

La méthode de l'exégèse biblique

Autor(en): **Vischer, Wilhelm**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **10 (1960)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380733>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA MÉTHODE DE L'EXÉGÈSE BIBLIQUE ¹

I

L'exégèse biblique est l'effort scientifique pour saisir le sens de ce qui est écrit dans la Bible. Quelle est la bonne méthode de ce travail ?

En principe, l'exégèse de la Bible doit procéder avec la même méthode que l'interprétation des autres textes écrits par des hommes dans l'antiquité, par exemple d'une chronique babylonienne ou d'une tragédie grecque. S'il n'y a pas, ici et là, la même langue, en partie non plus les mêmes genres littéraires, si les Israélites ont une autre mentalité, d'autres coutumes et une autre histoire que les Grecs, il s'agit tout de même pour celui qui veut comprendre les écrits des uns et des autres de suivre les mêmes règles et d'employer les mêmes moyens.

Qui nous autorise à ranger ainsi la Bible parmi la littérature humaine ? Elle-même. En effet, ce n'est pas l'usage d'une vénérable tradition ni une décision dogmatique, mais bien la Bible elle-même qui nous dira comment elle veut être lue. Alors, demande-t-elle vraiment à être rangée parmi la littérature humaine ? N'affirme-t-elle pas, au contraire, être la parole de Dieu ? Certes, nous ne pouvons l'ouvrir sans être frappés par cette affirmation. Mais en même temps, nous constatons, à notre grand étonnement, que cette parole de Dieu se donne tout humaine et veut être reçue humaine. Partout dans la Bible, nous lisons ce que des hommes ont compris lorsque Dieu leur a parlé dans leur langue et ce qu'ils lui ont répondu dans leur langue. Ce langage humain n'est pas du tout un défaut du dialogue divin. Il ne gêne en rien la communication de Dieu ; il en est au contraire la plus adéquate expression. Car en ce langage humain se révèle le grand secret de Dieu, son humanité. Le caractère entièrement humain est la marque de sa majesté par laquelle il abroge toute idolâtrie.

¹ Conférence de la Société académique vaudoise, donnée à Lausanne le 11 novembre 1959.

La tentation est grande d'attribuer à la Bible une qualité sacrée analogue à celle que certaines religions attribuent aux livres qu'elles adorent, par exemple le Coran ou les Védas. On trouvera même une tendance vers cette idolâtrie déjà dans la Bible. Mais la fausse conception de sainteté qui crée les idoles est abolie lorsque la véritable sainteté de Dieu se manifeste dans son humanité à travers la Bible et en fait le livre le plus humain de la littérature universelle.

II

L'exégète de la Bible doit donc avant tout apprendre, et toujours mieux apprendre les langues dans lesquelles elle est écrite, l'hébreu, l'araméen, le grec, aussi d'autres langues apparentées, leur vocabulaire et leur grammaire. Il doit être attentif à la différence des genres littéraires. Il fera un effort pour comprendre la mentalité des hommes de la Bible. Il étudiera leur psychologie, leurs mœurs, leurs rites, leur histoire et leur géographie. Car il ne suffit pas de les entendre, il faut comprendre de quoi ils parlent.

Nous connaissons la singulière difficulté d'une conversation où nous acceptons tout de suite les paroles de l'autre au sens qui nous est familier, et où nous recevons l'argumentation de l'autre comme s'il raisonnait à notre manière. Nous finirons par reconnaître que nous sommes incapables de recevoir ce que l'autre voudrait nous communiquer, parce que les mêmes mots n'ont pas le même sens pour lui et pour nous ; ce qui lui paraît logique ne l'est pas pour nous.

Cependant, la possibilité donnée aux hommes de communiquer entre eux par le moyen de la langue est la première condition de l'unité vitale du genre humain. Si la diversité des langues est un obstacle, elle est aussi un enrichissement. Ce qu'un homme dit dans sa langue doit être traduisible dans toutes les autres langues humaines. C'est certainement et particulièrement vrai pour la Bible. Mais ne cherchons pas trop vite à traduire. Il ne s'agit pas d'accommoder ce que nous lisons à nos propres pensées. Soyons disposés à écouter d'autres hommes qui ne parlent pas notre langue et nous apprennent ce que nous ne savons pas et que nous ne pourrons jamais nous dire nous-mêmes, et qui change notre manière de penser.

Au lieu donc de remplacer les mots des textes bibliques par des mots de notre langue, nous chercherons à saisir le sens que chacun des mots a dans la Bible, non plus son sens général mais son acception concrète dans un contexte précis en la distinguant de l'acception du même mot dans un autre contexte. Car un mot reçoit un sens précis et parfois nouveau par celui qui l'emploie. Le mot hébreu *qadoš*, par exemple, est bien traduit par *saint*. Mais qu'est-ce qu'il

faut entendre par *saint* ? Comme ceux qui parlent français sont loin de l'entendre tous dans le même sens, nous devons préciser et distinguer ce que signifie *qadoš* dans le Lévitique, dans la bouche du prophète Esaïe et à d'autres endroits de l'Ancien Testament.

III

Les écrits réunis dans l'Ancien Testament s'échelonnent sur plus de mille ans, dans lesquels il y a eu évolution de la pensée et de l'expression. Nous y constatons pourtant un fond commun qui tantôt s'appauvrit tantôt s'enrichit. Sans vouloir schématiser, nous en relevons les traits les plus caractéristiques. Dans la Bible est intimement lié ce que nous séparons en le distinguant : le spirituel et le matériel. L'exemple le plus frappant nous est donné par le mot *rou^{ah}*, qui est employé aussi bien pour le vent que pour l'esprit. Lorsque nous commençons à lire la Genèse, nous sommes tout de suite embarrassés : la *rou^{ah} Elohim* qui plane au-dessus des eaux de l'abîme chaotique, est-elle l'Esprit de Dieu ou le vent de Dieu ?

Pour les hommes de la Bible tout est concret, ils ne pratiquent pas le raisonnement abstrait. Tout est plus ou moins animé, le visible et l'invisible se confondent.

C'est la caractéristique de la mentalité primitive mais aussi celle de la poésie. Le contenu est inséparable de sa forme. L'universel est saisi dans le particulier. Le corps et l'âme sont une unité vitale. L'homme *n'a* pas une âme, *il est* une âme, *âme vivante* qui ne vit la vie réelle que dans la corporalité. Son organe central est le cœur, centre de la pensée aussi bien que de la volonté, du sentiment et de sensations fournies par les cinq sens.

Les paroles veulent être comprises dans cette complexité. L'Israélite dit : « j'ai vu » quand il constate un fait ou quand il relate une expérience. Les mots aussi par lesquels il définit un être ou un événement sont « vus » ; nous pouvons dire qu'ils sont des images, et le langage de ces hommes est un langage figuré. Mais ne prenons pas ces mots-images pour des imaginations ! Ils sont l'expression adéquate de la relation entre l'homme et ce qu'il connaît. C'est ainsi que lui apparaît ce dont il prend connaissance. Certes il peut y avoir erreur ou même mensonge, si ce qui se présente à ma connaissance n'apparaît pas tel qu'il est ou si je me refuse à le voir tel qu'il se présente. La vérité se réalise à mesure qu'un objet apparaît tel qu'il est, et que le sujet l'aperçoit ainsi. Vous dites peut-être que cette vérité est bien subjective. On pourrait la qualifier aussi bien d'objective. Car elle consiste dans la relation entre le sujet et l'objet. Dans la conception biblique, en effet, rien n'est « en soi » ce qu'il

est en réalité. Chacun est ce qu'il est vraiment pour l'autre. Et je ne connais rien véritablement, si je ne reconnais pas ce qu'il est pour moi.

Dans le récit qui nous raconte comment Adam a appris à parler, il nous est dit qu'il donnait son nom à chaque animal que Dieu faisait défiler devant lui. A la fin, Dieu constate qu'Adam n'avait pas trouvé parmi les animaux « une aide qui fût semblable à lui ». Car en donnant à chacun son nom, Adam avait précisé ce que chacun était pour lui. Auparavant, Dieu lui-même, après avoir créé par sa parole les cieux et la terre et tout ce qu'ils contiennent, leur avait aussi donné leur fonction, leur vocation dans l'ensemble de l'univers, en les appelant de tel ou tel nom.

Les *noms*, c'est-à-dire les mots qui désignent un être ou une chose, sont donc dans la Bible de véritables *noms* qui disent ce qu'un être ou une chose *est*, comme lorsqu'un homme se présente à un autre en disant : « Je suis tel ou tel, je m'appelle ainsi. » Ou si un autre lui dit : « Je vous connais, vous êtes tel ou tel. » Si l'on peut distinguer le nom et l'être, on ne peut pas les séparer, parce qu'on connaît un être dans la mesure où l'on connaît son nom. Et puisque chaque être est ce qu'il est en relation avec les autres, il se peut que le nom d'un homme subisse un changement, par exemple, Abram en Abraham, Osée en Josué.

Tous les mots de la Bible expriment des relations vécues. Nous devons en tenir compte, surtout si nous voulons comprendre les termes principaux tels que vérité, foi, espérance, justice, et d'autres. Chacun de ces termes exprime une fonction de relation.

Les *verbes* disent comment vivent les noms, quelle est leur histoire. En effet, les hommes de la Bible vivent des histoires, et tous ensemble ils prennent part à la grande aventure de Dieu. Le même mot *dabar* a le sens de « parole » et « d'histoire ». L'histoire biblique est parole, et la parole de la Bible est histoire. Le Dieu d'Israël est le maître de l'histoire. On l'a souvent remarqué. Mais avons-nous la même conception de l'histoire que les Israélites ? Quelle est la notion biblique du temps ?

La conjugaison du verbe hébreu n'a pas le schéma des trois temps : passé, présent et futur. Bien que les Israélites sentent et expriment aussi à leur manière ces trois temps, une autre distinction leur est plus importante. Ils distinguent le temps clos du temps ouvert, le temps en repos du temps en mouvement. Par l'une des formes verbales le verbe exprime un être, par l'autre un devenir ; par l'une un état, par l'autre une action. Nous pouvons comparer la différence entre ces deux « temps » avec la différence entre la projection lumineuse d'un tableau et le déroulement cinématographique de l'action des personnages sur le tableau.

La notion du temps dans la Bible ne suit donc pas uniquement le schéma linéaire en ignorant le mouvement cyclique. L'histoire biblique est en marche sur une ligne où il y a un avant et un après, mais elle tourne aussi dans des cercles qui s'élargissent et se rétrécissent autour du centre.

La Bible est le livret d'un drame où il n'y a aucun monologue au sens propre du mot, parce que chaque parole est un élément du dialogue qui réalise la communication de Dieu avec des hommes et en même temps la communication de ces hommes entre eux. Chaque parole attend sa réponse ; elle s'accomplit avec sa réponse ou elle tombe à faux.

L'initiative de ce dialogue vient de Dieu ; sa parole crée son partenaire aussi bien que toutes les situations et les événements de ce dialogue. Par tout le drame, Dieu poursuit le but d'énoncer son *Nom*, c'est-à-dire de se faire connaître. Ceux qui voudraient savoir qui Dieu est « en soi » parce qu'ils supposent que c'est là le plus profond mystère, ne le trouveront pas dans la Bible. En effet, Dieu nous fait savoir par elle que son mystère est de ne pas vouloir être « en soi », de vouloir être entièrement pour ceux qu'il aime.

Le Seigneur révèle à Moïse qu'Il s'appelle « Je suis qui je suis » à la forme du temps ouvert, c'est-à-dire « Je révélerai et expliquerai mon Nom dans mes relations avec vous à travers les siècles ».

L'exégèse analysera ce dialogue pour suivre au mieux son évolution et pour comprendre toujours mieux ses révélations. Mais qu'elle ne se presse pas d'en tirer des principes ! Nous faussons le sens de la révélation si nous arrêtons le mouvement, si nous systématisons les communications, si nous astreignons la liberté à une loi, si nous portons atteinte au caractère strictement et entièrement personnel de la vérité.

Car partout dans la Bible s'affirme une volonté personnelle, la volonté la plus personnelle, la volonté de Dieu. Elle n'a rien de capricieux, mais elle est entièrement libre et ne se laisse jamais fixer ou remplacer par une loi. D'autant moins que Dieu revendique les hommes pour réaliser avec eux la communauté de l'amour où l'un se donne à l'autre et reçoit l'autre en toute liberté et sans réserve, mais aussi à chaque moment dans des conditions intérieures et extérieures concrètes, variables à l'infini et jamais tout à fait les mêmes.

Dans la diversité des partenaires, des temps et des lieux, Dieu se fait connaître. Lui est toujours le même. L'exégète tâchera de relever tous les traits de son caractère, ses intentions, ses manières, ses dons, ses exigences, ses actions et ses réactions. Il constatera que toutes les rencontres de Dieu avec des hommes dans toutes leurs diversités constituent un tout. S'il est vrai que personne n'y

participe que dans des conditions concrètes et limitées, il n'est pas moins vrai qu'en y participant à sa mesure chacun a part au tout et sa participation est une contribution au tout. Le tout n'est pas seulement la somme des expériences personnelles ; ces expériences personnelles sont elles-mêmes les réalisations du tout intégral. Nous voulons saisir l'individuel en le séparant du collectif. Dans la Bible, l'individu s'accomplit dans la communauté et la communauté constitue l'individu.

La tradition biblique se soucie souvent peu des droits de l'auteur ; elle ne limite pas non plus la portée d'un événement ou d'une communication aux premiers participants. Elle transmet les expériences d'une génération comme promesses et avertissements aux générations suivantes souvent en les modifiant d'après de nouvelles expériences plus ou moins analogues.

L'histoire sainte se présente dans la Bible comme une seule grande aventure à laquelle participent ensemble toutes les générations du peuple élu. Le prophète Amos s'adresse à ses contemporains du VIII^e siècle en disant : « Ecoutez cette parole du Seigneur contre vous, fils d'Israël, contre toute la famille que j'ai fait monter du pays d'Égypte » (Amos 3 : 1). La vie d'Israël à travers les siècles est la vie d'un individu, qui naît et qui progresse en âge. Dieu lui a « appris à marcher en se prenant par les bras » (comme dit le prophète Osée, 11), puis l'âge ingrat est survenu où le garçon s'est émancipé, et puis il y eut les phases suivantes. Ainsi le prophète Ezéchiel (ch. 16) raconte l'histoire séculaire de la ville de Jérusalem comme l'aventure d'une enfant abandonnée par ses parents païens, trouvée par Dieu, élevée et couronnée épouse royale, qui se prostitue.

De même que dans la vie d'un individu chaque heure a son contenu particulier et qu'en même temps l'individu entier vit à chaque heure de sa vie, ainsi le peuple élu est présent à tout âge, et chaque génération prend part au don de Dieu et à la responsabilité du peuple.

Reconnaître cette conception modifiera nos jugements sur les diverses pages de la Bible.

IV

Cette brève esquisse des traits caractéristiques de la mentalité qui s'exprime dans les écrits de la Bible peut nous faire sentir ce qui rend singulièrement difficile la tâche de l'exégèse moderne. Pour saisir au mieux ce qui est écrit, nous devons analyser les textes. Et cette analyse est forcément une critique littéraire et historique. Nous chercherons la forme première d'un récit afin de la distinguer des remaniements qu'il a subis. Nous essaierons de replacer telle

parole, tel événement dans son cadre historique. Nous relèverons si possible dans le livre du prophète Esaïe le message authentique du prophète Esaïe ben Amos en le distinguant des parties du livre ajoutées aux siècles ultérieurs. Par les recherches de ce genre, nous décomposons les écrits que nous trouvons dans la Bible. Nous séparons ce qu'ils unissent. Il s'agit d'un procédé scientifique analogue à la dissection que l'anatomiste fait sur un corps mort.

Est-ce vraiment notre devoir ? Oui. L'exégète qui refuserait de l'entreprendre refuserait d'accepter les écrits de la Bible dans leur réalité concrète. L'analyse critique nous aidera à découvrir les différents éléments d'un texte, à estimer leur poids, leur structure, leur fonction, leur valeur. Nous avons d'autant plus besoin de la méthode analytique que la mentalité qui s'exprime dans ces écrits ne nous est pas familière. Trop facilement, nous pensons que la mentalité que nous qualifions de primitive ou que l'esprit poétique sont sans logique et sans distinctions, tandis qu'il se peut que leur logique et leurs distinctions soient en vérité plus réelles, plus vivantes, plus fines et plus profondes que nos catégories rationalistes. Heureux l'exégète qui réussit à découvrir cette logique et ces distinctions dans des textes où, à première vue, tout semble être confondu parce que tout est uni !

L'analyse critique sert aussi à discerner, dans ce grand dialogue de Dieu avec ses partenaires, les contributions apportées de part et d'autre, et si possible elle sert à mieux voir ce qui trouble le débat et ce qui l'éclaircit, les malentendus, les erreurs, et les éclats de la vérité.

L'entreprise est délicate. Non seulement les résultats de la critique littéraire et historique sont incertains et ne sont jamais définitifs. Il se peut bien que la véritable intention d'un texte ne se révèle pas dans ce que l'exégèse appelle sa forme authentique et sa portée historique mais bien dans ses conséquences et ses interprétations ultérieures.

En tout cas, l'analyse critique et l'effort de reconstruire l'évolution de l'histoire et de la pensée, des croyances et des institutions d'Israël ne sont qu'une partie de l'exégèse. Ceux qui déclarent que ce travail-là est l'exégèse scientifique en opposition à une interprétation qu'ils qualifient de théologique ou édifiante se trompent. Les savants qui exploitent les écrits bibliques pour reconstruire une histoire d'Israël font un travail intéressant qui rend un grand service à l'exégèse, mais ils ne saisissent pas ce que ces écrits veulent dire, ou ils ne le saisissent que partiellement. Ils décomposent les textes et édifient de nouvelles constructions avec les matériaux qu'ils se procurent ainsi.

La comparaison de ces constructions avec ce qui est écrit dans la Bible nous rend sensibles aux différences. Nous constatons deux

conceptions différentes de l'histoire. La recherche moderne de l'histoire se tourne en arrière (comme la femme de Lot), tandis que tous les documents de l'Ancien Testament regardent en avant (comme Abraham). Ce que notre recherche historique considère comme passé se transmet dans l'Ancien Testament comme un présent. Le sens du passé est l'avenir ; c'est entièrement dans ce sens que les documents sont formulés et transmis d'une génération à l'autre. Ces documents ne veulent pas être pris pour des pierres tombales d'un cimetière intéressantes à déchiffrer, mais pour des poteaux indicateurs qui jalonnent une route ; chacun dirige le peuple en marche vers le but. C'est bien le but qui est l'origine du mouvement et qui seul justifie la vocation du peuple élu, le départ continuellement réitéré, le départ d'Abraham, le départ pascal, le départ de partout pour rentrer au Royaume de Dieu.

Voilà ce que l'exégèse mettra en lumière. Elle relèvera les motifs de la marche, les promesses et les ordres, les joies et les peines, l'obéissance et l'infidélité, les bonnes étapes et les fausses routes, les encouragements et les châtiments.

Mais cette conception biblique n'est-elle pas déjà une *interprétation* de l'histoire d'Israël ? Si, sans aucun doute. Et remarquons-le bien : chaque histoire d'Israël que l'on écrit est toujours aussi une interprétation. La différence entre une présentation scientifique de l'histoire d'Israël et la Bible n'est pas dans le fait que l'une interprète tandis que l'autre ne le ferait pas. Un mot, le nom de n'importe quelle chose n'est jamais la chose brute ; il définit la chose ; il est une appréhension de la chose. Un fait brut n'est pas histoire. Il devient histoire à mesure qu'il est vécu, senti, compris, raconté. Les grands historiens le savent et le montrent bien. La critique littéraire et historique, en nous proposant d'autres interprétations, nous aide à saisir d'une façon plus précise l'interprétation inhérente aux textes bibliques.

Qui plus est, elle nous fait constater que l'interprétation de l'histoire sainte qui domine la tradition biblique est très contestée dans la Bible elle-même. La question de savoir comment l'histoire d'Israël doit être comprise est la question centrale de ce grand dialogue. C'est elle qui donne sa tension spécifique au drame de la Bible. Les prophètes sont les interprètes des intentions de Dieu. Par eux, Dieu expose son interprétation des situations et des événements. Mais cette interprétation ne se trouve pas acceptée par le peuple et ses chefs. Israël ne veut pas se comprendre comme Dieu le comprend.

L'opposition finit même par être si totale, la conception que le peuple élu a de lui-même et qu'il veut vivre est à tel point le contraire de la pensée de Dieu, que l'existence de ce peuple élu n'a plus de sens

pour Dieu. Elle est devenue le plus grand danger. Car les autres peuples qui entrent en contact avec ce peuple élu, au lieu de découvrir qui est Dieu en vérité seront induits en erreur et se feront une image fautive de lui. Le seul moyen d'éviter ce danger est de faire éclater l'opposition par la *fin d'Israël*. L'annonce de la fin d'Israël et la justification de cette sentence capitale par les prophètes du VIII^e et du VII^e siècle av. J.-C. est le point culminant de l'Ancien Testament.

Le paradoxe est que d'après le message prophétique cette fin d'Israël n'annule en rien la révélation que Dieu a liée à l'existence d'Israël, qu'elle en est au contraire la manifestation décisive. La fin d'Israël n'est pas la fin du Dieu d'Israël. Elle rend manifeste qu'Israël a rompu l'alliance mais en même temps que Dieu la maintient et la confirme. Par la fin d'Israël, Dieu démontre qu'il est le saint, c'est-à-dire le vrai Dieu. « Le Saint d'Israël », en abolissant toute fautive conception à son sujet, révèle le triomphe de sa fidélité sur l'infidélité.

Ainsi parle le Seigneur, le Saint d'Israël :

Tournez-vous vers moi et soyez sauvés,
 Vous tous qui êtes les confins de la terre !
 Car c'est moi qui suis Dieu.
 Il n'est pas d'autre dieu en dehors de moi.
 Dieu juste et sauveur,
 Il n'en est pas hormis moi.

(Esaïe 45 : 21-22.)

Devant ces affirmations se pose encore une fois la question : n'est-ce pas une interprétation ? Nous sommes obligés de répondre : oui, c'est une interprétation. Mais alors est-elle authentique ? N'est-elle pas l'effort sublime d'un grand Juif dans l'exil babylonien pour supporter la catastrophe nationale et pour sauver la foi en Dieu, le Saint d'Israël ?

L'exégète mettra tout en œuvre pour préciser cette question. Il examinera les affirmations des textes prophétiques et autres afin de saisir leur sens exact et leur portée. Il les replacera dans leur contexte, cherchera ce qui dans l'Ancien Testament les soutient et ce qui les contredit. Il vérifiera si les lignes de l'Ancien Testament convergent vers ce point et quelles sont les lignes divergentes. Mais le résultat de ces recherches et d'autres qui les compléteront ne décidera pas si oui ou non telle interprétation biblique de l'histoire d'Israël est authentique, c'est-à-dire si elle est de Dieu lui-même ou si elle n'est qu'humaine, si c'est vraiment Dieu qui par la Bible parle aux hommes ou s'il n'y a que des hommes qui parlent sur Dieu. Il appartient au caractère propre de l'Ancien Testament que seule la foi puisse répondre à la question de vérité.

V

Nous connaissons pourtant une exégèse qui proclame la vérité de l'Ancien Testament. C'est l'interprétation que le Nouveau Testament donne de l'Ancien. Les divers écrits du Nouveau Testament affirment unanimement : Jésus de Nazareth est en personne la divine vérité de l'Ancien Testament.

Il est un homme parmi les hommes, un Juif parmi les Juifs. Ainsi il confirme ce que tout l'Ancien Testament montre, à savoir que Dieu parle humainement aux hommes, qu'il se communique aux hommes par des hommes, que la révélation de sa majesté s'accomplit dans l'humilité.

De même que dans l'Ancien Testament la parole de Dieu est toujours donnée telle qu'un homme l'a comprise, souvent même mal comprise, ainsi la parole éternelle incarnée en Jésus est-elle ce que Jésus a compris de Dieu. Il croit que Dieu est son père. Et il a compris que Dieu est aussi bien le père de tous les hommes. C'est ce qu'il vient dire à ses frères.

Il ne leur enseigne pas une doctrine. Il ne leur impose aucun principe. Il les reçoit dans sa communion personnelle avec le Père, si bien que tous vivent ensemble avec lui l'éternel amour du Père.

Ainsi ils forment tous dans le temps et dans l'espace un seul corps. Jésus est la tête de ce corps. De lui dépend le mouvement vital des membres, et chaque cellule participe à la croissance du corps, à ses joies et à ses souffrances.

Comment donc ? Adam et Eve, Abraham et Sara, Jérémie et Esther et toute cette foule de l'Ancien Testament auraient vécu avec et par Jésus qui est né des siècles après eux ? Oui. Saint Augustin a une fois comparé cette unité vitale du corps du Christ avec la naissance anormale d'un enfant ; les pieds sortent d'abord du sein maternel, ensuite les autres membres, et à la fin la tête. Bien que la tête sorte la dernière, les doigts des pieds et tous les autres membres ont été dirigés dès le commencement par la tête. « Or il en est de même de Jésus-Christ, notre Seigneur. Avant d'apparaître dans la chair, et de sortir, en quelque sorte, de sa mystérieuse retraite pour se présenter aux yeux des hommes, comme médiateur entre Dieu et les hommes, il n'en a pas moins envoyé en avant, dans les saints patriarches et les prophètes, une certaine partie de son corps. Tous les justes qui ont vécu sur terre, avant la naissance de notre Seigneur Jésus-Christ, ont constitué, bien qu'ils fussent nés avant lui, un tout compact, soumis à la tête, avec le corps universel dont il est la tête » (*De Cat. Rud.* III, 6, XIX, 33).

« En effet, un seul est Dieu, un seul aussi, médiateur entre Dieu et les hommes, Christ Jésus, homme, qui s'est donné en rançon

pour tous. Tel est le témoignage rendu en son temps propre » (II Tim. 2 : 5). Le seul médiateur, le Christ Jésus, ne veut pas vivre seul avec le Père. Il veut partager cette vie avec tous ses frères. C'est pourquoi on ne le connaît pas si on regarde à lui seul. Sa vie, sa force se montrent dans la vie de tous ses frères. Dans la mesure où nous saisissons les expériences des hommes et des femmes de l'Ancien Testament, nous mesurons les dimensions et la diversité de la vertu de Jésus. Ceci est vrai à tel point que même, et avant tous les autres, ceux qui ont rencontré Jésus au bord du lac de Tibériade ou à Jérusalem se sont tournés vers les écrits saints d'Israël « pour bien connaître l'amour du Christ et pour comprendre avec tous les saints quelle en est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur » (Eph. 3 : 18).

Pourtant, y a-t-il vraiment cette parfaite communion entre Jésus et Israël ? Israël n'a-t-il pas rejeté Jésus ? Hélas, oui. Et là éclate la différence entre Jésus et l'Ancien Testament, qui est infiniment plus profonde que quelques différences de niveau au cours d'une évolution. Le rejet de Jésus comme blasphémateur au nom de la religion d'Israël confirme ce résultat du dialogue entre Dieu et son partenaire que nous constatons tout à l'heure dans l'Ancien Testament, à savoir le malentendu total. Mais l'Évangile est en même temps le comble du paradoxe : c'est dans la fin d'Israël que la fidélité et le salut de Dieu triomphent. Le Christ Jésus meurt pour ceux qui le condamnent à mort. Si tous les hommes de l'Ancienne Alliance sont responsables de la mort du Christ, ils sont aussi, tous, les bénéficiaires de sa grâce.

Tout ce que nous lisons dans l'Ancien Testament nous montre comment des hommes vivent une vie dont la seule et grande raison d'être est que Jésus partage sa vie avec eux. Il nous montre comment ils se rendent coupables de sa mort et participent à ses souffrances, et comment ils « respirent » sa résurrection.

« Ce qui leur arrivait peut nous servir d'exemple, et a été écrit pour notre instruction », déclare l'apôtre Paul (I Cor. 10). C'est vrai, bien que chaque vie soit unique, et qu'une situation précise ne se répète jamais. La diversité que nous rencontrons dans les écrits de la Bible le montre. La vie terrestre de Jésus marque la différence entre ce qui se passait avant et ce qui se passe après. La situation d'aujourd'hui n'est plus celle du premier ou du XVI^e siècle après Jésus-Christ. Nous devons être conscients des différences. Mais toutes les différences ne peuvent que mettre en lumière l'inépuisable richesse que Dieu donne à l'humanité entière par Jésus-Christ. « Car il n'y a sous le ciel aucun autre nom qui ait été donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés » (Actes 4 : 12). Dieu prononce son Nom seulement et entièrement par le nom de Jésus. Cela veut

dire : Dieu révèle sa personne uniquement en la personne de Jésus. Toutes les données de l'Ancien et du Nouveau Testament n'ont que ce seul sens qui est de communiquer ce Nom de Dieu.

L'exégèse qui cherche dans chaque texte ce en quoi il contribue à la communication de Dieu en Jésus-Christ est la seule exégèse qui corresponde à l'intention dans laquelle les textes de la Bible sont écrits et transmis.

Sa méthode n'est ni l'allégorèse ni la typologie. L'allégorèse est par définition l'interprétation d'un texte dans un sens qui n'est pas le propre sens de ses mots. Cette méthode, appliquée à la Bible, travaille avec l'hypothèse erronée que les textes ne contribueraient pas à la communication de Dieu en Jésus si l'on comprenait les mots dans leur sens propre.

La méthode dite typologique a mal compris le sens des mots *typos* et *typikôs* dans le Nouveau Testament. Si l'apôtre Paul écrit aux Corinthiens que ce qui est arrivé au peuple de Dieu dans l'ancienne Alliance est « typique » et qu'il est écrit pour montrer aux chrétiens ce qui peut leur arriver aujourd'hui, il entend par « typique » que c'est un exemple. La *Vulgate* traduit « typikôs » par « in figura ». De là part le malentendu que l'interprétation chrétienne d'un texte de l'Ancien Testament devrait transposer le sens littéral des textes en figures et symboles du Christ.

Ce malentendu se nourrissait et se nourrit encore aujourd'hui du sentiment que les textes de l'Ancien Testament sont pour la plupart trop humains, trop terre à terre pour édifier un chrétien. Saint Augustin trahit bien ce sentiment quand il formule la règle exégétique : « Tout ce qui, dans la parole divine, ne peut se rapporter, pris au sens propre, ni à l'honnêteté des mœurs ni à la vérité de la foi, est dit, sachez-le bien, au sens figuré » (*Doctr. Chr.* X, 14).

Non ! Si un texte, pris au sens propre, découvre la faiblesse des élus, leur malhonnêteté, leurs mensonges, leurs erreurs, leur manque de foi et tout ce que nous connaissons en nous-mêmes et dont nous avons honte, il faut bien que nous le recevions au sens propre pour qu'il nous confonde et que nous mesurions quelle est la réelle communion du Dieu saint avec les pécheurs, quels sont les hommes que Jésus nomme « frères » sans en avoir honte.

Fausse est aussi la méthode exégétique qui veut spiritualiser les textes, c'est-à-dire élever leur contenu matériel à un niveau « spirituel ».

Non ! La Parole ne s'est pas faite chair pour nous donner la tâche de la spiritualiser. La Bible nous apprend que Dieu est Esprit et que Dieu Esprit se révèle en créant le monde. C'est à ses créatures qu'il veut se faire connaître. Son partenaire par excellence est l'homme de chair et de sang. Hélas ! L'homme ne répond pas à cette vocation.

Et pourquoi ? Est-ce parce qu'il est trop humain ? N'est-ce pas, d'après la Bible, au contraire parce qu'il veut à tout prix dépasser sa condition humaine et monter à un état qui lui paraît plus divin ? Cette tentative le ruine. Pour sauver l'œuvre de Dieu, le Fils de Dieu devient un homme, qui mange et qui boit, qui travaille et qui dort, qui se réjouit et qui souffre, qui meurt. L'interprétation spiritualiste en est le contresens. Le sens qui répond à l'intention du Saint-Esprit est le sens littéral.

Au moment où nous rejetons les méthodes exégétiques qui travaillent dans l'erreur suivant laquelle le sens littéral aurait besoin d'être transposé sur un autre plan, nous devons rappeler ce que nous disions sur le caractère des écrits bibliques. Leur sens propre est riche. Il veut être saisi dans sa complexité. Dans une large mesure, il est métaphorique. Il unit le matériel et le spirituel, l'individuel et le collectif, le visible et l'invisible. L'Éternel est présent dans le temporel.

Au lieu de dissocier ce qui est uni, au lieu d'évacuer d'abord l'esprit de la lettre, et de vouloir ensuite convertir la lettre en esprit par évaporation, l'exégète doit saisir le sens propre du texte. Sa tâche n'est pas de donner un sens au texte mais bien de chercher et d'accepter ce que le texte veut dire. Ainsi l'exégèse renouvelle l'entendement. Elle nous oblige souvent à abandonner ce que nous avons acquis. C'est parfois pénible. Mais les sacrifices d'un travail honnête peuvent nous conduire à de nouvelles découvertes, à des conceptions de détail plus justes, à des visions plus claires de la vérité, moins voilées par nos illusions.

Les découvertes sont sans fin, non seulement à cause de l'imagination des chercheurs — comme dans toute science l'imagination a une place importante dans l'exégèse — mais surtout à cause du caractère propre des textes. En effet, l'auteur de la Bible est le Saint-Esprit.

Faudrait-il alors une méthode « pneumatique » ou « pneumatologique » ? Non ! Le Saint-Esprit ne se prête à aucune méthode. Il est la liberté de Dieu. Il réalise ce qu'aucune exégèse ne peut réaliser : d'un spectateur il fait un acteur dans le grand drame. A ce moment, l'homme qui étudie et médite un texte de la Bible est appelé par son nom.

Ne confondons pas cet acte avec l'illusion qu'une lecture intéressante peut nous procurer. Car s'il y a des gens qui s'ennuient à lire la Bible, il en est d'autres qui sont captivés au point de se retrouver dans les hommes de la Bible.

Mais au moment où le Saint-Esprit nous appelle par notre nom, il nous réveille de ce rêve et nous place devant Dieu.

Montpellier.

WILHELM VISCHER.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMSLER, S. : Où en est la typologie de l'A.T. ?, *Et. Théol. et Rel.*, 1952.
- BARTH, K. : Dogmatique §§ 13, 14, 15 (1938-1954).
- BAUMGARTNER, W. : Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart. *Schw. Theol. Umschau*, 1941.
- BEA, A. : « Religionswissenschaftliche » oder « theologische » Exegese ? *Biblica*, Roma, 1959.
- Biblical Authority for Today*. Ed. by A. Richardson and W. Schweitzer. Part 3 : Principles of Interpretation : C. H. Dodd ; G. Florowsky ; J. Marsh ; J. Muilenburg ; E. Wright. — Guiding Principles for the Interpr. of the Bible, as accepted by the Ecumenical Study Conference at Wadham Coll. Oxford 1949 (London 1951).
- BONNARD, P. : L'encyclique « Divino afflante Spiritu » et l'orientation de l'herméneutique biblique. *Rev. Th. Phil.*, 1950.
- BORNKAMM, H. : Luther und das Alte Testament, 1948.
- BRAUN, F. M. : Le sens plénier et les Encycliques. *Rev. Thom.*, 1951.
- BUBER u. ROSENZWEIG : Die Schrift und ihre Verdeutschung, 1936.
- BULTMANN, R. : Das Problem der Hermeneutik. Glauben u. Verstehen II, 1950-1952.
- L'interprétation du N. T., Paris, 1955.
- CERFAUX, L., COPPENS, J., GRIBOMONT, J. : Problèmes et méthodes d'exégèse théologique. *Analecta Lov.*, Louvain, 1950.
- CHOURAQUI, A. : Les Psaumes. Coll. « Sinaï », 1956.
- CLAUDEL, P. : J'aime la Bible, Paris.
- COPPENS, J. : Les harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens de l'Écriture et sur l'unité de la Révélation, Louvain, 1949.
- Un nouvel essai d'herméneutique biblique. *Eph. Theol. Lov.*, Louvain, 1952.
- CULLMANN, O. : La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible. *Verb. Caro*, 1949.
- DANIÉLOU, J. : Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique, 1950.
- Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive. Louvain, 1948.
- DIEM, H. : Grundfragen der biblischen Hermeneutik, 1950.
- DODD, C. H. : According to the Scriptures, London, 1952.
- EBELING, G. : Die Bedeutung der hist.-krit. Methode für die protestantische Theologie und Kirche. *Zeitschr. Th. u. Ki.*, 1950.
- FLOROWSKY, G. : La Bible et l'Eglise. *Dieu Vivant*, 1952.
- GELIN, A. : Le problème de l'Ancien Testament, Lyon, 1952.
- GOLAY, E., MASSON, CH., GRIN, EDM. : La Parole de Dieu et la Bible, 1946.
- The Unity of the Bible. G. E. Wright, F. V. Filson, R. C. Dentan, P. E. Davies, R. M. Grant. Richmond, U.S.A. *Interpretation* Avril 1951.
- KRAUS, H.-J. : Die Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, 1956.

- LESTRINGANT, P. : Essai sur l'unité de la Révélation biblique. Le problème de l'unité de l'Évangile et de l'Écriture aux deux premiers siècles, 1942.
- LYS, D. : A la recherche d'une méthode pour l'exégèse de l'Ancien Testament *Et. Théol. et Rel.*, 1955.
- MALET, A. : L'avenir de l'interprétation scripturaire. *Foi et Vie*, janv.-févr. 1960.
- MISKOTTE, K. H. : Zur biblischen Hermeneutik. *Theol. Stud.* 55, 1959.
- MICHAËLI, F. : L'Ancien Testament et l'Église chrétienne d'aujourd'hui, 1957.
- PORTEOUS, N. W. : Old Test. Theology, in : *The Old Testament in Modern Study*. Ed. by H. H. Rowley. Oxford, 1951.
- Le problème biblique dans le protestantisme, par J. BOISSET, M. GOGUEL, P. LESTRINGANT, EDM. JACOB, H. STROHL, W. EICHRODT, O. CULLMANN, FR.-J. LEENHARDT, 1955.
- VON RAD, M. NOTH, H.-J. KRAUS, W. ZIMMERLI, H. W. WOLFF, J. J. STAMM, TH. C. VRIEZEN, H. WILDBERGER, in *Evangelische Theologie*. Hefte 1/2, 1952 et 8/9, 1956.
- ROWLEY, H. H. : The Unity of the Bible. London, 1953.
- VAN RULER, A. A. : Die christliche Kirche und das Alte Testament, 1956.
- DE SENARCLENS, J. : La concentration christologique. Antwort, *Festschrift für K. Barth*, 1956.
- SPICQ, C. : Histoire de l'interprétation. *Dict. biblique. Suppl.* 4, p. 561-627, 1947.
- TRESMONTANT, CL. : Essai sur la pensée hébraïque, 1953-1956.
- TROCMÉ, E. : Simples remarques sur l'emploi de la méthode critique pour l'exégèse du Nouveau Testament *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1957.
- VELLAS, B. M. : 'Η 'Αγία Γραφή ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἑλληνικῇ Ἐκκλησίᾳ. Athènes, 1958.