobé dans les phrases de la Bible devait être considéré comme « vrai », on devrait en conclure que la cosmologie, l'histoire, la zoologie, etc., des auteurs bibliques doivent être accueillies comme autant de paroles de Dieu.

Ce n'est pas le cas. C'est le point de vue du salut qui spécifie les assertions de l'Écriture. La Bible nous révèle les voies du salut en touchant à de multiples aspects de l'expérience humaine, mais elle le fait selon la perspective qui lui est propre. Et, par exemple, quand la Bible parle de l'histoire, on distinguera deux niveaux : la représentation biblique du passé (une expérience humaine, abordée selon les conventions littéraires de l'époque) et son interprétation du passé (l'histoire d'une alliance entre Dieu et les hommes). L'exactitude des données historiques fournies par les auteurs bibliques est secondaire. Ce qui est garanti par l'Esprit de Dieu, c'est un message religieux, un message sur le mystère de Dieu et sur les voies de l'homme vers Dieu. Comme le rappelle la Constitution du Concile Vatican II sur la Révélation, *Dei Verbum*, il s'agit d'une vérité salutaire, « en vue de notre salut ».

Les évangiles – la critique historique l'a clairement montré – ne sont pas le compte rendu littéral des paroles et gestes de Jésus. Il n'y a pas lieu d'être troublé si l'exégèse montre que Jésus n'a pas prononcé telle parole placée dans sa bouche, que la séquence suivie par les évangélistes ne reproduit pas l'ordre des événements, que tel détail est inexact, etc. Les évangiles ne visent pas l'exactitude historique, car ils ne transmettent pas d'abord des faits, mais une interprétation théologique de ces faits. Il s'agit moins de savoir si ce qui est raconté s'est bien passé comme c'est décrit que de découvrir la signification pour la foi des événements racontés.

La Bible au risque de l'interprétation

La Bible parle toujours à plusieurs voix. Dans une approche fondamentaliste, les différents points de vue sont nivelés. Par exemple, les divergences entre courants du Pentateuque (tradition sacerdotale et école deutéronomiste) sont récusées. Pareillement, on refuse de voir que la théologie lucanienne n'est pas identique à la vision johannique ou que l'évangile de Matthieu possède des insistances ignorées dans l'évangile de Marc. Par nécessité, l'interprétation fondamentaliste met tout sur le même plan pour harmoniser les différentes perspectives. Il n'est pas question d'envisager que l'Écriture soit écrite par des auteurs humains, encore moins de vouloir distinguer des sources, ou d'expliquer un passage comme tirant son origine de débats internes.

Il faut faire un pas de plus. Le véritable enjeu d'une lecture fondamentaliste, c'est de méconnaître la nécessité d'une approche herméneutique. La lecture d'un texte – de tout texte, y compris le texte biblique

– peut toujours susciter une pluralité d’interprétations. Le fondamentalisme refuse cette interprétation inévitable. Sous prétexte que le texte inspiré est Révélation, il devrait être directement accessible et porteur d’un sens unique. L’idée qu’un texte de l’Écriture ne prend son sens qu’à la lumière de l’ensemble de l’Écriture et qu’il peut relever de plusieurs lectures est catégoriquement refusée. Tout en prétendant respecter le texte biblique, la lecture fondamentaliste en propose une interprétation tronquée et appauvrie.

Le Document romain conclut sa présentation de la lecture fondamentaliste par un rejet sans équivoque et met en garde les catholiques qui seraient tentés par cette approche :

« L’approche fondamentaliste est dangereuse, car elle est attirante pour les personnes qui cherchent des réponses bibliques à leurs problèmes de vie. Elle peut les duper en leur offrant des interprétations pieuses, mais illusoire, au lieu de leur dire que la Bible ne contient pas nécessairement une réponse immédiate à chacun de ces problèmes. Le fondamentalisme invite, sans le dire, à une forme de suicide de la pensée. Il met dans la vie une fausse certitude, car il confond inconsciemment les limitations humaines du message biblique avec la substance de ce message. »

Guy Vanhooissen

Lire l’Écriture Sainte : approches théologiques (56/4)

Après avoir présenté la méthode historico-critique et les nouvelles méthodes d’analyse littéraire, le document de la Commission biblique pontificale sur *L’interprétation de la Bible dans l’Église* (1993) parle des approches basées sur la tradition. Ces approches ne considèrent pas les écrits bibliques isolément (une péricope, quelques chapitres, un livre), mais envisagent la Bible comme un tout unifié, comme un ensemble de témoignages d’une même grande Tradition. Nous voici invités à ne pas oublier les caractéristiques de l’herméneutique ancienne.

Approche canonique

À partir des années 1970, deux auteurs américains, James A. Sanders et Brevard S. Childs, ont mis en valeur ce qu’on appelle parfois l’« exégèse canonique ». Leurs démarches sont différentes, mais elles se rejoignent dans la visée : mener à bien une tâche théologique d’interprétation, en partant du cadre explicite de la foi qui reçoit la Bible comme un ensemble.

J. Sanders (*Canon and Community*, Philadelphia, 1984) porte l’attention sur le « processus canonique », c’est-à-dire sur le développement progressif des Écritures, ces textes auxquels la communauté croyante a reconnu une autorité normative. L’étude de ce processus examine la manière dont les anciennes traditions bibliques ont été réutilisées dans de nouveaux contextes, avant de constituer un ensemble à la fois stable et adaptable : ainsi la reprise des traditions (stabilité) va de pair avec le choix et la réinterprétation (adaptabilité). C’est dans cette tradition qui témoigne d’une réelle cohérence tout en unissant des données divergentes que la communauté a puisé son identité.

Redisons les choses autrement. Dans la Bible, le présent discute sans cesse avec le passé, qu’il adapte, corrige et peut même contredire en prétendant le transmettre. Les écrits bibliques postérieurs s’appuient volontiers sur des écrits antérieurs et les prolongent. Les reprises et allusions, voire corrections, sont nombreuses, tandis que des relectures développent de nouveaux aspects. Ainsi de la manière dont les Chroniques relisent l’histoire racontée dans les livres des Rois. L’injonction de Dt 4,2 (« Vous n’ajouterez rien à ce que je vous ordonne et vous n’en retrancherez rien ») avait pour but d’empêcher toute innovation en sauvegardant le *statu quo* textuel. Cependant, créativité, vitalité, dynamisme sont bien présents dans le processus de composition de la Bible avant la fixation du canon scripturaire. Ce travail se continuera après la fixation du canon.

Ajoutons que c'est en fonction de l'interprétation des communautés et en lien avec cette interprétation que les textes bibliques ont été reconnus comme Écriture sainte. Au cours du « processus canonique » de formation de la Bible, les écrits qui la composent ont été en bien des cas retravaillés et réinterprétés pour répondre à des situations nouvelles. Il y a interaction constante entre la communauté et ses Écritures.

De son côté, B. Childs (*Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979) se concentre sur la forme canonique finale du texte, forme acceptée par la communauté comme faisant autorité pour exprimer sa foi et diriger sa vie. Selon lui, l'approche canonique doit en priorité faire saisir l'interaction entre la vie croyante et la règle écrite de la foi, l'Écriture sainte.

Il était bon de rappeler cette dimension normative de la forme finale du texte biblique. Progressivement, l'approche historico-critique en a été venue à déplacer indûment l'accent sur une reconstitution hypothétique du texte originel et primitif. On connaît les vues de J. Wellhausen (1844-1918) sur le déclin du « judaïsme tardif » dans le Lévitique qui aurait perdu le bel élan des origines yahvistes. Quant à Adolf von Harnack (1851-1930), il voulait distinguer un *Evangelium de Christo* (= l'évangile concernant le Christ), à savoir les paroles et gestes de Jésus-Christ transmis par la communauté chrétienne, pour ne garder que l'évangile primitif, l'*Evangelium Christi* (= l'évangile du Christ), seul authentique message de Jésus de Nazareth (Cf. *L'essence du Christianisme*, 1900). Mais en cherchant à isoler la pensée de Jésus pour ne garder qu'elle, pur noyau authentique, et rejeter ses résonances ultérieures dans la tradition apostolique et la rédaction évangélique, l'exégèse n'était-elle pas en train de se fourvoyer ? C'est le texte évangélique dans son intégralité qui doit être lu et interprété. L'Écriture inspirée est l'Écriture dans son ensemble, telle que l'Église l'a reconnue comme règle de sa foi.

L'autre insistance est tout aussi importante : la communauté croyante est le contexte adéquat pour l'interprétation des textes canoniques. C'est dans un contexte de foi que l'exégèse peut fonctionner au mieux selon ses différentes dimensions dans la continuité de la Tradition qui a produit les textes.

Bien des questions méthodologiques peuvent être posées à propos de l'approche canonique, mais de manière heureuse elle rappelait nombre d'aspects qui avaient été négligés par la recherche exégétique : la prise en compte de la forme finale, l'importance de la communauté de foi, la dimension proprement théologique de l'interprétation du texte biblique.

Dans la ligne des traditions juives

Le document de la Commission biblique relève aussi l'importance des traditions juives d'interprétation. Ce que nous appelons l'Ancien Testament a pris sa forme finale dans les derniers siècles qui ont précédé l'ère chrétienne. Le Nouveau Testament a pris forme dans ce même milieu d'origine.

Les reprises et interprétations des traditions antérieures, déjà présentes dans la Bible hébraïque, se prolongèrent avec les *Targoumim* ou traductions en araméen et les différents *Midrashim*, textes de type halakhique (juridique) et histoires de type haggadique (narratif). Les auteurs du Nouveau Testament – et en cela ils reflètent la vie des premières communautés – participent de cet environnement culturel et de cette tradition exégétique. Par bien des côtés, leur travail prolonge et relit les Écritures Saintes. Pour comprendre qui est Jésus de Nazareth et déchiffrer le sens de sa mission, ils se tournent vers les Écritures anciennes et à la manière des scribes juifs y « recherchent » un sens et une actualisation. L'auteur du premier évangile se présente lui-même, ou peut-être son lecteur, comme « un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (Mt 13,52).

S'il y a des points communs entre les traditions scripturaires juives et les textes référentiels chrétiens, le cadre d'ensemble pourtant est différent. Les écrits juifs gardent l'Écriture comme référence radicale ; l'Évangile est une littérature, inspirée de l'Écriture, sur un homme, sur un événement : « Du côté juif, selon des formes très variées, il s'agit d'une religion qui définit un peuple et une pratique de vie à partir d'un écrit révélé et d'une tradition orale, tandis que du côté chrétien, c'est la foi au Seigneur

Jésus, mort, ressuscité et désormais vivant, Messie et Fils de Dieu, qui rassemble une communauté. Ces deux points de départ créent, pour l'interprétation des Écritures, deux contextes qui, malgré beaucoup de contacts et de similitudes, sont radicalement différents. » Ainsi les traditions chrétiennes opèrent un retournement. Elles continuent à se référer à l'Écriture, mais désormais le point de référence est le Christ.

Les Pères de l'Église

Pour les Pères de l'Église, c'est dans le Christ qui en est le centre que se fait l'unité des deux Testaments : « Tout ce qui est contenu dans ces livres ou bien est dit de lui ou bien en vue de lui » (St Augustin, *Contre Fauste*, 12,7). Un double modèle est mis en place : il y a le modèle de l'accomplissement (« Tout cela arriva pour que s'accomplisse » l'Écriture ; cf. Mt 1,22 ; etc.) et celui de la typologie (« ces événements sont arrivés pour nous servir d'exemple » ; cf. 1 Co 10). On lit dans les Écritures la prophétie des événements qui ont été vécus avec Jésus de Nazareth. On considère les réalités de l'Ancien Testament comme les « types » de l'événement de salut advenu en Jésus-Christ.

Reprenant l'exégèse juive, midrashique ou allégorique, les Pères de l'Église développeront à profusion cet art de la typologie. En grec, un *typos* (τύπος) est une empreinte, une marque imprimée par un coup. La typologie étudie donc des traces pour chercher de quoi elles sont les empreintes. Mais la lecture chrétienne inverse la séquence : elle cherche les empreintes du Verbe que Dieu avait par avance, c'est-à-dire avant l'incarnation, déposées dans les Écritures. Les « types » ne suivent pas le passage du Verbe, mais le préfigurent.

Cette herméneutique ancienne n'est plus nôtre et il ne faut pas vouloir copier les Pères. Toutefois, nous pouvons rester attentifs à leur projet : donner toute sa place à l'Écriture en tant que source et âme de la théologie. « Les Pères enseignent à lire théologiquement la Bible au sein d'une Tradition vivante avec un authentique esprit chrétien. »

Une tradition d'interprétation

Les succès mêmes de la lecture typologique entraînent des excès. Heureusement, à partir du XIII^e siècle, il y eut un mouvement de retour au sens littéral. Progressivement, avec la naissance de l'esprit critique, le primat de la lecture historique s'imposa jusqu'à la suprématie de la méthode historico-critique au XX^e siècle. On l'a noté, cette évolution s'accompagna d'une approche critique qui avait tendance à reléguer la perspective théologique au second rang, voire à l'oublier complètement. L'approche canonique venait à son heure pour rappeler l'importance de cette dimension théologique.

Oeuvre de foi, l'Écriture doit être lue dans une perspective de foi. C'est bien ce que soulignait la Constitution conciliaire sur la révélation divine : « La Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger » (*Dei Verbum*, § 12), non par une « inspiration » privée qui ouvrirait la porte à bien des égarements, mais avec le souci d'entrer dans le mouvement de la tradition vivante de l'Église. « L'exégète catholique aborde les écrits bibliques avec une précompréhension qui unit étroitement la culture moderne scientifique et la tradition religieuse provenant d'Israël et de la communauté chrétienne primitive. Son interprétation se trouve par là en continuité avec le dynamisme d'interprétation qui se manifeste à l'intérieur même de la Bible et qui se prolonge ensuite dans la vie de l'Église. »

Guy Vanhoomissen

La *lectio divina* (56/5)

Dans sa dernière partie, le document romain de la Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1993), parle de l'utilisation des textes bibliques dans la vie de l'Église : liturgie, prédication, catéchèse, groupes bibliques, dialogue oecuménique, etc. C'est dans ce cadre qu'il mentionne la *lectio divina*, une ancienne pratique de lecture de la Bible.

La *lectio divina* revient à la mode. De quoi s'agit-il ? On ne peut guère traduire l'expression latine. Ce n'est pas une « lecture » comme les autres, car l'attitude de base est différente. Ce n'est pas non plus une « étude », ce qui renverrait à quelque chose de trop intellectuel. On pourrait parler de « méditation », mais le terme est trop restrictif. Il vaut mieux garder l'expression latine en précisant de quoi il s'agit : « La *Lectio divina* est une lecture, individuelle ou communautaire, d'un passage plus ou moins long de l'Écriture accueillie comme Parole de Dieu et se développant sous la motion de l'Esprit en méditation, prière et contemplation ».

Une tradition monastique

Selon la tradition monastique, la *lectio divina* se présente comme un cheminement dans lequel on peut distinguer des étapes. Dans un ouvrage qui connaîtra une grande diffusion, la *Lettre sur la vie contemplative*, Guigues le Chartreux († 1188) parle des « quatre degrés de l'Échelle spirituelle ». L'analogie de l'échelle dont il faut gravir les échelons tire son origine du récit de la Genèse (Gn 28). Les quatre degrés ascendants sont appelés *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*, et sont définis en ces termes : « La lecture est l'étude attentive des Écritures, faite par un esprit appliqué. La méditation est une opération de l'intelligence, procédant à l'investigation studieuse d'une vérité cachée, à l'aide de la propre raison. La prière est une religieuse application du cœur à Dieu pour éloigner des maux ou obtenir des biens. La contemplation est une certaine élévation en Dieu de l'âme attirée au-dessus d'elle-même et savourant les joies de la douceur éternelle ».

Cette présentation un peu scolastique ne doit pas effrayer le lecteur d'aujourd'hui. On peut comprendre que des discussions nombreuses ont eu lieu pour savoir ce que recouvrent exactement les quatre termes, mais ce n'est pas notre but. Il serait dommage que la *lectio divina* perde sa spontanéité originelle. Sans doute ne faut-il pas s'attacher de manière rigide au schéma ascensionnel. On peut aussi faire remarquer que la succession ne doit pas empêcher de revenir d'une étape à l'autre. On peut enfin se demander s'il est heureux de réduire l'*oratio* à la simple prière de demande. Plus qu'une étape, la prière n'est-elle pas le climat de l'ensemble du mouvement ? Mais n'oublions pas la visée. Il y a ici un schéma dont il faut user avec souplesse et chacun doit trouver sa manière, par l'expérience plus que par les conseils. Guigues était un esprit pratique. Faisons de même.

La *lectio* : que dit le texte ?

Facilement, nous pensons connaître la Parole de Dieu et nous n'éprouvons plus le besoin de la lire. Nous sommes comme ce prédicateur qui ouvre sa Bible avec une seule préoccupation en tête : « Qu'est-ce que je vais pouvoir dire ? » Et dès qu'il a trouvé ce qui lui convient, il referme le Livre pour commencer à préparer son homélie. A-t-il pris la peine de *lire* la péricope censée nourrir ceux auxquels la Parole est adressée ? Agir ainsi est la meilleure manière de court-circuiter l'Écriture et s'interdire de découvrir le message que la Parole de Dieu nous adresse.

Le terme « lectio » rappelle qu'il faut tout d'abord lire et relire le texte biblique. Le lire lentement et à plusieurs reprises, jusqu'au point de pouvoir mettre en relief les mots significatifs, les expressions importantes, les thèmes fondamentaux, les paradoxes éventuels, etc. Le lire et le relire de façon qu'il nous apparaisse dans sa structure et sa richesse, en partant du présupposé qu'il est le fruit d'une longue réflexion de l'évangéliste et de sa communauté.

La *lectio* entreprend donc de faire parler le texte biblique. Il vaut la peine de s'arrêter et de prendre le temps. On n'hésitera pas à s'attacher aux détails sans négliger l'ensemble. Un peu comme lorsque nous regardons un tableau de maître. Je perçois d'abord l'ensemble, puis je m'attache aux personnages, aux figures, aux effets de lumière, aux différents plans, aux contrastes, et après je peux à nouveau saisir l'ensemble. Ce travail de « lecture » peut être appliqué au texte biblique. Même s'il s'agit d'un passage connu, un texte soumis à ce travail révèle des aspects que nous n'avions pas observés auparavant. La Parole se révèle dans sa nouveauté.

Prenons l'exemple d'un texte connu : la rencontre de Jésus avec deux disciples sur la route d'Emmaüs (Lc 24). En lisant ce récit, je serai attentif aux personnages, à ce qu'ils disent, aux différents lieux où se passe la scène, aux verbes utilisés, etc. Je serai également attentif à ces expériences fondamentales que sont la marche (on est en route, en chemin), l'hospitalité (« Reste avec nous ! »), la fraction du pain (se nourrir, de quoi, pour quoi ?), les yeux qui s'ouvrent (la vue, le regard), etc. Le texte parle. Je me mets en situation d'écoute.

La *meditatio* : que me dit le texte ?

Quand on entend le terme *meditatio*, on imagine facilement un exercice mental destiné à faire naître des pensées pieuses ou des sentiments de dévotion. C'est d'autre chose qu'il s'agit. Une fois familiarisé avec les personnages, les figures, les actions, les symboles, la dynamique du texte, on peut entamer une réflexion sur les valeurs qu'il contient et les envisager dans un cadre plus large, sur le plan de l'histoire du salut. Pas de manière abstraite. La *meditatio* invite à découvrir ce que *me* dit le texte. La Bible ne rapporte pas des paroles qui tiennent en elles-mêmes et par elles-mêmes, comme suspendues dans le passé, mais des paroles qui s'adressent à moi dans le présent. Chacun doit ici se laisser toucher et remettre en question. Par rapport à la première étape, il y a donc un renversement de perspective : l'attention ne va plus du lecteur vers le texte, mais elle revient du texte vers le lecteur.

Que *me* disent les deux disciples d'Emmaüs ? Ce sont des hommes en recherche de sens, des hommes en chemin qui cherchent une direction pour leur vie. C'est le disciple, le chrétien, le prêtre, moi-même. Que représentent pour moi l'invitation à rester, la rencontre autour de la table, la fraction du pain ? Avons-nous vécu le compagnonnage avec Jésus ? Avons-nous perçu, dans sa plénitude et ses prolongements, le sens de l'Eucharistie ? Les deux disciples symbolisent admirablement l'Église en quête, une communauté en marche et en recherche, qui veut comprendre les orientations du Concile et traverser la crise postconciliaire.

La *contemplatio* : celui qui me parle

La *contemplatio* est le moment où je peux savourer le texte et l'assimiler de manière personnelle. Le texte biblique devient ici Parole de Dieu qui nourrit, source de regard sur le mystère du Christ et les profondeurs de Dieu (Rm 11,33). À travers une péricope, qui est comme un pan du manteau de Jésus, c'est sa personne tout entière que je touche pour recevoir une force de guérison. À travers un texte, c'est lui qui ouvre notre cœur à l'intelligence des Écritures, c'est lui qui nous partage le pain.

Nous risquons toujours de réduire le christianisme à une morale exigeante ou de circonscrire la foi chrétienne à un humanisme généreux. La *contemplatio* donne son ancrage à la vie chrétienne. Elle nous permet d'entendre et de vivre le « viens et suis-moi » de Jésus. C'est par ce troisième temps que le prédicateur devient serviteur de la Parole. C'est dans la *contemplatio* que nous devenons capables de goûter la Parole et d'en communiquer la vie, parce que nous-mêmes l'avons d'abord goûtée et qu'elle est déjà passée dans notre vie.

Prier la Parole

La *lectio divina* invite le lecteur – spécialement celui qui a charge de prédication – à réajuster ses préoccupations. Il lui faut non seulement se poser les bonnes questions, mais également les poser dans le bon ordre. Non pas en premier lieu « Que vais-je dire ? », ni même « Qu'est-ce que le texte me dit ? », mais d'abord « Que dit le texte ? » On voit combien la *lectio divina* est éloignée d'une simple utilisation homilétique de l'Écriture. Il est essentiel de s'attarder quelque peu sur le texte. Passer outre, en cherchant immédiatement son actualité, c'est risquer de s'engager dans la répétition de banalités mille fois énoncées.

On ne peut pratiquer la *lectio divina* au gré d'inspirations momentanées. La *lectio divina* ne trouve sens et justification que sur le long terme. C'est le travail de toute une vie qui est ici impliqué. Il ne s'agit pas d'une recette, mais d'un chemin à parcourir au gré des jours, jour après jour. Le lectionnaire offre un

choix organique. C'est certainement une bonne piste que de suivre ce choix, un choix qui a l'avantage de nous mettre au diapason des autres chrétiens, de l'Église en prière. A chacun de trouver sa voie, en maintenant une régularité indispensable. Et en le faisant sur la longue durée. Seule une pratique régulière et continue permet à la *lectio divina* de donner du fruit.

Une telle lecture, dans ses trois moments, peut être dite *oratio*. Cette lecture gratuite et paisible non seulement débouche sur la prière, mais elle est tout entière prière, réponse à la Parole de Dieu rencontrée dans l'Écriture sous l'inspiration de l'Esprit. Car telle est bien la particularité de la *lectio divina*. Il ne s'agit pas d'une méthode ou d'une approche pour l'interprétation, mais d'une manière d'accueillir la Parole de Dieu, de goûter la Parole et de la prier.

« Si, malgré les progrès des études bibliques et leur diffusion dans de larges couches du peuple chrétien nous devons aujourd'hui avouer une stérilité de la Parole, c'est précisément parce que nous l'approchons d'une manière plus intellectuelle que sapientielle, cherchant plus à spéculer qu'à connaître, à "méditer" qu'à prier » (E. BIANCHI, *Prier la Parole*, p. 23). On n'opposera pas lecture intelligente et lecture priante. La lecture priante risque toujours de s'égarer si elle ne s'appuie pas sur des recherches solides. Mais la lecture critique est insuffisante pour faire ressortir les richesses de la Parole de Dieu. C'est la *lectio divina* qui vient achever le processus engagé avec l'approche critique et former en nous « la pensée du Christ » (1 Co 2,16).

Guy Vanhoomissen

La Bible, une Parole pour aujourd'hui (56/6)

Pour le chrétien, la Bible n'est pas un ensemble de documents historiques concernant le passé d'Israël ou les origines de l'Église. Elle est une « Parole de Dieu » adressée à l'Église et à tous les hommes, dans le temps présent. Comment la Bible nous parle-t-elle aujourd'hui ? Nous voudrions terminer cette série d'articles sur le document romain, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1993), en soulignant l'importance de l'actualisation.

Interprétation et appropriation

Prêcher sur les récits bibliques ou les paraboles de Jésus peut apparaître comme un véritable défi. N'avons-nous pas entendu ces histoires tant de fois déjà ? Que peuvent-elles nous apprendre de plus ? Et puis surtout, que retenir de ces textes d'un autre âge, évoquant des situations bien éloignées des nôtres ? L'usure des images, empruntées le plus souvent à un monde passé, témoigne de la difficulté à rejoindre la culture moderne. Oui, prêcher aujourd'hui est un vrai pari. Est-il possible, en dépit de tous les arguments contraires, d'écouter les textes bibliques à chaque fois de manière nouvelle et de sorte que nous soyons encore toujours étonnés, touchés, mis en mouvement ?

La distance culturelle entre le monde de la Bible et le nôtre est immense. Notre univers est celui de la démocratie, de la rencontre des religions, des menaces écologiques, de la fivète, de la mondialisation, d'Internet, etc. Le monde de la Bible est le monde clos d'une société traditionnelle, un univers marqué par le rythme de la nature et des saisons, un univers où les femmes occupent l'arrière-plan, un univers qui baigne dans le religieux et où Dieu intervient à tout propos. L'écart doit être reconnu et négocié. Il faut en même temps reconnaître que le langage symbolique de la Bible permet de rejoindre les grandes questions de l'existence, ces questions que se pose tout être humain.

Réfléchissant aux présupposés de toute interprétation, le philosophe Paul Ricœur a volontiers mis en relief la fonction de distanciation comme préalable pour une juste interprétation du texte. Il y a une première distance entre le texte et son auteur : une fois produit, le texte prend son autonomie par rapport à son auteur et commence une carrière de sens. Il y a aussi une autre distance : celle qui existe entre le texte et les lecteurs successifs qui doivent respecter le monde du texte dans son altérité.

Après avoir respecté cette distanciation que requiert l'explication exégétique, il reste à s'appropriier le texte. C'est le temps de la compréhension existentielle. Dans une perspective croyante, le sens du texte biblique ne peut être donné pleinement que s'il est actualisé dans le vécu des lecteurs qui se l'approprient. *À partir de leur situation*, dit le document romain, les lecteurs « sont appelés à dégager des significations nouvelles, dans la ligne du sens fondamental indiqué par le texte. La connaissance biblique ne doit pas s'arrêter au langage ; elle cherche à atteindre la réalité dont parle le texte. Le langage religieux de la Bible est un langage symbolique qui "donne à penser", un langage dont on ne cesse de découvrir les richesses de sens, un langage qui vise une réalité transcendante et qui, en même temps, éveille la personne humaine à la dimension profonde de son être ».

Un langage symbolique

L'apport des méthodes historico-critiques et les techniques d'analyse littéraire sont nécessaires pour une bonne interprétation. On ne peut s'y limiter. Héritiers de l'approche scientifique et du rationalisme des Lumières, nous avons à prolonger notre démarche et redécouvrir la dimension symbolique. Dans les études bibliques, on s'est longtemps attaché à dégager la valeur documentaire des textes et leur exactitude factuelle. Trop facilement, la dimension symbolique a été négligée.

Qu'est-ce que le symbole ? Sans pouvoir entamer une discussion, notons deux éléments fondamentaux : 1/ le symbole rend sensible ce qui ne l'est pas (valeurs abstraites, pouvoirs, vertus, désirs, rêves, etc.), et par là, selon la formule de Ricœur, « le symbole donne à penser » ; le symbole dégage un plus ; il introduit dans une autre réalité ; 2/ le symbole a valeur non pas seulement pour un individu, mais pour un groupe qu'il a le pouvoir de rassembler.

Ce qui apparaît d'abord – au niveau des structures anthropologiques profondes, antérieures à toute culture, race ou religion –, c'est la symbolique de base, les grands symboles que la Bible reprend de manière propre. Ces thèmes se croisent à l'infini : la lumière, le feu, l'eau, le vent (qui évoque le souffle de Dieu et son esprit), la montagne et la fosse profonde, les arbres, les animaux, la nourriture dont le pain et le vin, la manne du désert et le pain eucharistique, etc. Il y a bien d'autres thèmes dont le cœur de l'homme (la conversion du cœur) et le corps humain (la face, la main, la nuque) ; le travail (la poterie, la construction, le tissage) ainsi que le repos (le sabbat), etc. Tous les grands symboles anthropologiques sont repris dans la Bible, un livre qui couvre tout le spectre des expériences humaines.

Il y a aussi les symboles analogiques. La Bible n'hésite pas à utiliser un langage anthropomorphique pour parler de Dieu. L'homme n'est-il pas « créé à l'image de Dieu » (Gn 1,17) ? La Bible parle de la « face » de Dieu (Ps 80,4 ; etc.) et mentionne ses actions et ses sentiments : Dieu se met en colère, il est pris de compassion, il voit, etc. Le Dieu d'Israël est le Dieu saint (Is 6,3), incomparable (Is 40,18), mais il est également le Dieu « qui me voit » (Gn 16,13), qui « voit » la misère de son peuple (Ex 3,7-10), qui entretient une relation d'alliance avec son peuple (Os 2). « Nul n'a jamais vu Dieu et seul l'a fait connaître le Fils unique qui est dans le sein du Père » (Jn 1,18). Dieu ne peut être réduit à nos représentations, mais ces images disent quelque chose de vrai de Dieu.

La Bible parle également de réalités qui ne sont pas directement accessibles à l'expérience. On pourrait utiliser ici le terme de « mythique », pour désigner ce qui est « transcendant », parler d'une réalité que l'on peut appréhender, mais qu'il est impossible de décrire. Il y a ce qui relève du monde proprement dit de Dieu (et de son dessein de salut pour l'homme) et tout le domaine du Mal (Satan et les esprits mauvais) dont la source ultime ne peut être définie en raison même de son obscurité absolue. Il y a les deux pôles du temps – l'origine et la fin – au-delà de l'expérience présente. La Bible affirme que l'histoire des hommes se déroule entre un commencement et un terme. Nous ne pouvons en former une représentation objective, mais images et récits bibliques orientent notre quête de sens.

Un dernier symbolisme, propre à la Bible, surgit de la relation qui existe entre la *révélation* mise par écrit dans les textes bibliques (l'histoire racontée) et l'*expérience* de la communauté (l'histoire vécue). L'exemple de la Pâque est éclairant. Le récit d'Ex 12 ne rapporte pas ce qui s'est passé dans les temps anciens, mais il institue la manière dont Israël doit célébrer le mémorial de la sortie d'Égypte. La

célébration de la Pâque permet à tous les fils d'Israël de s'identifier à leurs Pères et de devenir, par le récit, partenaires de l'Exode. Il en est de même dans la foi chrétienne. Faire mémoire de la résurrection du Christ, ce n'est pas simplement se rappeler que Jésus est ressuscité, c'est rendre présent le Ressuscité et le rencontrer, un peu à la manière des disciples d'Emmaüs ou des premiers témoins.

Au risque de l'actualisation

La Bible nous permet de traverser les grandes questions anthropologiques. Par là, elle garde sa valeur pour toutes les époques et toutes les cultures. Elle peut à la fois relativiser et féconder les systèmes de valeurs et les normes de chaque génération. Permet-elle d'aborder des situations plus concrètes, ces situations qui touchent nos contemporains au vif de leur chair, ces questions qui hantent le monde : la faim, le chômage, la détresse des réfugiés, la solitude des personnes âgées, etc. ? Que dire des valeurs et réalités reconnues par la conscience moderne comme les droits de la personne, la condition féminine, l'orientation homosexuelle, la protection de la vie humaine, la préservation de la nature, l'aspiration à la paix ? La Bible vient-elle éclairer les problèmes de l'Église, comme la question des ministères, la vie paroissiale, la dimension communautaire, etc. ?

Les textes bibliques ont été rédigés en fonction de circonstances passées et dans le langage de leur époque. Pour manifester la portée de ces textes pour aujourd'hui, il faut appliquer leur message aux circonstances actuelles et l'exprimer dans un langage adapté. L'actualisation rappelle qu'il est nécessaire de prendre en compte ceux auxquels la Parole s'adresse. On y distingue trois étapes : « 1) Ecouter la Parole à partir de la situation présente ; 2) Discerner les aspects de la situation présente que le texte biblique éclaire ou remet en question ; 3) Tirer [...] du texte biblique les éléments susceptibles de faire évoluer la situation d'une manière féconde, conforme à la volonté salvifique de Dieu dans le Christ ».

Peut-on éviter les déformations et les interprétations aberrantes, au surplus pour des textes qui relèvent d'un entrecroisement de formes littéraires ? L'actualisation peut facilement devenir manipulation des textes. « Il ne s'agit pas de projeter sur les écrits bibliques des opinions ou des idéologies nouvelles, mais de rechercher sincèrement la lumière qu'ils contiennent pour le temps présent ». On sera sur la bonne voie tant qu'on reste en conformité avec ce qu'on peut appeler l'« esprit évangélique ». En pratique, comment s'y prendre ? Il n'y a pas vraiment de recettes. On se référera à la tradition de l'Église qui a mis en avant une triple orientation : étudier le texte de manière précise pour en déterminer le sens littéral, éclairer l'Écriture par l'Écriture et, enfin, développer une véritable disponibilité à la Parole qui nous précède. Devenir « auditeur de la Parole » implique une réelle humilité et le désir de servir.

« Les risques de déviation, conclut le document romain, ne peuvent pas constituer une objection valable contre l'accomplissement d'une tâche nécessaire, celle de faire parvenir le message de la Bible jusqu'aux oreilles et au cœur de notre génération. »

Guy Vanhoomissen