

Nécessaire théologie biblique. Contrepoint à Jean-Louis Ska

Le contrepoint en musique est le développement simultané de plusieurs lignes mélodiques. Après la mélodie de l'exégèse, voici celle de la dogmatique, ou plutôt celle d'un dogmaticien, exprimant un propos personnel ; il existe, en effet, sur les questions abordées une légitime pluralité de points de vue. Ce contrepoint envisage non pas directement l'herméneutique de Hans Frei ni l'exégèse de Nicolas de Lyre, exposées de belle manière par Jean-Louis Ska, mais la question plus large des relations entre exégèse et dogmatique, considérées comme deux disciplines théologiques. Le point de vue défendu doit beaucoup à la méthode des séminaires pluridisciplinaires, tels que je les ai suivis il y a plus de vingt-cinq ans à l'Institut d'études théologiques de Bruxelles : au cours d'un séminaire semestriel consacré à un livre du Nouveau Testament, exégètes et dogmaticiens joignaient leur perspective de sorte que les liens organiques entre Écriture et théologie étaient mis en évidence. Depuis lors, je n'ai cessé de vérifier la justesse de cette approche qui porte à conséquence dans la manière de pratiquer tant l'exégèse que la dogmatique. Il m'a été donné de l'approfondir notamment par la fréquentation des œuvres d'un exégète, Paul Beauchamp, d'un philosophe, Hans-Georg Gadamer, et d'un dogmaticien, Karl Barth. Associer les exégètes et les dogmaticiens au procès de la compréhension, utopie ou nécessité ? La théologie biblique, espace de cette collaboration, se recommande-t-elle pour interpréter l'Écriture ?

Adoptant le point de vue du dogmaticien et le plan large de la théologie biblique, on commencera par dégager les *questions* soulevées par l'exposé de Jean-Louis Ska (I), avant de les *instruire* (II), et d'avancer une *proposition* (III) permettant d'organiser, à propos de l'interprétation des Écritures, les relations entre exégèse et dogmatique – autrement dit d'envisager la modalité concrète d'une théologie biblique.

I. Questions

Deux thèses de l'exposé de Jean-Louis Ska apparaissent en tension : d'un côté, « le sens n'est pas à chercher au-delà ou en dehors du texte. Il lui est inhérent et immanent », de l'autre, « le rôle indispensable du lecteur dans la construction du sens » est souligné à juste titre. Ces deux thèses ne sont pas contradictoires, mais elles sont dialectiques, puisque la première thèse, qui soutient une *immanence du sens au texte*, crée une tension avec la *contribution active du lecteur à l'émergence de ce sens*. Si le sens est tout entier dans le récit, comment peut-il requérir la participation du lecteur à sa construction et à son élaboration ? Comment cela advient-il ? Si le lecteur apporte ce qu'il est dans l'événement de la lecture, peut-on encore soutenir que le sens est dans le récit, en lui seulement et en rien qui lui soit extérieur ?

Pour immanent au texte que soit le sens, le texte ne contient pas un sens tout fait dont il suffirait de se saisir, déjà pesé, emballé, prêt à emporter. On aurait beau scruter la lettre en tout sens et lui appliquer toutes les méthodes exégétiques possibles, dans la plus transparente neutralité axiologique, le texte ne livrerait rien de sa signification en dépit de l'accumulation des connaissances critiques que l'on peut dégager à son propos. Confronté à ce problème il y a tout juste un siècle, Karl Barth formulait, dans la préface à la deuxième édition de son *Römerbrief*, la question fondamentale adressée à tout lecteur de l'Écriture : qu'est-ce que comprendre¹ ? C'est la première question.

On peut ensuite observer l'insistance de l'exposé sur le sens, mais un sens situé à bonne distance d'une référence, voire l'excluant. Le professeur Ska reprend à son compte une citation de Frei : « le récit est la signification, il ne se réfère à aucun autre objet ». Voilà donc le récit qualifié d'autoréférentiel. Qu'est-ce qu'un sens sans référence ? S'agissant des textes bibliques, est-il possible dans ces conditions de poser la question de la vérité ? Cette question de la vérité est-elle seulement d'ordre historique ou littéraire ? Ricoeur écrit : « Comprendre le texte, c'est suivre son mouvement du sens vers la référence ; de ce qu'il dit vers ce

1. Voir K. BARTH, *L'épître aux Romains* (1922), trad. Pierre Jundt, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 13-17.

sur quoi il dit². » Pour Barth, la « question cardinale », c'est « la relation entre les vocables [humains de l'Écriture] et la Parole [divine] incluse en eux³ ». Peut-on lire la Bible sans la rapporter à ce dont elle parle, à savoir Dieu et la relation qu'il institue avec les siens ? On retrouve la conclusion de Jean-Louis Ska qui s'exprime dans des termes très proches de Karl Barth : « il s'agit de trouver cette “parole de Dieu” dans les paroles des auteurs humains à qui nous devons ces écrits ». Mais est-ce conséquent avec les prémisses tirées de Frei ? Comment passe-t-on d'un sens immanent au récit à la découverte d'une Parole que Dieu prononce à travers les témoins qu'il se choisit ? C'est la deuxième question : la Parole se laisse-t-elle trouver à partir du sens d'un texte dont on exclut la référence ?

En parlant de référence qui serait un « autre objet » (*other subject matter*) que le sens du texte biblique, Frei pense notamment à la théologie dogmatique et à des vérités dogmatiques. Il dénonce l'intrusion de la théologie dans le processus d'interprétation, ce qui revient, selon Ska qui suit Frei, à oublier « le texte lui-même pour chercher sa “vérité” ailleurs ». L'intrusion de la dogmatique est assimilée à une évasion hors du texte. La distinction intervenue à la fin du XVIII^e siècle au temps de Gabler entre théologie dogmatique et théologie biblique a soustrait la critique biblique naissante à l'empiètement des pré-supposés dogmatiques : cette distinction a permis le merveilleux développement de l'étude historique et littéraire de la Bible. Distinction, certes, mais faut-il aller jusqu'à la séparation ? C'est la troisième question : l'exégète peut-il se passer de la dogmatique dans sa tâche d'explication de l'Écriture ?

II. Instruction

Pour instruire chacune de ces questions, il convient de solliciter respectivement la philosophie, l'exégèse et la dogmatique.

2. P. RICŒUR, « Événement et sens » (1971), dans E. Castelli (éd.), *Révélation et histoire*, Paris, Aubier, 1971, p. 23.

3. K. BARTH, *L'épître aux Romains* (cité n. 1), p. 16.

1. Qu'est-ce que comprendre ? Un lecteur dans l'histoire

Qu'est-ce que comprendre ? Quand Barth soulève la question, il vit une expérience douloureuse. Pasteur d'une petite ville industrielle, il est incapable de prêcher en s'en tenant aux leçons d'exégèse reçues dans les meilleures universités allemandes. Impossible de chercher la Parole dans les paroles de l'Écriture et d'en exprimer l'actualité à son audience dominicale. Il en déduit l'exigence d'être plus critique que « ceux qui pratiquent la critique historique⁴ ». Il perçoit avec acuité l'insuffisance des méthodes qui s'en tiennent à l'étude historique et littéraire du texte et de son contexte, mais en abandonnant l'œuvre au passé, sans parvenir à intégrer la distance qui la sépare du présent de l'interprète. Le chemin de la compréhension n'est parcouru qu'à moitié. Où est l'erreur ? Laisser l'interprète et son historicité hors de l'équation.

Barth allait dégager les intuitions qu'il reviendra à Hans-Georg Gadamer d'exposer de manière systématique, quelques décennies plus tard, dans son maître ouvrage *Vérité et méthode* (1960), en précisant la place du lecteur dans le processus de compréhension. Comment poser la question de la vérité à un dispositif textuel situé dans une tradition ? Sa réponse consiste à tenir compte des exigences de l'histoire et du langage, mais d'une manière moins naïve qu'on ne l'a fait jusque-là. Dans le cadre de cette première question, il convient de s'arrêter aux exigences de l'histoire. Gadamer remarque : « Le texte compris en historien est formellement dépossédé de la prétention à dire quelque chose de vrai⁵. » Expliquer un texte, ce n'est donc pas seulement déterminer sa relation à la réalité historique, en évaluer le degré de véracité historique ; sans aucun doute, c'est un élément utile pour l'interprétation – utile mais insuffisant. Pour entendre ce que le texte a à me dire, il faut l'interroger depuis mon présent. Et là, impossible de se soustraire au cercle herméneutique de la compréhension et à la nécessaire implication subjective de l'interprète. Le sens d'un texte « n'est pas un

4. *Ibid.*

5. H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960), coll. L'ordre philosophique, Paris, Seuil, 1996, p. 325 [*Gesammelte Werke. Hermeneutik. I : Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, p. 308].

objet fixe, existant en soi, que l'on n'aurait qu'à découvrir⁶ ». C'est l'acte de lecture et d'interprétation du lecteur qui fait émerger le sens, et un sens qui peut me concerner, tel un sens vrai. Gadamer ajoute : « Comprendre par la lecture, ce n'est pas répéter quelque chose de passé, mais participer à un sens présent⁷. » La difficulté est de faire prévaloir le texte sur les préjugés avec lesquels, immanquablement, je me présente à lui. Le lecteur vient à l'interprétation avec tout ce qu'il est. S'agissant de questions de signification, plus qu'en tout autre type de question, c'est un monde qu'apporte avec soi le lecteur en pénétrant dans le monde du texte. Le monde du lecteur, c'est une philosophie implicite, et même une théologie implicite s'agissant de la Bible : le lecteur apporte sa culture, ses croyances, ses préjugés, il occupe un point donné sur la ligne du temps ; il ne peut pas non plus reculer devant la tâche de comprendre. Bref, le lecteur ne peut s'effacer soi-même, et le sens du texte n'est pas une vérité objective disponible hors du temps. L'interprète doit donc oser, oser faire acte de tradition, c'est-à-dire relancer le mouvement de signification du texte jusque dans le présent du lecteur. Comprendre, c'est appliquer.

2. Pas de sens sans référence : la lettre inspirée

Y a-t-il une signification disponible qui ne fasse aucunement droit à la fonction référentielle du langage ? Comment chercher la Parole à même la lettre du texte biblique ? Gadamer, explorant les exigences que le langage pose à la compréhension, écrit : « Un texte ne demande pas à être compris comme expression de vie, mais bien dans ce qu'il dit⁸ ». Comprendre, continue Gadamer, c'est s'entendre sur ce qui est cause ; or ce qui est en cause est exprimé et rendu disponible par le langage : « Le langage est le milieu dans lequel se réalisent l'entente entre les partenaires et l'accord sur la chose même⁹. » L'interprète doit donc engager avec le texte un dialogue serré. Comme Barth l'a soutenu, la « volonté tenace de comprendre et d'expliquer »

6. *Ibid.*, p. 501 [*Wahrheit und Methode*, p. 479].

7. *Ibid.*, p. 414 [*Wahrheit und Methode*, p. 396].

8. *Ibid.*, p. 414 [*Wahrheit und Methode*, p. 396].

9. *Ibid.*, p. 406 [*Wahrheit und Methode*, p. 387].

exige d'aller « jusqu'à ce que l'entretien entre le document et le lecteur soit entièrement concentré sur l'*objet* (qui, ici et là-bas, ne *peut* pas être différent)¹⁰ ». Et cela, sans quitter le texte mais, ajoute Barth, en suivant « la tension intérieure des concepts » de manière à dégager « la *dialectique intérieure de l'objet*¹¹ » – Barth pense alors aux catégories pauliniennes de l'épître aux Romains. Mais de quel objet s'agit-il ? Quelle référence est-elle désignée au fil du texte biblique ?

Il est temps d'interroger l'exégèse contemporaine : y a-t-il une théologie dans la Bible ? Les réponses sont variées. Pour ma part, je me rends aux arguments des exégètes, et ils sont nombreux¹², qui répondent par l'affirmative avec de multiples nuances. Ils donnent d'innombrables exemples par lesquels Dieu vient au langage biblique : c'est la manière dont les scribes revêtent leur travail éditorial de l'autorité du Dieu qui se révèle, ainsi dans la Loi qui est, non celle du roi, mais bien celle de Dieu, donnée dans le cadre d'une théophanie ; c'est la prévalence de l'intrigue de révélation sur l'intrigue de situation ; c'est la manière dont les scribes revisitent avec liberté les écritures antérieures en attribuant à une révélation divine le motif de leurs réécritures ; c'est le mouvement de christologisation mis en évidence par Jean-Noël Aletti dans le Nouveau Testament ; c'est la mise en évidence de la dimension kérygmaticque, inséparable de la dimension épisodique, des textes évangéliques ; c'est la mise en situation des témoins bibliques au cœur de l'événement de salut pour en intensifier la portée, Moïse au seuil du Jourdain ou l'attestation du témoin johannique au pied de la croix : « 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). Ce mouvement de théologisation, identifié par tant d'exégètes, suggère de faire droit à la prétention soutenue par la lettre biblique elle-même de porter témoignage à la révélation de sorte que, comme l'écrit Bernard Levinson, « la révélation n'est pas antérieure

10. K. BARTH, *L'épître aux Romains* (cité n. 1), p. 15.

11. *Ibid.*, p. 17.

12. Parmi bien d'autres : J.-N. Aletti, P. Beauchamp, É. Cuvillier, A. Dettwiller, N. Lohfink, U. Luz, D. Marguerat, F. Mies, K. Schmid, J. Radermakers, J.-P. Sonnet, J. Zumstein.

ou extérieure au texte ; elle se joue dans le texte et à partir du texte¹³ ».

La lettre biblique n'est pas enfermée en elle-même : interrogée sur son identité, elle déclare être le témoignage d'un Autre. Elle est lettre inspirée, témoin d'une révélation. Voilà pourquoi Barth, dans la préface à la première édition du *Römerbrief*, attache plus de poids à la théorie de l'inspiration qu'à la critique historique, seulement préparatoire : l'inspiration tend, en effet, « vers l'œuvre de compréhension, œuvre sans laquelle tous les préparatifs à cet effet sont sans valeur. Je suis heureux de ne pas être obligé de choisir entre elles¹⁴ ».

3. Pas d'exégèse sans dogmatique (ni de dogmatique sans exégèse)

L'exégèse ne peut donc prétendre expliquer le texte biblique sans rencontrer le mouvement de théologisation dont est tissée la lettre biblique. Ce serait passer à côté de l'essentiel. Faute de pénétrer de plain-pied dans le domaine théologique, l'exégèse s'expose à l'insignifiance : à quoi sert une science exégétique qui aboutit à des maximes humanistes, vaguement altruistes, bien dans l'air du temps ? Bible oblige : la nature de la lettre biblique détermine la règle de son interprétation – une interprétation qui tienne compte du mouvement de théologisation qui la traverse. Ricœur écrit : « L'interprétation veut être la reprise, dans un autre discours, d'une dialectique interne au témoignage¹⁵. » Or le témoignage biblique renvoie à la parole d'un Autre (révélation) et il requiert de son lecteur une relance dans le présent pour en prolonger le mouvement (tradition).

C'est la raison pour laquelle Paul Beauchamp défend les droits de la théologie biblique, comme « exposé continu du rapport

13. B. LEVINSON, *L'herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, coll. Le livre et le rouleau 24, Bruxelles, Lessius, 2005, p. 61.

14. K. BARTH, *L'épître aux Romains* (cité n. 1), p. 9.

15. Paul RICŒUR, « L'herméneutique du témoignage », dans E. Castelli (éd.), *Le témoignage*, Paris, Aubier, 1972, p. 54.

d'un texte biblique avec la foi chrétienne d'aujourd'hui¹⁶ ». Nécessairement, l'exégète pénètre dans le domaine de la dogmatique. Sans se confronter à la dogmatique, l'exégète court le risque de ne pas prendre conscience de sa théologie implicite voire, ce qu'à Dieu ne plaise, de laisser ses préjugés anti-dogmatiques agir à son insu. L'idéologie des exégètes se donnerait alors libre cours, sous prétexte d'objectivité scientifique. Il suffit de mentionner l'histoire de la quête du Jésus historique pour se convaincre que la crainte n'est pas fantasmée. James Barr note avec 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 théologiens¹⁷. » Pas plus que la dogmatique ne peut se pratiquer sans exégèse, l'exégèse ne peut ignorer la dogmatique. Or avouons-le, d'un côté comme de l'autre, ce n'est pas la règle en vigueur, à de notables exceptions près.

Résumons le chemin parcouru.

Avec Gadamer, le hiatus entre le respect inconditionnel de la lettre et la participation active du lecteur a abouti à une meilleure compréhension de la dynamique de la *tradition*. Grâce au cercle herméneutique, qui tient compte de l'historicité de la compréhension, il est permis au texte, que l'historicisme enferme dans son passé, de rejoindre le présent du lecteur.

Avec Barth et l'exégèse contemporaine, la coupure entre le sens et la référence a conduit à reconnaître la consistance théologique de la lettre biblique et à entendre sa prétention d'être témoin de la *révélation*, en tant que lettre inspirée ; ce qui suggère d'interpréter le texte biblique en le reliant tant à son objet qu'à son Auteur.

Avec Beauchamp, la prévention que nourrit l'exégèse à l'endroit de la dogmatique est dénoncée comme incompatible avec sa tâche.

Les deux premières questions ont conduit à relier la lettre biblique à son origine et à son destinataire : à son origine comme lettre inspirée (révélation), à son destinataire comme

16. P. BEAUCHAMP, « Théologie biblique », dans B. Lauret, F. Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1, *Introduction*, Paris, Cerf, 1982, p. 190.

17. J. BARR, *The concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Londres, SCM Press, 1999, p. 130.

en requête d'interprétation (tradition) ; la troisième question commande à l'exégèse d'empiéter dans le domaine dogmatique, la nature de la Bible l'y obligeant instamment. Venons-en à la proposition.

III. Proposition

Comment l'interprétation biblique accède-t-elle à la dignité d'un acte théologique ? Par la reconnaissance de la Bible comme lettre inspirée et dans son application à la vie des destinataires. L'Écriture, lue comme témoignage de la révélation, devient Parole en s'inscrivant par un acte de tradition dans l'espace de compréhension qu'est la vie des lecteurs.

Le défi est donc de parcourir sans court-circuit l'arc entier de l'interprétation, du texte à la vie chrétienne d'aujourd'hui, de sorte que l'impressionnant savoir accumulé par les études bibliques trouve son chemin vers les lecteurs de la Bible, destinataires de la Parole.

Qui ne voit qu'une telle ambition n'est à la portée ni des exégètes seuls, ni des dogmaticiens laissés à eux-mêmes ? La proposition consiste à considérer la théologie biblique comme l'espace de collaboration des exégètes et des dogmaticiens, chacun selon sa visée propre, mais sans ignorer la visée de l'autre. Le rapport entre le texte biblique et la foi chrétienne aujourd'hui ne peut s'établir que dans une sphère d'entente entre exégètes et dogmaticiens, où la vérité est cherchée au fil d'un dialogue continu.

Relier la Bible à la vie chrétienne aujourd'hui par un acte d'interprétation de nature théologique suppose d'associer le travail de l'exégète, tourné vers l'explication du texte, à la tâche du dogmaticien, orientée vers l'application au destinataire. *L'unité de l'activité herméneutique allant du texte à la vie et de la vie au texte* requiert de l'exégète et du dogmaticien une étroite collaboration et un échange continu qui leur donnent de mesurer la portée théologique de cette activité conjointe. Un exemple peut l'illustrer. Les scribes de la fin du VII^e siècle av. J.-C. insèrent les relations de Dieu et d'Israël à l'intérieur d'un cadre nouveau : l'alliance. Le procédé, pour le moins audacieux, consiste à transformer une catégorie de droit international, à

savoir le traité de vassalité de Juda vis-à-vis de l'Empire assyrien, en concept théologique. Averti de cette audace par l'exégète, le dogmaticien prend ainsi la mesure de l'épaisseur humaine de la lettre biblique et, tout aussi bien, la mesure de l'audace qu'il doit assumer pour rejoindre le destinataire de la Parole jusqu'en son monde de signification.

Sur cette proposition, exposée ailleurs¹⁸, observons en conclusion qu'elle permet de penser *l'unité de l'acte théologique* et d'envisager, au moins à titre d'horizon, une *synergie entre les disciplines théologiques*. Serait-ce l'une des raisons pour lesquelles la Bible est l'âme de la théologie ?

Benoît BOURGINE

18. Cette proposition fait l'objet d'une présentation plus ample dans B. BOURGINE, *Bible oblige. Essai sur la théologie biblique*, coll. Cogitatio fidei 308, Paris, Cerf, 2019, résumé dans l'article suivant : ID., « Pour une théologie biblique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 99 (2019), p. 209-230.