

BIBLE OBLIGE

BENOÎT BOURGINE

BIBLE OBLIGE

Essai sur la théologie biblique

Cogitatio fidei

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection dirigée
par
EMMANUEL DURAND

© *Les Éditions du Cerf*, 2019
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

ISBN 978-2-204-13438-5

Recommencer depuis le début.

KARL BARTH.

INTRODUCTION

BIBLE ET THÉOLOGIE, EXÉGÈSE ET DOGMATIQUE

Bible et théologie, n'est-ce pas tout un comme langue et palais ? Or qui fréquente exégètes et dogmaticiens sait qu'en réalité leurs mondes s'éloignent¹. À intervalles irréguliers, affleure un mot d'ordre : la dogmatique devrait être biblique et l'exégèse, théologique. Exégètes et dogmaticiens expriment ainsi le sentiment diffus que leurs disciplines pâtissent d'une disjonction intervenue, au temps de la critique, entre lecture de l'Écriture et pratique de la théologie. D'aucuns s'en accommodent au motif que l'exégèse expliquerait la Bible avec d'autant plus d'aise qu'elle garde ses distances avec la dogmatique, et que celle-ci remplirait ponctuellement son office en laissant la Bible aux exégètes. Est-ce bien le cas ? Cet essai examine une telle façon de voir qui règle d'ordinaire les usages. Son objet est d'interroger la dogmatique et l'exégèse sur leur relation.

Qui

1. La théologie comprend différentes disciplines : exégèse, histoire, droit canon, éthique théologique, théologie pratique, théologie systématique. Dans cet essai, « dogmatique » est pris par métonymie au sens de « théologie systématique », qui correspond à ce que la théologie catholique entend par théologie dogmatique et fondamentale. Le couple « exégèse et dogmatique » est employé de préférence à « exégèse et théologie » afin de ne pas faire ombrage au caractère théologique de l'exégèse.

L'événement considérable de la critique du christianisme, dans le sillage de l'étude scientifique de la Bible et des ruades de la philosophie, a marqué la modernité européenne et continue de produire ses effets à l'échelle d'une civilisation. Ressort de la réflexion chrétienne dix-huit siècles durant, **que** le lien originaire entre Bible et intelligence de la foi, déjà mis à l'épreuve par l'humanisme de la Renaissance, s'est rompu sous les assauts conjugués des Lumières et de la science historique, telle qu'elle s'est imposée au XIX^e siècle. Depuis lors, l'écart ainsi créé laisse l'exégèse et la dogmatique indécises sur leur relation, non sans dommages pour elles. La conviction qui inspire cet essai est que l'exégèse se méprend à éluder les enjeux théologiques du texte biblique et que la dogmatique s'anémie en ignorant les études bibliques. La Bible ne se comprend pas sans la théologie qui, de son côté, ne peut rien sans la Bible. L'exégèse est une discipline théologique et la dogmatique est tenue par ses résultats. De cette conviction, découle une tâche : envisager une relation entre exégèse et dogmatique qui, en intégrant la critique, conspire à leur vitalité.

Une visée pratique et une orientation herméneutique

Le présent essai a donc un objectif pratique : dégager une sphère d'entente entre exégètes et dogmaticiens sur la question de l'interprétation biblique afin de permettre leur synergie¹. Comprendre, c'est s'entendre sur ce qui est en cause, comme le répète inlassablement Gadamer². Cela

1. À cet égard, son propos théorique est plus modeste que celui consistant à embrasser la vaste problématique de l'inspiration des Écritures, comme s'y emploie l'essai de F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

2. Par exemple : H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke. Hermeneutik. I: Wahrheit und Methode* [abrégé WM], Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, p. 387 ; *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960) [abrégé VM], Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 405.

commence par l'apprentissage de la langue de l'autre. De quoi parle le dogmaticien lorsqu'il invoque le dogme, la règle de foi, la tradition apostolique ? Que cherche l'exégète en scrutant inlassablement le moindre recoin de la lettre biblique ? Ensuite, un échange de vues s'impose. La perspective de l'exégète et celle du dogmaticien peuvent se coordonner dès lors qu'une vision commune est proposée, ou qu'à tout le moins on s'accorde sur ce que chacun attend de l'Écriture. Que veut dire « comprendre la Bible » ? La foi peut-elle rendre raison d'elle-même, abstraction faite de l'Écriture ? Une entente sur l'ambition à rejoindre et les tâches à accomplir représente une gageure au vu de la pluralité interne à la dogmatique et à l'exégèse.

Pour ébaucher une trajectoire d'interprétation du texte biblique qui évite les simplismes, l'herméneutique philosophique se recommande tout particulièrement. En scrutant le propre de la compréhension en sciences humaines, elle a su dégager les conditions d'une saisie de la signification relevant de l'expérience que l'homme fait de sa vie dans le monde. L'herméneutique, telle qu'un Gadamer la déploie en quête d'une connaissance ajustée à pareille signification, s'apparente à un savoir pratique, averti des impératifs tenant à l'histoire et au langage. La radicalité avec laquelle elle pose la question de la vérité à un dispositif textuel, reçu dans une tradition, en fait une auxiliaire précieuse de la théologie.

La théologie biblique

Ainsi profilée, notre étude s'oriente vers la question de la théologie biblique, dont la raison d'être n'est autre que de croiser les visées de l'exégèse et de la dogmatique. Le but de cet essai est de dégager un chemin de théologie biblique qui, en identifiant les enjeux de la compréhension du texte biblique, dispose exégètes et dogmaticiens à coopérer en vue de remplir leur tâche respective.

Selon l'acception reçue, la théologie biblique, qui relève du domaine des études bibliques, examine la portée théologique de la Bible à l'échelle d'un verset, d'un livre, d'un thème ou même d'un (ou des deux) testament(s)¹. Si la discipline dénommée « théologie biblique » a acquis un certain crédit, elle est loin de recueillir une reconnaissance universelle. Des colloques, des revues, des collections lui sont consacrés, des théologies de l'Ancien ou du Nouveau Testament sont régulièrement publiées, mais nombre d'exégètes ne ménagent pas leurs critiques et peu d'œuvres théologiques s'adosent à ses productions. Nul modèle, nulle méthodologie n'est parvenue jusqu'ici à recueillir le consensus. Pourtant la production contemporaine recèle des réalisations d'une créativité et d'une maturité réjouissantes, ainsi qu'on le verra. Rarement abordée dans le monde francophone, la théologie biblique permet d'ouvrir le débat à d'autres aires linguistiques. Bien représentée dans la théologie protestante, elle correspond aux voies de dialogue les plus prometteuses entre exégèse et dogmatique.

Dans le cadre de cet essai, la définition de la théologie biblique est élargie pour y intégrer la relation de la théologie systématique au texte scripturaire. On s'accorde ainsi avec la définition qu'en donne Paul Beauchamp : « À ce point de vue, tout exposé continu du rapport d'un texte biblique avec la foi chrétienne d'aujourd'hui est œuvre de théologie biblique². » Espace commun à l'exégèse et à la dogmatique, plutôt que discipline à part entière, la théologie biblique

1. Ce n'est qu'à titre exceptionnel qu'un théologien systématique écrit une théologie biblique ; voir F. MILDENBERGER, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, 3 vol., Stuttgart, Kohlhammer, 1991-1993.

2. P. BEAUCHAMP, « Théologie biblique », dans B. LAURET, F. REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1, *Introduction*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 185-232, ici p. 190. De manière complémentaire, il avait indiqué peu avant : « La théologie biblique, en effet, répond (comme elle le peut) à l'appel d'une cohérence de toutes les connaissances bibliques entre elles et dans leur rapport avec la vie », *ibid.*, p. 188.

ainsi entendue réunit exégètes et dogmaticiens dans la tâche d'interpréter les Écritures¹. Comment la Bible peut-elle faire entendre sa vérité ? C'est la question de l'exégèse. Comment garder vive la pensée de la foi à travers une relance de sa tradition ? Voilà la question de la dogmatique. Ces questions sont distinctes, mais elles sont à traiter de concert. Pas de dogmatique sans exégèse, puisqu'il est impossible de répondre aux défis que pose à la théologie l'évolution des conditions d'existence, sans recommencer toujours à nouveau depuis le texte de la révélation ; pas d'exégèse sans dogmatique, puisqu'on ne saurait expliquer la tradition biblique en ignorant les enjeux de l'heure, considérés du point de vue de l'annonce de la foi.

La mise en œuvre de la théologie biblique pose deux questions de fond : celle de l'unité de la théologie dans la diversité de ses disciplines et celle du type d'interprétation qu'appelle le texte biblique. Quelques observations à leur sujet s'imposent.

L'acte théologique et son unité

L'acte théologique s'ordonne autour de deux foyers, la révélation et son destinataire, qui prescrivent une double tâche : analyser les sources chrétiennes et réfléchir à ce qu'elles signifient, ici et maintenant, pour leur récepteur. L'analyse des sources mobilise une compétence historique et herméneutique, linguistique et littéraire. Par elle, la théologie répond à l'exigence de *fidélité* vis-à-vis de ce qui s'est

1. Cette conception de la théologie biblique est partagée par de nombreux auteurs, ainsi P. Beauchamp, G. Ebeling, M. W. Elliott, H. G. Reventlow, D. Ritschl, K. Schmid. Certains soutiennent, au contraire, une autonomie disciplinaire de la théologie biblique, tel G. SEGALLA, *Introduzione alla teologia biblica del Nuovo Testamento*, vol. 1. *Storia* ; vol. 2. *Problemi*, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 1980-1981.

dévoilé à l'origine. La réflexion, quant à elle, se met en quête du sens de la révélation de Dieu dans l'histoire, sous la forme d'une connaissance aussi valide que possible, capable de susciter la compréhension auprès d'une audience particulière. Par elle, la théologie répond à la demande d'*intelligibilité* émanant du destinataire de la révélation. Pour distinctes qu'elles soient, analyse et réflexion n'en restent pas moins solidaires, à l'intérieur d'un cercle de questionnement et de compréhension. La question de la vérité que pose la théologie est biface : Qu'en est-il de la révélation portée par la tradition et attestée dans l'Écriture ? Comment en exprimer la signification à telle audience ? Cette double démarche correspond à des directions distinctes mais connexes. La théologie est ainsi structurée, d'un côté, par la recherche d'une Parole divine inhérente à des textes et des histoires et, de l'autre, par la proposition d'une connaissance et d'un mode de vie conformes à cette Parole en un contexte donné¹. Or l'articulation entre celle-ci et celle-là fait problème : elle suppose de relier deux logiques ayant leur dynamique propre, mais qui ne peuvent se déployer l'une sans l'autre. La dualité fondamentale, qui divise ses tâches et nourrit sa réflexion, oriente ainsi la théologie entre deux pôles indissociables : la Bible lue dans l'Église et le contexte actuel de sa réception.

Parcourant l'arc entier de l'interprétation, qui va de l'explication à l'application en passant par la méditation, la théologie peut *recouvrer l'unité de son acte*, en dépit de la diversité des opérations qui la structurent, à condition de trouver son bien dans ses sources scripturaires et de déchiffrer le temps qu'elle vit sur l'horizon de sa tradition. Si le dogmaticien dispose pour ce déchiffrement d'une multitude

1. De manière classique Jüngel oriente simultanément la théologie sur son objet (*Sachlichkeit*) et sa pertinence en un temps (*Zeitlichkeit*) ; voir E. JÜNGEL, *Die Freiheit der Theologie*, dans ID., *Entsprechungen : Gott, Wahrheit, Mensch. Theologische Erörterungen*, Munich, Kaiser, 1980, p. 11-36.

de bons auteurs, la lecture de la Bible représente un défi toujours plus ardu. Or à défaut d'un lien organique à sa norme, la théologie s'étirole.

Tant du côté de l'exégèse que de la théologie systématique, la pratique actuelle manque sans doute d'une vision unitaire de l'acte théologique. Dans le domaine exégétique, la division du travail entre Ancien Testament et Nouveau Testament qui ne connaît guère de passerelles pour relier l'un à l'autre, la spécialisation qui s'applique à un genre, un thème, un livre, voire à une micro-unité textuelle, l'engagement dans une perspective méthodologique particulière conduisent à une fragmentation qui reporte à un avenir lointain l'ambition de comprendre où veut en venir le témoignage biblique. Du côté de la théologie systématique, l'attraction du partenaire philosophique et la fascination de questionnements intellectuels spécialisés peuvent aisément accaparer la réflexion et l'éloigner des réalités de la communauté chrétienne. Parfois, c'est la complexité des évolutions contemporaines et la difficulté de s'initier aux nouvelles dynamiques sociales, qui déroutent le dogmaticien dans son travail d'intelligence de la foi.

[ôter virgule]

Entre l'exégèse absorbée par le texte et la dogmatique tournée vers l'enseignement de la foi, le langage n'est plus tout à fait commun et la communication se fait toujours plus malaisée¹. Pour prendre en charge la question de la vérité, la dogmatique a un besoin vital des connaissances bibliques éprouvées que l'exégèse est seule à même de lui fournir de première main ; encore faut-il que les dogmaticiens disposent d'une information assimilable, qui ne se limite pas à des conjectures historiques et des points de vue littéraires. De son côté, l'exégèse risque de perdre le cap de sa recherche si

1. Le diagnostic est à nuancer selon les lieux et les cultures académiques. Pour Elliot, la théologie biblique a cessé d'être une pratique marginale, notamment parce qu'elle s'articule à l'approche de l'histoire de la réception ; M. W. ELLIOTT, *The Reality of Biblical Theology*, New York, Peter Lang, 2007, p. 20.

elle n'interroge pas la signification des résultats accumulés, et surtout si elle tient pour quantité négligeable la recherche d'une connaissance théologique. Que cette circulation du sens s'opère entre l'exégèse et la théologie systématique, et elles peuvent échanger leurs résultats, confronter leurs hypothèses, évaluer leurs orientations. Que ce mouvement de la signification soit entravé et les voilà privées de vis-à-vis critique, menacées d'enfermement, soumises à une fragmentation interne par désorientation¹.

Le domaine de la théologie présente les symptômes d'un mal diagnostiqué par Max Weber dans son analyse de la civilisation moderne. Distincte de la domination traditionnelle ou charismatique, la domination rationnelle impose sa légitimité par le moyen de la bureaucratisation. La disciplinarisation en est une manifestation. En raison d'une complexité et d'une spécialisation croissante des tâches à accomplir, le spécialiste (*Fachmann*), rigoureusement objectif (*sachlich*), occupe une fonction clé². Un fossé se creuse entre une rationalité opératoire de type scientifique et technique, qui en reste à l'immanence de l'effectuable (*Zweckrationalität*), et une rationalité qui oriente par un monde de valeurs vers une finalité (*Wertrationalität*). Le rationnel, tendu vers l'efficacité d'opérations à accomplir, risque de s'émanciper du raisonnable, qui relie l'action à sa finalité pour l'être humain. La disjonction entre exégèse et dogmatique est un cas particulier de cette scission moderne entre rationnel et raisonnable, qui détache le

1. Qu'en est-il des autres disciplines internes à la théologie que sont l'histoire, la théologie pratique, l'éthique théologique et le droit canon ? On peut soutenir que si la question d'un rapport critique à la norme scripturaire se pose pour chacune d'elles de manière spécifique, elle trouvera quelque éclaircissement depuis l'unité de l'acte théologique manifestée par le rapport structurant entre exégèse et théologie systématique (dogmatique et fondamentale), qui va de l'appropriation toujours nouvelle de la tradition de foi par l'interprétation biblique jusqu'à la vie chrétienne d'aujourd'hui.

2. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Studienausgabe, Tübingen, Mohr, 51985, p. 563.

savoir du domaine de la vie¹. L'unité de l'acte théologique, qu'à leurs dépens exégèse et dogmatique peinent à égaler, se réalise dans la pratique des Églises quand l'Évangile y est proclamé, que l'Ancien et le Nouveau Testament y sont interprétés en regard l'un de l'autre, que le mystère de la foi y est célébré au fil de l'année liturgique et qu'il est vécu dans le témoignage chrétien. Sur le thème du rapport entre exégèse et dogmatique, le magistère catholique a rattrapé le retard qu'il a longtemps accusé et propose, depuis quelques décennies, des contributions significatives². La théologie ne serait-elle pas à la traîne ?

Conjointement au problème de l'unité de la théologie, la théologie biblique pose celui du type d'interprétation commandé par la Bible.

La Bible et son interprétation

Bible oblige : ce qu'est la Bible, ce qu'elle dit d'elle-même, ce qu'indique la genèse de sa rédaction, ce que soutiennent l'épaisseur de ses traditions et la spécificité de ses genres littéraires, ce que porte la texture de sa lettre et fait signe vers son esprit dictent à son interprétation une amplitude qui en égale le niveau de signification, qui s'ajuste à ses virtualités de sens et corresponde à sa prétention de vérité. Immense est la Bible, de l'immensité de la vie, de l'immen-

1. J. LADRIÈRE, *L'Espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2004, p. 77-105.

2. Avec la Constitution dogmatique sur la révélation divine *Dei Verbum* de Vatican II de 1965 et le remarquable document de la COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE de 1993 intitulé *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, on citera deux autres documents de cette commission : *Le Peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, 2001 ; *Inspiration et vérité de l'Écriture Sainte : la parole qui vient de Dieu et parle de Dieu pour sauver le monde*, 2014, ainsi qu'un document émanant du pape BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, Exhortation apostolique post-synodale sur la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église, 2010.

sité du Dieu qui l'inspire et dont elle témoigne. Noblesse oblige : si telle est la Bible, l'exégèse et la dogmatique sont placées devant la responsabilité de s'approcher au plus près de ce qui passe toute compréhension. Bible oblige exégèse et dogmatique : elle les détermine dans leur exercice autant que dans leur relation mutuelle. Comment honorer la Bible d'une interprétation à sa hauteur ? Pour en rendre compte en toute rigueur, l'exégèse peut-elle se satisfaire de notes philologiques ou de données historiques ? Le chemin où mène la Bible ne va-t-il pas au-delà ? Suffit-il de s'enchanter de son génie littéraire et de son art de raconter ? L'exégèse peut-elle se soustraire à l'obligation de rapporter ce qu'elle examine au tout dont parle la Bible, à savoir Dieu et la vie selon Dieu, le cosmos et l'histoire entre commencement et fin ? L'exégèse peut-elle se soustraire au questionnement théologique sans manquer à l'épaisseur du texte biblique ? Quant à la dogmatique, comment ne pas prendre à bras-le-corps les résultats de l'exégèse et l'intégrer à sa recherche de vérité ? Peut-elle se désintéresser de la manière dont Dieu est venu au langage biblique, tandis qu'elle signale à ses contemporains le Dieu qui vient ?

Ce qu'il faut démontrer

Au centre de son dispositif, cet essai entend soutenir une proposition : si la théologie biblique rappelle à l'exégèse et à la dogmatique qu'elles sont les obligées l'une de l'autre, pour le service qu'elles se rendent l'une à l'autre, comme le rappellent opportunément des propositions actuelles de théologie biblique, c'est d'une réflexion portant sur la *nature de la Bible* que l'on peut déterminer la *règle d'une interprétation* qui lui corresponde. Apprendre de la genèse de la Bible jusqu'où elle porte et comment elle signifie afin de l'interpréter en conséquence, c'est accorder sa lecture à son écriture. De cette réflexion, il convient de tirer toutes les conséquences pour l'exercice de l'exégèse et de la dogma-

tique, et en particulier le caractère nécessaire de la relation associant exégèse et dogmatique l'une à l'autre, dans une recherche conjointe de vérité.

Il ne suffit pas d'établir la *nécessité* de la théologie biblique ainsi conçue, il faut encore en dégager les *conditions de possibilité*. Pour qu'exégètes et dogmaticiens concourent à l'étude de la Bible et à l'actualisation de sa vérité, une entente minimale sur ce qu'est la théologie étant présupposée, il convient de s'expliquer sur ce que signifie «comprendre» et ce qu'implique de «comprendre la Bible». La théologie biblique, comme exercice conjoint d'exégètes et de dogmaticiens, requiert une vision unifiée de l'interprétation de l'Écriture allant de l'explication à son application, une vision à la définition de laquelle se recommandent les lumières de la philosophie herméneutique. La théologie biblique est une voie praticable pour autant qu'en soient clarifiés les présupposés d'ordre exégétique, dogmatique et philosophique.

Enchaînement

L'itinéraire de l'essai est le suivant. Dans une première partie, l'origine, les problèmes et des modèles de la théologie biblique sont présentés. La description du domaine de la théologie biblique est délicate : les contours en sont incertains, ses réalisations vont en sens très divers et les critiques qu'on lui adresse sont volontiers radicales. Sous l'étiquette de théologie biblique prend place, depuis plus de deux siècles, un ensemble d'entreprises répondant originellement à la volonté de sauvegarder l'indépendance de l'exégèse, avant qu'elles ne soient bientôt motivées par le désir de remédier aux effets de la rupture intervenue entre Bible et théologie.

Dans une seconde partie, l'étude prend la Bible pour thème et s'interroge sur sa consistance théologique. La nature de la Bible, telle qu'on peut la dégager à partir de

l'examen auquel l'exégèse contemporaine soumet sa lettre, détermine une modalité d'interprétation conséquente. On peut attendre de l'interprète qu'il demeure ouvert à la profondeur du texte, qu'il n'écarte aucune de ses indications explicites et consente à aller aussi loin qu'elles portent. C'est là que Bible oblige : elle exige d'être interprétée en correspondance de ce qu'elle est. Au terme, un schéma de l'activité herméneutique de la théologie biblique, qui en assure la possibilité, sera proposé.

Quelle Bible pour quel lecteur ?

De quelle Bible s'agit-il ? Aussi bien la liste des livres bibliques retenus comme faisant autorité, que la perspective herméneutique dans laquelle ils sont reçus, doivent être précisées. On peut considérer en effet qu'il est autant de Bibles que de communautés d'interprétation. Sera ici prise en compte la Bible des chrétiens et, en l'occurrence, le canon catholique des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, tel qu'il est reçu par une longue tradition de foi. Cette réflexion, allant de la Bible et de l'exégèse à la dogmatique et de la dogmatique à l'exégèse et à la Bible, porte sur une lecture chrétienne des Écritures.

De quel lecteur parle-t-on ? À chacun sa Bible. Du point de vue de l'historien, la Bible est une source comme une autre, dont il fait le matériau de sa recherche. Pour l'homme de culture, la Bible est un classique qu'il convient d'interpréter comme n'importe quel autre livre, en s'intéressant à la forme littéraire et à la signification qu'il déploie. Pour le chrétien, la Bible fait entendre le Dieu qui parle et elle fait voir l'homme qui l'écoute de sorte que, s'introduisant dans le récit, il y trouve sa demeure et prolonge le dialogue commencé avant lui ; le chrétien reçoit la collection des livres bibliques comme le cadre le plus approprié à leur interprétation, dans la mesure où sa lecture englobe l'ensemble de ses énoncés et de ses genres littéraires, interprétés

en accord avec la norme de la foi commune, c'est-à-dire à partir de Jésus-Christ, en qui Dieu a parlé pleinement et définitivement.

Absente du débat public, la théologie occupe une position précaire à l'Université, quand on ne l'y a pas tout à fait exclue. Dans des sociétés où s'émousse l'élan d'une conscience commune, faute de se reconnaître une ascendance spirituelle, l'exégèse et la dogmatique ont la tâche de faire entendre distinctement la Parole de vie. Les placer face au péril de l'insignifiance n'est donc pas affaire d'arrière-cuisine. En affrontant ces questions, il s'agit de se tenir là où la théologie toujours recommence, là où elle pourrait relancer sa force de proposition¹.

1. Une série d'études, situées entre exégèse et dogmatique, ont acheminé à la rédaction de cet essai : B. BOURGINE, « Lire l'Épître aux Hébreux en un temps séculier » dans R. BURNET, D. LUCIANI, G. VAN OYEN (éd.), *The Epistle to the Hebrews. Writing at the Borders*, Louvain, Peeters, 2016, p. 229-253 ; ID., « Job, chercheur de Dieu et théologien » dans *Job et la critique de Dieu, Cahiers Évangile*, Paris, Éd. du Cerf, 2018, p. 126-135 ; ID., « Transmettre la foi au temps du selfie », dans ACFEB, *Paul et son Seigneur : Trajectoires christologiques des épîtres pauliniennes*, C. RAIMBAULT (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 2018, p. 403-422 ; enfin un texte écrit conjointement avec E. DURAND, « "Ne fallait-il pas... ?" (Lc 24, 26). La relecture à partir de la fin, entre nécessité et contingences » dans M. ALLARD, E. DURAND, M. DE LOVINFOSSE (éd.), *Fins et commencements. Renvois et interactions. FS Michel Gourgues*, Louvain, Peeters, 2018, p. 371-384.

PREMIÈRE PARTIE

ORIGINES, PROBLÈMES, MODÈLES

La théologie biblique est la dénomination à géométrie variable, recouvrant la relation structurelle qui s'est instaurée entre exégèse et dogmatique, depuis le XVIII^e siècle. Aucune définition de la théologie biblique n'a à ce jour recueilli un consensus suffisamment large pour s'imposer. Plusieurs significations se chevauchent; d'une époque à l'autre, d'un auteur à l'autre, les définitions varient; chacune de ces définitions donne lieu à des positions antagonistes sur la légitimité scientifique des recherches entreprises. La dénomination de «théologie biblique» est née au moment où l'étude de la Bible a pris distance du domaine de la théologie et de ses présupposés dogmatiques, pour développer, en suivant un chemin propre, une méthode historique et critique des textes de l'Écriture. Depuis lors, l'exégèse, couvrant l'ensemble des procédures propres aux études bibliques (critique textuelle et littéraire, histoire, philologie, linguistique, histoire de la réception), s'est progressivement constituée comme une discipline à part entière et représente, plus de deux siècles plus tard, une somme de connaissances digne de rivaliser, si on la compare à d'autres champs, avec le meilleur de la production scientifique contemporaine. De son côté, la dogmatique, qui a connu un cours sensiblement différent selon les confessions chrétiennes, a dû relever dans le même temps des défis intellectuels d'une ampleur inédite et y a réagi en montrant une créativité souvent remarquable. Aux différents âges de la modernité, la dogmatique a été poussée aux marges de la raison publique, ce qui l'a contrainte à interroger ses propres fondements et à recher-

[ôter virgule]

cher une inscription nouvelle dans le champ social, académique et ecclésial.

L'intérêt de la question posée par la théologie biblique, qui fait aussi sa difficulté, tient à ce qu'on ne peut l'aborder sans se tenir au plus près de l'évolution particulièrement riche et mouvementée, qui a marqué l'exégèse et la dogmatique, depuis l'époque où les deux disciplines se sont comprises comme distinctes l'une de l'autre, soit à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. La théologie biblique est un espace situé aux confins de deux disciplines, qui ont vécu au cours des derniers siècles des révisions en profondeur de leur démarche et des remises en cause parfois spectaculaires de leurs propositions. Dépendant de ces mutations, le domaine de la théologie biblique est incertain.

La variable confessionnelle ajoute à la complexité de l'équation. Le *sola scriptura* des Églises issues de la Réformation¹, qui a connu des traductions fort diverses, a disposé la tradition académique protestante, par ailleurs en pointe sur le front de l'exégèse critique, à prendre à bras-le-corps le problème de la théologie biblique. Contrainte par les décisions du magistère ecclésiastique, l'Église catholique s'est longtemps tenue éloignée de la question pour les raisons mêmes qui ont différé son entrée dans l'ère de l'exégèse critique. Quant aux Églises orthodoxes, leur attitude revêt une configuration en partie singulière². Les confessions chrétiennes ont ainsi connu des évolutions contrastées, qui se combinent avec la disparité des aires linguistiques et des

1. On suit la convention de langage adoptée par T. Kaufmann (et son traducteur) de manière à marquer la spécificité de la Réformation protestante vis-à-vis des autres réformes dans l'Église ; voir T. KAUFMANN, *Histoire de la Réformation. Mentalités, religion, société*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 509, n. 1.

2. T. G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament. An Orthodox Perspective*, t. 1, *Scripture, tradition, Hermeneutics*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1997 ; J. DUNN e.a., *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive*, Tübingen, 2000 ; J. BRECK, *L'Écriture dans la tradition. La Bible et son interprétation dans l'Église orthodoxe*, Paris, Éd. du Cerf, 2013.

traditions universitaires concernées. Les mondes académiques germanophone et anglo-saxon, dans leur fraction protestante, ont joué dans la naissance et le développement de la théologie biblique un rôle prépondérant.

La difficulté à cerner le domaine de la théologie biblique suggère d'en présenter les origines (chap. I), avant d'en exposer la problématique (chap. II) et des modèles choisis (chap. III).

I

LES ORIGINES DE LA THÉOLOGIE BIBLIQUE

Pour rendre compte de l'histoire de la relation entre Bible, exégèse et dogmatique, diverses séquences peuvent être proposées. Les nombreuses études consacrées ces dernières décennies à l'interprétation des Écritures dans l'Église antique et médiévale démontrent que la dogmatique s'est écrite avec l'Écriture, jamais sans elle, alors même que le christianisme, adoptant les ressources de la conceptualité hellénistique, se comprenait comme philosophie véritable. De son côté, la Bible est lue en étroite relation avec le Credo de l'Église, que commente la dogmatique. D'Irénée à Origène, de la contemplation savoureuse de la *lectio divina* des moines à l'exigence intellectuelle de la *disputatio* des scolastiques, l'Écriture et la théologie participent du courant de pensée de la tradition ecclésiale, sous des modalités variant selon le contexte politique, la vitalité spirituelle et les spécificités culturelles. Jusqu'à l'humanisme de la Renaissance, la distinction entre exégèse et dogmatique est largement anachronique. Il n'en faut pas moins tenir compte de l'autonomie acquise au Moyen Âge par la théologie académique vis-à-vis de l'enseignement des pasteurs de l'Église.

Max Seckler offre un commentaire d'un tableau de Mario da Laurito de la *Galeria Regionale della Sicilia* de Palerme, intitulé *Disputa di S. Tommaso* (1528 environ), qui souligne la distinction entre trois instances : *Imperium*, *Sacerdotium* et *Studium*, respectivement représentées par trois figures historiques siégeant côte à côte : Hadrien VI (pape entre 1522-1523), l'empereur Charles Quint et saint Thomas

d'Aquin. Le professeur médiéval, docteur commun de l'Église catholique, occupe le trône central, plus élevé que les deux autres¹. Pour Seckler, la position de la théologie dans la société est ainsi figurée en tension avec le pouvoir religieux du pape et le pouvoir politique de l'empereur. La théologie à l'Université jouit d'une indépendance qu'elle tient, non du pouvoir ecclésiastique, mais de sa dignité éminente vis-à-vis des autres sciences. La *sacra doctrina* traite en effet de la question existentielle la plus haute, à savoir celle de la destinée. Sa primauté à l'Université tient à son caractère scientifique de sorte qu'à côté du *magisterium cathedrae pastoralis* des évêques se tient le *magisterium cathedrae magistralis* des théologiens. Le prestige attaché à la fonction de Martin Luther, professeur d'Écriture sainte à Wittenberg, a contribué à donner du poids à sa parole. Pour revenir au tableau, on notera qu'en arrière-fond, à droite et à gauche de saint Thomas d'Aquin, les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament représentent les sources scripturaires de la doctrine enseignée ; gisant à terre, en contrebas des trois sièges, le personnage d'Averroès est là pour signifier la victoire remportée sur le système de la double vérité, alors imputé à des averroïstes, ce qui souligne l'autorité accordée à la raison naturelle comme source de vérité.

L'humanisme, avec la critique textuelle et l'essor de l'imprimerie, transforme en profondeur le rapport à la Bible. Avec la Réformation, le principe scripturaire énoncé par Luther et Calvin met la rectitude de la doctrine à l'épreuve du sens littéral des Écritures. Bientôt, la critique scientifique de la Bible soumettrait l'alliance entre Écritures et théologie à une zone de plus fortes turbulences, où elle se trouve aujourd'hui encore. Sous l'influence des œuvres de référence de Richard Simon et de Baruch Spinoza, une modifi-

1. M. SECKLER, *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*, M. KESSLER, W. WERNER, W. FÜRST (éd.), t. 2, Tübingen, Francke, 2013, p. 377-393 : « Vom Geist und von der Funktion der Theologie im Mittelalter ».

cation profonde du statut religieux, social et culturel de la Bible s'opère dans le courant du XVII^e siècle, comme le résume Francis Laplanche : « De mythe donateur de sens et ordonnateur de l'espace social, elle va devenir un objet culturel dont les privilèges sacrés sont affirmés en théorie, aussi bien que niés dans la pratique¹. » Dès la fin du XVII^e siècle, le nombre de commentaires scripturaires décroît ; avec les progrès de l'érudition, la complexité de la tâche apparaît mieux. La critique biblique est sans nul doute, avec la science naissante, l'un des lieux majeurs où modernité et christianisme entrent dans une tension qui met en mouvement la vie intellectuelle et religieuse de l'Europe.

Luther a tourné le dos à une théologie trop étroitement dépendante d'une position philosophique des questions. Avec la Réformation, la dogmatique se comprend comme une discipline plus pratique que spéculative : elle vise la foi, et donc la relation existentielle du croyant avec Dieu, non l'énonciation philosophique des attributs divins². La dogmatique, au lieu de citer des versets bibliques en appui d'énoncés traditionnels, doit se laisser mesurer à l'interprétation de la Bible. La dogmatique est mise en dépendance de l'exégèse sans que les Réformateurs saisissent toujours la distance entre les textes bibliques et leur époque. Pourtant, la tradition luthérienne retourne vite à une forme traditionnelle d'enseignement : Melancton propose une *doctrina christiana* dans ses *Loci communes* (1521), Johann Gerhard expose au début du XVII^e siècle ses *Loci theologici*. La scolastique fait retour avec l'orthodoxie luthérienne. La théologie systématique luthérienne s'édifie à partir d'une série de thèmes dont le traitement est déterminé par des citations bibliques. La relation entre exégèse et dogmatique revient

1. F. LAPLANCHE, *Bible, science et pouvoir au XVII^e siècle*, Naples, Bibliopolis, 1997, p. 11.

2. G. EBELING, « La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet » dans ID., *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 39-64, ici p. 43.

à rassembler des *dicta probantia* ou *dicta classica*, à savoir des passages de l'Écriture mis au service de l'enseignement doctrinal ou de la polémique confessionnelle. À la fin du XVII^e siècle, à Strasbourg, on doit à Sebastian Schmidt l'œuvre la plus connue, représentative de ce procédé : *Collegium biblicum in quo dicta scripturae Veteris et Novi testamenti iuxta seriem locorum communium theologicorum disposita dilucide explicantur*. L'examen de la Bible est soumis aux besoins de la dogmatique. Cette manière d'utiliser la Bible est jugée insatisfaisante au milieu du XVIII^e siècle en Allemagne. Du côté catholique, l'Écriture est pour Melchior Cano le premier des lieux théologiques. Dans le cursus d'études (*ratio studiorum*) des pères de la Compagnie de Jésus, le lien entre Écriture et théologie est explicitement relevé. Dans les collèges et universités jésuites, le professeur d'Écriture sainte est distinct du professeur de théologie scolastique, même s'il lui revient de tirer du texte la doctrine catholique¹.

Dans quel contexte l'idée de différencier des disciplines jusque-là indistinctes s'impose-t-elle ? Les Lumières, introduites en Allemagne plus tardivement qu'en France et au Royaume-Uni, font évoluer la notion de la théologie biblique. Devenus des lieux d'excellence pédagogique et scientifique, les milieux académiques allemands de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, partagés entre Aufklärung, orthodoxie et piétisme, ne connaissent pas encore la spécialisation qui, dès le siècle suivant, interdit aux universitaires de disciplines pourtant voisines de se comprendre. Dans l'orthodoxie luthérienne, l'expression de « théologie biblique » est employée dans le cadre d'un effort visant à assurer correctement l'exégèse des citations bibliques soutenant les différentes matières de la dogmatique. Pour le piétisme, sachant que le mouvement piétiste en Allemagne n'est pas anti-intellectuel comme l'est le méthodisme anglais, Philipp Jacob Spener (1635-1705), dans *Pia desi-*

1. F. LAPLANCHE, *Bible, science et pouvoir*, p. 41.

deria, souhaite faire revenir la théologie à la simplicité apostolique. Il polémique contre l'orthodoxie luthérienne qui, à ses yeux, opère un mélange contre-nature en alliant l'héritage de Luther à la scolastique d'avant la Réformation. En 1745, une encyclopédie éditée par J. H. Zedler à Leipzig et Halle mentionne la théologie biblique et la théologie dogmatique. La théologie biblique, qui interprète les passages bibliques, joue un rôle déterminant vis-à-vis des autres parties de la théologie : le sens dégagé s'impose à la connaissance théologique dans son ensemble. L'exégèse n'est donc plus tout à fait une discipline auxiliaire à la dogmatique comme elle l'a longtemps été dans l'orthodoxie luthérienne¹.

C'est donc dans un milieu académique marqué par les Lumières que sera pour la première fois explicitée la distinction actuelle entre exégèse et dogmatique. L'histoire, avec le concept d'impartialité (*Unparteilichkeit*), connaît à ce moment un développement soudain, avec une multiplicité de publications qui couvrent également l'histoire biblique. Trois noms peuvent être mis en avant pour rendre compte des origines et des premiers pas de la théologie biblique : Zachariae, Gabler et Bauer.

Gotthelf (ou Gotthilf) Traugott Zachariae (1729-1777), professeur de théologie à Göttingen puis à Kiel, écrit entre 1771 et 1775 les quatre tomes d'un ouvrage intitulé : « Théologie biblique ou recherche du fondement scripturaire de la meilleure doctrine théologique² » (*Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehre*, Göttingen et Kiel). Averti des progrès de la critique, il déplore la manière dont l'Écriture sert de

1. O. MERK, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen*, Marbourg, Elwert, 1972, p. 20.

2. Un cinquième tome paraît de manière posthume en 1786 ; voir J. SANDYS-WUNSCH, « G.T. Zachariae's Contribution to Biblical Theology », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, t. 92, 1980, p. 1-23.

caution aux doctrines théologiques. Dans un souci pédagogique à l'endroit des pasteurs (la théologie de cet âge ne se concevant pas hors de ses incidences pratiques), il envisage les voies par lesquelles il convient de tirer de la Bible un enseignement théologique. L'inspiration ne rend pas l'ensemble des énoncés bibliques infaillibles, comme cela se vérifie dans le cas de l'héliocentrisme copernicien. Zachariae souligne le fossé culturel et linguistique qui situe le lecteur à distance des écrivains sacrés. Par théologie biblique, il entend la description de la théologie présente dans la Bible à partir des termes mêmes qu'elle emploie. Son ouvrage est construit sur la théologie paulinienne de l'histoire du salut : Dieu, le péché, le salut. Zachariae souligne l'importance des événements de la révélation biblique, mais son approche de la vérité, dépendante du système de Christian Wolff, est essentiellement anhistorique. Faute d'une philosophie permettant de réconcilier histoire et vérité, il peine à relier les événements bibliques aux énoncés théologiques, hors la naissance et la mort du Sauveur.

Johann Philipp Gabler (1753-1826) est le premier auteur à distinguer formellement théologie biblique, théologie dogmatique et histoire de la religion biblique. La naissance de la théologie biblique est habituellement datée du discours inaugural prononcé par Gabler à Altdorf, le 30 mars 1787, et intitulée « La juste distinction entre théologie biblique et théologie dogmatique, et les objectifs spécifiques de chacune¹ » (*De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*). Gabler attribue à l'obscurité (*obscuritas*) des Écritures les dissensions qui

1. J. P. GABLER, « *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* », dans ID., *Kleinere Theologische Schriften*, Ulm, 1831, p. 179-198. Pour une traduction du latin en allemand, voir MERK, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* p. 273-284. Traduction anglaise en J. SANDYS-WUNSCH, Dr L. ELDREDGE, « J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary and Discussion of his Originality », *Scottish Journal of Theology*, t. 33, 1980, p. 133-158.

naissent de leur interprétation, mais considère que l'oubli de la distinction entre religion et théologie est plus dommageable encore. La religion est simple ; elle s'appuie sur une connaissance claire. La théologie est subtile ; elle doit se pencher avec soin sur les matières connexes, telles la littérature et l'histoire. Gabler propose de distinguer la théologie biblique, de caractère essentiellement historique, de la théologie dogmatique, à portée didactique. Citant les volumes de la théologie biblique de Zachariae, Gabler recommande de marcher sur ses traces pour faire le départ, dans les Écritures, entre ce qui relève d'un enseignement provisoire, lié aux nécessités d'un temps, et ce qui appartient à la doctrine constante du salut, sur laquelle s'appuie la dogmatique, ce qui revient au jugement de Gabler à distinguer entre l'humain et le divin. La théologie biblique confronte les *dicta classica* selon leur teneur de sens pour les relier les unes aux autres et saisir les nuances selon lesquelles elles s'ordonnent. Il revient ensuite à la théologie dogmatique d'en approfondir la signification. Avec Gabler, la théologie jouit d'une plus grande autonomie vis-à-vis des citations bibliques qui sont censées soutenir ses propositions.

Le discours de Gabler est à situer dans le contexte de désarroi créé par la critique biblique. Après Spinoza et Kant, le lien se distend entre révélation et philosophie ; les études critiques portant sur la Bible jettent le doute sur la fiabilité de la dogmatique enseignée. Gabler répond à deux questions : Comment trouver un enseignement dans la Bible ? C'est la mission assignée à la théologie biblique. Comment se saisir des éléments ainsi dégagés en vue d'élaborer une doctrine fiable du salut ? C'est le rôle de la théologie dogmatique. Gabler prend distance tant du piétiste qui pense atteindre une parfaite fidélité par une reprise littérale des mots de la Bible, que du luthérien orthodoxe qui lit l'Écriture à travers les lentilles de sa confession particulière, ou encore du rationaliste qui projette ses propres convictions dans le texte, au mépris des règles de l'herméneutique pourtant connues de lui. Pour Gabler, comme pour Lessing, la

vérité permanente et universelle peut être identifiée après avoir été dégagée et séparée de l'historique. L'Écriture doit être interprétée en recourant à la philologie et en considérant le genre littéraire utilisé. Gabler, comme Zachariae, est conscient des modes d'expression propres à la mentalité antique : Eichhorn et Heyne ont déjà établi que la mythologie est une manière de dire des vérités sur l'homme et le monde, sans référence à des énoncés factuels. Contrairement aux rationalistes, cependant, Gabler reconnaît à la Bible l'inspiration divine qui fait d'elle le témoin de la révélation.

Zachariae a fondé en pratique la théologie biblique comme domaine d'étude, avant que Gabler ne la distingue formellement de la théologie dogmatique¹. Par la suite, Gabler en viendra à distinguer entre théologie biblique « véritable » (*wahre*) et « pure » (*reine*) : la première examine la dimension historique des affirmations bibliques, quand la seconde s'occupe de réfléchir philosophiquement aux idées fondamentales qu'elles véhiculent, en position intermédiaire entre exégèse et dogmatique². Dans un second temps, la dogmatique, qui s'appuie sur le moment de la théologie biblique, accomplit sa tâche doctrinale en s'ajustant à ses contemporains. Gabler promeut une étude de la Bible sans pour autant l'affranchir de son usage dogmatique : c'est à l'enseignement théologique qu'une meilleure approche de l'étude biblique doit ultimement servir. Cependant, la logique propre à la compréhension des livres bibliques est dégagée de leur usage dogmatique, et la logique propre à la dogmatique est davantage déliée de l'enseignement traditionnel, régulé par les recueils de confessions de foi. Gabler opère donc une distinction, non seulement entre

1. SANDYS-WUNSCH & ELDREDGE, « J. P. Gabler and the Distinction », p. 157.

2. W. ZIMMERLI, Art. Biblische Theologie. I. Altes Testament, *Theologische Realenzyklopädie*, t. 6, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 426-455, ici p. 427.

exégèse et dogmatique, mais encore entre histoire de la religion biblique et théologie biblique.

Georg Lorenz Bauer (1755-1806), enseignant à Altdorf comme Gabler, écrit une théologie biblique de l'Ancien Testament (Leipzig, 1796), avant de proposer une théologie biblique du Nouveau Testament, en quatre volumes (Leipzig, 1800-1802)¹. Bauer met en œuvre les ressources critiques de l'histoire et de la philologie au service d'une identification des concepts religieux présents dans la Bible, qu'il prend soin de confronter aux cultures avoisinantes. Il est attentif au développement organique des idées religieuses, selon une méthode historico-critique et comparative. Une théologie du Nouveau Testament s'élabore, selon lui, seulement après une théologie biblique de l'Ancien Testament, de manière à percevoir les développements de l'un à l'autre Testament. Il renonce à projeter la lumière du Nouveau sur l'Ancien Testament, qui fait l'objet d'une étude autonome sans interférence d'une compréhension chrétienne postérieure. À la fin de sa théologie de l'Ancien Testament, il peut ainsi contester que Isaïe 53 se rapporte au Messie dans la mesure où, selon lui, l'Ancien Testament ne connaît pas de Messie souffrant. Pour la théologie biblique de l'Ancien Testament, il adopte une division en deux parties : la théologie (Dieu et son rapport à l'homme) et l'anthropologie (l'homme et son rapport à Dieu). Pour la théologie biblique du Nouveau Testament, ces deux parties sont précédées d'une christologie. Bauer s'efforce de distinguer dans l'Évangile entre ce qui est selon la vérité ou selon les hommes de ce temps-là. La méthode historico-critique est employée pour manifester que le christianisme n'est pas antinomique de la raison, dans une perspective apologétique et pastorale. Bauer est le premier à marquer de manière nette une distinction entre théologie biblique de l'Ancien et du

1. Voir *ibid.*, p. 428-429 ; H.-J. KRAUS, *La teologia biblica. Storia e problematica*, Brescia, Paideia, 1979, p. 107-111 ; SEGALLA, *Introduzione alla teologia biblica*, vol. 1. *Storia*, p. 26-29.

Nouveau Testament, sans pourtant ignorer l'exigence de maintenir l'unité de la Bible. Son œuvre pose ainsi le problème crucial « de la continuité et de la discontinuité des deux Testaments¹ ».

Ces instantanés renvoient à une origine où s'attestent le poids de l'histoire et de la philosophie, la question de l'unité de la Bible et de chacun de ses deux Testaments, la différence entre histoire des religions, exégèse et dogmatique – autant de variables qui n'ont cessé depuis lors d'affecter la lecture de la Bible. On peut observer qu'à ses origines, la théologie biblique répond à la volonté d'assurer au travail exégétique une autonomie vis-à-vis de la dogmatique ; elle apparaît à la fin du XVIII^e siècle pour se distinguer, comme discipline historique, de la théologie dogmatique, à vocation didactique. Le mouvement semble s'être inversé : aujourd'hui, la théologie biblique a pour vocation d'articuler l'exégèse à la théologie, à l'issue d'une histoire complexe qui a produit une fragmentation des études bibliques et leur éloignement de la théologie. Les théologies bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament, écrites au cours des dernières décennies, les orientent en effet vers une double question : celle de l'unité de la Bible et celle du rapport entre Bible et théologie. Pourtant, le statut de cette production n'est pas stabilisé, la méthode demeure incertaine et les résultats contestés². La complexité des enjeux, qu'il convient à présent d'exposer, l'explique en partie.

Pour une histoire de la théologie biblique, où s'est surtout illustrée l'aire germanophone de tradition protestante, pour se déplacer récemment vers l'aire anglo-saxonne, on consultera : Hans-Joachim KRAUS, *La teologia biblica. Storia e problematica*, trad. Gianfranco FORZA, Brescia, Paideia,

1. H.-J. KRAUS, *La teologia biblica*, p. 111.

2. « La possibilité de la théologie biblique demeure, même pour ses praticiens, quelque chose de précaire » ; James BARR, *The concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Londres, SCM Press, 1999, p. 229.

1979 [*Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1970] ; Otto MERK, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen*, 1972 ; Giuseppe SEGALLA, *Introduzione alla teologia biblica del Nuovo Testamento*, vol. 1. *Storia*, Milan, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 1980 ; Walther ZIMMERLI, Art. Biblische Theologie I. Altes Testament, *Theologische Realenzyklopädie*, t. 6, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 426-455 et Otto MERK, *ibid.*, II. Neues Testament, p. 455-477 ; Henning Graf REVENTLOW, *Hauptprobleme der Biblische Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, coll. « Erträge der Forschung 203 », 1983 ; James BARR, *The concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Londres, SCM Press, 1999.

Pour un panorama de la situation actuelle, on consultera en priorité : Heinrich ASSEL u.a. (éd.), *Beyond Biblical Theologies*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012 avec en outre les différents volumes du *Jahrbuch für Biblische Theologie* et des *Biblich-Theologische Studien*. Deux séries d'actes de colloques, fruit d'une collaboration interuniversitaire internationale, méritent mention : *Durham Tübingen Research Symposium* (5 vol. entre 1983 et 2001)¹ et *St. Andrews Conferences on Scripture and Theology* (4 vol. entre 2008 et 2014)².

1. P. STUHLMACHER (éd.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1983 ; M. HENGEL, U. HECKEL (éd.), *Paulus und das antike Judentum*, 1991 ; J. G. DUNN (éd.), *Jews and Christians : the parting of the ways*, 1992 ; J. G. DUNN (éd.), *Paul and the Mosaic Law*, 1996. F. AVEMARIE, H. LICHTENBERGER, *Auferstehung – Resurrection*, 2001.

2. R. BAUCKHAM, C. MOSSER (éd.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008 ; R. BAUCKHAM e.a. (éd.), *The Epistle to the Hebrews and Christian theology*, 2009 ; N. MACDONALD e.a. (éd.), *Genesis and Christian theology*, 2012 ; M. W. ELLIOTT e.a. (éd.), *Galatians and Christian Theology. Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014.

II

LES PROBLÈMES DE LA THÉOLOGIE BIBLIQUE

Cette section a pour but d'introduire à la logique des tensions qui traversent la théologie biblique. La position contemporaine du problème est présentée de manière incomparable dans un article de Gerhard Ebeling datant de 1955, qui sert de point de repère à l'ensemble de la recherche actuelle¹. Ce texte, qui sera maintenant présenté, donne d'entrer au cœur des questions.

Le théologien luthérien adopte un point de vue résolument critique vis-à-vis de la théologie biblique, au point d'en délivrer, dans un premier temps, un acte de décès en bonne et due forme : « Ce titre comme dénomination d'une discipline théologique a aujourd'hui cessé d'exister en pratique². » L'expression « théologie biblique » est reçue dans une double acception : elle vise l'examen de la théologie contenue dans la Bible ou bien désigne une théologie qui se laisse déterminer par la Bible. Le premier sens est descriptif, le second normatif ; le premier intéresse l'historien, le second concerne le dogmaticien. La question brûlante porte sur la relation entre Bible et théologie. Ebeling observe que les perspectives historique et théologique, pour distinctes qu'elles soient, ont donné lieu à un chassé-croisé

1. G. EBELING, « The Meaning of Biblical Theology », *Journal of Theological Studies*, N.S., t. 6, 1955, p. 210-225. Aussi publié en allemand sous le titre : « Was heisst "Biblische Theologie" ? » in Id., *Wort und Glaube*, t. 1, Tübingen, Mohr, 1960, p. 69-89.

2. *Ibid.*, p. 220.

qui a marqué l'évolution de la théologie biblique. La pratique de la théologie biblique, au sens historique de théologie contenue dans la Bible, est nécessairement affectée par les présupposés de l'exégète concernant la Bible, la théologie et l'Église. Pour mieux assurer son autonomie, l'historien est tenté d'adopter des théories qui vont à l'encontre de la tradition théologique. Impossible de se déclarer neutre dans la mesure où la théologie biblique, comme discipline historique, implique une prise de position sur la chose de la Bible. L'exégète est conduit à clarifier sa position vis-à-vis de la tradition dogmatique, sachant le poids du texte biblique pour la foi chrétienne. L'histoire croise nécessairement la théologie comme l'illustrent, en sens contraire, la dogmatique rationaliste, qui met l'accent sur ce qui transcende les conditionnements historiques, et l'école de l'histoire des religions, qui occulte l'élément religieux pour mettre en valeur la distance historique.

Retracer l'évolution de la théologie biblique, comme discipline historique, conduit Ebeling à la remettre radicalement en question. Son sort est scellé en quatre étapes. Dans la première, l'unité théologique de la Bible composée de l'Ancien et du Nouveau Testament est devenue problématique, non seulement à cause de la nécessaire spécialisation des études portant sur l'un et l'autre Testament, mais en raison de l'impossibilité théologique de relier des collections de textes que la critique historique sépare nettement. La seconde étape est franchie avec le constat de la multiplicité des théologies à l'intérieur de chacun des Testaments, une multiplicité défiant la synthèse qui interdit de parler avec un peu de sérieux de « théologie de l'Ancien Testament » ou de « théologie du Nouveau Testament ». La troisième étape correspond à l'inclusion de la littérature extracanonique, qui fournit l'indispensable arrière-fond religieux des textes canoniques et décourage la ségrégation entre les deux types d'écrits : ces frontières ainsi relativisées, c'est le canon lui-même qui perd sa portée normative. La quatrième étape consiste à déclarer problématique l'appellation de

théologie s'agissant de la Bible. N'est-ce pas en un sens très différent que le mot est utilisé dans la tradition chrétienne ? Il faut mesurer la distance séparant le récit de l'événement rapporté par l'Écriture **entre Dieu** et son explication scientifique, qui mérite seule le nom de théologie.

Commentant par l'histoire de la discipline l'appellation de « théologie biblique », Ebeling procède à une *reductio ad absurdum* au terme d'une logique de déconstruction. Ce mouvement ne peut être inversé, mais il est loin d'être uniquement négatif. Pour le théologien luthérien, en écartant les courts-circuits, la méthode historique correspond à un progrès du point de vue herméneutique dans la mesure où, dans son étude de la Bible, elle permet une compréhension de la tâche de la dogmatique plus précise que dans l'ancienne orthodoxie protestante. Examinant la variété du témoignage biblique, la dogmatique sonde son unité interne dans la connexité de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ebeling en vient à considérer que la théologie biblique est possible et même nécessaire en tant qu'elle vise à rendre compte de la Bible comme un tout, dans l'étude « des problèmes théologiques qui se posent à partir de la variété du témoignage biblique, considéré dans sa relation à son unité interne¹ ». Dans l'accomplissement du projet de la théologie biblique qui correspond moins à une discipline à part entière qu'à une tâche collaborative donnant lieu à une conversation scientifique, Ebeling appelle à une coopération étroite entre exégètes de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. Il recommande, en outre, l'apport du théologien systématique sur la question herméneutique et celle de l'historien. De la sorte, pense-t-il, la théologie biblique contribue à restaurer l'unité de la théologie.

Bien sûr ce n'est pas une unité accomplie en abolissant les différentes disciplines, mais une unité consistant dans le bon usage théologique des diverses disciplines, chacune ayant sa

1. *Ibid.*, p. 224.

tâche propre et chacune d'elle étant « théologie » au sens d'une participation à l'explication scientifique de la parole de Dieu ¹.

Cet article, qui a le mérite de dégager les éléments structurants de la théologie biblique, procède de manière dialectique. On peut le trouver exagérément optimiste sur l'avenir de la théologie biblique, après avoir été exagérément critique en doutant de l'existence d'une théologie dans la Bible. Que penser de cette mise à mort de la théologie biblique suivie de sa résurrection ? Ebeling témoigne de l'ambivalence de la théologie et de l'exégèse académiques vis-à-vis de la théologie biblique, soupçonnée de faire le jeu de la dogmatique en nivelant la pluralité interne de l'Écriture dûment dégagée par la critique historique. On peut estimer que, tout en partageant cette réserve, Ebeling contribue à la priver de ses arguments. En effet, il conteste la neutralité théologique que s'attribuent l'historien et l'exégète, tandis qu'ils discréditent l'entreprise visant à rendre compte de la Bible comme un tout. Ebeling tourne en dérision l'exégète adoptant la pose de spectateur amusé face à l'embarras du dogmaticien, qui doit adresser dans l'urgence une parole à la communauté de foi. La partition entre le descriptif et le normatif s'en trouve relativisée. Conclusion : la théologie biblique est un projet scientifique valide dès lors qu'elle intègre les acquis de la critique historique ; elle n'est pas une discipline, mais plutôt un domaine de la recherche, où exégètes et dogmaticiens croisent leurs visées et conjuguent leurs efforts.

Telle une carte balisant le territoire de la théologie biblique, cette contribution énumère les différents aspects qu'il convient d'examiner. La question de l'*unité théologique de la Bible* par-delà la disparité irréductible des livres bibliques constitue le thème de la théologie biblique ; cette étude fait appel à la contribution spécifique de chaque discipline théologique dans le cadre d'une conversation interdisciplinaire qui met en œuvre l'*unité de la théologie* ;

1. *Ibid.*, p. 225.

la dynamique de la théologie biblique a partie liée avec la relation dialectique entre *théologie et histoire* ; la question de la vérité posée à l'intérieur d'une tradition d'interprétation inscrit le *questionnement herméneutique* au cœur de la théologie biblique.

L'objet des développements qui suivent est d'indiquer les présupposés et les enjeux de la théologie biblique. Cette section, de tonalité descriptive, propose une manière parmi d'autres de poser, du point de vue de la théologie systématique, la problématique de la théologie biblique.

UNITÉ THÉOLOGIQUE DE LA BIBLE

L'unité théologique de la Bible pose problème. De quelle théologie parle-t-on ? De quelle unité s'agit-il ?

Quelle théologie ?

La question est de savoir en quel sens le terme de *théologie* est employé à propos du texte biblique tant il est vrai que ce terme a, au cours de l'histoire, désigné des réalités diverses. Quelle théologie chercher dans la Bible ?

Dans l'une et l'autre de ses parties, la Bible chrétienne rapporte événements et discours, par lesquels Dieu s'immisce dans le cours des affaires humaines en affectant leur destinée. Les écrits bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament, de leur propre aveu, rendent témoignage à l'intervention de Dieu dans l'histoire. Lorsque sont consignées par écrit les « paroles de Jérémie » à qui la « parole du Seigneur s'adresse » (Jr 1, 1.2), lorsque l'évangéliste compose, à l'appui des enseignements reçus, un récit ordonné des événements qui se sont accomplis, tels qu'ils ont été transmis par des témoins oculaires, devenus serviteurs de la parole (voir Lc 1, 1-3), ces dépositions valent engagement

personnel des écrivains en faveur de la vérité de ce qu'ils rapportent. Par le seul fait de reconnaître en telle œuvre un témoignage authentique de la Parole que Dieu lui adresse, la communauté lui confère autorité. Peut-on qualifier cet écrit de « théologique » ?

La question fait débat depuis plusieurs décennies, spécialement entre exégètes de l'Ancien Testament. Pour certains, la théologie au sens strict est une création de l'esprit grec, où elle prend la forme d'une critique du divin mythologique dès les présocratiques, avant que Platon n'en dégage la portée politique en se préoccupant des « modèles à suivre pour les discours sur les dieux ¹ ». De la rencontre entre la pensée biblique et la raison grecque naît la modalité chrétienne de la théologie. Dans le sillage de ses prolongements universitaires médiévaux, il conviendrait de réserver le domaine théologique à une explication scientifique de la Parole divine ². Cette position dépend de l'école de l'histoire des religions du XIX^e siècle, qui s'est édifiée dans le sillage d'une revalorisation du concept de religion, chez Herder et Schleiermacher. Pour d'autres, héritiers de la théologie dialectique et tenants de l'exégèse canonique, la Bible est de toute évidence un livre théologique et l'existence de la théologie biblique n'appelle pas de justification ³. Entre ces deux termes, une position intermédiaire consiste à souligner la

1. PLATON, *La République*, 379a, dans ID., *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, p. 1539.

2. Tel est le point de vue de EBELING, « The Meaning of Biblical Theology », p. 222-223. Voir aussi R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. Le débat a fait l'objet d'une livraison du *Jahrbuch für Biblische Theologie* en 1995 (vol. 10, Neukirchen-Vluyn) sous le titre : *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* avec en particulier les contributions en sens contraires de Albertz et Rendtorff.

3. Pour l'Ancien Testament : R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, t. 1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1999, p. 1 : « L'Ancien Testament est un livre théologique. » Mais pour Ebeling, parler de théologie à propos de l'Ancien Testament est un anachronisme.

différence entre le langage biblique et l'élaboration à laquelle il a donné lieu sous la forme de systèmes conceptuels, sans pour autant renoncer à qualifier de théologique le discours biblique. Certains parlent ainsi d'une théologie implicite, présente dans la Bible, dans la mesure où ces textes ne relèvent pas du même genre que celui du traité théologique¹. L'objet de la théologie biblique consiste à rendre cette théologie explicite², encore qu'il convienne de distinguer dans « théologie biblique » entre le génitif subjectif (la théologie que contient l'Ancien Testament) et le génitif objectif (la théologie qui résulte d'une lecture de l'Ancien Testament). C'est dans la première acception que la théologie de l'Ancien Testament est dite implicite. Pour la seconde, il paraît difficile de contester la légitimité de développer une théologie à partir de l'Ancien Testament³.

Du point de vue de la théologie systématique, Rahner se demande s'il y a déjà une théologie dans le Nouveau Testament et il y répond positivement par un argument de poids⁴. Ayant défini la théologie, contre-distinguée de l'événement révélateur originel, comme cette connaissance « de quelque

1. LOHFINK, « Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie ? 44 Thesen », p. 13-47, ici p. 15 ; K. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament ? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft*, Zurich, TVZ, 2013, p. 119. Dans ce dernier ouvrage, voir l'état de la question p. 13-52. Plutôt que du qualificatif d'*implicite*, l'emploi du terme de « Theou-Logie » a également été avancé pour rendre compte de ce que le discours biblique implique Dieu d'une manière distincte de la théologie académique. La proposition émane de C. HARDMEIER, « Systematische Elemente der Theologie in der Hebräischen Bibel. Das Loben Gottes – ein Kristallisationsmoment biblischer Theologie », dans *Jahrbuch für Biblische Theologie*, t. 10, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments ?*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995, p. 112, n. 3.

2. BARR, *The Concept of Biblical Theology*, p. 248.

3. Voir SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament ?*, p. 55.

4. K. RAHNER, « Théologie dans le Nouveau Testament », dans ID., *Écrits théologiques*, t. 7, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 187-211, ici 189. L'argument vaut bien évidemment aussi pour l'Ancien Testament.

manière médiatisée et dérivée, et [qui] procède d'un effort de pensée et d'une expérience religieuse», il observe que

l'on ne peut pas entendre et comprendre une vérité sans la recevoir, l'assimiler, la confronter avec le contenu déjà présent de l'esprit et de la conscience, etc. En d'autres termes : l'acte de la simple audition et réception et l'action de la réflexion ne sont pas du tout des actes et des phases parfaitement discernables et temporellement successifs d'un processus spirituel de compréhension. La théologie commence donc, comme condition de simple audition, dès le premier instant de l'audition elle-même. Et elle ne peut absolument pas faire autrement que continuer d'aller et de se développer.

Il apparaît ainsi que « dans le Nouveau Testament la théologie est pratiquée¹ ». Pour James Barr, au contraire, bien peu dans le Nouveau Testament relève de la théologie, au sens strict. La théologie a pour fonction d'expliciter cette théologie sous-jacente par un travail spécifique :

Les opinions, expressions et aspirations religieuses, même exprimées de manière forte, ne sont pas pour autant théologie. La théologie est une activité réflexive dans laquelle le contenu des expressions religieuses est abstrait, contemplé, soumis à réflexion et discussion, et délibérément reformulé².

Comment se situer dans un tel débat ? La Bible est « théologique » au sens d'une intrication de Dieu dans le discours, non pas au sens des exigences de la discipline académique de la théologie. Entre le langage biblique et celui de l'entreprise critique, réflexive, systématique et spéculative, qui

1. Ce qui interroge l'obsession de Rahner, omniprésente dans l'article, de marquer la distance entre cet acte théologique de réception et un « événement révélateur originel », sachant que « l'interprétation historique fait [donc] partie de la Révélation au sens où celle-ci est radicalement livrée à celle-là » ; C. THEOBALD, *La Réception du concile Vatican II*, vol. 1, *Accéder à la source*, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 265.

2. BARR, *The concept of Biblical Theology*, p. 249.

prendra le nom de théologie dans la tradition chrétienne, la différence est obvie. La Bible n'est en rien un système de propositions, ni un cours *ex cathedra*, pas plus qu'elle ne ressemble à une somme médiévale ou à un traité moderne. Le texte biblique emprunte à des genres littéraires variés. Il recèle des lacunes. Il ménage des clairs-obscur. Il est fertile en énigmes. Il suggère plus qu'il n'explique. Le *logos* propre à l'écriture biblique est latent. Dans toute son étendue littéraire, la Bible appelle un travail d'interprétation¹. C'est en effet par un discours poétique qu'elle délivre une connaissance théologique. La Bible ne recourt ni au langage ordinaire, ni au langage scientifique : elle n'est pas descriptive, elle ne se soumet pas à une démarche de vérification, elle laisse subsister les tensions qui parcourent la pluralité de ses discours. Pour autant, elle revendique une fonction référentielle plus originaire que le langage second de la reprise réflexive au sein de la théologie académique. La Bible relève du langage premier de la confession de foi, qui renvoie à la transcendance d'une réalité religieuse expérimentée par des témoins. Du fait de leur mise par écrit, les livres bibliques acquièrent une autonomie vis-à-vis de leurs auteurs ; par leur constitution comme œuvres, ils revêtent une extériorité qui les rend disponibles à tout lecteur futur. Il semble difficile, en ce sens, de contester la fonction de révélation du discours poétique des livres bibliques, en tant qu'ils divulguent une connaissance de nature théologique². Cette dimension qui renvoie à la chose de la Bible comme monde du texte doit être articulée à sa nature testimoniale. L'écriture des livres bibliques correspond à la déposition de

1. Le texte biblique, en comparaison d'autres types de littérature, est en requête d'interprétation (*deutungsbedürftig*) selon l'exposé classique d'E. AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, A. Francke, 1946.

2. Pour s'en convaincre, voir P. RICEUR, « Herméneutique de l'idée de révélation », dans *La Révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54 et ID., « L'herméneutique du témoignage », dans E. CASTELLI (éd.), *Le Témoignage*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 35-61.

témoins qui rapportent ce qu'ils ont vu et entendu, en se portant garants de la vérité de ce qu'ils attestent. Événement et sens sont indissociablement mêlés. Ce témoignage porte en effet sur des événements fondateurs, en relation étroite avec la confession religieuse qu'ils instituent.

Dénier à la Bible le qualificatif de théologique peut tenir à une définition étriquée de la théologie ou à l'ignorance du mode de signifier propre aux questions ultimes. S'en tenir strictement aux réquisits de la théologie systématique conduit logiquement à une telle exclusion; le mode du discours biblique est, on l'a vu, distinct. On peut cependant se demander si réserver à la discipline académique l'appellation contrôlée de théologie ne revient pas à céder à un positivisme banalement scientiste. Les traités spirituels de Jean de la Croix sont-ils théologiques? Et les poèmes qu'ils commentent? Il est raisonnable de le soutenir. Il faut donc s'accorder sur ce qu'on entend par théologie, et considérer que son exercice universitaire n'a pas le monopole pour bien dire son objet. Le discrédit jeté sur la Bible vient du déficit prétendu d'autonomie subjective des auteurs bibliques ou de leur défaut présumé de fiabilité eu égard à leur implication. Autant l'on peut s'accorder sur la différence spécifique du langage biblique vis-à-vis de ce qu'on dénommera par la suite «théologie» en christianisme, autant il convient de contester les présupposés implicites d'une dépréciation du discours biblique fondée sur ces motifs. Sur le plan subjectif, Gadamer a mis au jour, comme on le verra plus loin, les contradictions d'une conscience qui prétendrait se constituer elle-même et tout constituer à partir d'elle. On ne saurait disqualifier la vérité du discours biblique en raison de sa nature testimoniale, qui convient tout particulièrement à l'expression d'une vérité touchant aux questions de destinée¹. Le témoin s'est approprié la vérité dont il témoigne

1. On peut illustrer ce point par une analogie avec la manière dont un Roger-Pol Droit dénie à saint Augustin le titre de «philosophe» au motif que le «terme désigne ceux qui ne reconnaissent d'autre pouvoir que la raison, ne

et ~~l'offre à l'appropriation d'~~autrui. Les témoignages bibliques se présentent comme autant de signes que l'absolu donne de lui-même au sein d'une histoire contingente et qui s'offrent à la reconnaissance d'une conscience en chemin vers la vérité. Sur le versant objectif, le domaine des significations ultimes comme le mode de désignation de l'inconditionné requièrent les ressources de l'imagination. Pour le dire avec un vocabulaire kantien, le concept manque pour désigner les Idées de la raison. Aussi la Bible, pour déployer son discours poétique, emprunte-t-elle à la puissance d'évocation du mythe, de la métaphore, du symbole ; elle passe par le proverbe, la loi, la chronique, l'oracle, l'hymne, l'épître, le psaume, l'homélie ou encore le récit de fiction pour signifier l'expérience de foi. La vérité religieuse ainsi véhiculée ne manque ni d'intelligibilité ni d'expressivité. Que l'on en juge, par exemple, à la manière dont la sagesse biblique relie cosmos et ethos à l'enseignement de l'idée de création tout en recevant, par la reprise des littératures proche-orientales, l'universel des réalités anthropologiques.

Il y a une pertinence dogmatique et un gain herménéutique à soutenir que les écrits bibliques sont en eux-mêmes théologie : c'est d'affirmer que, à rebours de la position fondamentaliste, la Bible ne s'identifie pas telle quelle à la Parole de Dieu, mais qu'elle en est l'attestation originelle, et que la Parole est à rechercher en elle. La Bible est en effet une réponse à cette Parole. Les prophètes et les apôtres y rapportent dans leurs mots comment la Parole les a visités.

se soumettent à d'autre autorité que l'entendement, ne tiennent pour vrai que l'intelligible » ; R.-P. DROIT, *La Compagnie des philosophes*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 91. Outre que saint Augustin serait étonné d'apprendre qu'il a tenu pour vrai de l'inintelligible, l'accusation de céder à l'hétéronomie relève d'une naïveté herméneutique : une raison autoconstituée et autoconstituante n'est qu'un leurre. Peut-on penser sans s'inscrire à l'intérieur d'une tradition de pensée quelle qu'elle soit ? Peut-on penser – avec la liberté et la créativité souhaitables – autrement que de partir de ce qui a déjà été pensé ? Dans la foulée, Roger-Pol Droit n'en attribue pas moins à Augustin l'invention de la subjectivité et de la pensée de l'histoire. Sans sourciller.

la propose à

Au jugement de la tradition ecclésiale qui la transmet, la Bible n'est cependant pas une énonciation quelconque de la Parole, elle en est l'expression normative en tant qu'elle constitue le témoignage de première main, muni du sceau apostolique. La Bible n'en partage pas moins avec la théologie ultérieure, qui la regarde comme sa norme, une visée identique, celle de porter au langage l'œuvre de Dieu et d'être ainsi *théo-logie*, de sorte que les théologiens peuvent à bon droit tenir apôtres et prophètes comme les premiers théologiens¹.

La dualité entre expérience apostolique et attestation prophétique pose la question cruciale de l'unité des deux écritures.

Quelle unité ?

Quelle unité chercher dans la Bible ? L'unité théologique de la Bible est une question clé de la théologie biblique. La diversité des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament confronte l'exégèse et la dogmatique au défi de l'éclatement du sens. Comment le relever ? Comment envisager une *unité* de la Bible alors que des siècles de critique historique et littéraire ont établi, concernant les livres qui la composent, la pluralité irréductible des contextes d'élaboration, des situations d'énonciation, de l'histoire de la tradition, des formes et de la rédaction, de l'identité des auteurs et des destinataires, des genres littéraires, des stratégies de communication ou encore de contenu des textes ?

Si des relations entre des livres ou des unités textuelles peuvent être mises en évidence, en fonction d'une communauté de tradition ou de thèmes apparentés, le travail exégé-

1. Pour une formulation concise de la relation entre Parole, Bible et tradition théologique, voir K. BARTH, **Introduction** à la théologie évangélique, p. 17-24 (deuxième leçon : la Parole) et p. 25-32 (troisième leçon : les témoins).

tique conduit de manière prévalente à souligner la particularité de chaque écrit, en le situant dans son contexte d'origine. L'exégèse marque les différences entre livres et à l'intérieur de chaque livre ; par là, elle interdit les rapprochements superficiels et une harmonisation rapide ; elle prescrit les conditions auxquelles une relation entre textes peut être établie de manière critique. Même considérée du point de vue d'une exégèse narrative, la Bible laisse entendre une multitude de voix non exempte de dysharmonie¹. La pente naturelle de l'exégèse est de distinguer, voire de séparer et de disjoindre. Pour la dogmatique, à l'inverse, l'unité de la Bible est un bien de première nécessité, afin d'adosser la confession de la foi à une source scripturaire dotée d'une cohésion et d'une clarté suffisantes. Sa recherche d'intelligence des voies du Dieu biblique l'incline à souligner les constantes ou les régularités qui, d'un livre à l'autre, créent des liens ; la dogmatique guette les séquences donnant sens et forme au déploiement de l'histoire, par-delà les discontinuités et les ruptures². Sa tendance est d'unir, au risque d'assimiler et de mélanger.

En présence d'une telle diversité de livres, l'unité de la Bible ne peut procéder que d'une *décision théologique* qui en règle l'interprétation. La doctrine de l'inspiration et de l'inerrance prend acte de la vérité de la révélation. Appliquée à l'ensemble de l'Écriture, dans son unité et sa totalité, elle tient que le sens d'un texte est déterminé par son insertion dans le canon tout entier de la Bible. Cette simple assertion place la pratique de l'interprétation devant des difficultés sérieuses. En effet, quelle que soit la thématique envisagée la Bible propose une grande diversité de théolo-

1. RRENAB, *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue*, Paris, Éd. du Cerf, 2007.

2. En posant la question de la vérité, la raison théologique est portée à l'unité par cette nécessité intérieure qui porte le vrai vers l'un, avec le risque de synthèse cléricale ; voir P. RICEUR, *Histoire et vérité (1955)*, Paris, Éd. du Seuil, 1964, p. 219 pour la tendance et p. 204 pour la tentation.

gies, le plus souvent en tension les unes avec les autres. Leur confrontation et leur évaluation, en fonction de critères ou d'un axe d'interprétation qu'il convient de justifier, peuvent permettre le cas échéant de dégager une position argumentée. Un tel processus relève de l'esprit de finesse et d'un savoir pratique longuement mûri¹.

Le fait d'ajouter au canon une catégorie d'écrits, ainsi les prophètes à la Torah, puis à cet ensemble les écrits de sagesse, modifie la signification d'un texte particulier, dans le cadre d'une compréhension qui prend en compte la Bible comme un tout. Les parties les plus anciennes sont conservées mais leur signification est renouvelée, au fur et à mesure du processus canonique². A fortiori lorsqu'à l'Ancien Testament est adjoint le Nouveau Testament, le canon de l'Ancien est clôturé, mais aussi profondément transformé, puisqu'il est lu dorénavant à la lumière de la foi et de la tradition de l'Église. De la tradition du sens spirituel formalisée par Origène, jusqu'aux mises en œuvre contemporaines de la typologie, la démarche consiste à relier chaque portion au tout de la Bible, en l'interprétant selon l'analogie de la foi (c'est-à-dire en accord avec la compréhension d'ensemble

1. Il y a un demi-siècle, Norbert Lohfink l'exprimait en des termes qui n'ont rien perdu de leur pertinence : « Dans le cadre de la théologie scientifique on ne pourra pas, au moins actuellement, atteindre la signification d'ensemble de l'Écriture sans une certaine distance prise par rapport au texte particulier. Pratiquement, c'est seulement en théologie biblique que l'on atteindra le sens infaillible de l'Écriture. Nous entendons par là la théologie biblique d'ensemble, résultant des théologies bibliques particulières » LOHFINK, *L'Ancien Testament*, p. 69.

2. Comme l'écrit encore Lohfink : « Tout comme la plupart des livres de l'Ancien Testament, dans leur préhistoire propre, le canon témoigne à son tour de l'attitude caractéristique de l'Ancien Testament à l'égard de la tradition, attitude à la fois conservatrice et libérale : on ne pouvait laisser tomber un mot, aucune formulation, mais en même temps tout était en mouvement ; l'ancien se trouvait sans cesse placé sous un éclairage nouveau, il était interprété autrement, complété, réadapté. On ne laissait rien tomber, on emportait tout dans cette marche vers un terme nouveau, connu de Dieu seul », *ibid.*, p. 51.

du mystère), de sorte à entendre, si possible, dans l'Écriture, la parole que Dieu adresse aux siens.

Examinons quatre aspects de l'unité de la Bible tels qu'ils ont été traités au cours des dernières décennies : successivement le rapport entre les Testaments, le principe d'unité thématique, l'unité de l'Ancien Testament et celle du Nouveau.

Le rapport entre les Testaments

Le rapport de l'Ancien et du Nouveau Testament est le plus problématique. Entre l'ensemble des livres constitués par le judaïsme ancien jusqu'au tournant du 1^{er} siècle de notre ère et la collection des livres de référence des premières générations chrétiennes, composés pour l'essentiel au cours de la deuxième moitié du 1^{er} siècle et reçus dans leur autorité canonique par la Grande Église tout au long du II^e siècle, pour la plupart d'entre eux, l'écart est patent. Les voies par lesquelles une *unité théologique* des deux parties de la Bible chrétienne est envisagée sont diverses et variées¹. Certaines s'appuient sur les indications explicites du Nouveau Testament, d'autres sur une étude historique ou thématique. La direction habituellement empruntée pour l'établir va du Nouveau Testament vers l'Ancien.

- Du Nouveau à l'Ancien

L'identité entre le Dieu de Jésus-Christ et le Dieu d'Israël est unanimement affirmée par le Nouveau Testament. Une unité de nature théologique est ainsi exprimée, comme dans les premiers versets de l'épître aux Hébreux :

1. Massimo Grilli présente, dans un essai précieux, quatre modèles de rapport entre les deux Testaments dans la tradition chrétienne et dans les textes bibliques : de type conflictuel, typologique/allégorique, promesse/accomplissement, historico-salvifique ; M. GRILLI, *Quale rapporto tra i due Testamenti ? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, Bologne, EDB, 2007.

Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères par les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous par un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes [He 1, 1-2].

Un sujet unique, Dieu, se rapporte à deux actions de parole, étroitement reliées entre elles par l'emploi d'un mot identique (parler, λαλέω). D'après l'épître, et tout le Nouveau Testament, c'est le même Dieu qui a parlé par les prophètes et qui envoie à présent son Fils. Notons que la riche diversité de sa parole, au temps des pères, est mise en contraste avec l'unicité du Fils, objet de l'adresse présente. Ce Fils est unique de l'unicité du Dieu un (Dt 6, 4). Il est à noter que la qualité du Fils, assimilé à Dieu dans la suite du chapitre, confère à la parole prononcée dans les derniers jours un statut incomparablement plus élevé que celui de la parole prophétique. Si le même Dieu unit les deux Testaments, il n'est pas pour autant inclus à l'intérieur d'une conception du monde : il est objet d'une confession de foi et d'un témoignage¹. (Il va de soi que pour le judaïsme ultérieur, qui hérite avec la tradition chrétienne du judaïsme du Second Temple, l'identité du Dieu biblique se pose en de tout autres termes².)

Le Nouveau Testament appelle l'Ancien Testament « l'Écriture » ou « les (saintes) Écritures », termes lui confé-

1. ZIMMERLI, Art. Biblische Theologie I, p. 426-455, ici p. 445 qui renvoie à Gerhard von Rad.

2. La question du rapport entre christianisme et judaïsme rabbinique a été renouvelée au cours des dernières décennies, la théologie tirant les conséquences des relations qui se sont établies entre les Églises chrétiennes et le peuple juif au lendemain de la Shoah. Une théologie du judaïsme se cherche, stimulée par une relation suivie avec les représentants du judaïsme. La séparation entre les voies chrétienne et juive, que la recherche datait de la fin du 1^{er} siècle et que d'aucuns repoussent dans le temps de manière significative, fait l'objet de remises en cause, non encore stabilisées. Le consensus paraît encore lointain quant à l'histoire de la partition entre christianisme et judaïsme rabbinique.

rant le statut de livre revêtu de l'autorité divine. L'Ancien Testament est la seule Bible que connaissent les livres du Nouveau Testament. La continuité selon l'Esprit entre parole prophétique et parole apostolique est marquée par le témoignage de celle-ci rendue à celle-là : « En effet, ce n'est pas la volonté humaine qui a jamais produit une prophétie, mais c'est portés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (2 P 1, 21). La présence de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament est attestée par des références explicites, surtout Isaïe et les Psaumes, ainsi que par de nombreuses allusions à des passages vétérotestamentaires. Le phénomène de l'*intertextualité* a retenu l'attention de la recherche récente¹. Pour rendre compte de la dépendance du Nouveau vis-à-vis de l'Ancien Testament, on peut soutenir que les Écritures juives de l'Ancien Testament représentent l'*espace de vérité* des livres néotestamentaires² : hors de l'horizon de compréhension des Écritures d'Israël, l'annonce apostolique n'est ni audible, ni sensée. De cette Bible d'Israël, nul interprète de l'événement Jésus-Christ, à quelque époque ou culture qu'il appartienne, ne peut s'émanciper.

Paul inscrit son kérygme, noyau de l'annonce de la foi chrétienne, dans la ligne des Écritures de la religion d'Israël :

Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais reçu moi-même : Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures. Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures [1 Co 15, 3-4].

1. Sur l'intertextualité, voir D. MARGUERAT, A. CURTIS (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, 2000, où la notion inspirée de G. Genette désigne : « *La relation de co-présence entre deux ou plusieurs textes* (par le biais de la citation, de la référence, de l'allusion ou du plagiat) ou *la relation de dérivation d'un texte à un autre* (la parodie qui transforme ou le pastiche qui imite) », p. 7.

2. C'est la proposition de l'essai de F. CRÜSEMANN, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus, 2011 reprise par U. LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2014, p. 414-418.

Selon des modalités propres à chacun, les *évangélistes* s'accordent à relier l'événement Jésus-Christ aux Écritures du judaïsme du Second Temple. Ainsi dans l'évangile de Luc, le ministère de Jésus commence et s'achève par une leçon d'exégèse des Écritures de l'Ancien Testament, dans laquelle il soutient que la Bible juive lui rend témoignage. À la synagogue de Nazareth, après avoir lu devant l'assemblée le passage du livre d'Isaïe ayant trait à l'envoyé de Dieu (Is 61, 1-2 ; Is 58, 6), Jésus le commente par ces mots : « Alors il commença à leur dire : "Aujourd'hui, cette écriture est accomplie pour vous qui l'entendez" » (Lc 4, 21) ; et à la fin de l'évangile, ayant rejoint les deux pèlerins marchant vers Emmaüs après sa résurrection, Jésus les enseigne à partir des trois parties de la Bible juive, formant un tout : « Et, commençant par Moïse et par tous les Prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait¹ » (Lc 24, 27). Peu après, Jésus ressuscité répète la leçon à ses disciples rassemblés à Jérusalem, en indiquant qu'il s'agit de l'enseignement constant qu'il leur a prodigué au temps de leur vie commune :

Voici les paroles que je vous ai adressées quand j'étais encore avec vous : il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes [Lc 24, 44].

La relation entre les deux Testaments peut, en outre, s'autoriser d'une *continuité historique*. Le Nouveau Testament est ancré dans la religion du Second Temple ; il est attaché aux promesses, à la Loi et à la pratique du judaïsme ancien, hors duquel il perd toute signification. Jésus est enraciné dans la religion d'Israël ; son ministère, auquel il associe les apôtres, est destiné en priorité aux enfants

1. Commencer par la Loi et les Prophètes suggère que les écrits de sagesse sont eux aussi sollicités – ce que corrobore la mention de « toutes les Écritures ».

d'Israël¹. À une femme non juive, cananéenne en l'occurrence, qui sollicite un exorcisme pour sa fille, Jésus répond : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens » (Mt 15, 26). Jésus manifeste là une compréhension de son ministère : il est envoyé aux enfants de son peuple. La prédication apostolique maintient cette préséance :

C'est vous qui êtes les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec vos pères, lorsqu'il a dit à Abraham : « En ta descendance, toutes les familles de la terre seront bénies. » C'est pour vous que Dieu a d'abord suscité puis envoyé son Serviteur, pour vous bénir en détournant chacun de vous de ses méfaits [Ac 3, 25-26].

Préséance et non exclusivité. L'ouverture universelle de l'Église contemporaine de Paul s'autorise des paroles du Ressuscité et de la liberté de l'Esprit de Pentecôte. Il n'en reste pas moins que c'est du site juif que se diffuse la parole : « Le salut vient des Juifs » (Jn 4, 22).

La perspective d'*histoire du salut* ne joue pas aisément le rôle de principe d'unité des Testaments. Les notions trahissant une conception de l'histoire du salut sont pour la plupart propres à un type de théologie. Les tableaux offerts par la théologie lucanienne et paulinienne ne permettent guère d'édifier une théologie biblique articulant les deux Testaments². Ceci étant, le vétérotestamentaire Gerhard von Rad et le néotestamentaire Oscar Cullmann soulignent une analogie de structure entre les deux Testaments selon laquelle

1. Cette continuité historique entre les deux Testaments est plus forte si l'on intègre les deutérocanoniques, en particulier Siracide, pour la Sagesse personnifiée, ainsi que le deuxième livre des Maccabées et la Sagesse, pour la résurrection (observation due à Françoise Mies).

2. Pour la littérature, voir R. SCHNACKENBURG, « Neutestamentliche Theologie im Rahmen einer gesamtbiblischen Theologie », dans *Jachbuch für Biblische Theologie*, t. 1, *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1986, p. 30-47, ici p. 42-43.

Parole divine et révélation par les événements sont interdépendants, loin de toute spéculation mythologique, ce qui en fait un cas unique dans l'histoire des religions¹. Les prophètes inscrivent leurs oracles dans le temps de l'histoire : « L'année de mort du roi Ozias, je vis le Seigneur... » (Is 6, 1) ; il en va de même du « crucifié sous Ponce Pilate » de la confession de foi néotestamentaire. À la suite de Bultmann, von Rad souligne en outre une ouverture radicale sur l'avenir propre à la conception de l'histoire vétértestamentaire, ce qui permet aux traditions ultérieures de proposer de nouvelles interprétations des événements passés. Mais le thème de l'histoire du salut a trouvé ses limites : l'histoire des religions de la Mésopotamie conteste l'idée d'une singularité biblique en ce domaine ; en outre, la Bible comporte l'important courant de la sagesse, largement soustrait à la perspective de l'histoire du salut, et von Rad lui-même y consacre ses derniers travaux pour compléter sa théologie de l'Ancien Testament².

Une tradition de recherche liée à l'interprétation existentielle de Bultmann s'attache, pour relier Ancien et Nouveau Testament, à dégager les *structures anthropologiques communes*. Selon cette école, la Bible énonce dans ses deux parties des dispositions existentielles qui se correspondent : un rapport au monde pensé comme création, un rapport à soi à l'enseigne du péché, un rapport à Dieu par la foi. L'intérêt du questionnement tient à ce que les textes sont envisagés dans leur épaisseur existentielle et sont interrogés à partir de dispositions fondamentales du lecteur. Le texte biblique se prête alors à des actualisations et à des applications dans le cadre de la prédication ou de pratiques de lecture comme les

1. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 326.
O. CULLMANN, *Le Salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966.

2. G. VON RAD, *Israël et la sagesse* (1970), Genève, Labor et Fides, 1971.

groupes bibliques¹. La validité de cette approche, qui n'a pas manqué de critiques relatives en particulier aux libertés prises vis-à-vis de la question historique, est à apprécier au cas par cas².

- De l'Ancien au Nouveau

Une manière de pensée corrélant promesse et accomplissement relie l'Ancien au Nouveau Testament³. Les livres du Nouveau Testament se situent en position d'accomplissement sur l'axe de la figure de Jésus, mort et ressuscité. Une typologie associant des événements ou des figures de salut est mise en œuvre. Déjà dans l'Ancien Testament, la conversion et le retour de Babylone sont décrits comme un nouvel exode (Is 43, 18-19) et une nouvelle création (Is 65, 17). Le procédé est utilisé par Paul, qui rappelle les tentations des pères au désert (1 Co 10, 1-12) et place le Christ en regard d'Adam, pour les rapprocher et les opposer (Rm 5, 12-21) : l'un et l'autre réalisent une œuvre affectant l'humanité tout entière, mais l'un pour la mort, l'autre pour la vie, le premier pour la faute, le second pour la grâce, Adam pour la condamnation, le Christ pour la justification. Certes, l'Ancien Testament connaît un accomplissement de certaines promesses, comme le don de la terre promise aux Patriarches. Mais avec la venue du Royaume, manifestée dans l'œuvre de Jésus et réalisée dans sa résurrection des morts, l'accomplissement change de nature : il s'agit d'une œuvre parfaite, finale, qui n'attend nul perfectionnement à venir,

1. C. THEOBALD, « Dans les traces... » de la Constitution « Dei Verbum » du Concile Vatican II, Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 175.

2. Parmi les auteurs représentant cette ligne de recherche se trouvent Antonius H. J. Gunneweg, Horst Dietrich Preuss et Manfred Oeming. Pour une critique, voir F. MILDENBERGER, « Texte – Oder die ganze Schrift? », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 66, 1969, p. 192-209 : il souligne la difficulté que présente cette approche à combler de manière authentiquement herméneutique le fossé historique entre le texte et le lecteur.

3. On trouvera un éclairage dans SCHNACKENBURG, « Neutestamentliche Theologie ».

sinon son entier déploiement. Tout en reliant les deux Testaments, la notion d'accomplissement les distingue et instaure entre eux un écart. L'interprétation de cet écart amène les auteurs à prendre des positions divergentes sur le poids à accorder à l'Ancien Testament dans l'interprétation du Nouveau.

Une autre voie pour relier les deux Testaments relève de l'*histoire de la tradition*, que l'exégèse contemporaine ne cesse d'approfondir. Elle consiste à suivre, pour en dégager l'unité, le processus de tradition à l'œuvre dans le travail théologique des écrivains bibliques successifs. L'intérêt est de permettre une comparaison entre textes de l'Ancien Testament, ainsi qu'entre textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi qu'on va l'illustrer plus loin avec Hartmut Gese.

L'Ancien Testament a-t-il sa place dans le canon des Écritures chrétiennes ? La question, qui a été résolue au II^e siècle dans la Grande Église avec la condamnation de Marcion, resurgit périodiquement. Adolf von Harnack soutient à la fin du XIX^e siècle que l'Ancien Testament n'a pas sa place dans le protestantisme. Il reprend ainsi la pensée des Lumières lorsqu'elle prétend rejoindre l'universalité de la religion chrétienne, délestée de sa particularité juive constitutive, creusant un abîme entre histoire et vérité. Harnack écrit :

Rejeter l'Ancien Testament au II^e siècle était une faute que la Grande Église a rejetée avec raison ; le conserver au XVI^e siècle était une fatalité à laquelle la Réformation n'a pas encore été capable de se soustraire ; mais, depuis le XIX^e siècle, le conserver encore dans le protestantisme comme document canonique est la conséquence d'une paralysie religieuse et ecclésiale¹.

1. A. VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger*, Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 240.

Aujourd'hui, cette position connaît une nouvelle actualité avec Notger Slenczka, professeur de théologie à l'université de Berlin, qui soutient lui aussi que l'Ancien Testament n'a pas vocation à faire partie du canon et qu'il est à traiter à l'égal des apocryphes¹. Sans doute la meilleure réponse à ce type de position est de renvoyer, outre à l'exégèse du Nouveau Testament de plus en plus éloquente sur l'intrication entre littérature néo- et vétérotestamentaire, à la richesse théologique de l'exégèse de l'Ancien Testament. Ce type de position partage avec les Lumières une naïveté herméneutique, dont la philosophie du xx^e siècle a fait revenir la recherche théologique dans son courant majoritaire. La déficience de cette position tient à l'impossibilité d'intégrer la contingence de la médiation textuelle et la particularité de la facticité historique, dont dépend la vérité théologique du christianisme. Des théologiens ne sont pas loin de céder à cette ingénuité lorsque, théoriquement ou pratiquement, ils placent l'Ancien Testament hors du domaine de la révélation². La question posée à la théologie dans le problème du rapport à la source vétérotestamentaire est de faire droit à la nouveauté de l'événement Jésus-Christ. C'est en se rapportant à l'Ancien Testament pour en déclarer l'accomplissement que les écrivains du Nouveau Testament manifestent, pour leur part, la nouveauté du salut acquis dans le mystère

[ôter virgule]

[ôter virgule]

1. La thèse polémique a initié un riche débat dont les textes sont disponibles (voir www.theologie.hu-berlin.de ; consulté le 30 janvier 2019).

2. À titre d'exemple, l'affirmation suivante plus que contestable de J. Moingt : « La révélation de Dieu dans la vérité de l'histoire commence donc avec la venue de Jésus, en rompant avec un passé où Dieu ne s'était jamais montré, pas même à Moïse », J. MOINGT, « Carte blanche : Le Dieu qui vient », dans *Jésus. L'encyclopédie*, éd. J. DORÉ, Paris, Albin Michel, 2017, p. 763. L'œuvre considérable du théologien jésuite pâtit de la portion congrue réservée à l'Ancien Testament ; voir B. BOURGINE, Recension de J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. II : *De l'apparition à la naissance de Dieu*, 2. *Naissance*, Paris, Éd. du Cerf, 2007, *Revue théologique de Louvain*, t. 39, 2008, p. 85-89. Voir à ce propos J.-P. GALLEZ, *La Théologie comme science herméneutique de la tradition de foi. Une lecture de Dieu qui vient à l'homme de Joseph Moingt*, Louvain, Peeters, 2015, p. 275-278.

pascal. Ils prolongent ainsi la conversation sur la Loi et les Prophètes que Jésus, transfiguré en présence de Moïse et Élie sur le Thabor, poursuit avec les disciples sur le chemin d'Emmaüs¹.

Un principe d'unité thématique

Dispose-t-on d'un principe théologique ouvrant à une compréhension unifiée de la Bible ? La question du centre de l'Écriture a donné lieu à de nombreuses propositions.

Le thème du *Nom* divin renvoie à l'identité du Dieu de l'un et l'autre Testament et à l'expression de sa « personnalité » insubstituable. La question de l'unité n'est pas résolue par la récurrence du Nom dans la mesure où le Nom renvoie à une réalité insondable et indisponible, s'agissant du Dieu vivant qu'Israël ne peut représenter, qu'il ne connaît qu'à l'intérieur d'une histoire en train de s'écrire et d'un monde qui est sa création².

La pensée de l'*alliance* relève, pour certains auteurs, le défi de la diversité interne de la Bible. Le thème a l'avantage de valoriser le partenariat entre le Dieu de l'homme et l'homme de Dieu, structurant l'ensemble du texte biblique. La proposition ne résiste cependant pas à l'examen dès lors que l'on confronte les différentes conclusions d'alliance et offres de grâce, qui scandent le récit biblique : celles-ci relèvent de contextes qui défient la comparaison et dénotent des réalités par trop hétérogènes. À l'échelle de l'Ancien Testa-

1. Frank Crüsemann a récemment plaidé avec vigueur la thèse d'un ancrage maximal du Nouveau Testament dans l'Ancien, qui ne constitue pas seulement une « encyclopédie » (U. Eco), mais encore l'horizon unique sur lequel le Nouveau Testament exprime le substrat et les nuances de son propos ; F. CRÜSEMANN, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus, 2011, 2015.

2. ZIMMERLI, Art. Biblische Theologie I, p. 446. À noter que le Nouveau Testament désigne Jésus comme *kōpios*, soit le terme utilisé par la Septante pour traduire le tétragramme.

ment, en dépit d'essais synthétiques¹, il paraît difficile d'attribuer à la notion d'alliance le rôle de cadre global de la religion d'Israël. Pour ce qui regarde le Nouveau Testament, l'équivalence entre « nouvelle alliance » et « royaume de Dieu » est loin d'être acquise. Il reste que la notion d'alliance comme « centre d'intelligibilité » a fait l'objet d'analyses qui la recommandent comme point d'articulation entre l'Ancien et le Nouveau Testament à partir de la prophétie vétérotestamentaire de la nouvelle alliance. Celle-ci désigne un principe de renouvellement qui reprend l'ancienne pour l'orienter vers l'avenir². L'alliance a également pu être analysée à l'échelle de l'Ancien Testament comme une structure capable de faire évoluer sa forme dans le temps, selon les genres³.

On a également avancé la pensée de la *seigneurie divine* comme une idée commune aux deux Testaments. Là encore, la pluralité des conceptions vétérotestamentaires est un obstacle, sans compter la transformation qu'opère la tradition apostolique en incluant le Christ ressuscité comme Seigneur « à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2, 11). Le thème de la *résurrection* ou de la *réconciliation* ou celui de la *vie* ou encore celui de l'*unicité de Dieu et sa fidélité* pour son peuple ont été proposés comme notions permettant d'instaurer une continuité entre les deux parties de la Bible. Aucun d'eux ne fait consensus.

La quête d'un thème unifiant l'ensemble de la Bible a démontré son potentiel heuristique : elle a donné lieu à des

1. Voir W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, 2 vol., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, ⁸1968-⁶1974 et E. W. NICHOLSON, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

2. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Éd. du Seuil, 1976, p. 229-274.

3. P. BEAUCHAMP, « Proposition sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale », *Recherches de science religieuse*, t. 58, 1970, p. 161-193 [Republié dans ID., *Pages exégétiques*, Paris, Éd. du Cerf, p. 55-86].

recherches dignes d'intérêt. Elle doit cependant tenir compte d'un trait propre de la Bible, mentionné par Gerhard von Rad, à savoir que la révélation advient au sein d'une histoire commune de Dieu et de son peuple, jamais en dehors :

Une comparaison, si minutieuse soit-elle, des concepts théologiques constitutifs qui sont à la base des deux Testaments sera toujours en danger d'abstraire les concepts et les idées des événements dans lesquels ils sont ancrés¹.

Chacun de ces thèmes envisage une certaine unité d'ensemble, mais trouve ses limites dès que l'on fait droit à l'originalité de la prédication apostolique. La nouveauté instaurée par la folie de la croix ne rend-elle pas illusoire la recherche d'un thème englobant l'un et l'autre Testament² ?

Mais la quête d'unité défie la diversité des livres bibliques et la dualité de l'Ancien et du Nouveau Testament. On peut noter sur certains aspects le caractère *complémentaire* des deux Testaments. Le Nouveau Testament semble bien se reposer sur l'Ancien, s'agissant de thèmes qu'il ne traite pas pour eux-mêmes et qui sont aussi importants que la création, l'affirmation de la bonté du monde et de la vie, la prière, le cri de révolte comme parole légitime adressée à Dieu, la relation érotique, la sagesse et le scepticisme³. Une autre démarche tendant à déterminer l'orientation globale de la Bible consiste à proposer des *critères* qui signalent la vérité pratique d'une lecture biblique. L'intérêt est de réunir le texte et son lecteur autour d'une question simple : où mène la Bible ? Ulrich Luz propose, à la suite d'Augustin, le critère de l'*amour* : les textes bibliques sont correctement interprétés lorsqu'ils conduisent à aimer de

1. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 325.

2. La question est posée à juste titre par : SCHNACKENBURG, « Neutestamentliche Theologie », p. 44.

3. Voir OEMING, « Unitas Scripturae ? », p. 66.

l'amour qui vient de Dieu¹. Christian Link souligne, pour sa part, le critère de la *liberté* pratique, qui se décide pour Dieu dans les circonstances concrètes de l'existence, comme épreuve de la vérité de la Bible². Cette perspective se distingue des précédentes par ce trait que, tout en prenant appui sur la lettre biblique, elle dégage des convergences globales qui se situent dans l'effet produit par la lecture. Elle habilite à poser un jugement critique sur des interprétations qui mèneraient dans des directions opposées.

La question de l'unité de la Bible, envisagée par la théologie biblique, se pose également à l'échelle de chacun des deux Testaments.

Unité de l'Ancien Testament

Au témoignage du Nouveau Testament lui-même, l'Ancien est marqué par la multiplicité et la diversité (voir He 1, 1 cité plus haut). Est-il bien raisonnable de chercher une unité par-delà la diversité de l'Ancien Testament, cette « Bibliothèque nationale de l'ancien Israël³ » ? Pour von Rad, l'Ancien Testament « n'a pas de centre, contrairement au Nouveau Testament » et une « phase de démolition » paraît salubre vis-à-vis de « conceptions unitaires qui ne se vérifient pas⁴ ». Il observe :

Quel égyptologue ou quel romaniste accepterait un tel impératif, face à l'ensemble de la littérature qui est à sa disposition ? De ce point de vue déjà, il y a tout lieu de douter que

1. U. LUZ, « Erwägungen zur sachgemässen Interpretation neutestamentlicher Texte », *Evangelische Theologie*, t. 42, 1982, p. 493-518, ici p. 506-515 et trois décennies plus tard : ID., *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, p. 544-553.

2. C. LINK, « In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr ? », *Evangelische Theologie* 42, 1982, p. 518-540.

3. J.-L. SKA, *Le Chantier du Pentateuque*, Namur/Paris, Lessius, 2016, p. 182.

4. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 325 et 377.

les conceptions unitaires nous aient toujours rendu service, en matière de science vétérotestamentaire¹.

Entre théocratie et eschatologie², entre Esdras derrière les murs de Jérusalem et Jonas parcourant Ninive³, les tensions peuvent difficilement s'intégrer en une structure unifiée, ce qui n'empêche pas le même von Rad, parmi d'autres, de souligner une singularité et une continuité dans le chemin parcouru par Israël au milieu des grandes cultures environnantes⁴.

Auerbach rappelle cependant que l'Ancien Testament évolue tout entier en fonction d'une représentation de la réalité qui en unifie le *style*. La force de son étude mérite qu'on en mentionne les résultats⁵. Auerbach analyse la profondeur des récits bibliques et l'autorité qu'ils revendiquent vis-à-vis de leurs destinataires. Le contraste avec le style d'Homère est patent : il ne s'agit pas de divertir le lecteur en lui permettant de s'évader comme dans la légende épique de l'Odyssée, mais bien de projeter un monde, dans lequel le lecteur pourra insérer sa propre existence. Le texte biblique a l'ambition de couvrir l'histoire universelle qui remonte au temps archétypal des origines et s'étend à la suite des générations, en croisant le destin d'un petit peuple avec celui des autres civilisations. L'ensemble des récits est rapporté à la relation conflictuelle et mouvementée avec un Dieu unique et caché. Chaque personnage et chaque moment de l'histoire

[ôter virgule]

1. *Ibid.*, p. 377.

2. Voir O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1959, ³1968.

3. M. OEMING, « Unitas Scripturae ? Ein Problemskizze », dans *Jachbuch für Biblische Theologie*, t. 1, *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1986, p. 48-70.

4. Du point de vue de la tradition juive, l'interprétation s'opère selon une modalité prescriptive, à partir du centre constitué par la Torah ; voir F. MIES, « Levinas et la Bible » dans ID. (éd.), *Bible et philosophie. Les lumières de la raison*, Namur, Lessius, 2007, p. 125-179.

5. AUERBACH, *Mimesis*.

d'Israël s'insèrent dans un processus de dévoilement qui interprète, non sans modifications substantielles d'une œuvre à l'autre et de l'Ancien au Nouveau Testament, l'identité de ce Dieu et la nature de la relation avec lui. Les figures bibliques ne sont pas des héros grecs, parangons de vertu, soumis à la fatalité : gens du commun, leurs biographies décrivent tantôt leur fidélité, tantôt leur lâcheté, les jalousies et les roueries dont ils sont capables, les humiliations qu'ils subissent et le secours divin qu'ils reçoivent, l'intérêt du narrateur portant sur le Dieu caché qui les accompagne et le sort de ceux qui s'en remettent à lui. Ce trait stylistique propre à la Bible est davantage un élément distinctif vis-à-vis d'autres œuvres littéraires qu'un point de convergence déterminant une unité.

L'attention récente portée sur la *pragmatique* du langage, c'est-à-dire la modalité de l'acte d'énonciation, a conduit à valoriser la louange comme lieu de cristallisation de la théologie présente dans la Bible. Hardmeier prend un exemple pour soutenir cette proposition. Il souligne comment la temporalité complexe et le jeu d'interlocution dans le Psaume 30 fait de la louange un nœud où la tradition s'institue, se transforme et se relance¹. Par la louange, le témoignage de l'individu devient un événement vivant de discours, qui implique tous les fidèles, appelés à y prendre part et à le propager en le reprenant pour leur part. Cet acte de transmission identifie le salut obtenu par un récit associant Dieu, l'orant et le peuple des fidèles ; la louange coïncide avec l'événement d'une mise en présence de Dieu et de ses fidèles, en une corrélation où s'actualise effectivement le salut célébré. L'effet unifiant de la louange, qui inclut la mémoire de la détresse surmontée et du péril écarté, concerne le temps (passé du salut, présent de la prière, avenir de confiance), l'identité des personnes impliquées dans l'acte de langage (par l'unification de leur temporalité

1. HARDMEIER, « Systematische Elemente der Theologie in der Hebräischen Bibel », p. 111-127.

respective dans le présent de la parole proclamée et accomplie), mais aussi la parole de témoignage, comportant à la fois une relecture de l'action divine et une réalisation de son effet. Dans le face-à-face de la prière, le psalmiste rencontre Celui qui était, qui est et qui vient, l'Autre éternellement fidèle à lui-même, en qui l'orant saisit son identité dans l'unité par-delà les extases du temps. En effet Dieu est « Celui qui a conservé fidèlement dans sa mémoire le passé de celui qui l'invoque¹ ». Cette proposition, encore à consolider, présente l'intérêt d'orienter la question de l'unité dans une dimension plus radicale que celle de l'unité thématique, puisqu'elle a trait à différents ordres d'unité rassemblés dans l'acte de la louange : unité des temps qui convergent dans l'actualité du présent (« l'aujourd'hui ») ; unité du fidèle (et de tous les fidèles, destinataires de son témoignage) qui trouve sa propre identité ; unité de Dieu toujours fidèle ; unité de Dieu et du priant.

Unité du Nouveau Testament

Pour le Nouveau Testament, écrit en une période de temps limitée à quelques décennies – la deuxième moitié du 1^{er} siècle pour l'essentiel –, en dépendance d'un mouvement historiquement circonscrit – les premières communautés chrétiennes, réunies dans la mémoire de l'événement Jésus-Christ –, la situation est sensiblement différente. Certes pour Käsemann et bien d'autres après lui, loin de soutenir l'unité de l'Église, le canon du Nouveau Testament nourrit la diversité des confessions en présence d'une diversité parfois irréconciliable entre positions théologiques². Il importe cependant de faire la part dans l'œuvre

1. R. SCHAEFFLER, *Le Langage de la prière. Essai d'analyse philosophique*, Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 30.

2. E. KÄSEMANN, « Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ? », *Evangelische Theologie*, t. 11, 1951, p. 13-21 [Republié dans *Id.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1, Göttingen, Vandenhoeck

de Käsemann du retournement de la perspective théologique, dotée de la capacité de discernement et de jugement, « cellule mère de sa pensée théologique » (C. Theobald). Dans le sillage de James D. G. Dunn¹, des auteurs ont mis en évidence la convergence des livres du Nouveau Testament, quel que soit leur genre littéraire, à propos de l'identité du prophète des derniers temps et de l'effet unifiant que cette identité détermine. Jean-Noël Aletti a observé à l'échelle du Nouveau Testament les procédés mis en œuvre tendant à la christologisation des différents champs du discours théologique, c'est-à-dire à leur transformation sous l'influence de la foi en Jésus. Si l'épître aux Hébreux est une homélie de teneur christologique, on assiste à une christologisation de la Loi chez Matthieu, une christologisation du témoignage dans les Actes des Apôtres, du salut et de l'éthique chez Paul et les épîtres johanniques, du récit et de l'eschatologie dans l'évangile de Jean. De son côté, Larry W. Hurtado manifeste l'accord essentiel des différents livres sur l'identité triadique de Dieu². La place de Jésus dans le Nouveau Testament engage une mutation significative dans la connaissance et le culte qui conviennent à Dieu. Les textes reflètent dans leur ensemble des expériences religieuses attribuées à l'Esprit, indissociable du Père et du Fils. Même si le Nouveau Testament ne développe pas de triadologie explicite, il en pose les jalons en maintes occur-

und Ruprecht, 1965, p. 214-223]. Voir également E. KÄSEMANN (éd.), *Das Neue Testaments als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970 et la lecture de la variabilité de la proclamation dans le Nouveau Testament qu'en propose C. THEOBALD (éd.) dans *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 15-19, ici p. 18.

1. J. DUNN, *Unity and diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, Londres, SCM, 1977.

2. L. W. HURTADO, « Dieu » dans *la théologie du Nouveau Testament*, Paris, Éd. du Cerf, 2011 s'appuyant sur ID., *Le Seigneur Jésus Christ. La dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.

rences : les livres néotestamentaires modifient l'identité de Dieu de manière convergente.

Que *conclure* sur l'unité de la Bible chrétienne bipartite ? La seconde partie de l'essai consacrée à la nature de la Bible tente de rassembler, avec l'aide de l'exégèse, les indices qui signalent, sinon une dynamique d'unité, du moins l'horizon sur lequel une unité est pensable. Il apparaît qu'une telle unité ne relève ni d'une continuité historique, ni d'une homogénéité littéraire, ni d'une convergence thématique quelconque. La quête d'unité de la Bible ne peut que faire appel au registre **dogmatique**. Un événement sépare l'écriture prophétique de l'écriture apostolique. Jésus Christ, dans son existence, sa mort et sa résurrection est en effet « révélation d'un mystère gardé dans le silence durant des temps éternels, mais maintenant manifesté et porté à la connaissance de tous les peuples » (Rm 16, 25-26). Selon le témoignage des apôtres, cet événement relie les deux écritures comme leur centre commun, en les ordonnant l'un vis-à-vis de l'autre comme promesse et accomplissement. Dans l'avènement du Fils, l'écriture apostolique déclare l'écriture prophétique accomplie et définitivement levé le voile qui cachait son secret. De ces affirmations théologiques, qui viennent du Nouveau Testament et sont reçues dès la période patristique, la tradition adopte une conception commune de la Bible, qui laisse cependant subsister une grande diversité dans la manière de l'interpréter. Il convient en effet de distinguer entre point de vue théologique et modèle herméneutique.

théologique

Il apparaît donc que ni l'exégèse, ni la dogmatique ne peuvent, chacune pour leur part, l'une sans l'autre, chercher à répondre utilement au problème de l'unité de la Bible.

UNITÉ INTERDISCIPLINAIRE DE LA THÉOLOGIE

Le problème de la théologie biblique peut être posé sous l'angle du rapport entre deux disciplines, l'exégèse et la théologie systématique¹. Où en sont ces disciplines ? Où en est leur relation ?

L'*exégèse*, soit l'ensemble des sciences bibliques, correspond à la mise en œuvre de procédures d'analyse du texte biblique, situé dans son contexte. La méthode historico-critique y côtoie, dans une mesure variable, les nouvelles formes d'étude littéraire. Le domaine des études bibliques connaît à l'heure actuelle un développement remarquable, spécialement dans l'aire anglo-saxonne (surtout aux États-Unis), tout en restant dynamique dans les pays germaniques (Allemagne, Autriche, Suisse) et ailleurs en Europe. Au-delà de la distinction entre études bibliques portant sur l'Ancien ou le Nouveau Testament, la spécialisation de la recherche est déterminée par la diversité des livres bibliques, des méthodes, des points de vue, des écoles ou des aires linguistiques. Le domaine des études bibliques connaît un éparpillement, voire une atomisation des recherches en sous-domaines, selon un processus apparemment irréversible. Sur fond de foisonnement aussi réjouissant que vertigineux, l'impression d'éclatement domine.

De son côté, davantage marquée par les différences confessionnelles (entre protestants, catholiques et orthodoxes), et par son inscription contextuelle (en continents, situations sociale, ecclésiale ou académique distinctes), la *théologie systématique* se développe selon les écoles, les aires linguistiques, les présupposés philosophiques, les champs de spécialité et les thèmes d'étude. Là aussi, prédo-

1. Si la question du rapport à la Bible se pose aussi pour le domaine de l'éthique et de la pratique, de l'histoire et du droit, le rapport entre exégèse et théologie systématique (dogmatique et fondamentale) se trouve à un point d'articulation que les autres disciplines théologiques ne peuvent éluder, quelles que soient les caractéristiques propres qui engagent, dans leur ordre, une détermination particulière du rapport à l'Écriture et à l'exégèse.

mine le sentiment d'une diversité défiant la synthèse. Selon que la démarche sollicite prioritairement la Bible, la tradition des Conciles et des Pères de l'Église ou bien l'héritage de la Réformation, le lieu de l'histoire ou celui du droit canon, selon qu'elle dépende du magistère de l'Église catholique, d'un espace culturel ou bien de tel courant philosophique, telle la tradition analytique, voire de l'héritage d'un unique auteur comme pour le thomisme, que le point de vue vise l'éthique ou se situe en prise directe avec l'actualité des communautés chrétiennes, la dogmatique s'orientera dans des directions divergentes et aboutira à autant de propositions distinctes, souvent hétérogènes. La dogmatique se pratique à l'université et au séminaire, dans des centres de formation et au quotidien de la vie des clochers, elle connaît des expressions savantes et des versions populaires. Difficile dans ces conditions de proposer une définition de la théologie systématique recouvrant la variété de ces activités.

Exégèse et dogmatique accusent une distance. Qui donc construira un pont entre les deux rives ? La difficulté de la construction, comme le notait Rahner il y a plus d'un demi-siècle, vient de ce que le pont doit, pour les réunir, toucher aux deux rives : exégètes et dogmaticiens ont à s'accorder sur une liaison, qui respecte l'objet et la règle critique de chaque discipline¹. Or cette entente n'est pas aisée en raison d'une animosité diffuse entre exégètes et dogmaticiens. Tout en ayant des métiers différents, ils partagent un même domaine d'étude : l'espace de signification ouvert par la révélation biblique. La différence des perspectives a donné naissance à une dualité de cultures qui, par des ressorts psychologiques et sociologiques plutôt prosaïques, tourne facilement à l'esprit de clocher. L'exercice de ces disciplines s'en ressent. L'exégèse se tient le plus souvent à l'écart des questionnements théologiques et la dogmatique est souvent maladroite dans son rapport à l'Écriture et à son explication

1. K. RAHNER, « Exegese und Dogmatik », *Stimmen der Zeit*, t. 86, 1961, p. 241-262, ici p. 245.

scientifique. Tous les dogmaticiens, en effet, ne manifestent pas une égale conscience des exigences de l'histoire et de l'acribie nécessaire à l'art exégétique, lorsqu'il s'agit de rendre compte des fondements scripturaires d'un article de foi. Il n'est pas rare, à l'inverse, que des exégètes se délivrent des labels de scientificité par le simple fait de prendre distance de la théologie ou, plus fort encore, par le fait de remettre en question une connaissance de foi.

Le dialogue entre les disciplines n'est pas aisé pour des raisons qui tiennent au développement remarquable des connaissances dans les deux disciplines, où la spécialisation est rendue nécessaire tant par la difficulté des problèmes que par l'adoption de nouvelles méthodes et l'ouverture à de nouveaux questionnements. Il devient plus ardu de se comprendre à mesure que le lexique et la syntaxe de l'une et l'autre discipline se complexifient. Le progrès des connaissances appelle néanmoins une réflexion sans laquelle une dimension critique leur fait défaut en tant que démarches scientifiques connexes. Une connaissance est véritablement critique lorsque son champ de pertinence est circonscrit par une confrontation avec des connaissances tout aussi valides, mais résultant de démarches disciplinaires différentes. En ce sens, le rapport exégèse et dogmatique relève de l'interdisciplinarité et des questions qu'elle soulève.

Qu'est-ce que ces deux disciplines ont à se dire ? On rencontre des exégètes ayant un intérêt marqué pour la théologie et il se trouve des dogmaticiens qui considèrent que la Bible est un bon livre. Est-ce suffisant ? Une confrontation des champs livrée au hasard des goûts personnels semble plutôt aléatoire. La question est donc de savoir si une nécessité relevant de leur logique impose à la dogmatique et à l'exégèse de se parler. La question se dédouble, si l'on veut faire droit à la perspective des deux protagonistes sur le point de savoir si chacun d'eux est tenu de croiser le champ de l'autre. Se posent deux questions, qui décident du statut de la théologie biblique :

La dogmatique peut-elle se passer de l'exégèse ? L'exégèse peut-elle venir à bout de son office sans la dogmatique ? Et dans l'hypothèse où sciences bibliques et dogmatique ne peuvent sans inconséquence faire chambre à part, comment penser leur relation ?

On peut illustrer la diversité des réponses apportées à ces questions à l'aide des positions de Karl Rahner et de Karl Barth tant sur le rapport entre Écriture et Tradition que sur la relation entre philosophie et théologie. Ce duo présente un double avantage : dépasser le clivage confessionnel, peu productif, qui a trait à la relation entre Écriture et Tradition ; marquer, pour ce qui regarde la relation entre philosophie et théologie, un différentiel qui sépare moins les confessions entre elles, qu'il ne scinde en interne les champs de la théologie protestante et catholique.

Écriture et Tradition

Dans l'article qui ouvre la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin soutient que la doctrine tirée de la révélation divine, qui excède le domaine de la philosophie relevant de la raison humaine, est nécessaire au salut. La théologie, qui relève de cette doctrine sacrée, correspond à un mode spécifique de connaître, supérieur aux autres sciences. 2 Tm 3, 16 est cité comme autorité : « Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour réfuter, pour redresser, pour éduquer dans la justice. » C'est l'Écriture inspirée qui donne à la théologie de connaître par la révélation soit ce qui dépasse la raison, soit ce qu'elle n'atteint qu'avec difficulté. Sans révélation biblique, nul besoin de théologie. Par l'Écriture inspirée, la théologie connaît par la lumière de la révélation divine. C'est désigner l'Écriture comme la raison d'être et l'aliment de la science de la foi qu'est la théologie.

Karl Rahner assume cette position traditionnelle comme dogmaticien catholique : « L'Écriture représente la seule source *matérielle* purement originelle, *non dérivée*, à

laquelle se réfère la théologie¹. » La théologie est tenue à la Bible comme à l'objet direct de son travail, non pas seulement comme « un *fons remotus* [une source lointaine], un simple point d'appui auquel il se référerait en dernier ressort pour justifier la doctrine de l'Église ». La théologie qui réfléchit sur la doctrine actuelle de l'Église ne peut que revenir perpétuellement auprès de l'Écriture, « là où se trouve cette révélation à sa source première et dernière² ». Si la conscience que l'Église apostolique a eue d'elle-même est consignée dans les Écritures, la dogmatique les reçoit à partir de la conscience actuelle qu'a l'Église de sa foi, dans la continuité d'un développement historique séculaire³. L'une des tâches critiques de la théologie est de confronter l'instance de la *norma non normata* (norme non régulée) de la foi apostolique, attestée dans la Bible, à la doctrine actuelle pour l'expliquer, l'ordonner, et si nécessaire, faire apparaître les écarts. Aussi Rahner soutient-il un sens catholique du *sola scriptura* luthérien en considérant l'unique Parole de Dieu, qui se donne dans la relation dynamique entre Écriture et Tradition.

De manière analogue pour Barth, comme dogmaticien réformé, la Parole de Dieu telle qu'elle est attestée par l'Écriture est le critère de la théologie, ce qui engage celle-ci à une triple attitude. La première est une *attitude biblique* qui consiste pour la dogmatique à se conformer à sa norme, à savoir le témoignage des prophètes et des apôtres. Aussi

1. K. RAHNER, « Écriture sainte et théologie », dans ID., *Écrits théologiques*, t. 7, p. 63-75, ici p. 68.

2. *Ibid.*, p. 74.73.

3. Rahner aborde le problème de la suffisance matérielle de l'Écriture vis-à-vis de la Tradition, qui a alimenté le débat depuis le concile de Trente ; la difficulté de fonder l'ensemble des institutions et des traditions ecclésiales sur l'Écriture avait en effet conduit à poser l'existence d'une tradition orale indépendante de la Bible. Rahner simplifie le problème par un constat simple : l'origine apostolique d'un développement dogmatique n'est pas plus aisée à démontrer à partir d'une transmission orale qu'à partir de l'Écriture ; RAHNER, « Écriture et Tradition », p. 90.

Barth recommande-t-il « la lecture et l'exégèse de l'Écriture sainte elle-même, ainsi que l'étude des œuvres des nombreux exégètes, prédicateurs et dogmaticiens qui peuvent servir d'exemples en ce domaine » de sorte que, pour lui, « l'exégèse biblique est la présupposition et la source décisives de la dogmatique¹ », tandis qu'elle s'emploie à éprouver la proclamation de l'Église, au critère de la Parole de Dieu. La dogmatique, tenue à ce témoignage premier, ne peut en rester à cette attitude, qui l'enfermerait dans un biblicisme stérile. La patrie de la théologie, c'est l'*una sancta catholica et apostolica*, l'espace de l'Église, qui recueille dans l'œuvre des pères et docteurs de l'Église, une conversation continue avec l'Écriture. La dogmatique adopte ainsi une *attitude confessionnelle*, en s'inscrivant dans le sillage des serviteurs de la Parole de Dieu qui l'ont précédée comme interprètes de l'Écriture et de la confession de foi de l'Église. Pour éviter de s'enfermer dans un confessionnalisme étroit, Barth recommande de s'attacher à l'Église en tant que réalité *œcuménique*, sans renier la spécificité relative de sa propre foi². Une troisième attitude, *une attitude ecclésiale*, est requise de la dogmatique, appelée à se placer dans l'aujourd'hui de l'Église, pour discerner les incidences actuelles de la Parole de Dieu. Cette attitude oriente la dogmatique vers des problèmes en « relation directe avec la détresse et l'espérance réelles de l'Église³ ». La dogmatique s'adresse à l'Église d'aujourd'hui (attitude ecclésiale), en conversant avec l'Église d'hier (attitude confessionnelle) dans une écoute docile de l'Église des apôtres (attitude biblique). Barth l'exprime en une formule précise :

1. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* [abrégé KD], Zurich, TVZ, 1953-1969, I/2, p. 917 = *Dogmatique* [Abrégé D], Genève, Labor et Fides, 1932-1967, fasc. 5 (I/2***), p. 367 (trad. modif.).

2. KD I/2, p. 920 = D fasc. 5 (I/2***), p. 370.

3. KD I/2, p. 941 = fasc. 5 (I/2***), p. 390 (trad. modif.).

C'est pourquoi la dogmatique comme telle ne recherche pas ce que les apôtres et les prophètes ont dit, mais ce que nous avons nous-mêmes à dire « sur le fondement des apôtres et des prophètes »¹.

Chez l'un et l'autre auteur, le rôle critique que joue la dogmatique vis-à-vis de l'enseignement ecclésial, pour en garantir la justesse au regard de l'Évangile et la pertinence en telle situation d'Église, passe par une relation effective à la source scripturaire². Ce rôle suppose une circulation des significations allant de l'exégèse à la dogmatique et de la dogmatique à l'exégèse. De l'exégèse à la dogmatique : la dogmatique reçoit les résultats de l'exégèse, pour en faire bénéficier le témoignage ecclésial rendu à la révélation. De la dogmatique à l'exégèse : les nouvelles questions qui se posent à l'Église et à la société inspirent au travail exégétique des points de vue novateurs sur le texte biblique, qui ne se limitent pas aux interprétations contextuelles (théologie de la libération, féminisme).

Le lien vivant qui s'établit entre Écriture et Tradition dans le témoignage rendu à la Parole de Dieu dispose la dogmatique et l'exégèse à une conversation continue.

Philosophie et théologie

L'accord des deux auteurs, pour situer la théologie entre Écriture et Tradition, est rompu lorsqu'il s'agit de penser le rapport à la philosophie. La dualité entre Rahner et Barth en cette matière est instructive parce qu'elle marque le champ de la théologie, par-delà les confessions et les aires

1. KD I/1, p. 15 = D fasc. 1 (I/1*), p. 14-15.

2. L'accord des deux auteurs concerne la position de principe. Leur pratique diverge de manière sensible : l'œuvre de Barth sollicite l'Écriture avec une assiduité dont celle de Rahner n'est pas coutumière.

linguistiques¹. Si l'un et l'autre situent l'accueil de la révélation au cœur de la tâche théologique, les priorités sont différentes. Il est utile de distinguer ces deux types de théologie, pour observer le rapport différencié qui en résulte entre exégèse et dogmatique.

Pour Barth, comme pour les théologies que l'on pourrait désigner *théologies de l'enracinement*, le point de départ de la dogmatique n'est autre que sa norme, son objet, sa source. L'Écriture et l'exégèse, l'histoire et les classiques de la tradition chrétienne sont privilégiés sur les courants de la pensée contemporaine. Pour Barth, on ne peut faire comme si Dieu n'avait pas parlé ni agi, aussi la tâche première de la dogmatique est-elle de rappeler l'objet de la proclamation ecclésiale. Dieu ne peut être précédé de sa définition, ni la révélation enserrée dans un point de vue qui pourrait vite devenir un carcan :

Pour ne pas renoncer à elle-même, la science dogmatique doit être entièrement libre, c'est-à-dire ouverte et docile sans réserve à son objet. À aucun moment, il ne lui est permis de partir de telle conception ou définition préalables de l'homme, de l'histoire, de l'expérience, de l'être, de la connaissance, pour **aller à Dieu**, au lieu de **partir de Dieu** en utilisant librement les hypothèses de ce genre².

[mettre en
italiques les mots
sélectionnés]

1. Cette dualité se retrouve dans le monde anglo-saxon, ainsi que l'illustre avec précision l'ouvrage suivant J. WEBSTER, K. TANNER, I. TORRANCE (éd.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2007, qui distingue les « théologies du recouvrement » (J. WEBSTER, « Theologies of Retrieval », p. 583-599) et les théologiens situés dans le sillage de Paul Tillich et David Tracy à l'enseigne du « révisionnisme » (I. S. MARKHAM, « Revisionism », p. 600-616). La dualité Barth-Tillich que présente P. GISEL, « Comment construire une théologie ? Essai typologique », dans A. BIRMELE, P. BÜHLER, J.-D. CAUSSE et L. KAENNEL (dir.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 125-176, ici p. 128-133 peut, sous cet aspect, être rapprochée de la dualité entre Balthasar et Rahner.

2. KD I/2, p. 915 = D fasc. 5 (I/2***), p. 366 (trad. modifiée).

À quoi correspond une dogmatique « docile sans réserve à son objet » ? Que signifie « partir de Dieu » ? Au seuil de sa *Dogmatique* (1932-1967), Barth prendra explicitement distance de la philosophie existentielle, que d'aucuns considèrent alors comme un préalable obligatoire. Cette position ne vaut en aucun cas **un** renoncement à la philosophie comme telle. On ne peut interroger la révélation de nulle part, et Barth recommande d'utiliser les divers points de vue, entre autres philosophiques, pour **interroger** le contenu biblique, selon une attitude légitimement critique, mais à condition de ne pas donner à ces points de vue le rôle de critère dernier. Pour trouver son chemin, la dogmatique ne peut compter sur une idée centrale qui en garantirait la cohérence. Aucun concept centralisateur n'en témoigne, mais plutôt un vide, du fait que la dogmatique ne peut s'assurer de la vérité dernière de sa proposition. Une dogmatique qui se transforme en système se soustrait aisément à la souveraineté de la Parole. Emprunter le chemin que Dieu lui-même a pris pour venir à nous dans sa Parole et ainsi réfléchir comme le propose Thomas d'Aquin *sub ratione Dei* (*Somme de théologie*, Ia, q. 1, a. 7) oblige la dogmatique à une démarche marquée par une ouverture constante à sa norme : « Fondamentalement, c'est dans ce "maintenir-ouvert" [*Offenhalten*], et en lui seulement, que consiste la méthode dogmatique¹. » En effet, nul ne dispose du critère décisif qui n'est autre que Jésus-Christ dans l'acte de se révéler :

sonder

La réalité de Dieu n'est jamais un donné qui serait d'avance à la disposition du dogmaticien, ou du prédicateur, ou de l'homme quel qu'il soit (sous la forme d'un axiome logique, par exemple) ; la réalité de Dieu veut être toujours de nouveau interrogée, cherchée ; elle doit toujours de nouveau s'offrir à la reconnaissance².

1. KD I/2, p. 970 = D fasc. 5 (I/2***), p. 414 (trad. modifiée).

2. KD I/2, p. 916 = D fasc. 5 (I/2***), p. 367 (trad. modifiée).

Mais peut-on vraiment « partir de Dieu ? ». Barth répond par l'affirmative, en renvoyant au texte biblique¹.

Ce type de dogmatique s'ordonne à partir d'une conversation première avec le récit biblique et d'un colloque second avec l'histoire de son interprétation. La réflexion autonome d'une dogmatique particulière, toujours personnelle et située, se confronte en priorité aux perspectives présentes dans le texte biblique, tel que la tradition théologique l'a interprété. La théologie se place dans le sillage du texte de la révélation, de sorte que la réflexion est si possible emmenée par la logique de son mouvement. La théologie tente de « rendre compte sur le plan de la représentation, des concepts et du langage » de « l'être de Dieu dans l'histoire de son dévoilement² ». La théologie est critique, dans la mesure où elle se soumet à la liberté de Dieu dans l'histoire de ses actions.

[ôter virgule]

Rahner, avec les théologies que l'on peut appeler par convention *théologies de la coordination*, commencent avec un tout autre présupposé : comprendre c'est relier une connaissance à ce qui a déjà été compris. La révélation ne fait pas exception : pour que celle-ci devienne expérience et connaissance, il importe de la confronter à la manière dont le sujet se comprend lui-même. Ce n'est plus la révélation, mais son destinataire et son monde qui constituent alors le point de départ. Le travail théologique commence par un préalable anthropologique ou culturel, voire par les concepts d'une philosophie contemporaine, et en particulier l'existentialisme pour la théologie du xx^e siècle. Pour Rahner, si l'on désigne par philosophie cette compréhension de l'homme

1. Il écrit : « Mais que signifie ici partir de Dieu, sinon partir de sa Parole, et comme nous sommes des hommes et non pas Dieu lui-même, de sa Parole révélée, et comme nous ne sommes ni des prophètes ni des apôtres, de sa Parole telle qu'il l'a révélée dans le témoignage biblique », KD I/2, p. 915 = D fasc. 5 (I/2***), p. 366 (trad. modifiée).

2. K. BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 12.11.

par lui-même, la dogmatique est étroitement dépendante de la philosophie à titre de condition de possibilité pour une raison simple : « Ce qu'il faut continuer à dire sera entendu dans la mesure où il sera reçu en fonction de toute l'existence spirituelle de celui qui entend¹. » Tel est aussi le point de départ d'un Paul Tillich qui commence sa théologie systématique avec une analyse de l'existence humaine par laquelle est identifié le lieu anthropologique de la question de Dieu. En partant de cette analyse, une corrélation est alors établie avec une donnée correspondante de la confession de foi².

Entre la révélation, point de départ des théologies de l'enracinement, et son destinataire, point de départ des théologies de la coordination, il est loisible et sans doute nécessaire de choisir une priorité, mais il n'est pas envisageable d'exclure, sauf à rendre la proposition gravement déficiente. L'équilibre de ces théologies exige une articulation entre ces deux pôles. Ces priorités sont d'ailleurs à relativiser si l'on examine de près les propositions : l'anthropologie de Rahner est d'emblée marquée par le concept du christianisme et la conception barthienne de la révélation est fortement ancrée dans le milieu intellectuel de l'auteur. Il n'en demeure pas moins que le choix de poser l'un ou l'autre de ces pôles au principe d'une dogmatique la configure dans ses forces et ses faiblesses. Le risque auquel s'expose une théologie de l'enracinement est de ne pas prendre suffisamment appui sur l'espace humain d'attente du salut, et par voie de conséquence de ne pas déployer toute la portée anthropologique de l'annonce évangélique ; le risque d'une théologie de la coordination est de ne pas prendre suffisamment en compte

1. RAHNER, « Philosophie et théologie », p. 50.

2. Sur la distinction entre théologies de la coordination et de l'enracinement, voir B. BOURGINE, « Le rapport entre théologie et philosophie à la suite de Barth et Tillich », dans M. HÉBERT, A. M. REIJNEN (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth : Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth : Theological Dis/Agreements*, Berlin, LIT Verlag, 2016, p. 197-225.

l'altérité de la Parole de Dieu, qui signale l'imprévisible et l'inouï de sa venue, voire d'en rester à un monologue de l'homme avec lui-même. Aucune ne peut donc se dispenser de recevoir la Bible et l'exégèse, même si cette réception intervient à des moments distincts. Convenons, cependant, que les théologies de l'enracinement ont une relation plus organique à la Bible et l'exégèse, et que les théologies de la coordination sont portées, quant à elles, à s'adresser d'une manière plus ajustée au destinataire de la révélation. L'exigence de fidélité est la priorité des théologies de l'enracinement, l'exigence d'intelligibilité, celle des théologies de la coordination.

Malgré le rapport différent entre philosophie et théologie, Rahner et Barth s'accordent pour distinguer dogmatique et exégèse sans les séparer, et pour les relier sans les confondre. D'après Barth qui commence avec l'Écriture lue dans la Tradition, la dogmatique ne doit pas vouloir prendre la place de l'exégèse, et n'a pas à expliquer le texte biblique. Elle pose des questions au texte biblique qui viennent de l'Église qui écoute, des questions auxquelles l'Écriture ne peut répondre directement. Une division des tâches est à respecter entre exégèse et dogmatique sous peine de manquer à leurs visées respectives. De son côté, Rahner s'adresse aux dogmaticiens pour les exhorter à prendre en compte le travail des exégètes, de manière à faire droit aux exigences de l'histoire et de la philologie ; il s'adresse aussi aux exégètes pour leur rappeler que l'exégèse est une discipline théologique, et pas seulement une science des religions : leur recherche ne saurait être concluante, abstraction faite des affirmations fondamentales de la foi¹.

Le rapport entre exégèse et dogmatique a lieu sous des modalités différentes selon la relation que la théologie entre-

1. K. RAHNER, « Exegese und Dogmatik », *Stimmen der Zeit*, n° 168, t. 86, 1961, p. 241-262.

tient avec l'interlocuteur philosophique. Qu'elle commence avec la révélation ou avec son destinataire, la théologie ne peut ordonner cette révélation à ce destinataire sans s'assurer de son enracinement et de sa coordination : la Parole de Dieu est-elle reçue comme telle ? Son destinataire est-il reconnu dans la situation originale qui détermine son écoute de la Parole ? La théologie est tenue aussi bien à son objet qu'à son temps.

L'unité interdisciplinaire de la théologie a pour cadre l'espace compris entre le texte et son destinataire. L'exégèse explique le texte, tandis que la dogmatique s'interroge sur le *contenu* de ce qu'il convient de dire pour en rendre compte *hic et nunc*, du *sensus* à l'*usus scripturae*. Avec le concours de la théologie pratique, il lui revient d'exprimer l'actualité de Jésus-Christ, dans la continuité d'une transmission. Les disciplines théologiques, distinctes mais pas disjointes, dessinent ainsi un *arc herméneutique* qui, de la révélation à ses destinataires, passe par l'explication du texte biblique (exégèse), la méditation de son contenu au regard de la tradition (dogmatique) et enfin son application ajustée dans sa forme à telle réalité sociale et ecclésiale (théologie pratique).

En conclusion, exégèse et dogmatique ne peuvent être séparées s'il est vrai que l'Écriture et la Tradition ne sauraient être disjointes. Pour répondre du texte de la révélation, dans l'aujourd'hui de la vie de l'Église, c'est-à-dire pour lire l'Écriture dans la Tradition, la dogmatique intègre les leçons de l'exégèse contemporaine dans la continuité de la tradition vivante de réflexion qu'il lui appartient de relancer avec créativité. Impossible de parvenir à ce but sans qu'exégèse et dogmatique croisent leurs résultats.

THÉOLOGIE ET HISTOIRE

À partir du ^{xvii}e siècle, la science expérimentale conquiert son autonomie et fait éclater la figure unitaire de la vérité. S'ensuit l'émergence de disciplines émancipées de la synthèse théologique qui garantissait jusque-là en Occident l'unité du vrai. La théologie, déchu de son trône, voit bientôt l'une d'elles chasser sur ses terres : l'histoire se saisit de manière indépendante de la Bible et lui applique sa méthode comme elle le ferait pour tout autre document. La théologie biblique comme discipline historique, distinguée de la théologie dogmatique, naît dès la fin du ^{xviii}e siècle d'une prise de conscience de ce phénomène au sein du monde académique. Bientôt le développement des méthodes historico-critiques et de l'histoire des religions au ^{xix}e rend la crise inévitable. La distance qui se creuse entre recherches historiques et discours théologiques dégénère en exclusion mutuelle. La question du rapport entre histoire et théologie se pose de manière particulièrement aiguë. C'est l'un des lieux de friction entre foi et science auxquels donnent lieu la modernité européenne et sans conteste celui qui porte le plus à conséquence pour la théologie. Quels sont les enjeux théologiques de l'historique à propos de la Bible ? La question tient en haleine historiens et théologiens tout au long des deux derniers siècles. Elle alimente le scepticisme à l'endroit de la théologie biblique. Ces objections sont présentées avant de décrire la méthode historico-critique et d'envisager le vis-à-vis conflictuel entre histoire et théologie, aux prises avec la Bible.

Alternative ou liaison ?

Poser la théologie et l'histoire sous la forme d'une alternative constitue la matrice des *objections* à la théologie biblique. Celles-ci n'ont pas manqué depuis que la théologie

biblique constitue un domaine repérable¹. Plutôt que de détailler la variété de ces prises de position, qui n'offre guère d'intérêt, le contraste entre Wrede et Schlatter au tournant du xx^e siècle sera présenté : il illustre la dualité en vigueur depuis un siècle et fait voir distinctement ce qui est en jeu. Le premier défend une conception rigoureusement historique de la discipline et le second recommande d'associer histoire et théologie sans exclusive dans l'étude du Nouveau Testament².

Pour Wrede, il convient de faire de la théologie du Nouveau Testament une discipline strictement historique. On ne peut pas à la fois traiter les écrits bibliques comme écrits inspirés et comme documents historiques. L'alternative interdit tout moyen terme. L'ancienne doctrine de l'inspiration est intenable. L'histoire doit maintenir les catégories doctrinales traditionnelles à distance du Nouveau Testament qu'il étudie. L'exégète doit par-dessus tout se garder de penser que le Nouveau Testament peut répondre à des questions posées par la dogmatique. Parler de canon pour un exégète, c'est pour Wrede se placer sous la tutelle des évêques et des théologiens. La nature du Nouveau Testament l'assimile plus à un ensemble de conseils pratiques de direction de vie que d'un enseignement doctrinal. Les écrivains néotestamentaires ne sont pas théologiens, même si leurs

1. Pour une vue compréhensive de ces objections, on se reportera à G. STRECKER, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 ainsi qu'à BARR, *The concept of Biblical Theology*, p. 222-239.

2. W. WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1897 et A. SCHLATTER, «Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik», dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. 13, 1909, p. 7-82. Les deux textes sont traduits dans R. MORGAN (éd.), *The nature of New Testament Theology. The contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, Londres, SCM, 1973. Pour l'Ancien Testament, la dualité correspondante est l'objet du *Jahrbuch für Biblische Theologie*, t. 10, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments*?, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995, signalé plus haut.

écrits ont une résonance théologique. C'est pourquoi, Wrede prône un changement de nom pour la discipline : au lieu de théologie du Nouveau Testament, il conviendrait de parler d'histoire de la religion chrétienne ancienne. Le Nouveau Testament relève en effet pour lui davantage de la religion que de la théologie.

Pour Schlatter, à l'inverse, la question de la vérité ne se limite pas à la question historique. Il convient de ne pas caricaturer la prise en compte de l'Écriture par la dogmatique, qui succomberait par principe à l'arbitraire. La neutralité de l'histoire est illusoire : les jugements de l'historien et sa perception même sont déterminés par des convictions. La nature du texte évangélique interdit de s'en tenir à une investigation historique et Schlatter de citer la variation des points de vue sur la *Leben-Jesu-Forschung*. Le vrai combat pour ou contre le christianisme a lieu, en réalité, sur le terrain de l'histoire, non sur celui des dogmes : les travaux historiques sont devenus des armes pour l'attaquer ou le défendre. Une division du travail entre théologie et histoire doit être clairement pratiquée, mais elle ne doit pas dégénérer en séparation exclusive. Les deux aspects de la recherche doivent rester connectés, car ils sont réunis dans le texte biblique : le Nouveau Testament ne contient pas d'idées intemporelles, déconnectées des événements rapportés¹. Paroles et actes de Jésus vont de pair dans les évangiles. La doctrine et l'histoire sont liées. Dieu se révèle dans l'histoire, non en dehors. Par sa nature, le Nouveau Testament dément une opposition entre recherche historique et quête de la révélation. L'histoire du Nouveau Testament est intimement connectée à la théologie du Nouveau Testament, et vice-versa. Le Nouveau Testament adresse au lecteur une question qui interroge son existence, de telle sorte qu'elle initie une conversation.

1. Paul Ricœur, comme on le verra plus loin, reprendra cette idée en parlant de la dialectique biblique de sens et d'événement : la dimension kérygmatische est indissociable de la dimension épisodique.

La méthode historico-critique

La méthode historico-critique situe le texte biblique dans son contexte tant historique que littéraire. La distance culturelle entre le monde du texte et celui de son lecteur est prise en compte, de manière à saisir l'étrangeté des conventions de langage des écrivains bibliques. Dater les textes, identifier les traditions, recouper les similitudes de style, de vocabulaire ou d'intention, déterminer les rédacteurs, conjecturer les circonstances : autant d'opérations, qui aboutissent à atomiser la surface du texte de l'Ancien et du Nouveau Testament, en segments de longueur variable, pour faire droit à leur particularité. De multiples connaissances philologiques, linguistiques, archéologiques, épigraphiques, historiques sont traitées avec acribie, et conduisent à formuler des hypothèses sur l'histoire et les circonstances de la rédaction.

L'Ancien Testament est envisagé comme le document de référence du judaïsme du Second Temple. Il correspond aux archives nationales de la fédération des clans israélites, pris entre sédentarisation, invasions, exil, restauration, occupation. L'histoire et la littérature du peuple sont replacées dans le cadre global de l'histoire et la littérature du Proche-Orient ancien, ce qui permet de mesurer les influences, de mettre au jour des emprunts, de manifester les déplacements et d'apprécier l'éventuelle originalité du propos biblique.

Le Nouveau Testament, soit la bibliothèque des premières communautés réunies autour de la mémoire de Jésus de Nazareth confessé comme Christ, est situé dans la diversité foisonnante du judaïsme du 1^{er} siècle et ses nombreux témoins documentaires. Le Nouveau Testament est la source primaire permettant d'écrire l'histoire de cette branche du judaïsme, qui se définit bientôt comme Église. Lancée il y a deux siècles, l'entreprise de la quête du Jésus historique (*Leben-Jesu-Forschung*) propose, à travers une multitude de productions et une alternance entre des phases d'engouement et de désintérêt, une reconstruction de la figure centrale du christianisme par la méthode historique.

Grevée par les présupposés des chercheurs, son bilan scientifique est mitigé. La quête du Jésus historique a acquis au cours des dernières décennies une maturité épistémologique et herméneutique, qui lui a longtemps fait défaut. Elle constitue un domaine indispensable à l'exégèse du Nouveau Testament.

Confrontée aux résultats de la discipline historique, qui renouvelle considérablement la connaissance du texte biblique et de son contexte, la théologie est déstabilisée dans son rapport à une Bible désormais fragmentée et objet de conjectures en sens divers. Sa lecture peut-elle ignorer la complexité du réel que recouvre la lettre et que lui a dévoilée la méthode historique ? De son côté, l'histoire prend la mesure de son pouvoir de déstabilisation. En abusera-t-elle en poussant son avantage aux dépens de la théologie ? Trois cas de figure méritent d'être présentés : l'histoire sans la théologie, la théologie sans l'histoire, l'articulation entre théologie et histoire. Passons-les brièvement en revue avant d'évoquer le rôle de la tradition.

L'histoire sans la théologie

La méthode historique appliquée à la Bible aboutit à des hypothèses qui ébranlent les fondements du christianisme. Consciente de ses pouvoirs, l'histoire est tentée de s'ériger en juge de dernière instance des réalités qui font l'objet de sa critique : c'est la figure de l'*historicisme* qui, dans le domaine biblique, s'est affirmée tout au long du XIX^e siècle.

Vis-à-vis de la théologie, l'historicisme revendique un éclatement, une rupture et une relativisation, selon la description d'un Ernst Troeltsch au tournant du XX^e siècle. L'histoire provoque un *éclatement* des procédures de la théologie :

Une fois appliquée à la science biblique et à l'histoire de l'Église, la méthode historique est un levain qui transforme tout, et qui fait finalement éclater la forme même des méthodes théologiques ayant eu cours jusqu'alors¹.

D'après lui, les résultats de la critique historique ne sauraient être assimilés par le système que les théologiens élaborent à partir du concept de révélation, ce qui pousse à la *rupture* entre l'histoire et une théologie incapable d'intégrer des connaissances historiques qui la concernent : « Avec cette sorte de théologie, on est constamment renvoyé d'un bureau à l'autre (*vom Pontius zum Pilatus*)². » La méthode historique, qui situe la recherche biblique à l'intérieur de l'histoire politique, sociale et intellectuelle de l'Antiquité conduit à une *relativisation* des états, des idées et des normes que l'on tenait jusque-là pour absolus. Une telle relativisation résulte des trois principes régissant, selon lui, l'examen historique : la *critique*, qui aboutit à des jugements de vraisemblance, l'*analogie*, qui juge toutes choses à l'aune de l'expérience commune, la *corrélation*, qui relie toute donnée avec les éléments interagissant avec elle. On peut observer que Troeltsch situe avec précision les éléments qui, à ses yeux, font que « la vieille méthode dogmatique est impraticable pour qui a le sens historique³ ». La croyance ne peut plus être tirée d'un fait particulier que la critique a ébranlé dans sa certitude : « La croyance se trouve toujours déjà dans un rapport médiateur aux faits particuliers, parce que ce rapport est médiatisé par de grands et vastes ensembles [historiques] » et, qu'ainsi situés, ces faits ne peuvent revendiquer qu'une originalité « seulement analogue⁴ ». Au

1. E. TROELTSCH, « À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie » (1900), dans ID., *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres III*, Paris/Genève, Éd. du Cerf/Labor et Fides, 1996, p. 41-62, ici p. 42.

2. *Ibid.*, p. 43.

3. *Ibid.*, p. 49.

4. *Ibid.*, p. 48.

terme, la théologie, dépossédée de son domaine par une histoire toute-puissante, semble bien devoir abdiquer toute revendication de connaissance, elle qui cherche à comprendre à partir d'événements absolus, tels des traces de Dieu dans l'histoire.

Troeltsch soumet tout à la critique historique, mais il omet de cerner les limites de la connaissance obtenue, au risque de les transgresser. Tout est soumis à la critique, excepté les présupposés, les termes et les résultats de la critique. Deux décennies plus tard, un théologien note que l'argument de l'historicisme est sujet à rétorsion : « À mon sens, ceux qui pratiquent la critique historique devraient être plus *critiques*¹ ! » L'historien est tenté d'identifier le passé qu'il reconstruit avec le passé réel. Le Jésus de la science historique n'est pas le Jésus réel. Le bilan de la quête du Jésus historique (*Leben-Jesu-Forschung*), dressé par Albert Schweitzer au tournant du xx^e siècle, invite l'histoire à la modestie².

Maurice Blondel, le philosophe de l'action, signale les impensés de l'historicisme quand, dans *Histoire et dogme*, il signale l'abîme entre l'histoire critique et l'histoire réelle : « L'histoire réelle est faite de vies humaines ; et la vie humaine c'est de la métaphysique en acte. » Derrière chaque témoin, le critique met une interprétation, une relation, une synthèse : « Et ce qu'on prend pour de simples constatations n'est souvent que constructions³. » S'agissant de textes qui possèdent leur particularité, « chercher d'emblée le dernier mot dans le premier écho⁴ » est une

1. K. BARTH, « Préface à la deuxième édition » (1921), *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 15.

2. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr, 1913, 1984.

3. M. BLONDEL, « Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne » (1904), dans ID., *Les Premiers Écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956, p. 149-228, ici p. 168.

4. *Ibid.*, p. 214.

simplification réductrice du potentiel de signification du texte. L'historien ne saurait saturer le champ du savoir. L'histoire ne peut s'arroger le droit d'exclure un autre domaine de connaissance, même si elle peut légitimement exiger que ces résultats soient reçus d'une manière conforme à la validité critique de sa démarche. L'histoire n'a pas de légitimité pour juger une position théologique ; elle peut tout au plus critiquer le point de vue historique d'une argumentation théologique.

La théologie sans l'histoire

Une étrange dogmatique s'est développée au mépris de l'autonomie scientifique de l'histoire. Ignorant la distinction entre histoire et théologie, cette dogmatique croit trouver dans des faits une preuve de la vérité de sa foi. Pour ce faire, elle leur demande de « servir de signes aux sens et de preuves au bon sens », au lieu d'examiner « leur contenu original, leur relation réelle avec le milieu où ils ont apparu, leur place dans la chaîne historique¹ », conformément à la méthode historique. Dans une analyse qui n'a rien perdu de sa pertinence, Blondel stigmatise comme *extrinsécisme* cette attitude consistant à détacher « un signe, une étiquette, afin de la placarder à l'entrée du donjon dogmatique² ». En restant ainsi à l'extérieur et des faits et des idées, une telle démarche transgresse les règles de l'histoire et dévoie la théologie.

Pour l'illustrer, on peut rappeler la manière dont l'apologétique a investi la catégorie de miracle à titre de caution externe de la révélation, transformant un fait historique en vérité théologique. Un auteur catholique peut écrire au tournant du ^{xx}e siècle :

1. *Ibid.*, p. 155.

2. *Ibid.*, p. 156.

En multipliant ses prodiges, Jésus prouvait qu'il était l'envoyé de Dieu et que, par conséquent, son enseignement, quelque transcendant et mystérieux qu'il fût parfois, pouvait être regardé comme venant aussi d'en haut.

L'histoire est mise au service d'un argument apologétique, qui fait peu cas de la différence de juridiction entre histoire et théologie. Le même auteur poursuit :

D'ordinaire, sans doute, il n'y a pas de relation immédiate, intrinsèque entre ses miracles et sa prédication ; mais cela n'était nullement nécessaire : les mêmes titres recommandaient la personne et la doctrine¹.

Pour cet auteur, l'aspect sous lequel le fait historique est sollicité est tellement extrinsèque qu'un tel fait ne dit rien de la signification du miracle, hors de la preuve de la divinité du Christ. Jésus guérirait donc dans le seul but de prouver qu'il est Fils de Dieu, non pour exprimer sa compassion ou dire en acte la proximité du Royaume ; aucun accord entre ces actes et son enseignement ne serait à chercher. Difficile dans ces conditions de considérer que le miracle accompli par Jésus a quelque rapport avec la vie du croyant. Autant d'affirmations invalides au regard de l'exégèse contemporaine, aussi bien que de l'exégèse antique et médiévale. Pour Blondel, l'extrinsécisme déstructure de trois manières la relation entre histoire et théologie :

Extrinsèque la relation du signe avec la chose signifiée, extrinsèque le rapport des faits avec la dogmatique qui y est superposée, extrinsèque la liaison de notre pensée et de notre vie avec les vérités qu'on lui propose du dehors².

1. A. MICHEL, Art. Miracle, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, col. 1856, 1929 citant L. Cl. FILLION, *Les Miracles de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, *Étude d'ensemble*, Paris, Lethielleux, 1909, p. 2. Voir B. BOURGINE, « Le miracle dans la théologie fondamentale classique », *Recherches de Science Religieuse*, t. 98, 2010, p. 497-524.

2. BLONDEL, « Histoire et dogme », p. 158.

La position de l'extrinsécisme n'est pas tenable : les progrès de la science historique la condamnent à brève échéance au discrédit social. Qui plus est, cette posture met la théologie chrétienne en contradiction avec elle-même. En effet, la Bible établit une relation essentielle entre révélation et histoire. On peut rappeler à titre d'illustration que le Décalogue est précédé d'un prologue historique : « C'est moi le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (Ex 20, 2). Le Dieu d'Israël se révèle à son peuple, au rythme de l'histoire commune à laquelle il convie son peuple ; cette révélation est essentiellement historique et relationnelle ; la théologie des scribes et des prophètes s'élabore en référence directe aux événements qui affectent la vie du peuple depuis l'appel des Patriarches jusqu'aux vicissitudes de l'occupation romaine. Dans le christianisme, l'ancrage historique de Jésus est à bon droit signifié par la mention de Ponce Pilate dans le symbole des apôtres : Jésus « a souffert sous Ponce Pilate ». Le noyau de la foi ne peut être exprimé sans croiser l'histoire, c'est dire que l'histoire ne saurait être extérieure à la théologie. L'histoire ici visée désigne la mémoire d'événements qu'un peuple et qu'une communauté recueillent dans des textes et qu'ils gardent vivante dans une tradition. Qu'en est-il de l'histoire au sens de la science historique dont la méthodologie s'est imposée au XIX^e siècle ? De cette histoire au sens strict, il n'est pas possible de passer immédiatement au discours de la foi. Comme l'écrit John Paul Meier : « Le Jésus de l'histoire n'est pas et ne peut pas être l'objet de la foi chrétienne¹ », dans la mesure même où ce Jésus est une construction scientifique, dont les traits se recomposent selon une variation potentiellement illimitée d'un auteur à l'autre, d'une époque à l'autre. Est-ce à dire que l'histoire comme science ne comporterait aucune portée théologique ? Jésus étant une

1. J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire*, t. 1, *Les sources, les origines, les dates* (1991), Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 121.

personne historique, l'histoire ne peut que se voir reconnaître une juridiction qui s'impose à la théologie : pour distinctes qu'elles soient, les juridictions de l'histoire et de la théologie ne peuvent être séparées.

Dans la théologie protestante, l'interprétation existentielle proposée par Bultmann le conduit à écarter toute portée théologique aux résultats de la quête du Jésus historique. La rupture opérée par Bultmann entre histoire et théologie se fait au nom d'une conception de l'historicité de l'existence dépendante de l'analytique du *Dasein* chez Heidegger ; elle renoue à sa manière avec la dimension expérientielle de la théologie de Luther. Il va jusqu'à écrire :

La tradition nomme Jésus l'auteur de ces pensées ; et il y a de fortes chances qu'il le soit vraiment. Même s'il en était autrement, cela ne changerait en rien ce qui nous est dit dans la tradition¹.

La pertinence théologique de l'histoire, en particulier de la quête du Jésus historique, est recouverte par Ernst Käsemann qui, tout en prenant acte de l'impossibilité d'un accès immédiat à l'histoire et en rejetant l'illusion de pouvoir s'en faire les contemporains, n'en soutient pas moins qu'elle doit demeurer l'objet d'une recherche, en raison du témoignage de la tradition apostolique :

Avant tout cependant, c'est le Nouveau Testament lui-même qui justifie cette question, dans la mesure où les évangiles rattachent leur kérygme, quoi qu'on puisse penser de leur origine, précisément au Jésus terrestre, et lui attribuent en conséquence une autorité insigne que l'on ne peut méconnaître².

1. R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et Démythologisation*, Paris, Éd. du Seuil, 1968, p. 39.

2. E. KÄSEMANN, « Le problème du Jésus historique » (1954) dans ID., *Essais exégétiques*, D. APPIA (éd.), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, resp. p. 153-154 et 148.

Une raison théologique en confirme la légitimité : le Seigneur de la gloire est identiquement Jésus de Nazareth, ce qui relie à jamais la proclamation de l'Évangile à l'histoire de Jésus. Pour s'y rapporter, Käsemann précise : « Toute histoire [*Historie*] ne nous devient accessible que par la tradition, et compréhensible que par l'interprétation. »

Si une vérité d'histoire n'est pas d'emblée une vérité théologique, sauf à ignorer la distinction entre ces rationalités, la théologie est tenue aux conclusions de l'histoire, du moins lorsque celles-ci s'imposent avec un haut degré de probabilité. La vérité du christianisme, comme religion de l'incarnation, comporte l'exigence de rencontrer le verdict de l'histoire-science¹. L'existence historique de Jésus est solidement attestée² : cette conclusion n'est pas indifférente à la théologie ; c'en est même un réquisit premier, hors duquel l'Évangile devrait renoncer à sa prétention de dire le vrai. L'histoire de Jésus produit ses effets de salut, en tant qu'elle se produit effectivement dans les histoires particulières qu'elle affecte, au sein du vaste réseau d'histoires enchevêtrées que constitue l'histoire humaine.

L'articulation entre théologie et histoire

Pour en respecter l'autonomie et les limites, le rapport entre théologie et histoire ne peut qu'obéir à l'*articulation* que la modernité a instaurée, en conséquence de l'éclatement de la connaissance en fonction de rationalités diffé-

1. Ce n'est que justice s'agissant d'une religion qui, au jugement de Gadamer, a déterminé la conscience historique de la modernité : « L'unicité [*Einmaligkeit*] de l'événement de la Rédemption marque l'émergence et l'irruption de l'être historique dans la pensée occidentale », WM, p. 423 = VM, p. 442.

2. S. BYRSKOG, « The Historicity of Jesus. How do we know that Jesus existed ? », dans T. HOLMÉN, S. E. PORTER (éd.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. 3, *The Historical Jesus*, Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 2183-2211.

rentes, chacune étant définie par ses présupposés, son point de vue sur le réel et sa démarche méthodique qui déterminent une finalité et des critères spécifiques¹. La raison moderne assume une diversité de figures, mais porte en elle un vœu d'unité, qui la pousse à confronter les différents types de connaissance de manière à saisir leur rapport au sein d'une recherche de vérité. Les formules que Blondel consacre à ce propos dans *Histoire et dogme* méritent d'être citées pour leur clarté :

Nulle des sciences particulières ne se dira maîtresse absolue Aussi nulle chez elle ; nulle ne se montrera irréductiblement contredisante pour sa voisine, parce qu'aucune ne donne rien d'ultime, chacune devant concourir avec les autres [...]. Chaque science n'est donc qu'une perspective ouverte sur les autres [...]; le seul moyen effectif de rester légitimement chez soi, en pareille matière, c'est d'ouvrir portes et fenêtres vers d'autres horizons que les siens².

Le théologien ne peut échapper à l'histoire ; l'historien ne peut franchir le seuil de la métaphysique. Le réel est plus grand que l'une et l'autre démarche prise isolément. L'exclusion mutuelle n'est pas une option ; la particularité des disciplines appelle un rapport de confrontation. Historicisme et extrinsécisme sont donc des impasses, pour des motifs *épistémologiques*.

L'articulation entre théologie et histoire se recommande également de motifs *théologiques*. Le juste rapport entre foi et raison implique que soient reconnues dans l'interprétation

1. Pour une synthèse magistrale de la question, voir J. LADRIÈRE, « Les institutions de la raison », dans B. FELTZ, M. GHINS (dir.), *Les Défis de la rationalité. Actes du colloque organisé par l'institut supérieur de philosophie (UCL) à l'occasion des 80 ans de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve/Louvain, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2005, p. 17-49. On consultera à ce propos P. RODRIGUES, *C'est ta face que je cherche... La rationalité de la théologie selon Jean Ladrière*, Louvain, Peeters, 2017.

2. BLONDEL, « Histoire et dogme », p. 166.169.170.

de la Bible sa dimension de parole humaine et de Parole divine. Dans l'analyse du texte biblique, théologie et histoire peuvent se voir pleinement reconnaître des juridictions, qui ne s'opposent pas l'une à l'autre, mais ont à jouer de concert. Déterminer la théologie d'un livre ou d'une tradition suppose une recherche de type historique et littéraire, en vue de déterminer autant que possible le contexte, l'intention et la stratégie des auteurs. Les auteurs des grandes théologies de l'Ancien ou du Nouveau Testament sont des exégètes que la pratique de l'historico-critique n'a pas éloignés de la préoccupation théologique¹. Le travail historique joue vis-à-vis de la théologie un rôle critique indispensable, en sous-trayant son objet à l'emprise de présupposés non vérifiés. L'historico-critique rappelle à la théologie l'épaisseur des médiations par lesquelles le sens religieux lui parvient ; elle place la théologie face à l'altérité de l'origine, qu'elle ne peut falsifier arbitrairement pour se conformer à des préjugés idéologiques². On peut en particulier penser au potentiel critique de la quête du Jésus historique, lorsque celle-ci est conduite en toute rigueur épistémologique. L'exercice de la théologie suppose un travail historique, mené dans le respect des procédures qui lui sont propres.

De la genèse à l'actualisation, la tradition

L'historico-critique permet d'identifier divers domaines de l'activité humaine d'où est issu le langage de la Bible. L'exégèse de l'Ancien Testament relève ainsi que le langage diplomatique, employé par des traités organisant des rela-

1. J.-L. SKA, « Les vertus de la méthode historico-critique », *Nouvelle revue théologique*, t. 131, 2009, p. 705-727, ici p. 714, en fait la remarque.

2. Voir à ce propos U. LUZ, « Erwägungen zur sachgemässen Interpretation neutestamentlicher Texte », p. 512 et ID., *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, p. 136-138 : « Grundprinzipien der historisch-kritischen Methode ».

tions de vassalité, a inspiré les écrivains bibliques pour dire l'amour du Dieu d'Israël. Cette donnée est instructive pour le dogmaticien, qui tente de rejoindre par son discours les différents mondes de l'expérience humaine, qu'il s'agisse de politique, d'économie ou d'éthique. En amont de l'écrit biblique, l'exégèse tente de saisir la genèse du sens par laquelle la Parole est devenue lettre ; en aval de l'écrit biblique, la dogmatique, avertie de cette genèse, s'efforce de relancer le mouvement de la signification par sa recherche de la Parole dans les mots de la Bible, de manière à l'adresser *hic et nunc* dans une situation concrète : elle se demande comment la lettre peut devenir Parole. Les deux moments sont solidaires : de la vie au texte et du texte à la vie, de la Parole faite lettre à la lettre faite Parole. Comment mener l'arc d'interprétation du texte biblique à son terme, c'est-à-dire jusqu'à son application concrète, si l'on ne perçoit pas le poids d'expérience dont est issu le texte de la révélation ? Pour reprendre la typologie présentée plus haut, on peut souligner à quel point les voies de l'enracinement et de la coordination, loin d'être exclusives ou successives, apparaissent solidaires l'une de l'autre. Saisir l'enracinement de la Bible dans l'histoire concrète du peuple habilite le discours théologique à se coordonner aux conditions actuelles d'existence de la communauté destinataire.

C'est par le travail de la *tradition* que la Parole se fait histoire, et demeure vivante génération après génération. Les éléments recueillis dans les profondeurs de la foi et de la pratique constituent le ressort d'une créativité herméneutique en présence de situations nouvelles, de sorte que la vie collective est à même de s'ajuster en conséquence, par le travail de la tradition, car « cette puissance conservatrice et préservatrice est en même temps instructive et initiatrice¹ ». La tradition dispose ainsi d'un principe de discernement, relevant de la raison de la foi et de l'expérience séculaire de l'action fidèle, qui fait passer « de l'implicite vécu à

1. BLONDEL, « Histoire et dogme », p. 204.

l'explicite connu¹ ». Faxe au fixisme du dogmaticien (extrinsécisme) ou de l'historien (historicisme), le rôle de la tradition ecclésiale, à savoir cette capacité de garder du passé la réalité vitale, peut être mis en avant. Comme l'indique Maurice Blondel, la tradition « se fonde sur les textes, mais elle se fonde en même temps et d'abord sur autre chose qu'eux, sur une expérience toujours en acte qui lui permet de rester, à certains égards, maîtresse des textes au lieu d'y être strictement asservie² ».

La dynamique de la tradition suppose l'étonnante continuité d'un événement spirituel lorsque l'expérience originelle, attestée par le témoignage biblique, entre en résonance avec l'expérience originale de chaque génération, inspirée par le même Esprit. Il y faut la littéralité des Écritures et la liberté de l'Esprit, pour que demeure vivante la tradition, dans une relance incessante d'une activité d'appropriation, de compréhension et de proclamation : la vie se transmet tandis que, visité, l'esprit trouve l'énergie de la création³.

En conclusion, rappelons les termes du défi que l'histoire a posé à la théologie. Lorsque l'exégèse a rompu ses amarres avec la dogmatique, elle n'a pu se soustraire à l'historicisme. Quand la dogmatique s'est passée de l'exégèse historico-critique, elle n'a pu échapper à l'extrinsécisme. L'exégèse ne peut en rester à l'histoire, et la dogmatique ne peut faire sans l'histoire. Dans l'acte de tradition, qui prend le risque de mettre en rapport la Bible et la vie chrétienne d'aujourd'hui, l'exégèse et la dogmatique concourent à l'émergence d'une expression inédite de la foi, au creuset de l'expérience religieuse. Une nouvelle fois, la conjonction de l'exégèse et de la dogmatique est requise pour surmonter la difficulté posée à la théologie.

1. *Ibid.*, p. 205.

2. *Ibid.*, p. 204.

3. BOURGINE, « Transmettre la foi au temps du selfie », p. 422.

THÉOLOGIE ET HERMÉNEUTIQUE

La présentation des enjeux de la théologie biblique serait incomplète, si l'on ne mentionnait le pôle philosophique sous l'aspect de l'épistémologie. Des présupposés d'ordre philosophique déterminent l'activité de l'exégète et du dogmaticien, le plus souvent à leur insu. L'herméneutique offre l'assise indispensable à la démarche de la théologie biblique. Une question lancinante se pose à chaque étape : Qu'est-ce que comprendre ? La question de la vérité est posée, dans le cadre d'une tradition d'interprétation à propos de significations présentes dans des œuvres du passé. Saisir la dynamique d'une telle compréhension correspond à la tâche de l'herméneutique, dont la problématique a été profondément renouvelée au siècle dernier, comme en témoignent les apports de Gadamer et de Ricœur.

[ôter virgule]

Hans-Georg Gadamer et la vérité

Hans-Georg Gadamer (1900-2002), auteur de *Vérité et méthode* (1960), pense à frais nouveaux les relations entre vérité, histoire et langage d'une manière telle que, la théologie s'appropriant sa contribution, le rapport entre interprétation de la Bible et visée théologique peut être envisagé à une profondeur inédite¹. Si le philosophe ne traite pas du

1. C'est l'œuvre de référence – l'unique nécessaire en matière d'herméneutique. Corriger l'herméneutique de Gadamer par Habermas et Ricœur est devenu un lieu commun. Jean Grondin a montré que la critique des idéologies de Habermas, opposée à l'herméneutique gadamérienne sur fond d'un accord essentiel avec les thèses de *Vérité et méthode*, relève de points secondaires que le recul du temps et les éclaircissements apportés par Gadamer ont ramenés à des proportions anecdotiques ; voir J. GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 206-215. Quant à Ricœur, s'il offre des prolongements riches et novateurs, comme on l'esquisse plus loin, c'est en bâtissant sur les fondations posées par Gadamer dont il ne modifie pas l'équilibre. Il n'est d'ailleurs pas rare que des éléments constitutifs de l'herméneutique gadamérienne soient attribués erronément à Ricœur.

problème de la théologie biblique, il donne de le poser dans ses dimensions essentielles, en élucidant l'entreprise de la compréhension.

Gadamer assigne à l'herméneutique l'ambition d'une recherche de vérité, au sein d'une tradition historique. Dans l'effort de comprendre un texte tel que l'Écriture sainte

un rapport à la vérité est à l'œuvre, rapport à la vérité cachée dans le texte et qui doit être portée à la lumière. Ce qui doit être compris, ce n'est pas, en réalité, une pensée comme simple moment d'une vie, mais bien comme vérité. C'est pourquoi l'herméneutique a pour fonction de servir l'étude des choses elles-mêmes et lui reste ordonnée¹.

Poser la question de la *vérité* en intégrant l'*histoire*, voilà qui rejoint la préoccupation de la théologie biblique. La réflexion de Gadamer s'intéresse à la méthodologie scientifique assumée par l'exégèse. Parallèlement à l'essor des sciences de la nature, l'exégèse s'est développée à l'aide de la philologie et de l'historico-critique, en s'adossant à une méthode scientifique, qui tient compte de l'historicité du texte à interpréter. Ce faisant elle n'a pu se soustraire au péril de l'*historicisme*, soit une conception positiviste de l'histoire qui éloigne à jamais le passé du présent sans solution d'intégration et emporte un relativisme des valeurs, au nom de l'historicisation selon laquelle toute réalité est réductible à son contexte. L'historicisme procède, selon Gadamer, d'une double naïveté.

L'histoire

Première naïveté. Prétendre connaître, en se mettant hors jeu, porte à conséquence : la compréhension est un événement historique, qui implique le connaissant dans son

1. WM, p. 189 = VM, p. 204.

être¹. L'historicisme se dérobe à sa propre historicité, au moment où il place une confiance aveugle dans la méthode. « Une pensée vraiment historique doit inclure celle de sa propre historicité². » En sciences humaines, la connaissance a partie liée avec la connaissance de soi. Le poids existentiel de cet ordre de questionnement implique nécessairement celui qui connaît. Voilà pourquoi il n'est pas à notre portée d'accéder de l'extérieur à l'histoire à laquelle nous appartenons ; c'est là un aspect de notre finitude. Le reconnaître évite de dépendre du passé à notre insu. « Ce que nous connaissons par l'histoire, c'est en fin de compte nous-mêmes³. »

Autre naïveté. En écho à l'herméneutique de Schleiermacher, l'objectivisme historique recherche une congénialité avec l'auteur à travers une reconstitution de son horizon historique et des conditions subjectives d'élaboration de l'œuvre. Une transposition de type psychologique restreint la portée d'une œuvre d'art ou d'un texte à interpréter à un auteur et à un contexte historique, alors que leur signification va bien au-delà de ce que l'artiste a voulu consciem-

1. Celui qui connaît doit son aptitude à saisir l'histoire à la particularité de son mode d'être, l'historicité, en tant qu'être-là (*Dasein*), jeté dans l'existence sans l'avoir décidé et doté d'un savoir de ses propres possibilités entre expérience passée et projet. Connaissant et connu sont présents historiquement, et non pas seulement ontiquement, ce qui ouvre la possibilité d'une appropriation par le connaissant de ce qui s'offre à sa connaissance ; voir WM, p. 266 = VM, p. 282. Gadamer doit à Heidegger la profondeur ontologique de son herméneutique, et en particulier à l'herméneutique de la facticité développée par Heidegger à Marbourg avant *Sein und Zeit* (1927).

2. WM, p. 305 = VM, p. 321. L'impressionnante biographie que Jean Grondin a écrite de Gadamer renseigne sur l'arrière-fond biographique de cette quête, qui conduira Gadamer à proposer une épistémologie des sciences humaines ; voir J. GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Bernard Grasset, 2011.

3. H.-G. GADAMER, « La vérité dans les sciences humaines » (1953) dans ID., *La Philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 68. Voir aussi WM, p. 494 = VM, p. 516.

ment comme du public qu'il avait en vue¹. Pour Gadamer, l'essentiel est de recevoir ce qui se donne à comprendre plutôt que de « rechercher ce qu'il y a derrière² ». L'important est de saisir ce qui s'énonce dans la tradition et prétend à une validité excédant le contexte de son énonciation : « Le texte compris en historien est formellement dépossédé de la prétention à dire quelque chose de vrai³. » La tâche herméneutique s'oriente vers la requête de vérité, portée par la chose ; loin de la neutraliser, elle maintient « fermement le regard dirigé sur la chose, à travers tous les écarts dont l'interprète est toujours la proie de son fait⁴ ». De la tradition historique, on n'apprend pas seulement ce que nous sommes, mais quelque chose d'autre, dont nous pouvons recevoir une nouvelle impulsion et qui nous transporte au-delà de nous-mêmes⁵.

son propre fait
[ajouter: "propre"]

« [ajouter: «]
» [ajouter: «]

À côté de l'historicisme, Gadamer envisage une autre figure qui échoue à relier vérité et histoire, celle qui se fait de la vérité une idée abstraite, intemporelle, immuable. Ce qu'avec Blondel il est permis d'appeler *extrinsécisme* relève de cet oubli de la médiation de l'histoire et du langage, qui détermine la finitude de l'esprit humain, dans l'acte de comprendre. Ce qui échappe à la compréhension « n'est pas un objet fixe, existant en soi, que l'on n'aurait qu'à découvrir⁶ ».

que vise

Gadamer dégage un rôle positif à la distance temporelle, qui sépare l'interprète de l'œuvre à interpréter. La participation à la signification commune peut s'opérer en dépit d'un éloignement dans le temps, parce que le sens d'un texte dépasse son auteur et que l'acte de compréhension suppose

1. WM, p. 398 = VM, p. 417.

2. H.-G. GADAMER, « Autoprésentation » (1973, 1990) dans ID., *La Philosophie herméneutique*, p. 24.

3. WM, p. 308 = VM, p. 325.

4. WM, p. 271 = VM, p. 287.

5. Voir GADAMER, « La vérité dans les sciences humaines » (1953), p. 68.

6. WM, p. 479 = VM, p. 501.

une attitude productive, et non pas uniquement reproductive¹. Qui plus est, cette distance temporelle, loin d'être un trou béant, est remplie par la tradition d'interprétation, qui enrichit les possibilités d'interprétation « grâce à la continuité de provenance et de transmission, à la lumière de laquelle toute tradition s'offre à nos regards² ». On comprend que cette lecture est un processus illimité de mise en lumière (sans qu'on puisse exclure des risques d'occultation) de la signification, au fil d'une tradition qui accroît les rapports de sens, à mesure que naissent de nouvelles sources de compréhension.

Le langage

Penser, c'est penser entre passé et présent conformément à la médiation d'une conscience historique ; c'est aussi penser selon le médium universel de l'élément langagier. « Car le rapport de l'homme au monde est tout simplement et fondamentalement langage et donc compréhension³. » Comprendre, ce n'est pas se mettre à la place d'autrui, c'est s'entendre avec lui sur ce qui est en cause. Gadamer réfléchit l'importance du langage pour l'herméneutique en partant de l'expérience de la conversation et de la traduction. Dans la conversation, les interlocuteurs s'expliquent entre eux au fil d'un échange à l'issue imprévisible. « Le langage est le milieu dans lequel se réalisent l'entente entre les partenaires et l'accord sur la chose même⁴. » Une telle expérience de sens s'effectue au cours d'un processus langagier, de même que l'opération de traduction qui dépend pour son succès de la qualité de l'entente à laquelle on parvient dans

1. WM, p. 301 = VM, p. 318.

2. WM, p. 302 = VM, p. 319.

3. WM, p. 479 = VM, p. 501. La troisième et dernière partie de *Vérité et méthode* est consacrée au langage, « médiateur "medium" de l'expérience herméneutique ».

4. WM, p. 387 = VM, p. 406.

le milieu de langue. Dans l'exercice de la conversation ou de la traduction, des différences insurmontables surgissent qui appellent des compromis souhaitables. L'herméneutique est alors possibilité du dialogue avec autrui, construction d'un monde commun, une « philosophie de l'amitié » (J.-C. Gens). Parvenir à un langage commun ou à une décision commune suppose de faire droit à l'opinion des deux interlocuteurs ou aux droits de chacune des langues. Dans les deux cas, la chose dont il est question n'est pas séparable de la langue. Dans la situation herméneutique d'un texte à comprendre, l'interprétation a lieu par le médium du langage selon un processus analogue à la conversation et à la traduction, en tenant compte de son caractère écrit qui détache ce qui est transmis de la vie passée d'où il provient. « Un texte ne demande pas à être compris comme expression de vie, mais bien dans ce qu'il dit¹. » C'est en participant au sens présent du texte que le lecteur se fait l'avocat de sa vérité, devenue autonome tant de son auteur que de son destinataire initial par la fixation par écrit.

La compréhension

Le lieu de la vérité n'est pas la démonstration, mais la compréhension. Gadamer oriente, non vers une méthode ajustée aux sciences de la nature, que les sciences humaines adoptent à leur détriment, mais bien vers « une discipline de l'interrogation et de la recherche qui garantisse la vérité² ». Le monopole de la méthodologie scientifique relève de la conception cartésienne d'une conscience de soi, posée comme fondement ultime, qui met à distance l'expérience originelle de présence au monde, à travers la dialectique du passé et du présent. À cette activité méthodique du sujet, qui ignore les conditions concrètes d'une compréhension, située

1. WM, p. 396 = VM, p. 414.

2. WM, p. 494 = VM, p. 516.

dans l'histoire par un être-là aux prises avec ses possibilités d'existence, Gadamer préfère une écoute de la chose que le sens des mots fait retentir, selon une conception dialogale de la vérité qui doit beaucoup à la source grecque. À l'encontre de la conception moderne d'une vérité intemporelle, s'imposant à tous et déterminant une maîtrise du monde, Gadamer adopte la forme du dialogue socratique, plus respectueuse de la finitude de la compréhension et de son enracinement éthique, dans une vie et un langage commun : à travers question et réponse, par le jeu de la méditation et de l'argumentation, dans le partage avec autrui d'une sphère d'entente et d'un monde commun, l'événement de la vérité advient comme un agir de la chose même, dans l'espace du dialogue.

À l'école d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*, Livre VI), le philosophe de Heidelberg distingue la connaissance de l'immuable, par la voie de la démonstration (ἐπιστήμη), du savoir éthique qu'a l'homme de lui-même (φρόνησις). Ce qui relève de l'*ethos* concerne l'homme comme être agissant, et dépend d'une habitude de la conscience : ce savoir pratique s'acquiert, non par l'enseignement, mais par l'expérience, à la différence de connaissances appartenant au domaine de la *physis*. Or l'herméneutique est essentiellement un savoir pratique, auquel il importe d'associer une démarche ajustée, la méthode suivie dépendant de l'objet envisagé. La philosophie pratique d'Aristote est le modèle à partir duquel Gadamer pense le modèle épistémologique de la compréhension. À l'école de Platon (*Banquet*, *Phèdre*, *Philèbe*), Gadamer réhabilite la *question de la vérité* à partir de l'expérience esthétique : le Beau attire le désir de l'âme humaine, il est ce qui se rend manifeste du Bien, il a pour mode d'être la lumière, qui relie le voir et le visible, il est l'éclat qui fait ressortir les choses dans leurs contours, il est ce qui est éclairant dans l'intelligible. Dans la compréhension d'un texte, ce qui a sens captive à la manière du Beau et s'impose à nous dans un advenir de vérité qui se joue en nous. Une tout autre idée de connaissance et de vérité, qui

relève de l'expérience que l'homme fait du monde, s'affirme en contraste de celle des sciences naturelles. Au lieu de la méthode, c'est le dialogue, la poésie et l'interprétation qui permettent la venue au langage d'une totalité de sens. Gadamer déclare s'en être convaincu à l'école de la source antique¹.

La compréhension est le lieu de cette vérité, qui s'offre par la double médiation de la langue et de l'histoire. Comprendre est une disposition humaine fondamentale, ainsi que Gadamer l'apprend de Heidegger. Pour en poser les conditions concrètes, dans le cadre des sciences humaines, le philosophe de Heidelberg revisite les notions de *préjugé*, d'*autorité* et de *tradition* discréditées par les Lumières au profit d'une raison solitaire.

Préjugé, autorité, tradition

Le *préjugé* est le mode spontané de notre ouverture au monde. Reconnaître la finitude du comprendre, c'est prendre conscience que notre manière de voir comporte plus de préjugés que de jugements éprouvés. La compréhension d'un texte, qui commence par une pré-opinion, suppose une ouverture à l'altérité du texte de sorte que le lecteur ne fasse pas la sourde oreille. « Comprendre un texte, c'est au contraire être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte². » La compréhension naît de la confrontation entre le préjugé du lecteur et l'altérité du texte qui oppose sa vérité, offrant au lecteur la possibilité de faire sien ce qui s'énonce dans le texte. Le préjugé est soit validé comme légitime, soit réformé ou invalidé comme jugement non fondé. Cette fusion d'horizons entre passé du texte et présent du lecteur, dans le processus de compréhension, bannit l'illusion d'un effacement de soi-même ou l'idée d'une vérité

1. WM, p. 478 = VM, p. 500. Il reconnaît à Heidegger le mérite de l'avoir poussé vers la philosophie grecque, comme auprès d'une source.

2. WM, p. 273 = VM, p. 290.

objective, accessible sans médiation, hors du temps et du langage. Le cercle herméneutique qui traduit la décision de se laisser déterminer par la chose cache, selon Heidegger, « une possibilité positive du connaître le plus originel¹ ».

L'esprit reconnaît l'*autorité* de ce qui est grand et noble par un acte de raison et de liberté. L'autorité est liée, non à l'obéissance, mais à la connaissance supérieure de l'éducateur et du spécialiste. Par définition, elle n'est pas autoritaire². Abstraitement opposée à l'usage de la raison, l'autorité ne serait en aucun cas source de vérité, si l'on en croit les Lumières. Il s'ensuit que, dans le rapport au passé, prévaut un relativisme historique, auquel la triade de Troeltsch mentionnée plus haut (critique, analogie, corrélation) conduit mécaniquement. Gadamer signale, dans le même ton, les deux principes fondamentaux proposés, un siècle plus tôt, par Friedrich Schlegel dans le vingt-cinquième *Lyceumsfragment*, à savoir le postulat du commun (« tout ce qui est vraiment grand, bon et beau est invraisemblable parce qu'extraordinaire et, pour le moins, suspect ») et l'axiome de l'habituel (« ce qu'il en est de nous et de ce qui nous entoure doit avoir été ainsi partout, car il est tout naturel qu'il en soit ainsi³ »). Pour Gadamer, niveler toutes choses à l'aune du commun et de l'habituel revient à neutraliser le Beau, le Bien et le Vrai, que la tradition présente à la conscience de l'interprète, en appelant sa reconnaissance.

L'expérience herméneutique est dialogue avec la *tradition*. Il n'est pas envisageable d'opposer brutalement histoire (*Geschichte*) et savoir de l'histoire, tradition et science historique (*Historie*), puisque la compréhension constitue elle-même un moment du devenir, et qu'il est illusoire de prétendre surplomber l'objet historique, en se plaçant en dehors de la tradition à laquelle on appartient et qui fait

1. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, 2001¹⁸, p. 153 cité en WM, p. 271 = VM, p. 287.

2. WM, p. 284, note 206 = VM, p. 301, n. 206.

3. WM, p. 367 = VM, p. 385.

partie de nous. Gadamer traite la conscience historique d'une manière analogue à la conscience esthétique, en identifiant la question à celle de la vérité qui se manifeste dans l'art et dans l'histoire. On ne peut se situer en une relation ultérieure et extérieure : « L'essence de l'esprit historique ne consiste pas dans la restitution du passé, mais dans la *médiation réfléchie avec la vie présente*¹ ». La compréhension, que Gadamer envisage selon les modèles de l'herméneutique juridique et de l'herméneutique théologique, s'accomplit dans une application au présent de l'interprète et dans son langage : « Comprendre par la lecture, ce n'est pas répéter quelque chose de passé, mais participer à un sens présent². » Dans la venue au langage de ce qui se donne dans la tradition et que reçoit l'interprète, de manière critique, entre passé et présent, la parole « qui rend le sens du texte en l'interprétant porte au langage la totalité de ce sens et par conséquent fait accéder en elle-même l'infinité du sens à une présentation finie³ ». La parole poétique en donne une illustration, en ce qu'elle ouvre un monde du divin et de l'humain. L'interprétation est création nouvelle de la compréhension, et non pas simple restitution : « Car la parole interprétante est la parole de l'interprète, et non la langue et le lexique du texte interprété⁴. » La tradition échappe à la pétrification par la grâce de l'interprétation, qui s'approprie à nouveaux frais ce qui la constitue, telle l'exécution d'une œuvre musicale, qui suppose une recherche. Le passé devenu étranger exige d'être répété, au sens d'un séjour auprès de la chose même, d'une habitation (*Einhausung*), dénotant l'activité d'une mise à l'abri et la passivité d'une appartenance⁵. C'est la vie de l'œuvre elle-même qui se

1. WM, p. 174 = VM, p. 188.

2. WM, p. 396 = VM, p. 414.

3. WM, p. 469 = VM, p. 491.

4. WM, p. 477 = VM, p. 498.

5. Ces lignes sont redevables de la lumineuse préface de J.-C. GENS dans H.-G. GADAMER, *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995, p. 7-50.

présente dans les interprétations successives de la tradition. Gadamer dénomme conscience de l'effcience de l'histoire (J.-C. Gens), ou conscience du travail de l'histoire (J. Grondin) – *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* – cet agir de la chose derrière la subjectivité. La modernité a oublié la force de cette dialectique entre passé et présent, que rend possible l'espace partagé de la langue et l'habitation en commun du monde.

Application

Dans l'ordre juridique, la tension entre un texte de loi et le sens de son application, à l'instant de l'interprétation, définit l'équation à résoudre. « Ici, comprendre c'est toujours appliquer¹. » La compréhension que vise l'herméneutique théologique conduit, elle aussi ultimement, à l'application d'une interprétation dans une proclamation ou une publication. Le dialogue menant à la compréhension a lieu dans le langage « qui nous habite et nous permet d'habiter le monde² ». Dans la mise par écrit se réalise une coexistence du passé et du présent : l'écrit est contemporain de tout présent. Il a la vertu de s'émanciper des contingences de son énonciation dans la production d'un sens énoncé. Le travail herméneutique consiste à porter secours à l'écrit dans une recherche de signification, en se faisant « l'avocat de sa prétention à la vérité³ ». Pour ce faire, il convient d'ajuster le chemin de la compréhension à ce qui se donne à entendre par la médiation du langage et de l'histoire : « *La tâche herméneutique accède d'elle-même à une problématique qui porte sur le fond [sachliche]* et qui la commande dès le départ⁴. » Le projet de Gadamer n'est pas seulement de proposer les traits propres de la vérité et de la connais-

1. WM, p. 314 = VM, p. 331.

2. GENS, « Préface » dans GADAMER, *Langage et vérité*, p. 29.

3. WM, p. 398 = VM, p. 416.

4. WM, p. 273 = VM, p. 290. Souligné dans l'original.

sance en sciences humaines ; la problématique de l'herméneutique s'étend à l'univers entier du phénomène de l'histoire et du langage.

L'herméneutique de Gadamer recèle une *fécondité* qui attend encore de déployer tous ses effets, y compris dans le domaine de la théologie biblique. Certes les études bibliques ont été marquées, au cours des dernières décennies, par le développement remarquable de l'histoire de la réception : des entreprises nombreuses et ambitieuses ont vu le jour dans le sillage de l'effcience de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) théorisée par Gadamer¹. Si l'historicité de la Bible est l'acquis fondateur de l'exégèse moderne, il a fallu attendre *Vérité et méthode* pour que l'historicité de la compréhension devienne le bien commun des sciences humaines. Ce n'est là qu'un aspect de son œuvre.

L'herméneutique de Gadamer permet de caractériser la *fonction médiatrice* de la théologie biblique entre exégèse et dogmatique. La dynamique de la compréhension intègre les différentes étapes de l'interprétation scripturaire, en une démarche herméneutique qui croise la perspective *exégétique* de l'enquête historique et de l'analyse philologique, et la perspective *théologique* axée sur la question de la signification et de la vérité. Un dialogue s'instaure, une confrontation s'engage. Le questionnement historique et philologique ne saurait constituer un but en soi que l'on pourrait opposer à la volonté de chercher la portée d'un événement et le sens d'un texte. La question de la vérité ne peut pas davantage se dispenser de l'acribie historienne et de l'examen littéraire. La logique de l'expérience herméneutique exige que la recherche historico-critique, qui s'effectue à l'intérieur d'un dialogue avec la tradition d'interprétation, soit mise au service de l'événement de la vérité auquel donne lieu la compréhension.

1. Pour un relevé éloquent, on se reportera à LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, p. 359-360, n. 2.

Paul Ricœur et la Bible

Paul Ricœur (1913-2005) a réfléchi assidûment à la question de l'herméneutique biblique. De cet aspect bien connu de son œuvre, trois notions essentielles au propos de la théologie biblique méritent d'être mentionnées : le témoignage, le récit et l'identité.

Témoignage et révélation

Un moment d'histoire peut-il être investi d'absolu ? Par quelle médiation, la conscience humaine pourrait-elle y accéder ? Cette dialectique de l'histoire et de la vérité conduit à la question du témoignage. Dans les textes bibliques, le témoignage revêt une dimension de manifestation : Dieu se montre, Dieu parle. Le témoignage est la médiation de l'absolu immédiatement présent, une médiation en deçà de laquelle nul ne peut remonter. Le Nouveau Testament pousse à l'extrême cette dimension de manifestation, avec le thème du Christ témoin et de l'Esprit Paraclet : l'absolu témoigne de la vérité sur la scène de l'histoire et à l'intime de la conscience. Jamais cependant dans la Bible le sens n'est présent sans l'événement, ni la confession sans la narration. L'évangile de Jean lui-même, où le pôle de la confession prévaut celui de la narration, fait place à la notion d'œuvre. Il n'est question ni d'un savoir absolu, ni d'un savoir de l'absolu, et c'est pourquoi il faut interpréter : le témoignage appelle une interprétation pour démêler la dialectique de sens et d'événement qui le constitue. « L'interprétation veut être la reprise, dans un autre discours, d'une dialectique interne au témoignage¹. » Par sa prétention, le témoignage de l'absolu met en crise l'apparence et suscite une démarche judiciaire pour décider de sa vérité. Le faux témoignage est possible. Il faut se déterminer sur la foi des

1. P. RICŒUR, « L'herméneutique du témoignage », dans CASTELLI (éd.), *Le Témoignage*, p. 35-61, ici p. 54.

choses dites. Le jugement est posé à l'issue d'un examen des œuvres et des signes, après audition des dépositions. Ricœur envisage le rapport du témoin à son témoignage. Le témoin atteste ce qui est au-delà de lui et qui l'engage jusqu'au sacrifice : dans les évangiles, la manifestation est passion. Cette dimension kérygmaticque du témoignage des évangiles s'inscrit dans la tradition prophétique où le témoignage procède de l'initiative absolue du Dieu qui envoie son messager pour défendre ses droits, dans le procès qu'il intente aux peuples et à leurs idoles. La déposition du prophète comporte déjà un mixte de confession de l'absolu et de signes historiques.

L'herméneutique du témoignage, à distance du savoir absolu, revêt dans la Bible les traits d'une herméneutique de l'absolu. L'interprétation est un acte de la conscience libre et un acte de compréhension historique. La conscience se détermine en accord avec une exégèse de soi-même, d'où elle tire une critériologie du divin, et elle se détermine en fonction d'une compréhension historique des signes que se donne l'absolu. Acte double et foyer à double ellipse, l'herméneutique du témoignage est à la fois relative et absolue : absolue, par l'absolu qui se dépose dans le signe et par l'affirmation originaire de la conscience, qui s'exprime en s'arrachant aux conditionnements historiques ; relative, de l'ambiguïté d'un sens toujours mêlé de fait, et d'une conscience, privée en cette matière, des garanties de l'évidence. Cette tension est celle d'une promotion dynamique de la raison et de la foi, entre approfondissement de la conscience et manifestation de l'absolu.

Récit et théologie

Le récit est le genre biblique par excellence : la nécessité théologique du dessein divin s'y associe à la récalcitrance humaine. L'agencement des faits dans l'intrigue est indissociable d'un kérygme. Le récit biblique relie étroitement fonction théologique et structure narrative. Ce n'est pas, à

proprement parler, l'histoire visée par l'exégèse historico-critique qui est ainsi narrativisée, mais bien le sens d'une histoire qui est porté au langage, l'historicité au sens de Gadamer que Ricœur définit comme « la relation circulaire entre la raison historique et le sens accordé au présent par le sujet du récit¹ ». Ce qui importe dans le récit kérygmatisé ou le kérygme narrativisé, caractéristique de l'écriture biblique, est bien plutôt la signification théologique, déployée par le jeu de l'intrigue et la caractérisation des personnages. Ainsi les récits de la Passion du Christ articulent nécessité théologique et contingence narrative, par un agencement des événements qui est l'expression d'une confession. Récit et théologie vont de pair comme dans le récit marcieu, où la christologie de l'évangile est exprimée par le moyen narratif de la confession du centurion (... « voyant qu'il avait *ainsi* expiré... »).

Identité narrative

Le kérygme inhérent au récit biblique est, selon Ricœur, l'unique principe de l'unité de cette masse hétéroclite de documents². En recevant les textes qu'il a produits, l'Israël biblique se donne une identité³. Inspiré par Hannah Arendt, Paul Ricœur dégage la notion d'identité narrative qu'il applique à un individu ou une communauté. Dire qui l'on est revient à raconter sa vie, une vie incessamment refigurée par les histoires qu'un sujet ou une collectivité s'approprie⁴.

1. P. RICŒUR, « Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la passion », *Recherches de science religieuse*, t. 73, 1985, p. 17-38, ici p. 29.

2. P. RICŒUR, *Les Incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Polycopié, Paris, Institut d'Études Œcuméniques, 1969, p. 78.

3. P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. 3, *Le Temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, 1985, p. 445.

4. La phénoménologie de Wilhelm Schapp donne à entendre ce dont il s'agit : « L'histoire tient lieu de l'homme. Nous voulons dire par là que

Entre fiction et histoire, la question : « Qui est Jésus ? » fait écho à celle que chacun se pose à soi-même : « Qui suis-je ? » « L'identité narrative devient ainsi le titre d'un problème, au moins autant que celui d'une solution¹. »

L'identité n'est donc pas abstraite (*idem*) ; elle recueille les mutations et la continuité d'une vie qui s'examine (*ipse*) : « L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même². » Cette identité narrative est celle du peuple de la Bible qui modifie constamment un récit antérieur, pour l'habiter en fonction de ce qu'il est devenu. Dans sa trilogie *Temps et récit*, Ricœur élabore les trois moments de l'arc de la narrativité : le premier (*mimèsis* 1) correspond à la précompréhension familière préfigurant le récit, le deuxième à la configuration qui lui donne forme littéraire (*mimèsis* 2), le troisième est la refiguration narrative par laquelle le lecteur s'approprie l'intrigue, en l'appliquant à son existence (*mimèsis* 3). Rapportée aux réécritures internes à la Bible, l'impossibilité d'habiter le récit de l'écriture préalable conduit, de *mimèsis* 3 à *mimèsis* 2, à rectifier le texte antérieur par une nouvelle configuration littéraire. Dans cette chaîne de refigurations, « la manifestation de l'absolu dans des personnes et dans des actes est indéfiniment médiatisée par le moyen de significations disponibles empruntées à une écriture préalable³ ». En recevant ces récits comme leur histoire effective, individu et communauté s'identifient dans leur ipséité et se disposent à agir en conséquence.

Herméneutique du témoignage, nature kérygmatische du récit biblique, identité narrative – l'herméneutique de Ricœur établit de multiples manières la nécessité d'une intri-

nous détenons l'ultime accès possible à l'homme à travers les histoires qui le concernent », W. SCHAPP, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 103.

1. Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. 3, p. 446.

2. *Ibid.*, p. 444.

3. Paul RICŒUR, « L'herméneutique du témoignage » p. 44.

cation de l'exégèse et de la dogmatique : « La jonction entre exégèse et théologie, avant d'être l'œuvre de l'interprétation appliquée *au* texte, fonctionne déjà *dans* le texte, dans la mesure où celui-ci est un récit à fonction interprétative¹. » La théologie ne saurait être exclue de l'interprétation d'un texte, qui en est pénétré : entre la réalité profonde de la Bible et la mesure de son interprétation, la concordance est de rigueur. Tels sont les termes d'une corrélation qu'il conviendra d'instruire dans la seconde partie de cet essai.

[ôter virgule]

1. Paul RICŒUR, « Le récit interprétatif », p. 17-18. Souligné dans l'original.

III

DES MODÈLES DE THÉOLOGIE BIBLIQUE

Mais où puiser cet art de parler et d'écrire ? Faut-il sur ce point consulter les grammairiens ? De ces gens-là que Dieu vous garde ! répondait un jour Buffon à madame de Genlis. [...] C'est une vérité maintenant incontestable, que la véritable grammaire est dans les écrits des bons auteurs.

LOUIS-NICOLAS BESCHERELLE,
Grammaire nationale, 1852, Préface.

Quelques modèles de théologie biblique, les uns instructifs, d'autres prometteurs, méritent d'être présentés en écho au conseil de Bescherelle. C'est l'originalité de ces recherches qui a motivé leur sélection. Dans l'examen de ces essais, œuvres d'exégètes, on s'interroge sur la modalité et la nécessité selon lesquelles l'interrogation théologique croise la recherche exégétique¹. L'usage que Karl Barth fait des Écritures et de l'exégèse, en dogmatique, mérite également que l'on s'y arrête et cela à deux titres : Barth a puissamment contribué à la réhabilitation d'une interprétation théologique des Écritures au xx^e siècle, en renouvelant la problématique herméneutique par les questions qu'il pose à l'occasion de son *Römerbrief* (1922) ; comme théologien,

1. Impossible d'envisager une revue des innombrables théologies de l'Ancien Testament, du Nouveau ou d'un livre biblique, dans les dictionnaires, séries et revues disponibles. On trouvera dans l'essai de M. W. Elliott des indications précieuses sur des auteurs qui n'ont pu être étudiés dans le cadre de cet essai ; voir ELLIOTT, *The Reality of Biblical Theology*.

il consacre à l'examen des sources scripturaires une énergie aussi farouche qu'éclairée.

EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE BIBLIQUE

Histoire de la tradition avec Hartmut Gese, exégèse canonique avec Childs et Dunn, lectures chrétiennes de l'Ancien Testament avec Lohfink et Moberly, tel est l'échantillonnage proposé sans prétention d'exhaustivité, qui correspond à une variété de modèles de théologie biblique élaborés à partir d'un travail exégétique.

Hartmut Gese

Prolongeant le constat de Gerhard von Rad selon lequel l'Ancien Testament ne saurait se clore sur lui-même, Hartmut Gese (1929), historien du Proche-Orient ancien, soutient un *continuum* dans l'histoire de la tradition de l'Ancien et du Nouveau Testament. Au fondement de l'unité du processus de développement de la tradition biblique, Gese postule une unique histoire de la révélation. L'unité des deux Testaments ne peut donc être mieux recherchée, selon lui, qu'en suivant le fil de la vérité qui pénètre la vie du peuple et soumet les traditions à des mues successives, au gré des péripéties de l'histoire d'Israël. Le phénomène clef à ses yeux est la formation de la tradition (*Traditionsbildung*), qui va de pair avec un long processus de canonisation. La formation de la tradition connaît un centre (*Zentralpunkt*), à savoir la révélation de Dieu au Sinaï, liée à la libération d'Égypte, et elle a un lieu de destination (*Zielpunkt*), qui n'est autre que l'événement de la présence divine à Sion¹.

1. H. GESE, «Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments», dans M. KLOPFENSTEIN, U. LUZ, S. TALMON, E. TOV (éd.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 299-328, ici p. 306.

La catastrophe, qui atteint le royaume du nord, détermine le mouvement deutéronomique, lorsque le royaume de Juda recueille les traditions d'Israël, et qu'avec l'impérialisme assyrien l'histoire devient mondiale. L'exil babylonien provoque, quant à lui, la réaction du mouvement sacerdotal. Le processus de canonisation accompagne l'histoire de la révélation, qui s'insinue au cœur de l'existence du peuple. De manière analogue, le *corpus* paulinien comporte des écrits qui ne sont pas de l'apôtre, mais qui reflètent la réception vitale de la prédication apostolique dans le tissu ecclésial. La croissance organique de la tradition crée une totalité, parce qu'elle correspond à des faits de la vie communautaire et qu'elle aboutit à l'événement liturgique de la proclamation de la Parole : la Bible est, depuis le commencement, un livre cultuel. Gese fait valoir les trois grands courants de la tradition, Loi, prophétie et sagesse, qui tendent à se rapprocher jusqu'à se conjoindre à la fin de l'Ancien Testament. Cette conjonction constitue le fonds linguistique, dont disposent les écrivains du Nouveau Testament.

Pour illustrer la proposition de Gese, deux études sont résumées. La première sur la Loi explore la dynamique de la tradition de l'Ancien vers le Nouveau Testament ; la seconde, sur le Prologue de l'évangile de Jean, a pour objet de sonder l'arrière-fond vétérotestamentaire.

Le thème de la Loi, souvent invoqué pour souligner le contraste entre Ancien et Nouveau Testament, permet de les relier, selon Gese, qui approfondit sur cette ligne la continuité de l'histoire de la tradition¹. Dans l'Ancien Testament, la Loi désigne la révélation en sa totalité. Elle est l'expression de la volonté divine, sur le mode du Je qui interpelle le Tu du partenaire à l'alliance. Il revient au prêtre d'enseigner au peuple la Torah, en tant que connaissance de l'ordre du salut, spécialement dans les composantes rituelles du droit sacré, les fils de Lévi ayant obtenu le sacerdoce pour avoir

1. Pour ce qui suit : H. GESE, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Munich, Kaiser, 1977, p. 55-84.

pris le parti de Dieu, à l'heure de la tentation. À cette connaissance, s'adjoignent la connaissance empirique du sage et la connaissance charismatique du prophète. Gese distingue deux périodes de la Loi, Sion succédant au Sinaï. Le fondement de la Loi vétérotestamentaire se trouve dans la tradition de la révélation de Dieu au Sinaï. Le Dieu d'Israël y révèle de manière connexe son être et sa volonté : « C'est moi le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (Ex 20, 2). À la manifestation de l'être de Dieu dans l'action qui libère Israël répond l'obéissance du peuple. Gese note la volonté de la tradition deutéronomiste de donner dans le Décalogue (Dt 5, 6-21) une synthèse de la Loi et de la révélation. La Torah décrit la vie d'Israël se déroulant tout entière *coram Deo* et, conformément aux ressources de l'art poétique hébraïque, exprime cette totalité à l'aide du *parallelismus membrorum*, le groupement deux par deux des commandements dans cinq sphères : en l'occurrence Dieu (exclusivité du rapport, interdit des représentations), la sainteté (respect du nom et du sabbat), la famille (respect des parents, interdit de l'adultère), l'humanité (interdit de l'homicide et de l'asservissement d'autrui, la vie de l'homme en liberté), le prochain (contre le faux témoignage et le vol, le respect du droit et des biens). Même un commandement particulier trouve place dans cet ensemble, comme une partie dans le tout : dans la Loi, il y va de l'ordre du tout. Voilà ce que symbolise la récapitulation du Décalogue¹. Le concept de Loi caractérise l'ensemble de l'Ancien Testament, sous la modalité d'un rapport exclusif dont Dieu gratifie Israël, à qui il se révèle et qu'il choisit parmi tous les peuples, pour qu'il soit à son service tout aussi exclusif. La Loi connaît deux variantes principales, la deutéronomiste et la sacerdotale.

1. Voir à ce propos son étude intitulée « Der Dekalog als Ganzheit betrachtet », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 64, 1967, p. 121-138 [républié dans Id., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1974, p. 63-80].

Pour le Deutéronomiste, à l'ombre de la menace assyrienne au VII^e siècle, une prise de conscience inspirée par la veine des prophètes aboutit à une redéfinition de la fidélité d'Israël qui se joue, au-delà de la nationalité et du projet politique, dans un attachement personnel au Dieu qui transcende l'histoire et ses aléas : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force » (Dt 6, 5). Le prophétisme conduit à la Loi. La Loi est vie, la révélation de Dieu conduisant à un engagement intime, qui fait l'objet d'un enseignement à transmettre. La tradition deutéronomiste naît de la menace assyrienne, et la tradition sacerdotale, de l'épreuve de l'exil ; la première aboutit au commandement, la seconde au culte dans lequel Israël participe de la sainteté du Dieu d'Israël : « Soyez saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu » (Lv 19, 2). Loin de revenir à une conception du culte pré-exilique, la tradition sacerdotale correspond à un approfondissement théologique, comme l'atteste sa proximité avec la prophétie d'Ézéchiel. Le sabbat fait vivre en accord avec l'origine transcendante de la création ; la loi met l'existence au diapason de la vérité révélée, sous la forme symbolique du culte ; l'expiation restaure la sainteté du peuple consacré à Dieu. En dépit de ses traits propres, le courant sacerdotal manifeste son affinité avec le courant deutéronomiste par son approfondissement de l'*humanitas*, qui se traduit par l'attention au sort de l'ouvrier et des nécessiteux, par l'exigence de vérité et de justice, qui culmine dans un commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lv 19, 18). Le Nouveau Testament scelle la convergence du courant deutéronomiste et du courant sacerdotal en les associant dans la réponse de Jésus à la question du scribe sur le premier des commandements, comme les deux aspects d'une unique tradition (Dt 6, 4-5 ; Lv 19, 18).

La conception de la Loi se transforme sous l'influence de la sagesse et de l'apocalyptique. En Israël, le courant de sagesse, répandu dans tout l'Orient ancien, croise nécessairement la révélation qui comporte une dimension de

connaissance, en infléchissant la tradition de la Loi dans un sens sapientiel : la Loi est sagesse et intelligence (Dt 4, 6). Le Psaume 19, achevé au iv^e siècle, comporte un éloge de la création, suivi d'un éloge sapientiel de la Torah, où sagesse et Torah consonnent comme une unique parole de révélation. Le Psaume 1 qualifie de sage la conduite de celui qui accomplit fidèlement la Torah, à l'aide des métaphores de l'arbre et de l'eau, connues de la sagesse égyptienne. Se développe une réflexion sur la nature de la sagesse, qui ne manque pas de refluer sur la Loi. La sagesse n'a pour lieu propre ni le cosmos, ni le monde humain ; son lieu est auprès de Dieu quand il crée et on ne la rencontre nulle part ailleurs que dans l'accomplissement du commandement divin : « La crainte du Seigneur, voilà la sagesse. S'écarter du mal, c'est l'intelligence ! » (Jb 28, 28). Le poème de Proverbes 8, également du iv^e siècle, est dédié à la sagesse médiatrice, qui transcende le monde. Par elle, mesure de l'être, enfant bien-aimé de Dieu, qui siège sur le trône auprès de lui, les humains participent à la joie de Dieu pour le monde. Au tournant du iii^e siècle avant notre ère, l'histoire de la tradition, qui voit sagesse et Torah s'identifier, se conclut avec le discours de la sagesse de Siracide 24. Prolongeant avec hardiesse jusqu'au Nouveau Testament, Geze peut écrire : « Sagesse et Torah, parole créatrice et révélatrice, transcendance et immanence deviennent ici une seule chose. La structure de la christologie (du Logos) transcendant constitue le résultat logique du développement du concept de révélation dans l'Ancien Testament¹. » Un autre mouvement porte la conception de la Loi vers une perspective eschatologique : l'idée de nouvelle alliance ouvre à un avenir de sainteté, dans laquelle Dieu se révèle pleinement en ôtant les péchés. La doctrine vétérotestamentaire de la Torah connaît deux versions, l'une d'inspiration deutéronomiste en Jérémie 31, 31-34, l'autre relevant du courant sacerdotal en Ézéchiel 36, 25-27. Selon la première, Dieu

1. GEZE, *Zur biblischen Theologie*, p. 73.

inscrira la Torah directement dans le cœur, de sorte que le peuple pardonné le connaîtra intimement et lui sera fidèle. Dans la seconde, au terme d'une purification rituelle, Dieu fait don d'un être nouveau, cœur et esprit, et donne même son propre esprit. Dans l'une et l'autre tradition, la Torah est l'objet d'une révélation eschatologique. Or cette révélation présente deux caractéristiques, perceptibles par exemple dans le Psaume 46 et Isaïe 2, 2-5 : Dieu fait sa demeure à Sion, d'où il annonce son règne à tous les peuples. La révélation du Sinaï a muté en celle, distincte, de Sion. Le culte correspondant ne comporte qu'un seul sacrifice, celui de la louange, dans laquelle est célébré le salut arrachant au mal et à la mort (Ps 50). Au centre de l'apocalypse isaïenne, un festin est annoncé sur une montagne, en analogie au banquet d'Exode 24, 11 ; cette fois, la louange portée par le chœur de tous les peuples célèbre l'abolition de la mort, de la souffrance et de l'injustice. La dynamique de l'histoire de la révélation se poursuit dans la compréhension que Jésus donne du sabbat, comme célébration de l'inviolabilité de la création. Le discours sur la montagne promulgue la loi parfaite de la nouvelle alliance, tandis que la transfiguration de Jésus manifeste la gloire de la Parole de Dieu, dans la personne du Fils bien-aimé.

Dans une autre étude, l'analyse du Prologue de l'évangile de Jean (Jn 1) est l'occasion de vérifier l'unité insécable de l'Ancien et du Nouveau Testament, du point de vue de l'histoire des traditions¹. Que penser de l'ensemble de ce texte, en rapport à l'Ancien Testament considéré comme un tout ? Gese se propose de faire œuvre de théologie biblique en interrogeant le rapport entre les deux Testaments. Une rétroversion en hébreu du texte du Prologue confirme, à ses yeux, sa parenté de la tradition de révélation de l'Ancien Testament. Il note que la structure du *parallelismus membrorum*, antithétique, synonymique ou synthétique, rend compte de la construction littéraire du Prologue. Le plan

1. *Ibid.*, p. 152-201.

comprend deux parties qui se répondent, membre à membre : L'être divin du Logos (versets 1-3) fait pendant à l'engendrement des enfants de Dieu (versets 12-13); à la lumière, symbole de l'œuvre générale de la révélation (versets 4-9), correspond l'incarnation qui est le but (*telos*) de l'œuvre de la révélation (versets 14-16); le refus essuyé par la lumière (versets 10-11) contraste avec le plein achèvement de la médiation du Logos devenu chair (versets 17-18), les deux mentions de Jean Baptiste intervenant avant l'accueil de la révélation (versets 6-8; 15). La sagesse vétérotestamentaire, qui est louée en première personne (Pr 8; Si 24) ou bien en troisième personne (Jb 28; Sg 7) ou encore dans un sermon de style deutéronomiste (Ba 3, 9-4,4), revêt une importance vitale. Contrairement à ses sources proche-orientales qui s'orientent vers des thématiques philosophiques, la sagesse israélite connaît un développement théologique qui lui est propre : avec la sagesse, il est question en Israël de Dieu, de la création, de l'homme aux prises avec la révélation. La connaissance de l'ordre de la création est assimilée à la connaissance du Créateur. Un examen de cette tradition vétérotestamentaire de la sagesse hypostasiée, sortie de Dieu, principe de la création et de la révélation divine, présence divine dans le monde, suffit à la désigner comme l'arrière-fond du Prologue johannique. Seul le terme de Logos, non attesté pour la sagesse, fait problème : selon Gese, l'application au Christ du thème atemporel de la sagesse suggère la thématique de la Parole divine, liée, quant à elle, à l'histoire du salut et de la révélation en Israël. Une connexion s'opère entre la sagesse et l'histoire de la révélation. La révélation du Sinaï instaure le modèle par excellence de la révélation de Dieu à son peuple, lorsque Dieu rencontre Moïse « bouche à bouche » (Nb 12, 8 litt.), « face-à-face, comme on se parle d'homme à homme » (Ex 33, 11), selon une modalité ritualisée dans l'institution cultuelle, avec la tente de la rencontre. Une transformation s'est opérée avec la demeure, dont Dieu prend possession à Sion et d'où il manifeste sa gloire sur le monde. En Sira-

cide 24, la sagesse rapporte que Dieu a choisi pour elle un lieu pour s'installer : Israël, de préférence aux autres nations. La tradition de sagesse et celle de l'histoire de la révélation, qui prend forme avec Moïse au cours de la marche dans le désert, fusionnent avec la mention de la liturgie de la tente où est placée la Torah, puis de l'héritage de Jacob à Sion, siège de la dynastie davidique. Le Prologue johannique doit être évalué à l'aune de l'identification de la sagesse avec la Torah (Ba 3, 9-4, 4) et avec la tradition d'histoire de la révélation. La louange de la sagesse, qui gouverne le créé depuis le commencement et se manifeste au Sinäï puis à Sion, sert de modèle au chant de louange, qui ouvre le quatrième évangile, célébrant la gloire du Verbe dans la création et l'incarnation de Jésus Christ. Les thèmes de la lumière et de la vie, de la demeure et de la gloire, de la grâce et de la vérité, de la vision de Dieu et de sa révélation, qui parcourent le Prologue, trouvent dans l'Ancien Testament l'espace de signification le plus approprié pour en saisir la portée. Il n'est pas seulement question d'un aspect particulier de l'alliance avec Israël, ni d'une partie isolée du Prologue : c'est la tradition de révélation dans l'Ancien Testament dans ses résonances essentielles qui, dès avant la création et jusqu'à l'incarnation, se font entendre dans la trajectoire du Prologue johannique. Gese pense avoir établi par cette étude du prologue qu'une compréhension de la théologie du Nouveau Testament impose de considérer avec soin la théologie de l'Ancien Testament. Inversement, une théologie de l'Ancien Testament qui se priverait du Nouveau Testament pour examiner la postérité de thématiques, comme la sagesse, risque d'ignorer le sens théologique de la doctrine sapientielle.

Les études de Gese montrent à quel point l'interprétation s'enrichit d'une confrontation des deux Testaments. Gese offre des travaux de théologie biblique de valeur, servis par une large culture historique et littéraire. Soutenue par Hartmut Gese pour l'Ancien Testament et pour le Nouveau par son collègue de Tübingen, Peter Stuhlmacher

(1932)¹, cette démarche de l'histoire de la tradition a essuyé de nombreuses critiques. L'une des plus sérieuses est d'indiquer qu'on ne peut en rester au seul plan exégétique pour établir une continuité entre l'un et l'autre Testament. Une décision de nature théologique s'impose pour la soutenir². En outre le Nouveau Testament n'est pas entièrement expliqué sous l'angle de l'accomplissement de l'Ancien. Mais la principale critique concerne l'unité et la continuité de la tradition de révélation de l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau, par-delà les mûes successives. S'agit-il d'un processus unifié, selon une téléologie qui ne comporterait aucune contradiction, ni retour en arrière ? Il paraît difficile de le soutenir. En postulant un développement de type ontologique, lié à la révélation, on ne fait pas suffisamment droit à la pluralité des traditions dégagées par l'approche historique³. La théologie n'est-elle pas confondue avec une phénoménologie de l'histoire de la tradition⁴ ? La conception d'une croissance organique des traditions a paru, à nombre de critiques, relever d'un schéma de développement quasi biologique. Sur le rapport

1. H. GESE, « Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* t. 67, 1970, p. 417-436 ; Id., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1974 ; Id., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Munich, Kaiser, 1977. P. STUHLMACHER, *Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie*, Göttingen, 1975 ; *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981 ; *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, t. 1 : Grundlegung Von Jesus zu Paulus, t. 2 : Von der Paulsschule bis zur Johannesoffenbarung, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992 et 1999 ; *Wie treibt man Biblische Theologie ?*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995 ; *Biblische Theologie und Evangelium : gesammelte Aufsätze*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

2. BARR, *The concept of Biblical Theology*, p. 371.

3. H. H. SCHMID, « Unterwegs zu einer neuen Biblischen Theologie ? », dans K. HAACKER u.a., *Biblische Theologie heute. Einführung, Beispiele, Kontroversen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1977, p. 75-95.

4. H.-J. KRAUS, « Probleme und Perspektiven Biblischer Theologie » dans *ibid.*, p. 98-124.

des deux moments de la révélation, au Sinaï et à Sion, dotés de leurs caractéristiques propres, des auteurs notent que le judaïsme postérieur a limité assez drastiquement l'universalité de la révélation eschatologique¹. Pour Schnackenburg ces critiques, qui renvoient l'histoire des traditions à ses limites, ne doivent pas conduire à ignorer le soutien qu'elle peut offrir pour identifier des affinités entre contenus théologiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme l'illustrent les deux exemples présentés².

Brevard S. Childs et James D. G. Dunn

L'approche canonique, défendue par Brevard S. Childs (1923-2007)³, prend appui sur la nature théologique de la reconnaissance, par laquelle les communautés croyantes confèrent aux textes bibliques une autorité régulatrice, à l'issue du processus de formation du canon. Par canon biblique, on entend l'ensemble des livres tenus pour inspirés par la Synagogue ou par une Église. Le processus canonique

1. En reprenant la dualité des moments de révélation symbolisés par les monts Sinaï et Sion, Gese dépend selon toute probabilité de von Rad : « Deux fois, Yahvé est intervenu de façon particulière dans l'histoire d'Israël pour poser les fondations du salut de son peuple. D'abord dans l'ensemble des faits groupés dans la confession de l'histoire canonique du salut (donc d'Abraham à Josué) ; ensuite dans l'affermissement de David et de son trône pour toujours [...]. Toute l'existence d'Israël devant Yahvé reposait sur ces deux fondations salutaires. Dans leur prédication d'une nouvelle création d'Israël, les prophètes eux-mêmes n'ont pas pu se référer à autre chose qu'à ces deux événements : l'alliance du Sinaï et l'alliance avec David », G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 306-307.

2. SCHNACKENBURG, « Neutestamentliche Theologie », p. 41.

3. Pour l'essentiel B. S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphie, The Westminster Press, 1970 ; *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphie, Fortress Press, 1979 ; *Biblical theology of the Old and New Testaments : Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.

correspond à l'évolution qui aboutit à cette reconnaissance normative. L'exégèse canonique est une démarche d'interprétation qui, de l'appartenance des livres bibliques à un même ensemble littéraire, déduit la convenance de relier chacune des parties au tout de la Bible. Selon Childs, l'exégèse de l'Ancien Testament, égarée par une étude historique et critique devenue un but en soi, a perdu de vue l'état final du texte biblique, qui est le témoignage de la révélation pleinement achevée. L'exégèse littéraire, qui se développera à partir des années 1980, ne fait guère mieux, aux yeux de Childs : en gardant la problématique théologique à distance, elle ignore la consistance canonique d'un texte, dont vivent l'Église et la Synagogue. Le rapport du texte canonique au peuple qui le reçoit, comme norme de foi, n'obéit pas à des motifs sociopolitiques ou littéraires, mais relève du registre théologique, et cela dès sa composition. Aussi l'analyse exégétique doit-elle adopter cette perspective, pour expliquer l'Écriture en accord avec les décisions qui, telle une *regula fidei*, ont donné leur forme ultime aux deux Testaments. Chaque livre est à interpréter à l'intérieur de l'ensemble constitué par le canon des Écritures. La force de sa proposition tient à la raison d'être du canon des Écritures, que l'Église a rassemblées pour qu'elles deviennent la mémoire de son origine et le miroir de son existence, la norme de sa foi et l'aliment de sa vie. L'interprétation de ces textes, insérés dans le canon, vise donc l'exigence au présent d'une foi recherchant sa vérité et son intelligence. Childs décrit ainsi le cœur de l'entreprise de la théologie biblique :

La réflexion de théologie biblique n'est pas une spéculation intemporelle portant sur la nature du bien, mais un combat à la vie et à la mort des communautés historiques concrètes de l'Église chrétienne qui tentent d'être fidèles dans leurs contextes historiques particuliers aux impératifs de l'Évangile dans la mission au monde. Mais le cœur de l'entreprise est christologique ; son contenu est Jésus Christ et non la propre

autocompréhension ou identité de l'Église. C'est pourquoi le but de l'entreprise engage le mouvement classique d'une foi en recherche de connaissance de la part de ceux qui confessent le Christ, en luttant pour comprendre la nature et la volonté de Celui qui a déjà été révélé comme le Seigneur. Le véritable exégète [*expositor*] des Écritures chrétiennes est celui qui s'attend à devenir celui qui sera interprété plutôt que celui qui interprète. La véritable réalité divine que l'interprète s'efforce de saisir est Celui-là même qui saisit l'interprète. La doctrine chrétienne du rôle du Saint Esprit n'est pas un principe herméneutique, mais cette réalité divine même qui rend possible la compréhension de Dieu¹.

Childs en appelle à une intelligence chrétienne des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui résonne de manière signifiante dans l'actualité des Églises. Pour ce faire, il souligne l'apport complémentaire de la théologie dogmatique et de la théologie biblique dans l'unique but d'entendre la voix vivante de Dieu dans l'Écriture sainte.

Les contributions de Childs relevant de la théologie biblique ont provoqué de fortes réactions dans la communauté des exégètes, en raison de leur ambition méthodologique et de la réputation de leur auteur, vétérotestamentaire estimé de ses pairs. D'aucuns se félicitent du rééquilibrage consistant à donner la priorité à l'analyse du texte canonique, à désigner la foi de la communauté comme le lieu privilégié de l'interprétation et à valoriser la portée théologique de textes écrits et reçus pour des motifs essentiellement théologiques. Nombre d'auteurs, cependant, prennent leurs distances. Au lieu d'intégrer aux méthodes exégétiques en vigueur la prise en compte de la forme canonique, là où l'interprétation du texte biblique peut en tirer parti, Childs

1. CHILDS, *Biblical theology of the Old and New Testament*, p. 86-87. Dans l'ultime phrase de la citation, on notera le court-circuit : une « doctrine chrétienne » (*Christian doctrine*) devient une « réalité divine » (*divine reality*) qui donne de comprendre Dieu (*sic*). Childs ne parvient pas à articuler entre elles action divine, doctrine théologique et règle herméneutique.

présente l'approche canonique comme la clef qui ouvre toutes les portes de l'interprétation, au point de réfuter tous les autres modèles de théologie biblique et de réunir tous les usages de la méthode historique dans une critique indiscriminée. Plusieurs auteurs notent que le modèle est une impasse méthodologique, l'approche canonique n'apportant le plus souvent aucune plus-value à l'interprétation¹. Le modèle pâtit, en outre, d'une définition par trop imprécise du canon. Comment s'articulent entre elles les dimensions historiques, littéraires et théologiques du processus de canonisation ? Pourquoi privilégier ce seul moment, par ailleurs malaisément discernable, de la canonisation finale ? Childs n'a pu se soustraire à une contradiction interne, en désignant d'un côté le texte final comme le seul objet digne d'étude, mais en s'intéressant, d'un autre côté, à la « croissance » (*growth*) des traditions bibliques pour intégrer une dimension diachronique à son modèle². L'approche canonique de Childs n'est pas parvenue à traduire une légitime préoccupation théologique en une démarche exégétique féconde, qui intègre la critique historique et littéraire.

L'exceptionnel écho reçu par sa proposition n'est pas fortuit : les questions posées par Childs ont fait l'effet d'un pavé dans la mare des études bibliques du fait que, en dégageant un impensé de la pratique exégétique, elles recommandent la recherche d'un nouvel équilibre. Il n'est pas superflu d'observer que, dans certains secteurs des études bibliques, la démarche canonique a conduit à renouveler la perspective de recherche. Ainsi en va-t-il de l'étude des psaumes, devenu l'étude du psautier depuis que l'observation du travail éditorial de composition du livre des psaumes et des collections qui le composent a démontré sa

1. H. M. BARSTAD, « Le canon comme principe exégétique. Autour de la contribution de Brevard S. Childs à une "herméneutique" de l'Ancien Testament », *Studia Theologica*, t. 38, 1984, p. 77-91.

2. Voir CHILDS, *Biblical theology of the Old and New Testament*, p. 97.104.216 et BARR, *The concept of Biblical Theology*, p. 423.

fécondité, au point de constituer le pôle de recherche actuellement le plus prometteur¹. La pertinence des critiques adressées au modèle de Childs interdit cependant d'y reconnaître une voie universellement praticable et valide². On peut même estimer que, par ses outrances et ses raccourcis, l'approche de Childs a nourri l'hostilité de nombreux exégètes vis-à-vis de la théologie biblique. À ce modèle s'apparentent sans s'y réduire d'autres tentatives telles celles de James A. Sanders, et Rolf Rendtorff. Sanders propose une critique canonique (*canonical criticism*) qui explore le versant herméneutique de la problématique. De nombreux autres auteurs ont depuis lors inscrit leurs travaux dans une perspective canonique qui transgresse les étroitesse de la voie frayée par Childs.

L'enjeu théologique du canon des Écritures est clarifié par James D. G. Dunn (1939) dans une contribution qui fait le point sur la question de l'autorité du canon et enrichit la perspective canonique³. Que signifie le canon dans le rapport aux communautés qui le reçoivent ? Quel rôle attribuer à l'autorité du canon dans l'interprétation conjointe de l'Ancien et du Nouveau Testament considérés comme une unique Écriture ? Quatre niveaux d'autorité canonique peuvent être distingués. Un premier niveau correspond aux *formes primitives* que dégage l'histoire des traditions des

1. J.-M. AUWERS, *La Composition littéraire du psautier. Un état de la question*, Paris, Gabalda, 2000, p. 23-26 et ID., « Où va l'exégèse du Psautier ? Bilan de six années d'études psalmiques (1995-2000) », *Revue Théologique de Louvain*, t. 32, 2001, p. 374-410.

2. Pour CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, voir J. BARR, *Holy Scripture, Canon, Authority, Criticism*, Oxford, Oxford University Press, 1983 ainsi que les études critiques rassemblées dans *Journal for the Study of the Old Testament*, t. 16, 1980, p. 16-60 et *Jahrbuch für Biblische Theologie*, t. 3, *Zum Problem des biblischen Kanons*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1988. Pour CHILDS, *Biblical theology of the Old and New Testament*, voir BARR, *The concept of Biblical Theology*, p. 37-39.47-51.387-438.

3. J. D. G. DUNN, « Levels of Canonical Authority », *Horizons in Biblical Theology*, t. 4, 1982, p. 13-60.

textes des deux Testaments. Ces états de la tradition biblique, identifiés par la critique historique et littéraire, représentent pour les communautés de référence une instruction reçue comme Parole divine, régulatrice de leur foi et de leur agir. Le deuxième niveau est celui de la *forme finale* d'un livre biblique, tel qu'il résulte de la composition de son ultime rédacteur. Le processus relève dans le cas de l'Ancien Testament d'une complexité plus grande que dans le Nouveau Testament où la dernière main peut, le plus souvent, être attribuée au rédacteur principal. C'est dans cette forme que le livre jouit d'une autorité durable sur les communautés croyantes. Le troisième niveau est celui du *canon biblique*, à savoir : l'insertion de chaque livre comme partie d'un ensemble plus vaste qui détermine son interprétation. À ce niveau, s'exerce l'autorité canonique de chacun des livres particuliers, telle une voix distincte dont la signification est perceptible par l'écart qu'elle fait entendre avec les autres voix de l'unique ensemble biblique. C'est seulement à ce stade, que la théologie biblique devient possible et sensée, selon Dunn. Le quatrième niveau d'autorité canonique est celui de *l'Église*, dans laquelle cette autorité est exercée de manière significativement différente selon les confessions. Ces quatre niveaux relèvent de la continuité d'une tradition vivante que n'interrompt pas la stabilisation dans le canon, puisque cette tradition se prolonge dans le temps de l'interprétation, à travers des résumés normatifs qui guident la lecture du texte canonique dans une communauté. Le fait de la clôture du canon, repéré a posteriori, porte à conséquence ; mais il entre en interaction avec le constat de la dynamique évolutive dont il procède et avec l'exigence de discerner par l'Esprit la lettre biblique dans des conditions historiques inédites. Une théologie biblique, du point de vue chrétien, adopte le Christ comme norme, et le Nouveau Testament comme canon dans le canon. Ces points de vue ont été largement reçus. En contrepoint critique, on peut avec James Barr faire observer qu'un interprète est, en pratique, déterminé par une préférence pour tels ou tels livres

bibliques, et cela même si on n'adopte pas une démarche aussi radicale que celle de Luther dans sa mise à l'écart de l'épître de Jacques, de l'épître aux Hébreux et de l'Apocalypse. Qui peut se targuer tout en interprétant l'Écriture d'envisager indistinctement tous les livres du Nouveau Testament comme « canon dans le canon¹ » ?

Norbert Lohfink

Norbert Lohfink (1928), jésuite allemand, a marqué de son empreinte l'exégèse de l'Ancien Testament des dernières décennies, notamment comme spécialiste de l'école deutéronomiste. Refusant de s'en tenir à l'enquête historico-critique, il a exploré diverses voies de théologie biblique. Destinés à une large audience, ces travaux posent dès le principe la question de l'interprétation théologique, sans préjudice du travail d'histoire des traditions et de l'analyse philologique. Lohfink estime de sa responsabilité de contribuer à la compréhension des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, considérés dans leur unité, par un lecteur contemporain. Lohfink explore plusieurs types d'approche qui reviennent à confronter le texte biblique à des problématiques actuelles. Il ne suffit pas d'expliquer, il faut aussi, selon lui, conjuguer la signification du texte au présent de l'interprète. Les études trahissent une volonté de dialogue avec la théologie systématique sur le chemin de la compréhension du texte biblique.

Trois types d'études peuvent être distingués à l'intérieur de sa production relevant de la théologie biblique.

Dans une première série d'études, Lohfink interroge des mots qui ont acquis dans la société ou l'Église d'aujourd'hui un relief particulier : unité, pluralisme, séparation des pouvoirs, libération, peuple de Dieu, croissance, futur, temps

1. BARR, *The concept of Biblical Theology*, p. 386.

libre, violence, amour, charisme¹. Tels des « animaux exotiques », ces termes nouvellement prisés par l'usage commun ont acquis droit de cité dans l'horizon de la pensée, sans qu'un examen en explicite le sens et la portée. L'originalité du point de vue adopté par Lohfink consiste à laisser résonner leur signification à l'intérieur de la littérature de l'Ancien Testament. Le contraste entre les deux mondes provoque un étonnement, qui met la réflexion en mouvement à un niveau fondamental. L'itinéraire exégétique adopte une perspective historico-critique. L'intérêt de ces études, qui présentent l'état des connaissances exégétiques, est de rejoindre la problématique théologique de deux manières : en identifiant la théologie présente dans le texte biblique ; en mettant à la disposition de la théologie systématique les éléments de réflexion que l'exégète estime à la fois sûrs et utiles. Cette approche originale se signale par sa justesse méthodologique et sa précision théologique. On peut l'illustrer avec une étude touchant la séparation des pouvoirs.

La *séparation des pouvoirs*, qui s'est imposée dans les démocraties, est-elle recommandable pour le gouvernement de l'Église² ? Lohfink rappelle la spécificité de la communauté chrétienne : elle n'est pas un État, mais une communion de communautés. Quelque chose comme un droit paraît nécessaire pour son gouvernement. Or l'histoire du droit canon dénote une tendance à l'adoption de formes en vigueur dans le gouvernement civil, ce qui suscite des réserves eu égard à la distance entre nature de l'État et

1. N. LOHFINK, *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1977.

2. N. LOHFINK, « Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18-18, 22) », dans *Testimonium Veritatis* (Festschrift W. Kempf), Francfort, 1971, p. 143-155 [Republié dans LOHFINK, *Unsere grossen Wörter*, p. 57-75]. Voir à ce sujet : J.-M. CARRÈRE, *Théorie du politique dans le Deutéronome. Analyse des unités, des structures et des concepts de Dt 16,18-18,22*, Francfort, Lang, 2001.

celle de l'Église. Le modèle de la concentration des pouvoirs s'est imposé aux canonistes catholiques. Au nom de quelle théologie ? La monarchie du pape renvoie à l'unique Christ, qui a uni en lui toutes les fonctions de l'ordre salvifique vétérotestamentaire du roi, du prêtre et du prophète. Reste que l'institution par le Jésus historique d'une papauté monarchique n'est pas défendable et que la plénitude des pouvoirs du Christ laisse ouverte la possibilité d'une participation sous diverses formes. L'idée de l'unité du pouvoir ne s'impose pas pour des raisons théologiques ; elle relève d'une influence des modèles de gouvernement politique de la société civile, où l'influence du néoplatonisme n'est pas absente. Le point de départ de la réflexion sur le gouvernement de l'Église doit être la Parole de Dieu, sur laquelle elle est fondée. Comment se situe l'Écriture vis-à-vis de la séparation des pouvoirs ? L'Ancien Testament renvoie à un temps où le statut de peuple de Dieu coïncidait avec celui d'une nation. Il n'est pas impossible que des points d'attention se dégagent de la réflexion des sages, aux prises avec le problème de la gestion du pouvoir. Les lois deutéronomiques sur les offices relèvent de cette problématique (Dt 16, 18-18). Selon les historiens, elles correspondent à une organisation utopique élaborée au début de l'exil babylonien, née de l'expérience de la royauté judéenne, mais qui n'a jamais connu de traduction historique. L'idée directrice est celle de la séparation des pouvoirs. L'équilibre des pouvoirs va de pair avec un contrôle des pouvoirs, de manière à écarter le risque d'une concentration excessive dans les mêmes mains, source d'un pouvoir sans contrepoids. En l'absence d'une distinction entre niveaux constitutionnel et législatif, les lois deutéronomiques prévoient une répartition des fonctions, qui ne relève pas d'une délégation procédant d'une autorité suprême. La distribution des pouvoirs s'effectue entre différents groupes de personnes. Les juges rendent la justice et en réfèrent aux lévites dans les cas qui excèdent leur compétence (Dt 16, 18-17, 13). Le roi, choisi parmi les Israélites, en charge de l'administration, est tenu à la connaissance de

la Torah, mais n'exerce nullement la fonction de juge suprême qu'il occupait au temps de Salomon (Dt 17, 14-20). Les prêtres assument les fonctions rituelles et leur place est circonscrite par le charisme des prophètes, auxquels revient la mission d'interpréter les dispositions de la Torah dans les situations nouvelles (Dt 18). Quatre groupes se partagent les pouvoirs : les juges, le roi, les prêtres et les prophètes. Ces dispositions trahissent la conscience de la spécificité du peuple de Dieu dont la vie, réglée par la Torah, doit se tenir ouverte à la libre souveraineté de Dieu qui, par les prophètes, est à même de s'exercer de manière imprévisible et toujours nouvelle. Une authentique séparation des pouvoirs est instaurée. Certes, le Nouveau Testament suggère de réfléchir l'organisation ecclésiale à partir de la notion de communauté, et inspire des craintes légitimes à l'égard d'une adoption par l'Église de formes étatiques en vigueur. Après examen de la position deutéronomique, Lohfink se demande cependant si les préventions des canonistes catholiques vis-à-vis d'un système prévoyant une séparation des pouvoirs sont bien justifiées. Sur une question disputée, au croisement de la dogmatique et du droit canon, l'apport de l'exégète vétérotestamentaire nourrit la réflexion et relance le questionnement. La distance historique entre le modèle théorique de gouvernement attesté dans le livre du Deutéronome et les réalités du gouvernement ecclésial fait son intérêt : elle permet de poser le problème à un niveau fondamental. L'Ancien Testament, à qui l'exégète sait poser les bonnes questions, donne d'ouvrir à nouveaux frais un questionnement que d'aucuns estiment définitivement tranché.

Dans une deuxième série d'études, Norbert Lohfink propose des méditations qui prennent pour objet un livre de l'Écriture, en tout ou partie. Un exemple concernant le genre littéraire du livre des *Psaumes*¹ permet d'en donner

1. N. LOHFINK, « Psalmengebet und Psalterredaktion », *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 34, 1992, p. 1-22.

une idée. L'ordonnancement final du livre, acquis au temps de Jésus, le destine à la méditation personnelle plus qu'au culte public ; l'ordre des psaumes n'est pas fortuit ; leur interprétation gagne à considérer leur situation dans le psautier et les liens tissés par les mots-crochets ou les effets de contraste, d'un psaume à l'autre, dans la séquence de leur récitation. De fait, les Psaumes ne furent pas le livre de prière du Second Temple, pas plus qu'ils ne constituaient la structure de la prière synagogale. Dans le culte chrétien, les psaumes ne font leur apparition qu'à la fin du II^e siècle. Si l'on connaît peu de choses des pratiques de méditation au sein du judaïsme et du christianisme de l'Antiquité, il semble qu'elles comportaient à tout le moins la récitation de textes bibliques, appris par cœur (Dt 6, 6). Au temps de Jésus comme dans la tradition monastique ultérieure née en Égypte, les psaumes étaient, semble-t-il, *le* texte de la méditation par excellence. Cette hypothèse est confortée par la logique qui se dégage de l'ordre selon lequel chaque psaume est placé dans l'ensemble du livre. Cette logique disparaît avec le regroupement par genres littéraires préconisé par Gunkel. Une concaténation des psaumes peut en effet être dégagée, indiquant qu'un rédacteur final a fait œuvre de composition d'un ensemble. Un premier type d'intervention consiste à faciliter le passage d'un psaume à l'autre, à l'aide de mots-crochets. Ainsi le premier verset du Psaume 33 fait écho au dernier verset du psaume précédent, par une série de reprises lexicales. Le nom de Dieu sert de lien entre les Psaumes 7, 8 et 9 avec une amplification progressive du motif, d'un psaume au suivant. Ce procédé de mots-crochets et de motifs se répondant d'un psaume à l'autre fait du Psautier un livre unique pour la méditation. Des sections entières du psautier attestent pareille amplification, tel le Hallel conclusif des **Psaume** 146-150 autour de la louange se déployant sur un arc allant de « ma bouche » à « toute chair », une intensification annoncée au Psaume 145, 21. Les psaumes sont donc disposés selon une séquence où se répondent de manière alternée mots-crochets, reprises de

Psaumes
[ajouter "s"]

thèmes, jeux d'annonces et d'accomplissements, conférant à leur récitation suivie un caractère vivant et dynamique, susceptible de soutenir l'attention. L'unité du psautier semble être l'une des préoccupations du rédacteur final. Les rapports, qui s'établissent entre les psaumes se suivant l'un l'autre, reflètent la diversité des niveaux de lecture proposés à l'interprétation. Il apparaît ainsi que le contraste établi entre les trois premiers psaumes n'est pas fortuit. Le Psaume 1 concerne la Torah aperçue dans une perspective sapientielle, le Psaume 2 correspond à une liturgie d'intro-nisation, le Psaume 3 est une lamentation individuelle. Le Psaume 1 commence par une béatitude, le Psaume 2 s'achève par une béatitude. Le vain murmure des nations (Ps 2, 1) rappelle le murmure du juste qui récite la loi au psaume précédent (Ps 1, 2). À la fin des deux psaumes, le chemin du méchant et des nations se perd de la même manière. Les thèmes des ennemis, de la confiance et de la montagne sainte lient étroitement les Psaumes 2 et 3. Cette concaténation fait entrer dans un rapport réciproque les protagonistes des trois psaumes, faisant dialoguer entre elles les paires opposées : le juste et l'impie, le roi d'Israël et les nations rebelles, le persécuté et ses ennemis. Situation personnelle et destin collectif, action humaine et initiative divine, réalité présente et salut eschatologique entrent en résonance. Les différents niveaux d'interprétation offrent à la méditation de progresser dans la compréhension en empruntant divers registres. Lohfink confirme le travail rédactionnel d'organisation du psautier, quand il note le changement de signification d'un psaume, en raison de sa situation dans le livre. Une dramatisation dialogique s'opère lorsque le rapprochement de deux psaumes suggère un nouveau sujet. Ainsi en va-t-il du Psaume 137 où un exilé n'a pas le cœur de louer son Dieu en terre étrangère et en appelle à la vengeance sur les enfants de Babylone. Dans le Psaume 138, David loue Dieu « face aux dieux » (Ps 138, 1), à savoir les divinités des autres peuples, et célèbre le nom de Dieu en se tournant vers Jérusalem à cause des promesses

qui surpassent ce nom, élargissant le cercle de ceux qui le connaissent. Il semble que la figure de Daniel priant dans la direction de Jérusalem se superpose ici à celle de David (Dn 6, 11). La signification de cette louange qui résonne depuis la diaspora s'éclaire : « Que tous les rois de la terre te célèbrent » (Ps 138, 4). Le psalmiste entrevoit la conversion des peuples, lorsque Dieu fera grâce aux exilés. Le dialogue dramatique entre les deux psaumes révèle une tension entre l'exaspération de l'exilé, qui en appelle à la vengeance sur la descendance de Babylone à la fin du Psaume 137, et l'espérance du Psaume 138, qui change cette exaspération en espérance de conversion des persécuteurs. Semblable dialogue peut être dégagé de l'ensemble des Psaumes 22 à 26 où le contexte suggère, par un jeu subtil de concaténation, de lire le verset 6 du Ps 24 comme l'espérance d'une montée des nations à Sion, pour prier le Dieu d'Israël dans son sanctuaire (Is 2, 2-5 ; M 4, 1-5). Un arc est dressé entre le Psaume 22 invitant les nations à la louange du Dieu d'Israël jusqu'au Psaume 26, sur le thème du pèlerinage des peuples vers la maison de Dieu. Lohfink en tire une série de conséquences. Le psautier appelle une interprétation des psaumes qui tienne compte de l'organisation du livre, et pas seulement des genres littéraires¹. Lohfink note aussi que la proximité thématique avec le Nouveau Testament n'est perçue qu'à la condition de faire droit à une exégèse qui se situe d'abord à l'échelle de l'Ancien Testament. Il suggère que la pratique liturgique renoue avec celle des anciens moines, qui priaient les psaumes selon la séquence du canon. Dans cette étude, Lohfink participe au courant dominant de la recherche à partir des années 1990 pour lequel l'exégèse des psaumes, longtemps centrée sur

1. Lorenzin, qui commente les psaumes par collections et sous-collections (Ps 1 - 2, 3 - 14, 15 - 24, 25 - 34, 35 - 41, 42 - 49, 50 - 51, 52 - 55, 56 - 60, 61 - 64, 65 - 68, 69 - 72, 73 - 83, 84 - 89, 90 - 94, 95 - 100, 101 - 106, 107 - 112, 113 - 118, 119, 120 - 134, 135 - 136, 137, 138 - 145, 146 - 150), démontre la fécondité de la perspective ; T. LORENZIN, *I Salmi*, Milan, Paoline, 2000.

l'histoire du texte et les genres littéraires, gagne à étudier l'activité éditoriale qui a conduit à la formation du psautier¹. Il donne l'exemple d'une lecture canonique qui relie les psaumes à l'ensemble de l'Écriture, sans négliger l'apport d'une perspective historique.

Dans une troisième série d'études, Lohfink prend à bras-le-corps la question du mouvement de signification allant de l'Ancien au Nouveau Testament². Comment recevoir en chrétien la parole de révélation de l'Ancien Testament ? Quelle valeur lui accorder, lorsque le sens littéral d'un passage d'Ancien Testament est rendu caduc par l'accomplissement advenu en Jésus-Christ³ ? Un exemple particulièrement instructif est offert dans l'étude que Lohfink consacre à l'« homme devant la mort⁴ ». Il confronte dans l'Ancien Testament les discours dissonants sur la mort. Dans l'ancienne sagesse d'Israël (Pr 10-31), la mort prématurée intrigue. Une vie sage éloigne de la mort, mais c'est Dieu qui a le dernier mot : lui seul décide. La systématisation de Proverbes 1-9, inspirée du deutéronomiste, sublime la notion de mort comme éloignement de Dieu, perturbation de cet ordre de la création que Dieu a posé pour délimiter la sphère de la vie. Quant à la mort biologique, nul ne pouvant y échapper, elle est soustraite à la réflexion du sage. En Qohélet, la mort qui frappe indistinctement le sage et l'insensé remet en question la signification d'une vie sage. La mort apporte amertume et désillusion en frappant toute existence et toute œuvre humaine de caducité et de vanité

1. Auwers reconnaît à Lohfink un rôle de pionnier pour avoir donné droit de cité à l'approche canonique du psautier en Allemagne ; voir AUWERS, *La Composition littéraire du psautier*, p. 6.

2. N. LOHFINK, *L'Ancien Testament. Bible du chrétien aujourd'hui* (1965), Paris, Le Centurion, 1969.

3. Voir également N. LOHFINK, « Das Alte Testament christlich ausgelegt. Eine Reflexion im Anschluss an die Osternacht », *Geist und Leben*, t. 61, 1988, p. 98-107.

4. N. LOHFINK, « Der Mensch vor dem Tod », dans ID., *L'Ancien Testament*, p. 171-206.

(Qo 2, 12-23). Cependant ce constat évolue et la réflexion mène à un nouvel amour de la vie, qui est à accepter dans sa brièveté et sa précarité comme un don de Dieu (Qo 2, 24-3, 22). Le rapport entre sagesse et vie est problématisé par Qohélet : il n'y a pas de lien automatique entre ce que fait un homme et ce qui lui arrive, c'est Dieu qui décide ultimement du destin de chacun en fonction d'un plan qui nous échappe ; Qohélet renvoie à l'instant présent où la grâce d'exister peut se vivre en plénitude. Dans le livre de la Sagesse (1-5), la pensée grecque infléchit la réflexion vers l'horizon de l'immortalité. Le juste, s'il connaît une mort prématurée, jouit par-delà la mort de la bienveillance de Dieu : « Leur espérance était pleine d'immortalité » (Sg 3, 4). La mort n'est plus un terme mais une porte qui fait accéder au monde où Dieu récompense les siens. Au terme de cet itinéraire, Lohfink s'interroge sur la valeur de chacune des étapes traversées. La tension entre les différentes attestations vétérotestamentaires semble irréductible. Lohfink suggère de partir du Nouveau Testament pour les envisager selon une perspective qui permettra d'en juger. Il n'est pas possible de revenir en deçà du message de la Sagesse : impossible aujourd'hui de ne pas confesser comme chrétien la vie éternelle que promet la résurrection de Jésus. Est-ce à dire que les textes qui ne la professent pas sont devenus en tout point caducs ? Lohfink soutient leur signification permanente pour le chrétien. Les éléments de réflexion présents dans les premières étapes se retrouvent dans la dernière, mais ils sont insérés dans un ensemble qui leur donne une portée différente. La dernière étape ne se comprend, dans la richesse et la complexité de son propos, qu'en intégrant l'itinéraire entier. Et Lohfink de renvoyer à la philosophie existentielle, qui paraît plus proche de Qohélet que de la Sagesse (l'article remonte à une conférence de 1964 à Pully, près de Munich) : la crise profonde de Qohélet ne peut que demeurer intérieure à l'espérance exprimée dans le livre de la Sagesse, sous peine de manquer de crédibilité au regard de la pensée contemporaine. Il est impératif de

garder les différents moments de la dialectique pour garder à la pensée sa plasticité, et sa capacité à entrer en dialogue avec d'autres points de vue. Loin d'être une pensée uniforme et figée, la réflexion biblique est vivante, nuancée, évolutive. Chacun peut la rencontrer là où il est. Lohfink fait allusion à la difficulté pour les chrétiens des années 1960 de concevoir un au-delà la vie présente. Il estime qu'il est loisible à ces chrétiens de se situer dans l'existence chrétienne, sans que le centre de gravité soit transféré dans l'au-delà :

La foi, l'espérance et l'amour, dans ce qui les constitue essentiellement, doivent donc être possibles même si l'on philosophe à la manière du livre des Proverbes ou de Qohélet. Sans doute l'Église, dans sa totalité et dans sa fonction enseignante, ne pourra-t-elle plus jamais reconnaître une telle philosophie [...]. Mais il se peut tout de même qu'à l'intérieur de l'Église, des individus isolés, voire peut-être des groupes ou des générations, se sentent plus proches, dans ce qui détermine effectivement leur conscience, de Qohélet que de la Sagesse de Salomon¹.

La richesse du discours biblique permet de rejoindre dans leur particularité une diversité d'auditeurs et d'époques. La perspicacité de cette théologie biblique donne à Lohfink de formuler des conseils qu'avec le recul d'un demi-siècle il est permis de juger avisés, du point de vue de la théologie pratique. Le pasteur ne doit pas penser qu'il est en mesure de renverser une tendance lourde de notre temps. N'est-il pas nécessaire qu'il en tienne compte tandis qu'il annonce le mystère de la foi ? Les énoncés de l'Ancien Testament y trouvent une actualité nouvelle.

Ces exemples éloquents d'actualisation du texte biblique gagnent à être lus en relation avec la réflexion théorique de l'exégète allemand a consacrée à la théologie biblique tout

1. *Ibid.*, p. 204.

au long de sa carrière¹. Sa position de départ est de considérer que le sens de l'Ancien Testament, pour un exégète chrétien, ne relève pas seulement du registre historique et littéraire, mais qu'il concerne la théologie. L'écriture de l'Ancien Testament obéit, du point de vue de l'histoire du salut, à une évolution nettement distincte de la rédaction du Nouveau Testament. Pour ce dernier, en une période brève, les écrits attestent la foi de l'Église, qui identifie l'avènement final du salut dans la venue et la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, gage de son retour et de la fin de l'histoire. L'Ancien Testament, pour sa part, se développe sur une longue période, d'amplifications en relectures, sans connaître de terme final qui en clôture la progression. La doctrine de l'inspiration et de l'inerrance des Écritures doit être comprise comme l'exigence de lire l'ensemble du canon comme un tout, et selon l'analogie de la foi, c'est-à-dire conformément à la tradition apostolique et ecclésiale. L'inerrance biblique est un aspect particulier de la vérité, qui caractérise la révélation. Force est de constater que l'attention aux genres littéraires ne résout pas le problème que posent des passages difficiles, et pas davantage l'idée d'un *sensus plenior* que n'aurait pas conçu l'écrivain sacré mais que l'on pourrait attribuer à l'auteur divin. Lohfink propose de s'en tenir à l'herméneutique traditionnelle du sens spirituel, tel qu'Henri de Lubac en a retracé l'histoire. L'exégèse historico-critique, après l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* (1943), ne peut que se voir reconnaître une entière légitimité. Son travail n'est cependant pas final. Une interprétation théologique prenant en compte l'ensemble du canon

1. À un intervalle de trois décennies et demi, les contributions suivantes peuvent être mises en avant : *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*, Francfort, J. Knecht, 1965 [trad. fr. *L'Ancien Testament*]; *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Francfort, J. Knecht, 1967 d'une part et d'autre part « Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen », dans F.-L. HOSSFELD (éd.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Fribourg, Herder, 2001, p. 13-47.

biblique doit le prolonger jusqu'à la signification valide, du point de vue d'un lecteur d'aujourd'hui. Tout énoncé peut être ainsi évalué dans son actualité et son degré de pertinence en le replaçant dans la progression dynamique de la révélation et le caractère dialectique de ses énoncés. L'Écriture peut être considérée comme Parole de Dieu dès lors que l'on recherche ce que, dans son unité complexe, elle enseigne au lecteur contemporain. C'est la tâche d'une théologie biblique qui confronte les différentes théologies présentes dans l'Écriture. Pour un chrétien, c'est une décision théologique qui détermine son interprétation de l'Ancien Testament : l'Ancien Testament est Parole de Dieu dans la mesure où il conduit au Christ.

La réflexion de Lohfink sur la théologie biblique s'est approfondie avec sa participation au cercle de travail du *Jahrbuch für biblische Theologie* dont la première livraison remonte à 1986. Il a offert, en 2001, une prise de position argumentée sur la nature et le programme de la théologie biblique¹. Pour l'exégète allemand, la science de l'Ancien Testament comporte, avec l'étude du texte et de l'histoire, l'exigence de dégager la théologie qui s'y exprime. Le plus souvent, ce travail conduit à identifier des théologies historiques particulières, étant donné la pluralité des traditions et les tensions qui les habitent. Lohfink note que les volumes du *Jahrbuch für biblische Theologie* témoignent de ce type de travail. Mais cette approche descriptive dans laquelle des positions divergentes sont juxtaposées, est trop courte. Pour examiner ce qu'il en est de la théologie, il importe de se placer face au canon de l'Ancien Testament pris comme un tout et de faire jouer l'intertextualité d'une manière rigoureuse. La foi chrétienne ne connaît qu'un canon constitué de l'Ancien et du Nouveau Testament ; il ne saurait exister en conséquence une théologie systématique d'un Testament séparée d'une théologie consacrée à l'autre Testament. Cela suppose de donner au canon des Écritures une signifi-

1. LOHFINK, « Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie ? 44 Thesen ».

cation théologique, qui dépasse le phénomène éditorial. Lohfink juge Childs impuissant à affronter le problème. Approfondir une thématique telle qu'elle se déploie dans toute la Bible, Ancien et Nouveau Testament, n'implique pas seulement de comprendre mais aussi de *traduire* en d'autres mots, de manière résumée et sous une autre forme. Or ce travail impose de se situer au niveau de la théologie systématique. Certains, comme Brueggemann et Räisänen, accomplissent ce travail pour être compris dans la culture postmoderne. Lohfink, pour sa part, estime qu'il faudrait plutôt viser à une contextualisation ecclésiale du texte biblique. Une théologie biblique qui dépasse le cadre de théologies historiques en proposant une systématisation à partir d'une étude de termes ou de concepts bibliques relève de plein droit de la théologie, qui peut fort bien être pratiquée par des exégètes eux-mêmes. Lohfink regrette la tendance des auteurs de théologie biblique à ne pas reconnaître ouvertement la nature théologique de leurs travaux. L'intérêt d'une théologie biblique est de demeurer proche du canon biblique dans son ensemble ; son inconvénient est de ne pas traduire suffisamment ce qu'elle examine en un langage non biblique. La théologie biblique devrait assumer le fait qu'elle relève du domaine de la théologie systématique. Cette approche n'en garde pas moins, vis-à-vis de la théologie systématique, une différence de degré : la théologie systématique est, quant à elle, directement en prise avec l'enseignement de l'Église et l'actualisation de la Parole proclamée dans la liturgie ; elle recourt légitimement à différents « lieux théologiques » ; elle n'a pas nécessairement à prendre la forme d'une systématisation du donné biblique ; elle ne saurait cependant renoncer à l'apport de la théologie biblique, qui existe comme une possibilité existant à la marge de la théologie systématique mais relève bien de son domaine. Lohfink juge impossible une théologie systématique qui prétendrait se développer sans aucun rapport avec la Bible, sous prétexte qu'elle n'est pas tenue à la conceptualité biblique.

R. W. L. Moberly

Moberly (1952), exégète à Durham, a pour ambition de lire la Bible hébraïque en tant que partie du canon des Écritures chrétiennes. Cette option n'est pas une évidence : d'autres perspectives sont, à ses yeux, tout aussi légitimes, et en particulier l'interprétation juive avec laquelle il dialogue volontiers. Il soutient cependant que, dès lors que ce pré-supposé est explicité, les Écritures d'Israël peuvent être lues en contexte chrétien sous la perspective de l'accomplissement qu'elles reçoivent de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth, comme y invite le Nouveau Testament. Ce choix herméneutique n'interdit pas que soit pris en considération, dans un premier temps, le point de vue de l'Ancien Testament, comme un ensemble littéraire et canonique à interpréter dans son intégrité. Il importe de bien saisir la portée de cette option, consistant à s'inscrire à l'intérieur d'une tradition d'interprétation, comme l'unique voie possible d'une compréhension conséquente du texte biblique : elle renonce à l'illusion d'une neutralité, vainement recherchée par l'expulsion de l'interprète et de sa situation herméneutique hors du cercle de la compréhension. Pour Moberly, si une interprétation conséquente de la Bible suppose un point de vue ancré à l'intérieur d'une communauté herméneutique particulière, loin de l'enfermer sur elle-même, cette proposition de lecture l'engage à une discussion publique féconde avec d'autres communautés herméneutiques¹. La volonté déclarée est de saisir dans toute leur portée les textes du Nouveau et surtout de l'Ancien Testament par une attention à la résonance théologique de la littérature biblique. Aborder la Bible dans sa signification fondamentale, c'est avant tout identifier ce qu'elle dit de Dieu et de l'existence humaine. Pour honorer la dimension théologique des Écritures, un double foyer est à envisager : la connaissance du Dieu d'Israël et de Jésus Christ va, selon lui,

1. R. W. L. MOBERLY, *The Bible, Theology and Faith. A Study of Abraham and Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 161.

de pair avec la connaissance de ce que comporte, pour ces Écritures, le fait d'être humain, soit le modèle d'humanité reflété par le Dieu qu'il est appelé à servir.

Moberly propose un registre étendu d'analyses pour sonder les harmoniques du texte biblique : historico-critique, thématiques théologiques, perspective canonique à l'échelle de l'Ancien Testament ou de la Bible chrétienne tout entière. L'intertextualité est examinée et, au-delà de l'intertextualité, Moberly recherche l'écho dans le Nouveau Testament d'une thématique vétérotestamentaire, présente sous une formalité lexicale ou sémantique différente. Il y ajoute selon les textes traités des moments de l'histoire de la réception ainsi que des points de vue de théologie contemporaine. Il se risque également à proposer des actualisations.

Pour exaucer le vœu d'une compréhension de la Bible dans sa signification fondamentale, Moberly, qui se comprend comme un avocat de l'interprétation chrétienne de toutes les Écritures, se soumet à « une dialectique d'exégèse, d'herméneutique et d'appropriation¹ ». Il entend conjoindre la perspective scientifique d'une étude exégétique, au point de vue de la foi chrétienne. Moberly confronte la Bible à la foi post-biblique de la tradition chrétienne. Il interroge la pérennité des études bibliques qui se développeraient en faisant abstraction de l'Église ou de la Synagogue : comment cette collection pourrait-elle garder à long terme le privilège que lui confèrent ces communautés de foi ? Moberly souligne les limites d'une interprétation de la Bible sous l'angle de son statut de classique de la culture occidentale, et notamment dans la perspective d'une critique de la domination qu'elle aurait instituée en de nombreux registres de la vie sociale, en laissant dans l'ombre le questionnement théologique sous-jacent². Moberly considère, dans le sillage de

1. MOBERLY, *The Bible, Theology and Faith*, p. 161.

2. *Ibid.*, p. 26-37 et la critique qu'il y mène de l'ouvrage suivant : G. AICHELE, F. W. BURNETT, E. A. CASTELLI (éd.), *The Postmodern Bible*, New Haven, Yale University Press, 1995.

Karl Barth, que les études bibliques doivent être pensées à nouveaux frais, en relation avec un renouvellement des études théologiques. Impossible de mettre la vérité religieuse et sa portée anthropologique hors de la visée de l'exégèse. Aussi Moberly défend-il avant tout une conception de l'exégèse qui inclue la perspective d'une foi à la recherche de son intelligence : on ne peut saisir la signification originelle de la Bible sans s'interroger sur la pertinence qu'elle revêt aujourd'hui. Il attire également l'attention sur le caractère problématique du discours qui prend Dieu pour objet : on ne parle pas de Dieu comme d'une chose ou d'un sujet de ce monde. En ouvrant l'Écriture, Moberly a conscience d'affronter, avec la question de Dieu, la question la plus radicale qui soit.

La Bible ne peut être entendue qu'à l'intérieur de contextes appropriés de foi et d'existence. L'exemple de l'interprétation du texte fondateur qu'est Genèse 22 permet de l'illustrer. Moberly propose une contextualisation du récit de Genèse 22 à l'intérieur de l'Ancien Testament. Les études littéraires et narratologiques omettent de se référer à l'usage biblique de notions qui en éclairent la signification. Pour Genèse 22, Moberly identifie quatre termes clés : éprouver (נסה), craindre (ירא), voir (ראה) et bénir (ברך) qui permettent d'en percevoir la signification à l'échelle de l'Ancien Testament. Les deux premiers termes caractérisent la scène : Abraham répond à l'épreuve par la crainte de Dieu, l'attitude foncière du fidèle dans l'Ancien Testament.

La crainte de Dieu. Abraham montre ainsi qu'il est bel et bien un homme craignant Dieu. Cet épisode éclaire ce que comporte la disposition vétérotestamentaire de la crainte de Dieu. Dieu est sujet des trois autres verbes : tenter, voir et bénir. Le rapport entre action divine et action humaine est au cœur du récit. Pour sonder la portée de la crainte de Dieu, Moberly examine deux passages significatifs : Exode 20, 20 et Job 1, 1-2, 10. Dans le premier, qui suit immédiatement le don du décalogue, les thèmes de la crainte de Dieu et de l'épreuve sont associés. Moïse s'adresse au peuple avec ces

paroles : « Ne craignez pas ! Car c'est pour vous éprouver que Dieu est venu, pour que sa crainte soit sur vous et que vous ne péchiez pas » (Ex 20, 20). Comme en Genèse 22, l'épreuve a pour but d'établir la crainte de Dieu au cœur des fidèles. Pour Moberly, l'épisode du sacrifice d'Isaac trahit une relecture où Abraham est le modèle d'obéissance à la Torah, dont le noyau est constitué par le décalogue. Dans l'introduction au livre de Job, la question de l'authenticité de la crainte de Dieu justifie la mise à l'épreuve. L'obéissance de Job est-elle intéressée ? Le caractère paradigmatique de l'épisode rejoint le propos de Genèse 22. Les termes de l'épreuve rapprochent également les deux péripécies : il y va chez l'un et l'autre du tout reçu de Dieu. Moberly interroge des auteurs contemporains ainsi que l'exégèse juive traditionnelle pour conclure que la notion de crainte de Dieu en Genèse 22, loin d'être une peur irrationnelle en présence du sacré, correspond à l'intégrité d'une démarche humaine mue par la reconnaissance de Dieu. L'idée de « voir » ou « pourvoir » au verset 8, qui renvoie à une confiance fondamentale en Dieu, marque aussi cette crainte. L'élection d'Israël et l'alliance du Sinaï donnent à cette crainte son cadre canonique.

L'épreuve de Dieu. Moberly confronte Genèse 22 à l'emploi du verbe du même verbe en Deutéronome 8, 2-3, rappelant la tentation à laquelle Dieu a soumis Israël, durant les quarante ans au désert.

Tu te souviendras de toute la route que le Seigneur ton Dieu t'a fait parcourir depuis quarante ans dans le désert, afin de te mettre dans la pauvreté ; ainsi il t'éprouvait [חָסַד] pour connaître ce qu'il y avait dans ton cœur et savoir si tu allais, oui ou non, observer ses commandements. Il t'a mis dans la pauvreté, il t'a fait avoir faim et il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères ne connaissiez, pour te faire reconnaître que l'homme ne vit pas de pain seulement, mais qu'il vit de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur [Dt 8, 2-3].

Comme l'indiquent ces versets et l'occurrence en Deutéronome 8, 16 («de t'éprouver pour rendre heureux ton avenir»), l'épreuve vise le bien d'Israël. La tentation est apprentissage de l'obéissance à Dieu, initiation à l'humilité. Dieu peut ainsi connaître ce qu'il y a dans le cœur du fidèle. Des commentateurs anciens ou contemporains invoquent l'omniscience divine. D'autres, comme Crenshaw et Brueggemann, donnent son poids à la mention d'une connaissance nouvelle acquise, par Dieu, à l'issue de l'épreuve. Ces auteurs notent à bon droit la dynamique relationnelle, qu'instaure la séquence entre action humaine et action divine.

Providence divine. Une autre clé est constituée par le verbe «voir/pouvoir». À la question d'Isaac s'étonnant de l'absence d'agneau pour l'holocauste, Abraham répond : «Dieu saura voir l'agneau pour l'holocauste, mon fils» (Gn 22, 8). Le sens de «voir» peut être : Dieu s'en occupera, ainsi que Barth le propose. Le sens est alors transféré au verset 14 par l'occurrence du même verbe. Le lieu reste pourtant indéterminé, même l'identification de «moriah», comme la montagne de Dieu à Sion, peut se recommander de plusieurs motifs. Ce lien entre Genèse 22 et Jérusalem est dénié par l'exégèse. Pourtant le contexte canonique invite à examiner de plus près l'hypothèse qu'accréditent plusieurs indices intertextuels liés au site du Temple de Salomon (2 Ch 3, 1) et à son rite (Dt 12). Le récit fondateur de Genèse 22, thématiquement relié à la Torah, donc au mont Sinaï, y associerait également la perspective du mont Sion, autre pôle de la révélation de Dieu à son peuple Israël.

Bénédiction divine. La bénédiction accordée dans le deuxième appel de l'ange fait inclusion avec la bénédiction initiale de Genèse 12, 1-3. La première dépend du libre choix de Dieu, la seconde dépend de ce choix *et* de l'obéissance d'Abraham. Dieu fait le serment que dans la descendance d'Abraham «se béniront toutes les nations de la terre parce que tu as écouté ma voix» (Gn 22, 18). L'emploi de ce verset en Galates 3, 8 revêt une importance particulière pour

la théologie paulinienne : l'imagination chrétienne relie la mission aux non-Juifs à la promesse faite au patriarche.

Moberly se tourne ensuite vers le Nouveau Testament et, plutôt que d'étudier les emplois néotestamentaires de Genèse 22, il se demande quel serait l'équivalent d'une épreuve, dans laquelle Dieu pourvoit avant de bénir. Et Moberly de se tourner vers l'épisode de la tentation de Jésus dans l'évangile de Matthieu. Dans cet évangile qui développe de manière implicite une réflexion sur le statut de fils, Jésus y est désigné dans des passages clés de fils de Dieu. Pour certains auteurs, la finale (Mt 28, 16-20) est une clé d'interprétation de l'ensemble de l'évangile. Elle répond en particulier au récit des tentations au désert (4, 1-11) : celui qui a rejeté l'offre du démon d'une domination universelle est gratifié par Dieu de tout pouvoir au ciel et sur la terre, au terme d'un chemin d'obéissance. Une dialectique entre initiative divine et action humaine appropriée est à l'œuvre. Parcourant l'évangile, Moberly suit les étapes du chemin filial de Jésus, tel que l'évangéliste en construit le récit, en s'arrêtant en particulier aux tentations au désert. Dans les trois tentations, Jésus fait l'apprentissage de ce que comporte l'obéissance à Dieu. En tant que Fils de Dieu, Jésus a le pouvoir de nourrir et de guérir. Utilisera-t-il cette puissance à son propre profit ? L'authenticité de la fidélité de Job est pareillement mise à l'épreuve. Jésus s'appuie sur l'enseignement de la Torah désignant l'obéissance à Dieu comme la vérité de l'existence humaine (Dt 8, 3). Le pouvoir que Dieu donne ne saurait être tourné à son propre avantage ; il est à recevoir et exercer en étroite dépendance de celui dont il procède. En tant que Fils de Dieu, Jésus jouit d'une protection divine, comme l'insinue le diable en citant le Psaume 91. Peut-il, de sa propre initiative, soumettre Dieu à l'épreuve et lui forcer la main pour qu'il démontre l'efficacité sa protection ? Le pouvoir universel est offert par le diable à qui l'adore. Jésus le recevra du seul Dieu qu'il sert (Dt 6, 13 ; Mt 28, 18). Dans d'autres épisodes marquant sa filialité (prière en Mt 11, 25-30, confession de Pierre,

de
[efficacité
de sa
protection]

Gethsémani, crucifixion) comme dans le parallèle éclairant de l'hymne de Philippiens 2, 5-11, Jésus montre sa singularité dans l'exercice d'un pouvoir soumis au bon vouloir de Dieu et aux progrès de son règne parmi les hommes.

La démarche de Moberly se meut dans une perspective canonique, mais ne s'y réduit pas. Le maître mot est « contextualisation ». La lecture chrétienne des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament se recommande à ses yeux de l'origine confessante et de la vocation testimoniale de la Bible. La variété des modèles caractérise plutôt sa démarche, qui vise en réalité à tout mettre en œuvre pour offrir une compréhension la plus riche possible du texte biblique. Moberly envisage un sens spirituel à l'intérieur du sens littéral, qui inclut la perspective de la totalité de la Bible. Sa lecture de l'Ancien Testament prend en compte en priorité ce qui est dit de Dieu et de son partenaire d'alliance, avant de suivre cette dialectique de l'action divine et de la réponse humaine, jusque dans le Nouveau Testament. Sans court-circuiter l'étude de la Bible hébraïque pour elle-même, il ne craint pas de la confronter à la règle trinitaire de la foi, en examinant les résonances thématiques dans le Nouveau Testament. Ses études sont accompagnées de mises au point herméneutiques, à l'appui d'une démarche originale, qui a l'audace de sortir du chemin balisé de méthodes exégétiques, souvent employées de manière unilatérale.

À côté de ces quatre modèles, signalons parmi la variété des positions exprimées, le point de vue de Dietrich Ritschl qui a le mérite de reprendre les trois catégories proposées par Gabler en leur faisant correspondre les trois types d'activité représentées dans le travail académique actuel¹ : 1. l'étude critique, historique et littéraire de la Bible (*wahre biblische Theologie*) ; 2. la recherche à vocation pra-

1. D. RITSCHL, « “wahre”, “reine”, oder “neue” Biblische Theologie », dans *Jachbuch für Biblische Theologie*, t. 1, *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1986, p. 134-150.

tique d'une synthèse entre les Testaments et les différents livres bibliques (*reine biblische Theologie*¹); 3. théologie systématique (*dogmatische Theologie*). Il considère qu'il ne faut pas vouloir unifier ce qui doit rester distinct par la méthodologie et l'objet, même si ce qu'il vise comme théologie biblique recouvre la recherche d'une synthèse (point 2). Les relations entre ces différentes recherches peuvent prendre la forme d'une conversation, à ne pas résoudre en une unique « théologie biblique ». Exégètes et systématiciens gagnent à se rencontrer, chacun depuis sa discipline propre, en se laissant instruire par l'autre.

Après l'exégèse, passons à une proposition dogmatique significative.

DOGMATIQUE ET THÉOLOGIE BIBLIQUE

Karl Barth

L'œuvre de Karl Barth (1886-1968) mérite une considération particulière du point de vue de la théologie biblique, pour deux raisons principales : la deuxième édition de son *Commentaire de l'épître aux Romains* (*Römerbrief*, 1922) représente un tournant du point de vue de l'*herméneutique* en général, et de l'*herméneutique biblique* en particulier ; sa *Dogmatique ecclésiale* (*Kirchliche Dogmatik*, 1932-1967) reflète un modèle de relation entre exégèse et **théologie** dogmatique digne d'intérêt, dans la mesure où elle met en œuvre une

1. Il existe un essai contemporain original d'une réflexion intermédiaire entre exégèse et **théologie**, qui semble exaucer l'attente que Gabler plaçait dans la théologie biblique pure : des catégories telles que le nouveau, l'ancien, l'origine, le commencement, l'unique, le multiple prennent sens à l'intérieur d'une cohérence d'ensemble dessinée par le récit biblique dans une dynamique convergeant vers la pensée de la Trinité, voir P. BEAUCHAMP, « Chemins bibliques de la révélation trinitaire », dans *Monothéisme et Trinité*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, 1991, p. 15-40.

dogmatique

dogmatique

pratique de la théologie en relation organique avec l'interprétation biblique, qui sauvegarde l'autonomie respective de l'exégèse et de la *dogmatique*¹.

Herméneutique

Geste de rupture vis-à-vis de la théologie libérale au lendemain de la Première Guerre mondiale, Karl Barth dans son *Römerbrief* entend retrouver la possibilité de lire la Bible en théologien. À l'inverse des historiens pour lesquels, au jugement de Barth, le respect de l'histoire « signifie simplement renoncer à toute compréhension et à toute explication sérieuses² », la Bible est à lire en fonction de son objet (*Sache*), à saisir dans sa dialectique intérieure, en relevant dans la lettre même du texte les concepts en tension ; la Bible s'interprète à partir de « ce qui s'y trouve³ » (*was da steht*), afin de le « re-penser » (*nach zu denken*) « jusqu'à ce que l'entretien entre le document et le lecteur soit entièrement concentré sur l'objet [*Sache*] [qui, ici et là-bas, ne peut pas être différent !]⁴ ». Pour comprendre ce qui se trouve dans le texte biblique, il faut rapporter les réponses aux questions qu'il affronte et, en définitive, à « la seule et

1. Barth a été desservi, dans le monde francophone, par des disciples peu éclairés qui l'ont imposé comme une nouvelle scolastique. Certains théologiens protestants d'expression française n'en finissent pas de prendre leurs distances. Dans le monde anglo-saxon, notamment à Princeton avec B. L. McCormack et G. Hunsinger (Princeton Theological Seminary, Center for Barth Studies), ainsi que dans les pays germanophones et aux Pays-Bas, l'œuvre de Barth fait l'objet d'une recherche académique de haut niveau scientifique. Voir un aperçu pour le monde anglo-saxon : J. WEBSTER (éd.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 et pour le monde germanophone (en dialogue avec la recherche américaine) : M. BEINTKER (éd.), *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.

2. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, « Préface à la deuxième édition », Genève, Labor et Fides, 2016, p. 16.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 16.

3. *Ibid.*, p. 15
4. *Ibid.*

unique question cardinale qui les renferme toutes », à savoir « la relation entre les vocables et la Parole incluse en eux ¹ ». Qui cherche à expliquer et à comprendre ne peut se satisfaire du déchiffrement des manuscrits, ni du recours à des catégories générales de la pensée religieuse de Paul. « À mon sens, ceux qui pratiquent la critique historique devraient être plus *critiques* ² ! » La préface à la deuxième édition du commentaire barthien est un plaidoyer argumenté à l'adresse des exégètes, pour leur signifier la faiblesse de leur perspective herméneutique. De ce point de vue, elle représente un jalon dans l'histoire de la théologie biblique, qui connaîtra en partie sous son influence un développement considérable (et ceci en l'absence de toute mention explicite de l'expression « théologie biblique » dans le *Römerbrief*). Pour recouvrer comme prédicateur la liberté d'interpréter l'Écriture, Barth pose la question fondamentale de l'herméneutique : qu'est-ce que comprendre ? Comprendre un texte, répond Barth, c'est se rapprocher de l'énigme de l'objet (*Sache*) au point où « je puis le laisser parler en mon nom et parler, moi-même, en son nom ³ ». Barth anticipe les éléments essentiels de l'herméneutique, qui trouveront leur théorie avec l'œuvre de Gadamer : aucune méthode ne donne accès, par elle-même, à la vérité de ce qui se donne dans un texte ; la démarche visant une compréhension est réglée en fonction de la chose (*Sache*), dont il est question ⁴ ; l'in-

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 15.

3. *Ibid.*, p. 16.

4. De manière plus explicite encore, Barth écrivait dans une préface de la première édition du *Römerbrief* : « Le présent livre est un essai de lire dans la Bible autrement qu'on ne l'enseigne dans les universités, encore sous la domination de la théologie du XIX^e siècle. Question : autrement, jusqu'à quel point ? J'ai envie de répondre : de manière plus proche de la *Sache*, du contenu, de l'essence [*sachlicher, inhaltlicher, wesentlicher*], en pénétrant dans le sens de la Bible elle-même avec davantage d'attention et d'amour », K. BARTH, *Der Römerbrief (Erste Fassung). 1919 (Gesamtausgabe II)*, Zurich, TVZ, 1985, p. 581-582. Barth renoncera à publier cette préface de

Ibid., p. 16.

terprète ne peut, par une idée naïve de l'objectivité, s'exclure du cercle du comprendre, il y entre personnellement par essais et corrections; l'aboutissement de la démarche conduit à appliquer ce qui est à comprendre dans la vie présente de l'interprète. Gadamer saluera, au seuil d'un siècle qui verrait l'essor de la réflexion herméneutique, la révolution opérée par le « manifeste herméneutique¹ » que constitue le *Römerbrief*.

Un aspect significatif de l'apport barthien à l'herméneutique concerne sa réflexion sur le caractère écrit (*Schriftlichkeit*) du témoignage biblique. Dès la préface du *Römerbrief*, Barth distingue nettement auteur, texte et lecteur. Sa réflexion s'approfondit dans la *Dogmatique ecclésiale* (1932-1967). Par son caractère écrit, le canon jouit vis-à-vis de l'Église et de la tradition d'interprétation d'une autonomie (*Selbständigkeit*) et d'une indépendance (*Unabhängigkeit*), qui lui permettent d'affirmer durablement sa différence². Cette autonomie demeure pour l'Église, parfois tentée d'en rester à un dialogue avec elle-même, le signe tangible d'une altérité qui a la vertu de l'interpeller de l'extérieur. Le caractère écrit de la Bible lui confère une capacité de résister, dans la durée, aux tentatives d'instrumentalisation dont elle ne cesse de faire l'objet.

L'histoire de l'Église est l'histoire de l'interprétation de la Parole de Dieu, et donc aussi l'histoire de sa brutalisation qui menace d'une manière toujours nouvelle³.

peur que son commentaire ne soit mal interprété – ce qu'il regrettera a posteriori à la lecture des critiques; voir à ce propos R. E. BURNETT, *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.

1. H.-G. GADAMER, *Hermeneutik und Historismus* (1965), dans ID., *Gesammelte Werke*, t. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, p. 391.

2. KD I/1, p. 107 = D fasc. 1 (I/1*), p. 100-101.

3. KD I/2, p. 764 = D fasc. 5 (I/2***), p. 228 (traduction modifiée).

La *Dogmatique ecclésiale* donne également lieu à un approfondissement de la démarche d'interprétation des Écritures. De manière pratique, le premier moment de l'observation (*explicatio*) s'appuie sur la capacité du texte biblique à se présenter lui-même pour exprimer ce qu'il veut dire, en recourant à l'exégèse historico-critique, afin de le situer dans son contexte et le soustraire aux mécompréhensions. L'origine humaine de la Bible, qui coïncide avec le témoignage de la révélation, non avec la révélation elle-même, invite à la soumettre à la juridiction de l'histoire pour s'enquérir des circonstances de l'écriture et de l'identité des écrivains. Pourtant ces recherches revêtent un caractère préparatoire destiné à mettre en présence de la réalité désignée par le discours. Grammaire et histoire sont de la sorte mises au service de la compréhension. À cet égard, des auteurs ont relevé, dans certaines des exégèses présentées par Barth, une prise en compte insuffisante de l'exégèse historico-critique, qui fait parfois l'objet d'une indifférence explicite. Cette observation doit cependant être rapportée à une double réalité : la priorité que Barth accorde au texte, tel qu'il se présente dans son sens littéral, en son vouloir-dire, d'une part et, d'autre part, au rôle secondaire que, selon lui, le dogmaticien assume dans l'explication de la Bible vis-à-vis de l'exégète, auquel il ne peut se substituer. Ceci ne suffit donc pas à étayer l'accusation de lecture non critique de l'Écriture, d'autant plus que par ailleurs Barth anticipe de manière exemplaire certains aspects de l'exégèse narratologique, qui devait se développer à la fin du siècle¹.

Le deuxième moment correspond à la méditation (*meditatio*). L'image d'objet présente dans le texte n'existe jamais

1. Pour un diagnostic récent en ce sens, voir G. BERGNER, *Um der Sache willen. Karl Barths Schriftauslegung in der Kirchlichen Dogmatik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2015, p. 319-326, en part. p. 321 n. 77. Pour l'anticipation d'une lecture narrative des Écritures, voir B. BOURGINE, *L'Herméneutique théologique de Karl Barth : Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik*, Peeters, Louvain, 2003, p. 63-65.

comme telle, indépendamment du lecteur et de l'auditeur. « L'exégèse est toujours un mixte de prendre et de donner, c'est pour une part interpréter et pour une part apporter¹. » Ce moment d'intériorisation est un acte de liberté, par lequel l'interprète accompagne par la pensée ce qu'il saisit, en le confrontant à ses propres préjugés et à la philosophie que chacun nécessairement porte en soi. Comment entendre ce que la Bible a à nous dire sans la laisser résonner dans les catégories métaphysiques, logiques et éthiques qui régissent notre manière de juger ? L'usage d'un schéma intellectuel, qui emprunte le plus souvent à une philosophie, est rigoureusement nécessaire à l'interprétation, encore faut-il ne pas le laisser dénaturer ce qui se donne à la compréhension ; l'essentiel, dans cette confrontation, est de se laisser entraîner, par le mouvement qu'imprime à notre pensée l'objet reflété par le texte. Et Barth de discuter en profondeur les critères permettant de juger d'un emprunt valide de catégories philosophiques en théologie². (La tentation est forte de céder aux gauchissements qui résultent de l'adhésion sans réserve à une pensée philosophique, comme Barth le reprochera à Bultmann dans son alignement sur l'analytique heideggerienne du *Dasein*.)

Le troisième moment est celui de l'appropriation (*Aneignung*) consistant à se détourner de sa propre manière de juger et à s'orienter selon le sens indiqué par le texte. Les moments pratiques de l'explication biblique, qui consistent à observer, à méditer et à s'approprier, représentent un processus unitaire allant de l'*explicatio* à l'*applicatio* et du *sensus* à l'*usus scripturae*, en passant l'étape décisive de la *meditatio*. Pour Barth, la Bible n'est pas à lire comme n'importe quel livre ; à l'inverse, tout autre livre est à lire comme

1. KD I/1, p. 108 = D fasc. 5 (I/2***), p. 102 (traduction modifiée).

2. KD I/2, p. 815-825 = D fasc. 5 (I/2***), p. 273-281. Les critiques de Barth assimilant la *Dogmatique* à une vaste prédication ont-ils lu ces pages, ainsi que celles consacrées ailleurs dans la *Dogmatique* aux discussions serrées avec des pensées philosophiques ?

on lit la Bible, en rapportant l'ensemble du livre à l'objet qu'il présente. C'est en s'appliquant à « comprendre le comprendre » pour entendre véritablement le texte biblique que le théologien bâlois en vient à cette conclusion :

*Entendre réellement une parole humaine signifie, non seulement que nous en saisissons la fonction indicative, mais que cette parole devient pour nous un événement, et que nous sommes ainsi, par le moyen de la parole humaine, mis en présence de l'objet qu'elle désigne*¹.

L'auditeur n'entend pas véritablement ce qui est dit si, au lieu de s'attacher à l'objet du discours, il s'arrête aux paroles dites ou au sujet qui les dit : c'est à partir de l'objet (*Sache*) dont il s'agit qu'il est possible de considérer la parole dite et le sujet parlant, non pas en eux-mêmes, mais pour ce qu'ils peuvent lui apprendre de l'objet du discours. Telle est, pour Barth, l'exégèse véritable d'une parole humaine, si la visée est de l'entendre pour la comprendre. On saisit dès lors la fonction de paradigme qu'il assigne à l'herméneutique biblique vis-à-vis de l'herméneutique générale. Gadamer suit cette indication et lui donne une portée considérable dans le cadre de son entreprise de « redéfinir l'herméneutique des sciences de l'esprit en partant de l'herméneutique juridique et de l'herméneutique théologique »².

mettre en
italiques

Exégèse et dogmatique

Dans sa monumentale dogmatique, Karl Barth organise une relation dialectique entre exégèse et dogmatique de nature à inspirer une théologie biblique, comprise comme

1. KD I/2, p. 514 = D fasc. 5 (I/2***), p. 8 (traduction modifiée).

2. WM, p. 316 = VM, p. 332. Souligné dans l'original. De l'œuvre majeure de Barth, Gadamer écrit : « L'œuvre grandiose et monumentale de Karl Barth, sa *Dogmatique ecclésiale*, n'apporte nulle part explicitement de contribution au problème herméneutique, mais indirectement, elle y contribue partout », GADAMER, *Hermeneutik*, p. 403.

l'activité conjointe des exégètes et des dogmaticiens. L'équilibre proposé consiste à laisser pleinement libres les deux disciplines, dans la poursuite de leur visée respective, mais à recommander entre elles une conversation continue pour expliquer et comprendre le texte biblique. Pour Barth, la chose (*Sache*) de l'Écriture est aussi celle de la dogmatique : celle-ci dépend du témoignage scripturaire de la révélation comme de sa norme tandis qu'elle pose la question de la vérité. L'Église soumet son discours sur Dieu à un triple examen : la théologie biblique pose la question du fondement, la théologie pratique celle du but, et la théologie dogmatique s'interroge, quant à elle, sur le contenu¹. Pour ce faire, le dogmaticien recourt assidûment à l'exégèse et à la Bible, non pour y trouver les citations destinées à étayer une position adoptée à l'avance, mais pour instruire le jugement à poser en chaque matière. Pour autant, Barth distingue spécifiquement le rôle du dogmaticien de celui de l'exégète. Si le dogmaticien est tenu au principe scripturaire en toute réflexion, il ne peut se substituer à l'exégète qui a pour tâche d'expliquer le texte biblique. Le dogmaticien s'inscrit dans un contexte intellectuel où il s'interroge critiquement sur le discours de l'Église : ce qu'il convient de dire, ici et maintenant, sur le fondement des prophètes et des apôtres suppose de prendre en compte bien d'autres variables et d'autres catégories, que n'en contient l'adresse de Dieu dans l'Écriture². Barth met également le dogmaticien en garde contre la velléité de soumettre la révélation à une systématisation au sens d'une philosophie holistique. La polyphonie biblique résiste à toute tentative de domestication, pour la raison que la révélation dont elle témoigne n'est accessible que sous la forme d'un souvenir et d'une attente,

1. KD I/1, p. 3 = D fasc. 1 (I/1*), p. 3.

2. Il faut donner raison à James Barr lorsqu'il souligne, à l'encontre de Brevard Childs, la netteté avec laquelle Barth défend la division des tâches entre dogmatique et exégèse ; BARR, *The concept of Biblical Theology*, p. 244.

à savoir « la vie divine tournée vers nous, la Parole de Dieu venant à nous par le Saint-Esprit, Jésus-Christ¹ ». Le texte biblique ne se prête nullement à l'esprit de système : l'exégète l'explique, le dogmaticien y cherche sa boussole.

Une théologie biblique consistera donc toujours en un certain nombre d'approximations exégétiques particulières, que l'on peut rassembler, mais qui ne se prêteront jamais à une systématique, au sens des philosophies platonicienne, aristotélicienne et hégélienne².

La Bible n'en est pas moins, pour Barth, la norme qui oriente la dogmatique en fonction de l'attitude exemplaire des premiers témoins. La dogmatique n'a pas la liberté d'ajouter ou de retrancher au gré des modes. Les réflexions méthodologiques que Barth consacre aux limites de l'angélogologie sont particulièrement instructives à cet égard³. Critique à l'égard des emprunts philosophiques qui déterminent l'enseignement de saint Thomas d'Aquin sur les anges dans la *Somme de théologie*, Barth se tient, en cette matière délicate, à une application stricte du principe scripturaire protestant : les Écritures sont à prendre comme enseignant et maître (*Lehrer und Meister*) et la logique de la foi s'applique à penser les attestations bibliques sur les anges, à l'exclusion d'autres instances qui risquent d'en altérer la signification⁴. C'est en ce lieu de l'interprétation biblique que la théologie prend véritablement à bras-le-corps la question de la vérité et qu'elle acquiert par cet examen la légitimité de critiquer les représentants de la tradition théologique. Barth ne se

[ajouter
virgule]

1. KD I/2, p. 535 = D fasc. 5 (I/2***), p. 26.

2. KD I/2, p. 535 = D fasc. 5 (I/2***), p. 26 (traduction modifiée). C'est là l'une des rarissimes occurrences de « théologie biblique » dans la *Dogmatique ecclésiale* ; significativement, elle marque la distinction des visées **théologique** et exégétique.

3. KD III/3, p. 429-486 = D fasc. 14 (III/3**), p. 85-133.

4. KD III/3, p. 429 = D fasc. 14 (III/3**), p. 85.

dogmatique

prive pas de réformer les positions des Réformateurs au nom d'une lecture des Écritures¹. Le colloque primaire, avec les témoins de première main de la révélation, habilite le théologien à se situer avec assurance dans le cadre du colloque secondaire avec les interprètes anciens de l'Écriture. La Bible est critère et mesure du travail critique de la théologie ; elle peut devenir source. Barth en donne un exemple quand il réfléchit à la catégorie du témoignage appliqué au Christ ressuscité : le livre de Job lui offre, au travers de quatre magistrales notes de théologie biblique, la matière permettant de développer une réflexion dogmatique sur le témoin véritable². En effet, la théologie ne peut chercher Dieu autrement qu'en suivant le chemin qu'il a lui-même emprunté pour venir jusqu'à nous dans sa révélation : la théologie s'assure de son objet, quelle que soit la question posée, en commençant par ce que Dieu a dit et fait, selon le témoignage autorisé des prophètes et des apôtres. La théologie est critique dans la mesure où elle laisse libre l'objet dont elle doit répondre, aussi doit-elle procéder selon un « penser après » (*nach-denken*). Pour la théologie, poser la facticité de la révélation au principe de sa réflexion, c'est prendre la mesure de la liberté de Dieu dans l'événement de son dévoilement, de sorte qu'aucune limite arbitraire ne restreigne les dimensions de son dessein. Voilà pourquoi, la théologie ne peut qu'être scripturaire (*Schrifttheologie*).

Schrifttheologie
[italiques]

La Bible n'est certes pas identique à la révélation : elle en est l'attestation écrite, de la main des témoins de première main, revêtue de l'autorité des prophètes et des apôtres. Aussi la Parole cachée dans les mots de l'Écriture fait-elle l'objet d'une quête, ardue, incertaine. Dans sa rencontre du texte biblique, la dogmatique est accompagnée, à titre de *norma normata*, des symboles de foi et des œuvres qui ont contribué de manière significative à l'intelligence de la foi.

1. BERGNER, *Um der Sache willen*, p. 326.

2. Voir § 70 de la *Dogmatique ecclésiale* ; voir BOURGINE, *L'Herméneutique théologique de Karl Barth*, p. 59-61.

La Bible se lit dans l'Église et dans la tradition. L'inspiration par laquelle la Parole devient Écriture s'accomplit pleinement lorsque l'Écriture devient Parole pour le lecteur ou l'auditeur¹. De cette recherche, nulle méthode ne peut garantir le succès. Une condition *sine qua non*, cependant : considérer la relation entre Écriture et Parole de Dieu de manière à la fois pneumatologique et christologique. Dans son dialogue avec Harnack, tout en récusant l'appellation de « pneumatique », Barth soutient que la théologie perd son objet si elle renonce à la corrélation entre Écriture et Esprit². L'interprétation de l'Écriture ne peut s'effectuer sans l'invocation de la grâce de Dieu, conformément à l'adage patristique selon lequel la Bible s'interprète dans l'Esprit qui l'a inspirée³. Et ce que la théologie recherche dans la Bible, c'est Jésus-Christ en tant que « texte fondamental ». Le principe scripturaire consiste à l'écouter par la voix de ses témoins. Pour le connaître et l'entendre, il convient de le suivre dans le récit de son histoire, à partir de l'événement de Pâques qui assume une fonction récapitulative vis-à-vis de la trame des évangiles. Le mystère pascal en lequel s'accomplit l'identité du Sauveur constitue le centre de l'Évangile et le pivot de toute l'Écriture. Le témoignage du Nouveau Testament renferme la puissance d'une adresse et d'une interpellation par la puissance du Ressuscité, en tant que Jésus-Christ, dont témoignent les Écritures, s'atteste en elles comme Seigneur vivant⁴. Le

1. L'Esprit qui est l'inspirateur du témoignage apostolique doit encore en attester la vérité à ceux qui le lisent et l'entendent : « Ainsi le cercle qui va de la révélation des *bienfaits de Dieu* par l'Esprit à l'*apôtre* éclairé et rendu capable d'en parler se clôt avec l'auditeur de l'*apôtre*, qui est à son tour capable de les recevoir par l'Esprit », KD I/2, p. 573 = D fasc. 5 (I/2***), p. 58 (traduction modifiée).

2. K. BARTH, *Ein Briefwechsel zwischen K. Barth und A. von Harnack*, dans J. MOLTSMANN (éd.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, t. 1 : *Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, Munich, Kaiser, 1966, p. 336.

3. KD I/2, p. 767 = D fasc. 5 (I/2***), p. 231.

4. KD IV/2, p. 763-764 = D fasc. 22 (IV/2***), p. 70.

véritable centre de l'Écriture est Jésus-Christ dans son histoire, à laquelle s'ordonne l'histoire d'Israël. En lui, les multiples attestations de l'Ancien et du Nouveau Testament deviennent un seul témoignage, une seule histoire et une unique Parole. Barth assume l'adage patristique instituant les deux Testaments dans une relation d'inclusion et de dévoilement réciproques : « Le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien et, dans le Nouveau, l'Ancien est dévoilé¹ » (*Novum Testamentum in Vetere latet et in Novo Vetus patet*). L'Incarnation consacre en effet la particularité irréductible selon laquelle Dieu s'est révélé, non en général à toute l'humanité, mais à tel peuple et telles personnes, en confirmant dans l'élection de l'homme Jésus, l'élection du peuple d'Israël parmi les nations. L'existence de Jésus, chair juive, accomplit la singularité d'Israël, inclusive de tous les peuples. C'est pourquoi l'Ancien Testament constitue l'horizon d'interprétation obligé du Nouveau, mais aussi son commentaire le plus puissant. Cet ancrage, dont témoignent d'innombrables pages de la *Kirchliche Dogmatik*, éloigne la théologie tant du docétisme que d'une conception de l'universalité faisant fi de la particularité².

[ôter virgule]

Tentons de ressaisir l'apport barthien à la théologie biblique en deux propositions : Barth autorise de nouveau à penser à partir de la Bible ; il autorise de nouveau à penser la Bible *en théologien*.

Le succès de l'entreprise critique appliquée à la Bible est allé de pair avec une perte de connivence avec l'Écriture et une pusillanimité croissante à oser une interprétation. Au terme de multiples analyses historiques et littéraires, aboutissant à autant de conjectures, est-il encore possible de chercher à comprendre ? Avec son *Römerbrief*, Barth ouvre de nouveau à la Bible la possibilité de faire sens et de donner à penser. Pour le monde académique protestant ger-

1. KD IV/3, p. 77 = D fasc. 23 (IV/3*), p. 75.

2. KD IV/1, p. 181-184 = D fasc. 17 (IV/1*), p. 174-177.

manophone des années 1920, le geste est révolutionnaire¹. La Bible parle d'une chose dont un interprète s'impliquant personnellement peut s'enquérir. Cette recherche de vérité, dans laquelle le texte biblique délivre une signification opposable aux réalités contemporaines, consiste pour l'interprète à dire en ses mots ce qu'il saisit de la Parole. En déployant une démarche herméneutique intégrale qui va de l'explication à l'application, Barth a réintégré la Bible dans la vie de la pensée.

Par le fait de souligner l'enjeu principalement théologique de l'interprétation biblique, Barth replace la Bible au cœur de la théologie. Grâce à une théologie de l'Écriture qui écarte tout fondamentalisme, il relie la lettre biblique à la révélation divine à l'enseigne de la catégorie du témoignage. Le centre christologique qui cristallise l'unité des Écritures, loin d'être une réponse préalable à la lecture est le point d'horizon, certes indisponible sans médiation, mais sur lequel chaque livre se détache avec son relief particulier. L'approche interprétative dispose d'une autonomie vis-à-vis de la perspective théologique. L'attention accordée à l'Ancien Testament dans l'œuvre barthienne rappelle, par son ampleur et sa fécondité, les classiques de la tradition chrétienne. La dynamique narrative des Écritures sert l'interprétation avec un savoir-faire qui n'a pas de précédent mais qui connaît une postérité. On notera également la mise en œuvre d'une dialectique entre exégèse et dogmatique qui fait droit à l'unité de l'acte théologique dans la diversité des

1. Comme le remarque Konrad Schmid, l'interpellation de Barth aux exégètes d'être plus critiques que l'historico-critique connaît une double actualité: «L'exégèse historico-critique manque de crédibilité historique lorsqu'elle méconnaît le sérieux théologique des textes bibliques et l'interprétation théologique des textes bibliques dégénère en docétisme quand elle fait précéder le coefficient historique de l'interprétation biblique d'un coefficient théologique»², K. SCHMID, «Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften», dans *Jahrbuch für Biblische Theologie*, t. 25, *Wie biblisch ist die Theologie?*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2011, p. 63-78, ici p. 77.

,
[ôter "?" et
ajouter ","]

disciplines : selon le vœu de Gabler, la division du travail sauvegarde l'autonomie des visées respectives de l'exégèse et de la dogmatique.

Sans avoir jamais adopté la perspective de la « théologie biblique » *stricto sensu*, l'œuvre barthienne en a favorisé les conditions d'émergence, contribuant ainsi à son développement au XX^e siècle. Par ce regard porté simultanément sur les Écritures et les défis de son temps, l'existence théologique de Karl Barth illustre en acte la fécondité du lien vivant entre la Bible et la vie chrétienne, en lequel consiste la théologie biblique.

Cette première partie a exposé la variété et l'épaisseur des questions qui sont à l'origine de la théologie biblique et en font aujourd'hui l'un des lieux où se joue le sort de la théologie et de l'interprétation de la Bible. Les problèmes de l'unité de la Bible et de la théologie, comme celui du rapport à l'histoire se posent aussi bien à l'exégèse qu'à la dogmatique, mais d'une manière propre à chacune des disciplines. Mises au défi conjointement, elles ne peuvent faire face sans joindre leurs perspectives. L'acte de tradition qui relie le texte de la révélation à la vie chrétienne joue semblable coopération. L'herméneutique philosophique en a donné la raison en établissant *l'unité du processus de compréhension qui va de l'explication à l'application*. Dans son activité de *relier la Bible à la vie chrétienne et la vie chrétienne à la Bible*, la théologie biblique ne peut en conséquence qu'allier la part de l'exégèse, tendue vers l'explication de la Bible, à celle de la dogmatique, tournée vers son application à un destinataire. À titre d'illustration, des modèles tirés de « bons auteurs » (Bescherelle) ont mis au jour des mises en œuvre significatives de pareille synergie.

La deuxième partie vise à démontrer l'indication recueillie en conclusion de la première partie : la théologie biblique (la réalité de la collaboration entre exégèse et dogmatique qu'elle recouvre, non l'étiquette par laquelle on la désigne) est *nécessaire* à l'exégèse comme à la dogmatique. L'argu-

ment permettant d'établir cette thèse, consiste à mettre en corrélation nature de la Bible et règle de son interprétation. La *lecture* de la Bible est obligée par la mise en évidence des ressorts théologiques ayant présidé à l'*écriture* de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'interprétation des textes bibliques, écrits et réécrits afin de nourrir en des contextes changeants la vie religieuse des communautés, ne saurait omettre leur consistance théologique.

L'histoire, l'analyse littéraire et la philosophie, sans lesquelles l'exégèse et de la dogmatique ne peuvent prétendre à un quelconque crédit scientifique, ont aussi rendu problématique au cours des derniers siècles le dialogue entre exégèse et dogmatique. Mais l'approfondissement par l'exégèse contemporaine du dispositif critique, qui a longtemps mis à l'épreuve la relation entre exégèse et dogmatique, prodigue aujourd'hui des raisons qui leur commandent de se parler et de s'entendre.

SECONDE PARTIE

CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE DE SON INTERPRÉTATION

La Bible est-elle un livre comme les autres ? Si tel est le cas, il ne paraît pas nécessaire de se pencher sur la règle de son interprétation : la Bible entre dans le régime de *n'importe quel livre* à soumettre aux procédures ordinaires de lecture et de compréhension. Traiter la Bible comme *n'importe quel autre livre* : l'exégèse moderne s'est développée grâce à ce présupposé, avec le succès qu'on connaît, en adoptant une démarche d'analyse historique et littéraire comme elle l'aurait fait pour *n'importe quel livre*, avec une acribie jamais mise en œuvre pour aucun autre livre.

Pour les Églises et la théologie, la Bible n'est pas seulement un livre comme les autres. Elle est, certes, un livre comme les autres si l'on considère la contingence de sa rédaction, la matérialité de sa lettre et l'humanité de ses auteurs. Mais elle est aussi l'ouvrage unique entre tous, l'ensemble canonique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament attestant la Parole du Dieu d'Israël et de Jésus-Christ. De ce point de vue, la Bible est un livre qui ne ressemble, même de loin, à aucun autre livre. Les communautés croyantes, d'où la Bible est issue, la transmettent comme la *norme* de leur pensée sur Dieu, le monde, l'homme et la *règle* de leur existence individuelle et collective.

L'interprétation biblique est donc grevée d'une difficulté spécifique : elle comporte la tâche d'allier l'analyse d'un livre considéré comme *n'importe quel* autre livre, avec une interprétation compréhensive d'un livre ayant le statut de norme pour la connaissance et pour la vie, et à ce titre, un

174 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

livre considéré comme *aucun autre livre*. La lecture chrétienne des Écritures est tenue à cette dualité d'approches qui consiste, d'une part, à interpréter la Bible en la lisant avec toutes les ressources critiques disponibles, et d'autre part, à chercher en elle la Parole que Dieu lui adresse aujourd'hui. En recevant les résultats de la critique biblique, la théologie est conséquente avec l'affirmation selon laquelle la Bible relève du mode ordinaire de la compréhension des discours. En tenant la Bible pour le témoignage de la révélation divine, la théologie pose la condition de sa propre possibilité, le postulat de sa démarche, en tant que science humaine de la logique divine attestée par les Écritures. Comment rapporter les données historiques et philologiques, littéraires ou narratologiques de l'analyse exégétique à la recherche d'un contenu de sens à portée théologique, doté de pertinence ici et maintenant ? Telle est la question à laquelle cette dualité confronte l'exégèse et la dogmatique, et qui correspond au problème particulier de la théologie biblique.

Dans cette seconde partie, la question d'une corrélation entre la nature de la Bible et la règle de son interprétation est posée sous la forme de la thèse suivante à démontrer : Bible oblige, une *interprétation* conséquente de la Bible est tenue de se conformer à la *nature* qui lui est reconnue. Le lecteur passe un contrat de lecture dont les termes sont implicitement ratifiés dans l'acte d'ouvrir ce Livre. S'agissant de la Bible reçue comme *canon*, l'interprétation requise, dans sa modalité et ses résultats, ne peut que s'accorder à sa nature de témoignage de l'action et de la parole divine. Cette étude porte sur la nature de la Bible, telle qu'elle ressort de la recherche exégétique récente¹ (chap. IV). La visée de la Bible ainsi dégagée, il conviendra, dans un second temps, d'explicitier le type d'interprétation capable d'en rendre

1. Il serait utile de compléter ce panorama en notant le statut conféré à l'Écriture tout au long de la tradition ecclésiale d'interprétation, que ce soit dans la liturgie, la littérature pastorale, dogmatique ou mystique.

compte (chap. v). Il s'agit de soustraire la lecture à l'inconséquence consistant à retirer pratiquement au texte un statut qu'elle lui reconnaît lorsqu'elle déclare l'approcher comme Écriture. Une recette de cuisine peut bien servir à écrire une histoire culinaire, un cuisinier qui régale ses hôtes, en l'interprétant avec art, répond mieux à sa raison d'être. Dans l'ordre juridique, plus qu'au savoir théorique d'un article de doctrine, la compréhension d'une loi se vérifie à la capacité de l'appliquer à des cas d'espèce. De manière analogue, une explication exclusivement historique ou un commentaire uniquement littéraire ne peuvent égaler le statut de la Bible comme canon, cet ensemble textuel auquel une autorité est reconnue à l'intérieur d'une tradition religieuse.

Un livre vit des lectures qui en sont faites. Or la Bible connaît une grande variété de lecteurs, sujets d'autant de lectures¹. Par « nature de la Bible », il n'est pas question de fixer une essence pure, indépendamment d'un acte de lecture et de ses présupposés. On peut ainsi à la suite de Moberly proposer, en fonction de la variété de ses lecteurs, une typologie de la Bible considérée comme histoire, comme classique ou comme Écriture². La lecture de l'historien, la lecture du critique littéraire et la lecture du croyant se diversifient selon le statut accordé à la Bible, respectivement source historique, document littéraire ou référence religieuse. Il est également loisible de mentionner la grande variété de présupposés idéologiques mis en œuvre selon qu'on regarde la Bible comme une cause d'aliénation ou une « lampe sur mes pas » (Ps 119, 105). De manière conséquente, autre est l'herméneutique du soupçon censée mettre

1. Sur le rôle du lecteur et les théories à son propos, on lira avec profit les développements que Luz consacre à H. R. Jauss, U. Eco, W. Iser et R. Rorty : LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, p. 176-188, ainsi que G. VAN OYEN, R. BURNET, D. LUCIANI (éd.), *Le Lecteur. Sixième Colloque International du RRENAB*, Louvain, Peeters, 2015.

2. Voir R. W. L. MOBERLY, *The Bible in a Disenchanted Age. The Enduring Possibility of Christian Faith*, Grand Rapids, Baker Academic, 2018, p. 171.

à nu la nocivité de la religion biblique, autre est l'interprétation juive ou chrétienne destinée à faire vivre les fidèles de l'espérance qu'elle proclame. De ce point de vue, nombre d'interprétations maltraitent sans vergogne le sens littéral du texte biblique, au nom d'a priori de lecture maintenus au mépris de l'exégèse¹. Dans le cadre de cette étude, la perspective est celle de la Bible chrétienne, lue dans la tradition ecclésiale. Entrer par cette porte dans l'intelligence de la lettre ne dispense d'aucune des procédures d'analyse conduites avec la rigueur requise. Une fois la visée déclarée, le cercle herméneutique de la compréhension se soumet à l'épreuve de la vérification et de la cohérence. La forme n'étant pas extérieure au fond, l'objet de la critique herméneutique à laquelle l'on soumet à présent la Bible², au plus près de l'exégèse, est de sonder la lettre biblique pour exhumer ce qu'elle recèle de plus propre, et jeter quelque lumière sur ce qui l'a fait naître et se développer, sur ce qui a motivé sa transmission et sa diffusion – ce qui fait d'elle une lettre à nulle autre pareille.

1. Pour l'exemple de Freud, voir B. BOURGINE, « L'avenir d'une subversion. L'humanisme évangélique à l'heure de la modernité liquide », *Études Théologiques et Religieuses*, t. 87, 2012, p. 315-330, ici p. 316-320.

2. Sur le sens de « critique herméneutique », voir R. SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Fribourg-Munich, Alber-Broschur Philosophie, 1973. Dans cette étude magistrale, Schaeffler établit la parenté des tâches de la conscience critique de la religion avec celles de la philosophie, réduisant à néant la thèse selon laquelle religion et conscience critique seraient incompatibles. Pour une présentation de la critique herméneutique, voir *ibid.*, p. 418. De manière générale, la critique herméneutique se définit par l'examen des phénomènes dans leur distinction de la vérité, avec l'exigence de les « sauver », c'est-à-dire de chercher la vérité, non pas abstraction faite de leur existence, mais en tenant compte des indices que dévoile l'analyse qui les a pris comme lieux de dévoilement partiel de la vérité, de manière à voir dans ces médiations des éléments dignes d'inaugurer un processus de connaissance.

IV

NATURE DE LA BIBLE

Cinq siècles après Érasme, trois siècles après Richard Simon, deux siècles après Gabler, la lettre des Écritures, étudiée avec l'acribie et parfois le génie de générations d'exégètes, délivre des secrets longtemps enfouis dans le dédale de ses versets : secret de ses origines, secret de sa rédaction, et bien d'autres encore. La passion des chercheurs s'est nourrie d'amour et de haine¹. Qu'importe chez certains la volonté de déstabiliser les autorités ecclésiales, l'exégèse moderne de la Bible est avant tout une quête passionnée de vérité qui n'a pas épargné à ses acteurs le choc des révisions déchirantes, l'écartèlement de la conscience et parfois le désaveu des institutions. Pour l'exercice consciencieux de sa méthode, l'exégèse est tenue de prendre distance de l'enseignement des Églises et des leçons de la dogmatique. Après plusieurs siècles d'étude critique, un bilan d'étape invite l'exégèse à un aveu paradoxal : la Bible n'est pas qu'un document historique ; elle est bien davantage qu'un classique de la littérature. Interrogée sans concession par la grammaire et l'histoire, la lettre conduit au-delà d'elle-même, en une zone non balisée par la grammaire et l'his-

1. Selon le diagnostic d'A. Schweitzer : « L'amour est d'autant plus intense que la haine est plus forte et qu'est plus vivante la figure qui en ressort. Il est possible en effet d'écrire une vie de Jésus par haine et les vies de Jésus les plus grandioses sont écrites avec haine : celle de Reimarus, l'auteur du fragment de Wolfenbüttel, et celle de David Friedrich Strauss. Il ne s'agissait pas tant d'une haine contre la personne que contre le nuage surnaturel qui l'enveloppe et qui le couvre tout à fait », SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, p. 4.

178 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

toire. Aveu paradoxal, puisque c'est en menant jusqu'à leur terme ses procédures critiques, que l'exégèse est portée à invoquer, pour la part qui excède son pouvoir, l'exception d'incompétence. Approcher la nature de la Bible suppose d'adopter une variété de points de vue parmi lesquels le fait canonique, qui va de pair avec l'identification de son lieu natal, à savoir l'Église, et cette altérité transcendante qui la marque au sceau du mystère (Le texte du canon). Il conviendra ensuite de se pencher sur son langage, aimanté par les réalités ultimes (Comment Dieu vient au langage), et de saisir le processus de réécriture dont la lettre porte les stigmates (Genèses de l'écriture).

LE TEXTE DU CANON

La collection de documents appelée Bible chrétienne est née de l'événement Église, qui constitue aussi son lieu de vie. Depuis ses origines jusqu'à ce jour, un fait rend compte de son existence, de sa transmission dans le temps comme de sa diffusion dans l'espace : « *La Bible est le livre que l'Église met entre les mains des chrétiens*¹. » Considérée depuis peu en Occident comme un objet culturel, matrice de civilisation, il n'y a pas de raison de penser que cette considération suffise à garantir l'intégrité d'un recueil, dont le principe d'unité concerne l'identité de l'Église. On voit mal comment la liste restrictive de cette collection d'écrits pourrait, en l'absence de critère théologique et hors de toute normativité, ne pas paraître bientôt arbitraire dans sa constitution et sa composition – ce qui ne peut manquer de la priver, à brève échéance, de sa configuration propre.

1. B. SESBOUË, « Essai de théologie systématique sur le canon des Écritures », dans C. THEOBALD (éd.), *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 523-539, p. 526. Souligné dans l'original. Tout l'article est à lire.

En parlant de *canon*, les livres bibliques se voient reconnaître une qualité qui les met à part de tout autre texte : la foi de l'Église les regarde dans leur ensemble comme ayant autorité dans l'ordre de la révélation et de la foi, en tant qu'ils sont revêtus de l'*inspiration* divine. Née de la greffe des non-juifs sur l'olivier franc, l'Église adopte la Bible juive pour Écritures normatives, trace de sa genèse par hybridation¹. S'y adjoint le Nouveau Testament, en témoignage autorisé de la tradition apostolique, sur laquelle l'Église est fondée. La sélection et le rassemblement des textes néotestamentaires relèvent d'une reconnaissance intervenue au cours des premières générations chrétiennes selon une logique de réception ecclésiale, difficile à retracer par l'histoire : l'usage majoritaire des communautés, dans leur unité et leur diversité, impose au cours des deux premiers siècles cette collection normative. (Les historiens ne peuvent faire dépendre d'aucun acte formel d'une quelconque autorité ecclésiale cette décision importante entre toutes.) Face à Marcion et aux gnostiques, la Grande Église adopte pour Écritures saintes la Bible juive, dans la traduction des Septante, à laquelle s'adjoint bientôt le canon du « Nouveau Testament » – expression que l'on trouve chez Clément d'Alexandrie vers 200².

est bientôt
accolé le

Quelle est la portée de cette mise à part des écrits bibliques ? Le Nouveau Testament, nativement ancré dans l'Ancien, a la portée d'un *langage fondateur*, témoignant avec autorité de l'expérience que la première génération chrétienne fait de l'événement Jésus-Christ. Dans ce langage médiateur où se réfractent les événements originaires, la communauté a accès à l'ordre de réalité qu'ils instituent. Le langage biblique a la vertu de rendre présents les paroles et les actes par lesquels le salut s'est dit à l'origine. À

1. B. BOURGINE, « Identité et sens au temps de la modernité liquide. Questions de théologie systématique », dans J.-P. DELVILLE (dir.), *Mutations des religions et identités religieuses*, Paris, Mame, 2012, p. 137-145.

2. S. C. MIMOUNI, P. MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin*, Paris, PUF, 2006, p. 388.

chaque génération, l'expérience actuelle de la foi trouve dans le témoignage biblique connaissance, validation et correction ; l'Église **cherche à entendre, à travers ce témoignage,** la voix du Dieu qui la visite en un « aujourd'hui ». Le fait dogmatique du canon signifie pour l'Église que Dieu enfouit sous la modalité de l'écrit, en soi lettre morte, la puissance d'une parole adressée que l'écoute de la foi a la vertu de rendre à la vie.

y recueille

En se donnant un corpus textuel qu'elle estime revêtu de l'autorité divine, l'Église se donne une *identité* en tant que *corps social*. Le langage religieux a une portée individuelle en tant qu'inducteur existentiel qui se vérifie en particulier avec le langage de la prière, dans le cas du livre des Psaumes. Le langage religieux a aussi une portée collective, en instituant un espace objectif de signification. L'Église s'identifie dans l'acte où elle reconnaît l'altérité de Dieu à l'œuvre dans les Écritures : en elles, l'Église reçoit d'un *Autre* la Parole qu'elle ne peut se dire à elle-même, avec mission de l'annoncer. Le paradoxe vient de ce que, en adoptant le canon biblique, l'Église pose un acte d'autorité qui l'engage à obéir : elle est désormais tenue d'écouter l'Écriture comme la norme de son existence, dans sa vie liturgique, sa proclamation doctrinale ou son éthique sociale. L'Église se donne ainsi un principe critique dont l'histoire de l'Église atteste la puissance, entre réveils spirituels, protestations prophétiques et réformes institutionnelles, chaque fois que l'Esprit fait retentir la lettre en parole vive. Le texte même du Nouveau Testament, qui consacre l'autorité des apôtres et de leurs successeurs, en assigne aussi les limites. Que l'on pense à la figure de Pierre dont ni la trahison, ni les lenteurs, ni les erreurs ne sont occultées – mais les défaillances des patriarches, des fils de Jacob ou de David lui-même, sont-elles passées sous silence ? Avec le canon biblique qu'elle présente au monde et dont elle vit, l'Église se place délibérément sous la Parole. Elle institue en son milieu une souveraineté, distincte d'elle, d'un certain point de vue, capable même d'élever la voix contre elle.

[ôter virgule]

La méditation d'un exégète permet de ressaisir ces différents éléments :

Si le livre est pour nous le repère de l'histoire, c'est en effet qu'il est d'abord le repère du corps social, qui se reconnaît en lui : l'histoire n'advient qu'à un sujet capable d'identité. Son identité est sa loi, qui lui est signifiée par le livre. Mais le livre n'a pas d'autorité à lui seul, l'autorité lui vient de ce hors-texte qu'est la voix : l'hébreu n'a pas de mot pour « obéir », si ce n'est « écouter la voix ». Il n'y a là aucune magie : un message ne se donne pas lui-même comme tel, il **est donné**. [...] La pierre, où sont gravés les termes de l'alliance, « a entendu toutes les paroles que Yahweh nous a adressées » (Jos 24, 27). Mais cette voix ne serait plus commandement si elle ne reprenait son volume sonore, relevant le silence du livre. Cette tige d'oralité qui enlève le texte plus haut que la surface du livre, érige à nouveau la Loi comme principe du commencement, et donne ce mouvement pour actuel : la voix de l'Auteur, la voix du commencement, la verbalisation de la Loi, est aussi la voix du Père, de l'autre par qui le peuple est un corps identique à soi-même¹.

est [en
italiques]

COMMENT DIEU VIENT AU LANGAGE BIBLIQUE

Le langage religieux est le reflet d'une expérience intérieure, insaisissable, impénétrable. Pour l'observateur critique, tenu à la distanciation, ce langage est un matériau de premier ordre, s'agissant d'une expérience dont l'ordre de réalité n'est ni immédiatement, ni universellement accessible. Entrer dans l'analyse du fonctionnement du langage biblique présente des garanties d'objectivité, qui donnent d'appréhender avec rigueur la structuration de la vie religieuse, lorsqu'elle se donne des signes en réalisant une intention d'expression et de communication. Or l'exégèse

1. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, p. 189.

182 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

met au jour un mode singulier de signifier. En décoder le fonctionnement, c'est identifier le mouvement de transcendance qui **la** traverse et dégager un horizon de structuration riche en enseignement.

la Bible
[qui traverse la
Bible et dégager]

Comment Dieu vient-il au langage biblique ? Dans ce qui suit, le texte de la Bible sera envisagé du point de vue de son énonciation contextuelle (pragmatique), puis sous l'angle de son contenu matériel (sémantique). La pragmatique s'intéresse à l'acte posé dans le fait d'énoncer une phrase ; elle regarde à son usage pratique : les circonstances de l'énonciation informent de la signification de l'acte, en donnant des indications sur les intentions du locuteur. La sémantique, quant à elle, s'occupe de la relation de signification entre les termes employés et leur sens. L'analyse du langage religieux se doit de commencer par la pragmatique dans la mesure où, plus qu'ailleurs, ses effets de sens s'appuient sur la dimension d'engagement des locuteurs. Il n'en reste pas moins que les deux aspects sont intimement liés : la mise en jeu de la liberté du sujet (pragmatique) ne prend sens qu'en relation à la signification de l'action (sémantique), identifiant la nature de l'engagement.

Pragmatique

La Bible serait, dit-on, un *Deus dixit*. Après tout, la première page de la Genèse rend hommage à la puissance de la Parole sur le cosmos : Dieu dit, et ce qu'il dit existe. Avec sa Parole, Dieu ne se contente pas de faire, il fait être et il donne à l'être de faire. Pourtant nul n'a entendu le son de sa voix, selon le Psaume 19, 2-5. En l'absence de mots et de récit, c'est l'être du cosmos qui témoigne du Créateur : comme une sorte de langage, selon le même psaume, l'existence et la forme des êtres parlent du logos en un écho éloquent et pourtant silencieux. S'agissant de la révélation, la Bible fait parler Dieu en maintes occasions. Ces discours directs ne sont jamais l'objet d'un rapport distancié ou d'un

enregistrement de type notarial. Comme pour la création, la révélation se laisse saisir dans ses effets, à savoir l'écho produit sur les témoins. Entre création et révélation, cependant, il y a une différence, celle-là même qui distingue le pouvoir de l'autorité. C'est la reconnaissance qui signale l'autorité ; le pouvoir, quant à lui, produit ses effets sans demander la permission. Le pouvoir peut être absolu, mais pas l'autorité, qui se nourrit du consentement libre de ceux qui la reconnaissent. Sans témoin, pas de trace de la révélation biblique ; nul se sait ce qu'est une révélation sans témoins. C'est par la grâce de ceux qui se déterminent librement dans un « Me voici » que la Parole trouve visibilité et vient à expression. Dieu promet, appelle, envoie ; le témoin lui répond, par une mise à disposition de son existence, de son action et de son témoignage. Au performatif de la réquisition divine répond le performatif corrélatif du témoin, où se reflète la parole de Celui qui, le premier, a aimé et choisi. La posture du témoignage, telle qu'elle apparaît dans la Bible, montre un locuteur engagé par tout son être. L'auto-implication du témoin est la face subjective d'un langage, qui garde mémoire de la voix et de l'action de Dieu.

[ôter virgule]

L'autorité de la Parole

L'exégèse met à jour un type de témoignage qu'on pourrait appeler de second degré : il consiste pour le témoin à « faire parler » Dieu dans son acte d'écrire. Tout se passe comme si l'écrivain faisait entrer son œuvre dans la mouvance de l'autorité du Dieu qui se révèle, au titre d'une participation de plein droit. Se demander comment Dieu vient au langage revient à examiner les procédés par lesquels l'écrivain implique Dieu dans son acte d'écriture, en dotant son témoignage des attributs de la révélation. Le *Deus dixit* a alors pour lieu l'acte d'écriture des témoins¹.

1. Cette ligne de réflexion correspond à l'inversion notée par P. Beauchamp, qui l'inclut dans le cahier des charges d'une théologie biblique : « Sans

La *fonction théologique* revendiquée par l'Écriture en est une manifestation : le texte biblique prétend rendre participant de l'événement de révélation dont il procède ; son lecteur en devient contemporain : « Ce n'est pas avec nos pères que le Seigneur a conclu cette alliance, c'est avec nous, nous-mêmes qui sommes là aujourd'hui, tous vivants » (Dt 5, 3). La Bible scénarise sa fonction de livre comme « révélation et témoignage » pour servir « un jour à venir » (Is 8, 20 ; 30, 8). Le livre, tel celui de l'alliance (Ex 24, 7) ou celui de la Loi (Dt 28, 58.61) ou encore celui de Moïse (2 Ch 25, 4), recueille les paroles mêmes de Dieu mises à la portée de son peuple afin que, en les gardant, elles lui procurent la vie (Dt 32, 47). Le livre est aussi un témoignage contre les fils d'Israël qui, dans un temps futur, s'en écarteraient et s'exposeraient aux sanctions qu'il comporte (Dt 31, 26). Le péché qui endurecit le cœur scelle le livre, que personne ne peut plus lire jusqu'à ce que vienne au temps de la fin (Dn 12, 9), l'agneau immolé seul digne « de recevoir le livre et d'en rompre les sceaux » (Ap 5, 9). Des versets bien connus du Nouveau Testament soutiennent explicitement l'inspiration divine des Écritures de l'Ancien Testament (par exemple Mt 15, 6 ; 2 Tm 3, 15-17 ; 2 P 1, 21) et d'autres versets du Nouveau Testament attribuent la même autorité à la prédication apostolique (par exemple 1 Th 2, 13).

Dans l'Ancien Testament, les scribes ont l'audace de revêtir leur propre travail éditorial de l'autorité divine du Dieu qui se révèle. Il est remarquable que la loi mosaïque jouisse du statut de révélation divine, fait unique dans le Proche-Orient ancien où le droit est promulgué avec l'auto-

doute, l'homme parle de Dieu dans ce livre mais la proposition biblique la plus reconnaissable (acceptée ou non) est que Dieu, dans ce livre, parle de l'homme et du monde, ou que Dieu y parle l'homme et le monde. Cette inversion de problématique (si peu obvie qu'elle demande à être longuement explorée) doit se répercuter sur tout le projet d'une théologie biblique » ; P. BEAUCHAMP, « Théologie biblique », dans B. LAURET, F. REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1, *Introduction*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 185-232, ici p. 190.

rité du roi¹. Le code d'Hammourabi, datant de 1750 avant notre ère et retrouvé en 1901, se présente comme l'œuvre d'Hammourabi lui-même. Pourtant des collections légales en écriture cunéiforme témoignent, dans le Croissant fertile, d'un fonds législatif dénotant une certaine parenté entre les différentes traditions auxquelles puise la Bible. Or la loi du Sinaï est donnée à l'intérieur d'une théophanie, qui en marque le caractère divin. Ce n'est d'ailleurs pas seulement le décalogue qui émane du Dieu invisible, mais bien l'ensemble du corpus légal du Pentateuque. Attribuer les lois à Dieu leur confère une autorité incomparable. L'observance de la loi change de nature. Schmid soutient qu'il s'agit d'un procédé de nature théologique dans la mesure où le rapport de Dieu et de son peuple est pensé dans des catégories rationnelles, en l'occurrence dans des énoncés de droit positif². Schmid identifie cette innovation à une *théologisation du droit*, par laquelle la Torah d'Israël devient droit de Dieu.

Mise en intrigue et mise en discours de la Parole

L'exégèse identifie la manière dont les scribes scénarisent leur propre écriture, en la plaçant sous l'autorité de la révélation. Dans le Pentateuque, les prescriptions sont exprimées oralement, dans des discours prononcés par Dieu et Moïse, en tant que personnages évoluant dans le récit. La signification, loin d'être figée, obéit à une exigence de transformation en vue de transmettre la vie qui l'anime. On peut le vérifier avec les variations intervenues dans le dispositif législatif de la Torah. Elles font, elles aussi, l'objet d'une implication du personnage divin ou de son envoyé pour se revêtir de

1. B. M. LEVINSON, « The Human Voice in Divine Revelation : The Problem of Authority in Biblical Law », dans M. A. WILLIAMS e.a. (éd.), *Innovation in Religious Traditions. Essays in the Interpretation of Religious Change*, Berlin/New York, De Gruyter, 1992, p. 35-71, ici p. 39-41.

2. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament ?*, p. 79-81.

l'autorité du révélé. Les exemples abondent dans la Loi, les Prophètes et les Écrits.

Dans la tradition de l'exégèse intrabiblique développée par Fishbane, Jean-Pierre Sonnet observe le travail des scribes qui inscrivent le nouveau dans l'ancien, en attribuant à Dieu la responsabilité du changement. En discours direct, le Dieu du déluge a l'initiative d'une modification des prescriptions alimentaires¹. De la prescription de l'alimentation végétale (Gn 1, 29) à celle de l'alimentation carnée (Gn 9, 3-5), la révision est drastique. Dieu se repent, il modifie la législation : pour en rendre compte, les scribes l'inscrivent dans une mise en scène dramatique qui donne lieu à une bénédiction, un appel à la responsabilité éthique et l'institution d'une alliance. Les scribes s'appuient sur la figure d'autorité de Dieu, de manière à légitimer leur propre entreprise de révision du régime alimentaire, non sans scénariser le drame intérieur qui implique le personnage de Dieu dans une démarche de repentir. Les termes de Genèse 9, 3-5 suggèrent que la prescription originelle n'est pas tant révisée (et encore moins annulée) que complétée : « Tout ce qui se meut et possède la vie vous servira de nourriture, je vous donne tout cela au même titre que la verdure des plantes » (Gn 9, 3). L'analyse grammaticale montre qu'il n'y a pas de contradiction entre prescription initiale et prescription nouvelle, mais ajustement dû aux circonstances. La nouvelle formulation se présente comme une expansion de Genèse 1, 28 relative à la domination de l'homme sur les animaux, non comme une révocation de Genèse 1, 29 assignant les végétaux pour nourriture à l'humain.

1. J.-P. SONNET, « Does the Pentateuch Tell of Its Redactional Genesis ? The Characters of YHWH and Moses as Agents of *Fortschreibung* in the Pentateuch's Narrated World », dans J. C. GERTZ, B. M. LEVINSON, D. ROM-SHILONI, K. SCHMID (éd.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, Tübingen, Mohr Siebeck 2016, p. 269-282, ici p. 270-272. Voir M. FISHBANE, *Biblical interpretation in ancient Israel*, Oxford, Clarendon, 1988, p. 319-320.

Un autre exemple concerne la manière dont l'auteur du Deutéronome place dans le discours de Dieu une justification de l'enseignement du livre¹. En Deutéronome 5, 31 Dieu dit à Moïse : « Et toi, tiens-toi ici avec moi ; je vais te dire tout le commandement, les lois et les coutumes que tu leur apprendras (לְלַמְּדָם) pour qu'ils les mettent en pratique dans le pays que je leur donne afin qu'ils en prennent possession. » Les occurrences précédentes ayant trait à la médiation de Moïse (Ex 20, 19 ; Dt 5, 27) ne comportent pas le terme « apprendre, instruire » (לָמַד) qui définit l'objet du discours deutéronomique. Les scribes légitiment ainsi l'instruction qu'ils composent, en attribuant à Dieu l'ordre d'enseigner. Tout au long de l'homélie du Deutéronome, les scribes se cachent derrière Moïse, dans le cadre d'un processus de révision. Sonnet observe d'ailleurs que Dieu et Moïse assument en définitive des traits de scribe, lorsque Dieu écrit sur des tables (Ex 24, 12), lorsqu'il les réécrit une deuxième fois (Ex 34, 1.28) ou lorsque Moïse accomplit une œuvre d'écrivain (Ex 17, 14 ; 24, 4 ; Dt 31, 24). L'exégète en conclut que la « scénographie narrative est le reflet d'activités éditoriales, le texte offrant une mise en abyme dramatisée de sa propre fabrication² ». Sonnet suggère un parallèle éclairant avec le monde grec. Contrairement à la poésie épique ou aux tragédies grecques qui disposent de la poétique d'Aristote, à l'inverse des lois athéniennes qui ont les dialogues de Platon, le propre du Pentateuque est de lier ensemble la loi et la réflexion à son propos : l'œuvre est livrée avec ses clés d'interprétation.

Contextualisation du témoignage

La Parole dont témoigne le livre biblique fait l'objet d'une contextualisation à l'intérieur d'un événement et dans le cadre d'une énonciation, qui en intensifient la

1. SONNET, « Does the Pentateuch », p. 278-282.

2. *Ibid.*, p. 281.

portée : le contexte du dire signifie et corrobore ce qui est dit.

Un examen approfondi des procédés narratifs et communicationnels, mis en œuvre dans le livre du Deutéronome, fait apparaître un équilibre complexe d'éléments littéraires variés : une voix primaire puis une voix secondaire retentissent, Moïse est représenté en train de parler et d'écrire (Dt 1, 1.5 ; 31, 9.24 ; 32, 46). La recherche souligne l'absence de tout événement dans le Deutéronome, sinon l'installation de Josué et la mort de Moïse. L'écriture du livre et son achèvement par Moïse, sa livraison aux lévites et à la communauté d'Israël, sont passés sous silence. Or une combinaison de communication orale et écrite est à relever dans la structure narrative du livre. Comme une roue imbriquée dans l'autre dans l'imagerie d'Ézéchiél¹, Sonnet remarque que la communication du livre à la communauté s'imbrique à l'intérieur de la communication orale de Moïse, derrière laquelle s'efface le narrateur dès le début du Deutéronome. Sur le plan narratif, la communication prophétique fait office de force motrice, dans cette histoire censément fondatrice, que le livre représente au lecteur. Ce qui est au centre est l'acte de communication de Moïse situé dans l'histoire, qui s'adresse par un impératif prescrivant de choisir la vie (Dt 30, 19). Quant au livre écrit par Moïse et recueilli près de l'arche (Dt 31, 26), il constitue, par sa proclamation ordonnée tous les sept ans, le vecteur des mots de la Torah destinés au peuple dans l'avenir (Dt 31, 9-13) et le témoignage contre sa rébellion (Dt 31, 26). Le Deutéronome, qui désigne un livre qu'il est seul à faire connaître, permet au lecteur de consulter le contenu d'un livre auquel il n'a pas accès².

1. Ez 1, 16 : « Voici quels étaient l'aspect des roues et leur structure : elles étincelaient comme de la chrysolithe et elles étaient toutes les quatre semblables. C'était leur aspect. Quant à leur structure, elles étaient imbriquées l'une dans l'autre. »

2. J.-P. SONNET, *The book within the book. Writing in Deuteronomy*, Leiden, Brill, 1997.

Comment les écrivains du Nouveau Testament placent-ils leur écriture à l'enseigne de l'autorité du Dieu qui se révèle ? L'évangile johannique, pour sa part, revendique son statut d'Écriture inspirée, à l'instar de Moïse et des prophètes, sur le mode d'une confession solennelle, contemporaine du dénouement de la dramatique du salut : au pied de la croix, le regard posé sur Jésus mort, le côté ouvert, le témoin-écrivain signe sa déposition (Jn 19, 35). Les conditions d'énonciation de cette confession lui confèrent une portée considérable. À l'Heure (johannique) où les Écritures s'accomplissent dans le percement du côté du Crucifié, le récit s'interrompt. S'ouvre une étrange parenthèse, qui donne lieu à une déclaration pleine d'emphase, attestation s'attestant elle-même, sorte de témoignage au carré : « Celui qui a vu a rendu témoignage, et son témoignage est conforme à la vérité, et d'ailleurs Celui-là sait qu'il dit ce qui est vrai, afin que vous aussi vous croyiez » (Jn 19, 35). Du présent de l'événement au présent du lecteur, l'apostrophe relie les temps ; de l'intérieur de l'événement, elle y introduit le lecteur ou l'auditeur. La vérité revendiquée a rang divin : elle est propre au témoignage que le Père rend au Fils et que le Fils se rend à lui-même (Jn 5, 31-32 ; 8, 13-14). Le témoin, à qui est attribuée l'écriture de ce livre, est habilité à témoigner parce qu'il a « vu », non d'un voir quelconque mais d'une vision de portée théologique qui, comme telle, conduit à la foi et à la vie : « Il vit et il crut¹ » (Jn 20, 8). La solennité de cette déposition met en évidence le caractère *théologique* de la vision qu'il rapporte : l'accomplissement des Écritures advient avec l'ouverture du côté du Christ qui en libère l'eau et le sang. Du corps mort de celui qui a donné sa vie pour ses amis – un don signifié par le sang – jaillit la

1. La proposition principale du verset, à l'instar des deux conclusions, place l'évangile à l'enseigne de la révélation menant à la foi. Dans l'incise à double fond, l'évangéliste revendique une vérité de niveau divin de sorte que Jn 19, 35 apparaît bien comme la matrice des deux conclusions de l'évangile (Jn 20, 30-31 ; 21, 24-25) ; voir J.-M. SEVRIN, *Le Jésus du quatrième évangile*, Paris, Mame/Desclée, 2011, p. 188-189.

190 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

promesse d'une vie en abondance pour laquelle il est venu (Jn 10, 10) – une vie signifiée par l'eau. Le don de Dieu atteint sa perfection dans l'amour du Fils jusqu'à la fin (Jn 13, 1). La vie est donnée, elle attend d'être reçue ; dans l'intervalle, un corps mort parle de Dieu qui donne la vie à ceux qui croient.

La déposition du disciple-témoin, au lieu où l'Écriture s'accomplit (Jn 19, 24.28.36), fait entendre aujourd'hui encore les paroles de vérité qui sont « esprit et vie » (Jn 6, 63). En s'inscrivant dans l'événement du dénouement de la révélation qui accomplit les Écritures, l'évangile signifie ainsi sa fonction *théologique* : en tant que témoignage véridique, le livre fait participer en direct à l'événement de révélation d'où il provient ; il relie à l'actualité du Dieu qui parle et agit ; il dévoile l'être en acte du Dieu biblique et donne au lecteur de l'accueillir, tel un nouveau Moïse exhortant le peuple, avant qu'il n'entre en terre promise. La performativité du récit biblique est mise en intrigue par son insertion au cœur de l'événement décisif du salut. Elle obéit à la logique du témoignage : l'auto-implication du témoin sollicite le performatif corrélatif de son interlocuteur¹. Dans le Nouveau Testament, un jeu est orchestré entre le témoin originel et celui de la communauté : le témoignage fondateur est enchâssé dans un nouvel acte de parole, celui de la communauté qui témoigne à son tour. Ainsi, dans la seconde finale de l'évangile de Jean : « C'est ce disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est conforme à la vérité » (Jn 21, 24). L'acte de parole communautaire du « nous »

1. J. Ladrière écrit : « Le témoin, dans et par sa parole, réeffectue d'une certaine manière les événements auxquels il a été mêlé, les incorpore à sa propre vie, et les présente à ses auditeurs (ou lecteurs) comme des événements qui ont une force d'appel, qui les invitent, eux aussi, à s'ouvrir à leur signification véritable, qui est existentielle (en ce sens qu'elle est de nature à les concerner dans le mouvement profond de leur existence, qu'elle les exhorte à une conversion) », LADRIÈRE, *L'Articulation du sens*, t. 2, p. 35.

ecclésial relaie l'acte de parole du témoin, d'une manière qui centre l'attention, non sur le témoin, mais sur la parole de Dieu, qui s'affirme ainsi « dans sa force propre de révélation et d'interpellation¹ ». Le rapport entre le témoin initial et la communauté primitive, qui appose un sceau d'authenticité sur son témoignage, est le modèle auquel se conforment les générations ultérieures, pour relier leur expérience actuelle au témoignage originel, accessible par la lettre du Nouveau Testament. À la suite de la communauté primitive, la communauté actuelle réeffectue l'acte du témoin originaire, en témoignant à son tour « des événements accomplis parmi nous » (Lc 1, 1). La reprise liturgique et confessante du témoignage de foi rend cette parole vivante et agissante dans la communauté des fidèles².

Le corpus paulinien, examiné sous l'angle de la dimension d'énonciation des épîtres, trahit des préoccupations d'ordre théologique. Les lettres de Paul, proches de l'oral, n'ont d'autre objet que la diffusion de l'Évangile. À cette fin, l'apôtre configure le genre épistolaire de manière originale³. Le formulaire de l'épître paulinienne, à savoir l'ensemble constitué par l'adresse, la salutation et la conclusion, a ceci de propre qu'il caractérise l'expéditeur, le destinataire et la communication en relation directe avec Dieu. Paul se présente comme apôtre, serviteur et prisonnier du Christ. Le destinataire de l'épître est lié à Dieu par un lien d'affection et de propriété. Quant à la communication, son objet annoncé dans la salutation et l'action de grâce s'identifie

1. *Ibid.*, p. 37.

2. Voir L.-M. CHAUVET, « La Bible dans son site liturgique », dans J.-L. SOULETIE, H.-J. GAGEY (éd.), *La Bible, Parole adressée*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 49-68. En ce sens, le processus canonique peut s'analyser comme l'acte de la communauté des fidèles qui, en recevant le témoignage originel de l'écrivain sacré, l'authentifie pour le destiner aux générations futures.

3. Voir R. BURNET, *Épîtres et lettres. I^{er}-II^e siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

avec la grâce, cœur de l'Évangile paulinien¹. Dans l'épistolaire paulinien, l'énonciation est mise au service d'une mémoire de l'action divine dans la communauté destinataire², ainsi que d'une légitimation de l'autorité apostolique de Paul. En Galates, la lettre est le lieu d'une confrontation avec l'expérience de la première annonce. En 1 Thessaloniens et en 2 Corinthiens, l'épître vaut présence apostolique qui rejoue le processus d'évangélisation. Il arrive également que la lettre vaille présence épistolaire de l'expéditeur en substitut de sa présence physique que la communauté a des raisons de redouter, comme en 2 Corinthiens 7, 8-10. La prise de parole de l'apôtre ne réalise pas son effet sans la reconnaissance de son autorité apostolique à laquelle concourt l'épître elle-même.

Quant aux épîtres pseudépigraphes elles offrent un exemple d'écriture biblique marquée par le rapport entre le témoignage originel de Paul et celui des disciples, auteurs de Colossiens et d'Éphésiens. La figure de l'apôtre Paul y devient partie intégrante de la proclamation du salut³. Le *tradens* est incorporé au *traditum*, l'Évangile ne peut être séparé de ceux qui le portent à ses destinataires. Paul est devenu en sa personne une extension de la révélation du ressuscité. Il se recommande de la vocation prophétique, conformément à laquelle il a été appelé dès le sein de sa

1. *Ibid.*, p. 114-132. L'auteur signale une « immixtion de la divinité au sein de la communication » du fait que « la communication matérialisée par la lettre n'est que la concrétisation et le miroir d'une communication entre les partenaires de la communication épistolaire par le biais de la mémoire et de la prière, dont les figures divines du Père et du Fils sont constituées par la lettre à la fois comme agent, condition de possibilité et médium » (p. 131).

2. R. BURNET, « L'anamnèse : structure fondamentale de la lettre paulinienne », *New Testament Studies*, t. 49, 2003, p. 57-69.

3. Comme l'a montré Dettwiller, en prolongeant une étude de H. Merklein ; voir A. DETTWILLER, « Christologie et existence apostolique dans Colossiens et Éphésiens » dans ACFEB, *Paul et son Seigneur : Trajectoires christologiques des épîtres pauliniennes*, C. RAIMBAULT (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 2018, p. 229-255.

mère (Is 49, 1 ; Jr 1, 5) et s'autorise de la révélation dont le Ressuscité l'a gratifié et de la connaissance dont il l'a pourvu (Ep 3, 3-4). Avec une créativité herméneutique en phase avec la liberté de Paul lui-même, ses disciples modifient en Colossiens 1, 24-2, 5 et Éphésiens 3, 1-13 le vocabulaire paulinien de l'«Évangile», qui devient le «mystère». Or le mystère du «Christ parmi vous» (Col 1, 27), à l'inverse de l'Évangile qui désigne exclusivement l'agir salutaire de Dieu en Christ, inclut le ministère de ceux qui ont prêché cet évangile aux Colossiens. Le mystère contient le processus de médiation qui va du Christ aux destinataires de la lettre¹. La figure de l'apôtre, dont les souffrances complètent les tribulations du Christ (Col 1, 24), est structurellement intégrée à la prédication ecclésiale. La médiation de l'apôtre renvoie d'ailleurs à celle de l'Église, dont l'épître aux Éphésiens va jusqu'à soutenir qu'elle révèle le mystère caché depuis les siècles en Dieu, non seulement aux païens, mais encore aux principautés et puissances célestes (Ep 3, 10). Si le témoin est ainsi inclus dans le témoignage, c'est que l'annonce vaut comme *parole adressée* en un aujourd'hui déterminé par une situation d'énonciation particulière. Dans le quatrième évangile, l'évangéliste recommande la vérité de son témoignage, juste après la mort du Christ sur la croix et l'ouverture de son côté, par une interpellation directe au lecteur, devenu ainsi contemporain du salut qui s'offre à lui. Dans les deux lettres deutéro-pauliniennes mentionnées, l'épistolier soutient la véracité de l'évangile en se recommandant de la figure de Paul, dont la configuration au Christ rend crédible le témoignage porté à ce même Christ.

1. Dettwiller écrit : « Or le contexte d'énonciation dans lequel le langage du mystère apparaît dans Col pour la première fois, à savoir l'auto-recommandation épistolaire de l'auteur, montre comment Col imagine concrètement ce processus de médiation : précisément par le biais de l'apôtre par excellence, à savoir Paul, serviteur (δίακονος) non seulement de l'Évangile proclamé universellement (1, 23), serviteur aussi de l'Église universelle, corps du Christ (1,24-25a) », *ibid.*, p. 230-231.

Les effets de la Parole

À la force de l'énonciation correspond son effet chez l'auditeur. Le récit biblique met en intrigue le retentissement du *Deus dixit* dans l'histoire et la chair du peuple qu'il interpelle. La Parole n'a pas d'autre fin que la réception historique qui en réalise l'intention : faire vivre en plénitude ceux qui l'accueillent¹. De ce point de vue, la Bible a moins pour objet la Parole de Dieu que l'intrication de cette Parole dans les histoires personnelles et collectives qu'elle bouleverse. La Bible ne cache pas les résistances et les refus qu'essuie la Parole ; elle ne manque pas d'en rapporter l'invincible puissance de vie agissant en ceux qui l'accueillent. Cette remarque peut être illustrée par des données de l'exégèse, relatives à l'unité narrative du Pentateuque déterminée par l'obéissance du peuple, et à l'efficacité de l'annonce dans les Actes des Apôtres et le corpus paulinien.

[ôter virgule]

[ajouter virgule]

Jean-Pierre Sonnet a mis en évidence dans la structure du Pentateuque une dynamique de clôture qui en détermine l'économie narrative². Cette dynamique se manifeste dans la réception effective du double projet du don du sanctuaire et du don de la loi. Le peuple reçoit activement le temple en Exode 39, 32 : « Ainsi fut achevé tout le service de la demeure de la tente de la rencontre. Les fils d'Israël s'étaient mis à l'œuvre, ils avaient fait exactement ce que le Seigneur avait ordonné à Moïse », et il reçoit activement la Torah en Deutéronome 34, 9b : « Les fils d'Israël écoutèrent [Josué], pour agir suivant les ordres que le Seigneur avait donnés à

1. Le Deutéro-Isaïe offre une image indépassable de l'effet de la Parole : « C'est que, comme descend la pluie ou la neige, du haut des cieux, et comme elle ne retourne pas là-haut sans avoir saturé la terre, sans l'avoir fait enfanter et bourgeonner, sans avoir donné semence au semeur et nourriture à celui qui mange, ainsi se comporte ma parole du moment qu'elle sort de ma bouche : elle ne retourne pas vers moi sans résultat, sans avoir exécuté ce qui me plaît et fait aboutir ce pour quoi je l'avais envoyée » (Is 55, 10-11).

2. J.-P. SONNET, « The Dynamic of Closure in the Pentateuch », dans GERTZ, LEVINSON, ROM-SHILONI, SCHMID (éd.), *The Formation of the Pentateuch*, p. 1121-1134. Les deux arcs narratifs sont à attribuer à l'école sacerdotale.

Moïse. » Dans ce dernier verset, s'accomplit la recommandation d'écouter le prophète semblable à Moïse que Dieu suscitera (Dt 18, 15) et, par là même, sont déjouées les prédictions d'infidélité, telle celle de Deutéronome 31, 27 où Moïse déclare : « Moi, je connais tes révoltes et la raideur de ta nuque : si aujourd'hui, alors que je suis encore vivant au milieu de vous, vous avez été en révolte contre le Seigneur, qu'arrivera-t-il après ma mort ? » La Torah s'accomplit dans l'obéissance du peuple aux commandements transmis par Moïse, puis par Josué. Ce constat anticipe la fidélité que le peuple voue à Josué et, à travers lui, à Dieu et à Moïse dans le livre de Josué (Jos 1, 16-17). L'assertion de Deutéronome 34, 9b, selon laquelle les Israélites obéissent à la Torah, prend toute sa portée lorsqu'elle est reliée à l'accord solennel du peuple lors de la conclusion de l'alliance au Sinaï : « [Moïse] prit le livre de l'alliance et en fit lecture au peuple. Celui-ci dit : "Tout ce que le Seigneur a dit, nous le mettons en pratique, nous l'entendrons" » (Ex 24, 7). Or il faut attendre Deutéronome 34, 9 pour que soit confirmée, par le narrateur, l'effectivité de l'obéissance promise par le peuple au Sinaï ; cette confirmation est absente d'Exode, du Lévitique et des Nombres. Un premier arc narratif, ayant trait à l'accomplissement de la Torah par la réception active du peuple, court ainsi de la conclusion de l'alliance en Exode 24 à la fin du Pentateuque en Deutéronome 34.

Exode 24, 7 : « [Moïse] prit le livre de l'alliance et en fit lecture au peuple. Celui-ci dit : "Tout ce que le Seigneur a dit, nous le mettons en pratique, nous l'entendrons". »

Deutéronome 34, 9b : « Les fils d'Israël écoutèrent [Josué], pour agir suivant les ordres que le Seigneur avait donnés à Moïse. »

Un second arc narratif souligne, pour sa part, la réalisation du temple comme aboutissement des promesses de la création dans l'édification du sanctuaire. Jean-Pierre Sonnet reprend une série d'occurrences lexicales, par lesquelles la construction du sanctuaire fait écho à l'œuvre de la

création. Un parallèle est mené entre Genèse 1, 1-2, 2 où Dieu achève la création par une bénédiction, et Exode 39-40 où Moïse achève le tabernacle de la tente en bénissant¹. Bezalel, rempli de l'esprit du Seigneur (Ex 35, 31), rappelle ce même esprit présent sur les eaux au commencement (Gn 1, 2).

Ces deux arcs narratifs, ayant trait respectivement au sanctuaire (de Gn 1, 1-2, 4 à Ex 39-40) et à l'obéissance effective du peuple à la Loi (d'Ex 19-24 à Dt 34, 9), sont associés à l'intérieur de cette dynamique de clôture, par le fait que le livre de la loi et l'arche d'alliance sont placés dans le sanctuaire mobile, appelé à franchir le Jourdain (Dt 31, 24-26). Le Pentateuque ne s'achève donc pas sans avoir enregistré l'effectivité de la mise en œuvre, par le peuple, des prescriptions relatives à la Loi et au sanctuaire.

Le livre des Actes des Apôtres occupe une place unique dans la littérature antique, en présentant un mouvement religieux à travers un récit historiographique, sorte d'histoire des effets de l'Évangile au temps de l'Église primitive². Dans l'écriture du deuxième volet de l'évangile de Luc, l'auteur des Actes interprète l'«histoire de l'Église à la lumière de l'histoire de Jésus, et l'histoire de Jésus à la lumière de l'histoire d'Israël³». Le Dieu, qui a conduit les patriarches et soutenu David, a envoyé Jésus et agit dans ses témoins pour rassembler dans son Église Juifs et non-Juifs. La narration des Actes présente l'histoire de la première diffusion de l'Évangile comme une «pragmatique de la résurrection», dont l'efficace se déploie dans les miracles des apôtres et la force de leur prédication. L'Esprit saint est vecteur de la Parole, celle qu'ont annoncée les prophètes et qui s'est faite chair en Jésus; cette Parole grandit, irrésistible; elle se diffuse, en se jouant des obstacles avec une

Juifs et non-Juifs
[deux majuscules]

1. SONNET, «The Dynamic of Closure», p. 1131.

2. Pour ce qui suit voir D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 17-31.

3. *Ibid.*, p. 28.

souveraine liberté ; elle se propage, sans que nul ne puisse la bâillonner ni l'arrêter. Le livre des Actes raconte le triomphe de cette Parole qui déploie ses effets jusqu'aux extrémités de la terre, en suscitant des communautés fidèles au Dieu de l'Évangile. Les Actes attestent de la sorte la diffusion universelle de la Parole de salut du Nazaréen qui accomplit, par-delà le drame de l'endurcissement d'Israël, les promesses faites aux pères.

Proche de la théologie des Actes, le corpus paulinien signale l'irruption de l'alliance nouvelle par le ministère, non de la lettre, mais de l'Esprit exercé par l'apôtre : la communauté destinataire de l'annonce devient elle-même la lettre que le Dieu vivant seul a pu écrire, accomplissant la prophétie de la nouvelle alliance : « De toute évidence, vous êtes une lettre du Christ confiée à notre ministère, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs » (2 Co 3, 3). La parole de l'Évangile (Rm 1, 16) et la parole de la Croix (1 Co 1, 18) sont « puissance de Dieu » : leur efficacité se vérifie par les interlocuteurs qu'elles se donnent et qui attestent sa vérité : « Vous êtes le sceau de mon apostolat dans le Seigneur¹ » (1 Co 9, 2).

Le point de vue pragmatique a mis en évidence les procédés par lesquels les écrivains bibliques confèrent à leur œuvre le label de l'autorité divine, respectivement la mise en intrigue dramatique du discours direct de Dieu ou de son médiateur, la solennité du témoignage originaire et communautaire, la mise en œuvre effective de la Parole divine par ses destinataires qui en manifestent la fécondité – procédés dont il arrive qu'ils se renforcent par association. Une économie se dégage par-delà les contextes et les situations d'énonciation. D'après les indices repérés dans sa lettre, le témoignage biblique est de Dieu, car il est autorisé, authentique et efficient. Il vient de lui à travers une énonciation au style direct, en un présent contemporain de son destinataire ;

[Insérer
un
espace :
récapitula
tion]

1. BURNET, *Épîtres et lettres*, p. 95.

il est transmis par des témoins dignes de foi, parties prenantes de l'annonce ; il opère avec puissance dans l'histoire et le cœur de ceux qui l'accueillent.

Sémantique

L'examen du rapport des termes et des propositions de la Bible à leur signification fait apparaître une vie du sens tendue vers l'ultime, entre l'un et le tout, le début et la fin, le temps et l'éternité, le singulier et l'universel. Par quels traits, le texte biblique dénote-t-il la consistance théologique d'un mouvement de signification axé sur la connaissance du Dieu qui se révèle ? Le texte biblique privilégie l'*intrigue de révélation* sur l'intrigue de situation. Les genres littéraires présentent un redoublement qu'un exégète a pu discerner sous l'appellation de *deutérose*. Dans le Nouveau Testament, s'accroît la tension entre l'alpha de la protologie et l'omega de l'eschatologie. Le combat dramatique de Dieu contre le péché, le mal et la mort, Satan et son royaume des ténèbres, s'exacerbe jusqu'à la victoire finale du Dieu vivant, par la mort humaine de son Fils sur la croix. C'est au moyen d'une *christologisation* du champ théologique et de la dramatique du salut, que l'écriture biblique présente l'ordre de réalité dont elle témoigne en sa phase décisive et finale.

Nom, intrigue, révélation

La portée théologique de la narration biblique se vérifie par la place considérable accordée à l'*intrigue de révélation* vis-à-vis de l'intrigue de situation¹. Selon la distinction due

1. M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 172-179 ; J.-L. SKA, « *Our Fathers Have Told Us* ». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Rome, Éd. Institut Biblique Pontifical, 2000, p. 17-19.

à Aristote, l'intrigue de situation correspond à la *séquence* des événements jusqu'à leur dénouement, à l'évolution des personnages, aux indications de temps et de lieu, tandis que l'intrigue de révélation fait prévaloir le *point de vue* sur les personnages et les situations, reléguant les événements à un rôle d'illustration.

Le récit de la libération d'Égypte en fournit un exemple : ce que Dieu révèle de lui-même aux Égyptiens et aux Israélites prend le pas sur le déroulement des faits. La logique de la narration renvoie à la mise en intrigue d'une théologie. Jean-Pierre Sonnet a ainsi mis en évidence la portée du Nom révélé à Moïse au buisson ardent sur l'identité narrative du personnage divin : « Je serai qui je serai¹ » (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) (Ex 3, 14). Le nom a valeur de promesse : l'auto-nomination divine est dotée d'une force par laquelle Dieu s'implique en première personne, pour le présent et dans le futur. À l'échelle du livre de l'Exode tout entier, la révélation du Nom de Dieu catalyse une dynamique de suspense, de curiosité et de surprise. Le suspense porte sur la manière dont Dieu accompagnera Moïse, qu'il a assuré de sa bienveillance, entre imprévisibilité et providence. La curiosité est suscitée par la tension entre le passé, où Dieu s'est engagé par serment envers les patriarches, et l'avenir où il s'engage à nouveau, mais cette fois dans le contexte de l'esclavage d'Égypte ; cette tension, sous-jacente à l'intrigue, se manifeste lorsque Moïse rappelle à Dieu le serment juré à Abraham, Isaac et Israël (Ex 32, 13). La surprise vient de ce que Dieu, désigné par le tétragramme en Exode 3, 2.4.7, se présente sous un nouveau Nom, qui exprime en première personne ce qui était dit jusque-là en troisième personne. Cette nomination prépare d'autres surprises, avec l'appari-

1. Ici, la traduction de la TOB n'est pas suivie. J.-P. SONNET, « Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3:14): God's "Narrative Identity" among Suspense, Curiosity, and Surprise », *Poetics Today*, t. 31, 2010, p. 331-351. L'auteur note que la structure du Nom de Dieu est une « magnifique traduction linguistique de l'expérience visuelle du buisson qui brûle (sans se consumer) », *ibid.*, p. 348.

tion d'une appellation inédite de son peuple en Exode 4, 22 : « Mon fils premier-né, c'est Israël. » En outre, Dieu dévoile en Exode 33, 19 une nouvelle manière de se désigner, en employant une formule *idem per idem*, analogue à celle d'Exode 3, 14 : « Je ferai passer sur toi tous mes bienfaits et je proclamerai devant toi le nom de YHWH ; j'accorde ma bienveillance à qui je l'accorde, *je fais miséricorde à qui je fais miséricorde*. » Le contexte suggère une dynamique d'intensification comme le prouve Exode 34, 6-7, qui reprend Exode 20, 5-6, mais en faisant précéder la justice de la miséricorde, qui la suivait dans le premier texte. En Exode 34, 6-7, la miséricorde s'accorde avec le pardon gracieusement accordé au peuple, qui s'était compromis dans l'épisode du veau d'or. Dans le Nom que Dieu révèle en Exode 3, 14, le verbe à la première personne se trouve au début et à la fin. Dans le récit du livre de l'Exode, c'est Dieu en effet qui prend l'initiative d'une manière inédite. Une équivalence s'impose entre ce que signifie la structure de ce nom nouveau et l'identité narrative de Dieu, telle que la déploie l'intrigue du livre. Le récit réalise dans l'histoire ce qui s'annonce dans le dévoilement du Nom : « Je serai qui je serai » (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה). Le narrateur lui-même s'efface devant Dieu qui, en accord avec l'identité figurée par le Nom qu'il se donne « pour toujours » (Ex 3, 15), est à la manœuvre comme le véritable acteur du drame¹.

Le Nouveau Testament reflète lui aussi le rôle joué par l'intrigue de révélation : dans les évangiles, Jésus est l'objet d'une reconnaissance (ἀναγνώρισις) de la part des différents protagonistes. La reconnaissance, topique littéraire de la narration antique analysé par Aristote dans sa *Poétique*, fait passer de l'ignorance à la connaissance, au moment où

1. Paul Beauchamp indique que Dieu dit son nom à Moïse « sur le mode d'un signifiant qui ne s'organise pas avec le discours, mais le fonde comme signature. [...] Ce nom révélé à Moïse met toute la Bible sous l'instance d'une première personne, de Dieu comme sujet : c'est lui qui prélude à la mission de Moïse, et comme législateur et comme libérateur », BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, p. 158.

le drame parvient à son dénouement. L'enjeu de la reconnaissance dans les évangiles porte sur la véritable identité de Jésus. Les récits évangéliques déploient, chacun à leur manière, une intrigue où la messianité de Jésus est tantôt contestée, tantôt incomprise, tantôt confessée, jusqu'à la reconnaissance finale sur la croix et dans la résurrection. Selon Aletti, les évangiles de Marc et de Matthieu obéissent à un modèle *psalmique* de la reconnaissance, par lequel l'écriture de la biographie de Jésus emprunte, pour en rapporter le destin, aux psaumes de supplication de justes persécutés. Luc en revanche suit un modèle prophétique de reconnaissance, tel qu'on l'observe en Isaïe et dans le livre des Rois (Élie et Élisée). La question posée est la suivante : Jésus est-il oui ou non un vrai prophète¹ ?

La réponse de Jésus à la question messianique en Marc 14, 61-62², point d'orgue de la christologie marcienne, peut d'ailleurs être rapprochée de l'auto-nomination divine d'Exode 3, 14. Le Messie consent à s'identifier en s'engageant en première personne, d'une manière qui suscite, avant sa Pâque, suspense, curiosité et surprise. De même qu'Exode 3, 14 inaugurerait l'aventure de l'exode avec la promesse de son engagement fidèle aux côtés de son peuple, la réponse de Jésus renvoie à un avenir où son identité sera pleinement dévoilée comme Fils de l'homme, siégeant au ciel à la droite de Dieu (Dn 7, 13 ; Ps 110, 1), et désormais « établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur » (Rm 1, 4). Jésus révèle son identité en

1. Voir J.-N. ALETTI, *Jésus, une vie à raconter. Essai sur le genre littéraire des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc*, Bruxelles/Namur/Paris, Lessius, 2016.

2. « Mais [Jésus] gardait le silence ; il ne répondit rien. De nouveau le Grand Prêtre l'interrogeait ; il lui dit : "Es-tu le Messie, le Fils du Dieu béni ?" Jésus dit : "Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel" » (Mc 14, 61-62).

202 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

promettant sa venue : « Il dévoile son origine en s'attribuant un avenir¹ ».

Un lien étroit est établi entre l'intelligence des Écritures et la reconnaissance de l'identité de Celui qui les accomplit. Afin de reconnaître Jésus pour ce qu'il est, les protagonistes des évangiles sont invités à interpréter théologiquement le texte biblique, comme dans la pericope des disciples d'Emmaüs². Le Ressuscité ouvre l'esprit des disciples à l'intelligence des Écritures accomplies dans l'événement pascal ; il les conduit à reconnaître Dieu présent à la fois dans l'opacité de la lettre biblique et en sa personne, tandis qu'il se dérobe à leurs yeux. La Bible dans toutes ses parties est témoignage de Dieu, de même que Jésus, l'homme qui a partagé leur vie avant de subir la croix et la mort, est bel et bien entré dans la gloire de Dieu. Reconnaître le Ressuscité dans le pèlerin d'Emmaüs et discerner l'Esprit dans la lettre, c'est tout un.

Deutérose

Par ce néologisme, Paul Beauchamp rend compte d'un phénomène repérable en trois ensembles littéraires : Deutéronome, Proverbes 1-9 et Isaïe 40-55³. Ce procédé est donc commun aux trois classes d'écrits : Torah, Prophètes, Écrits. L'exégète français le définit comme suit :

1. Voir J. MOINGT, *L'Homme qui venait de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 56. Voir B. BOURGINE, « La promesse d'être soi ou les tribulations de l'identité » dans B. BOURGINE, J. FAMERÉE, P. SCOLAS (éd.), *La Transgression chrétienne des identités*, Paris, Éd. du Cerf, 2012, p. 129-191, ici p. 174.

2. Ainsi que le suggère de manière traditionnelle MOBERLY, *The Bible, Theology and Faith*, p. 47.

3. Pour ce qui suit, voir BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, p. 150-163. On peut se reporter à J. R. PAMBRUN, *God's Signature. Understanding Paul Beauchamp on Creation in the First Testament*, Louvain, Peeters, 2018, p. 73-98.

La deutérose se présente dans la loi comme un impératif dont le contenu est replié sur lui-même puisqu'il enjoint d'observer la loi, dans les prophètes comme une parole de Dieu dont le contenu est que Dieu parle et qu'il est Dieu, dans les sages comme une invitation qui a pour centre ces mots : « Commencement de la Sagesse : acquiers la Sagesse »¹.

La deutérose est une redondance, une répétition, « une pliure du discours sur lui-même », qui fait accéder chaque type de discours à un niveau de réalité plus fondamental. Son effet est de relancer la signification de ce qui est dit. Par cette modalité qui relève des lois de la parole, la Bible opère une montée vers l'unité, par intensification du point de vue. La raison d'être de ce style est à chercher, non dans la vie sociale (*Sitz im Leben*), mais dans une logique du discours, qui essaie d'échapper au risque de ne plus rien vouloir dire (*Sitz im Wort*). Aussi la deutérose mène-t-elle le mouvement propre à chacun des trois types d'écrits à son terme, en le redoublant.

[ôter virgule]

Dans le Deutéronome, la multiplicité des prescriptions s'unifie dans une totalité qui fait l'objet du désir. La Loi en devenant Parole n'appelle pas seulement une mise en pratique : elle requiert « un cœur pour reconnaître, des yeux pour voir, des oreilles pour entendre » (Dt 29, 3) ; elle se fait proche, au plus près de l'être intérieur : « Oui, la parole est toute proche de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la mettes en pratique » (Dt 30, 14). En devenant proche, la Loi devient unique, de l'unité qui procède de Dieu et qui unifie le fidèle dans le commandement unique de l'amour. Par cette deutérose, l'intention profonde du législateur est dévoilée : « C'est que le Seigneur vous aime et tient le serment fait à vos pères » (Dt 7, 8). La Loi, appréhendée « sous la raison de l'unité » selon un mode sapientiel, s'invite dans l'espace quotidien de la maison familiale (Dt 6, 5-9).

1. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, p. 150.

204 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

Dans le Deutéro-Isaïe, l'oracle reflue sur lui-même : « Ce message sort de la règle qui veut qu'un prophète se mette en scène lui-même : ici, seulement une voix, qui ne fait nulle ombre sur le sable¹. » Les particularités du message prophétique sont effacées ; la multiplicité des envoyés se condense dans la figure unique du Serviteur ; en ce prophète singulier, l'annonce se fait universelle, et convoque toutes les nations à la rencontre du Dieu d'Israël. Le prophète reprend la parole silencieuse de la création pour promettre, au cœur de l'exil, un tournant de l'histoire aux dimensions d'une nouvelle création.

En Proverbes 8, la Sagesse se présente comme la totalité, le « plérôme » de toute sagesse, puisqu'elle est aussi ample que la création, elle qui était déjà là au commencement. Somme des sages et de leur enseignement, elle récapitule les prophètes en invitant après eux à éviter l'adultère, qui fait signe vers le danger de rupture de l'alliance avec le Dieu d'Israël. La sagesse totalise les prophètes et, en adoptant une voix féminine, appelle le désir. La Sagesse hérite aussi de la Loi, en invitant à garder les commandements qui se fixent au corps, tels des pendentifs ou des bagues (Pr 3, 3 ; 6, 21 ; 7, 3).

La deutérose montre les trois classes d'écrits traversées par un mouvement d'unité, qui trahit une réflexion sur elles-mêmes : « C'est d'abord que l'unité est elle-même le réel dans son principe et dans son terme². » Par ce procédé, la multiplicité des lois, des oracles et des conseils se présente, non en une totalité informe, mais en une figure d'unité qui en intensifie le sens, au point de le rendre universel et de susciter le désir pour faire corps avec le peuple de l'alliance.

1. *Ibid.*, p. 159.

2. *Ibid.*, p. 164.

Christologisation

Du point de vue de sa sémantique, le langage religieux est un langage dérivé¹. Le monde qu'il désigne étant sous-trait à l'observation empirique, le langage religieux se sert de symboles, de métaphores et d'analogies qui obéissent à un processus complexe, s'appuyant sur des significations préalables. Une opération de transvaluation déplace le sens d'un champ de réalité, dépendant d'une pratique particulière, vers un horizon de structuration propre aux significations religieuses². L'horizon de structuration du langage de la foi chrétienne dépend de l'expérience de la communauté primitive, déposée dans les écrits du Nouveau Testament et revêtue de l'autorité de la tradition apostolique. L'un des ressorts de cette transvaluation sémantique, opérée par le langage néotestamentaire, a pour nom christologisation.

Dans le Nouveau Testament, nombre d'énoncés théologiques trahissent un franc-parler inconnu des Écritures de l'Ancien Testament. Certains d'entre eux qualifient la nature même de Dieu : « Dieu est Esprit », « Dieu est lumière », « Dieu est amour » (respectivement Jn 4, 24 ; 1 Jn 1, 5 ; 4, 8). Cette audace trahit un changement de perspective, pour dire Dieu que « personne n'a vu », mais que « Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous [l']a dévoilé » (Jn 1, 18). Cette hardiesse se recommande de la filiation divine (υιοθεσία), dont sont gratifiés les disciples du Fils, qui ont reçu l'Esprit d'adoption (Rm 8, 14-21). La confiance (παρησία) procède de l'espérance : « Forts d'une pareille espérance, nous sommes pleins d'assurance » (2 Co 3, 12). Ce mode de *théologisation*, propre aux corpus paulinien et johannique, n'est pas la manière la plus

1. Voir pour ce qui suit : LADRIÈRE, *L'Articulation du sens*, t. 2, p. 85-106.

2. Étant global, le terme d'horizon paraît adéquat car il ne s'agit pas seulement du déplacement sémantique de certains mots mais bien d'un champ sémantique tout entier, soit une totalité organisée générant des effets de sens par les relations que le langage religieux établit entre les termes.

fréquente de signifier le monde de la foi dans le Nouveau Testament, corpus johannique et paulinien inclusivement.

Le Nouveau Testament recourt volontiers au langage parabolique. La parabole est de l'avis des exégètes le mode d'expression le plus courant de la prédication du Jésus historique, dans le droit fil de la tradition juive du *mashal*. Les Synoptiques en comptent une quarantaine. La visée pragmatique des paraboles relève de ce que l'on pourrait appeler, à la suite d'Aletti, une *christologisation* du discours théologique : l'énonciation par Jésus des paraboles fait advenir ce qu'elles signifient. Les auditeurs pénètrent cette signification, en vertu de l'autorité reconnue et confirmée de leur locuteur. Sans entrer dans les débats complexes auxquels a donné lieu le langage parabolique, signalons au plan sémantique le passage incessant entre deux registres : du visible à l'invisible qui se dévoile en eux, à savoir la réalité de Dieu et de son Royaume déjà présent avec Jésus. En ce sens, le témoignage néotestamentaire tout entier est pourvu de certains traits propres au langage parabolique. Il revendique la vérité des deux registres, le visible de l'histoire et l'invisible du Royaume, avec une force qui tient à ce que le témoin originel se porte garant tout à la fois de ce qu'il a vécu et de ce qu'il a reconnu du mystère de salut qui s'y déploie. Ce qui est vécu est reconnu comme salutaire, si bien que le visible et l'invisible sont intégrés en un raccourci percutant, tel celui qui ouvre la première épître de Jean évoquant ce que « nos mains ont touché du Verbe de vie » (1 Jn 1, 1)¹.

Un phénomène de christologisation s'observe à l'échelle du Nouveau Testament, selon des modalités différentes d'une tradition à l'autre. Jean-Noël Aletti a étudié ce processus, en exégète, selon une double perspective : il met en évidence une unité du Nouveau Testament à partir d'une homologie des discours théologiques ; il définit cette homologie par le concept de christologisation qui désigne une mutation du discours théologique, déterminée par

1. LADRIÈRE, *L'Articulation du sens*, t. 2, p. 35-36.

l'événement Jésus-Christ¹. Aletti distingue christologie et christologisation : la christologie est un discours portant nommément sur Jésus Christ, tandis que la christologisation voit le Christ orienter la totalité des champs théologiques.

Chez les synoptiques, la christologisation progresse à mesure que s'affirme, au fil de son ministère, la question de l'identité de Jésus. Du baptême à la transfiguration, son identification comme prophète de la fin des temps, Messie et Fils, transforme les autres champs théologiques. Il en va ainsi du thème de la loi, en particulier dans l'évangile de Matthieu. Jésus seul sauve, non le culte sacrificiel en vue du pardon des péchés. Jésus est juge, critère et destinataire de l'agir éthique. Les différents acteurs des synoptiques, ainsi que des Actes, sont également christologisés en ce que la relation maître/disciples articule l'ensemble des champs théologiques, en les insérant dans le lieu natal du compagnonnage des disciples avec Jésus. De la sorte, la mise en biographie de Jésus s'enracine dans la fiabilité de son origine apostolique et de la confession ecclésiale : les écrits apostoliques sont originellement les « mémoires des apôtres », selon une désignation antérieure à celle de « Nouveau Testament ». Ce n'est pas seulement le rapport à Jésus qui organise l'intrigue et en caractérise les acteurs, Jésus en détermine aussi la temporalité : l'évangile de Matthieu s'achève sur la présence continue du Ressuscité aux siens, mais déjà tout au long du récit, Jésus est sujet du présent de narration². Le temps de l'histoire coïncide avec le temps de l'énonciation de la parole de Jésus. Aletti documente également chez les autres synoptiques l'homologie de la structure jésuchristologique des récits, qui se laisse repérer à partir de

1. J.-N. ALETTI, *Jésus Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament ?*, Paris, Desclée, 1994. On consultera en outre ID., Art. Paulinienne (Théologie), dans *Dictionnaire critique de théologie*, J.-Y. LACOSTE (dir.), Paris, PUF, 2007, p. 1045-1052.

2. 40 occurrences du présent de narration, sur les 54 que comporte l'évangile, ont Jésus pour sujet.

la relation maître/disciples. Dans les Actes, le thème du témoignage est christologisé, ainsi que les croyants eux-mêmes qui portent ce témoignage aux juifs et aux non-juifs (Ac 9, 5). Avec Paul, la christologisation des témoins se marque par sa manière de renvoyer, non à la vie de Jésus, mais à son propre itinéraire d'apôtre, où il ne fait qu'un avec le Christ. Sa vie devient une vie chrétienne, dans laquelle se déploie la dynamique de l'Esprit. Aletti a pu résumer à bon droit la vision paulinienne comme une « théologie christologisée¹ », aux termes de laquelle le discours sur Dieu et l'eschatologie, le salut, l'éthique et l'existence humaine, la communauté ecclésiale, les ministères et les sacrements, donnent lieu à une dissémination du rôle structurant de la figure du Christ.

L'évangile johannique correspond à une extension maximale du processus de christologisation. L'identité de Jésus n'est pas révélée par une voix céleste, mais par une progression des titres en « Je suis » (ἐγώ εἰμι), que Jésus orchestre lui-même et qui révèlent son identité de manière absolue, depuis le verset d'ouverture du Prologue déclarant solennellement que « le Verbe était Dieu² » (θεὸς ἦν ὁ λόγος) » (Jn 1, 1c). La figure du Père est d'ailleurs quasi-absente de la Passion johannique, si on la compare avec les Passions des synoptiques : c'est l'humanité de Jésus, en position divine, qui y dévoile la gloire de Dieu ; c'est en exprimant son désir de communiquer l'Esprit par un « J'ai soif », qu'il mène les Écritures à leur perfection ; c'est sa chair qui, en recevant le coup de lance, accomplit les figures. Plus qu'aucun autre évangile, le quatrième évangile insiste sur la filiation de Jésus : Dieu est essentiellement paternel, il est le Père du Fils, selon un mode de christologisation caractéristique de la théologie johannique. Dieu, jusqu'à la croix, est le Père de Jésus, avant qu'il ne devienne le nôtre au matin de la résur-

1. ALETTI, Art. Paulinienne (Théologie), p. 1045-1049.

2. Aletti note qu'il est « impossible d'affirmer que le *theos* est adjectif plutôt que substantif », ALETTI, *Jésus Christ fait-il l'unité*, p. 227, n. 29.

rection : « Jésus dit [à Marie de Magdala] : “Ne me retiens pas ! car je ne suis pas encore monté vers mon Père. Pour toi, va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu” » (Jn 20, 17). Si l'être disciple n'est pas absent, la métaphore familiale prédomine nettement. « L'insistance sur la filiation de Jésus avait donc cette finalité salvifique : faire entrer l'humanité dans la famille de Dieu¹. » Plus qu'ailleurs dans le Nouveau Testament, l'eschatologie est christologisée, puisque le disciple obtient la vie éternelle en mangeant le pain que donne Jésus et qu'il est lui-même.

Aletti peut en conclure que, à côté de l'épître de Jacques qui fait parler le Christ, le Nouveau Testament connaît une homologie des discours théologiques par christologisation. La dissémination christologique s'étend aux champs de la sotériologie, de l'ecclésiologie, de la pneumatologie, de l'eschatologie et de l'éthique. Deux types de relation structurent la relation entre Jésus et les siens, en intensité variable selon les traditions : la relation maître/disciples et la métaphore familiale².

L'examen de la lettre des Écritures, du point de vue pragmatique et sémantique, manifeste un surplus irréductible à l'histoire. L'exégèse biblique met au jour un ultime, une dimension de transcendance inhérente à la lettre elle-même. Approcher l'acte d'écriture de la Bible, tel est l'objet de l'étape suivante qui donne de vérifier, dans le prolongement des développements précédents, que le « fonctionnement de l'écriture éclaire le rapport nocturne de l'esprit à l'invisible³ ».

1. *Ibid.*, p. 229.

2. La christologisation est une modalité néotestamentaire de ce qui ultimement doit être considéré comme une « théologisation » : la christologisation n'a de sens, aux termes du Nouveau Testament, qu'en tant que le Fils révèle le Père et que le Christ accomplit et manifeste l'œuvre de réconciliation à la gloire de Dieu.

3. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, p. 187.

GENÈSES DE L'ÉCRITURE

L'écriture de la Bible, de l'Ancien Testament en particulier, a donné lieu à des genèses rédactionnelles successives. La lettre de l'Ancien Testament garde les stigmates de ces rééditions : elle trahit, à l'issue d'une patiente analyse, les déplacements que des circonstances nouvelles ou une mentalité différente ont rendus nécessaires. Gerhard von Rad est le premier à avoir donné à ce phénomène une signification théologique en conférant aux différentes révisions de l'Ancien Testament la portée d'une actualisation continuelle de sa tradition (*Vergegenwärtigung*)¹. Von Rad écrit : « L'une des formes les plus importantes de l'action théologique d'Israël a consisté à remanier, à combiner, à interpréter dans un sens actuel les traditions documentaires². » L'étude de ces *réécritures internes à l'Écriture* a connu au cours des dernières décennies une fécondité remarquable en dégagant la dynamique d'innovation à l'œuvre dans l'écriture biblique. Ce processus interne à l'Ancien Testament (*inner-biblical exegesis*) s'étend à tous les genres littéraires. Les scribes utilisent pour ce faire des techniques, dont Michael Fishbane a montré la continuité, depuis la littérature cunéiforme jusqu'à la littérature rabbinique³. La tradition est invoquée, mais pour être révisée, de sorte que le processus de réécriture, dont les textes bibliques sont issus, reflète un incessant mouvement de réforme religieuse, comme dans le cas de la rétribution individuelle qui se substitue à la punition transgénérationnelle⁴.

1. Childs en fait justement la remarque en renvoyant à la *Théologie biblique* de von Rad : CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, p. 103.

2. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, p. 108.

3. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*.

4. Voir B. LEVINSON, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Bruxelles, Lessius, 2005, p. 23-65 et, dans le même ouvrage, l'essai bibliographique concernant les phénomènes de réécriture, p. 67-94.

Ce mouvement, qui a été étudié avec précision tant dans la littérature légale que dans la littérature prophétique et sapientiale, révèle moins une unité thématique qu'une constance dans la manière de recevoir avec liberté ce qui est à transmettre, le *traditum*, fût-il revêtu de l'autorité divine, de manière à l'inscrire, remanié, à l'intérieur d'un nouveau contexte ou selon une perspective inédite.

Innovation et théologisation

Des auteurs ont pu identifier cette « herméneutique de l'innovation » (Levinson) à un processus de « théologisation » : un travail sur la signification de l'œuvre de Dieu dans l'histoire est réalisé, et il rejaillit sur l'identité de Dieu et le statut du peuple de l'alliance : voilà qui se rapproche d'une activité spécifiquement théologique¹. Konrad Schmid identifie ce processus à une « théologisation » (*Theologisierung*) dans la mesure où cette théologie « implicite » intensifie, au fil des révisions, sa réflexion à portée théologique².

Innovation et théologisation sont deux mouvements intimement connectés. La tradition prophétique et la tradition légale, qui se développent sur une longue période non sans interactions mutuelles, manifestent un tel processus de théologisation s'affirmant à la faveur d'adaptations suscitées par

1. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament?* L'ouvrage de Schmid étudie le phénomène à l'enseigne d'un acheminement de la Bible hébraïque vers sa théologie (« [...] den Weg des Alten Testaments zu seiner Theologie... », p. 61) faisant ainsi allusion à C. LEVIN, « Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 105, 2008, p. 125-145.

2. Avec prudence, Schmid indique que les débuts de ce mouvement pourraient remonter au VII^e siècle, avec la reprise créative dans le royaume de Juda de l'idéologie néoassyrienne et des traditions du royaume du nord. Au siècle suivant, le mouvement s'affirme avec la réflexion qui aboutit à une spiritualisation et une intellectualisation de la religion judéenne, en réaction à la destruction de Jérusalem et du premier temple ; SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament?*, p. 62-63.

212 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

l'évolution des événements géopolitiques et des conditions d'existence. Une illustration sera donnée dans la Loi et les Prophètes, en l'occurrence dans le Deutéronome et le Deutéro-Isaïe, avant de prendre la mesure de ce processus dans l'ensemble de la Bible hébraïque.

Pour le Deutéronome, Norbert Lohfink signale la reprise créative par les scribes d'un matériau préexistant qu'ils intègrent à un nouveau schéma théorique, emprunté à la culture dominante, en l'occurrence, l'idée de contrat importée par l'empire assyrien¹. L'exégète y voit une démarche qu'il rapproche du cahier des charges assumé par la théologie systématique : exprimer le *traditum* d'une manière ajustée à ses destinataires. Lohfink souligne l'audace théologique qui conduit l'école deutéronomiste à placer un apport externe au centre névralgique de sa synthèse. Le code deutéronomique, que Josias impose comme droit à Jérusalem et à Juda en 621, comporte ce qu'on nomme une théologie, au jugement de Lohfink. Le credo rituel de Deutéronome 26, 5-10 (« mon père était un araméen errant... ») doit être considéré, non comme le noyau initial (von Rad), mais bien comme la synthèse ultérieure de l'histoire du don de la terre, qui permet à chaque Israélite de manifester sa gratitude à son Dieu. Lohfink attire surtout l'attention sur les versets 17 à 19 du chapitre 26 qui, par l'emploi d'un vocabulaire précis, rattachent l'ensemble formé par Deutéronome 5-26 aux bénédictions et malédictions qui suivent (Dt 28). Le matériau traditionnel véhiculé par les dispositions du code deutéronomique est ainsi inséré dans un cadre inédit, marqué par l'idée de contrat entre Dieu et son peuple. Au terme d'une longue évolution, la notion de pacte joue le rôle de catégorie englobante et s'identifie à la foi religieuse. Le point de vue est foncièrement déplacé : ce n'est plus l'élec-

1. N. LOHFINK, « Culture Shock and Theology. A Discussion of Theology as a Cultural and Sociological Phenomenon Based on the Example of the Deuteronomical Law », *Biblical Theology Bulletin* t. 7, 1977, p. 12-22 [Republié dans Lohfink, *Unsere grossen Wörter*, p. 24-43].

tion de la dynastie davidique, mais bien l'idée de contrat entre Dieu et Israël qui constitue l'arrière-fond symbolique des dispositions normatives. La théologie ne consiste donc pas seulement dans la systématisation des lois, mais dans une mutation de leur cadre conceptuel. Plutôt que le résultat d'une lente maturation, Lohfink se range à la suggestion de Moshe Weinfeld¹ selon lequel l'idée de contrat a été sciemment adoptée en fonction de la crise culturelle, due à la domination assyrienne dès le VIII^e siècle. Au temps de Josias, l'idéologie assyrienne qui imprègne les esprits depuis un siècle est en recul, mais il n'est pas possible pour autant d'en revenir à la vieille tradition yahviste. L'intervention de nature théologique consiste à rendre la doctrine traditionnelle de nouveau attractive, en l'inscrivant dans un schéma assimilable par la mentalité collective. Deutéronome 28 trahit en effet l'influence du traité de vassalité par lequel Juda était lié à Assur. Reprises dans le cadre du contrat, les idées yahvistes s'émancipent du complexe d'infériorité dont elles ont longtemps pâti vis-à-vis de la culture assyrienne, et retrouvent vigueur grâce au parti pris de simplicité de l'école deutéronomiste, en contraste de la rhétorique pompeuse des textes assyriens. Une voie est trouvée entre tradition et innovation : la théologie deutéronomiste réévalue le matériau traditionnel, lui redonne force et clarté par un travail de systématisation, et l'intègre à l'intérieur d'une notion issue de la culture néoassyrienne, à savoir l'idée de contrat. L'adoption du point de vue de la culture concurrente offre aux vieilles idées yahvistes une cure de rajeunissement. Lohfink n'hésite pas en l'espèce à présenter le travail des scribes en analogie à celui de la théologie systématique contemporaine : le message de la tradition est actualisé par son insertion dans un nouveau cadre conceptuel, qui en assure la crédibilité et la lisibilité. La réécriture innovante donne lieu, en ce sens, à une théologisation.

1. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, Clarendon, 1972.

Dans une étude intitulée : « Le Deutéro-Isaïe comme penseur théologique », Odil Steck met en évidence des raisonnements de nature explicitement théologique¹. La proclamation de la bonne nouvelle du salut n'est pas l'unique objet de son discours : s'y trouvent également des paroles engageant la discussion, ainsi que des paroles de jugement. Le Deutéro-Isaïe emploie ces genres à titre d'argumentation théologique, soutenant le message de salut. Il ne s'agit pas de régler des questions religieuses ordinaires, mais bien d'affronter une crise théologique majeure : le Dieu d'Israël est-il le maître de l'histoire ou son peuple est-il le jouet de dieux étrangers qui décident de son destin ? Le salut offert dans la libération de l'Égypte et le don de la terre d'Israël est-il annulé par la servitude et la domination étrangère que connaissent les exilés à Babylone ? Le Dieu d'Israël a-t-il repris ce qu'il avait donné ? Face à une telle crise, les bonnes paroles ne suffisent pas. La réaction passe par un sursaut de pensée théologique. Steck dégage trois lignes d'argumentation : 1. Dieu a choisi Israël, 2. Il est le créateur et l'arbitre du monde, 3. Il connaît l'avenir de salut de son peuple, et sort vainqueur de l'affrontement avec les dieux des autres peuples. Une réflexion est ainsi élaborée associant la création, l'élection et le temps à l'unicité divine et au destin du peuple. En une « conception théologique grandiose », le Deutéro-Isaïe est conduit à des assertions fortes sur le Dieu d'Israël : la confession de Dieu est renouvelée par le salut nouveau, tellement inouï qu'il prend les dimensions d'une nouvelle création. Dieu peut ainsi se désigner lui-même comme suit : « Je suis le premier et je suis le dernier » (Is 44, 6 ; voir 41, 4 ; 48, 12), et encore : « Je suis » (Is 43, 13 ; 46, 4). Ces désignations à la première personne sont le point d'orgue d'une argumentation spécifiquement théologique.

1. O. H. STECK, « Deuterocesaja als theologischer Denker », *Kerygma und Dogma*, t. 15, 1969, p. 280-293 [Republié dans ID., *Wahrnehmungen Gottes Im Alten Testament. Gesammelte Studien*, Munich, Kaiser Verlag, 1982, p. 204-220].

Konrad Schmid étend l'analyse de Steck à l'ensemble de la prophétie israélite. La prophétie n'est pas propre à Israël : les textes de Mari et la bibliothèque d'Assurbanipal documentent l'existence d'une prophétie en Mésopotamie, durant le second et le premier millénaire avant notre ère. La prophétie israélite a cependant un trait propre : une transmission littéraire marquée par des réinterprétations successives, ce qui dénote la conviction selon laquelle les oracles délivrés en un temps gardent une pertinence, qu'il est possible d'actualiser pour les générations suivantes¹. Depuis les travaux de Walther Zimmerli sur Ézéchiel (1969) et surtout de Hermann Barth sur Isaïe (1977), un courant de la recherche sur les prophètes étudie le travail de réinterprétation continue, auquel donne lieu ce processus de transmission et d'innovation. Konrad Schmid attribue une signification théologique à ce phénomène de croissance littéraire par réinterprétation. Le premier travail d'interprétation théologique consiste dans la mise par écrit d'une prophétie orale : mettre en ordre ce matériau suppose des critères de classement, qui sont autant de lignes de sens. Il souligne la nature théologique de l'intervention, consistant chez le Deutéro-Isaïe, à marquer le contraste entre « ancien » et « nouveau », ou chez Jérémie, à élaborer une théologie de l'histoire universelle². Un travail éditorial, de type théologique, préside à la mise en réseau d'écrits prophétiques en *corpus*, jusqu'à prendre la forme d'une édition de l'ensemble « Prophètes ». Des auteurs ont ainsi pu dégager les perspectives théologiques sous-jacentes à la logique de l'édition d'ouvrages prophétiques³.

1. Voir K. SCHMID, « La formation des prophètes postérieurs (Histoire de la rédaction) », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 400-409.

2. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament?*, p. 61-79.

3. Schmid signale en particulier les travaux de Odil Hannes Steck (Isaïe) et Erich Bosshard-Nepustil (réception du Proto-Isaïe chez les Douze Prophètes).

Konrad Schmid prolonge, pour sa part, l'analyse à l'ensemble de l'Ancien Testament. Dans l'Ancien Testament, certains livres, tout en constituant des œuvres originales, sont composés essentiellement à partir de la reprise de matériaux, attestés dans des productions bibliques antérieures. Il s'agit en particulier du Deutéronome, de l'écrit sacerdotal, de la tradition du Deutéro-Isaïe, ainsi que des Chroniques. Tout en demeurant des sources primaires, ces œuvres se distinguent des écrits dont ils dépendent par des accents théologiques originaux et des thématiques propres. À la suite de Fishbane et de Levinson, son examen couvre un large spectre depuis la théologisation du droit, déjà évoquée, jusqu'au processus de théologisation dans la formation du canon, en passant par la théologie de l'histoire politique, de l'école sacerdotale et du Psautier. En rendant compte de ces éléments à la suite de Schmid et de Levinson, l'objectif est de présenter la nature de la Bible, telle qu'elle se dégage de l'état actuel de la recherche.

S'agissant du droit, Schmid identifie la nature théologique de l'argumentation soutenant la libération des esclaves. Deutéronome 15, 12-18, à la différence d'Exode 21, 2-11, la libération d'Égypte est invoquée pour considérer que tout esclave hébreu est un homme libre en puissance, il est « un frère » que la nécessité a réduit à une condition seulement provisoire. L'écrivain mentionne la bénédiction divine en rétribution de la libération de l'esclave (Dt 15, 18), probablement parce qu'aucune institution n'est en mesure d'en presser l'exécution. Sur cette ligne, une évolution se fait jour : la servitude d'un hébreu par un semblable, qui est organisée par le droit, fait bientôt l'objet de critiques avant que, la perspective théologique se renforçant, l'interdiction pure et simple de l'esclavage d'un Israélite soit prononcée (voir Lv 25, 39-46).

Levinson, de son côté, observe que les scribes emploient une palette de stratagèmes littéraires (pseudonymie, anonymat) pour inscrire dans les textes des modifications profondes intervenues dans la conception de Dieu et de sa

justice¹. L'attribution des Proverbes et de l'Ecclésiaste à Salomon, qui ne s'embarrasse pas de vraisemblance historique, est gage de sagesse divine. Les scribes opèrent ces changements en les camouflant sous les apparences d'une citation ou d'une paraphrase, et en couvrant ces révisions de l'autorité de Dieu, de Moïse ou des prophètes. Levinson prend l'exemple du décalogue en Exode 20, 4-6 avec le caractère tri-générationnel des conséquences de la faute, repris à des traités de vassalité assyriens du début du VII^e siècle. Lamentations 5, 7 proteste de l'injustice que cela comporte, avant que Ézéchiél 18, 1-4 et Jérémie 31, 29-30 établissent la responsabilité individuelle, sans paraître annuler la disposition divine. Plus spectaculaire, en Deutéronome 7, 9-10, la reprise d'un texte original cache en réalité une abrogation : les conséquences transgénérationnelles de la faute sont changées en une punition immédiate pour le pécheur. Sous les abords de la paraphrase, la subversion est radicale et elle concerne le décalogue lui-même. Les scribes ne craignent pas d'emprunter la voix de Moïse. Ce changement est plus ou moins contemporain d'Ézéchiél (début du VI^e siècle), à plus de sept siècles d'écart de Moïse (XIII^e siècle).

Dans cette perspective, Schmid observe une théologisation de la présentation littéraire de l'*histoire politique* d'Israël : ce n'est pas seulement Dieu et ses relations avec son peuple, qui sont saisis dans la catégorie du contrat, mais l'histoire elle-même que l'on peut comprendre et interroger selon ce critère. L'histoire devient aussi lisible qu'un texte². Une évolution des jugements théologiques, posés sur les différents règnes au Livre des Rois, fait apparaître l'importance croissante de la question de la centralisation du culte, telle qu'elle est traitée en Deutéronome 12. L'histoire n'est plus mesurée à l'aune d'interventions divines à travers des personnages charismatiques, mais selon le critère de la théo-

1. Voir LEVINSON, « The Human Voice in Divine Revelation », p. 46-56.

2. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament ?*, p. 85-86.

logie du Deutéronome. Sur une période longue, l'histoire est évaluée conformément à un cadre d'obligations réciproques entre Dieu et les siens. Ce processus de théologisation a un caractère expansif au fil des réécritures.

L'importance de la *littérature sacerdotale* dans l'exégèse du Pentateuque est l'un des acquis de la recherche actuelle¹. Durant l'époque perse, la contribution à l'édition de la forme actuelle de la Torah, apportée par les prêtres du Second Temple de Jérusalem de la communauté postexilique, concerne la question de la présence d'une théologie implicite dans l'Ancien Testament, de deux points de vue : l'insertion de l'histoire d'Israël et de Juda dans une perspective d'histoire universelle, devenue tangible dans l'expérience de l'exil ; l'intégration à la tradition religieuse du niveau des connaissances scientifiques acquises à Babylone². Un propos théologique inspire à l'école sacerdotale une réinterprétation de la tradition antécédente, qui accuse un fort contraste avec l'école deutéronomiste, entre théocratie et eschatologie : les prêtres imposent une vision pro-perse, pacifiste et non eschatologique, en reportant à l'époque archétypale du déluge (Gn 6, 13) la fin de toute chair de la prédication prophétique (Am 8, 2 ; Ez 7, 2). Dans l'école sacerdotale, trois cercles de destinataires (respectivement le monde, Abraham, Israël) sont impliqués en vertu de trois modes distincts de révélation divine, en correspondance desquels Dieu reçoit un nom spécifique (Elohim, El Shadday, YHWH ; voir Ex 6, 2-3). L'alliance est reliée moins au Sinaï qu'à Abraham, si bien que les promesses reçues par lui, dans le cadre d'un engagement divin unilatéral, ne sont pas mises en dépendance de la Loi. Les théologiens de tradition deutéronomique, de leur côté, attribuent l'exil aux transgressions dont le peuple s'est rendu coupable, conformément

1. C. NIHAN, T. RÖMER, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », dans T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, p. 165.

2. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament ?*, p. 91.

aux sanctions prévues dans le pacte conclu avec Dieu. Le Pentateuque est ainsi traversé d'une double polarité.

Quant au *Psautier*, son édition en cinq parties, respectivement David (Ps 1-41), Salomon (Ps 42-72), monarchie (Ps 73-89), exil (Ps 90-106), restauration (Ps 107-150), selon une vision de l'histoire d'Israël proche des Chroniques qui valorise par-dessus tout le culte centralisé à Jérusalem à l'époque de David et Salomon, manifeste la volonté de rapprocher formellement et matériellement ce livre de la Torah elle-même¹.

Schmid relève le processus de théologisation à l'œuvre dans la *formation du canon* de la Bible juive, à savoir la constitution des Prophètes et des Écrits comme des catégories distinctes de la Loi². Vers le IV^e siècle avant notre ère, la Torah est constituée comme un ensemble doté d'une certaine normativité et la prophétie, soit la double collection de Josué-2 Rois et Isaïe-Malachie, est réinterprétée comme son commentaire. Dans cette opération éditoriale, la Loi devient la mesure de l'action du peuple et du roi. L'éditeur des Prophètes a placé aux deux extrémités (en Jos 1, 7-13 et Ml 3, 22) une inclusion, dans laquelle figure l'injonction de suivre la Loi de Moïse, le serviteur de Dieu.

Josué 1, 7.13 : «Oui, sois fort et très courageux ; veille à agir selon toute la Loi que t'a prescrite *Moïse, mon serviteur*. Ne t'en écarte ni à droite ni à gauche afin de réussir partout où tu iras. [...] *Souvenez-vous de l'ordre que vous a donné Moïse, le serviteur du Seigneur* : le Seigneur, votre Dieu, vous accorde le repos ; il vous a donné ce pays. »

Malachie 3, 22 : «*Souvenez-vous de la Loi de Moïse, mon serviteur*, à qui j'ai donné, à l'Horeb, des lois et des coutumes pour tout Israël. »

1. *Ibid.*, p. 100-102.

2. *Ibid.*, p. 102-107.

220 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

De la sorte, l'ensemble des Prophètes est subordonné à la Torah ; bien lire les Prophètes consiste à y voir une interprétation de la Torah.

Les Écrits sont placés en position de commentaire de la Torah et des Prophètes. En ouverture des Écrits, le Psaume 1, situé au seuil de l'ensemble, opère un double renvoi : il subordonne le fidèle à la Loi, en se référant à Josué 1, 8 qui prescrit de la méditer jour et nuit, et il se rapporte aux Prophètes par la reprise de l'image de l'arbre planté au bord des eaux, émanant de Jérémie 17, 7-8. En renvoyant l'israélite à la situation de Josué, au seuil de la terre promise (Jos 1, 8), le Psaume 1 signifie que la responsabilité de l'observance de la Loi est individuelle : elle ne relève donc plus en priorité du roi ou du peuple, pris collectivement. Une interprétation de la Loi est proposée, qui ne dépend pas des Prophètes mais adopte un chemin original. La logique de la tripartition du canon en Loi, Prophètes et Écrits n'est pas linéaire : elle ne répond pas à une succession chronologique. Le Psaume 1 revendique pour l'ensemble constitué par les Écrits, qu'il ouvre solennellement, un rapport direct à la Torah, par-delà les Prophètes¹. La prophétie de jugement de Jérémie est relativisée par l'assurance que le fidèle n'a rien à craindre du châtiment, dès lors qu'il met sa confiance en Dieu. La théologie de l'histoire déployée par les Prophètes est transférée au niveau de l'existence individuelle du fidèle. Les Écrits indiquent ainsi la manière dont le juste doit se comporter pour avoir la vie au quotidien, même dans les situations extrêmes (Job).

Il conviendrait de rendre compte de la traduction de la Septante sous l'angle d'une genèse d'écriture, en faisant la part de l'indispensable novation que comporte toute transvaluation d'un champ sémantique à un autre. La contextualisation de la tradition juive en milieu grec alexandrin obéit à

1. Voir N. LOHFINK, « Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung », *Theologie und Philosophie*, t. 71, 1996, p. 481-494.

la double exigence de fidélité à la tradition et d'intelligibilité dans l'expression, qui définit l'activité théologique.

Force est de constater que l'histoire de la rédaction (*Redaktionsgeschichte*) est une voie privilégiée pour saisir l'écriture biblique, Ancien ou Nouveau Testament, comme une activité théologique de plein droit, consistant à remanier, à combiner, à interpréter dans un sens actuel les traditions documentaires¹. La Bible est tissée d'interprétations successives, elle est « grevée d'herméneutique » (Levinson). Le processus d'exégèses intra-bibliques et de canonisation d'ensembles littéraires cohérents, en classes d'écrits, manifeste une activité théologique, empreinte de créativité et d'audace. La lettre de l'Écriture porte la trace de l'intervention des scribes aux différents moments de l'histoire. L'action de Dieu est perçue sous un jour nouveau ; ses intentions, sa fidélité, son être dans l'aujourd'hui sont ressaisis dans une perspective nouvelle, déterminée par une foi mise au défi de son contexte. La théologisation est révélation, de sorte que la « révélation n'est pas antérieure ou extérieure au texte ; elle se joue dans le texte et à partir du texte² ». En ce sens, le phénomène de canonisation n'invite pas tant à une clôture de l'interprétation, mais à une reprise incessante de l'audace herméneutique qui assure la vie du sens. Levinson l'indique : « Bien compris, le canon est radicalement ouvert. Il invite à l'innovation, réclame l'interprétation, met au défi la piété, questionne les priorités, sanctifie la subversion, légitime la différence et incorpore la critique³. » Si la révélation

1. Voir A. E. HARVEY, Art. Exégèse, dans *Dictionnaire critique de théologie*, J.-Y. LACOSTE (dir.), p. 535-540, ici p. 539 et SCHMID, « Dogmatik als konsequente Exegese ? », p. 334-335.

2. B. LEVINSON, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, p. 61.

3. *Ibid.*, p. 65. LEVINSON, « The Human Voice in Divine Revelation », p. 60 emploie une formule suggestive : le canon est « promoteur d'innovation » (*sponsor of innovation*).

222 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

s'annonce à travers une écriture en perpétuelle genèse, c'est le mouvement de signification qu'il importe de suivre et de prolonger.

Quand paraît Jésus de Nazareth et, qu'au lendemain de sa mort sur la croix, ses disciples le confessent Messie et Seigneur, l'écriture des épîtres, des évangiles, des Actes et de l'Apocalypse puise aux ressources d'une tradition séculaire de réécriture. Les textes du Nouveau Testament font voir et entendre le « Dieu Fils unique » « venu pour rendre témoignage à la vérité » « dévoiler Dieu » (Jn 1, 18 ; 18, 37). La christologisation et la théologisation que met en œuvre l'écriture du Nouveau Testament dépendent de l'horizon de structuration constitué par la foi au Crucifié et l'attente de son retour, et c'est à partir de cet horizon qu'elle visite à nouveaux frais la tradition légale, prophétique et sapientiale de la religion du Second Temple, d'une manière propre à chacun des écrits néotestamentaires. La position de ce nouvel horizon de compréhension de l'œuvre de Dieu au texte scripturaire a été rendue possible par la répétition du processus qui vient d'être décrit, à savoir le mouvement de réécriture qui a marqué les différentes genèses des Écritures de l'Ancien Testament. Paul Beauchamp écrit :

Pour que la lettre de l'Écriture devînt vraiment nôtre, il a bien fallu, en effet, qu'elle fût « détachée » du contenu des représentations de l'histoire passée. Mais ce détachement est le fruit d'un travail de répétition et de changement dont l'Ancien Testament est la trace : avant d'être dites pour les chrétiens, les paroles de l'Ancien Testament n'ont cessé d'être écrites et réécrites pour d'autres que pour leurs destinataires immédiats. Inventorier ce processus de la lettre ne signifie en aucune manière que l'histoire cesse d'être nécessaire pour la comprendre. Il s'agit de trouver ce qui autorise et construit sa subsistance non comme souvenir, mais comme souvenir-promesse, c'est-à-dire comme présent ouvert à l'absolu¹.

1. P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, « Exégèse aujourd'hui : histoire et grammaire », p. 20-40, ici p. 39-40.

L'histoire ne dit pas tout de la Bible. Son texte n'est pas que littérature. L'exégèse du texte biblique met au jour, affleurant à sa lettre, émergeant de ses replis, une vie du sens qui appelle une reprise excédant ses procédures. D'un élan irrépressible, comme happée par l'énigme du Transcendant, la Bible tend d'elle-même vers l'un et le tout, le présent et le futur éternel. Le mouvement de transcendance, propre à l'horizon de structuration du langage biblique, requiert un travail de teneur théologique.

V

RÈGLE DE L'INTERPRÉTATION BIBLIQUE

La nature de la Bible détermine la règle de son interprétation. Cette corrélation se recommande d'une argumentation philosophique qui clarifie la visée épistémologique des différents discours ; sa mise en œuvre prend appui sur les leçons de l'exégèse ; elle va de pair avec une conception de l'activité théologique qui associe, en une continuité non dénuée d'historicité, les écrivains bibliques aux théologiens d'hier et d'aujourd'hui. La corrélation entre nature de la Bible et règle de son interprétation définit la tâche de la théologie biblique, associant l'exégète et le dogmaticien, chacun selon la visée propre à sa discipline. En vertu de cette corrélation, la théologie biblique répond à la nécessité de poser, à l'issue de l'étude historique et littéraire, la question de la vérité dans sa dimension théologique.

C'est en liant conversation que le philologue et l'historien, le philosophe et le théologien, réunis par « une volonté tenace de comprendre et d'expliquer¹ » se disposent au mieux à l'étude du texte biblique, et s'avisent de ce qu'il veut dire. Un tel dialogue correspond à la pratique de la théologie biblique. Pour rendre compte de la parole biblique, philosophie, exégèse et dogmatique ont à se rencontrer. Cantonnée à sa sphère, aucune d'elles ne peut prononcer le dernier mot. Leur conversation porte sur *ce que comprendre veut dire* s'agissant de la Bible, son énoncé et son énonciation appelant une saisie qui corresponde à ce qu'ils signi-

1. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, « Préface à la deuxième édition », p. 15.

fient, sur *ce qu'il en va de la lettre biblique*, ce qu'elle dit et sa façon de le dire, sa quête de l'un en visant le tout, à travers l'infinie variété de ses significations et sur le *mouvement du sens* qui implique l'interprète en l'emportant au-delà de lui, afin d'*oser ici et maintenant une parole* qui en réeffectue la genèse.

Dans cette section, les résultats des analyses précédentes sont rassemblés en vue de dégager les coordonnées d'une interprétation de la Bible qui soit à la mesure de ce qu'elle recèle. Affronter ces problèmes avec l'aide du philosophe, de l'exégète et du dogmaticien revient à établir la nécessité de la théologie biblique et à en déterminer les conditions de possibilité.

QU'EST-CE QUE COMPRENDRE ?

Qu'est-ce que comprendre ? Que veut dire interpréter ? Des apports de Hans-Georg Gadamer, Jean Ladrière et Paul Ricœur, rappelons les indications les plus utiles pour l'interprétation biblique.

Avec Hans-Georg Gadamer, l'herméneutique, qui prend acte de la distance d'une tradition à son sens originel grâce aux progrès de la conscience historique, ne renonce pas pour autant à entendre la vérité véhiculée par cette tradition¹. Une signification est recherchée, et non pas seulement une restitution des conditions de production des œuvres. La mise au jour de ces conditions est certes une étape préalable et nécessaire, mais elle n'est pas ultime à moins de se satisfaire de « beaux fruits détachés de l'arbre » (Hegel). Par-delà l'étroitesse de l'historicisme, l'événement de la compréhension vise la vérité, la beauté, la bonté portées par la chose présente dans la tradition, en un processus impliquant l'interprète, qui se sait historiquement situé à l'intérieur de cette tradition. Comprendre, c'est séjourner auprès de la *chose* par

[supprimer la note 1]

1. Voir 1.3.4. Théologie et herméneutique.

une interprétation qui s'approprie ce qui la constitue dans une attitude, non reproductive, mais productive dans la mesure où il s'agit de participer au sens en l'intégrant à la vie présente. Comprendre, c'est appliquer. Par la double médiation de l'histoire et du langage, l'interprétation prend la forme d'un dialogue avec la tradition, par la réflexion et l'argumentation, au sein d'un partage avec autrui, dans l'exercice d'un savoir essentiellement pratique qui s'ajuste avec plasticité à ce qui se donne à entendre. De sorte que la distance temporelle de l'interprète aux œuvres du passé recèle de nouvelles possibilités d'interprétation¹.

[Supprimer la
note 1]

Jean Ladrière, pour sa part, signale la spécificité du langage religieux en raison de son rapport à la réalité singulière qu'il désigne : cette réalité, invisible aux yeux de chair, n'est accessible que par la médiation du langage réfractant les événements fondateurs, au prisme de la communauté qui a vu en eux la révélation du salut. Une telle vision définit la foi. Pour ses légataires, entrer dans la compréhension de ces événements, c'est interpréter, c'est-à-dire faire apparaître une signification qui n'est pas un objet fixe, mais une visée que l'on rend vivante par un acte nouveau, consistant à la remettre en mouvement. « La signifiante ne se maintient qu'en se reproduisant sans cesse et donc en se transformant². » Il ne suffit pas de traduire, ni de construire des analogies. Du langage constitué par l'interprétation originelle, il convient de prolonger la compréhension, sans pouvoir remonter au fait lui-même, mais en prenant appui sur le mouvement d'historicité pour renouer dans une nouvelle interprétation avec l'intentionnalité originelle³. Reprendre

1. Gadamer écrit : « Cette distance n'est pas un abîme béant, elle est au contraire comblée grâce à la continuité de provenance et de transmission, à la lumière de laquelle toute tradition s'offre à nos regards. Il n'est pas excessif de parler ici d'une authentique productivité de l'advenir », WM, p. 302 = VM, p. 349.

2. LADRIÈRE, *L'Articulation du sens*, t. 2, p. 104.

3. *Ibid.*, p. 118.

la visée de signification suppose d'effectuer à nouveaux frais la genèse du langage originel en se plaçant dans la mouvance de l'horizon constituant, où l'expérience religieuse trouve à se structurer. Les mots d'origine permettent de saisir l'horizon de constitution et de lui faire produire de nouveaux effets de sens à partir des champs sémantiques disponibles, mais ces termes ne peuvent être simplement répétés. Une création est requise de manière à faire émerger un langage au lieu de sa production. « Il n'est possible de parler à nouveau véritablement un langage qu'en lui restituant sa vie, en l'ouvrant à nouveau à ses propres possibilités, à l'infinité de son propre futur¹. » Par un jeu de transvaluations, la vie du sens dont la loi est l'interprétation requiert d'ajuster au mystère le langage de la foi afin de le rendre « à l'originalité et à la radicalité de sa propre signification² ». L'acte du témoin, assumé par la communauté qui le revêt d'autorité, sollicite l'auditeur, entré par ce témoignage dans l'espace de signification des événements originaux et de leur force salutaire, à une implication corrélative qui en relance la transmission.

Paul Ricœur appréhende la Bible sous la catégorie du témoignage de l'absolu. Dans l'arche de la lettre, se recueille l'expression du Dieu transcendant, offert à la reconnaissance libre de la conscience. Le récit biblique est confession de foi dans le même temps où il déploie une histoire. Interpréter un texte associant dimension kérygmaticque et dimension historique revient à dégager le sens théologique des procédés littéraires. En miroir de l'identité du Dieu d'Israël et de Jésus-Christ, qui se révèle dans les épisodes d'une histoire, le lecteur apprend à dire « je » et la communauté à dire « nous », de telle sorte que leur agir se conforme à la vérité de l'être qui s'est dévoilée.

Dans les sciences de l'esprit, nulle méthode ne suffit à garantir la validité d'une démarche d'interprétation. L'objet

1. *Ibid.*, p. 100.

2. *Ibid.*, p. 106.

de la compréhension, la *chose même*, en sollicitant l'interprétation, *ordonne* par sa nature l'approche appropriée et les critères de validation. C'est l'un des apports essentiels de l'herméneutique du siècle passé dans la formulation qu'en a donnée Gadamer, assumant une inspiration heideggerienne :

Toute interprétation juste doit se garantir contre l'arbitraire des idées et contre l'étroitesse qui dérive d'habitudes de pensées imperceptibles et diriger son regard « sur les choses mêmes » (à savoir dans le cas du philologue, sur les textes pourvus de sens qui, à leur tour, parlent de choses). Se laisser ainsi déterminer par la chose ne correspond manifestement pas pour l'interprète à une décision « courageuse » prise une fois pour toutes, mais vraiment à la « tâche première, constante et dernière »¹.

C'est pourquoi l'interprétation doit se régler sur la nature de la Bible, telle qu'elle est dégagée par l'exégèse. Cependant la méthode historico-critique pas plus que les méthodes littéraires n'ont coutume d'adopter le point de vue du lecteur d'aujourd'hui auquel le texte est adressé : elles ne s'intéressent généralement pas à « la vérité objective de ce qui est pensé », alors même que le texte « prétend enseigner la vérité² ». Lire la Bible pour entendre ce qu'elle a à dire de vrai, et non pas seulement pour y relever des expressions de vie parmi d'autres, impose d'aller au-delà des limites que se fixent ces méthodes dans le cadre de leur épistémologie. Comme l'enseigne l'herméneutique juridique, comprendre un texte élevant une prétention normative comporte la « tâche de concilier l'autrefois et l'aujourd'hui, le toi et le moi³ ». L'application du sens à la situation de l'interprète n'est pas une liberté vis-à-vis du texte, mais l'unique possibilité d'honorer la prétention de vérité du texte biblique.

1. WM, p. 271 = VM, p. 287. Traduction légèrement amendée.

2. WM, p. 340 = VM, p. 357.

3. WM, p. 339 = VM, p. 356.

230 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

Se pose alors la question de la *précompréhension*, telle que Rudolf Bultmann l'a présentée : une interprétation compréhensive suppose, chez l'interprète, une relation vitale à la chose exprimée dans le texte. Cette relation préexiste à l'acte d'interprétation et oriente la visée de l'interrogation¹. Une telle précompréhension est, pour Bultmann, donnée dans l'existence humaine, s'agissant de la chose exprimée dans l'Écriture, sous forme d'une certaine représentation de Dieu et de son action, voire sous forme d'interrogation sur le bonheur et l'identité personnelle. La précompréhension ouvre le cercle de l'interprétation et donne à l'interprète de régler sa démarche, en fonction d'un regard orienté sur la chose dont parle le texte biblique, selon une « *problématique qui porte sur le fond*² ». Reconnaître le rôle de cette précompréhension permet d'écarter une idée naïve de l'objectivité selon laquelle la connaissance dans les sciences de l'esprit surgirait indépendamment de l'interprète. Comme l'écrit Bultmann : « Les faits du passé ne deviennent des phénomènes historiques que s'ils ont un sens pour un sujet qui se trouve lui-même dans l'histoire et qui y participe, que s'ils parlent, et ils ne parlent qu'au sujet qui les comprend³. » C'est en se sentant concerné, non pas en s'effaçant du tableau par on ne sait quel sortilège, que l'interprète peut percevoir l'exigence objective soulevée par le texte. L'interprétation n'en devient pas pour autant arbitraire. Une fois avéré le rôle directeur de cette précompréhension, il convient « de l'élever au niveau conscient, de l'examiner critiquement grâce à la compréhension du texte, de la mettre en question. En un mot il s'agit qu'en interrogeant le texte on se laisse soi-même interroger par lui, on en

1. R. BULTMANN, *Foi et compréhension*, t. 1, *L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris, Éd. du Seuil, 1970, p. 616-617. Bultmann se recommande de J. C. K. von Hofmann selon lequel l'herméneutique biblique suppose un rapport au contenu de la Bible, *ibid.*, p. 606, n. 1.

2. WM, p. 273 = VM, p. 290. Souligné dans le texte original.

3. BULTMANN, *Foi et compréhension*, t. 1, p. 618.

perçoive l'exigence¹ ». L'entrée dans le cercle de l'interprétation se poursuit avec la confrontation à l'altérité du texte, qui oppose sa vérité à la précompréhension de l'interprète. La qualité de l'interprétation s'apprécie à la manière dont l'interprète fait prévaloir la vérité du texte sur sa précompréhension, corrigée en conséquence.

Avec Gadamer, il convient cependant de souligner le caractère déjà théologique d'une telle précompréhension. Dans le cas de l'Ancien Testament, l'interprète selon qu'il est juif ou chrétien est déterminé par le canon de référence, incluant ou non le Nouveau Testament, non moins que par la tradition d'interprétation dans laquelle s'inscrit la lecture. En l'occurrence la précompréhension n'est donc pas seulement déterminée par l'existence humaine : l'orientation religieuse de l'interprète influence la démarche entière de l'interprétation. Gadamer souligne à bon droit l'ambiguïté de la proposition de Bultmann, selon laquelle « *l'interprétation des écrits bibliques n'est pas soumise à d'autres conditions de compréhension que celles auxquelles toute autre littérature est soumise*² ». En réalité, l'interprétation s'effectue à l'intérieur d'une tradition, qui détermine une structuration particulière des croyances. Parcourir le cercle de la compréhension du texte biblique suppose que soit précisée la tradition religieuse de l'interprète. De la sorte, la relation vitale qu'il entretient avec l'objet de l'Écriture est clarifiée, conformément au mode de régulation de l'interprétation biblique propre à chaque confession.

Dès lors, la séparation entre intérêt historique et intérêt dogmatique, telle qu'elle a été posée à la fin du XVIII^e siècle à la naissance de la théologie biblique, apparaît sous un jour nettement plus problématique³. Viser la vérité du texte

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 620 (souligné par Bultmann) ; et WM, p. 338 = VM, p. 354-355 pour la critique de Gadamer.

3. Gadamer en fait à bon droit la remarque dans une allusion à la question de la théologie biblique : WM, p. 338-339 = VM, p. 355-356.

biblique engage l'interprète dans sa relation vitale à l'objet de la Bible. Le fait d'assumer consciemment une précompréhension de nature théologique représente une étape indispensable du procès herméneutique. La compréhension progresse à mesure que cette précompréhension se confronte aux Écritures telle qu'elle se donne à connaître par les procédures critiques de l'exégèse, dans un va-et-vient incessant entre situation herméneutique de l'interprète, dénotant une inscription à l'intérieur d'une tradition, et connaissance scientifique de la lettre, dépendante des évolutions constantes de l'exégèse. Inclure l'interprète dans le cercle de la compréhension ne revient donc nullement à l'enclorre dans le for interne de la conscience. C'est, au contraire, l'unique entrée possible du processus dans lequel l'interprète, introduit dans le cercle d'interprétation par sa précompréhension, renouvelle sa lecture en fonction des dissonances induites par la rencontre d'un texte dont l'exégèse ne cesse de modifier les contours. Ce qui est décisif, c'est de reconnaître que l'acte d'interprétation est « entièrement lié au sens du texte¹ » et qu'il relève, à l'intérieur d'une tradition d'interprétation, d'un espace de rationalité et d'argumentation, animé par une communauté de chercheurs dialoguant selon les règles de la discussion scientifique. La pratique de l'exégèse et de la dogmatique montre qu'un tel dialogue n'est nullement circonscrit aux frontières d'une communauté herméneutique particulière. Dans la mesure où les propositions de lecture, même issues de confessions différentes, se réclament d'un consensus de l'exégèse critique et obéissent aux règles d'interprétation repérables d'une tradition, elles peuvent entrer en interaction féconde. C'est ce que démontre la collaboration étroite entre exégètes juifs et exégètes chrétiens, associés dans l'étude de l'Ancien Testament. En dépit de précompréhensions différentes et d'horizons d'interprétation distincts, leur démarche commune d'herméneutes, qui s'étend aux harmoniques théologiques du texte biblique,

1. WM, p. 338 = VM, p. 355.

donne lieu à un échange mutuel digne d'enrichir la perspective des uns et des autres¹.

QU'EST-CE QUE LA BIBLE ?

Recueillons dans cette nouvelle étape les éléments que l'exégèse contemporaine a permis de glaner sur la présence de la théologie dans la Bible et la nécessité corrélative de solliciter l'instance théologique pour l'interpréter. Une présentation de la manière dont la dogmatique regarde la Bible peut utilement compléter le tableau.

La théologie dans la Bible

Les Écritures ont été appréhendées comme canon, langage et écriture, à l'école de l'exégèse et sous la modalité d'une lecture chrétienne. Repartons des résultats du parcours effectué.

La logique du *canon* instaure un jeu entre l'identité sociale de l'Église et l'altérité transcendante de Dieu. Par les textes du canon, la communauté des chrétiens ratifie son identité d'Église, fondée sur la tradition des Apôtres, issue de l'histoire d'Israël et de Jésus-Christ. La collection canonique, comme signe de l'autorité divine, constitue au milieu de l'Église une lettre de mission et un principe critique : par la médiation du Livre lu et interprété, l'Église annonce la Parole que Dieu destine au monde ; la Bible examinée interroge l'Église sur la vérité du témoignage qu'elle rend à cette Parole.

Le *langage* biblique se prend au jeu de la Parole : un témoin délivre son témoignage par écrit, mais c'est Dieu qui parle en style direct, au présent du lecteur, pour lui

1. Comme le note à bon droit MOBERLY, *The Bible, Theology and Faith*, p. 161.

234 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

rappeler la Loi au lieu même où elle est donnée, pour lui signifier le salut, au lieu même où il s'accomplit, pour le gagner à la puissance de la Parole, au lieu même où elle se déploie. Horeb-Sinaï, steppes de Moab, Sion, Golgotha, Jérusalem, Samarie, extrémités de la terre : le témoin dépose par écrit et c'est Dieu qui parle en produisant des effets dans le peuple qui l'écoute (pragmatique). Le langage biblique se prend au jeu de la révélation du Nom, au fil de l'histoire commune à laquelle Dieu convie les siens. Qui est-il Celui qui dévoile son Nom comme une signature sur le rouleau de l'histoire ? Qui est Jésus de Nazareth ? Pour le savoir, il faut le suivre, entre promesse et accomplissement, sur un chemin de libération et de tentation. Entre Loi, Prophètes et Écrits, la deutérose correspond à un approfondissement de la réflexion sur le statut des Écritures. En elles, Dieu prend la Parole et s'adresse à un lecteur : chacun des membres du peuple est exhorté à une vie d'écoute, de fidélité et de sagesse qui reflète la gloire, la sainteté et la sagesse de Dieu. Dans le processus de christologisation du Nouveau Testament, une quête de l'un et de l'universel se fait jour selon une configuration particulière : l'un s'introduit de l'intérieur et le tout passe par le singulier¹. Rappelons-nous comment s'invite l'unité. De l'ancienne à la nouvelle alliance, Dieu se dévoile à tous comme l'unique, non pas en annihilant toute opposition à son règne, mais en faisant habiter la Loi au plus intime du cœur par l'Esprit – l'unité intérieure de l'homme par la grâce de Celui qui sonde les profondeurs de Dieu. Comment l'universalité est-elle promue ? Toutes les nations sont appelées par Dieu, non à l'assujettissement d'un pouvoir, mais à un engendrement par le Fils unique du Père qui est aussi le Crucifié ressuscité, alpha et oméga du cosmos et de l'histoire – le rassemblement de tous à partir du seul Jésus Christ, en écho de l'élec-

1. Cela en contradiction avec l'idée des Lumières selon laquelle l'universalité se gagne au prix de la particularité historique du christianisme, que ces penseurs réduisent à une dimension morale.

tion d'Israël. À celui qui marche à la suite du Fils comme un disciple derrière son maître, l'Esprit donne part à la vie filiale (sémantique).

Les genèses de l'*écriture* mettent au jour l'activité théologique multiforme des écrivains bibliques qui relancent la signifiante de la Parole en un contexte inédit. La nature de cette activité éditoriale recommande de l'identifier à un processus de théologisation, qui se signale par sa constance et sa créativité au cours des âges. Le sens de la justice s'affine, la pratique religieuse s'affadit, l'empire assyrien impose un *soft power* culturel. Quand la répétition littérale exténue le sens, transmettre c'est innover. L'impensable survient, Jérusalem est prise, le temple détruit, jusqu'en terre d'exil les savants ébranlent les croyances. Quand le sol se dérobe sous les pieds, il faut en appeler au Créateur et à la puissance d'une nouvelle création. Paraît Jésus de Nazareth qui interprète la Loi à nouveaux frais, annonce les derniers temps, affronte le mal jusque dans la mort, fait triompher la vie dans sa résurrection et envoie l'Esprit pour rassembler l'Église. Quand le Messie renouvelle toutes choses, l'espérance revient à la promesse d'origine pour la déclarer accomplie. La liberté herméneutique dont témoignent les genèses de l'écriture biblique peut valablement inspirer la tradition d'interprétation qui la garde vivante dans le temps.

Les exégètes dont les études ont été présentées pratiquent la méthode historico-critique, ils maîtrisent l'art du commentaire littéraire. Pour autant, les mêmes exégètes prennent acte de la consistance théologique du propos de la Bible, de la dimension universelle de sa prétention de vérité et de la tâche de l'interpréter en conséquence qui en découle. Lire, interpréter, comprendre le texte biblique emmène au-delà des frontières de l'histoire et de la philologie. Luz écrit : « La tâche de l'interprétation ne consiste pas seulement à se renseigner sur le contenu du texte. Elle doit aussi se demander comment le texte veut être compris¹. » De ce

1. LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, p. 22.

point de vue, l'itinéraire proposé visant à présenter certains traits propres au texte biblique considéré comme canon, langage et écriture conduit à poser la nécessité d'une interprétation de nature théologique. Dans cette tâche, la théologie est tenue aux résultats de l'exégèse, mais sa liberté herméneutique ne peut que transgresser les limites de méthodes exégétiques particulières. Dès lors que le texte biblique a trait au dévoilement de Dieu, à l'ambiguïté du phénomène humain, à l'énigme du cosmos, au registre du pouvoir et de la justice, à la question du mal et de son déchaînement, à l'origine et au terme de l'histoire, à la vie et à la mort, à l'espérance et à l'amour, il convient « d'être plus *critiques* » que l'historico-critique (K. Barth) et de chercher à comprendre, par toutes les ressources disponibles, ce qui se tient là et attend d'être pensé.

Une théologie de la Bible

La théologie chrétienne voit dans la Bible l'attestation écrite de la *révélation* de Dieu, qui a lieu dans l'histoire d'Israël et s'accomplit dans l'histoire de Jésus-Christ. Les écrits bibliques sont tenus pour *inspirés* par les communautés de foi en tant qu'ils témoignent, dans leur lettre, de la *Parole même de Dieu* transmise par les apôtres. Dans leur contingence et leur historicité, ces textes se rapportent à l'œuvre de Dieu qui se déploie providentiellement dans le monde des hommes : la *logique d'une histoire* se laisse déchiffrer lorsqu'on peut en saisir le fil et percevoir la dynamique de révélation qui s'y déploie. La responsabilité de l'Israélite, partenaire à l'alliance, comporte une dimension *théologique* : garder vive la *connaissance* du Dieu qui lui a révélé son nom. Sous les différents aspects de son existence individuelle et collective, il doit se conformer à l'image que le Dieu vivant a donnée de lui-même dans l'histoire et la création. Entre promesse et accomplissement, cette dynamique de révélation et d'alliance est contrastée, aléatoire,

contingente. L'infidélité du peuple ne parvient cependant pas à l'enrayer, car la miséricorde divine la propulse puissamment en direction d'un avenir de communion. Avec Jésus de Nazareth, un seuil décisif est franchi : de manière imprévisible, au-delà de toute imagination, Dieu en personne se fait proche.

Parole faite homme

La Bible est de part en part humaine, tandis qu'elle parle de Dieu et fait parler Dieu. Le *logos* de l'histoire qu'elle rapporte réserve une surprise, qui en fait la spécificité : *Dieu se montre dans l'humain*. C'est à l'intérieur d'une relation promise ou instituée, rompue puis renouée, avec tel peuple et tels humains que Dieu est raconté. Il se dévoile dans la relation aux siens, jamais en dehors, au point que pour se dire il s'en remet tout entier à eux, et cela alors même que le Dieu biblique excède les limites de la création et du temps de l'homme par l'affirmation de sa souveraineté cosmique universelle et de sa préexistence. Dieu n'ayant rien écrit, personne ne saurait que Dieu a parlé et agi si des hommes ne l'avaient rapporté ; ce qui suppose que Dieu s'est d'abord adressé dans leur langue et a croisé leur histoire. Il se dévoile comme Dieu, à mesure qu'il se rapproche de l'homme, telle est la logique du devenir humain de la Parole qui le révèle et le cache à la fois, sous le voile de l'humanité et celui de la lettre. S'il est une consigne utile pour repérer la *théologie* présente dans la Bible, elle tient à ce que Dieu se laisse chercher là où il s'est dit : dans l'épaisseur de l'*humanité* où le Fils a raconté le Père et dans la *lettre* qui abrite l'Esprit.

Le Dieu d'Israël parle la *langue des hommes* au milieu desquels il a fait sa demeure. Il leur parle « par des hommes à la manière des hommes¹ » (*per homines more hominum*)

1. D'après la constitution dogmatique sur la révélation divine du concile Vatican II (*Dei Verbum* n° 12).

de sorte que sa parole est proche, « tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur » (Dt 30, 14). Mais lorsque cette parole prend chair en Jésus de Nazareth, et en l'occurrence chair juive, lorsqu'elle prend visage humain et devient homme parmi les hommes, lorsque le Fils de Dieu devient le fils de Marie, le nouveau s'invite. Dieu se rapproche des hommes au point de *se faire l'un d'eux*, « homme envoyé aux hommes¹ » (*homo ad homines missus*). Dieu ne parle pas seulement aux hommes dans leur langue, il leur parle d'homme à homme, il les regarde avec des yeux d'homme, il les touche de ses mains d'homme, menant à son terme le mouvement de la Parole divine qui se fait *pleinement humaine*, pour rencontrer l'homme à sa hauteur, en vis-à-vis de liberté, afin de libérer une liberté mise sous la tutelle du mal et de la mort. Dans ce *devenir humain de la Parole de Dieu*, la parole humaine confirme sa capacité à porter la Parole divine et à en reproduire l'activité jusque dans l'existence des croyants – ce qui est une source inépuisable d'étonnement : « Voici pourquoi, de notre côté, nous rendons sans cesse grâce à Dieu : quand vous avez reçu la Parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la Parole de Dieu, qui est aussi à l'œuvre en vous, les croyants » (1 Th 2, 13).

Conformément à l'enseignement traditionnel, le devenir humain de la Parole divine, qui a lieu dans l'existence de Jésus-Christ, « conçu du Saint Esprit, né de la Vierge Marie », « le même parfait en divinité et le même parfait en humanité² », se produit de manière analogue dans l'écriture des livres bibliques, Ancien et Nouveau Testament, par des écrivains qu'inspire l'Esprit. Le devenir humain de la Parole divine s'opère dans le fait de *devenir lettre inspirée*,

1. Selon les mots de l'épître à Diognète 8, 4 citée par la constitution *Dei Verbum* n° 4.

2. Concile de Chalcédoine (451), dans H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 107.

conformément à la doctrine de l'inspiration selon laquelle l'Esprit « a parlé par les prophètes », réalisant une action commune de Dieu et de l'homme, la Parole faite homme.

Dieu fait Parole

Dieu s'est fait proche en Jésus Christ. En lui la Parole divine, « chair devenue » (Jn 1, 14) s'est donc faite *plus humaine* encore, *parfaitement* humaine. Selon un autre versant de la logique d'incarnation, la Parole divine en Jésus s'est faite *plus divine* encore, *parfaitement* divine. Ce n'est plus en effet par les prophètes que Dieu parle mais « en un Fils » (He 1, 2) : en lui, Dieu se fait Parole. Ce n'est plus Moïse qui transmet la Loi, c'est le Fils unique, tourné vers le sein du Père qui fait connaître le Dieu que nul n'a jamais vu (voir Jn 1, 18). La gloire du Fils unique se laisse reconnaître aux signes que Jésus accomplit au fil des rencontres et des événements. L'Évangile témoigne de cette parole faite Fils, plus divine encore, parfaitement divine, « avant les siècles engendré du Père selon la divinité et aux derniers jours le même engendré pour nous et notre salut de la Vierge Marie, Mère de Dieu, selon l'humanité¹ ». La plénitude du Fils, plein de grâce et vérité, accordant grâce sur grâce et faisant resplendir la gloire qu'il tient du Père comme Fils unique (voir Jn 1, 16.14), mène la révélation à sa perfection. Dieu manifeste ainsi la pleine mesure de sa liberté en envoyant son propre Fils, sans que rien ne le détermine sinon l'amour. Il manifeste la pleine mesure de son amour, en donnant son propre Fils pour que les élus aient la vie en son nom. Dieu ne parle pas seulement aux hommes dans leur langue, il leur parle d'homme à homme *comme leur Dieu*, il les regarde avec des yeux d'homme *comme leur Dieu*, il les touche de ses mains d'homme *comme leur Dieu*. Dans le témoignage qu'elle rend à cette identification de Dieu à sa Parole,

1. *Ibid.*

240 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

l'Écriture est incluse dans l'événement de révélation. Aussi l'« Évangile de la gloire du Christ » fait-il « briller la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ » (2 Co 4, 4.6), aussi les apôtres à qui le Verbe de vie s'est manifesté témoignent-ils de ce qui était dès le commencement, de ce qu'ils ont entendu, de ce qu'ils ont vu de leurs yeux et de ce que leurs mains ont touché (voir 1 Jn 1, 1). L'évangile de Jean le souligne avec une force toute particulière. Dans ses deux finales, il s'octroie le *statut d'écriture inspirée* : ce livre est mis par écrit pour conduire ses lecteurs à la vie par la foi en Jésus, Christ et Fils de Dieu (Jn 20, 30-31 ; 21, 24-25). Cet évangile élève une prétention apparemment démesurée : son témoignage est « véridique » (Jn 21, 24) de la vérité même du témoignage du Père et du Fils (Jn 5, 31.37). Comme Parole véritable *de Dieu, parfaitement* divine, l'évangile peut donc s'attribuer ce qui n'appartient qu'à Dieu et qui lui est pourtant confié : le témoignage de la vérité qui conduit à la vie.

POUR UNE THÉOLOGIE BIBLIQUE

La nécessité de la théologie biblique étant établie, il convient de dégager plus avant ses conditions de possibilité.

Qu'est-ce que la théologie biblique ?

À ce stade de la réflexion, le problème d'une interprétation de la Bible, qui soit conséquente avec sa nature intrinsèquement théologique, croise la question de la division disciplinaire entre exégèse et dogmatique. La compréhension de la Bible amène l'exégète sur le terrain théologique ; de son côté le dogmaticien est tenu, dans sa recherche d'intelligence de la foi, au principe critique qui découle de la normativité des sources scripturaires. L'intégrité des démar-

ches disciplinaires de l'exégèse et de la dogmatique exige qu'elles ne soient pas confondues à peu de frais.

La théologie biblique correspond dès lors à un espace commun, où exégètes et dogmaticiens s'adonnent à la tâche d'interpréter les Écritures. Le dialogue est envisageable du simple fait qu'au minimum tout dogmaticien a déjà ouvert le Livre et qu'aucun exégète n'est sans théologie implicite, mais il va de soi que la fécondité du dialogue dépend de la connaissance que chacun a de la langue de l'autre. Pour commun que soit l'espace de cette activité, il n'est pas sans tension entre les visées de l'exégète et du dogmaticien. En effet, l'interprétation compréhensive des Écritures, que cherche l'exégète, et l'élaboration d'un discours théologique conséquent avec ses sources scripturaires, que cherche le dogmaticien, ne se confondent pas. Qui ne voit, cependant, que les perspectives se croisent et gagnent à ne pas s'ignorer ?

Il convient de rappeler la définition de la théologie biblique proposée par Paul Beauchamp : « À ce point de vue, tout exposé continu du rapport d'un texte biblique avec la foi chrétienne d'aujourd'hui est œuvre de théologie biblique¹. » Cette définition a le mérite de la précision et de la simplicité. Elle désigne une tâche ardue et une ambition élevée qui exigent une maîtrise de nombreuses compétences, non moins qu'une modestie permettant d'évaluer l'étendue de ses propres ignorances et d'en tenir compte par la prudence des conclusions². La définition se recommande, en amont de la période moderne qui a vu naître la théologie biblique *stricto sensu*, de la longue histoire de l'interpréta-

1. BEAUCHAMP, « Théologie biblique », p. 190.

2. Beauchamp commente sobrement : « L'emplacement de la théologie biblique est celui où le plus grand nombre raisonnable de données sera accueilli, ampleur qui non seulement se concilie avec la brièveté et l'économie, mais les exige absolument » ; BEAUCHAMP, « Théologie biblique », p. 190. Ce qui lui inspire une consigne de prudence : « Les étudiants ont donc tout avantage à savoir qu'il ne faut pas être trop pressé de faire de la théologie biblique », *ibid.*, p. 188.

tion biblique, que Barth identifie à l'histoire de l'Église. En effet, la définition saisit en profondeur le *lieu natal de la connaissance théologique* tel qu'elle a été élaborée dans le cadre du christianisme. (Par ce terme « natal », le théologien belge Adolphe Gesché désigne l'origine première d'une notion où elle doit être replacée si l'on veut en identifier les traits les plus propres.) La pratique ecclésiale montre que l'intelligence de la foi au cours des siècles s'est cherchée en un lieu natal à double foyer : *la lettre de l'Écriture et le processus dynamique de la tradition ecclésiale*. Dans la doctrine des sens de l'Écriture, dans la *lectio divina* ou l'expérience de l'homilétique, la connaissance théologique se tire de la lettre biblique, dans sa littéralité même, jamais hors d'elle ou au-dessus d'elle, telle est, depuis les Pères de l'Église jusqu'à l'exégèse contemporaine, l'attitude seule conséquente vis-à-vis du Dieu biblique qui s'est fait chair et qui s'est fait lettre. Si le sens se trouve en passant par la lettre, on comprend mieux le respect de cette tradition vis-à-vis de la matérialité des Écritures, aussi contingente et incertaine soit-elle, comme l'indique à suffisance la critique textuelle¹. C'est aussi pourquoi la perspective historique et celle de l'ensemble des sciences humaines constituent des apports impossibles à négliger.

À côté de la lettre, une autre polarité est à désigner. Laissée à elle-même, la lettre ne dit rien ou presque : elle reçoit son statut de témoignage de la foi vivante de l'Église qui la reçoit et la transmet comme une parole pleine d'Esprit

1. Un exégète rappelle que « l'objet de l'exégèse critique, à savoir le texte biblique, n'existe pas, ou n'existe que reconstruit comme un objet théorique. Cela n'empêche certes point de travailler car les variations, pour la plupart des écrits bibliques, sont mineures ; elles n'en sont pas moins significatives souvent et plus l'observation des faits se veut fine, plus elles affectent l'interprétation. Bref, l'exégète ne saisit en pleine maîtrise que la totalité des copies du texte biblique, et il lui faut toujours chercher le texte en même temps que le sens du texte », J.-M. SEVRIN, « L'exégèse critique comme discipline théologique », *Revue théologique de Louvain*, t. 21, 1990, p. 146-162, ici p. 150-151.

à un destinataire. C'est dans cette lettre, certes, mais une lettre portée par la continuité d'une interprétation croyante et proclamée dans l'assemblée liturgique, que l'Église entend la Parole de Dieu pour l'adresser à l'humanité de son temps. Pour ce faire une double tâche s'impose à chaque âge : scruter la lettre dans ses obscurités, ses tensions, ses contradictions apparentes et le foisonnement de ses significations ; scruter les temps, dans l'opacité des évolutions marquant les différents âges de l'esprit. La tradition chrétienne, d'un âge à l'autre, relève le défi de la discordance des témoignages bibliques et de l'obscurité des temps qu'elle vit. En ce lieu natal, scripturaire et ecclésial, peut se saisir, à l'intérieur d'un mouvement de réception et de relance l'événement unique du Dieu qui parle et du peuple qui l'écoute¹.

Dans cette définition de la théologie biblique proposée par Beauchamp et adoptée dans le cadre de cet essai, le rapport qui est le propos de la théologie biblique est tendu entre deux pôles, la Bible et la foi chrétienne d'aujourd'hui. On peut suggérer sans audace excessive que l'exégèse aborde ce rapport en partant du texte biblique et que la dogmatique l'envisage depuis la foi chrétienne d'aujourd'hui. Le travail de l'exégète s'origine au lieu de la lettre biblique, celui du dogmaticien dans le lieu ecclésial. Un même rapport, deux visées : l'espace commun de la théologie biblique est habité par l'exégète et le dogmaticien selon deux perspectives distinctes, qui ne peuvent s'ignorer l'une l'autre.

Esquissons à présent le rapport de la lettre à la foi chrétienne d'aujourd'hui, dans la visée exégétique d'une compréhension théologique du livre, avant d'envisager comment ce rapport se présente dans la perspective du dogmaticien.

1. Pour une mise en contexte historique et théologique du concept d'inspiration des Écritures dans le catholicisme contemporain, voir THEOBALD, « *Dans les traces...* » de la Constitution « *Dei Verbum* », p. 57-89 avec les remarques critiques de ELLIOTT, *The Reality of Biblical Theology*, p. 14-16.

L'exégèse et l'interprétation théologique

L'exégèse connaît, à côté de nombreuses disciplines annexes, le *genre* de l'histoire de la religion, du commentaire d'un livre, celui de l'introduction à l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament, et le genre de la théologie biblique d'un livre ou d'un des deux Testaments. La question théologique, incontournable dans l'écriture des « théologies bibliques », se pose avec plus ou moins d'insistance dans les autres genres en vigueur dans les études bibliques¹.

Portés au-delà des questions historiques et littéraires par la signification du texte biblique, des exégètes abordent des problématiques théologiques, alors même qu'ils se livrent à l'exercice du commentaire, soit le type d'intervention exégétique le plus courant. Un nombre significatif de commentaires du Nouveau Testament, en particulier, manifestent une attention explicite à la portée théologique des textes commentés. Il arrive même qu'une rubrique particulière traite des « perspectives théologiques », comme dans le commentaire des Actes des Apôtres de Daniel Marguerat² qui s'en explique ainsi : « Les perspectives théologiques déploient la parole sur Dieu ou le regard théologique sur le monde que le texte veut porter au langage ; elles indiquent comment, au travers du travail scientifique, ce texte m'a nourri³. » On

1. Sur la théologie du Nouveau Testament, une réflexion d'ampleur sur l'herméneutique théologique mérite une mention spéciale : LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (recension de B. BOURGINE dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 49, 2018, P. 240-243). Sur la théologie de l'Ancien Testament, la position de Schmid mérite d'être entendue : « La science de l'Ancien Testament ne serait pas justifiée au regard de son objet si elle renonçait à sa branche disciplinaire (appelée) "théologie de l'Ancien Testament". Elle ne serait pas non plus justifiée si, dans l'exercice de cette branche disciplinaire, l'approche était naïve, réductrice et non critique », SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament ?*, p. 122.

2. D. MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)* et *Les Actes des apôtres (13-28)*, 2 vol., Genève, Labor et Fides, 2015.

3. *Ibid.*, ici *Les Actes des apôtres (1-12)*, p. 7.

note que l'interprétation théologique s'effectue dans la continuité de l'étude exégétique qui se prolonge jusqu'au monde du texte, cet espace de signification que l'exégète fait profession d'habiter.

Outre le genre littéraire pratiqué à l'intérieur des études bibliques, la question théologique se présente aussi différemment selon la *méthode* exégétique. La méthode suivie détermine la modalité selon laquelle se pose la question théologique. Marguerat, dans l'ouvrage cité plus haut, note en introduction que « les procédés d'écriture de Luc ne trahissent pas seulement un souci esthétique de l'auteur ; ils concrétisent une stratégie théologique. C'est à l'identification des procédés narratifs et à l'évaluation de leur portée théologique que le commentaire va s'attacher¹ ». Marguerat ne s'en tient pas à l'analyse littéraire ; celle-ci lui sert de porte d'entrée dans le domaine théologique. La contribution théologique de l'exégète s'opère dans le prolongement immédiat du travail exégétique. Il énonce ainsi une certaine conception de la relation entre exégèse et dogmatique : le titre que l'exégète peut faire valoir pour identifier la théologie des Actes est l'étude de la relation entre les techniques narratives et leur visée théologique. La prétention théologique de l'étude, clairement assumée, mérite d'être notée tant il est vrai qu'elle est loin de constituer le bien commun des études bibliques.

À cet égard, force est de constater que la théorie littéraire et narratologique n'est pas moins susceptible d'occulter le questionnement théologique que le souci obsessionnel de l'histoire². James Barr le remarque : « Les spécialistes de

1. *Ibid.*, p. 25. Pour Paul Ricœur, « C'est la tâche de l'herméneutique de dépister ces homologues entre *technique* narrative et *fonction* énigmatique », P. RICŒUR, « Le récit interprétatif », p. 24.

2. Voir à ce sujet la recension que G. Steiner a commise de l'ouvrage de R. ALTER, F. KERMODE (éd.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Harvard University Press, 1987. Il reproche aux auteurs de passer à côté de la singularité de la Bible et de ses provocations accablantes. La mise en évidence du style littéraire des écrivains bibliques, que les auteurs dégagent brillamment, conduit à occulter le *mysterium tremendum*. Steiner met ainsi le

littérature, loin de soutenir l'usage théologique de la Bible, étaient plus intéressés à prendre la Bible comme un corps de matériaux fondamentalement littéraires¹. » L'expérience montre qu'entre l'exégèse historico-critique ou l'exégèse littéraire, la prise en compte de la problématique théologique dépend surtout des intérêts de l'exégète qui la pratique.

Voici posée la question de la *précompréhension*. On l'a noté, l'interprète ne peut se situer hors du cercle herméneutique. Le rappel n'est jamais inutile, spécialement dans les disciplines où sévit parfois une conception naïve de l'objectivité². Beauchamp note que chacun trouve dans son expérience et ses préjugés des critères auxquels il recourt nécessairement, le plus souvent malgré lui ou à son insu, pour entrer dans la compréhension :

Personne n'a jamais cherché dans la Bible la définition de ce qui est sensé, que ce soit sur Dieu ou sur tout autre sujet. Tout le monde a même toujours recouru à des critères que la Bible elle-même ne donne pas, même en matière très relevée. Inversement, on peut voir tous les jours quels inconvénients proviennent d'aborder la Bible sans avoir remédié à la déficience de tels critères³.

doigt sur le problème essentiel du volume, à savoir la scission entre l'étude littéraire et le questionnement théologique que le texte biblique pose pour tant à chaque pas : « La séparation, faite au nom du rationalisme et de l'agnosticisme actuels, entre une approche théologico-religieuse des textes bibliques et une approche littéraire est radicalement artificielle. Cela ne peut pas marcher », G. STEINER, « The good books » dans *The New Yorker*, 11 january 1988, p. 94-98, ici p. 97 (nous traduisons).

1. BARR, *The concept of Biblical Theology*, p. 238.

2. Que l'on pense pour s'en convaincre à l'histoire de la *Leben-Jesu-Forschung* due à Albert Schweitzer et la mise en évidence des préjugés des exégètes dans leur offensive s'attaquant aux préjugés théologiques. James Barr note de son côté, non sans malice : « Dans mon expérience, les historiens des religions ne sont visiblement pas moins dotés d'opinions et de préjugés que ne le sont, disons, les théologiens », BARR, *The concept of Biblical Theology*, p. 130.

3. BEAUCHAMP, « Théologie biblique », p. 187. La remarque corrobore les observations de Gadamer sur le préjugé.

L'exégète ne peut qu'entrer avec ses préjugés et tout ce qu'il est dans le cercle herméneutique. L'interprète est en position d'interlocuteur du texte commenté. La lecture, aiguïlée par la mise en œuvre des procédures disciplinaires, est l'exercice d'une prise de conscience progressive de l'altérité du monde projeté par le texte ; approcher les contours propres de ce monde suppose de dégager, par l'étude, les traits qui l'esquissent et de corriger en conséquence les présupposés de départ.

La précompréhension comporte une dimension ouvertement *théologique*. Tout exégète a une théologie implicite. Dans un article concernant Amos, David Clines, d'humeur espiègle, observe que les exégètes présupposent dans leur pratique une foi en la parole et en l'action divine décalée de la mentalité séculière ambiante qu'ils partagent pourtant largement¹. Ne reconduisent-ils pas ainsi une vision idéologique surannée de la théologie ? Que se passe-t-il si l'on remplace YHWH par Zeus ? Moberly souligne l'intérêt du point de vue de Clines qui met en évidence à quel point les questions fondamentales sont le plus souvent occultées dans le travail exégétique². Est-ce normal qu'un commentateur d'un prophète tienne pour assuré le fait que YHWH est Dieu et qu'il cautionne de son autorité académique le fait que ce même Dieu s'est effectivement adressé à tel prophète ? La question, provocatrice et parfaitement pertinente, invite à clarifier la position que l'exégète adopte dans son

1. D. J. A. CLINES, *Interested Parties : The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic, 1995, « Metacommenting Amos », p. 76-93. Dans une autre contribution, Clines explique pourquoi il préfère parler d'idéologie plutôt que de théologie, qui en est un sous-groupe à côté d'autres intérêts manifestes de la Bible hébraïque relevant de la cosmologie, de la politique ou du droit ; D. J. A. CLINES, « The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible » dans Id., *Interested Parties*, p. 9-25, ici p. 13. Selon Clines, un commentateur parle de « théologie » lorsqu'il reprend à son compte « l'idéologie religieuse » du texte biblique ; CLINES, *Interested Parties*, p. 84-85.

2. MOBERLY, *The Bible in a Disenchanted Age*, p. 37-40.

rapport au texte biblique et, plus précisément, la manière dont le texte reflète à ses yeux la révélation divine. Clines invite les commentateurs à assumer leur « idéologie religieuse », sans la cacher à leurs lecteurs. Moberly note à juste titre qu'en s'attachant à l'étude de ces textes de préférence à une autre littérature, l'exégète s'engage dans une démarche qui n'est pas tout à fait de même nature que l'étude de n'importe quelle autre littérature. Faire droit à la spécificité de ce livre, son origine et sa transmission, sa nature et ses propriétés, exige pour le moins que l'exégète s'explique à lui-même la portée qu'il accorde au statut du texte biblique étudié, en tant que partie du *canon*. Cette appartenance du texte ou du livre concerné à un tout suggère une réflexion sur sa situation particulière à l'intérieur de ce tout, et invite à une confrontation à certaines de ses parties, selon les promesses d'une perspective de lecture faisant jouer du potentiel heuristique et herméneutique des ressemblances et des tensions. Lorsque ce canon s'insère dans le cadre de la vie chrétienne, son interprétation ne peut, de surcroît, qu'entrer en dialogue avec le guide de lecture traditionnel des Écritures que constitue la règle de la foi (*regula fidei*)¹. En effet, la portée historique et théologique du canon biblique ne peut faire ignorer au chercheur la question de l'unité dans la diversité des écrits du Nouveau Testament². L'exégète, vigilant à juste titre vis-à-vis d'intrusions idéologiques étrangères au texte, s'expose à un autre type de contresens en ignorant le poids théologique que recèlent effectivement les éléments du texte : la rectitude de ses jugements historiques ou exégétiques eux-mêmes ne peut qu'en pâtir³.

1. MOBERLY *The Bible in a Disenchanted Age*, p. 187.

2. Voir en ce sens : STRECKER, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, p. 25.

3. Schmid donne deux exemples particulièrement convaincants de telles erreurs de jugement, faute d'une prise en compte suffisante des réalités théologiques (C. Dohmen sur Gn 2, 16 et R. G. Kratz sur Ex 14) :

La règle de foi employée à titre de guide de lecture de la Bible ou encore les dogmes considérés comme préjugés légitimes pour entrer dans le cercle herméneutique de la compréhension : autant de postures que l'on adopte à bon droit au moment de l'interprétation théologique mais qu'écarte à juste titre l'exégète au moment où il fait prévaloir l'intérêt historique et que l'intelligence du contexte ne peut que pâtir de l'intrusion de catégories ultérieures, qui en gauchissent la perception. Au moment d'en venir au sens du texte, il faudrait cependant prendre garde de ne pas adopter par principe le parti pris contraire aux positions traditionnelles pour se délivrer un certificat d'objectivité – une attitude bien documentée dans la *Leben-Jesu-Forschung*.

Le prisme de la tradition de foi et des dogmes agit essentiellement de manière négative : il ne prescrit rien dans l'ordre de l'interprétation, et surtout pas ce qui contreviendrait à des raisons historiques ou littéraires solidement établies, à moins d'adopter un système de double vérité, dont on a vu qu'il est formellement exclu au Moyen Âge. Cela tient en premier lieu à ce que la tradition dogmatique relève de la théologie négative : les symboles de foi, mais aussi l'œuvre des conciles des IV^e et V^e siècles, constitutifs de la foi christologique et trinitaire, ne ~~prétend~~ prétendent aucunement enfermer Dieu dans des catégories conceptuelles. La théologie des Cappadociens correspond d'ailleurs à une valorisation maximale de l'insondabilité divine. Le but explicite est d'écarter les solutions de facilité qui, en sacrifiant au milieu ambiant, vident le mystère de ses paradoxes. Préserver la vérité de la foi en la résurrection, l'inouï du scan-

SCHMID, « Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden ? », p. 63-78, ici p. 74-76. Il va sans dire qu'une « rethéologisation » autoritaire de l'exégèse qui prendrait pour critère, non les compétences historiques ou philologiques, mais une soumission à la tradition doctrinale (laquelle ?), est une injure à la raison et à la foi. Les États-Unis connaissent de telles tendances et Schmid donne en ce sens l'exemple de Russell R. Reno introduisant la série intitulée « Brazos Theological Commentary on the Bible » ; SCHMID, « Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden ? », p. 76.

250 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

dale de l'incarnation et de la croix à l'encontre de solutions accommodantes ne signifie nullement détenir les clés d'interprétation du texte biblique et surplomber la nature divine. Le formulaire de Chalcédoine (451) sur l'union personnelle des deux natures du Christ n'énonce d'ailleurs que des attributs négatifs pour écarter des solutions aberrantes (« sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation »). La règle de foi projette à partir du monde du texte un espace d'interprétation, qui laisse l'interprète essentiellement libre¹. Que prescrit le dogme de la création dans la conception du cosmos, sinon l'invisible de l'origine, plus radicale que l'événement de son commencement, qui fait de l'existence du visible un « langage jusqu'au bout du monde » (Ps 19, 5), sans mots ni récit ? La « contrainte » que représente le dogme de la création n'a manifestement pas fonctionné comme un prescrit de pensée, encore moins comme une interdiction de penser : il a, au cours des siècles, joué le rôle d'une suscitation à la créativité poétique, théologique et philosophique, comme peu d'idées religieuses ont su le faire, à l'inverse des avatars du créationnisme. Les caricatures dressées par nombre d'exégètes vis-à-vis de la tradition dogmatique se nourrissent de versions appauvries ou d'une profession d'ignorance, qui se donne pour de la neutralité axiologique, dont on a dit avec Gadamer ce qu'il fallait penser. La *regula fidei* oriente la lecture croyante en reliant l'ensemble du témoignage scripturaire au Dieu trois fois saint de la confession ecclésiale. C'est une décision de grande portée herméneutique que d'ouvrir le Livre en vue d'apprendre à connaître Celui qui l'inspire. L'invocation de la règle de foi situe « le texte biblique dans le cadre de son énonciation² ».

1. Voir B. BOURGINE, « Que faire des premiers conciles ? » dans *Revue théologique de Louvain*, t. 36, 2005, p. 449-475.

2. François Martin le précise en ajoutant : « Bien que cette règle, dans la mesure où elle renvoie à la confession de foi, ne soit pas dénuée de tout contenu, elle ne fonctionne pas comme objet de savoir auquel serait résu-

On ne peut séparer de manière absolue vérité (*Wahrheit*) et exactitude (*Richtigkeit*), comme l'indique Georg Strecker¹ : la théologie biblique, ne peut juger de la vérité de la prétention eschatologique élevée par le Nouveau Testament, mais elle doit indiquer les traits historiques de cette prétention, et ne peut dès lors l'ignorer. Le développement d'un intérêt théologique n'est pas à opposer à une maîtrise des procédures exégétiques. Une interprétation valide du point de vue de la philosophie herméneutique requiert une orientation sur la chose même, qui se donne à connaître dans le texte. La manière dont s'opèrent les phénomènes de théologisation et de christologisation relève de plein droit de l'enquête exégétique. La prise en compte de la préoccupation théologique, inhérente au texte biblique lui-même, ne contrevient donc nullement à l'autonomie de l'exégèse, ni à l'intégrité de sa recherche scientifique. C'est en pesant comme il convient la portée théologique du langage et de l'écriture bibliques que l'exégète participe à part entière à l'explication du texte et peut à bon droit engager la conversation avec la théologie systématique, à partir des résultats de son interprétation². L'exégète a mené jusqu'à son terme les procédures d'explication et d'interprétation du texte. En suivant le mouvement du sens relancé par les multiples genèses rédactionnelles, il a pu s'intéresser à la théologie implicite ou explicite présente. Or il le sait, « ce chemin ne finit pas avec la clôture de l'Ancien Testament, mais continue dans la littérature du judaïsme et du christianisme

[ôter virgule]

[ôter virgule]

mable l'ensemble des livres inspirés. Elle se donne plutôt comme principe organisateur du discours biblique, du seul fait que, sans en développer le sens, elle réfère toute l'Écriture à son énonciateur confessé comme Dieu trine, Père, Fils et Esprit. Réel principe herméneutique, la règle de foi ne clôt pas l'acte d'interprétation sur le décryptage des énoncés mais le redi-pose dans la structure d'énonciation qu'instaure le Dieu trinitaire », MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, p. 59.

1. STRECKER, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, p. 23.

2. Cette position est solidement argumentée dans SCHMID, « Dogmatik als konsequente Exegese ? ».

antiques¹ ». L'exégète dispose d'une expertise au moment de juger du type d'application du texte en ce qu'il informe le dogmaticien des voies et des circonstances selon lesquelles le sens est susceptible d'être actualisé d'une manière conséquente à sa genèse. C'est désigner la part humaine dans l'écriture et la lecture qu'il importe de reconnaître pour interdire les réductions d'une approche fondamentaliste qui escamote et la place de l'auteur et celle du lecteur². Quand la relation de Dieu à son peuple emprunte au domaine des relations internationales, avec l'adoption de la thématique de l'alliance par l'école deutéronomiste, l'exégèse prend la mesure de la transvaluation à laquelle le langage biblique a soumis un domaine donné de l'activité humaine, à partir de l'horizon de structuration spécifiquement théologique. Elle peut en conséquence apporter sa contribution à la théologie systématique, dès lors que se pose le problème d'une application de ces textes à des contextes inédits, en lui indiquant la liberté et les exigences de semblable transvaluation sémantique. Comme l'observe Konrad Schmid, les points de vue exégétiques ne sont pas par eux-mêmes normatifs pour la dogmatique d'aujourd'hui. Contextualisés dans la dynamique historique et la pluralité du langage biblique, ils peuvent néanmoins concourir puissamment à la tâche théologique³. Les applications proposées par Norbert Lohfink l'illustrent de manière exemplaire : fondées sur une recherche historico-critique, elles suivent pas à pas le chemin du sens et, en termes simples, s'interrogent sur sa pertinence pour la foi d'aujourd'hui. De l'exégèse à la

1. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament?*, p. 61.

2. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre*, p. 33. Le meilleur antidote du fondamentalisme se trouve sans doute dans la définition du monothéisme relatif en lequel consiste le christianisme et dont le principe s'énonce simplement : « Dieu n'occupe pas toute la place, une place qui n'en laisserait plus à l'homme. » A. GESCHÉ, « Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le "Etsi Deus non daretur" », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 33, 2002, p. 473-496, p. 476.

3. SCHMID, « Dogmatik als konsequente Exegese? », p. 338.

théologie pratique, l'arc passant par l'explication, l'interprétation et l'application est entièrement parcouru.

La dogmatique et l'interprétation biblique

Le rapport de la foi chrétienne au texte biblique, thème de la théologie biblique, se présente sous une modalité spécifiquement différente pour le théologien systématique. La dogmatique participe à la théologie biblique conformément à sa visée et à ses procédures. Marquer la différence entre exégèse et dogmatique, dans l'espace de la théologie biblique, est essentielle pour souligner la tension potentiellement féconde entre leurs points de vue¹. Avant de préciser la part que la dogmatique prend à la théologie biblique, il est utile d'esquisser en quel sens cette discipline est ici comprise.

Une vision de la dogmatique

La dogmatique cherche la *raison* de la foi. La théologie pose, à propos de Dieu et de la vie chrétienne, la question de la *vérité*. Jamais sans connaissance implicite, la foi, mue par une dialectique de connaissance et d'amour, cherche d'elle-même à mieux comprendre ce qu'elle croit. Dès les premiers siècles du christianisme avec la rencontre de la philosophie grecque et aux âges successifs de la pensée, la théologie chrétienne vit sa quête de connaissance sous la forme d'une participation au projet spéculatif. Le questionnement

1. James Barr conçoit, quant à lui, le théologien biblique face au dogmatique, alors qu'on considère ici la théologie biblique comme l'espace d'une activité conjointe de l'exégète et du dogmaticien, mais assumée par eux selon des perspectives distinctes. Il n'en souligne pas moins fort à-propos la différence des points de vue, en notant que Childs se méprend sur le point de vue de Barth : le théologien de Bâle distingue la perspective du dogmaticien de celle de l'exégèse ; BARR, *The concept of Biblical Theology*, p. 62-76 (5. « Difference from Doctrinal Theology »).

du dogmaticien recouvre une variété de directions. Comment Dieu est-il créateur du monde ? Dieu parle-t-il aux hommes de ce temps ? Sommes-nous équipés pour l'entendre ? Est-il vrai que Dieu a envoyé Jésus ? Quel est le don de Dieu ? Comment y répondre dans notre existence ? De quoi est faite la vie éternelle ? Autant d'interrogations qui engagent la dogmatique dans une recherche d'intelligence de l'existence chrétienne, où elle s'enquiert d'une compréhension aussi juste, précise et articulée que possible de ce que la foi propose et de ce qu'elle suppose, touchant le monde et l'histoire, l'homme et Dieu. Mettre en œuvre cette raison de la foi consiste à en dégager le bien-fondé, la logique, la crédibilité et par-dessus tout la vérité. L'esprit s'y emploie par une mise en œuvre de ses capacités critique, argumentative, logique et spéculative, sans oublier ses dimensions imaginative, affective et intuitive. Recevant comme un donné la confession du Dieu d'Israël et de Jésus-Christ, consignée dans la tradition apostolique et proclamée par l'Église, la dogmatique examine critiquement les sources, confronte la connaissance élaborée aux autres savoirs, par lesquels le réel est appréhendé et, enfin, dégage le mode d'existence personnelle et communautaire qu'implique la foi. Peut-on parler d'une suspension de la foi en acte pour laisser place à un travail de raison ? Cela ne signifie en tout cas pas que la théologie doive écarter la foi pour connaître, par des Écritures qui en attestent la venue, le Dieu qui vient au monde ou que la raison théologique puisse, sans annuler ses propres présupposés, se placer hors de l'espace de la révélation.

Si Dieu a parlé dans la langue des hommes, il n'est pas illogique que la théologie relève d'une double nature *confessante* et *rationnelle*¹. La théologie est confessante. La dogmatique se distingue en cela des sciences des religions qui, dans l'étude du phénomène religieux, obéissent aux

1. B. BOURGINE, « Pour un exercice libre et public de la raison théologique », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 40, 2009, p. 531-555.

réquisits de leur discipline (droit, philosophie, histoire, sociologie, anthropologie, psychologie), en se gardant à distance d'une adhésion croyante. La raison théologique dépend de l'apport de ces sciences pour élaborer un discours rigoureux, critique et systématique, mais ce discours ne rend compte de l'actualité de la Parole de Dieu qu'en adoptant la perspective d'une vie à l'ombre de l'Esprit, par lequel elle confesse la seigneurie de Jésus Christ, à la gloire de Dieu le Père. La théologie répond d'une rationalité propre. La conversation, que la théologie mène avec les disciplines scientifiques dans l'Université, est l'occasion pour elle de tester le rapport aux autres savoirs ; elle y éprouve sa capacité à se rapporter à d'autres langages de la raison ; elle clarifie les frontières de validité de ses propositions, sachant qu'une connaissance n'est véritablement critique que lorsque, dans la rencontre avec d'autres sciences, ces limites sont dûment appréhendées. Le dialogue de la théologie avec la science ne souffre pas l'à-peu-près et moins encore le déni de raison, à rebours de la prétention fondamentaliste : le croyant n'a jamais à choisir entre ce qu'il sait et ce qu'il croit. Opposer science et religion revient ou bien à faire prévaloir l'ignorance sur la connaissance, ou bien à interdire la conviction au nom du savoir. (Le fondamentalisme des croyants a son parallèle dans le scientisme des savants, qui affecte d'ignorer la philosophie des sciences.) La confrontation de la théologie aux réalités politiques, économiques ou sociales exige une maîtrise de leurs équilibres, qui habilite la théologie à exprimer le sel de l'Évangile en un positionnement argumenté. Énoncer une parole en prise avec ces réalités évolutives, *hic et nunc*, suppose que sa réflexion pénètre dans d'autres champs disciplinaires, dont elle maîtrise le langage.

Le fait de répondre, en un temps et en un lieu, à la question de la vérité portant sur la connaissance du Dieu de Jésus-Christ et les exigences de l'Évangile, confère à la théologie un caractère *normatif*. Ayant placé les nombreuses variables de la connaissance sous le faisceau de la tradition vivante, la parole théologique arrête un jugement, définit un discerne-

ment, engage une vision. Non que le discours théologique soit premier, puisqu'il n'est qu'un langage dérivé des langages originels du témoignage, de la célébration et de l'annonce. Non que le théologien dise une parole dernière, qui revient au pasteur seul, dans l'exercice de son autorité au service de la communauté des fidèles. Entre la parole native où surgit la foi et la parole d'autorité qui la régit (le magistère en théologie catholique), la valeur de la parole théologique tient aux procédures d'examen *critique*, auxquelles elle soumet la connaissance, à la cohérence de la synthèse spéculative qu'elle construit et à l'étroite relation qu'elle garantit, entre une situation concrète et la chose de la théologie.

La théologie est, de part en part, *historique* puisqu'elle rend compte des langages et des événements, dans lesquels s'est attestée la présence du Dieu-avec-nous ; elle est donc nécessairement *contextuelle* ; elle est *confessionnelle* par le fait qu'elle s'inscrit dans un héritage théologique particulier, sans cesser pour autant d'être *œcuménique* par sa reconnaissance des vertus et de la légitimité d'autres legs – une tradition ne pouvant prétendre épuiser les ressources de la vérité. [mettre en italiques]

La dogmatique et la théologie biblique

Abordons plus précisément le rapport de la dogmatique à la Bible et à l'exégèse. La normativité des Écritures dans l'exercice de la théologie découle de la conception juive et chrétienne de la révélation : si Dieu s'est manifesté lui-même dans l'histoire et le langage, c'est là le chemin de connaissance le plus sûr où il faut le rejoindre. Le témoignage originel de la révélation du Dieu d'Israël et de Jésus-Christ est la mesure de la connaissance théologique.

Karl Barth, qui parle de la théologie comme d'une « logique humaine conforme au Logos divin¹ », en précise

1. BARTH, *Introduction à la théologie évangélique*, p. 43.

l'objet par la proposition suivante : « La dogmatique comme telle ne recherche pas ce que les apôtres et les prophètes ont dit, mais ce que nous avons nous-mêmes à dire “sur le fondement des apôtres et des prophètes”¹. » La différence de la perspective exégétique est clairement posée : si le dogmaticien tourne son regard vers le témoignage fondateur de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui est la norme (*norma normans*) de son discours, c'est dans la recherche d'une parole vraie qui témoigne du Dieu vivant s'adressant en un aujourd'hui, à des destinataires déterminés, dans un contexte donné.

[ajouter après
"norme":]
régulatrice

Le rapport aux Écritures, et aux études bibliques qui l'expliquent, s'effectue en fonction d'un double prisme : le prisme de la tradition vivante d'interprétation de la Bible (*norma normata*), qui s'est développée durant deux millénaires dans l'Église ; le prisme de la situation présente de l'Église et de la portion d'humanité, concernées par le discours théologique. La réception de la source scripturaire s'opère dans le prolongement d'une relance incessante du mouvement de signification de la Parole, génération après génération, selon une situation inédite qu'il importe de déchiffrer afin d'entendre à nouveaux frais la vérité de Jésus-Christ, qui est « le même, hier, aujourd'hui et pour l'éternité » (He 13, 8). La Bible est lue dans la tradition et s'interprète selon un aujourd'hui toujours unique. Dire *hic et nunc* l'actualité et la bonté du Dieu, qui s'est fait partenaire de l'humanité, suppose une activité non pas reproductive, mais réflexive, originale et risquée. La tradition apostolique, prolongée par les conciles, les Pères de l'Église et le magistère actuel, a imprimé à la vérité de la foi une orientation, à laquelle la théologie est tenue de s'accorder. Le symbole de la foi et les dogmes qui l'explicitent désignent un espace de compréhension qu'il revient à la théologie d'habiter mais qui ne livre pas, sans un patient travail de raison, l'intelligence des enjeux contemporains auxquels le christianisme

1. KD I/1, p. 15 = D fasc. 1 (I/1*), p. 14-15.

est confronté. Entendre la Parole que le Dieu fidèle adresse aujourd'hui aux Églises suppose de se tenir dans la trajectoire de la tradition qui a creusé au fil des siècles un sillon de vérité, mais on ne peut la percevoir à la manière d'un principe impersonnel valant en tout temps et en tout lieu. Dieu aime *au singulier*, dans l'histoire. Réduire la foi à un système achevé de propositions et de règles de comportement, valables en tout temps et tout lieu, revient à encapsuler le Dieu vivant dans une lettre morte et à placer la vie chrétienne sous le joug d'une loi. La parole théologique, qui veut refléter la vérité du Dieu de l'Évangile, doit écouter à neuf la Parole de liberté qu'il adresse à des personnes déterminées, pétries d'espoirs et de périls, de joies et d'angoisses. Dieu aime *dans l'histoire*, au singulier. Sa Parole s'énonce en un « aujourd'hui » et seul un discours qu'inspire l'Esprit d'amour et de liberté peut, telle une lave chaude, en répandre durablement les germes de vie et de fertilité. Voilà pourquoi la théologie est conviée à une appropriation créative de cette tradition de réflexion, pour relancer une compréhension qui soit digne de la grâce du Dieu Crucifié, et qui clarifie les enjeux de l'existence chrétienne, située dans une société complexe. La théologie peut alors honorer pleinement sa dimension *prophétique*.

Habitant le lieu de la tradition et celui de l'Église, engagée *ici et maintenant* en un contexte particulier, la théologie n'a pas de méthode pour assumer pleinement la normativité de la source scripturaire, et devenir à sa manière « exégèse conséquente¹ ». Dans la recherche d'une parole vraie, qui reflète la Parole que Dieu adresse au monde et à l'Église, la théologie dispose, avec la tradition dogmatique,

1. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden*, p. 123. Dans les *epilegomena* publiés en 1975 en postface à une réédition de son ouvrage consacré à Karl Barth, Eberhard Jüngel s'étonne à juste titre de « problématiques presque complètement émancipées de la préoccupation de trouver un rapport adéquat entre exégèse et dogmatique » et il s'émeut de « l'insouciance actuelle dont la théologie croit pouvoir s'autoriser à l'égard de ses propres fondements exégétiques ».

d'une interprétation normative des Écritures où les dogmes jouent le rôle de préjugés légitimes. L'exigence de fidélité allant de pair avec une exigence d'intelligibilité, la théologie est de surcroît dépendante de l'historicité de la raison et de l'historicité de la foi. La dogmatique est dès lors tenue de réeffectuer la genèse d'un langage véritablement signifiant dans la culture. Elle est d'autant plus fondée à s'adonner avec audace à cette entreprise, que le texte biblique lui-même témoigne d'une telle dynamique de relance du sens, à travers ses nombreuses genèses rédactionnelles. Ces exigences excluent les collections de citations consacrées à des thématiques dogmatiques (*dicta probantia*) : tirées de leur contexte et assénées comme une autorité, leur usage peut facilement relever d'une lecture fondamentaliste de l'Écriture. C'est dire l'importance des introductions et des théologies de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui livrent une information actualisée de la recherche exégétique. L'exégèse, dans la mesure où elle porte la préoccupation de la portée théologique de la Bible, est à même d'informer la dogmatique de l'épaisseur d'histoire et des règles de grammaire des textes auxquels elle recourt. L'exégèse, incluant l'approche historico-critique, prévient de lectures idéologiques unilatérales, en opposant l'altérité irréductible du texte, situé dans sa textualité et son contexte¹. Ce rapport aux sources scripturaires habilite la dogmatique à revisiter le langage de la tradition. La théologie trouve dans la Bible et l'exégèse ainsi reçues la capacité de réformer ses catégories et de corriger ce qu'elle dit de

1. Schmid observe que l'exégèse peut de la sorte prévenir la théologie de tendances docètes : K. SCHMID « Dogmatik als konsequente Exegese? », p. 333. La garantie critique offerte par l'exégèse vaut également pour contre les lectures « postmodernes », telles celles qui se font jour dans AICHELE, BURNETT, CASTELLI (éd.), *The Postmodern Bible*. Voir la critique dans MOBERLY, *The Bible, Theology and Faith*, p. 26-36 qui souligne combien une herméneutique du soupçon, révoquant en bloc la tradition exégétique, se place hors de toute validité critique.

Dieu, à l'aune d'une meilleure intelligence de la tradition apostolique¹.

En recourant de manière artisanale et toujours partielle aux ressources bibliques et exégétiques, la théologie dispose d'une norme critique de son discours, à manier avec doigté pour faire droit à la nécessaire contextualisation des textes bibliques dont l'exégèse l'avertit, et à la nécessaire recontextualisation consistant à identifier leur pertinence actuelle, sans distorsion ni court-circuit. Un discernement doit aussi être posé pour distinguer ce qui dans la Bible est normatif de ce qui relève de la caducité de la lettre, soit la distinction entre ce qui relève d'un enseignement touchant au salut, susceptible d'être actualisé, de ce qui relève d'une facticité contextuelle ou culturelle sans portée théologique². La question de la vérité pour le théologien consiste à se demander ce qui est à dire *ici et maintenant* « sur le fondement des apôtres et des prophètes³ ». Le théologien se place, pour ce faire, sous la mouvance de la vérité telle qu'elle vient au langage dans le grand récit biblique, de manière à la refléter dans son discours. Or, la vérité des Écritures, qui est le critère de vérité de son propre discours, n'est pas à sa disposition s'il est vrai que « la connaissance de l'accomplissement des Écritures par Jésus-Christ est intérieure à la connaissance de Jésus-Christ lui-même⁴ ». Une telle

1. Pour un exemple fameux d'examen critique de la tradition dogmatique à l'aune d'une étude scripturaire : K. RAHNER, *Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot "Theos"*, dans ID., *Écrits théologiques*, t. 1, Paris, DDB, 1959, p. 11-111.

2. Ce que recherche la théologie dans la Bible, d'après les termes de la Constitution dogmatique sur la révélation de Vatican II, c'est « la vérité que Dieu pour notre salut a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées » (*inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*), *Dei Verbum* n° 11. Le cas emblématique de la condamnation de Galilée a fait évoluer la question de l'inerrance des Écritures.

3. KD I/1, p. 15 = D fasc. 1 (I/1*), p. 14-15.

4. P. BEAUCHAMP, « Jésus Christ n'est pas seul », *Recherches de science religieuse*, t. 65, 1977, p. 243-278, ici p. 243 [Republié dans ID., *Le récit*,

connaissance, essentiellement eschatologique, se cherche dans une contemporanéité avec lui et dans un compagnonnage avec la recherche exégétique, elle aussi, aimantée par la vérité du récit biblique :

Tous les récits, en effet, racontent une quête, mais cela transpose seulement dans le visible un fait plus caché, c'est que tous les récits *sont* une quête, quête de parole vraie. Cette quête aspire au repos : le récit aspire à s'arrêter en devenant parole vraie, autre que le récit. Une parole vraie arrête les récits auxquels il est toujours, de par leur nature, refusé d'être plénitude de vérité¹.

La parole vraie, autre que le récit, que le dogmaticien tente de recueillir dans son discours est le plus souvent à coordonner à d'autres langages, qui donnent de rejoindre les réalités religieuses et sociales. C'est pourquoi les données de la Bible et de l'exégèse, recontextualisées dans le cadre d'une théologie biblique, doivent faire l'objet d'un jugement proprement théologique visant à déterminer « ce que nous avons nous-mêmes à dire² ». La théologie biblique revêt, vis-à-vis du discours théologique, un caractère « auxiliaire et préparatoire » comme le souligne à bon droit James Barr³.

la lettre et le corps, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei 114 », 1982, p. 71-105, p. 71].

1. P. BEAUCHAMP, « Narrativité biblique du récit de la Passion », dans *Recherches de science religieuse*, t. 73, 1985, p. 39-60, ici p. 52 [Republié dans *Id.*, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 107-128, ici p. 121].

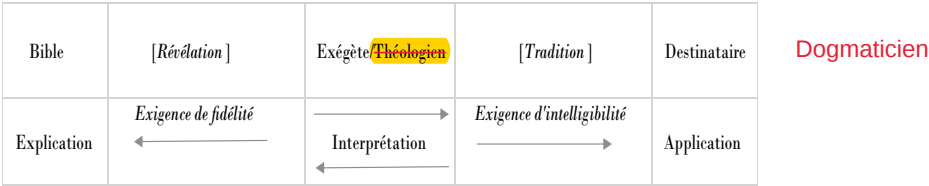
2. KD I/1, p. 15 = D fasc. 1 (I/1*), p. 14-15.

3. « Les décisions ultimes de la théologie ne peuvent être prises par la théologie biblique seule, mais elles ne peuvent seulement être prises quand tous les facteurs pertinents ont été considérés : et ces facteurs incluent les questions systématiques, les considérations morales et les perspectives philosophiques qui excèdent la portée d'une quelconque théologie biblique », BARR, *Holy Scripture*, p. 119.

Pratique de la théologie biblique

Dans cette ultime section, plutôt qu'un modèle de théologie biblique qui risquerait de limiter indûment la liberté de lecture, on proposera un schéma commenté de l'arc herméneutique de la théologie biblique, à titre de condition de possibilité de sa mise en œuvre pratique. La corrélation établie entre la nature de la Bible et la règle de son interprétation a mis au jour l'unité différenciée de la démarche de compréhension opérée par l'exégèse et la dogmatique. Il n'est pas inutile de rappeler ce qui est entendu par « théologique », ainsi que la raison d'être du cadre de l'activité herméneutique qui sera proposé. Dans cet essai, est considéré comme **théologique** le mouvement de signification [mettre en italiques] allant de la révélation à sa réception dans la vie de ses destinataires qui s'atteste **dans** le langage et l'histoire, par depuis la lettre de la Bible jusqu'aux diverses expressions de la vie chrétienne. La proposition d'un schéma herméneutique de la théologie biblique a une finalité pratique : elle est destinée à favoriser la collaboration entre exégètes et dogmaticiens à l'acte théologique.

Schéma de l'activité herméneutique dans le cadre de la théologie biblique



Commentaire du schéma

La ligne supérieure comprend les *protagonistes* de la théologie biblique : aux extrémités, les deux pôles de l'acte

théologique, à savoir la Bible et son destinataire ; au centre, le sujet de l'acte théologique, exégète ou dogmaticien, qui opère par son activité herméneutique une liaison entre Bible et vie chrétienne du destinataire¹. L'exégète et le dogmaticien font œuvre de théologie biblique lorsque, dans leur recherche de vérité, ils appréhendent la Bible comme le témoignage privilégié de la révélation et qu'ils interpellent le destinataire sur le mode d'un acte de tradition vivante, marquée par une relance originale du mouvement de compréhension – d'où les mentions intercalées de la *révélation* et de la *tradition* qui déterminent le caractère théologique de l'interprétation. De la révélation à sa transmission (ou tradition), il s'agit d'un unique sillon de vérité, à savoir la voix vivante de la Parole divine considérée respectivement en son écho originel et en son déploiement historique.

La ligne inférieure correspond au déploiement de l'*activité* herméneutique, caractérisée par une circulation dynamique des significations (figurée par les flèches). Le processus de compréhension suit le fil de l'élaboration d'une connaissance à travers l'opération centrale consistant à interpréter. L'interprétation, œuvre de l'exégète ou du dogmaticien (situés immédiatement au-dessus), est placée au centre de l'arc tendu entre explication de la Bible et application au destinataire pour souligner qu'elle est au cœur de l'acte théologique. L'interprétation est étroitement reliée à l'explication qui se rapporte au texte biblique et à l'application qui vise son destinataire. Entre explication et application, il s'agit d'une activité herméneutique différenciée mais intimement solidaire. La différence se signale par le fait

1. Il va de soi que la réception par le destinataire du témoignage de la révélation passe par une appropriation créative qui mérite d'être appelée « théologique », ce qui fait également de ce destinataire un sujet de plein droit de l'acte théologique. Tout lecteur croyant de la Bible n'est-il pas partie prenante d'une activité herméneutique ? Sont ici désignés spécifiquement par « sujets de l'acte théologique » ceux que l'essai a pris en compte, à savoir les auteurs, exégètes ou dogmaticiens, d'une œuvre positive au service de la justesse de la réception par tout lecteur.

qu'expliquer c'est répondre à l'*exigence de fidélité* vis-à-vis de ce qui s'est donné à l'origine, et appliquer c'est satisfaire le *besoin d'intelligibilité* du lecteur de la Bible, situé dans un contexte. L'étroite solidarité de l'explication et de l'application, ainsi qu'on l'a fréquemment rappelé au long de cet essai, tient à ce que l'interprète ne peut se rapporter avec pertinence au texte biblique ou à son destinataire sans les envisager d'un même mouvement. Ainsi découvrir comment la lettre biblique a emprunté à des registres de l'activité humaine (explication) invite à la créativité de telle manière que le destinataire saisisse que la Parole le visite en son monde même (application).

La vision *unitaire* de la dynamique d'interprétation, de la Bible à la vie et de la vie à la Bible, que figure le schéma, établit la *nécessité* d'une action conjointe entre exégèse et dogmatique. Entre le texte biblique, considéré comme témoignage de révélation, et le destinataire, visé par la relance audacieuse de la tradition, l'interprète, personnellement impliqué dans le processus, l'est diversement comme exégète ou dogmaticien. Pour l'exégète, principalement bien que pas exclusivement, le but est de dégager la vérité de nature théologique qui s'atteste dans la polyphonie biblique : comprendre, c'est expliquer ; pour le dogmaticien, il consiste, principalement bien que pas exclusivement, à s'approprier cette vérité de manière créative en un contexte particulier : comprendre, c'est appliquer. Il va de soi que l'exégète participe à la préoccupation principale du dogmaticien, et le dogmaticien à celle de l'exégète. Le rapport entre le texte biblique et la foi chrétienne aujourd'hui ne peut s'établir qu'à l'intérieur d'une sphère d'entente entre exégètes et dogmaticiens, où la vérité est cherchée au fil d'un dialogue continu. Le monde commun qu'ils tentent d'habiter est un espace objectif de signification, dans lequel l'argumentation exégétique et la réflexion théologique entrent en conversation. La théologie biblique est l'activité d'un exégète qui, pour aller au bout de sa recherche, croise nécessairement la dogmatique, et l'activité d'un dogmaticien

recueillant les fruits du labeur exégétique, dans l'exercice de son propre travail théologique. La théologie biblique n'a pas à revendiquer d'autonomie disciplinaire, indépendante des champs de l'exégèse et de la dogmatique. La théologie biblique vit de la tension entre leurs perspectives, où chacun des protagonistes s'instruit de la confrontation avec l'autre, sans avoir à abandonner sa visée. Les deux disciplines s'appellent donc nécessairement l'une l'autre. Exégèse et dogmatique, distinctes mais pas disjointes, contribuent ainsi chacune pour leur part, sans confusion, ni séparation, à la compréhension du Livre inspiré.

Cette seconde partie a donné la parole à l'exégèse contemporaine qui dégage dans la Bible une dynamique du sens relevant du domaine de la théologie. L'histoire et la grammaire signalent un fond, auquel elles ne peuvent atteindre par elles-mêmes. Le premier âge de la critique a conduit à une disjonction entre exégèse et dogmatique ; un large courant de l'exégèse actuelle donne des motifs d'appeler à une coopération renforcée entre les deux disciplines. Les points de vue exégétiques qui rendent compte de la nature la Bible déterminent la mesure d'une compréhension qui lui soit accordée. Toute interprétation laissant délibérément hors de son propos des dimensions inhérentes au texte biblique, avant même d'envisager une compréhension, ne peut simplement pas prétendre le commenter de manière satisfaisante. Voilà pourquoi la corrélation entre nature de la Bible et règle de son interprétation, étayée par des raisons d'ordre exégétique, dogmatique et philosophique, prescrit l'exercice de la théologie biblique. Cette nécessité, une fois dégagée, a été rapportée au champ de l'exégèse et de la dogmatique de manière à la traduire en tâches dévolues à ces disciplines. Il s'est agi de préciser comment la Bible oblige l'exégèse et la dogmatique, l'une et l'autre, l'une vis-à-vis de l'autre.

La théologie biblique n'a d'autre objet que de sanctionner un constat inconfortable, qui s'impose tant à l'exégèse qu'à

266 CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE ET RÈGLE

dogmatique : la théologie dogmatique et fondamentale, dans la variété de ses fonctions, ne peut ultimement se passer de la Bible et, pour cette raison, a besoin de l'apport des sciences bibliques ; l'exégèse ne peut venir à bout de l'explication de la Bible sans clarifier ce qu'elle entend par théologie, ce qui rend inéluctable la confrontation au partenaire dogmatique. Voilà pourquoi la théologie biblique est toujours l'œuvre d'un exégète ou d'un dogmaticien, dans l'accomplissement de sa tâche respective. Qu'ils le veuillent ou non, exégètes et dogmaticiens sont condamnés à se parler, avec la complicité du philosophe. Dans le passé, il est arrivé que cette rencontre prenne un tour conflictuel. Cet essai voudrait contribuer au dialogue entre exégètes et dogmaticiens. Avec cette offre, qu'il soit permis à son auteur de souhaiter la réalisation d'une hypothèse formulée par Käsemann, au milieu du siècle passé, à propos du conflit opposant dogmaticiens et exégètes sur la question du Jésus historique :

Il pourrait se faire que chacun des deux adversaires soutienne un point de vue qu'il ne puisse abandonner, et qu'ainsi tous deux ne soient plus seulement des adversaires, mais les partenaires d'un authentique dialogue théologique¹.

1. KÄSEMANN, « Le problème du Jésus historique » (1954), p. 147.

CONCLUSION

D'excellents dogmaticiens ne savent que faire de la Bible et des exégètes sérieux sont allergiques au mot et à la chose de la dogmatique. C'est qu'il y a beaucoup de demeures dans la maison de la théologie. Parmi les nombreuses tâches qui reviennent à ces disciplines, et à côté des multiples manières de les pratiquer, la théologie biblique représente un domaine somme toute circonscrit ; elle n'en est pas moins essentielle à la validité tant de l'exégèse que de la dogmatique. Cet essai s'est donné pour tâche d'identifier la signification et la fonction, les enjeux et les formes de la théologie biblique. Il a tenté d'établir sa *nécessité* qui ressortit à la nature de la Bible, que l'exégèse se propose d'expliquer, et à l'intelligence de la foi, que la dogmatique s'efforce de porter au langage. L'essai a dégagé les *conditions de possibilité* de la théologie biblique, en mettant au jour les présupposés d'ordre philosophique, exégétique et dogmatique qui déterminent sa mise en œuvre, et en esquissant un schéma de sa démarche interprétative qui en souligne l'unité.

Le présent essai peut se lire comme une *critique* de la théologie biblique. La première étape, historique et problématique, décrit les origines, expose les questions, présente des modèles et, en soulignant l'historicité de la démarche, dispose la pensée à envisager l'avenir. L'examen des problèmes de l'unité de la Bible, de l'unité de la théologie et du rapport à l'histoire a mis en évidence l'impossibilité pour

l'exégèse et la dogmatique de les affronter sans coopérer l'une avec l'autre. La notion théologique de tradition et l'analyse philosophique de la compréhension conduisent à un constat analogue en identifiant l'unité du processus d'interprétation entre explication et application, qui va de l'étude du témoignage de la révélation à son énonciation renouvelée dans la suite des générations. Dans la deuxième étape, argumentative, la lettre des Écritures, passée au crible de l'exégèse, révèle sa teneur théologique et appelle une interprétation conséquente qui fasse droit à ce que le travail exégétique met en évidence sans pouvoir en répondre dans sa sphère. La corrélation établie entre nature de la Bible et règle de son interprétation donne à la théologie biblique une fondation critique, qui ne préjuge nullement des manières de la concevoir et des modalités de son exercice.

Inscrire de nouveau le savoir biblique dans le champ de la vie, tel est le sens du projet de la théologie biblique. Étayée sur l'accumulation de données positives et la mise hors jeu de la subjectivité, la démarche critique cède au mirage d'une objectivité illusoire. Un savoir émancipé de la vie du sens erre à l'aveugle sans autre finalité que son propre développement. Ce n'est qu'en mettant le cap sur l'horizon de la compréhension que la critique peut rallier les rives du vécu. C'est en exauçant le désir qui porte la vie à s'accroître par la connaissance que la théologie, de savoir, se fait culture au même titre que l'art, la philosophie ou l'éthique. Qu'est-ce que la culture sinon ce qui fait voir la beauté du monde et résonner les voix de l'esprit, en dilatant l'âme aux dimensions de l'être ? Par la culture, la subjectivité, agrandie par l'épreuve qu'elle fait d'elle-même, résiste au néant de l'insignifiance comme aux sirènes de l'idéologie. Le débouché sur la révélation qu'offre la théologie oriente, pour sa part, vers « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Co 2, 9). Par là est désigné un double mystère qui n'en fait qu'un, le mystère de Dieu et le mystère de

l'homme. La force d'attraction du mystère de Dieu se manifeste dans toute sa puissance lorsque l'être humain court sur le chemin de la connaissance de Dieu à mesure qu'il apprend à Le connaître comme inconnu. « Qui ressemble au Seigneur notre Dieu ? » (Ps 113, 5). Quant au mystère que l'être humain est à lui-même, quiconque n'en revient pas d'être connu de Dieu en fait l'expérience : en quête de son être véritable, il se découvre pris dans le mystère de Dieu. « Qu'est donc l'homme pour que tu penses à lui ? » (Ps 8, 5).

La théologie biblique donne l'occasion de s'étonner de l'énergie que la foi déploie dans la recherche de son intelligence (*fides quaerens intellectum*). Au service de sa volonté de comprendre, la foi enrôle les ressources de la raison pour étancher sa soif de vérité qui la porte à de nouvelles synthèses, par des voies inédites. Ce vœu d'unité de la connaissance, au cœur de la dialectique de la raison et de la foi, est une spécificité de la confession chrétienne¹. La théologie biblique donne également l'occasion de s'étonner de la grandeur de la Bible, offerte à toute conscience humaine. Dans sa merveilleuse profusion, elle s'ajuste aux divers âges de la vie comme aux différentes périodes de l'histoire. Face à leurs ambiguïtés, la Bible démontre son inépuisable puissance d'illumination qui impressionne les tout-petits plus que les sages et les savants.

1. Il n'y a semble-t-il pas d'équivalent de la théologie biblique dans le monde académique ou religieux juif, orienté vers l'orthopraxie : J. D. LEVENSON, « Why Jews are not Interested in Biblical Theology ? », dans J. NEUSNER, B. A. LEVINE, E. S. FRERICH, *Judaic Perspective on Ancient Israel*, Philadelphie, Fortress, 1987, p. 281-307 et E. LEVINAS, « La Révélation dans la tradition juive », dans *La Révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 55-77 qui rappelle la prégnance du prescriptif dans la conception juive de la révélation, avant de préciser : « C'est la pratique qui fait l'unité du peuple juif » (p. 67).

Bibliographie

AICHELE George, BURNETT Fred W., CASTELLI Elizabeth A. (éd.), *The Postmodern Bible*, New Haven, Yale University Press, 1995.

ALBERTZ Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, coll. «Grundrisse zum Alten Testament 8/1.2», 1992.

—, «Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung», dans *Jahrbuch für Biblische Theologie*, t. 10, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments*?, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995, p. 3-24.

—, «Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch ein Chance? Abschliessende Stellungnahme in Leuven», *ibid.*, p. 177-187.

ALETTI Jean-Noël, *Jésus Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris, Desclée, coll. «Jésus et Jésus-Christ 61», 1994.

—, Art. Paulinienne (Théologie), dans *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves LACOSTE (dir.), Paris, PUF, 2007, p. 1045-1052.

—, *Jésus, une vie à raconter. Essai sur le genre littéraire des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc*, Namur/Paris, Lessius, coll. «Le livre et le rouleau 50», 2016.

ALTER Robert, KERMODE Frank (éd.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

ASSEL Heinrich u.a., *Beyond Biblical Theologies*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. «WUNT 295», 2012.

AUERBACH Erich, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, A. Francke, 1946.

AUWERS Jean-Marie, *La Composition littéraire du psautier. Un état de la question*, Paris, Gabalda, coll. « Cahiers de la Revue biblique 46 », 2000.

—, « Où va l'exégèse du Psautier? Bilan de six années d'études psalmiques (1995-2000) », *Revue Théologique de Louvain*, t. XXXII, 2001, p. 374-410.

32

AVEMARIE Friedrich, LICHTENBERGER Hermann, *Auferstehung – Resurrection*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 135 », 2001.

BARR James, *Holy Scripture, Canon, Authority, Criticism*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

—, *The concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Londres, SCM Press, 1999.

BARSTAD Hans M., « Le canon comme principe exégétique. Autour de la contribution de Brevard S. Childs à une "herméneutique" de l'Ancien Testament », *Studia Theologica*, t. 38, 1984, p. 77-91.

BARTH Karl, *Der Römerbrief (Erste Fassung). 1919* (Gesamtausgabe II), H. SCHMIDT (éd.), Zurich, TVZ, 1985.

—, *Der Römerbrief (Zweite Fassung). 1922* (Gesamtausgabe II), C. VAN DER KOOIJ, K. TOLSTAJA (éd.), Zurich, TVZ, 2010 [*L'épître aux Romains*, trad. Pierre JUNDT, Genève, Labor et Fides, 2016].

—, *Kirchliche Dogmatik* [abrégé KD], Zurich, TVZ, 1953-1969 = *Dogmatique* [Abrégé D], trad. fr. Fernand RYSER, sous la dir. Jacques de SENARCLENS, Genève, Labor et Fides, 1932-1967.

Studienausgabe,
1986-1993
1953-1969.

—, *Introduction à la théologie évangélique*, trad. fr. Fernand RYSER, Genève, Labor et Fides, 1962.

BAUCKHAM Richard, MOSSER Carl (éd.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.

BAUCKHAM Richard e.a. (éd.), *The Epistle to the Hebrews and Christian theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009.

BENOÎT XVI, *Verbum Domini. Exhortation apostolique post-synodale sur la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église*, Namur, Éd. Fidélité, 2010.

BEAUCHAMP Paul, « Proposition sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale », *Recherches de science religieuse*, t. 58, 1970, p. 161-193 [Republié dans ID., *Pages*

exégétiques, coll. « Lectio divina 202 », Paris, Éd. du Cerf, p. 55-86].

—, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1976.

—, « Théologie biblique », dans Bernard LAURET, François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1, *Introduction*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 185-232.

—, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei 114 », 1982.

—, « Chemins bibliques de la révélation trinitaire », dans *Monothéisme et Trinité*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis, coll. « Publications des Facultés universitaires Saint Louis 52 », 1991, p. 15-40.

BEINTKER Michael (éd.), *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.

BERGNER Gerhard, *Um der Sache willen. Karl Barths Schriftauslegung in der Kirchlichen Dogmatik*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, coll. « Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 148 », 2015.

BESCHERELLE Louis-Nicolas, *Grammaire nationale*, Paris, 1852, Préface, p. I-II (Source gallica.bnf.fr / BnF).

BLONDEL Maurice, « Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne » (1904) dans ID., *Les Premiers Écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956, p. 149-228.

BOURGNE Benoît, *L'Herméneutique théologique de Karl Barth. Exégèse et dogmatique dans le quatrième volume de la Kirchliche Dogmatik*, Louvain, Peeters, coll. « BETL 171 », 2003.

—, « Que faire des premiers conciles ? » dans *Revue théologique de Louvain*, t. 36, 2005, p. 449-475.

—, « Pour un exercice libre et public de la raison théologique », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 40, 2009, p. 531-555.

—, « Le miracle dans la théologie fondamentale classique », *Recherches de Science Religieuse*, t. 98, 2010, p. 497-524.

—, « La promesse d'être soi ou les tribulations de l'identité », dans Benoît BOURGNE, Joseph FAMERÉE, Paul SCOLAS (éd.), *La Transgression chrétienne des identités*, Paris, Éd. du Cerf, 2012, p. 129-191.

—, « L'avenir d'une subversion. L'humanisme évangélique à l'heure de la modernité liquide », *Études Théologiques et Religieuses*, t. 87, 2012, p. 315-330.

—, « Identité et sens au temps de la modernité liquide. Questions de théologie systématique » dans Jean-Pierre DELVILLE (dir.), *Mutations des religions et identités religieuses*, Paris, Mame, 2012, p. 137-145.

—, « Le rapport entre théologie et philosophie à la suite de Barth et Tillich », dans Mireille HÉBERT, Anne Marie REIJNEN (éd.), *Paul Tillich et Karl Barth : Antagonismes et accords théologiques. Tillich and Barth : Theological Dis/Agreements*, Berlin, LIT Verlag, coll. « Tillich-Studien 23 », 2016, p. 197-225.

—, « Lire l'Épître aux Hébreux en un temps séculier », dans Régis BURNET, Didier LUCIANI, Geert VAN OYEN (éd.), *The Epistle to the Hebrews. Writing at the Borders*, Louvain, Peeters, coll. « Contributions to Biblical Exegesis and Theology 85 », 2016, p. 229-253.

—, « Job, chercheur de Dieu et théologien », dans *Job et la critique de Dieu, Cahiers Évangile*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Supplément 182 », 2018, p. 126-135.

—, « Transmettre la foi au temps du selfie », dans ACFEB, *Paul et son Seigneur : Trajectoires christologiques des épîtres pauliniennes*, Christophe RAIMBAULT (dir.), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina 271 », 2018, p. 403-422.

—, Recension de Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2014, dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 49, 2018, p. 240-243.

BOURGINE Benoît, DURAND Emmanuel, « “Ne fallait-il pas... ?” (Lc 24, 26) La relecture à partir de la fin, entre nécessité et contingences », dans Maxime ALLARD, Emmanuel DURAND, Marie de LOVINFOSSE (éd.), *Fins et commencements. Renvois et interactions. FS Michel Gourgues*, Louvain, Peeters, coll. « Biblical Tools and Studies 35 », 2018, p. 371-384.

BRECK John, *L'Écriture dans la tradition. La Bible et son interprétation dans l'Église orthodoxe*, trad. André CHAVETON, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Orthodoxie 16 », 2013.

BULTMANN Rudolf, *Jésus. Mythologie et Démythologisation*, trad. Florence FREYSS, Samuel DURAND-GASSELIN, Christian PAYOT, Paris, Éd. du Seuil, 1968.

—, *Foi et compréhension*, t. 1, *L'historicité de l'homme et de la révélation*, trad. André MALET, Paris, Éd. du Seuil, 1970.

BURNET Régis, *Épîtres et lettres. 1^{er}-II^e siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina 192 », 2003.

—, « L'anamnèse : structure fondamentale de la lettre paulinienne », *New Testament Studies*, t. 49, 2003, p. 57-69.

BURNETT Richard E., *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principals of the Römerbrief Period*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.

BYRSKOG Samuel, « The Historicity of Jesus. How do we know that Jesus existed ? », dans Tom HOLMÉN, Stanley E. PORTER (éd.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. 3, *The Historical Jesus*, Leiden - Boston, Brill, 2011, p. 2183-2211.

CARRÈRE Jean-Marie, *Théorie du politique dans le Deutéronome. Analyse des unités, des structures et des concepts de Dt 16,18-18,22*, Francfort-sur-le-Main, Lang, coll. « Österreichische Biblische Studien 18 », 2001.

CHAUVET Louis-Marie, « La Bible dans son site liturgique », dans Jean-Louis SOULETIE, Henri-Jérôme GAGEY (éd.), *La Bible, Parole adressée*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio Divina 183 », 2001, p. 49-68.

CHILDS Brevard S., *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphie, The Westminster Press, 1970.

—, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphie, Fortress Press, 1979.

—, *Biblical theology of the Old and New Testaments : Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.

CLINES David J.A., *Interested Parties : The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield, Sheffield Academic, Coll. « Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 205. Gender, Culture, Theogy », 1995.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Documents des Églises », 1994.

—, *Le Peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Documents d'Église », 2001.

—, *Inspiration et vérité de l'Écriture Sainte. La parole qui vient de Dieu et parle de Dieu pour sauver le monde*, trad. Olivier ARTUS, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Documents d'Église », 2014.

CRÜSEMANN Frank, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh, Gütersloh Verlagshaus, 2011, ²2015.

CULLMANN Oscar, *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, trad. Marc KOHLER, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. « Bibliothèque théologique », 1966.

DENZINGER Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Peter HÜNERMANN (édition originale) et Joseph HOFFMANN (édition française), Paris, Éd. du Cerf, 2005.

DETTWILLER Andreas, « Christologie et existence apostolique dans Colossiens et Éphésiens », dans ACFEB, *Paul et son Seigneur : Trajectoires christologiques des épîtres pauliniennes*, Christophe RAIMBAULT (dir.), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina 271 », 2018, p. 229-255.

DUNN James G., *Unity and diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, Londres, SCM, 1977.

—, « Levels of Canonical Authority », *Horizons in Biblical Theology*, t. 4, 1982, p. 13-60.

DUNN James G. (éd.), *Jews and Christians : The Parting of the Ways*, coll. « WUNT 66 », Tübingen, Mohr Siebeck, 1992

—, *Paul and the Mosaic Law*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 89 », 1996.

EBELING Gerhard, « The Meaning of Biblical Theology », *Journal of Theological Studies*, N.S., t. 6, 1955, p. 210-225 [Republié en allemand : « Was heisst "Biblische Theologie" ? » in ID., *Wort und Glaube*, t. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1960, p. 69-89].

—, « La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet », dans ID., *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques 46 », 2012, p. 39-64.

EICHRODT Walther, *Theologie des Alten Testaments (1933-1939)*, 2 vol., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, ⁸1968 - ⁶1974.

FISHBANE Michael, *Biblical interpretation in ancient Israel*, Oxford, Clarendon, 1988.

ELLIOTT Mark W., *The Reality of Biblical Theology*, New York, Peter Lang, coll. « Religions and Discourse 39 », 2007.

ELLIOTT Mark W. e.a. (éd.), *Galatians and Christian Theology. Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014.

GABLER Johann Philipp, « *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* », dans ID., *Kleinere Theologische Schriften*, Ulm, 1831, p. 179-198 [Traduction allemande : Otto MERK, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen*, 1972, p. 273-284. Traduction anglaise John SANDYS-WUNSCH & Dr Laurence ELDREDGE, « J.-P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology : Translation, Commentary and Discussion of his Originality », *Scottish Journal of Theology*, t. 33, 1980, p. 133-158].

GADAMER Hans-Georg, *Gesammelte Werke. Hermeneutik. I: Wahrheit und Methode* [abrégé WM], Tübingen, 1990 = *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960) [abrégé VM], trad. P. FRUCHON, J. GRONDIN, G. MERLIO, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1996.

—, *Gesammelte Werke*, t. 2 : *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.

—, *La philosophie herméneutique*, trad. Jean GRONDIN, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1996.

GALLEZ Jean-Pol, *La théologie comme science herméneutique de la tradition de foi. Une lecture de Dieu qui vient à l'homme de Joseph Moingt*, Louvain, Peeters, coll. « BETL 288 », 2015.

GENS Jean-Claude, « Préface », dans Hans-Georg GADAMER, *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1995, p. 7-50.

GESCHÉ Adolphe, « Le christianisme comme monothéisme relatif. Nouvelles réflexions sur le “Etsi Deus non daretur” », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 33, 2002, p. 473-496.

GESE Hartmut, « Der Dekalog als Ganzheit betrachtet », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 64, 1967, p. 121-138 [republié dans ID., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1974, p. 63-80].

—, « Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* t. 67, 1970, p. 417-436.

—, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, coll. « Beiträge zur evangelische Theologie 64 », 1974.

—, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Munich, Kaiser, coll. « Beiträge zur evangelische Theologie 78 », 1977.

—, « Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments », dans Martin KLOPFENSTEIN, Ulrich LUZ, Shermayahu TALMON, Emmanuel TOV (éd.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Berne, Peter Lang, coll. « Judaica et Christiana », 1987, p. 299-328.

GISEL Pierre, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité Ernst Käsemann*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique 41 », 1977.

—, « Comment construire une théologie? Essai typologique », dans André BIRMELÉ, Pierre BÜHLER, Jean-Daniel CAUSSE et Lucie KAENNEL (dir.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques 39 », 2008, p. 125-176.

GRILLI Massimo, *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture*, Bologne, EDB, coll. « Epifania della Parola. Nuova serie 10 », 2007.

GRONDIN Jean, « La conscience du problème de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », *Archives de Philosophie*, t. 44, 1981, p. 435-453

—, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1993.

—, *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Bernard Grasset, coll. « Le Collège de Philosophie », 2011.

HARDMEIER Christoph, « Systematische Elemente der Theologie in der Hebräischen Bibel. Das Loben Gottes – ein Kristallisationsmoment biblischer Theologie », dans *Jahrbuch für Biblische Theologie*, t. 10, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments ?*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995, p. 111-127.

HARNACK Adolf von, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger*, trad. Bernard LAURET, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoines christianisme », 2003.

HARVEY Anthony E., Art. Exégèse, dans *Dictionnaire critique de théologie*, dir. Jean-Yves LACOSTE, Paris, PUF, Quadrige, 2007, p. 535-540.

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit (1927)*, Tübingen, Niemeyer, 2001¹⁸.

HENGEL Martin, HECKEL Ulrich (éd.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. « WUNT 58 », 1991.

HURTADO Larry W., *Le Seigneur Jésus Christ. La dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, trad. D. BARRIOS, Ch. EHLINGER, N. LUCAS, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina. Hors série », 2009.

—, « Dieu » dans la théologie du Nouveau Testament, trad. Charles EHLINGER, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina 245 », 2011.

Jahrbuch für Biblische Theologie, t. 1, *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1986.

Jahrbuch für Biblische Theologie, t. 3, *Zum Problem des biblischen Kanons*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1988.

Jahrbuch für Biblische Theologie, t. 10, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments ?*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995.

JÜNGEL Eberhard, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase (1965)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986⁴.

KÄSEMANN Ernst, « Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ? », *Evangelische Theologie*, t. 11, 1951, p. 13-

21 [Republié dans ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1965, p. 214-223].

—, « Le problème du Jésus historique » (1954) dans ID., *Essais exégétiques*, éd. Denis APPIA, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, coll. « Le monde de la Bible », 1972.

p. 145-173.

KÄSEMANN Ernst (éd.), *Das Neue Testaments als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.

KAUFMANN Thomas, *Histoire de la Réformation. Mentalités, religion, société*, trad. Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire », 2014.

KRAUS Hans-Joachim, *La teologia biblica. Storia e problematica*, trad. Gianfranco FORZA, Brescia, Paideia, coll. « Biblioteca teologica 16 », 1979.

—, « Probleme und Perspektiven Biblischer Theologie », dans Klaus HAACKER u.a., *Biblische Theologie heute. Einführung, Beispiele, Kontroversen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, coll. « Biblisch-Theologische Studien 1 », 1977, p. 98-124.

LADRIÈRE Jean, *L'articulation du sens*, t. 2, *Les langages de la foi*, Paris, Éd. du Cerf, Paris, coll. « Cogitatio Fidei 125 », 1984.

—, *Sens et vérité en théologie. L'articulation du sens*, t. 3, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei 237 », 2004.

—, *L'Espérance de la raison*, Louvain-la-Neuve – Louvain, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie – Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain 59 », 2004.

—, « Les institutions de la raison », dans Bernard FELTZ, Michel GHINS (dir.), *Les défis de la rationalité. Actes du colloque organisé par l'institut supérieur de philosophie (UCL) à l'occasion des 80 ans de Jean Ladrière*, Louvain-la-Neuve – Louvain, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie – Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain 63 », 2005, p. 17-49.

LAPLANCHE Francis, *Bible, science et pouvoir au XVII^e siècle*, Naples, Bibliopolis, 1997.

LEVENSON Jon D., « Why Jews are not Interested in Biblical Theology ? », dans Jacob NEUSNER, Baruch A. LEVINE, Ernest S. FRERICHS (éd.), *Judaic Perspective on Ancient Israel*, Philadelphie, Fortress, 1987, p. 281-307.

LEVIN Christoph, «Das Alte Testament auf dem Weg zu seiner Theologie», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 105, 2008, p. 125-145.

LEVINAS Emmanuel, «La Révélation dans la tradition juive», dans *La révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, coll. «Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 7», 1977, p. 55-77.

LEVINSON Bernard M., «The Human Voice in Divine Revelation : The Problem of Authority in Biblical Law», dans M. A. WILLIAMS e.a. (éd.), *Innovation in Religious Traditions. Essays in the Interpretation of Religious Change*, Berlin – New York, Mouton de Gruyter, coll. «Religion and Society 31», 1992, p. 35-71.

—, *L'herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Bruxelles, Lessius, coll. «Le livre et le rouleau 24», 2005.

LINK Christian, «In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?», *Evangelische Theologie* 42, 1982, p. 518-540.

LOHFINK Norbert, *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*, Francfort-sur-le-Main, Josef Knecht, 1965 [trad. fr. *L'Ancien Testament. Bible du chrétien aujourd'hui*, trad. Joseph FEISTHAUER, Paris, Le Centurion, 1969].

—, *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Francfort-sur-le-Main, Josef Knecht, 1967.

—, «Gott und die Götter im Alten Testament», dans Karl RAHNER – Otto SEMMELROTH (éd.), *Theologische Akademie* 6, Francfort-sur-le-Main, Josef Knecht, 1969, p. 50-71 [Republié dans LOHFINK, *Unsere grossen Wörter*, p. 127-144].

—, «Die Einheit von Israel und Juda. Nachdenkliches zum Wort "Einheit"», *Una Sancta*, t. 26, 1971, p. 154-164 [Republié dans Lohfink, *Unsere grossen Wörter*, p. 9-23].

—, «Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18-18,22)», dans *Testimonium Veritatis* (Festschrift W. Kempf), Francfort-sur-le-Main, 1971, p. 143-155 [Republié dans LOHFINK, *Unsere grossen Wörter*, p. 57-75].

—, « Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks 'am JHWH', dans H.W. WOLFF (éd.), *Probleme biblischer Theologie* (Festschrift G. von Rad), Munich, 1971, p. 275-305 [Republié dans LOHFINK, *Unsere grossen Wörter*, p. 111-126].

—, « Culture Shock and Theology. A Discussion of Theology as a Cultural and Sociological Phenomenon Based on the Example of the Deuteronomic Law », *Biblical Theology Bulletin*, t. 7, 1977, p. 12-22 [Republié dans LOHFINK, *Unsere grossen Wörter*, p. 24-43].

—, *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1977.

—, « Das Alte Testament christlich ausgelegt. Eine Reflexion im Anschluss an die Osternacht », *Geist und Leben*, t. 61, 1988, p. 98-107.

—, « Psalmengebet und Psalterredaktion », *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 34, 1992, p. 1-22.

—, « Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen », dans Frank-Lothar HOSSFELD (éd.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, coll. « Quaestiones Disputatae 185 », 2001, p. 13-47.

LORENZIN Tiziano, *I Salmi*, Milan, Paoline, coll. « I Libri Biblici. Primo Testamento 20 », 2000.

LUZ Ulrich, « Erwägungen zur sachgemässen Interpretation neutestamentlicher Texte », *Evangelische Theologie*, t. 42, 1982, p. 493-518.

—, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2014.

MACDONALD Nathan e.a. (éd.), *Genesis and Christian theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2012.

MARGUERAT Daniel, *Les Actes des apôtres (1-12) et Les Actes des apôtres (13-28)*, 2 vol., Genève, Labor et Fides, coll. « Commentaire du Nouveau Testament Va et Vb. Deuxième série », 2015.

MARGUERAT Daniel, CURTIS Adrian (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible 40 », 2000.

MARKHAM Ian S., « Revisionism », dans John WEBSTER, Kathryn TANNER, Iain TORRANCE (éd.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 600-616.

MARTIN François, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei 196 », 1996.

MEIER John P., *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire*, trad. Jean-Bernard DEGORCE, Charles EHLINGER, Noël LUCAS, t. 1, *Les sources, les origines, les dates (1991)*, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

MERK Otto, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen*, 1972.

Marbourg,
Elwert, coll.
"Marburger
Theologische
Studien 9",
1972.

—, Art. Biblische Theologie, II. Neues Testament, *Theologische Realenzyklopädie*, t. 6, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 455-477.

MICHEL A., Art. Miracle, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, col. 1856, Paris, Letouzey et Ané, 1929.

MIES Françoise, « Levinas et la Bible » dans ID. (éd.), *Bible et philosophie. Les lumières de la raison*, Namur, Lessius, coll. « Le livre et le rouleau », 2007, p. 125-179.

MILDENBERGER Friedrich, « Texte – Oder die ganze Schrift ? », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 66, 1969, p. 192-209.

—, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, 3 vol., Stuttgart, Kohlhammer, 1991-1993.

MIMOUNI Simon Claude, MARAVAL Pierre, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes », 2006.

MOBERLY R.W.L., *The Bible, Theology and Faith. A Study of Abraham and Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

—, *The Bible in a Disenchanted Age. The Enduring Possibility of Christian Faith*, Grand Rapids, Baker Academic, 2018.

MOINGT Joseph, *L'Homme qui venait de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei 176 », 1993.

—, « Carte blanche : Le Dieu qui vient », dans *Jésus. L'encyclopédie*, Joseph DORÉ (dir.), Paris, Albin Michel, 2017, p. 763-766.

MOLTMANN Jürgen (éd.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, t. 1 : *Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner*, Munich, Kaiser, coll. « Theologische Bücherei 17 », 1966.

MORGAN Robert (éd.), *The nature of New Testament Theology. The contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, Londres, SCM, coll. « Studies in biblical theology 25 », 1973.

NICHOLSON Ernest W., *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

OEMING Manfred, « Unitas Scripturae ? Ein Problemskizze », dans *Jachbuch für Biblische Theologie*, t. 1, *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1986, p. 48-70.

PAMBRUN James R., *God's Signature. Understanding Paul Beauchamp on Creation in the First Testament*, Louvain, Peeters, coll. « Terra Nova 3 », 2018.

PLATON, *La République*, trad. George LEROUX, dans PLATON, *Œuvres complètes*, Luc BRISSON (dir.), Paris, Flammarion, 2008, p. 1484-1792.

PLÖGER Otto, *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 2 », 1959, ³1968.

RAD Gerhard VON, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, *Théologie des traditions historiques d'Israël*, trad. Etienne DE PEYER, Genève, Labor et Fides, 1963 ; t. 2, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, trad. André GOY, Genève, Labor et Fides, 1967.

—, *Israël et la sagesse* (1970), trad. Étienne DE PEYER, Genève, Labor et Fides, 1971.

RAHNER Karl, « Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot "Theos" », dans ID., *Écrits théologiques*, t. 1, Paris, DDB, 1959, p. 11-111

—, « Exegese und Dogmatik », *Stimmen der Zeit*, t. 86, 1961, p. 241-262.

—, *Écrits théologiques*, t. 7, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

RENDTORFF Rolf, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, t. 1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1999.

RRENAB, *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue*, Paris, Éd. du Cerf, coll. «Lectio Divina. Hors série», 2007.

REVENTLOW Henning Graf, *Hautprobleme der Biblische Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, coll. «Erträge der Forschung 203», 1983.

RICŒUR Paul, *Histoire et vérité (1955)*, Paris, Seuil, coll. «Points Essais 468», 1964.

—, *Les Incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Polycopié, Paris, Institut d'Études œcuméniques, 1969.

—, «L'herméneutique du témoignage», dans Enrico CASTELLI (éd.), *Le Témoignage*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. «Publications du Centre international d'études humanistes et de l'Institut d'études philosophiques de Rome», 1972, p. 35-61.

—, «Herméneutique de l'idée de révélation», dans *La Révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, coll. «Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 7», 1977, p. 15-54.

—, «Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la passion», *Recherches de science religieuse*, t. 73, 1985, p. 17-38.

—, *Temps et récit*, t. 3, *Le temps raconté*, Paris, Éd. du Seuil, coll. «Points Essais 229», 1985.

RITSCHL Dietrich, «“wahre”, “reine”, oder “neue” Biblische Theologie», dans *Jachbuch für Biblische Theologie*, t. 1, *Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1986, p. 134-150.

RODRIGUES Paulo, *C'est ta face que je cherche... La rationalité de la théologie selon Jean Ladrière*, Louvain, Peeters, coll. «BETL 288», 2017.

SANDYS-WUNSCH John, «G.T. Zachariae's Contribution to Biblical Theology», *Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft*, t. 92, 1980, p. 1-23.

SANDYS-WUNSCH John & ELDREDGE Dr Laurence, «J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology:

Translation, Commentary and Discussion of his Originality», *Scottish Journal of Theology*, t. 33, 1980, p. 133-158.

SCHAEFFLER Richard, *Religion und kritisches Bewusstseins*, Freiburg-Munich, Alber-Broschur Philosophie, 1973.

—, *Le Langage de la prière. Essai d'analyse philosophique*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.

SCHAPP Wilhelm, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, trad. Jean GREISCH, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

SCHLATTER Adolf, «Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik», dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. 13, 1909, p. 7-82.

SCHMID Hans Heinrich, «Unterwegs zu einer neuen Biblischen Theologie?», dans Klaus HAACKER u.a., *Biblische Theologie heute. Einführung, Beispiele, Kontroversen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, coll. «Biblich-Theologische Studien 1», 1977, p. 75-95.

SCHMID Konrad, «La formation des prophètes postérieurs (Histoire de la rédaction)», dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, coll. «Le monde de la Bible 49», 2009², p. 400-409.

—, «Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften», dans *Jahrbuch für Biblische Theologie*, t. 25, *Wie biblisch ist die Theologie?*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2011, p. 63-78.

—, *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft*, Zurich, TVZ, coll. «Theologische Studien. Neue Folge 7», 2013.

—, «Dogmatik als konsequente Exegese? Überlegungen zur Anschlussfähigkeit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft für die Systematische Theologie», *Evangelische Theologie*, t. 77, 2017, p. 327-338.

SCHWEITZER Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, J.C.M. Mohr, ²1913, ⁹1984

SECKLER Max, *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*,

Michael KESSLER, Winfried WERNER, Walter FÜRST (éd.), t. 2, Tübingen, Francke, 2013.

SEGALLA Giuseppe, *Introduzione alla teologia biblica del Nuovo Testamento*, vol. 1. *Storia* ; vol. 2. *Problemi*, Milan, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 1980-1981.

SESBOÛÉ Bernard, « Essai de théologie systématique sur le canon des Écritures », dans Christoph THEOBALD (éd.), *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio Divina 140 », 1990, p. 523-539.

SEVRIN Jean-Marie, « L'exégèse critique comme discipline théologique », *Revue théologique de Louvain*, t. 21, 1990, p. 146-162.

—, *Le Jésus du quatrième évangile*, Paris, Mame – Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ 100 », 2011.

SKA Jean-Louis, « Les vertus de la méthode historico-critique », *Nouvelle revue théologique*, t. 131, 2009, p. 705-727.

—, « *Our Fathers Have Told Us* ». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Rome, Ed. Institut Biblique Pontifical, coll. « Subsidia Biblica 13 », 2000.

—, *Le Chantier du Pentateuque*, coll. « Le livre et le rouleau 49 », Namur - Paris, Lessius, 2016.

SONNET Jean-Pierre, *The book within the book. Writing in Deuteronomy*, Leiden, Brill, coll. « Biblical interpretation series 14 », 1997.

—, « Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3:14): God's "Narrative Identity" among Suspense, Curiosity, and Surprise », *Poetics Today*, t. 31, 2010, p. 331-351

—, « Does the Pentateuch Tell of Its Redactional Genesis? The Characters of YHWH and Moses as Agents of *Fortschreibung* in the Pentateuch's Narrated World », dans Jan C. GERTZ, Bernard M. LEVINSON, Dalit ROM-SHILONI, Konrad SCHMID (éd.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, Tübingen, Mohr Siebeck 2016, p. 269-282.

—, « The Dynamic of Closure in the Pentateuch », dans Jan C. GERTZ, Bernard M. LEVINSON, Dalit ROM-SHILONI, Konrad SCHMID (éd.), *The Formation of the Pentateuch*, p. 1121-1134

STECK Odil H., «Deuterojesaja als theologischer Denker», *Kerygma und Dogma*, t. 15, 1969, p. 280-293 [Republié dans ID., *Wahrnehmungen Gottes Im Alten Testament. Gesammelte Studien*, Munich, Kaiser Verlag, 1982, p. 204-220].

STEINER George, «The good books», *The New Yorker*, 11 january 1988, p. 94-98.

STERNBERG Meir, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, coll. «Indiana Literary Biblical Series», 1985.

STRECKER Georg, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, coll. «Wege der Forschung 367», 1975.

STUHLMACHER Peter, *Schriftauslegung auf dem Weg zur biblischen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.

—, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981.

—, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1 : Grundlegung Von Jesus zu Paulus ; Bd. 2 : Von der Paulsschule bis zur Johannesoffenbarung, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992 et 1999.

—, *Wie treibt man Biblische Theologie ?*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, coll. «Biblich-Theologische Studien 24», 1995.

—, *Biblische Theologie und Evangelium : gesammelte Aufsätze*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. «WUNT 146», 2002.

STUHLMACHER Peter (éd.), *Das Evangelium und die Evangelien*, Tübingen, Mohr Siebeck, coll. «WUNT 28», 1983.

STYLIANOPOULOS Theodore G., *The New Testament. An Orthodox Perspective*, t. 1, *Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1997.

THEOBALD Christoph, *La Réception du concile Vatican II*, vol. 1, *Accéder à la source*, Paris, Éd. du Cerf, coll. «Unam Sanctam. Nouvelle Série», 2009.

—, «*Dans les traces... » de la Constitution «Dei Verbum » du concile Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, coll. «Cogitatio Fidei 270 », 2009.

THEOBALD Christoph (éd.), *Le Canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris, Éd. du Cerf, coll. «Lectio Divina 140», 1990.

TROELTSCH Ernst, «À propos de la méthode historique et de la méthode dogmatique en théologie» (1900), in ID., *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres III*, éd. et trad. Jean-Marc TÉTAZ e.a., Paris/Genève, Éd. du Cerf/Labor et Fides, coll. «Passages», 1996, p. 41-62.

VAN OYEN Geert, BURNET Régis, LUCIANI Didier (éd.), *Le lecteur. Sixième Colloque International du RRENAB*, Louvain, Peeters, coll. «BETL 273», 2015.

WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Studienausgabe, Tübingen, Mohr, ⁵1985.

WEBSTER John, «Theologies of Retrieval», dans John WEBSTER, Kathryn TANNER, Iain TORRANCE (éd.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 583-599.

WEBSTER John (éd.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. «Cambridge Companions to Philosophy and Theology», 2006.

WEBSTER John, TANNER Kathryn, TORRANCE Iain (éd.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

WEINFELD Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, Clarendon, 1972.

WREDE William, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1897.

ZIMMERLI Walther, Art. Biblische Theologie. I. Altes Testament, *Theologische Realenzyklopädie*, t. 6, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, p. 426-455.

Index des auteurs

A

AICHELE, George : 149, 259, 271
 ALBERTZ, Rainer : 46, 271
 ALETTI, Jean-Noël : 71, 201, 206-209, 271, 295
 ALLARD, Maxime : 21, 274
 ALTER, Robert : 245, 271
 ARISTOTE : 108, 187, 199-200
 ASSEL, Heinrich : 39, 271
 AUERBACH, Erich : 49, 68, 271
 AUGUSTIN, saint : 50, 66
 AUWERS, Jean-Marie : 133, 142, 272
 AVEMARIE, Friedrich : 39, 272

B

BARR, James : 38-39, 47-48, 87, 128, 132-135, 162, 245-246, 253, 261, 272
 BARSTAD, Hans : 132, 272
 BARTH, Karl : 7, 52, 76-84, 92, 119, 150, 152, 155-168, 215, 225, 236, 242, 253, 256, 258, 272-275, 279, 284, 289, 293
 BAUCKHAM, Richard : 39, 272
 BAUER, Georg Lorenz : 33, 37, 39, 277, 283

BEAUCHAMP, Paul : 12-13, 65, 155, 181, 183, 200, 202-203, 209, 222, 241, 243, 246, 260-261, 272, 284
 BEINTKER, Michael : 156, 273
 BENOÎT XVI : 17, 272
 BERGNER, Gerhard : 159, 164, 273
 BESCHERELLE, Louis-Nicolas : 119, 168, 273
 BIRMELÉ, André : 80, 278
 BLONDEL, Maurice : 92-94, 98, 100-101, 105, 273
 BOSSHARD-NEPUSTIL, Erick : 215
 BOURGINE, Benoît : 21, 63, 83, 94, 101, 159, 164, 176, 179, 202, 244, 250, 254, 273-274
 BRECK, John : 26, 274
 BÜHLER, Pierre : 80, 278
 BULTMANN, Rudolf : 60, 96, 160, 230-231, 274
 BURNET, Régis : 21, 175, 191-192, 197, 274-275, 289, 295
 BURNETT, Fred W. : 149, 158, 259, 271, 275
 BYRSKOG, Samuel : 97, 275

C

CARRÈRE, Jean-Marie : 136, 275
 CASTELLI, Enrico : 49, 114, 149, 259, 271, 285

CAUSSE, Jean-Daniel : 80, 278
 CHAUVET, Louis-Marie : 191, 275
 CHILDS, Brevard : 120, 129, 131-133, 147, 162, 210, 253, 272, 275
 CLINES, David, J.A. : 247, 275
 CRÜSEMANN, Frank : 57, 64, 276
 CULLMANN, Oscar : 59-60, 276
 CURTIS, Adrian : 57, 282
 CUVILLIER, Élian : 295

D

DELVILLE, Jean-Pierre : 179, 274
 DENZINGER, Heinrich : 238, 276
 DETTWILLER, Andreas : 192-193, 276
 DOHMEN, C. : 248
 DROIT, Roger-Paul : 50
 DUNN, James : 26, 39, 71, 120, 129, 133, 276
 DURAND, Emmanuel : 21, 274, 295

E

EBELING, Gerhard : 13, 31, 41-44, 46, 276
 ECO, Umberto : 64, 175
 EICHRODT, Walther : 65, 277
 ELDREDGE, Laurence : 34, 36, 277, 285
 ELLIOT, Mark W. : 15

F

FAMERÉE, Joseph : 202, 273
 FELTZ, Bernard : 98, 280
 FILLION, L. Cl. : 94
 FISHBANE, Michael : 186, 210, 277
 FRERICHS, Ernerst S. : 269, 280

FÜRST, Walter : 30, 287

G

GABLER, Johann Philipp : 33-37, 39, 154-155, 168, 177, 277, 283, 285
 GADAMER, Hans-Georg : 10-11, 50, 97, 102-113, 116, 157-158, 161, 226-227, 229, 231, 246, 250, 277, 279, 293
 GAGEY, Henri-Jérôme : 191, 275
 GALLEZ, Jean-Pol : 63, 277
 GENS, Jean-Claude : 107, 111-112, 277
 GERTZ, Jan : 186, 194, 287
 GESCHÉ, Adolphe : 242, 252, 278
 GESE, Hartmut : 62, 120-121, 124-125, 127-129, 278
 GHINS, Michel : 98, 280
 GISEL, Pierre : 80, 278
 GOURGUES, Michel : 21, 274
 GRILLI, Massimo : 55, 278, 295
 GRONDIN, Jean : 102, 104, 112, 277-278

H

HARDMEIER, Christoph : 47, 69, 279
 HARNACK, Adolf von : 62, 165, 279
 HARVEY, Anthony E. : 221, 279
 HÉBERT, Mireille : 83, 274
 HECKEL, Ulrich : 39, 279
 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : 226
 HEIDEGGER, Martin : 96, 104, 109-110, 279
 HENGEL, Martin : 39, 279

INDEX DES AUTEURS

293

HOFFMANN, Joseph : 276
 HOFMANN, J.C.K. von : 230
 HOLMÉN, Tom : 97, 275
 HOSSFELD, Frank-Lothar : 145, 282
 HÜNERMANN, Peter : 276
 HUNSINGER, Goerge : 156
 HURTADO, Larry W. : 71, 279

I

ISER, W. : 175

J

JAUSS, H.R. : 175
 JÜNGEL, Eberhard : 14, 258, 279

K

KAENNEL, Lucie : 80, 278
 KÄSEMANN, Ernst : 70, 96, 266, 278-280
 KAUFMANN, Thomas : 26, 280
 KERMODE, Frank : 245, 271
 KESSLER, Michael : 30, 287
 KLOPFENSTEIN, Martin : 120, 278
 KRATZ, R.G. : 248
 KRAUS, Hans-Joachim : 37-38, 128, 280

L

LADRIÈRE, Jean : 17, 98, 190, 205-206, 226-227, 280, 285
 LAPLANCHE, Francis : 31-32, 280
 LAURET, Bernard : 12, 184, 273, 279
 LEVENSON, Jon D. : 269, 280
 LEVIN, Christoph : 211, 269, 280-281

LEVINE, Baruch A. : 269, 280
 LEVINSON, Bernard M. : 185-186, 194, 210-211, 216-217, 221, 281, 287
 LICHTENBERGER, Hermann : 39, 272
 LINK, Christian : 67, 281
 LOHFINK, Norbert : 47, 54, 120, 135-136, 138, 142, 144-146, 212, 220, 252, 281-282, 295
 LORENZIN, Tiziano : 141, 282
 LOVINFOSSE, Marie de : 21, 274
 LUCIANI, Didier : 21, 175, 274, 289
 LUZ, Ulrich : 57, 66-67, 99, 113, 120, 175, 235, 244, 274, 278, 282

M

MACCHI, Jean-Daniel : 215, 218, 286
 MARAVAL, Pierre : 179, 283
 MARGUERAT, Daniel : 57, 196, 244-245, 282
 MARKHAM, Ian S. : 80, 283
 MARTIN, François : 10, 30, 39, 110, 120, 250, 252, 278-279, 283
 MCCORMACK Bruce : 156
 MEIER, John Paul : 95, 283
 MERK, Otto : 33-34, 39, 277, 283
 MICHEL, A. : 21, 63, 94, 274, 280, 283-284
 MIES, Françoise : 59, 68, 283, 295
 MILDENBERGER, Friedrich : 12, 61, 283
 MIMOUNI, Simon Claude : 179, 283
 MOBERLY, R.W.M. : 120, 148-151, 153-154, 175, 202, 233, 247-248, 259, 283
 MOINGT, Joseph : 63, 202, 277, 283

MOLTMANN, Jürgen : 165, 284
MORGAN, Robert : 87, 284
MOSSER, Carl : 39, 272

N

NEUSNER, Jacob : 269, 280
NICHOLSON, Ernest : 65, 284
NIHAN, Christoph : 215, 286

O

OEMING, Manfred : 61, 66, 68, 284

P

PAMBRUN, James R. : 202, 284
PLATON : 46, 108, 187, 284
PLÖGER, Otto : 68, 284
PORTER, Stanley E. : 97, 275
PREUSS, Horst Dietrich : 61

R

RAD, Gerhard von : 56, 59-60, 66-67, 120, 129, 210, 212, 282, 284
RAHNER, Karl : 47-48, 74, 76-77, 79-80, 82-84, 260, 281, 284
RAIMBAULT, Christophe : 21, 192, 274, 276
REFOULÉ, François : 12, 184, 273
REIJNEN, Anne Marie : 83, 274
RENDTORFF, Rolf : 46, 133, 285
RENO, Russell R. : 249
REVENTLOW, Henning Graf : 13, 39, 285
RICŒUR, Paul : 49, 53, 88, 102, 114-118, 226, 228, 245, 285
RITSCHL, Dietrich : 13, 154, 285
RODRIGUES, Paulo : 98, 285

ROM-SHILONI, Dalit : 186, 194, 287
RÖMER, Thomas : 215, 218, 286
RORTY, Richard : 175

S

SANDYS-WUNSCH, John : 33-34, 36, 277, 285
SCHAEFFLER, Richard : 70, 176, 286
SCHAPP, Wilhelm : 116, 286
SCHLATTER, Adolf : 87-88, 284, 286
SCHMID, Konrad : 13, 47, 128, 167, 185-186, 194, 211, 215-219, 221, 244, 248, 251-252, 259, 286-287
SCHNACKENBURG, Rudolf : 59, 61, 66, 129
SCHWEITZER, Albert : 92, 177, 246, 286
SCOLAS, Paul : 202, 273
SECKLER, Max : 29-30, 286
SEGALLA, Giuseppe : 13, 37, 39, 287
SESBOÛÉ, Bernard : 178, 287
SEVRIN, Jean-Marie : 189, 242, 287
SKA, Jean-Louis : 67, 99, 198, 287
SLENCZKA, Notger : 63
SONNET, Jean-Pierre : 186-188, 194-196, 199, 287, 295
SOULETIE, Jean-Louis : 191, 275
STECK, Odil : 214-215, 288
STEINER, George : 245, 288
STERNBERG, Meir : 198, 288
STRECKER, Georg : 87, 248, 251, 288
STUHLMACHER, Peter : 39, 127-128, 288
STYLIANOPOULOS, Theodore G. : 26, 288

INDEX DES AUTEURS

295

T

TALMON, Shermaryahu : 120, 278
TANNER, Kathryn : 80, 283, 289
THEOBALD, Christoph : 48, 61, 71, 178, 243, 287-289
TILlich, Paul : 80, 83, 274
TORRANCE, Iain : 80, 283, 289
TOV, Emmanuel : 120, 278
TROELTSCH, Ernst : 90-92, 110, 289

V

VAN OYEN, Geert : 21, 175, 274, 289

W

WEBER, Max : 16, 289
WEBSTER, John : 80, 156, 283, 289
WEINFELD, Moshe : 213, 289
WERNER, Winfried : 30, 287
WILLIAMS, M. A. : 185, 281
WREDE, William : 87, 284, 289

Z

ZACHARIAE, Gotthelf Traugott : 33, 35-36, 285
ZIMMERLI, Walther : 36, 39, 56, 64, 215, 289

Abréviations

ACFEB	Association Catholique française pour l'étude de la Bible.	catholique [c minuscule]
BETL	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium</i> , Louvain.	
D	K. BARTH, <i>Dogmatique</i> , Genève, Labor et Fides, 1932-1967.	1953-1969
KD	K. BARTH, <i>Kirchliche Dogmatik</i> , Zurich, TVZ, 1953-1969.	Studienausgabe, 1986-1993.
RRENAB	Réseau de recherche en narratologie et Bible.	
VM	H.-G. GADAMER, <i>Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique</i> (1960) Paris, Éd. du Seuil, 1996.	
WM	H.-G. GADAMER, <i>Gesammelte Werke. Hermeneutik. I: Wahrheit und Methode</i> Tübingen, Mohr Siebeck, 1990.	
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen.	

Les citations bibliques sont extraites de la TOB (2010).

Remerciements

Cet essai est le résultat d'une recherche menée dans le cadre d'une année d'approfondissement scientifique accordée par l'université catholique de Louvain (UCLouvain). Lors d'un séjour romain, qu'Erika Basso, Nathan Carlig, Ilaria Morali et Philippe Nouzille ont embelli de leur amitié, j'ai pu bénéficier des services de la Bibliothèque de l'Institut biblique pontifical et de l'hospitalité de l'Academia Belgica. Que soient également remerciés Ester Abbattista, Jean-Noël Aletti, Pietro Bovati, Massimo Grilli, Dominik Markl, Luca Mazzinghi et Jean-Pierre Sonnet pour les échanges qu'ils m'ont généreusement accordés. Que Norbert Lohfink et Élian Cuvillier trouvent ici l'expression de ma reconnaissance pour l'aide fournie. Cet essai a pu bénéficier de la lecture attentive de Régis Burnet et de Françoise Mies, qui lui ont épargné des lacunes embarrassantes. Ma reconnaissance est grande. (Les prises de position et les défauts qu'il contient sont exclusivement imputables à leur auteur.) J'exprime ma gratitude aux Éditions du Cerf. À Emmanuel Durand, qui accueille cet essai dans la collection dont il a la responsabilité, je veux exprimer toute ma reconnaissance pour la confiance, les observations critiques et les encouragements si amicalement prodigués.

Table des matières

<i>Introduction : Bible et théologie, exégèse et dogmatique.....</i>	9
Une visée pratique et une orientation herméneutique ...	10
La théologie biblique	11
L'acte théologique et son unité	13
La Bible et son interprétation	17
Ce qu'il faut démontrer.....	18
Enchaînement	19
Quelle Bible pour quel lecteur?	20
 Première partie : ORIGINES, PROBLÈMES, MODÈLES.....	 23
 I – LES ORIGINES DE LA THÉOLOGIE BIBLIQUE.....	 29
II – LES PROBLÈMES DE LA THÉOLOGIE BIBLIQUE.....	41
Unité théologique de la Bible.....	45
Quelle théologie?	45
Quelle unité?	52
<i>Le rapport entre les Testaments</i>	55
<i>Un principe d'unité thématique</i>	64
<i>Unité de l'Ancien Testament</i>	67
<i>Unité du Nouveau Testament</i>	70
Unité interdisciplinaire de la théologie.....	73
Écriture et Tradition	76
Philosophie et théologie	79
Théologie et histoire.....	86
Alternative ou liaison?	86
La méthode historico-critique	89
L'histoire sans la théologie	90

La théologie sans l'histoire	93
L'articulation entre théologie et histoire	97
De la genèse à l'actualisation, la tradition	99
Théologie et herméneutique.....	102
Hans-Georg Gadamer et la vérité	102
<i>L'histoire</i>	103
<i>Le langage</i>	106
<i>La compréhension</i>	107
<i>Préjugé, autorité, tradition</i>	109
<i>Application</i>	112
Paul Ricœur et la Bible.....	114
<i>Témoignage et révélation</i>	114
<i>Récit et théologie</i>	115
<i>Identité narrative</i>	116
III – DES MODÈLES DE THÉOLOGIE BIBLIQUE.....	119
Exégèse et théologie biblique.....	120
Hartmut Gese.....	120
Brevard S. Childs et James D. G. Dunn	129
Norbert Lohfink.....	135
R. W. L. Moberly	148
Dogmatique et théologie biblique.....	155
Karl Barth.....	155
<i>Herméneutique</i>	156
<i>Exégèse et dogmatique</i>	161
 Seconde partie : CORRÉLATION ENTRE NATURE DE LA BIBLE	
ET RÈGLE DE SON INTERPRÉTATION.....	171
 IV – NATURE DE LA BIBLE.....	177
Le texte du canon.....	178
Comment Dieu vient au langage biblique.....	181
Pragmatique.....	182
<i>L'autorité de la Parole</i>	183
<i>Mise en intrigue et mise en discours de la Parole</i>	185
<i>Contextualisation du témoignage</i>	187
<i>Les effets de la Parole</i>	194

TABLE DES MATIÈRES	303
Sémantique	198
<i>Nom, intrigue, révélation</i>	198
<i>Deutérose</i>	202
<i>Christologisation</i>	205
Genèses de l'écriture	210
Innovation et théologisation	211
V – RÈGLE DE L'INTERPRÉTATION BIBLIQUE	225
Qu'est-ce que comprendre ?	226
Qu'est-ce que la Bible ?	233
La théologie dans la Bible	233
Une théologie de la Bible	236
<i>Parole faite homme</i>	237
<i>Dieu fait Parole</i>	239
Pour une théologie biblique	240
Qu'est-ce que la théologie biblique ?	240
L'exégèse et l'interprétation théologique	244
La dogmatique et l'interprétation biblique	253
<i>Une vision de la dogmatique</i>	253
<i>La dogmatique et la théologie biblique</i>	256
Pratique de la théologie biblique	262
<i>Schéma de l'activité herméneutique dans le cadre de</i> <i>la théologie biblique</i>	262
<i>Commentaire du schéma</i>	262
<i>Conclusion</i>	267
<i>Bibliographie</i>	271
<i>Index des auteurs</i>	291
<i>Abréviations</i>	297
<i>Remerciements</i>	299

Imprimé en France

Composition : Le vent se lève...

N° d'imprimeur :

Achevé d'imprimer : septembre 2019

Dépôt légal : septembre 2019