

BIBLE ET INTERPRÉTATION

Esquisse d'une histoire de l'exégèse biblique

Philippe Boulanger

J'ai conscience que c'est dans une gageure dans un temps aussi court de présenter l'amplitude, la variété et toute la richesse de l'interprétation biblique qui s'étale sur 25 siècles d'histoire ; *a fortiori* quand le texte lui-même présente une somme de réalités contradictoires, de traditions diverses, de figures et de personnages paradoxaux. A la différence d'un texte jailli d'un seul auteur, la bible rassemble des traditions historiques, poétiques, théologiques issues d'époque différentes, parfois distantes de plusieurs siècles, aux influences diverses . En même temps, ce texte est une « parole adressée », adressée d'abord à des hommes dont nous ne savons plus grand chose, dont les modes de pensée nous sont très étrangers ; mais c'est aussi une parole que nous devons affronter même si le lien avec le texte (tout au moins dans l'espace européen) se distend, la culture biblique est au meilleure des cas souvent parcellaire. C'est une « parole adressée » bien sûr aux croyants, mais aussi adressée aux philosophes et plus généralement aux hommes de cultures car la bible, « le grand code de la littérature mondiale » selon les mots de Norbert Frye, irrigue nos valeurs, nos traditions, notre art, notre culture et notre imaginaire.

« Tolle, lege »¹ . Ce sera donc ici une invitation, une invitation à la lecture et une présentation esquissée bien sûr de quelques modèles de lecture. Car je n'ai pas la prétention d'offrir un panorama de tous les modèles d'interprétations existants (on en dénombre treize répertoriés par Horst Berg : historico-critique, existentiel, linguistique, psychologie des profondeurs, interactionnel, histoire des origines, matérialistes, féministe, intertextuel, histoire des effets, confrontation par l'étrangeté, juive.)² J'en ai retenu seulement quatre - les plus représentatifs aujourd'hui sur la scène de la recherche européenne - que je tenterai d'exposer le plus synthétiquement possible, quatre lectures fondées sur un axe chronologique qui me semblent s'articuler autour de la même triade herméneutique : le texte, l'auteur, le lecteur et qui ont été confrontés toutes peu ou prou à des obstacles critiques, le rationalisme pour certains (je pense à hobbes, Spinoza, Richard Simon, Bayle) où assez récemment aux développement des sciences humaines. Ces lectures sont la lecture kérygmatisée, l'historico-critique, la sémiotique, la narrative.

J'emploie le terme technique d'herméneutique pour la théorie de l'interprétation. L'herméneutique porte donc sur l'acte de comprendre et sur les médiations de la compréhension humaine, langage, structure de communication par des textes. Dès le *Ion* de Platon, l'hermeneia « l'art d'interpréter » a été l'objet d'une attention critique des philosophes. Car l'héméneutique est plus qu'une méthode, elle est une position philosophique qui s'articule autour de deux axes : le rapport particulier de chaque individu au langage et la

¹ Saint Augustin, *Les Confessions*, Paris, Etudes augustiniennes, VIII, 12.

² Horst Berg, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, Kösel, München 1991.

béance qu'ouvre l'histoire entre notre compréhension présente d'un texte et le contenu de sa tradition inscrite dans une temporalité donnée. L'interprétation est donc requise pour, à chaque fois, mettre en dialogue l'individu dans son temps avec le texte dans le temps qui est le sien. L'interprétation ne peut être donc qu'à chaque fois recommencée pour répondre à la succession des temporalités. « Cet art de comprendre », ce *Kunstlehre des verstehens* pour Schleiermacher, donne naissance avec Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur et Luigi Pareyson à un courant spécifique : la philosophie herméneutique. Ce terme doit être distingué de l'exégèse qui est davantage dans l'explication technique et requiert donc un ensemble de méthodes à valeur de scientificité portant sur le texte biblique.³

Une parole de Grégoire le Grand, l'apôtre du sens moral, peut nous servir de guide : « *l'Écriture grandit avec ceux qui la lisent.* »⁴ Grégoire nous invite à lire le texte biblique en étant attentif à son héritage. Car une lecture immédiate, solitaire, signifie souvent soumission du texte à toutes les intentions possibles, des plus innocentes aux plus captatrices. Lire le texte, c'est ainsi se laisser confondre par lui, dans ses langues (l'hébreu, l'araméen, le grec) et dans l'abondance des lectures infinies qu'il porte (de la lecture talmudique au Pères de l'Église). Lire, c'est déjà interpréter, et cette lecture sera longtemps un exercice à haute voix, un exercice exigé particulièrement par la langue hébraïque, langue à l'écriture consonnantique où le mot change donc de sens selon la façon dont il est vocalisé.

C'est au bord du fleuve Kébar près de Babylone que le prophète Ezéchiel, après la vision sublime du merkabah, du char de Yahvé, reçoit l'ordre de manger le livre : « *Et toi, fils d'homme, écoute ce que je vais te dire, ne sois pas révolté comme cette maison de révoltés, ouvre ta bouche et mange ce que je vais te donner. Je vis et voici qu'une main se tendit vers moi et il y avait en elle le rouleau d'un livre.* » (Ez 2, 8) Ezéchiel n'obéit pas. L'hébreu n'a pas de mot pour obéir. L'hébreu dit simplement: « écouter la voix » (*shema be qol*). Le logos divin dans l'Ancien Testament n'est pas saisi d'abord pour ce qu'il contient mais il est compris comme un acte dynamique qui se réalise en partant de celui qui parle vers celui à qui la parole est adressée. Donc Ezéchiel mange le livre, ce que la *lectio divina* plus tard appellera la manducation, et la prophétie se met en place. Car dans toute la Bible, lire c'est prophétiser, c'est articuler l'acte du commencement, la conscience de la fragilité humaine, avec toutes les promesses que contient le livre . Le prophète lit le livre et libère la parole en tentant de faire rejoindre cette promesse du commencement avec l'espérance actuelle. La prophétie est ainsi une lecture patiente du livre, une lecture patiente et souvent dans l'affrontement avec lui et à travers lui, dans l'affrontement avec la divinité.

Face à cette transcendance dans l'immanence, la philosophie, soucieuse de la discipline ordonnée du concept, interrogeant cette parole qui semble dire toujours plus que ce qu'elle dit, ne risque-t-elle pas de se renier ou d'être servante de la théologie ? Les différents

³ L'allemand dispose du verbe *Auslegen* (étaler mais aussi placer) pour caractériser le travail d'explication. Le terme *Deutung*, lui, ouvre sur l'acte même d'interprétation. Il est vrai qu'il s'agit peut-être moins d'une différence que d'un prolongement (*Der Prophet legt das Gesetz eng aus* : j'interprète strictement la loi (Luther Bible) / *die deutung der Zukunft* : la prédiction)

⁴ Grégoire le Grand, *Homélie sur Ezéchiel*, Sources Chrétiennes 326

modèles dont je vais tracer les grandes lignes constituent des éléments de réponses à ces questions.

L'Interprétation kérygmaticque

Il est difficile de qualifier de manière réellement pertinente l'interprétation qui domine la vaste période courant de l'antiquité jusqu'à la modernité. Synagogale, ecclésiale, théologique, pré-critique toutes ces dominations auraient leur sens. J'ai choisi de nommer cet ensemble, un ensemble kérygmaticque parce qu'une volonté s'exprime, propre aux deux religions : celle d'annoncer ; annoncer un message d'unité pour le Judaïsme ou de salut pour le Christianisme et proclamer l'unité profonde de l'Écriture, l'interdépendance des livres qui la composent.

C'est cette recherche d'une communauté qui marque l'interprétation juive après la prise de Jérusalem en 587. Non plus une communauté politique unifiée autour du temple avec sa hiérarchie sacerdotale, mais une communauté spirituelle rassemblée autour du Livre en train de se faire jusqu'à sa canonisation vers le 2ème siècle av- J.C.

Le verset 12 du ps 62 où il est dit « *Une fois Dieu a parlé, deux fois je l'ai entendu.* » (*Ahat dever Elohim, shetaim zou shama'eti*) est au cœur de l'interprétation juive. La loi écrite : La Torah (loi, enseignement) qui constitue la première partie de la bible hébraïque (tanakh) et la loi orale (Misnah et Talmud) exigent un travail d'exégèse qui trouve déjà sa réalisation dans les Targoums et la traduction de la Septante. La Bible et son interprétation se substituent donc au temple détruit. C'est la Torah qui sera cette terre spirituelle que ne cessera d'interroger et d'interpréter la voie juive.

L'interprétation juive va d'abord chercher un sens à cet effondrement, elle va tenter de comprendre dans sa propre histoire les causes de la chute des deux royaumes. Devant les dieux triomphants des vainqueurs, il s'agit d'exonérer le Dieu d'Israël de la défaite. C'est à la responsabilité des hommes que la faute incombe. Elle va alors considérer le livre comme le lieu de la révélation et de l'origine et du devenir du judaïsme : le livre et la répétition de sa lecture infinie vont constituer un temps (l'ordre du messianisme) et un espace (l'ordre du quotidien) qu'aucune dispersion ne pourra réduire. Les quatre exigences premières de la torah : apprendre (*lilmod*), enseigner (*lelamed*), garder (*lichmor*) et accomplir (*laassoth*) vont ouvrir sur les quatre sens de l'écriture :

- l'interprétation littérale ,la plus importante pour le croyant, celle que va construire jusqu'à son plus haut point avec Rachi (11ème siècle). Celle-ci rythme l'expérience du quotidien : une vie heureuse c'est une vie d'étude et de lecture. C'est cette lecture qui ouvre sur une vie de sainteté où les gestes de tous les jours sont enseignés par les 613 mitsvoths dont les lettres sont « *les ailes repliée de l'Esprit* » sur le joli mot de Lévinas.

- L'interprétation proprement midrashique développant tous les aspects du textes mais avec des limites très formalisées : ne commenter que le texte lui-même, pas d'extrapolations.

Le terme *derech*, racine de *midrash*, signifie chercher, examiner⁵. C'est la lecture de l'étude dans les domaines juridiques, éthiques mais aussi historiques. (Celle toujours en vigueur dans les *yeshivot*). Il s'agit de ranimer selon l'expression de Hayim de Volozine : « *les paroles des Père qui sont semblables à des braises ardentes, plus tu souffleras, plus le feu qui grandira te transformera en foyer incandescent*⁶. »

- L'interprétation *peshet* (la traduction est difficile : quelque chose entre solution et explication) qui insiste sur la dimension prophétique, le décodage des prophéties, l'annonce des temps à venir, la construction d'une apocalyptique. C'est cette interprétation qui caractérise particulièrement la communauté de Qumrân.

- Enfin l'interprétation allégorique. Philon d'Alexandrie utilise cette méthode pour tenter de lever les passages difficiles et maintenir la transcendance de Dieu, mais aussi montrer l'antériorité de l'enseignement mosaïque sur la philosophie grecque. C'est cette dernière interprétation dont va hériter le christianisme avec toute la postérité qu'on lui connaît⁷.

Ce modèle des 4 sens de l'écriture va structurer l'interprétation chrétienne de la bible et illustrer le fameux distique d'Augustin de Dacie (vers 1260) :

*Littera gesta docet,
Quid credas allegoria
Moralis quid agas,
Quid speres anagogia.*

Que l'on pourrait traduire : la lettre t'enseigne l'action, l'allégorie dit la croyance, la tropologie l'action, l'anagogie l'espérance.

Le premier sens est donc le sens obvie, la lettre, entendu comme histoire, qui constitue la fondation de l'ensemble. Mais les Pères et les théologiens médiévaux se sont méfiés de ce modèle d'interprétation considéré comme trop proche du judaïsme.

Le second sens est d'abord celui de l'allégorie (le premier sens spirituel). Il s'agit d'un quête de la vérité au delà de la lettre. Il faut préciser que l'allégorie ne porte pas sur le texte dans sa présence immédiate mais sur les réalités cachées qui soutiennent le texte: selon Paul Ricoeur non pas dans l'histoire en tant que récit mais dans l'histoire en tant qu'événement. Et l'événement en tant que point focal de l'histoire chrétienne est christologique. L'allégorie va donc porter sur l'Ancien Testament. Elle a une fonction typologique : dans l'Ancien, l'événement du nouveau est contenu, tout entier crypté. Le logos (AT) se fait chair (NT). L'Ancien Testament est le prodrome de la réalisation christique. On voit ici tout le sens de l'herméneutique : « *épeler les phénomènes pour pouvoir les lire comme des expériences* » dit Hans Blumenberg⁸. Le Nouveau Testament doit être considéré comme

⁵ Les massorètes après avoir compté l'ensemble des mots de la torah en ont identifié le milieu exact , le point focal en quelque sorte qui le verbe *darash*, deux fois attesté dans un verset du Lévitique (Lv 10, 16)

⁶ Hayim de Volozine *l'âme de vie* Verdier, 1986)

⁷ Le *Zohar* (le livre de la splendeur du XII ème siècle, un des livres fondateurs de la kabbale) va reprendre dans une certaine mesure ces lectures, le sens littéral : *peshat*, l'allusif : le *remez*, l'anagogique ou sens spirituel, le *derash*, le mystique : *sod*, l'ensemble des premières lettres réunies formant l'acrostiche du mot d'orgine persanne : *pardes*, paradis.

⁸ Hans Blumenberg, *la lisibilité du monde*, Cerf, 2007, p.39

une allégorie de l'Ancien mais lui-même ne peut être objet d'allégorie puisque l'événement décisif s'incarne dans la révélation.

Le troisième sens évoque le sens moral (le deuxième sens spirituel) que l'on a pu appeler aussi tropologique. Il évoque le grec *metanoia*, la conversion. La réforme parlera de ce que « *l'écriture est pour nous.* » La lecture du texte doit être manifestée dans la vie du lecteur, la vie du croyant doit être la présence du texte.

Le quatrième sens, le sens anagogique, troisième réalité spirituelle, traduit le grec *anagoga*, montée. Parfois il est appelé sens mystique. Il est cette recherche édificatrice d'espérance qu'est l'eschatologie⁹.

Ces quatre sens forment une unité. Le texte biblique est parcouru par ces quatre chemins. Chaque sens, dans un mouvement circulaire, est en dialogue avec l'autre comme chaque élément du texte est en dialogue avec lui-même et avec ce qu'il renvoie. Les ambiguïtés du texte, ces contradictions, les éléments parfois les plus choquants sont sommés de rendre raison d'eux-mêmes dans la téléologie qui les porte : la rédemption par l'advenue du Christ. Le texte biblique est toujours lu dans cette perspective sotériologique : le Nouveau Testament amène l'ancien à révéler ce qu'il a dit mais qu'il n'a pas compris ou qu'il a ignoré (l'iconographie de la synagogue et la Jérusalem céleste en est un exemple).

Deux exemples :

Le plus connu peut-être. Le concept Jérusalem. Sens littéral : une ville en Israël et son histoire. Le sens allégorique : une image de l'église. Le sens tropologique : l'image de la réalité humaine. Le sens mystique ou anagogique : la Jérusalem céleste à venir.

J'aimerais m'arrêter brièvement sur un exemple qui permet de se familiariser avec cette technique des quatre sens à travers Origène dans son Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Ce livre a posé un problème pour son intégration dans le canon biblique : son caractère érotique et l'absence du nom de Dieu soulevaient beaucoup de réticences. Il s'agissait vraiment de sauver le texte. C'est en quelque sorte ce qu'entreprend Origène. Prenons Le verset 2 du chapitre I : « *Qu'il me baise des baisers de sa bouche car tes seins sont plus doux que le vin.* » Le sens littéral est selon Origène : une certaine épouse qui se languit de son bien-aimé (Origène extrapole sur les bijoux reçus, la dot etc...). Le sens allégorique (le sens privilégié par Origène) : l'épouse est identifiée à l'église, les baisers sont le don de la venue, de la mort et de la résurrection du Christ. Mais Origène rajoute une autre interprétation : l'épouse est l'âme humaine qui reçoit la loi de la nature, la pensée rationnelle et le verbe divin. Les seins sont la disponibilité du cœur et le vin, les lois et les prophètes que l'épouse a reçu et qui l'ont préparée à accueillir la parole de la loi nouvelle.

Cette méthode, je l'ai dit, fut abondamment utilisée jusqu'au 16^{ème} siècle où elle fut éclipsée par les premières analyses historico-critiques. Critiquée par les théologiens et les mystiques de la *devotio moderna* qui lui préféraient la « *sobria mediocritas* », celle que prône Erasme, les quatre sens de l'Écriture, apparaissait périlleuse car trop éloignée du texte dans ce qu'il dit et plus soucieux de ce que l'on veut faire dire au texte : le lecteur pouvant à tout point

⁹ Pour les quatre sens de l'Écriture, l'ouvrage d'Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, est incontournable. Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale*, 4 tomes, Aubier, 1964

de vue confisquer le texte en vue d'intérêts partisans, voire schismatiques. Mais il est à noter que les pères, eux, ne les avaient jamais entendus comme un absolu. Ils lisaient, traçaient des chemins de compréhension, et ce modèle de lecture ne pouvait jamais clore le texte tant la richesse de sens de celui-ci est inépuisable.

La lecture historico-critique.

A la fin du moyen-âge, on assiste à un bouleversement du monde par l'évolution des techniques, l'invention de l'imprimerie et le développement des observations scientifiques. La Bible était considérée jusque là comme le plus vénérable des livres à l'autorité incontestée, à la forme et au contenu inaltérés (d'après une tradition biblique, les scribes n'aurait changé le texte biblique qu'en 18 passages : ce que l'on nomme les *tiqqé sopherim*) mais à cette période, elle se voit questionnée sur son origine et sur l'authenticité des auteurs de ses livres. Plusieurs raisons peuvent être invoquées : la critique rationaliste sur la scientificité de la théologie, le crépuscule de la tutelle de l'église, et surtout le début du cloisonnement des disciplines universitaires qui va séparer la lecture critique de l'Écriture de sa dimension spirituelle. L'interprète doit désormais reconnaître les postulats du travail scientifique¹⁰. Il se doit de rechercher la meilleure édition possible. Il assume le rôle de gardien, « d'un sujet maître de ses pensées » et de critique du texte : la vérité de l'interprétation passe de la communauté religieuse à l'université et ses disciplines positives, en quelque sorte de la tradition à la raison. Cette coupure épistémologique entre le modèle précédent et le modèle historico-critique va entraîner des bouleversements décisifs.

Quelques noms de précurseurs peuvent d'abord être cités : Spinoza, dans le *Traité Théologico-politique*, affirme ce que d'autres avait déjà reconnu, Hobbes en particulier, que le Pentateuque ne peut avoir pour auteur Moïse. Il attribue sa rédaction au scribe Esdras (un prophète du 5ème siècle av. JC). Quant à Richard Simon, son *Histoire critique du Vieux Testament*, met en évidence des doublets, des différences de styles et en conclut que plusieurs auteurs sont à l'origine du Pentateuque et des livres historiques.

Mais c'est surtout à partir du début du 19 siècle que la méthode critique va mettre en lumière les sources textuelles et les couches rédactionnelles qui structurent la bible¹¹. L'étude des manuscrits devient systématique. On s'intéresse plus particulièrement au texte massorétique¹² en relation avec d'autres versions qui jusque là avaient été plus ou moins

¹⁰ Baruch Spinoza *Traité théologico-politique*, PUF, p.67-68: « C'est pourquoi je décidai sérieusement d'examiner à nouveau l'Écriture d'une âme pure et libre, de n'en rien affirmer et de n'en rien admettre comme constituant sa doctrine qui ne soit clairement énoncé par elle. Avec cette précaution, j'ai formé une méthode pour interpréter les Livres saints. »

¹¹ La critique rédactionnelle concerne la préhistoire littéraire du texte. Elle se distingue de la transmission des rédaction (*überlieferung geschichte*) en amont et en aval de la critique textuelle : la transmission du texte après que sa rédaction soit achevée.

¹² A partir du premier siècle après J.C, on commença à équiper le texte hébreu, seulement consonnantique, de tout un appareil diacritique de voyelles, de ponctuations et de signes de cantilation. Ce travail devant protéger le texte contre les altérations.

ignorées comme le Pentateuque samaritain (cette communauté située au pied du mont Garizim ne retient que les cinq premiers livres de la bible), la Peshitta (la traduction syriaque de la bible) ou encore les différents Targums (les commentaires en araméen du texte biblique). Plus récemment, les découvertes de Qumran, de la Géniza du Caire et de Nag Hammadi pour le Nouveau Testament ont encore contribué à enrichir ce travail critique .

L'histoire de la critique textuelle peut être présentée de façon sommaire. Pour l'Ancien Testament, l'hypothèse documentaire va dominer la scène de la recherche jusqu'à la fin des années 70. Quatre sources du Pentateuque sont repérées et déterminées de manière systématique : l'Elohiste, la Yahviste, la Sacerdotale et la Deutéronomiste. L'hypothèse des genres apparaît un plus tard, vers le milieu du vingtième siècle (le genre de l'Annonciation (Anne ou Marie), de la Création (genèse 1 et 2, le genre de la rencontre au puits (Genèse 24), l'appel au disciple (Marc 1-16 ou Matthieu 4 18-22). Cette hypothèse mêle l'orientation synchronique et diachronique et vise à déterminer des récurrences dans l'ensemble du texte biblique (1 roi 19, 19-21 et Luc 9, 61-62). Le milieu social, culturel et géographique deviennent des composantes pour ce travail critique, ce que l'on appelle le *Sitz am Leben*. Ainsi on insiste sur le fait que le genre littéraire n'est pas séparable du mode de vie d'une communauté.

Quelques postulats du modèle historico-critique :

- le doute scientifique et l'attitude critique sont requis.
- Ce qui entraîne son caractère expérimental. La recherche est toujours reconduite, le sujet inépuisable et peut être sans cesse enrichi par de nouvelles découvertes.
- C'est une évidence, mais la réalité historique du livre est clairement affirmée, la révélation est mise entre parenthèse. Les livres dans le Livre sont saisis comme l'aboutissement d'un processus et chacun a sa généalogie. Il s'agit de déconstruire le texte, d'en repérer toutes les étapes de sa formation, de mettre en lumière les influences littéraires, les interpénétrations culturelles. L'analyse diachronique apparaît ici la plus féconde. Le livre est vu comme le fruit de l'histoire humaine, au carrefour de multiples traversées (par exemple le sacrifice de la fille de Jephté dans le livre des Juges rencontre celui d'Iphigène, fille d'Agamemnon).
- Le sens littéral est réhabilité puisque il s'agit de comprendre les intentions des auteurs et/ou des rédacteurs¹³ et de cerner le public à qui étaient destinés les textes (par exemple les évangélistes et leurs bassins rédactionnels). Cette hypostase du sens littéral, moins comme objet d'interprétation que témoignage d'une tradition, comme complexe de sources, de confluences, d'influences doit sonner le glas de toute lecture fondamentaliste (qui isole le texte de ses contingences).

Une des critiques que l'on peut adresser à cette méthode est justement de ne pas voir la réalité achevée du livre. L'acharnement archéologique, la prévalence accordée aux strates du texte, néglige la volonté d'unité, de composition qui préside à la construction d'un ensemble. Et c'est ce que remarque Karl Barth : « *La méthode critique de la science historique*

¹³ Le terme de rédaction : toute espèce de révision d'un texte donné qui s'inscrit dans le cadre d'une composition littéraire d'ensemble.

*appliquée à la recherche biblique a sa justification : elle tend à préparer une compréhension qui nulle part n'est superflue. Mais s'il fallait choisir entre elle et la théorie ancienne de l'inspiration, je recourrais résolument à cette dernière : c'est elle qui tend vers l'œuvre de compréhension*¹⁴. »

Le modèle structural/sémiotique.

Le 20^{ème} siècle, malgré des résistances, reste le siècle où domine le modèle historico-critique, où le sens du texte est compris à travers ce qu'il renvoie : l'enracinement culturel des mythes (Gilgamesh, Enuma Elish), des espaces géographiques, des traditions, plutôt que par la vérité du récit même. Nous l'avons dit : ce modèle est essentiellement diachronique.

Parallèlement, le structuralisme à partir des années 60 développa une recherche fondée sur l'étude des phénomènes globaux qui influença particulièrement l'analyse biblique. Le texte est pris tel qu'il se présente, dans son état final. D'une généalogie des formes, on attache désormais plus d'importance à la lecture même du récit. Selon une formule un peu rapide mais suggestive : le texte n'est plus conçu comme un document mais comme un monument. La bible est d'abord un texte à lire avec tout le sens que porte l'acte de lire : réalisation d'un travail du lecteur dans le lecteur. Le texte fait signe plutôt que d'être un signe. On s'attache davantage au fonctionnement du texte qu'à son message. Il est important ici de bien distinguer la manifestation de l'immanence : le lecteur découvre la manifestation, c'est-à-dire le texte tel qu'il se présente et qu'il doit interpréter pour aborder ce qui constitue sa réalité même : l'immanence, le micro-univers sémantique propre à chaque texte. Il doit donc conserver ce rapport entre manifestation et immanence afin d'éviter deux écueils : de textualiser, d'errer à la surface du texte, ou de conceptualiser sans fin.

La sémiotique biblique d'inspiration greimasienne fut introduite par Jean Delorme, François Geny et Jean Calloud à l'Université catholique de Lyon, en 1975. Elle reprend en partie l'ordre de la méthode sémiotique littéraire. Trois niveaux de lecture en constituent les moments essentiels : le discursif, le narratif, le sémiotique ou logico-sémantique. C'est sur le genre de la parabole, qui se prête bien à ce découpage, que va porter en grande partie ce travail¹⁵. Par exemple la parabole des talents en Matthieu 20, 1-16 :

- Le discursif est celui se donne à lire comme une construction du figures à partir de l'examen des espaces, des temps, des lieux. Les espaces : le lieu de l'embauche et la vigne. Le temps : le matin, les différentes heures et le début de soirée. Les acteurs sont le maître et les ouvriers (les premiers embauchés et les derniers.) Les figures peuvent s'agencer de manières fort diverses pour parvenir à différentes architectures : la figure de la justice et de la rétribution, le même salaire pour les ouvriers de la première comme de la onzième heure. La figure du désir et du bon plaisir qui introduit une faille dans le respect du contrat établi. On

¹⁴ Karl Barth, *l'Épître aux Romains, préface à la deuxième édition*, Labor et Fides, 1922

¹⁵ Selon les mots d'Algirdas Greimas : « Car qu'est-ce qu'une parabole si n'est une ouverture sur l'imaginaire, une problématisation du quotidien et de l'événementiel pour les ériger en interrogation et en une responsabilisation de l'énonciataire, auditeur ou lecteur ? » Algirdas Greimas, *la parabole : une forme de vie in le temps de la lecture*, Cerf, 1993, p.384

met donc en évidence des valeurs thématiques : la protestation, l'explication, la décision etc... Ce n'est pas un travail d'analyse du texte mais une construction du texte à partir des observations du lecteur.

- le niveau narratif. Celui-ci insiste sur les formes des situations et des actions, sur leurs transformations dans le discours. Il construit des relations entre « les rôles actantiels » engagés dans les programmes narratifs. On peut dénombrer quatre rôles essentiels : 1) La manipulation, l'acte même de faire. 2) La compétence : les moyens de l'action ou les capacités de sa réalisation. 3) la performance : l'action de transformation. 4) L'achèvement : le programme réalisé. Pour notre exemple (Matthieu 20, 1-16), la parabole porte essentiellement sur la manipulation et l'achèvement dans un conflit entre un système de valeurs et d'évaluation. Il y a deux séquences narratives : les versets 1-7 illustrent la manipulation : un travail à réaliser selon deux approches, une contractuelle et l'autre sans précision. La seconde séquence porte directement sur l'achèvement : dans un système habituel de rétribution, au travail effectué un salaire proportionné. Ici, nous entrons dans un autre système qui renverse des valeurs et où se légitime le sens de la parabole : l'achèvement du récit brise soudainement l'ordre de l'attente et la définition commune de la justice. Cette justice n'est pas la justice des hommes.

Les objections adressées par la méthode historico-critique à la perspective structurale reposent sur trois arguments :

1. Etudier le texte dans sa synchronie n'est pas judicieux pour le texte biblique. Celui-ci représente en effet une somme d'éléments de provenances diverses, de sédiments souvent opposés comprenant des erreurs de copie, de traduction qui ne sont décelables qu'avec les méthodes de la critique textuelle.

2. Un argument concomitant au précédent : le refus de prendre en considération l'histoire d'un texte contredit la principe à la naissance de la bible : la volonté d'intégrer tous les événements du monde et les personnages de la tradition dans un processus historique.

3. En invoquant la distanciation d'une lecture objective, presque ascétique, et en cherchant à rompre tous liens avec l'auteur du texte, la méthode structurale n'ouvre-t-elle pas un accès aux lectures les plus fantaisistes ou les plus manipulatrices, le lecteur refusant le legs de toutes les interprétations développées par la tradition ?

Mais à l'inverse L'analyse structurale permet à la méthode historico-critique de perdre trois illusions :

1. L'illusion de la source : ce n'est pas la source qui permet de comprendre le texte, c'est le texte qui choisit et articule ses sources. L'origine du texte est en même temps la fonction du texte.

2. l'illusion de l'auteur : la méthode historico-critique a tendance à chercher un auteur précis, déterminé dans l'histoire, un auteur ou un groupe d'auteurs, à isoler une caste (la sacerdotale s'agréant au temple) ou une fonction (les scribes pour l'école deutéronomiste, proche du pouvoir). Il s'agit maintenant de trouver l'auteur de ce texte précis, tel qu'il est porté, annoncé par le texte. L'auteur n'est pas révélé dans le palimpseste du texte, le texte lui-même est sa signature.

3. Enfin, l'illusion du destinataire : le texte donne à penser, il donne à vivre. Trouver le destinataire historique aboutit à un échec puisque l'acte présent de lecture opacifie le visage de ceux à qui le texte était originellement adressé.

En fait, il s'agit, comme le dit Paul Ricoeur, de la question de la vérité. A l'aune de la lecture biblique, la vérité est de l'ordre de la rencontre de plusieurs chemins, d'itinéraires qui se croisent. L'interprétation n'est pas unique, elle est une communauté d'itinéraires.

Le modèle sémiotique fut en vogue dans l'exégèse dans les années 70 et 80 ; beaucoup moins maintenant. La perte de la perspective historique en est certainement la cause. Cependant l'idée principielle d'un acte de lecture en tant que discours fut reprise dans l'analyse narrative.

Le modèle narratif

Et c'est avec le modèle narratif que j'achèverais ce panorama. Dans cette interprétation, le texte est tout entier une déclinaison d'histoires et ces histoires dessinent des figures que chacun peut s'approprier dans la patience de la lecture. C'est ici qu'apparaît la toute puissance de l'herméneute. Et nous nous souvenons ici de tout l'héritage du Judaïsme. Pour celui-ci, le socle fondateur, la Torah, ne peut être séparé de la voix de ceux qui inlassablement ont lu et lisent encore. La loi écrite est orpheline sans la loi orale. L'herméneutique juive dès le début va travailler le texte, presque le démembrer, créer des rapports parfois très surprenants entre les différents passages, compter les lettres dont les combinaisons chiffrées peuvent tracer d'infinis parcours dans le texte (la guématria), intervenir non pas sur le texte mais dans le texte en y apportant des commentaires¹⁶. Ce bourgeonnement midrashique, cette exigence radicale d'être dans le texte jusqu'à en faire résonner toutes les harmonies possibles, amène à dire qu'interpréter dans le judaïsme, c'est être moins dans une recherche de vérité que dans le désir de vivre tous les sens possibles du Livre. Toutes ces interprétations souvent se contredisent, se heurtent parfois, mais elles ne s'excluent jamais. Elles créent une architecture vertigineuse à la reconduction de sens apparemment sans limite. Les récits bibliques ont en écho la multitude des récits de lecture qui témoignent que la révélation n'est pas achevée, qu'elle est toujours à paraître dans l'effort des intelligences qui tentent de comprendre en s'exercant à la connaissance de leurs pères.¹⁷ La question messianique chez les rabbins est à ce propos plus pensée dans le cours de ce fleuve de commentaires que dans l'événement de l'histoire.

En que méthode exégétique, l'analyse littéraire biblique dans l'espace francophone (Jean-Louis Ska, André Wénin, Jean-Pierre Sonnet pour l'AT et pour le NT : Daniel Marguerat, Jean-Noël Aletti et Philippe Abadie) est apparue dans les années 80. Le récit est

¹⁶ Voir l'exemple de la sœur-épouse dans Genèse 12, 10-20

¹⁷ Psaume I, 2-3 : « *Il prend plaisir à l'enseignement d'Adonai et murmure sa loi les jours et les nuits. Il est comme l'arbre qui boit dans le canal et donne son fruit en son temps. Son feuillage ne tombe pas.* »

conçu maintenant comme une réalité matérielle qu'affrontent deux niveaux d'étude : ce qui est raconté et la façon de la raconter.

- Ce qui est raconté : 5 éléments : exposition, nouement (selon la terminologie d'Aristote), l'action transformatrice, le dénouement, la situation finale (exemple dans Genèse 11)¹⁸

- La mise en récit. Plus spécifique de la narratologie : le point de vue du narrateur, la construction du récit, les techniques de narration, le commentaire, l'effet sur le lecteur. (exemple de Lc, 24, 13-35)

La catégorie de la narration est ainsi la réalité même du texte biblique car elle repose sur une donnée anthropologique propre à tous les hommes : en tant qu'être de langage et de pensée, les hommes sont des histoires. Les scènes-types (la rencontre au puits, Moïse et les filles madianites, Eliézer et Rebecca, Jésus et la Samaritaine), les « Leitwörter » (les mots-clés) qui scandent le fil du texte¹⁹ permettent à chaque histoire d'être en même temps analepses²⁰ et prolepses²¹ : parce qu'elles sont mimésis, elles sont aussi prophétiques c'est-à-dire que l'interprétation du passé détermine les conditions de la sagesse du présent - la sagesse selon la bible, rappelons-le, n'est pas questionnante, elle est le miroir qui renvoie l'homme à sa responsabilité. Ce sont ces histoires qui définissent la temporalité propre du récit biblique. Une temporalité qui n'est pas seulement commencement et fin mais, dans cette mémoire vive, est une temporalité de l'expérience, expérience de la souffrance, expérience de l'espérance. C'est la dimension même de l'expérience propre au récit biblique qui permet l'appropriation. Nul autre modèle (particulièrement l'historico-critique) n'offre cette possibilité. La narration permet ainsi un déplacement de l'interprète qui, par l'étrangeté même du texte, passe de la lecture à l'identité. Ces identités narratives, dont parle P. Ricoeur, où « *le sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même* »²², les récits fictifs ou véridiques que le sujet raconte sur lui-même, permet à la vie de « *devenir un tissu d'histoires racontées.* »²³

¹⁸ L'interprétation de Schelling qui fait la différence entre la confusion des langues et la différenciation des langues. Pour Schelling, le texte de Genèse 11 représente la sortie d'une crise (l'âge mythologique) où la langue était entière transparente à la réalité. Les 4 paronomases du texte (rendues en hébreux) exprime cette confusion.

¹⁹ Les mots-clés dans le livre des Rois : « *ils (les rois d'Israël) firent le mal aux yeux de Yahvé* » où les formules répétitives comme en ces jours-là, en ce temps-la.

²⁰ Toute évocation d'un événement qui, dans l'histoire racontée, s'est déroulé à un moment précédent le point temporel où en est la narration : en Genèse 20, 18, le narrateur révèle qu'une intervention divine en faveur de Sara a en fait changé le cours des choses (Adonaï avait empêché les femmes du royaume d'Abimélek d'enfanter à cause de Sara.)

²¹ Toute évocation d'un événement qui prendra place plus tard dans l'histoire racontée. Genèse 15 13-16 : l'annonce future de la servitude en Egypte

²² Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t.3, Seuil, p.442.

²³ *ibid.*

CONCLUSION

Paul Ricoeur dit : « *Qu'interpréter, c'est prendre le chemin de pensée ouvert par le texte, se mettre en route vers l'orient du texte*²⁴. » Ce mot d'orient pourrait être commun aux différentes méthodes dont j'ai tenté d'esquisser les postulats et les méthodes.

Se laisser orienter dans le texte. Dans le conflit des interprétations, le lecteur est invité à faire de sa vie, l'ombre portée du message biblique. Dans le privilège accordé à tel ou tel sens de l'écriture, il s'agit d'être enseigné (c'est le sens du mot Torah). La sagesse biblique est toujours le oui accordé à une demande dont le sens vous excède. Il s'agit ici autant de lire que d'être à l'écoute de ce qui ne peut être lu.

Se laisser orienter vers le texte. Le sujet qui veut comprendre les textes fondateurs de sa tradition doit apprendre à identifier les formes littéraires, les milieux de vie, les tensions historiques qui portent celui-ci. La compréhension signifie surtout mettre en clarté les passerelles ou les ruptures entre les formes littéraires et le contenu.

Se laisser orienter par le texte. Le lecteur dans sa lecture est acteur du texte. La vérité synchronique de celui-ci, la totalité signifiante que l'on reconnaît, fonde l'expérience de l'interprète. Interpréter, c'est alors révéler. Révéler des espaces de rencontres du texte qui selon les termes de Stanislas Breton: « *donnent au monde et à l'existence leur orient ou leur destination.* »²⁵

COURTE BIBLIOGRAPHIE

David Banon, *La lecture infinie*, Seuil, 1987

Thomas Römer, *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 2004

Christian Grappe, *Initiation au monde du Nouveau Testament*, Labor et Fides, 2010

Albert de Pury et Thomas Römer, *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, 2002

Pierre Gibert, *L'invention critique de la Bible*, Gallimard, 2010

Thomas Römer, *L'invention de Dieu*, Seuil, 2014

²⁴ Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, Seuil, p.156.

²⁵ Stanislas Breton, *Ecriture et révélation*, Desclée, 1979, p167.