

Interprétation de la Bible dans l'Église

1. METHODES ET APPROCHES POUR L'INTERPRETATION

1.A. METHODE HISTORICO-CRITIQUE

La méthode historico-critique est la méthode indispensable pour l'étude scientifique du sens des textes anciens. Puisque l'Écriture Sainte, en tant que « Parole de Dieu en langage d'homme », a été composée par des auteurs humains en toutes ses parties et toutes ses sources, sa juste compréhension non seulement admet comme légitime, mais requiert l'utilisation de cette méthode.

1.A.1. Histoire de la méthode

Pour apprécier correctement cette méthode dans son état actuel, il convient de jeter un regard sur son histoire. Certains éléments de cette méthode d'interprétation sont très anciens. Ils ont été utilisés dans l'antiquité par des commentateurs grecs de la littérature classique et, plus tard, au cours de la période patristique, par des auteurs comme Origène, Jérôme et Augustin. La méthode était alors moins élaborée. Ses formes modernes sont le résultat de perfectionnements, apportés surtout depuis les humanistes de la Renaissance et leur recours ad fontes. Alors que la critique textuelle du Nouveau Testament n'a pu se développer comme discipline scientifique qu'à partir de 1800, après qu'on se fut détaché du Textus receptus, les débuts de la critique littéraire remontent au 17^e siècle, avec l'œuvre de Richard Simon, qui attira l'attention sur les doublets, les divergences dans le contenu et les différences de style observables dans le Pentateuque, constatations difficilement conciliables avec l'attribution de tout le texte à un auteur unique, Moïse. Au 18^e siècle, Jean Astruc se contenta encore de donner comme explication que Moïse s'était servi de plusieurs sources (surtout de deux sources principales) pour composer le Livre de la Genèse, mais, par la suite, la critique contesta de plus en plus résolument l'attribution à Moïse même de la composition du Pentateuque. La critique littéraire s'identifia longtemps avec un effort pour discerner dans les textes diverses sources. C'est ainsi que se développa, au 19^e siècle, l'hypothèse des « documents » qui cherche à rendre compte de la rédaction du Pentateuque. Quatre documents, en partie parallèles entre eux, mais provenant d'époques différentes, auraient été fusionnés : le yahviste (J), l'élohiste (E), le deutéronomiste (D) et le sacerdotal (P : document des Prêtres); c'est de ce dernier que le rédacteur final se serait servi pour structurer l'ensemble. De manière analogue, pour expliquer à la fois les convergences et les divergences constatées entre les trois évangiles synoptiques, on eut recours à l'hypothèse des « deux sources » selon laquelle les évangiles de Matthieu et de Luc auraient été composés à partir de deux sources principales : l'évangile de Marc, d'une part, et, d'autre part, un recueil de paroles de Jésus (nommé Q, de l'allemand « Quelle », « source »). Pour l'essentiel, ces deux hypothèses ont encore cours actuellement dans l'exégèse scientifique, mais elles y font l'objet de contestations.

Dans le désir d'établir la chronologie des textes bibliques, ce genre de critique littéraire se limitait à un travail de découpage et de décomposition pour distinguer les diverses sources et n'accordait pas une attention suffisante à la structure finale du texte biblique et au message qu'il exprime dans son

état actuel (on montrait peu d'estime pour l'oeuvre des rédacteurs). De ce fait, l'exégèse historico-critique pouvait apparaître comme dissolvante et destructrice, d'autant plus que certains exégètes, sous l'influence de l'histoire comparée des religions, telle qu'elle se pratiquait alors, ou en partant de conceptions philosophiques, émettaient contre la Bible des jugements négatifs.

Hermann Gunkel fit sortir la méthode du ghetto de la critique littéraire comprise de cette façon. Bien qu'il continuât à considérer les livres du Pentateuque comme des compilations, il appliqua son attention à la texture particulière des différents morceaux. Il chercha à définir le genre de chacun (par ex. « légende » ou « hymne ») et leur milieu d'origine ou « Sitz im Leben » (par ex. situation juridique, liturgie, etc.). A cette recherche des genres littéraires s'apparente l'étude critique des formes (« Formgeschichte ») inaugurée dans l'exégèse des synoptiques par Martin Dibelius et Rudolf Bultmann. Ce dernier mêla aux études de « Formgeschichte » une herméneutique biblique inspirée de la philosophie existentialiste de Martin Heidegger. Il s'ensuivit que la Formgeschichte a souvent suscité de sérieuses réserves. Mais cette méthode, en elle-même, a eu comme résultat de manifester plus clairement que la tradition néotestamentaire a eu son origine et a pris sa forme dans la communauté chrétienne, ou Église primitive, passant de la prédication de Jésus lui-même à la prédication qui proclame que Jésus est le Christ. À la « Formgeschichte » s'est ajoutée la « Redaktionsgeschichte », « étude critique de la rédaction ». Celle-ci cherche à mettre en lumière la contribution personnelle de chaque évangéliste et les orientations théologiques qui ont guidé son travail de rédaction. Avec l'utilisation de cette dernière méthode la série des différentes étapes de la méthode historico-critique est devenue plus complète : de la critique textuelle on passe à une critique littéraire qui décompose (recherche des sources), puis à une étude critique des formes, enfin à une analyse de la rédaction, qui est attentive au texte dans sa composition. C'est ainsi qu'est devenue possible une compréhension plus nette de l'intention des auteurs et rédacteurs de la Bible, ainsi que du message qu'ils ont adressé aux premiers destinataires. La méthode historico-critique a acquis par là une importance de premier plan.

1.A.2. Principes

Les principes fondamentaux de la méthode historico-critique dans sa forme classique sont les suivants :

C'est une méthode historique, non seulement parce qu'elle s'applique à des textes anciens, — en l'occurrence ceux de la Bible, — et en étudie la portée historique, mais aussi et surtout parce qu'elle cherche à élucider les processus historiques de production des textes bibliques, processus diachroniques parfois compliqués et de longue durée. Aux différentes étapes de leur production, les textes de la Bible s'adressent à diverses catégories d'auditeurs ou de lecteurs, qui se trouvaient en des situations spatio-temporelles différentes.

C'est une méthode critique, parce qu'elle opère à l'aide de critères scientifiques aussi objectifs que possible en chacune de ses démarches (de la critique textuelle à l'étude critique de la rédaction), de façon à rendre accessible au lecteur moderne le sens des textes bibliques, souvent difficile à saisir.

Méthode analytique, elle étudie le texte biblique de la même façon que tout autre texte de l'antiquité et le commente en tant que langage humain. Cependant, elle permet à l'exégète, surtout dans l'étude critique de la rédaction des textes, de mieux saisir le contenu de la révélation divine.

1.A.3. Description

Au stade actuel de son développement, la méthode historico-critique parcourt les étapes suivantes :

La critique textuelle, pratiquée depuis plus longtemps, ouvre la série des opérations scientifiques. Se basant sur le témoignage des manuscrits les plus anciens et les meilleurs, ainsi que sur ceux des papyrus, des traductions anciennes et de la patristique, elle cherche, selon des règles déterminées, à établir un texte biblique qui soit aussi proche que possible du texte original.

Le texte est ensuite soumis à une analyse linguistique (morphologie et syntaxe) et sémantique, qui utilise les connaissances obtenues grâce aux études de philologie historique. La critique littéraire s'efforce alors de discerner le début et la fin des unités textuelles, grandes et petites, et de vérifier la cohérence interne des textes.

L'existence de doublets, de divergences inconciliables et d'autres indices manifeste le caractère composite de certains textes, qu'on divise alors en petites unités, dont on étudie l'appartenance possible à diverses sources. La critique des genres cherche à déterminer les genres littéraires, leur milieu d'origine, leurs traits spécifiques et leur évolution. La critique des traditions situe les textes dans les courants de tradition, dont elle cherche à préciser l'évolution au cours de l'histoire. Enfin, la critique de la rédaction étudie les modifications que les textes ont subies avant d'être fixés dans leur état final; elle analyse cet état final, en s'efforçant de discerner les orientations qui lui sont propres. Alors que les étapes précédentes ont cherché à expliquer le texte par sa genèse, dans une perspective diachronique, cette dernière étape se termine par une étude synchronique : on y explique le texte en lui-même, grâce aux relations mutuelles de ses divers éléments et en le considérant sous son aspect de message communiqué par l'auteur à ses contemporains. La fonction pragmatique du texte peut alors être prise en considération.

Lorsque les textes étudiés appartiennent à un genre littéraire historique ou sont en rapport avec des événements de l'histoire, la critique historique complète la critique littéraire, pour préciser leur portée historique, au sens moderne de l'expression. C'est de cette façon que sont mises en lumière les différentes étapes du déroulement concret de la révélation biblique.

1.A.4. Évaluation

Quelle valeur accorder à la méthode historico-critique, en particulier au stade actuel de son évolution ?

C'est une méthode qui, utilisée de façon objective, n'implique de soi aucun a priori. Si son usage s'accompagne de tels a priori, cela n'est pas dû à la méthode elle-même, mais à des options herméneutiques qui orientent l'interprétation et peuvent être tendancieuses.

Orientée, à ses débuts, dans le sens de la critique des sources et de l'histoire des religions, la méthode a eu comme résultat d'ouvrir un nouvel accès à la Bible, en montrant qu'elle est une collection d'écrits qui, le plus souvent, surtout pour l'Ancien Testament, ne sont pas la création d'un auteur unique, mais ont eu une longue préhistoire, inextricablement liée à l'histoire d'Israël ou à celle de l'Église primitive. Auparavant, l'interprétation juive ou chrétienne de la Bible 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 après, 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 (cf. Dei Verbum, 12). Selon Divino Afflante Spiritu, la recherche du sens littéral de l'Écriture est une tâche essentielle de l'exégèse et, pour remplir cette tâche, il est nécessaire de déterminer le genre littéraire des textes (cf. Ench. Bibl. 560), ce qui s'effectue à l'aide de la méthode historico-critique.

Assurément, l'usage classique de la méthode historico-critique manifeste des limites, car il se restreint à la recherche du sens du texte biblique dans les circonstances historiques de sa production et ne s'intéresse pas aux autres potentialités de sens qui se sont manifestées au cours des époques postérieures de la révélation biblique et de l'histoire de l'Église. Toutefois, cette méthode a contribué à la production d'ouvrages d'exégèse et de théologie biblique de grande valeur.

On a renoncé depuis longtemps à un amalgame de la méthode avec un système philosophique. Récemment, une tendance exégétique a infléchi la méthode dans le sens d'une insistance prédominante sur la forme du texte avec moindre attention à son contenu, mais cette tendance a été corrigée grâce à l'apport d'une sémantique différenciée (sémantique des mots, des phrases, du texte) et à l'étude de l'aspect pragmatique des textes.

Au sujet de l'inclusion, dans la méthode, d'une analyse synchronique des textes, on doit reconnaître qu'il s'agit d'une opération légitime, car c'est le texte dans son état final, et non pas une rédaction antérieure, qui est expression de la Parole de Dieu. Mais l'étude diachronique demeure indispensable pour faire saisir le dynamisme historique qui anime l'Écriture Sainte et pour manifester sa riche complexité : par exemple, le code de l'Alliance (Ex 21-23) reflète un état politique, social et religieux de la société israélite différent de celui que reflètent les autres législations conservées dans le Deutéronome (Dt 12-26) et le Lévitique (code de sainteté, Lv 17-26). A la tendance historicisante qu'on a pu reprocher à l'ancienne exégèse historico-critique, il ne faudrait pas que succède l'excès inverse, celui d'un oubli de l'histoire, de la part d'une exégèse exclusivement synchronique.

En définitive, le but de la méthode historico-critique est de mettre en lumière, de façon surtout diachronique, le sens exprimé par les auteurs et rédacteurs. Avec l'aide d'autres méthodes et approches, elle ouvre au lecteur moderne l'accès à la signification du texte de la Bible, tel que nous l'avons.

1.B. NOUVELLES METHODES D'ANALYSE LITTERAIRE

Aucune méthode scientifique pour l'étude de la Bible n'est en mesure de correspondre à toute la richesse des textes bibliques. Quelle que soit sa validité, la méthode historico-critique ne peut prétendre suffire à tout. Elle laisse forcément dans l'ombre de nombreux aspects des écrits qu'elle étudie. On ne s'étonnera donc pas de constater qu'actuellement, d'autres méthodes et approches sont proposées, pour approfondir tel ou tel aspect digne d'attention.

Dans ce paragraphe B, nous présenterons quelques méthodes d'analyse littéraire qui se sont développées récemment. Dans les paragraphes suivants (C, D, E), nous examinerons brièvement diverses approches, dont les unes sont en rapport avec l'étude de la tradition, d'autres, avec des « sciences humaines », d'autres encore avec des situations contemporaines particulières. Nous

considérerons enfin (F) la lecture fondamentaliste de la Bible, qui refuse tout effort méthodique d'interprétation.

Mettant à profit les progrès réalisés à notre époque par les études linguistiques et littéraires, l'exégèse biblique en plus des méthodes nouvelles d'analyse littéraire utilise de plus en particulier l'analyse rhétorique, l'analyse narrative et l'analyse sémiotique.

1.B.1. Analyse rhétorique

A vrai dire, l'analyse rhétorique n'est pas en elle-même une méthode nouvelle. Ce qui est nouveau, c'est, d'une part, son utilisation systématique pour l'interprétation de la Bible et, d'autre part, la naissance et le développement d'une « nouvelle rhétorique ». La rhétorique est l'art de composer des discours persuasifs. Du fait que tous les textes bibliques sont à quelque degré des textes persuasifs, une certaine connaissance de la rhétorique fait partie de l'équipement normal des exégètes. L'analyse rhétorique doit être menée de façon critique, car l'exégèse scientifique est une entreprise qui se soumet nécessairement aux exigences de l'esprit critique.

Beaucoup d'études bibliques récentes ont accordé grande attention à la présence de la rhétorique dans l'Écriture. On peut distinguer trois approches différentes. La première se base sur la rhétorique classique gréco-latine; la deuxième est attentive aux procédés sémitiques de composition; la troisième s'inspire des recherches modernes qu'on appelle « nouvelle rhétorique ».

Toute situation de discours comporte la présence de trois éléments : l'orateur (ou l'auteur), le discours (ou le texte) et l'auditoire (ou les destinataires). La rhétorique classique distingue, en conséquence, trois facteurs de persuasion qui contribuent à la qualité d'un discours : l'autorité de l'orateur, l'argumentation du discours et les émotions qu'il suscite dans l'auditoire. La diversité des situations et des auditoires influe grandement sur la façon de parler. La rhétorique classique, depuis Aristote, admet la distinction de trois genres d'éloquence : le genre judiciaire (devant les tribunaux), le délibératif (dans les assemblées politiques), le démonstratif (dans les célébrations).

Constatant l'énorme influence de la rhétorique dans la culture hellénistique, un nombre croissant d'exégètes utilise les traités de rhétorique classique pour mieux analyser certains aspects des écrits bibliques, surtout de ceux du Nouveau Testament.

D'autres exégètes concentrent leur attention sur les traits spécifiques de la tradition littéraire biblique. Enracinée dans la culture sémitique, celle-ci manifeste un goût prononcé pour les compositions symétriques, grâce auxquelles des rapports sont établis entre les divers éléments du texte. L'étude des multiples formes de parallélisme et d'autres procédés sémitiques de composition doit permettre de mieux discerner la structure littéraire des textes et d'aboutir ainsi à une meilleure compréhension de leur message.

Prenant un point de vue plus général, la « nouvelle rhétorique » veut être autre chose qu'un inventaire des figures de style, des artifices oratoires et des espèces de discours. Elle recherche pourquoi tel usage spécifique du langage est efficace et arrive à communiquer une conviction. Elle se veut « réaliste », refusant de se limiter à la simple analyse formelle. Elle donne à la situation du débat l'attention qui lui est due. Elle étudie le style et la composition en tant que moyens d'exercer une action sur l'auditoire. À cette fin, elle met à profit les apports récents de disciplines comme la linguistique, la sémiotique, l'anthropologie et la sociologie.

Appliquée à la Bible la « nouvelle rhétorique » veut pénétrer au cœur du langage de la révélation en tant que langage religieux persuasif et mesurer son impact dans le contexte social de la communication.

Parce qu'elles apportent un enrichissement à l'étude critique des textes, les analyses rhétoriques méritent beaucoup d'estime, surtout dans leurs approfondissements récents. Elles réparent une négligence qui a duré longtemps et font découvrir ou mettent en meilleure lumière des perspectives originales.

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

Les analyses rhétoriques ont cependant leurs limites. Lorsqu'elles se contentent d'être descriptives leurs résultats n'ont souvent qu'un intérêt stylistique. Fondamentalement synchroniques, elles ne peuvent prétendre constituer une méthode indépendante qui se suffirait à elle-même. Leur application aux textes bibliques soulève plus d'une question : les auteurs de ces textes appartenaient-ils aux milieux les plus cultivés ? Jusqu'à quel point ont-ils suivi les règles de la rhétorique pour composer leurs écrits ? Quelle rhétorique est plus pertinente pour l'analyse de tel écrit déterminé : la gréco-latine ou la sémitique ? Ne risque-t-on pas d'attribuer à certains textes bibliques une structure rhétorique trop élaborée ? Ces questions — et d'autres — pas ne doivent pas dissuader d'employer ce genre d'analyse; elles invitent seulement à ne pas y recourir sans discernement.

1.B.2. Analyse narrative

L'exégèse narrative propose une méthode de compréhension et de communication du message biblique forme de récit et de témoignages, modalité fondamentale de la communication entre personnes humaines, caractéristique aussi de l'Écriture Sainte. L'Ancien Testament, en effet, présente une histoire du salut dont le récit efficace devient substance de la profession de foi, de la liturgie et de la catéchèse (cf. Ps 78,3-4; Ex 12,24-27; Dt 6,20-25;26,5-10). De son côté, la proclamation du kérygme chrétien comprend la séquence narrative de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, événements dont les évangiles nous offrent le récit détaillé. La catéchèse se présente, elle aussi, sous forme narrative (cf. 1 Co 11,23-25).

Au sujet de l'approche narrative, il convient de distinguer méthodes d'analyse et réflexion théologique.

De nombreuses méthodes d'analyse sont actuellement proposées. Certaines partent de l'étude des modèles narratifs anciens. D'autres se basent sur telle ou telle « narratologie » actuelle, qui peut avoir des points communs avec la sémiotique. Particulièrement attentive aux éléments du texte qui concernent l'intrigue, les personnages et le point de vue pris par le narrateur, l'analyse narrative étudie la façon dont une histoire est racontée de manière à engager le lecteur dans « le monde du récit » et son système de valeurs.

Plusieurs méthodes introduisent une distinction entre « auteur réel » et « auteur implicite », « lecteur réel » et « lecteur implicite ». L'« auteur réel » est la personne qui a composé le récit. Par « auteur implicite » on désigne l'image d'auteur que le texte engendre progressivement au cours de la lecture

(avec sa culture, son tempérament, ses tendances, sa foi, etc.). On appelle « lecteur réel » toute personne qui a accès au texte, depuis les premiers destinataires qui l'ont lu ou entendu lire jusqu'aux lecteurs ou auditeurs d'aujourd'hui. Par « lecteur implicite » on entend celui que le texte présuppose et produit, celui qui est capable d'effectuer les opérations mentales et affectives requises pour entrer dans le monde du récit et y répondre de la façon visée par l'auteur réel à travers l'auteur implicite.

Un texte continue à exercer son influence dans la mesure où les lecteurs réels (par exemple, nous-mêmes à la fin du XXe siècle) peuvent s'identifier au lecteur implicite. Une des tâches majeures de l'exégèse est de faciliter cette identification.

A l'analyse narrative se rattache 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 de monde — le « monde du récit », — qui exerce son influence sur les façons de voir du lecteur et porte celui-ci à adopter certaines valeurs plutôt que d'autres. À ce genre d'étude, typiquement littéraire, la réflexion théologique s'est associée, en considérant les conséquences que comporte, pour l'adhésion de foi, la nature du récit — et donc de témoignage — de l'Écriture Sainte et en déduisant de là une herméneutique de type pratique et pastoral. On réagit de cette manière contre la réduction du texte inspiré à une série de thèses théologiques, formulées souvent selon des catégories et un langage non-scripturaires. On demande à l'exégèse narrative de réhabiliter, en des contextes historiques nouveaux, les modes de communication et de signification propres au récit biblique, afin de mieux ouvrir la voie à son efficacité pour le salut. On insiste sur la nécessité de « raconter le salut » (aspect « informatif » du récit) et de « raconter en vue du salut » (aspect « performatif »). Le récit biblique, en effet, contient, — explicitement ou implicitement selon les cas —, un appel existentiel adressé au lecteur.

Pour l'exégèse de la Bible, l'analyse narrative présente une utilité évidente car elle correspond à la nature narrative d'un très grand nombre de textes bibliques. Elle peut contribuer à faciliter le passage, souvent malaisé, entre le sens du texte dans son contexte historique, — tel que la méthode historico-critique cherche à le définir, — et la portée du texte pour le lecteur d'aujourd'hui. En contrepartie, la distinction entre « auteur réel » et « auteur implicite » augmente la complexité des problèmes d'interprétation.

En s'appliquant aux textes de la Bible, l'analyse narrative ne peut se contenter de plaquer sur ceux-ci des modèles préétablis. Elle doit bien plutôt s'efforcer de correspondre à leur spécificité. Son approche synchronique des textes demande à être complétée par des études diachroniques. Elle doit, d'autre part, se garder d'une possible tendance à exclure toute élaboration doctrinale des données que contiennent les récits de la Bible. Elle se trouverait alors en désaccord avec la tradition biblique elle-même, qui pratique ce genre d'élaboration, et avec la tradition ecclésiale, qui a continué dans cette voie. Il convient enfin de noter qu'on ne peut pas considérer l'efficacité existentielle subjective de la Parole de Dieu transmise narrativement comme un critère suffisant de la vérité de sa compréhension.

1.B.3. Analyse sémiotique

Parmi les méthodes dites synchroniques, c'est-à-dire qui se concentrent sur l'étude du texte biblique tel qu'il se donne à lire dans son état final, se place l'analyse sémiotique, qui, depuis une vingtaine d'années, s'est grandement développée dans certains milieux. D'abord appelée du terme général de « structuralisme », cette méthode peut réclamer comme ancêtre le linguiste suisse Ferdinand de Saussure qui, au début de ce siècle, a élaboré la théorie selon laquelle toute langue est un système de relations qui obéit à des règles déterminées. Plusieurs linguistes et littéraires ont eu une influence marquante dans l'évolution de la méthode. La plupart des biblistes qui utilisent la sémiotique pour l'étude de la Bible se réclament de Algirdas J. Greimas et de l'École de Paris dont il est le fondateur. Des approches ou méthodes analogues, fondées sur la linguistique moderne, se développent ailleurs. C'est la méthode de Greimas que nous allons présenter et analyser brièvement.

La sémiotique repose sur trois principes ou présupposés principaux : Principe d'immanence : chaque texte forme un tout de signification; l'analyse considère tout le texte, mais seulement le texte; elle ne fait pas appel à des données « extérieures », tels que l'auteur, les destinataires, les événements racontés, l'histoire de la rédaction.

Principe de structure du sens : il n'y a de sens que par et dans la relation, spécialement la relation de différence; l'analyse d'un texte consiste donc à établir le réseau de relations (d'opposition, d'homologation...) entre les éléments, à partir duquel le sens du texte se construit.

Principe de la grammaire du texte : chaque texte respecte une grammaire, c'est-à-dire un certain nombre de règles ou structures; dans un ensemble de phrases appelé discours, il y a différents niveaux ayant chacun leur grammaire.

Le contenu global d'un texte peut être analysé sur trois niveaux différents :

Le niveau narratif : On étudie, dans le récit, les transformations qui font passer de l'état initial à l'état terminal. A l'intérieur d'un parcours narratif, l'analyse cherche à retracer les diverses phases, logiquement liées entre elles, qui marquent la transformation d'un état en un autre. Dans chacune de ces phases, on précise les rapports entre les « rôles » remplis par des « actants » qui déterminent les états et produisent les transformations.

Le niveau discursif : L'analyse consiste en trois opérations : (a) le repérage et le classement des figures, c'est-à-dire des éléments de signification d'un texte (acteurs, temps et lieux); (b) l'établissement des parcours de chaque figure dans un texte pour déterminer la manière dont ce texte l'utilise (c) la recherche des valeurs thématiques des figures. Cette dernière opération consiste à cerner « au nom de quoi » (= valeur) les figures suivent, dans ce texte déterminé, tel parcours.

Le niveau logico-sémantique : C'est le niveau dit profond. Il est aussi le plus abstrait. Il procède du postulat que des formes logiques et signifiantes sont sous-jacentes aux organisations narratives et discursives de tout discours. L'analyse à ce niveau consiste à préciser la logique qui gère les articulations fondamentales des parcours narratifs et figuratifs d'un texte. Pour ce faire, un instrument est souvent employé, appelé le « carré sémiotique », figure utilisant les rapports entre deux termes « contraires » et deux termes « contradictoires » (par ex. blanc et noir; blanc et non-blanc, noir et non-noir).

Les théoriciens de la méthode sémiotique ne cessent d'y apporter des développements nouveaux. Les recherches présentes portent notamment sur l'énonciation et sur l'intertextualité. Appliquée d'abord aux textes narratifs de l'Écriture, qui s'y prêtent plus facilement, la méthode est de plus en plus utilisée pour d'autres types de discours bibliques.

La description donnée de la sémiotique et surtout l'énoncé de ses présupposés laissent déjà percevoir les apports et les limites de cette méthode. En rendant plus attentif au fait que chaque texte biblique est un tout cohérent, qui obéit à des mécanismes linguistiques précis, la sémiotique contribue à notre compréhension de la Bible, Parole de Dieu exprimée en langage humain.

La sémiotique ne peut être utilisée pour l'étude de la Bible que si on sépare cette méthode d'analyse de certains présupposés développés dans la philosophie structuraliste, c'est-à-dire la négation des sujets et de la référence extra-textuelle. La Bible est une Parole sur le réel, que Dieu a prononcée dans une histoire, et qu'il nous adresse aujourd'hui par l'intermédiaire d'auteurs humains. L'approche sémiotique doit être ouverte à l'histoire : celle des acteurs des textes d'abord; celle de leurs auteurs et de leurs lecteurs ensuite. Le risque est grand, chez les utilisateurs de l'analyse sémiotique, d'en rester à une étude formelle du contenu et de ne pas dégager le message des textes.

Si elle ne se perd pas dans les arcanes d'un langage compliqué et est enseignée en termes simples dans ses éléments principaux, l'analyse sémiotique peut donner aux chrétiens le goût d'étudier le texte biblique et de découvrir certaines de ses dimensions de sens sans posséder toutes les connaissances historiques se rapportant à la production du texte et à son monde socioculturel. Elle peut ainsi s'avérer utile dans la pastorale elle-même, pour une certaine appropriation de l'Écriture en des milieux non spécialisés.

1.C. APPROCHES BASEES SUR LA TRADITION

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

1.C.1. Approche canonique

Constatant que la méthode historico-critique éprouve parfois des difficultés à atteindre, dans ses conclusions, le niveau théologique, l'approche « canonique », née aux États-Unis il y a une vingtaine d'années, entend mener à bien une tâche théologique d'interprétation, en partant du cadre explicite de la foi : la Bible dans son ensemble.

Pour ce faire, elle interprète chaque texte biblique à la lumière du Canon des Écritures, c'est-à-dire de la Bible en tant que reçue comme norme de foi par une communauté de croyants. Elle cherche à situer chaque texte à l'intérieur de l'unique dessein de Dieu, dans le but d'aboutir à une actualisation de l'Écriture pour notre temps. Elle ne prétend pas se substituer à la méthode historico-critique, mais elle souhaite la compléter.

Deux points de vue différents ont été proposés :

Brevard S. Childs centre son intérêt sur la forme canonique finale du texte (livre ou collection), forme acceptée par la communauté comme faisant autorité pour exprimer sa foi et diriger sa vie.

Plus que sur la forme finale et stabilisée du texte, James A. Sanders porte son attention sur le « processus canonique » ou développement progressif des Écritures auxquelles la communauté croyante a reconnu une autorité normative. L'étude critique de ce processus examine comment les anciennes traditions ont été réutilisées dans de nouveaux contextes, avant de constituer un tout à la fois stable et adaptable, cohérent et unissant des données divergentes, dans lequel la communauté de foi puise son identité. Des procédés herméneutiques ont été mis en oeuvre au cours de ce processus et le sont encore après la fixation du canon; ils sont souvent de genre midrashique, servant à actualiser le texte biblique. Elles favorisent une constante interaction entre la communauté et ses Écritures, faisant appel à une interprétation qui vise à rendre contemporaine la tradition.

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

La communauté croyante est effectivement le contexte adéquat pour l'interprétation des textes canoniques. La foi et l'Esprit Saint y enrichissent l'exégèse; l'autorité ecclésiale, qui s'exerce au service de la communauté, doit veiller ce que l'interprétation reste fidèle à la grande Tradition qui a produit les textes (cf. Dei Verbum, 10)

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

D'autre part, les rapports complexes entre le Canon juif des Écritures et le Canon chrétien suscitent de nombreux problèmes pour l'interprétation. L'Église chrétienne a reçu comme « Ancien Testament » les écrits qui avaient autorité dans la communauté juive hellénistique, mais certains de ceux-ci sont absents de la Bible hébraïque ou s'y présentent sous une forme différente. Le corpus est donc différent. De ce fait, l'interprétation canonique ne peut être identique, puisque chaque texte doit se lire en relation avec l'ensemble du corpus. Mais, surtout, l'Église lit l'Ancien Testament à la lumière de l'évènement pascal, — mort et résurrection du Christ Jésus, — qui apporte une radicale nouveauté et donne, avec une autorité souveraine, un sens décisif et définitif aux Écritures (cf. Dei Verbum, 4). Cette nouvelle détermination de sens fait partie intégrante de la foi chrétienne. Elle ne doit pourtant pas ôter toute consistance à l'interprétation canonique antérieure, celle qui a précédé la Pâque chrétienne, car il faut respecter chaque étape de l'histoire du salut. Vider de sa substance l'Ancien Testament serait priver le Nouveau Testament de son enracinement dans l'histoire.

1.C.2. Approche par le recours aux traditions juives d'interprétation

L'Ancien Testament a pris sa forme finale dans le Judaïsme des quatre ou cinq derniers siècles qui ont précédé l'ère chrétienne. Ce judaïsme a aussi été le milieu d'origine du Nouveau Testament et de l'Église naissante. De nombreuses études d'histoire juive ancienne et notamment les recherches suscitées par les découvertes de Qumran ont mis en relief la complexité du monde juif, en terre d'Israël et dans la diaspora, tout au long de cette période.

C'est dans ce monde qu'a commencé l'interprétation de l'Écriture. Un des plus anciens témoins de l'interprétation juive de la Bible est la traduction grecque des Septante. Les Targoumim araméens constituent un autre témoignage du même effort, qui s'est poursuivi jusqu'à nos jours, accumulant une somme prodigieuse de procédés savants pour la conservation du texte de l'Ancien Testament et pour l'explication du sens des textes bibliques. De tout temps, les meilleurs exégètes chrétiens, depuis Origène et S. Jérôme, ont cherché à tirer profit de l'érudition biblique juive pour une meilleure intelligence de l'Écriture. De nombreux exégètes modernes suivent cet exemple. Les traditions juives anciennes permettent, en particulier, de mieux connaître la Septante, Bible juive, devenue ensuite la première partie de la Bible chrétienne pendant au moins les quatre premiers siècles de l'Église et en Orient jusqu'à nos jours. La littérature juive extra-canonique, appelée apocryphe ou intertestamentaire, abondante et diversifiée, est une source importante pour l'interprétation du Nouveau Testament. Les procédés variés d'exégèse pratiqués par le judaïsme des différentes tendances se retrouvent dans l'Ancien Testament lui-même, par ex. dans les Chroniques par rapport aux Livres des Rois, et dans le Nouveau Testament, par ex. dans certains raisonnements scripturaires de S. Paul. La diversité des formes (paraboles, allégories, anthologies et centons, relectures, pesher, rapprochements entre textes éloignés, psaumes et hymnes, visions, révélations et songes, compositions sapientiales) est commune à l'Ancien et au Nouveau Testament ainsi qu'à la littérature de tous les milieux juifs avant et après le temps de Jésus. Les Targoumim et les Midrashim représentent l'homilétique et l'interprétation biblique de larges secteurs du judaïsme des premiers siècles.

De nombreux exégètes de l'Ancien Testament demandent en outre aux commentateurs, grammairiens et lexicographes juifs médiévaux et plus récents des lumières pour l'intelligence de passages obscurs ou de mots rares et uniques. Plus souvent qu'autrefois apparaissent aujourd'hui des références à ces ouvrages juifs dans la discussion exégétique.

La richesse de l'érudition juive mise au service de la Bible, depuis ses origines dans l'antiquité jusqu'à nos jours, est une aide de première valeur pour l'exégèse des deux Testaments, à condition toutefois de l'employer à bon escient. Le Judaïsme ancien était d'une grande diversité. La forme pharisienne, qui a prévalu ensuite dans le rabbinisme, n'était pas la seule. Les textes juifs antiques s'échelonnent sur plusieurs siècles; il est important de les situer chronologiquement avant de procéder à des comparaisons. Surtout, le cadre d'ensemble des communautés juives et chrétiennes est fondamentalement différent : 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.

1.C.3. Approche par l'histoire des effets du texte

Cette approche repose sur deux principes : a) un texte ne devient une oeuvre littéraire que s'il rencontre des lecteurs qui lui donnent vie en se l'appropriant; b) cette appropriation du texte, qui peut s'effectuer de façon individuelle ou communautaire et prendre forme en différents domaines (littéraire, artistique, théologique, ascétique et mystique), contribue à faire mieux comprendre le texte lui-même.

Sans être tout à fait inconnue de l'antiquité, cette approche s'est développée entre 1960 et 1970 dans les études littéraires, lorsque la critique s'est intéressée aux rapports entre le texte et ses lecteurs. L'exégèse biblique ne pouvait que tirer bénéfice de cette recherche, d'autant plus que l'herméneutique philosophique affirmait de son côté la nécessaire distance entre l'oeuvre et son auteur, ainsi qu'entre l'oeuvre et ses lecteurs. Dans cette perspective, on a commencé à faire entrer dans le travail d'interprétation l'histoire de l'effet provoqué par un livre ou un passage de l'Écriture (« Wirkungsgeschichte »). On s'efforce de mesurer l'évolution de l'interprétation au cours du temps en fonction des préoccupations des lecteurs et d'évaluer l'importance du rôle de la tradition pour éclairer le sens des textes bibliques.

La mise en présence du texte et de ses lecteurs suscite une dynamique, car le texte exerce un rayonnement et provoque des réactions. Il fait retentir un appel, qui est entendu par les lecteurs individuellement ou en groupes. Le lecteur n'est d'ailleurs jamais un sujet isolé. Il appartient à un espace social et se situe dans une tradition. Il vient au texte avec ses questions, opère une sélection, propose une interprétation et, finalement, il peut créer une autre oeuvre ou prendre des initiatives qui s'inspirent directement de sa lecture de l'Écriture.

Les exemples d'une telle approche sont déjà nombreux. L'histoire de la lecture du Cantique des Cantiques en offre un excellent témoignage; elle montre comment ce livre a été reçu à l'époque des Pères de l'Église, dans le milieu monastique latin au Moyen Age ou encore chez un mystique comme St Jean de la Croix; elle permet ainsi de mieux découvrir toutes les dimensions de sens de cet écrit. De même dans le Nouveau Testament, il est possible et utile d'éclairer le sens d'une péricope (par ex., celle du jeune homme riche en Mt 19,16-26) en montrant sa fécondité au cours de l'histoire de l'Église.

Mais l'histoire atteste aussi l'existence de courants d'interprétations tendancieuses et fausses, aux effets néfastes, poussant, par exemple, à l'antisémitisme ou à d'autres discriminations raciales ou encore à des illusions millénaristes. On voit par là que cette approche ne peut pas être une discipline autonome. Un discernement est nécessaire. On doit se garder de privilégier tel ou tel moment de l'histoire des effets d'un texte pour en faire l'unique règle de son interprétation.

1.D. APPROCHES PAR LES SCIENCES HUMAINES

1.D. Approches par les sciences humaines

Pour se communiquer, la Parole de Dieu a pris racine dans la vie de groupes humains (cf. Sir 24,12) et elle s'est frayé un chemin à travers les conditionnements psychologiques des diverses personnes qui ont composé les écrits bibliques. Il s'ensuit que les sciences humaines — en particulier, la sociologie, l'anthropologie et la psychologie — peuvent contribuer à une meilleure compréhension

de certains aspects des textes. Il convient, cependant, de remarquer que plusieurs écoles existent, avec des divergences notables sur la nature même de ces sciences. Cela dit, un bon nombre d'exégètes ont tirés récemment profit de ce genre de recherches

1.D.1. Approche sociologique

Les textes religieux sont liés par un rapport de relation réciproque aux sociétés dans lesquelles ils prennent naissance. Cette constatation vaut évidemment pour les textes bibliques. En conséquence, l'étude critique de la Bible nécessite une connaissance aussi exacte que possible des comportements sociaux qui caractérisaient les divers milieux dans lesquelles les traditions bibliques se sont formées. Ce genre d'information socio-historique doit être complété par une explication sociologique correcte, qui interprète scientifiquement, dans chaque cas, la portée des conditions sociales d'existence.

Dans l'histoire de l'exégèse, le point de vue sociologique a trouvé place depuis longtemps. L'attention que la « Formgeschichte » a accordée au milieu d'origine des textes (« Sitz im Leben ») en est un témoignage : on reconnaît que les traditions bibliques portent la marque des milieux socioculturels qui les ont transmises. Dans le premier tiers du XXe siècle l'École de Chicago a étudié la situation socio-historique de la chrétienté primitive, donnant ainsi à la critique historique une impulsion appréciable dans cette direction. Au cours des vingt dernières années (1970-1990), l'approche sociologique des textes bibliques est devenue partie intégrante de l'exégèse.

Nombreuses sont les questions qui se posent en ce domaine pour l'exégèse de l'Ancien Testament. On doit se demander, par exemple, quelles sont les diverses formes d'organisation sociale et religieuse qu'Israël a connues au cours de son histoire. Pour la période antérieure à la formation d'un état, est-ce que le modèle ethnologique d'une société acéphale segmentaire fournit une base de départ satisfaisante ? Comment est-on passé d'une figue de tribus, sans grande cohésion, à un état organisé en monarchie et, de là, à une communauté basée simplement sur des liens religieux et généalogiques ? Quelles transformations économiques, militaires et autres furent provoquées dans la structure de la société par le mouvement de centralisation politique et religieuse qui conduisit à la monarchie ? L'étude des normes de comportement dans l'Ancien Orient et en Israël ne contribue-t-elle pas plus efficacement à l'intelligence du Décalogue que les tentatives purement littéraires de reconstruction d'un texte primitif ?

Pour l'exégèse du Nouveau Testament, les questions sont évidemment différentes. Citons-en quelques-unes : pour expliquer le genre de vie adopté avant Pâques par Jésus et ses disciples, quelle valeur peut-on accorder à la théorie d'un mouvement de charismatiques itinérants, vivant sans domicile, ni famille, ni biens ? Une relation de continuité, basée sur l'appel de Jésus à marcher à sa suite, s'est-elle maintenue entre l'attitude de détachement radical, adoptée par Jésus, et celle du mouvement chrétien après Pâques, dans les milieux les plus divers de la chrétienté primitive ? Que savons-nous de la structure sociale des communautés pauliniennes, compte tenu, en chaque cas, de la culture urbaine correspondante ?

En général, l'approche sociologique donne une plus grande ouverture au travail exégétique et comporte beaucoup d'aspects positifs. La connaissance des données sociologiques qui contribuent à faire comprendre le fonctionnement économique, culturel et religieux du monde biblique est indispensable à la critique historique. La tâche, qui incombe à l'exégèse, de bien entendre le témoignage de foi de l'Église apostolique ne peut être menée à bien de façon rigoureuse sans une

recherche scientifique qui étudie les étroits rapports des textes du Nouveau Testament avec le « vécu » social de l'Église primitive. L'utilisation des modèles fournis par la science sociologique assure aux recherches des historiens sur les époques bibliques une remarquable capacité de renouvellement, mais il faut, naturellement, que les modèles soient modifiés en fonction de la réalité étudiée.

Il y a lieu de signaler quelques risques que l'approche sociologique fait courir à l'exégèse. En effet, si le travail de la sociologie consiste à étudier des sociétés vivantes, il faut s'attendre à des difficultés lorsqu'on veut appliquer ses méthodes à des milieux historiques qui appartiennent à un lointain passé. Les textes bibliques et extrabibliques ne fournissent pas forcément une documentation suffisante pour donner une vue d'ensemble de la société de l'époque. Par ailleurs, la méthode sociologique tend à accorder aux aspects économiques et institutionnels de l'existence humaine plus d'attention qu'à ses dimensions personnelles et religieuses.

1.D.2. Approche par l'anthropologie culturelle

L'approche des textes bibliques qui utilise les recherches d'anthropologie culturelle est en rapport étroit avec l'approche sociologique. La distinction de ces deux approches se situe à la fois au niveau de la sensibilité, à celui de la méthode et à celui des aspects de la réalité qui retiennent l'attention. Tandis que l'approche sociologique - nous venons de le dire - étudie surtout les aspects économiques et institutionnels, l'approche anthropologique s'intéresse à un vaste ensemble d'autres aspects qui se reflètent dans le langage, l'art, la religion, mais aussi dans les vêtements, les ornements, les fêtes, les danses, les mythes, les légendes et tout ce qui concerne l'ethnographie.

En général, l'anthropologie culturelle cherche à définir les caractéristiques des différents types d'hommes dans leur milieu social, — comme, par exemple, l'homme méditerranéen, — avec tout ce que cela implique d'étude du milieu rural ou urbain et d'attention aux valeurs reconnues par la société (honneur et déshonneur, secret, fidélité, tradition, genre d'éducation et d'écoles), à la façon dont s'exerce le contrôle social, aux idées qu'on a de la famille, de la maison, de la parenté, à la situation de la femme, aux binômes institutionnels (patron — client, propriétaire — locataire, bienfaiteur — bénéficiaire, homme libre — esclave), sans oublier la conception du sacré et du profane, les tabous, le rituel de passage d'une situation à une autre, la magie, l'origine des ressources, du pouvoir, de l'information, etc.

Sur la base de ces divers éléments, on constitue des typologies et des « modèles », communs à plusieurs cultures.

Ce genre d'études peut évidemment être utile pour l'interprétation des textes bibliques et il est effectivement utilisé dans les conceptions de la parenté dans l'Ancien Testament, la position de la femme dans la société israélite l'influence des rites agraires, etc. Dans les textes qui rapportent l'enseignement de Jésus, par exemple les paraboles, beaucoup de détails peuvent être éclairés grâce à cette approche. Il en est de même pour des conceptions fondamentales, comme celle du règne de Dieu, ou pour la façon de concevoir le temps dans l'histoire du salut, ainsi que pour les processus d'agglutination des communautés primitives. Cette approche permet de mieux distinguer les éléments permanents du message biblique qui ont leur fondement dans la nature humaine, et les déterminations contingentes, dues à des cultures particulières. Toutefois, pas plus que d'autres approches particulières, cette approche n'est en mesure, par elle-même de rendre compte des

apports spécifiques de la Révélation. Il convient d'en être conscient au moment d'apprécier la portée de ses résultats.

1.D.3. Approches psychologiques et psychanalytiques

Psychologie et théologie n'ont jamais cessé d'être en dialogue l'une avec l'autre. L'extension moderne des recherches psychologiques à l'étude des structures dynamiques de l'inconscient a suscité de nouvelles tentatives d'interprétation des textes anciens, et donc aussi de la Bible. Des ouvrages entiers ont été consacrés à l'interprétation psychanalytique de textes bibliques. De vives discussions s'en sont suivies : dans quelle mesure et à quelles conditions des recherches psychologiques et psychanalytiques peuvent-elles contribuer à une compréhension plus profonde de l'Écriture Sainte ?

Les études de psychologie et de psychanalyse apportent à l'exégèse biblique un enrichissement, car, grâce à elles, les textes de la Bible peuvent être mieux compris en tant qu'expériences de vie et règles de comportement. La religion, on le sait, est toujours dans une situation de débat avec l'inconscient. Elle participe, dans une très large mesure, à la correcte orientation des pulsions humaines. Les étapes que la critique historique parcourt méthodiquement ont besoin d'être complétées par une étude des divers niveaux de la réalité exprimée dans les textes. La psychologie et la psychanalyse s'efforcent d'avancer dans cette direction. Elles ouvrent la voie à une compréhension pluridimensionnelle de l'Écriture, et elles aident à décoder le langage humain de la Révélation.

La psychologie et, d'une autre façon, la psychanalyse ont apporté, en particulier, une nouvelle compréhension du symbole. Le langage symbolique permet d'exprimer des zones de l'expérience religieuse qui ne sont pas accessibles au raisonnement purement conceptuel, mais ont une valeur pour la question de la vérité. C'est pourquoi une étude interdisciplinaire menée en commun par des exégètes et des psychologues ou des psychanalystes présente des avantages certains, fondés objectivement et confirmés dans la pastorale.

De nombreux exemples peuvent être cités, qui montrent la nécessité d'un effort commun des exégètes et des psychologues : pour éclairer le sens des rites du culte, des sacrifices, des interdits, pour expliquer le langage imagé de la Bible, la portée métaphorique des récits de miracles, les ressorts dramatiques des visions et auditions apocalyptiques. Il ne s'agit pas simplement de décrire le langage symbolique de la Bible, mais de saisir sa fonction de révélation et d'interpellation : la réalité « numineuse » de Dieu y entre en contact avec l'homme.

Le dialogue entre exégèse et psychologie ou psychanalyse en vue d'une meilleure compréhension de la Bible doit évidemment être critique et respecter les frontières de chaque discipline. En tout état de cause, une psychologie ou une psychanalyse qui serait athée se mettrait dans l'incapacité de rendre compte des données de la foi. Utiles pour préciser l'étendue de la responsabilité humaine, psychologie et psychanalyse ne doivent pas éliminer la réalité du péché et du salut. On doit, par ailleurs, se garder de confondre religiosité spontanée et révélation biblique ou de porter atteinte au caractère historique du message de la Bible, lequel lui assure une valeur d'évènement unique.

Remarquons, en outre, qu'on ne peut pas parler de « l'exégèse psychanalytique » comme s'il n'y en avait qu'une seule. Il existe, en réalité, provenant des divers domaines de la psychologie et des diverses écoles, une multitude de connaissances susceptibles d'apporter des lumières utiles à

l'interprétation humaine et théologique de la Bible. Absolutiser telle ou telle position de l'une des écoles ne favorise pas la fécondité de l'effort commun, mais lui est plutôt nuisible.

Les sciences humaines ne se réduisent pas à la sociologie, à l'anthropologie culturelle et à la psychologie. D'autres disciplines peuvent aussi avoir leur utilité pour l'interprétation de la Bible. Dans tous ces domaines, il faut respecter les compétences et reconnaître qu'il est peu fréquent qu'une même personne soit à la fois qualifiée en exégèse et en l'une ou l'autre des sciences humaines.

1.E. APPROCHES CONTEXTUELLES

L'interprétation d'un texte est toujours dépendante de la mentalité et des préoccupations de ses lecteurs. Ceux-ci accordent une attention privilégiée à certains aspects et, sans même y penser, en négligent d'autres. Il est donc inévitable que des exégètes adoptent, dans leurs travaux, des points de vue nouveaux correspondant à des courants de pensée contemporains qui n'ont pas, jusqu'ici, obtenu une place suffisante. Il convient qu'ils le fassent avec discernement critique. Actuellement, les mouvements de libération et le féminisme retiennent particulièrement l'attention.

1.E.1 . Approche libérationniste

La théologie de la libération est un phénomène complexe qu'il ne faut pas simplifier indûment. Comme mouvement théologique, il se consolide au début des années '70. Son point de départ, en plus des circonstances économiques, sociales et politiques des pays d'Amérique Latine, se trouve en deux grands évènements ecclésiaux : le 2e Concile du Vatican, avec sa volonté déclarée d'aggiornamento et d'orientation du travail pastoral de l'Église vers les besoins du monde actuel, et la 2e Conférence Générale de l'épiscopat d'Amérique Latine à Medellin en 1968, qui a appliqué les enseignements du Concile aux besoins de l'Amérique Latine. Le mouvement s'est propagé aussi en d'autres parties du monde (Afrique, Asie, population noire des États-Unis).

Il est difficile de discerner s'il existe « une » théologie de la libération et d'en définir la méthode. Il l'est tout autant de déterminer adéquatement sa façon de lire la Bible pour en indiquer ensuite les apports et les limites. On peut dire qu'elle n'adopte pas une méthode spéciale. Mais, partant de points de vue socio-culturels et politiques propres, elle pratique une lecture biblique orientée en fonction des besoins du peuple, qui cherche dans la Bible la nourriture de sa foi et de sa vie.

Au lieu de se contenter d'une interprétation objectivante, qui se concentre sur ce que dit le texte situé dans son contexte d'origine, on cherche une lecture qui naisse de la situation vécue par le peuple. Si celui-ci vit en des circonstances d'oppression, il faut recourir à la Bible pour y chercher la nourriture capable de le soutenir dans ses luttes et ses espérances. La réalité présente ne doit pas être ignorée, mais au contraire affrontée, en vue de l'éclairer à la lumière de la Parole. De cette lumière proviendra la praxis chrétienne authentique, tendant à la transformation de la société au moyen de la justice et de l'amour. Dans la foi, l'Écriture se transforme en facteur de dynamisme de libération intégrale.

Les principes sont les suivants : Dieu est présent dans l'histoire de son peuple pour le sauver. Il est le Dieu des pauvres, qui ne peut tolérer l'oppression ni l'injustice.

C'est pourquoi l'exégèse ne peut pas être neutre mais doit prendre partie, à la suite de Dieu, pour les pauvres et s'engager dans le combat pour la libération des opprimés.

La participation à ce combat permet précisément de faire apparaître des sens qui ne se découvrent que lorsque les textes bibliques sont lus dans un contexte de solidarité effective avec les opprimés.

Puisque la libération des opprimés est un processus collectif, la communauté des pauvres est le meilleur destinataire pour recevoir la Bible comme parole de libération. En outre, les textes bibliques ayant été écrits pour des communautés, c'est à des communautés que la lecture de la Bible est confiée en premier lieu. La Parole de Dieu est pleinement actuelle grâce surtout à la capacité que possèdent des "événements fondateurs" (la sortie d'Égypte, la passion et la résurrection de Jésus) de susciter de nouvelles réalisations au cours de l'histoire.

La théologie de la libération comprend des éléments dont la valeur est indubitable : le sens profond de la Présence de Dieu qui sauve; l'insistance sur la dimension communautaire de la foi; l'urgence d'une praxis libératrice enracinée dans la justice et dans l'amour; une relecture de la Bible qui cherche à faire de la Parole de Dieu la lumière et la nourriture du Peuple de Dieu au milieu de ses luttes et de ses espérances. Ainsi est soulignée la pleine actualité du texte inspiré.

Mais une lecture aussi engagée de la Bible comporte des risques. Comme elle est liée à un mouvement en pleine évolution, les remarques qui suivent ne peuvent être que provisoires.

Cette lecture se concentre sur des textes narratifs et Prophétiques qui éclairent des situations d'oppression et qui inspirent une praxis tendant à un changement social; ici ou là elle a pu être partielle, ne donnant pas autant d'attention à d'autres textes de la Bible. Il est exact que l'exégèse ne peut pas être neutre, mais elle doit aussi se garder d'être unilatérale. Par ailleurs, l'engagement social et politique n'est pas la tâche directe de l'exégète.

En voulant insérer le message biblique dans le contexte socio-politique, des théologiens et des exégètes ont été amenés à recourir à des instruments d'analyse de la réalité sociale. Dans cette perspective, certains courants de la théologie de la libération ont fait une analyse inspirée de doctrines matérialistes et c'est dans ce cadre qu'ils ont aussi lu la Bible, ce qui n'a pas manqué de faire question, notamment en ce qui concerne le principe marxiste de la lutte des classes.

Sous la pression d'énormes problèmes sociaux, l'accent a été mis davantage sur une eschatologie terrestre, parfois au détriment de la dimension eschatologique transcendante de l'Écriture.

Les changements sociaux et politiques conduisent cette approche à se poser de nouvelles questions et à chercher de nouvelles orientations. Pour son développement ultérieur et sa fécondité dans l'Église, un facteur décisif sera la mise au clair de ses présupposés herméneutiques, de ses méthodes et de sa cohérence avec la foi et la Tradition de l'ensemble de l'Église.

1.E.2. Approche féministe

L'herméneutique biblique féministe a pris naissance vers la fin du 19^e siècle aux États-Unis, dans le contexte socio-culturel de la lutte pour les droits de la femme, avec le comité de révision de la Bible. Celui-ci produisit « The Woman's Bible » en deux volumes (New York 1885, 1898). Ce courant s'est manifesté avec une vigueur nouvelle et a eu un énorme développement à partir des années 70, en liaison avec le mouvement de la libération de la femme, surtout en Amérique du Nord. À proprement parler, on doit distinguer plusieurs herméneutiques bibliques féministes, car les approches utilisées sont très diverses. Leur unité provient de leur thème commun, la femme, et du but poursuivi : la libération de la femme et la conquête de droits égaux à ceux de l'homme.

Il y a lieu de mentionner ici trois formes principales de l'herméneutique biblique féministe : la forme radicale, la forme néo-orthodoxe et la forme critique.

La forme radicale refuse complètement l'autorité de la Bible, en disant qu'elle a été produite par des hommes en vue d'assurer la domination de l'homme sur la femme (androcentrisme).

_ La forme néo-orthodoxe accepte la Bible comme prophétique et susceptible de servir, dans la mesure où elle prend parti pour les faibles et donc aussi pour la femme; cette orientation est adoptée comme « canon dans le canon », pour mettre en lumière tout ce qui est en faveur de la libération de la femme et de ses droits.

La forme critique utilise une méthodologie subtile et cherche à redécouvrir la position et le rôle de la femme chrétienne dans le mouvement de Jésus et dans les Églises pauliniennes. A cette époque, on aurait adopté l'égalitarisme. Mais cette situation aurait été masquée, en majeure partie, dans les écrits du Nouveau Testament et davantage encore par la suite, le patriarcalisme et l'androcentrisme ayant progressivement prévalu.

L'herméneutique féministe n'a pas élaboré une méthode nouvelle. Elle se sert des méthodes courantes d'exégèse, spécialement de la méthode historico-critique. Mais elle ajoute deux critères d'investigation.

Le premier est le critère féministe, emprunté au mouvement de libération de la femme, dans la ligne du mouvement plus général de la théologie de la libération. Il utilise une herméneutique du soupçon : l'histoire étant régulièrement écrite par les vainqueurs, il y a lieu, pour rejoindre la vérité, de ne pas se fier aux textes, mais d'y chercher des indices qui révèlent autre chose.

Le second critère est sociologique; il se base sur l'étude des sociétés des temps bibliques, de leur stratification sociale et de la position qu'y occupait la femme.

Pour ce qui concerne les écrits néotestamentaires, l'objet de l'étude, en définitive, n'est pas la conception de la femme exprimée dans le Nouveau Testament, mais la reconstruction historique de deux situations différentes de la femme au premier siècle, celle qui était habituelle dans la société juive et gréco-romaine et celle, innovatrice, instituée dans le mouvement de Jésus et les Églises pauliniennes, où on aurait formé « une communauté de disciples de Jésus, tous égaux ». Un des appuis invoqués pour fonder cette vision des choses est le texte de Ga 3,28. L'objectif est de redécouvrir pour le présent l'histoire oubliée du rôle de la femme dans l'Église des origines.

Nombreux sont les apports positifs qui proviennent de l'exégèse féministe. Les femmes ont ainsi pris une part plus active à la recherche exégétique. Elles ont réussi, souvent mieux que les hommes, à percevoir la présence, la signification et le rôle de la femme dans la Bible, dans l'histoire des origines chrétiennes et dans l'Église. L'horizon culturel moderne, grâce à sa plus grande attention à la dignité de la femme et au rôle de celle-ci dans la société et dans l'Église fait qu'on adresse au texte biblique des interrogations nouvelles, occasions de nouvelles découvertes. La sensibilité féminine porte à déceler et à corriger certaines interprétations courantes, qui étaient tendancieuses et visaient à justifier la domination de l'homme sur la femme.

En ce qui concerne l'Ancien Testament, plusieurs études se sont efforcées d'arriver à une meilleure compréhension de l'image de Dieu. Le Dieu de la Bible n'est pas la projection d'une mentalité patriarcale. Il est Père, mais il est aussi Dieu de tendresse et d'amour maternels.

Dans la mesure où l'exégèse féministe se fonde sur un parti pris, elle s'expose à interpréter les textes bibliques de façon tendancieuse et donc contestable. Pour prouver ses thèses, elle doit souvent, faute de mieux, recourir à des arguments *ex silentio*. Ceux-ci, on le sait, sont en général sujets à caution; ils ne peuvent jamais suffire à établir solidement une conclusion. D'autre part, la tentative faite pour reconstituer, grâce à des indices fugitifs discernés dans les textes, une situation historique que ces mêmes textes sont censés vouloir cacher, ne correspond plus à un travail d'exégèse proprement dit, puisqu'elle conduit à rejeter le contenu des textes inspirés pour leur préférer une construction hypothétique différente.

L'exégèse féministe soulève souvent les questions de pouvoir dans l'Église, qui sont, on le sait, objet de discussions et même affrontements. En ce domaine, l'exégèse féministe ne pourra être utile à l'Église que dans la mesure où elle ne tombera pas dans les pièges qu'elle dénonce et où elle ne perdra pas de vue l'enseignement adressé par Jésus à tous ses disciples, hommes et femmes [2].

1.F. LECTURE FONDAMENTALISTE

La lecture fondamentaliste part du principe que la Bible, étant de Dieu inspirée et exempte d'erreur, doit être lue et interprétée littéralement en tous ses détails. Mais par interprétation littérale" elle entend une interprétation primaire, c'est-à-dire excluant tout effort de compréhension de la Bible qui tienne compte de sa croissance historique et de son développement. Elle s'oppose donc à l'utilisation de la méthode historico-critique, comme de toute autre méthode scientifique d'interprétation de l'Écriture. La lecture fondamentaliste a eu son origine dans une préoccupation de fidélité au sens littéral de la Bible. Après le siècle des Lumières, elle s'est présentée, dans le protestantisme, comme une sauvegarde contre l'exégèse libérale.

Le terme « fondamentaliste » se rattache directement au Congrès Biblique Américain qui s'est tenu à Niagara, dans l'État de New York, en 1895. Les exégètes protestants conservateurs y définirent « cinq points de fondamentalisme » : l'inerrance verbale de l'Écriture, la divinité du Christ, sa naissance virginale, la doctrine de l'expiation viciaire et la résurrection corporelle lors de la seconde venue du Christ. Lorsque la lecture fondamentaliste de la Bible se propagea en d'autres parties du monde, elle donna naissance à d'autres espèces de lectures, également « littéralistes », en Europe, Asie, Afrique et Amérique du sud. Ce genre de lecture trouve de plus en plus d'adhérents, au cours de la dernière partie du 20e siècle, dans des groupes religieux et des sectes ainsi que parmi les catholiques.

Bien que le fondamentalisme ait raison d'insister sur l'inspiration divine de la Bible, l'inerrance de la Parole de Dieu et les autres vérités bibliques incluses dans les cinq points fondamentaux, sa façon de présenter ces vérités s'enracine dans une idéologie qui n'est pas biblique, quoi qu'en disent ses représentants. Car elle exige une adhésion sans défaillance à des attitudes doctrinaires rigides et impose, comme source unique d'enseignement au sujet de la vie chrétienne et du salut, une lecture de la Bible qui refuse tout questionnement et toute recherche critique.

Le problème de base de cette lecture fondamentaliste est que, refusant de tenir compte du caractère historique de la révélation biblique, elle se rend incapable d'accepter pleinement la vérité de l'Incarnation elle-même. Le fondamentalisme fuit l'étroite relation du divin et de l'humain dans les rapports avec Dieu. Il refuse d'admettre que la Parole de Dieu inspirée a été exprimée en langage humain et qu'elle a été rédigée, sous l'inspiration divine, par des auteurs humains dont les capacités et les ressources étaient limitées. Pour cette raison, il tend à traiter le texte biblique comme s'il avait été dicté mot à mot par l'Esprit et n'arrive pas à reconnaître que la Parole de Dieu a été formulée dans un langage et une phraséologie conditionnés par telle ou telle époque. Il n'accorde aucune attention aux formes littéraires et aux façons humaines de penser présentes dans les textes bibliques, dont beaucoup sont le fruit d'une élaboration qui s'est étendue sur de longues périodes de temps et porte la marque de situations historiques fort diverses.

Le fondamentalisme insiste aussi d'une manière indue sur l'inerrance 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.

Le fondamentalisme a souvent tendance à ignorer ou à nier les problèmes que le texte biblique comporte dans sa formulation hébraïque, araméenne ou grecque. Il est souvent étroitement lié à une traduction déterminée, ancienne ou moderne. Il omet également de considérer les « relectures » de certains passages à l'intérieur même de la Bible.

En ce qui concerne les évangiles, le fondamentalisme ne tient pas compte de la croissance de la tradition évangélique, mais confond naïvement le stade final de cette tradition (ce que les évangélistes ont écrit) avec le stade initial (les actions et les paroles du Jésus de l'histoire). Il néglige du même coup une donnée importante : la façon dont les premières communautés chrétiennes elles-mêmes ont compris l'impact produit par Jésus de Nazareth et son message. Or c'est là un témoignage de l'origine apostolique de la foi chrétienne et son expression directe. Le fondamentalisme dénature ainsi l'appel lancé par l'évangile lui-même.

Le fondamentalisme a également tendance à une grande étroitesse de vues, car il tient pour conforme à la réalité une cosmologie ancienne périmée, parce qu'on la trouve exprimée dans la Bible; cela empêche le dialogue avec une conception plus large des rapports entre la culture et la foi. Il se base sur une lecture non-critique de certains textes de la Bible pour confirmer des idées politiques et des attitudes sociales marquées par des préjugés, racistes par exemple, tout simplement contraires à l'évangile chrétien.

Enfin, dans son attachement au principe du « sola Scriptura », le fondamentalisme sépare l'interprétation de la Bible de la Tradition guidée par l'Esprit, qui se développe authentiquement en

liaison avec l'Écriture au sein de la communauté de foi. Il lui manque de réaliser que le Nouveau Testament a pris forme à l'intérieur de l'Église chrétienne et qu'il est Sainte Écriture de cette Église, dont l'existence a précédé la composition de ses textes. Le fondamentalisme, de ce fait, est souvent anti-ecclésial; à tient pour négligeables les credo, les dogmes et les pratiques liturgiques qui sont devenus part de la tradition ecclésiastique, comme aussi la fonction d'enseignement de l'Église elle-même. Il se présente comme une forme d'interprétation privée, qui ne reconnaît pas que l'Église est fondée sur la Bible et puise sa vie et son inspiration dans les Écritures.

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 divine de ce message.