

## Laval théologique et philosophique



# Les limites de la méthode historico-critique

Walter Vogels

---

Volume 36, numéro 2, 1980

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705793ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705793ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Vogels, W. (1980). Les limites de la méthode historico-critique. *Laval théologique et philosophique*, 36(2), 173–194. <https://doi.org/10.7202/705793ar>

---

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1980

Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

# LES LIMITES DE LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE

Walter VOGELS

L'ACCEPTATION de la méthode historico-critique n'est venue qu'après une longue période de résistance. Souvent on considère l'encyclique « Divino afflante Spiritu » de Pie XII, datée du 30 septembre 1943, comme la reconnaissance officielle de la méthode dans le monde catholique. Ce document n'avait pourtant pas tout réglé. On devenait peut-être plus résolu à appliquer la méthode dans les études bibliques de l'Ancien Testament ; mais beaucoup continuaient à la rejeter pour le Nouveau Testament. On se rappelle les disputes qui ont été soulevées et les accusations qui furent portées contre l'Institut Biblique Pontifical et contre certains de ses professeurs qui devaient laisser leur enseignement pour quelque temps vers l'époque du deuxième Concile du Vatican<sup>1</sup>. Il y eut alors l'« Instruction sur la vérité historique des Évangiles », le 21 avril 1964<sup>2</sup>, suivie de la Constitution dogmatique « De Divina Revelatione » (« Dei Verbum ») promulguée le 18 novembre 1965. Ces documents donnaient raison à la recherche scientifique poursuivie sur les Écritures. La bataille de la méthode historico-critique avait été gagnée. En 1968, certains prétendaient que tout le monde utilisait la méthode<sup>3</sup>.

Mais voilà qu'une année plus tard, en 1969, l'« Association catholique française pour l'étude de la Bible » se réunissait pour son deuxième congrès à Chantilly. Ceux-là mêmes qui avaient lutté pour introduire des méthodes historico-critiques s'interrogeaient maintenant sur leurs propres méthodes ; ils invitaient des experts d'autres sciences à les initier à de nouvelles approches<sup>4</sup>. L'acceptation unanime n'avait pas

1. La brochure de F. SPADAFORA, *Razionalismo, Egesi cattolica e Magistero*, Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 36 p., dont l'A. dit : « destinata soltanto ai RR. mi Padri del Concilio Ecumenico e ad essi strettamente riservata ». Voir la réplique de l'Institut Biblique Pontifical parue dans une plaquette intitulée *Une nouvelle attaque contre l'exégèse catholique et l'Institut Biblique Pontifical*, 15 p.
2. Pontificia Commissio de Re Biblica, « Instructio de historica Evangeliorum veritate », *Biblica*, 45 (1964), p. 466-471 ; on trouve la traduction française dans *Nouvelle Revue Théologique*, 86 (1964), p. 634-639.
3. B.M.F. VAN IERSEL, « Interpretatie van de schrift en van het dogma », *Tijdschrift voor Theologie*, 8 (1968), p. 312-327 : « Er valt nauwelijks iemand te vinden die niet overtuigd is van de noodzaak hiervan en allerwegen wordt zij dan ook toegepast », p. 319.
4. On peut lire le rapport de ce congrès et les conférences qui y ont été présentées dans R. BARTHES (et autres), *Exégèse et herméneutique*, éd. X. Léon-Dufour, Coll. Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1971. Ce congrès fut suivi de très près par une rencontre semblable en Suisse : R. BARTHES, F. BOVON (et autres), *Analyse structurale et exégèse biblique*. Essais d'interprétation. Bibliothèque Théologique,

duré longtemps. Depuis lors, les critiques portées contre la méthode historico-critique se multiplient<sup>5</sup>. Certains auteurs continuent à croire dans la méthode malgré les « attaques »<sup>6</sup>. Beaucoup parlent de « crise »<sup>7</sup>. Un nombre de plus en plus croissant proclame la « fin » de la méthode<sup>8</sup>, déclarant qu'elle a fait « banqueroute »<sup>9</sup> ou lui faisant ses « adieux »<sup>10</sup>.

Beaucoup de choses se sont passées depuis 1969. Les critiques sont devenues plus sévères. D'autres méthodes se sont perfectionnées. Il vaut donc la peine de nous arrêter pour réfléchir et pour nous demander où nous en sommes actuellement.

## INTRODUCTION

Quelques remarques préliminaires sont de mise pour bien situer la portée de cette étude.

- 
- Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971. Depuis lors, il y a des sessions et des symposiums un peu partout. Beaucoup de revues ont consacré au moins un numéro à l'étude des différentes méthodes actuellement en usage.
5. P. BEAUCHAMP, « État et méthodes de l'exégèse », *Esprit*, 41 (1973), n. 4, p. 843-858 ; A. FEUILLET, « Réflexions d'actualité sur les recherches exégétiques », *Revue Thomiste*, 71 (1971), p. 246-279 ; X. LÉON-DUFOUR, « L'exégèse, trente ans après », *Études*, février (1974), n. 340, p. 279-295 (il parle de trente ans après « Divino afflante Spiritu ») ; A. PAUL, *L'impertinence biblique*. De la signification historique d'un christianisme contemporain, Coll. « Théorème », Paris, Desclée, 1974 ; *ID.*, « Les limites de l'exégèse et les lieux de la lecture », *Spiritus*, 17 (1976), n. 63, p. 146-160 (l'auteur parle d'une *anti-exégèse* face à l'exégèse savante) ; F. REFOULÉ, « L'exégèse en question », *La Vie Spirituelle Supplément*, 27 (1974), n. 111, p. 391-423 ; P. STUHLMACHER, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, Toward a Hermeneutics of Consent, Translated and with an introduction by R.A. Harrisville, Philadelphia, Fortress Press, 1977.
  6. I.J. DU PLESSIS, *The Historical-Critical Method*. — Its Necessity and Limitations, Kwa-Dlangezwa, Empangeni 3880, South Africa, University of Zululand Publications, 1975 (auquel je n'ai eu accès que par F.F. BRUCE, *The Evangelical Quarterly*, 48 (1976), p. 179-180) ; O.C. EDWARDS, « Historical-Critical Method's Failure of Nerve and a Prescription for a Tonic: A Review of Some Recent Literature », *Anglican Theological Review*, 59 (1977), p. 115-134 ; J.D. KINGSBURY, « The Historical-Critical Method in Perspective », *Currents in Theology and Mission*, 2 (1975), p. 132-141 ; E. KRENTZ, *The Historical-Critical Method*, Guides to Biblical Scholarship, Philadelphia, Fortress Press, 1975 (après avoir passé en revue les critiques p. 67-72 et p. 73-88, il écrit : « The utility of historical criticism can no longer be questioned. It has arrived, so to speak », p. 87).
  7. M. BELLET, A. DE BAETS, M. DE CERTEAU, A. DUMAS, J.-W. MICHAUX, O. DU ROY, T. SNOY, *Crise du biblisme, chance de la Bible*, Paris, Épi, 1973 ; G.M. LANDES, « Biblical Exegesis in Crisis: What Is the Exegetical Task in a Theological Context? », *Union Seminary Quarterly Review*, 26 (1971), p. 273-298.
  8. G. MAIER, *The End of the Historical-Critical Method*, Translated by E.W. Leverenz and R.F. Norden, St. Louis, Concordia Publishing House, 1977. L'A. rejette la méthode historico-critique et propose une méthode historico-biblique. On peut consulter aussi deux longues recensions de cet ouvrage : G. ARANDA, « Crítica Dogmática a la Exégesis Crítica (Presupuestos hermenéuticos de un teólogo protestante) », *Scripta Theologica*, 10 (1978), p. 1097-1113 et P. WELLS, « La fin de la méthode historico-critique », *La Revue Réformée*, 29 (1978), n. 114, p. 49-54.
  9. W. WINK, *The Bible in Human Transformation*, Toward a New Paradigm for Biblical Study, Philadelphia, Fortress Press, 1973. Chap. I The Bankruptcy of the Biblical Critical Paradigm, p. 1-15. « Biblical criticism is not bankrupt because it has run out of things to say or new ground to explore. It is bankrupt solely because it is incapable of achieving what most of its practitioners considered its purpose to be... », p. 2. « It was based on an inadequate method, married to a false objectivism, subjected to uncontrolled technologism, separated from a vital community, and has outlived its usefulness as presently practiced. Whether or not it has any future at all depends on its adaptability to a radically altered situation », p. 15.
  10. S. VAN TILBORG, « Afscheid van de Formgeschichte. Op zoek naar de verantwoording voor een andere manier van lezen », *Vox Theologica*, 46 (1976) p. 1-9.

1. En parlant des *limites* de la méthode historico-critique, je veux indiquer ses faiblesses et ses manquements. On a tous travaillé avec cette méthode. On en a apprécié les richesses. Inutile d'y revenir. On a été émerveillé par des recherches poursuivies par S. Mowinckel, G. von Rad, H. W. Wolff et W. Zimmerli dans l'Ancien Testament, ou par J. Dupont et J. Jeremias dans le Nouveau Testament, pour n'en nommer que quelques-uns. Dire qu'une méthode a des limites ne décide pas de son avenir. Peut-on remédier à ses faiblesses ? Doit-on changer de méthode et en adopter de nouvelles ? Peut-on combiner des méthodes différentes ? Ces questions demeureront ouvertes.

2. L'étude présentée ici n'est pas avant tout une réflexion philosophique sur la méthode historico-critique. D'autres l'ont faite. Elle veut être plutôt une réflexion *pratique*. Nous allons réfléchir sur 1) *ce qu'est la méthode*, sur 2) *le but qu'elle poursuit* et sur 3) *le résultat qu'elle obtient*. Pour des gens qui passent leur temps à travailler avec une méthode, il est bon de s'arrêter un instant pour se demander si l'on agit bien et pour vérifier si l'on atteint le but.

3. Ma critique de la méthode sera *diachronique* (selon un des grands principes de la méthode historico-critique elle-même). Je replacerai la méthode dans son contexte historique, qui est en train de changer rapidement. Ma critique sera aussi *synchrone* (selon un des principes de la méthode structurale). Une méthode doit faire des choix et laisser ainsi de côté certaines possibilités. Finalement, ma critique sera *pragmatique* (selon une des préoccupations des lectures matérialistes ou même fondamentalistes). Quel est le résultat que la méthode obtient ?

Je ne proposerai pas de solutions. Quelques auteurs ont essayé d'offrir de nouveaux modèles pour le travail exégétique<sup>11</sup>.

## I. CE QU'EST LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE

On pourrait d'abord s'interroger sur le bien-fondé de la terminologie : « la méthode historico-critique » ; car ce titre recouvre plusieurs démarches<sup>12</sup>. Des auteurs qui utilisent des approches très diversifiées sont tous classés sous cette même étiquette. Aussi certains préfèrent-ils parler « des méthodes historico-critiques ».

11. W. BRUEGGEMANN, *The Bible Makes Sense*, Winona (Minnesota), St. Mary's College Press, 1977. Après avoir brièvement donné toutes les connaissances nécessaires au point de vue historique (p. 30-31), il écrit : « Such understanding is indispensable for serious study of the Bible. But it will not make one an insider. I suggest that the key to becoming an insider (which presumes the above dimensions of knowledge) and therefore a participant in the covenant historical understanding of reality is the *nurturing of an historical imagination*. By *imagination* I mean an openness and sensitivity to the pulses of meaning that can be discerned in reflection upon historical experience preserved in an historical community... », p. 31-32 ; S. HEINE, *Biblische Fachdidaktik*. — Neues Testament — Eine didaktische Theorie biblischer Inhalte. Die Methoden biblischer Interpretation, Lernziel : souveräner Umgang mit der Bibel, Wien, Herder, 1976 ; G.T. MONTAGUE, « Hermeneutics and the Teaching of Scripture », *Catholic Biblical Quarterly*, 41 (1979), p. 1-17 ; W. RICHTER, *Exegese als Literaturwissenschaft*. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971 ; W. WINK, *The Bible in Human Transformation*, Chap. III Toward a New Paradigm for Biblical Study, p. 19-80.

12. J.J. COLLINS, « Methods and Presuppositions of Biblical Scholarship », *Chicago Studies*, 17 (1978), p. 5-28 ; E. KRENTZ, *The Historical-Critical Method*.

D'après la définition de P. Robert : « Méthode (Philos. et Sc.) = Marche, ensemble de démarches que suit l'esprit pour découvrir et démontrer la vérité »<sup>13</sup>, on peut bien considérer les différentes « branches » du travail exégétique comme différentes démarches d'une même méthode. Fondamentalement, en effet, elles poursuivent toutes le même but : reconstruire d'une façon critique le contexte historique dans lequel les textes bibliques ont pris leur origine. On veut découvrir le sens historique d'un texte, le sens que ce texte avait pour la communauté à qui il était destiné<sup>14</sup>. Par conséquent, on peut parler d'une méthode qui est *historique* et *critique*.

### 1. UNE méthode

En ajoutant des adjectifs au mot « méthode », on indique qu'il ne s'agit pas de la seule méthode exégétique possible, mais d'une méthode parmi d'autres<sup>15</sup>. Dans une réflexion diachronique, nous voulons d'abord replacer la méthode dans son contexte historique<sup>16</sup>.

Les premières approches, tant juives que chrétiennes, des textes bibliques ont oscillé entre l'interprétation allégorique ou littérale ; cependant, elles étaient toujours spirituelles, religieuses ou dogmatiques-théologiques. Un changement remarquable se situe au moment de la Renaissance. L'intérêt pour l'Antiquité avait suscité le retour aux textes anciens, latins, grecs et hébreux. On collectionnait des manuscrits. La Réforme joue aussi un rôle important dans l'interprétation biblique. En basant la théologie sur l'Écriture et non plus sur la tradition de l'Église, elle rendait évidente la nécessité d'études bibliques scientifiques. Au 17<sup>e</sup> siècle, la science, l'histoire<sup>17</sup> et la philosophie étaient reconnues comme disciplines autonomes. La Bible, qui jusqu'à cette époque avait été la seule autorité, devait céder la place à la raison. Avec le « doute méthodique » de René Descartes, dans son « Discours sur la méthode », la raison devient le seul critère de la vérité. Au 18<sup>e</sup> siècle, la philosophie des lumières (Aufklärung, Enlightenment) accentue encore davantage l'importance de la raison et

13. P. ROBERT, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, Fasc. 27, 1957, p. 549.

14. C.M. WOOD, « Finding the Life of a Text : Notes on the Explication of Scripture », *Scottish Journal of Theology*, 31 (1978), p. 101-111.

15. « La notion de méthode contient comme part intégrante la particularité du chercheur et de son temps, les conditions et limitations de sa situation, de son intérêt, de son projet de production et, ne l'oublions pas, la mesure de son temps d'action », P. BEAUCHAMP, *art. cité. Esprit*, 41 (1973), n. 4, p. 846-847.

16. Parmi les nombreuses études sur l'histoire de l'exégèse : H. CAZELLES, *Écriture, Parole et Esprit* ou trois aspects de l'herméneutique biblique, Paris, Desclée, 1971 ; H. DE LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966 ; M. DUTHEIL, « Histoire de l'interprétation de l'Écriture : la Bible et l'esprit », *Évangile Aujourd'hui*, (1975), n. 88, p. 64-73 ; P. GRELOT, « L'Exégèse biblique au carrefour », *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1976), I. Retour sur le passé, p. 416-434 ; II. Les coordonnées de la situation actuelle, p. 481-511 ; H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969 ; R. LAPOINTE, « Panorama de l'herméneutique actuelle », *Bulletin de théologie biblique*, 2 (1972), p. 107-156 ; P. STUHLMACHER, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, I. Scripture Interpretation in the Past, p. 22-60 ; II. Scripture Interpretation in the Present, p. 61-91.

17. Pour l'importance de l'histoire », cf. G. COTTIER, « Connaissance historique et scientificité », *Nova et Vetera*, 53 (1978), p. 181-207 ; L. ELDERS, « Les sciences historiques dans la formation sacerdotale et le problème de l'historicité de notre connaissance », *Seminarium*, 18 (1978), p. 384-410.

de l'histoire. Le rationalisme va même jusqu'à exclure la religion du domaine de la raison. Ainsi vers le 19<sup>e</sup> siècle, parfois appelé « le siècle de l'histoire », l'Écriture était considérée comme un document historique qu'on analysait avec les mêmes méthodes que n'importe quel autre texte ancien. La fin du 19<sup>e</sup> siècle et le début du 20<sup>e</sup> siècle furent donc une période assez troublée. Il a fallu des hommes comme le Père Lagrange pour faire le discernement qui s'imposait<sup>18</sup>. Le 20<sup>e</sup> siècle connut des progrès énormes dans le domaine de l'archéologie, ce qui permit une meilleure reconstruction du contexte historique.

Mais les temps changent. Partout on parle de crise, de changements ou de bouleversements qui se produisent dans notre culture occidentale<sup>19</sup>. Les événements de mai 1968 apparurent comme une révolution. Or ce n'était qu'une manifestation extérieure de quelque chose qui avait commencé bien plus tôt<sup>20</sup>. En passant, on peut signaler que le congrès de Chantilly s'est tenu juste un an plus tard. Coïncidence ? Peut-être, mais elle est assez significative. Signalons aussi la période des « hippies » et des « flower-children ». Dans de tels mouvements, « raison » et « histoire » occupent peu de place. L'homme moderne veut se dégager du passé, des institutions, de l'autorité, pour pouvoir construire et créer un monde nouveau. On se préoccupe surtout des décisions présentes de l'individu. On proteste contre tout ce qui est déterminé une fois pour toutes, contre tout ce qui est statique ; on revendique une grande liberté. L'instant présent, le « hic et nunc », l'emporte sur l'« histoire »<sup>21</sup>. Si, par le passé, on a souligné la supériorité de la « raison » au point de déprécier le corps, on accentue aujourd'hui les valeurs corporelles, la nudité ; on prône une grande liberté sexuelle. On insiste davantage sur les sentiments, alors qu'on était naguère porté à les ignorer ou à les supprimer. On est moins intéressé aux grandes théories qu'au vécu, au pratique<sup>22</sup>. Derrière ces mouvements « populaires » se cachent des systèmes comme l'existentialisme (Sartre)<sup>23</sup>, le marxisme<sup>24</sup> et les théories de Freud, ainsi que plusieurs autres sciences dont nous reparlerons.

Il est évident que la méthode historico-critique est intimement liée à une époque où l'histoire et la raison étaient déterminantes. Elle a été parfois associée à un

18. M.J. LAGRANGE, *La méthode historique*, surtout à propos de l'Ancien Testament, Études Bibliques, Paris, V. Lecoffre, 1903 « ... parce que notre temps a fait faire à l'histoire de merveilleux progrès, ce sont les méthodes historiques que nous souhaitons introduire dans l'étude de la Bible, comme le moyen âge a incorporé dans la théologie les principes de la foi et la philosophie » p. 43.

19. Pensons encore aux cultures non occidentales, où se fait également de l'exégèse.

20. Y. CONGAR, *Au milieu des orages*. L'Église affronte aujourd'hui son avenir, Paris, Cerf, 1969.

21. Ceci ne signifie pas que notre époque a perdu tout intérêt pour l'histoire. Le succès de « Roots » et « Holocaust » semble indiquer le contraire.

22. « ... the student of the new age is no longer so concerned about reconstructing what "really happened" or what the original sources actually were like. Rather, he is likely to be interested in the Bible as a literary mirror in which he can see both himself and the mysteries of the cosmos reflected », J.G. WILLIAMS, « Exegesis--Eisegesis : Is there a Difference? », *Theology Today*, 30 (1973), p. 227.

23. On peut trouver des réflexions intéressantes sur l'existentialisme chez W. BRUEGGEMANN, *The Bible Makes Sense*, p. 13.

24. J. ZUMSTEIN, « L'interprétation du Nouveau Testament », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110 (1978), p. 49-63. L'auteur voit surtout dans le marxisme la cause de la mutation culturelle actuelle, « le rôle croissant du marxisme comme modèle de réflexion et d'analyse dans la constitution du savoir », p. 54.

contexte polémique. Celui qui pratique cette méthode doit être bon historien. Par conséquent, il sait par l'histoire de l'exégèse que la méthode historico-critique a supplanté d'autres méthodes qui l'ont précédée. Il ne devrait donc pas s'étonner que cette méthode soit actuellement attaquée et que certains la croient dépassée. « Il y a un temps pour tout » (Qoh. 3,1-8)<sup>25</sup>. Qu'on le veuille ou non, c'est difficile d'arrêter l'histoire.

## 2. Une méthode HISTORIQUE

Il suffit d'effectuer un relevé des différentes démarches et du vocabulaire technique pour se rendre compte de l'impact de l'« histoire » sur cette méthode. Tout d'abord, l'approche du texte est historique : on s'interroge sur l'histoire du texte, la *Formgeschichte*, la *Traditionsgeschichte*, la *Redaktionsgeschichte*, la *Wirkungsgeschichte*<sup>26</sup>. Puis, pour situer le texte dans son milieu, on fait de nouveau appel à l'histoire : il y a la critique historique ; il faut connaître l'histoire d'Israël, l'histoire de l'Orient, l'histoire des religions, l'archéologie, le *Sitz im Leben*. Enfin, pour le contenu et le message du texte, on parle de *Heilsgeschichte*<sup>27</sup>, du Jésus de l'histoire. Tout ceci illustre bien comment l'intérêt manifesté pour l'histoire durant les siècles précédents a influencé l'exégèse<sup>28</sup>.

Notre époque est caractérisée par la montée de sciences humaines, inconnues auparavant, et qui, chacune à sa façon, interpelle le texte et l'exégète<sup>29</sup>. Ce dernier devra se méfier afin de ne pas se laisser prendre au même jeu qu'au temps des découvertes de Galilée. Mentionnons quelques-unes de ces sciences dont on voit déjà l'application aux études bibliques. Citons l'ethnologie, qui fait l'étude scientifique des civilisations et qui souligne l'inter-relation de leurs éléments constitutifs. Ajoutons la

25. Un proverbe flamand dit : « Er is een tijd van komen en van gaan » (Il y a un temps pour venir et pour partir).

26. « Très récemment la *Wirkungsgeschichte* est entrée en scène, selon laquelle la façon dont les textes ont été compris ultérieurement, a son importance pour leur interprétation », L. ELDERS, *art. cité*, *Seminarium*, 18 (1978), p. 405.

27. Ce concept qui fut très à la mode, à la manière d'un slogan, a donné lieu à certaines réflexions critiques : C.M. MILLER, « Salvation History – An Interpretation Tool », *The Bible Today*, (1979), n. 100, p. 1874-1878 ; W.R. WIFALL, « Fitting Salvation History into the Picture », *The Bible Today*, (1979), n. 100, p. 1879-1884.

28. L'engouement pour l'histoire se reflète bien dans l'ouvrage populaire de W. KELLER, *Und die Bibel hat doch Recht. Forscher beweisen die historische Wahrheit*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1955. Le titre indique clairement l'intention de l'auteur. L'ouvrage fit fortune et fut traduit dans plusieurs langues. Les titres sont également significatifs : en néerlandais : *De Bijbel heeft toch gelijk*. De wetenschap bewijst de historische juistheid ; en français : *La Bible arrachée aux sables* ; en anglais : *The Bible as History*. Archeology confirms the Book of Books.

29. P. GRELOT, *art. cité*, *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1976), « L'exégèse biblique au carrefour des sciences humaines » p. 492-510 : « ... il est normal que la Bible puisse être revendiquée de tous les côtés à la fois — dans la mesure où les "hommes de science" s'intéressent à son objet en tant que "phénomène humain" : elle se présente en effet comme un *texte*, lié à une *religion* en voie d'évolution, produit dans une *société* dont les structures ont changé plus d'une fois, enraciné dans une *culture* qui nous semble souvent archaïque, issu de multiples *expériences psychologiques* dont la foi aujourd'hui conserve plus d'une trace. Il est vrai que ces faits ne sont repérables qu'au passé — excepté le *texte* comme tel, qui nous est livré comme un "objet fabriqué"... » (p. 494).

sociologie<sup>30</sup> et l'anthropologie<sup>31</sup>. La psychologie est également une science très récente dans le monde universitaire. Elle peut nous dévoiler un certain nombre de choses sur l'auteur ou sur les acteurs des récits, données qui restaient cachées à l'historien. Nous ne saurions passer sous silence les études linguistiques et les théories du langage qui, sans aucun doute, ont leur mot à dire sur la Bible, puisqu'elle est avant tout un texte. Pensons à tout le travail accompli dans le domaine de l'herméneutique et de la sémiotique.

Bon nombre de ces sciences montrent surtout ce qui est commun aux hommes, tandis que l'histoire insiste sur ce qui les distingue. Ceci aura des répercussions profondes pour l'approche d'un texte ancien.

Il est intéressant de comparer un programme d'études bibliques avec un programme d'études littéraires qui, tous les deux, s'intéressent à l'étude de textes. Les départements d'études bibliques offrent, entre autres, des cours d'histoire, de géographie et d'archéologie, mais jusqu'aux dernières années peu de cours ou rien sur la linguistique, la sémiotique, la sémantique, matières qu'on trouvera dans chaque département des lettres et de linguistique<sup>32</sup>.

La différence est si profonde entre ces départements que les mêmes mots n'ont plus le même sens. Quand un exégète de la méthode historico-critique parle de la critique littéraire, il pense en somme à la critique des sources. Le même terme, pour son collègue du département des lettres, a une tout autre portée: il signifie ce que le mot dit, une appréciation de la littérature comme production artistique<sup>33</sup>. Quand on parle de la situation vitale d'un texte, on se réfère au *Sitz im Leben*, lequel se situe en dehors du texte, dans la vie; mais on commence à réaliser que le premier *Sitz* du texte est son *Sitz im Buch*<sup>34</sup>.

### 3. Une méthode CRITIQUE

Une autre série de termes ayant trait aux démarches que comporte la méthode historico-critique met en évidence son caractère « critique ». Face à un texte, on en fait la critique textuelle, la critique littéraire (ou la critique des sources), la critique historique, la *Tendenzkritik*, la *Sachkritik* (ou la *Content-criticism* ou critique

30. K. BERGER, « Wissenssoziologie und Exegese des Neuen Testaments », *Kairos*, 19 (1977), p. 124-133.

31. G.S. WORGUL, « Anthropological Consciousness and Biblical Theology », *Biblical Theology Bulletin*, 9 (1979), p. 3-12.

32. On entendait peu parler dans les cours bibliques d'un ouvrage qui est à la base de la linguistique moderne: F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1975. Il s'agit de cours que de Saussure avait donnés à Genève à partir de 1906 et qui ont été reconstitués d'après les notes consignées par ses étudiants. La première édition paraissait en 1915, Ch. Bally - A. Sechehaye.

33. Dans la collection Guides to Biblical Scholarship, Philadelphia, Fortress Press, N. HABEL avait publié *Literary Criticism of the Old Testament* (1971), mais en somme il ne s'agit que de la critique des sources. Il est significatif que la collection vienne d'ajouter un autre volume: D. ROBERTSON, *The Old Testament and the Literary Critic* (1977).

34. M.J. BUSS, « The Idea of Sitz im Leben - History and Critique », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 90 (1978), p. 157-170; R. LAPOINTE, « La valeur linguistique du Sitz im Leben », *Biblica*, 52 (1971), p. 469-487.



théologique). Récemment on parle de « canonical criticism »<sup>35</sup> et de « editorial criticism »<sup>36</sup>. On appelle cette méthode « critique », parce qu'on utilise la raison pour étudier le matériel qu'on a devant soi. On espérait ainsi atteindre une plus grande objectivité que par les approches antérieures.

Dans la pratique, cependant, on constate que la raison pure est loin d'être le seul facteur qui joue chez l'exégète, comme l'illustrent les exemples qui suivent.

Kathleen Kenyon découvrait, en conduisant des fouilles à Jéricho, qu'il n'y avait pas de traces d'une ville qui aurait existé à l'époque de la « conquête » par Josué<sup>37</sup>. Les exégètes ont interprété ce fait très diversement. Pour les uns, tel R. De Vaux, on ne peut rien conclure du silence de l'archéologie. Les traces ont pu disparaître par l'érosion ou par le travail des hommes qui ont pu utiliser le matériel du tell pour leurs constructions ailleurs<sup>38</sup>. Pour d'autres, tel M. Noth, il n'y a pas eu de conquête et, par conséquent, le récit de Josué 6 doit être une étiologie<sup>39</sup>. Serait-il possible d'attribuer la différence d'interprétation de ce même fait à la tradition chrétienne des deux groupes ? R. De Vaux, comme catholique, estime que le fondement historique est extrêmement important : sans ce fondement, une religion qui se veut historique perdrait toute valeur. M. Noth, de tradition protestante, peut se passer davantage de preuves ; sa foi en serait même plus pure<sup>40</sup>.

Il n'y a pas si longtemps, tous les exégètes étaient des hommes. Récemment, des femmes se sont spécialisées dans la même discipline. Ajoutons à cela les changements introduits dans la société par les mouvements qui poursuivent la libération de la femme. L'on comprend aisément que les mêmes textes soient lus de façons assez différentes. L'exégèse de *Genèse* 2-3 avait coutume de présenter Ève comme la tentatrice. Maintenant, Ève est devenue la première exégète et théologienne. La

- 
35. B.S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster Press, 1970 ; *ID.*, « The Canonical Shape of the Prophetic Literature », *Interpretation*, 32 (1978), p. 46-55.
36. B. LANG, « A Neglected Method in Ezekiel Research. "Editorial Criticism" » *Vetus Testamentum*, 29 (1979), p. 39-44.
37. K.M. KENYON, *Archaeology in the Holy Land*, London, Ernest Benn, 1970<sup>3</sup>. On y trouve un court résumé sur les fouilles effectuées à Jéricho, p. 315-316. Sa conclusion est très prudente : « It was probably reoccupied c. 1400 B.C., but of the town of this period almost nothing remains », p. 316. On peut consulter l'étude plus complète du même auteur : *Excavations at Jericho*, London, British School of Archaeology in Jerusalem, 2 vol., 1960-1965.
38. « Il semble que le sommet du tell ait été décapé par l'érosion et le travail des hommes... » « Chronique archéologique », *Revue Biblique*, 61 (1954), p. 565 ; R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, t. I. Des origines à l'Installation en Canaan, Etudes Bibliques, Paris, Gabalda, 1971, p. 560-563.
39. M. NOTH, *Das Buch Josua*, Handbuch zum Alten Testament 7, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1953<sup>2</sup>, p. 40-43. Une autre solution est proposée par un auteur juif, militaire et archéologue, Y. YADIN, *The Art of Warfare in Biblical Lands*. In the Light of Archeological Study, New York, McGraw-Hill, 1963, vol. 1, p. 90.
40. « Ces recherches sur l'origine et la valeur des traditions patriarcales n'intéressent pas seulement l'histoire. Dans sa Théologie de l'Ancien Testament, G. von Rad exprime ses doutes sur la possibilité d'établir le fondement historique de ces traditions, mais il juge que cela n'importe pas pour le croyant : ces récits ne le concernent que comme exprimant la foi d'Israël, la conscience qu'Israël a eue des interventions de Dieu dans son histoire. Cela, au contraire, importe extrêmement, car, si la foi historique d'Israël n'est pas fondée dans l'histoire, cette foi est erronée, et la nôtre aussi », R. DE VAUX, « Les Patriarches hébreux et l'histoire », *Revue Biblique*, 72 (1965), p. 7. Il se réfère à G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I Théologie des traditions historiques d'Israël, Genève, Labor et Fides, 1963, surtout p. 147-156. M. Noth est dans la même optique que G. Von Rad.

femme, dans le récit biblique, parle avec le serpent ; elle interprète le commandement de Yahweh. L'homme, par contre, ne fait que manger<sup>41</sup>.

Le riche et le pauvre lisent différemment ce texte : « Bienheureux les pauvres (en esprit) ». Pensons, par exemple, aux exégètes appartenant au courant de la théologie de la libération.

L'essor du « Gay-movement » explique pourquoi quelques exégètes réexaminent la Bible. On prétend soudainement que la Bible ne dit rien contre l'homosexualité, là où par le passé on l'a condamnée au nom de la même Bible<sup>42</sup>.

Ces quelques exemples montrent clairement qu'en plus de la raison, plusieurs autres facteurs influencent l'exégète, comme l'appartenance à une tradition religieuse particulière, le sexe, la classe sociale, l'option « conservatrice » ou « libérale ». D'ailleurs, il n'y a pas que ces facteurs inhérents à la personne de l'exégète ; celui-ci est ballotté sans cesse par des facteurs extérieurs à lui. Pensons aux différents courants qui se succèdent : pan-babylonisme, pan-hellénisme, pan-ugaritisme, pan-qumranisme, et prochainement le pan-éblaïsme. L'arche de Noé est retrouvée périodiquement<sup>43</sup>. La critique textuelle est loin d'enlever toutes les incertitudes d'un texte. Bien des gens se méfient ainsi d'une telle méthode et on l'accuse d'user ou d'abuser de la Bible<sup>44</sup>.

Les réactions sont très variées parmi les exégètes. Les fidèles défenseurs de la méthode soutiennent que tout ceci est normal. Étant critique, la méthode doit constamment avoir le courage de se critiquer et être prête à reprendre le débat. En somme, elle doit devenir plus critique<sup>45</sup>.

Par ailleurs, d'autres se demandent si l'exégète peut et même doit travailler avec la raison pure. On aborde toujours le texte de son propre point de vue<sup>46</sup>. La

- 
41. W. VOGELS, « It is not Good that the "Mensch" Should Be Alone ; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her » (Gen. 2:18), *Église et Théologie*, 9 (1978), p. 9-35, où nous avons étudié les arguments de ceux qui prétendent que l'homme est supérieur et les arguments des autres qui prétendent que la femme est supérieure. Il est assez amusant de constater que les deux groupes utilisent les mêmes méthodes. « He follows his wife without question or comment, thereby denying his own individuality. If the woman be intelligent, sensitive, and ingenious, the man is passive, brutish, and inept », P. TRIBLE, « Depatriarchalizing in Biblical Interpretation », *Journal of the American Academy of Religion*, 41 (1973), p. 40 ; J.H. OTWELL, *And Sarah Laughed*, the status of woman in the Old Testament, Philadelphia, Westminster Press, 1977.
42. A.J.R. BRUSSAARD, « La Bible et l'homosexualité » dans *Dieu les aime tels qu'ils sont*, Pastorale pour les homophiles (traduit du néerlandais par H. Witte), Paris, Fayard, 1972, p. 43-58, « Kimball Jones ose affirmer que "une exégèse biblique incorrecte a conduit l'Église, durant deux mille ans, à contribuer à la répulsion qui frappe le prochain homophile" », p. 52 (il se réfère à K. JONES, *Toward a Christian Understanding of the Homosexual*, London, S.C.M. Press, 1967, p. 71) ; T.M. HORNER, *Jonathan loved David*, Homosexuality in Biblical Times, Philadelphia, Westminster Press, 1978.
43. L.R. BAILEY, « Wood from "Mount Ararat": Noah's Ark? », *The Biblical Archaeologist*, 40 (1977), p. 137-146.
44. D.E. NINEHAM, *The use and Abuse of the Bible*. A study of the Bible in an age of rapid cultural change, New York, Barnes & Noble, 1976.
45. A. FEUILLET, *art. cité*, *Revue Thomiste*, 71 (1971), « Conclusion : La foi chrétienne et l'esprit critique », p. 275-279.
46. H.-G. GADAMER, *Le problème de la conscience historique*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1963 ; *ID.*, *Vérité et méthode*, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris Seuil, 1976.

différence entre *exegesis* et *eisegesis* est très claire en théorie; mais l'est-elle en pratique?<sup>47</sup> Être « neutre », est-ce être objectif? Une telle position est déjà une option. L'« exégèse » et l'« exégète » n'existent pas; il y a des individus qui font de l'exégèse. On ne peut jamais être « objectif », on est toujours « subjectif ». L'intuition, la sensibilité, l'imagination peuvent avoir leur importance. On a voulu au nom de la raison démythologiser la Bible; maintenant, on apprécie de plus en plus le « mythe », car il atteint aussi la réalité et la vérité. Gunkel, déjà, avait mentionné que l'exégèse n'est pas une science mais un art<sup>48</sup>. Chacun sait comment la raison pure ne peut jamais saisir pleinement l'art.

Et finalement, les textes bibliques ont été écrits dans une perspective de foi et pour des croyants. Il paraît donc impossible de comprendre ces textes religieux à l'aide d'une critique purement rationnelle. Pour plusieurs, c'est la plus grande faiblesse de la méthode<sup>49</sup>. Certains affirment alors qu'on est maintenant arrivé à une époque « post-critique »<sup>50</sup>.

## II. LE BUT POURSUIVI PAR LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE

La méthode historico-critique veut reconstruire le contexte historique dans lequel les textes bibliques ont pris leur origine. Elle recherche le sens historique. La question qu'elle se pose est celle-ci : « Qu'est-ce que l'auteur a voulu dire? »

### 1. *Diachronique vs Synchronique*

La méthode aborde les textes avec une certaine méfiance. Étant donné l'âge de ces textes et la longue période de leur transmission, elle soupçonne que les textes sont corrompus. Elle essaie donc, par la critique textuelle, de reconstruire le texte original. Elle est frappée ensuite par les disharmonies du texte; elle découvre des ruptures, des manques de logique, des répétitions et d'autres irrégularités. Elle tente ainsi de dégager les différents niveaux du texte ou les ajouts qu'on a pu faire, par exemple,

47. J.G. WILLIAMS, « Exegesis-Eisegesis: Is there a Difference? », *Theology Today*, 30 (1973), p. 218-227.

48. F. DREYFUS, « Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église », *Revue Biblique*, 82 (1975), p. 321-359, surtout les pages 331-336, où il cite une phrase de Gunkel : « L'exégèse en son sens le plus élevé est plus un art qu'une science », p. 332; J. LINMANS - B. VAN IERSEL, « Vingeroefeningen in empirische hermeneutiek », *Vox Theologica*, 46 (1976), p. 10-24.

49. « They (biblical writers) wrote "from faith to faith", to evoke or augment faith in their readers », W. WINK, *The Bible in Human Transformation*, p. 2; A. -M. DENIS, « Foi et exégèse. Réflexions sur les fondements théologiques de l'exégèse », *New Testament Studies*, 20 (1973), p. 45-54; et surtout le volume de G. MAIER, *The End of the Historical-Critical Method*, « Meanwhile we hold to the conclusion that use of the historical critical method divided the Bible forcibly into two Bibles, one human and one divine. In spite of honest endeavor, as a result of the lack of a "key", agreement was never reached as to what firmly and always would have to be considered a part of "divine truths" », p. 18.

50. « But Christianity needed and still needs the acid bath of criticism. In this case scientific criticism performed an iconoclastic function for faith. If we are today moving toward a "postcritical" epoch, it can only be in the literal sense of the term : *after* criticism, not *above* it! The task now is to find a way forward to what Paul Ricœur calls "a second naïveté", in which faith performs an iconoclastic function in respect to criticism », W. WINK, *The Bible in Human Transformation*, p. 13 (référence à P. RICŒUR, *The Symbolism of Evil*, New York, Harper & Row, 1967, p. 347 ff.).

aux textes prophétiques. De là, on aboutit à la théorie des quatre traditions pour le Pentateuque, puis à la théorie des deux sources pour les évangiles synoptiques. Une même tradition du Pentateuque est parfois morcelée. On y distingue plusieurs couches<sup>51</sup>. Selon la finesse de l'exégète, on arrive à des reconstructions impressionnantes. On a même parlé de l'époque « des ciseaux et des pots de colle », à laquelle quelques auteurs semblent tenir encore<sup>52</sup>. En somme, on étudie la genèse du texte. La vision de la méthode historico-critique est donc manifestement diachronique.

Chaque choix laisse de côté une autre possibilité. L'approche synchronique de la réalité a souvent été négligée; l'on commence à s'en soucier de plus en plus. En psychanalyse, le thérapeute enquête sur le passé du patient, sur sa famille, sur son enfance. Un nouveau courant, par contre, celui de la psychothérapie existentielle, prend le patient où il en est maintenant. Il s'agit d'une optique synchronique. Dans les sciences du langage et la linguistique, on constate un phénomène semblable. J. Barr a réagi fortement contre l'approche étymologique de Kittel (Th.W.N.T.) en vue de déterminer le sens soi-disant « original » d'un mot. Il maintient que, pour trouver le sens d'un mot, il faut s'en tenir à l'usage actuel de ce mot dans son contexte particulier<sup>53</sup>. Une approche synchronique de la Bible serait également possible<sup>54</sup>. Elle ne s'intéresserait plus à la genèse du texte, mais au texte tel que nous l'avons sous nos yeux. La démarche de la *Redaktionsgeschichte* s'en rapproche le plus, sans pour autant devenir vraiment synchronique. Quelques exemples feront voir la différence entre les deux approches.

Considérons d'abord le cas de l'analyse des textes particuliers. On a fait remarquer que le récit de la création (Gen. 1) contient certaines « contradictions » et irrégularités. Dieu crée parfois par sa parole, parfois par une action. On en a conclu que le texte est composé de deux couches : un « Wortbericht » et un « Tatbericht ». En faisant ce découpage, on ne dit rien de l'ensemble du texte actuel<sup>55</sup>. Une approche synchronique peut montrer comment le texte, tel qu'on l'a maintenant, parle de la

- 
51. Cf. les théories sur J1, J2, J3, etc. L'hypothèse documentaire a influencé par exemple l'étude de Qoheleth. On a ainsi voulu expliquer les apparentes « contradictions » dans les affirmations de Qoheleth. C. SIEGFRIED divise le petit volume, qui ne contient que 11 chapitres, en 9 sources : Qoheleth 1, Q2, Q3, Q4, Q5; deux rédacteurs R1, R2; et deux épilogistes E1, E2; *Prediger, Handkommentar zum Alten Testament*, Göttingen, 1898 (cf. R. GORDIS, *Koheleth-The Man and His World*, New York, Bloch Publishing Company, 1962, p. 70).
52. Pour ne signaler qu'un exemple, pour l'Ancien Testament, on peut consulter les travaux de F. LANGLAMET, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain (Jos. III-IV)*, Cahiers de la Revue Biblique 11, Paris, Gabalda, 1969, il distingue dans ce récit 9 niveaux (p. 39-43 et le résumé p. 139). La même méthode est utilisée par l'auteur dans ses articles dans la *Revue Biblique*. Pour le Nouveau Testament, voir F. NEIRYNCK, *Duality in Mark*. Contributions to the Study of the Markan Redaction, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXI, Leuven, Leuven University Press, 1972; *ID.*, *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark with a cumulative List*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXVII, Leuven, Leuven University Press, 1974 et plusieurs de ses articles dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*.
53. J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, London, Oxford University Press, 1962.
54. V.S. POYTHRESS, « Analysing a Biblical Text: Some Important Linguistic Distinctions », *Scottish Journal of Theology*, 32 (1979) p. 113-137.
55. W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 17, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1964.

fidélité de Dieu. Dieu fait ce qu'il dit <sup>56</sup>. On peut bien diviser le récit du déluge (Gen. 6,5-9,17) selon les deux traditions, puis étudier séparément le récit *J* et le récit *P*, ou même les comparer <sup>57</sup>. Tout autre est l'approche de celui qui prend le texte tel qu'il l'a entre les mains <sup>58</sup>.

Les deux démarches aboutiront aussi à des résultats différents, lorsqu'il s'agira de l'étude d'un thème biblique. Elles affecteront la « théologie biblique ». On pourrait, par exemple, étudier le thème de l'universalisme biblique selon les deux méthodes. La méthode diachronique étudiera des textes selon leur ordre chronologique. Elle mettra ainsi en évidence la progression dans la *prise de conscience par Israël* de l'universalisme <sup>59</sup>. Une démarche qui se veut synchronique étudie le développement du thème dans la *Bible* telle qu'elle se présente à nous <sup>60</sup>.

L'étude de la Bible dans son ensemble révélerait d'autres différences. De nombreux exégètes s'entendent pour commencer l'étude de la Bible à partir de l'Exode, puisque c'est là qu'Israël a pris conscience de Yahweh pour la première fois. L'étude de la Bible devrait ainsi se faire selon l'ordre chronologique et l'étude de *Genèse* 1-11 se situerait alors vers la fin de l'Ancien Testament. On a même édité la Bible *telle qu'elle aurait dû être publiée* <sup>61</sup>. Cet essai ressemble un peu aux tentatives abandonnées depuis longtemps sur la vie de Jésus, ou les quatre évangiles en un seul. Par ailleurs, il y a toute une richesse à prendre la Bible *telle qu'elle est publiée*. Que la Bible s'ouvre par *Genèse* 1-11 n'est pas sans intérêt pour la compréhension de l'ensemble des Écritures <sup>62</sup>.

Notons que les diverses reconstructions basées sur l'approche diachronique sont loin d'obtenir l'adhésion unanime des auteurs, parce qu'elles restent toujours hypothétiques. Il y a au moins une chose sur laquelle on peut s'entendre : c'est la Bible prise telle qu'elle nous a été transmise.

- 
56. B.W. ANDERSON, « A Stylistic Study of the Priestly Creation Story, » dans *Canon and Authority. Essays in Old Testament Religion and Theology*, ed. G.W. Coats and B.O. Long, Philadelphia, Fortress Press, 1977, p. 148-162; L.M. PASINYA, « Le cadre littéraire de Genèse 1 », *Biblica*, 57 (1976), p. 225-241.
57. G. LAMBERT, « Il n'y aura plus jamais de déluge (Genèse IX, 11) », *Nouvelle Revue Théologique*, 77 (1955), p. 581-601, 693-724.
58. B.W. ANDERSON, « From Analysis to Synthesis: the Interpretation of Genèse 1-11 », *Journal of Biblical Literature*, 97 (1978), p. 23-39; G.J. WENHAM, « The Coherence of the Flood Narrative », *Vetus Testamentum*, 28 (1978), p. 336-348.
59. Cette optique est clairement celle de P.-É. DION, *Dieu universel et peuple élu. L'universalisme religieux en Israël depuis les origines jusqu'à la veille des luttes maccabéennes*, Lectio Divina 83, Paris, Cerf, 1975.
60. Pour une telle approche cf. W. VOGELS, *God's Universal Covenant. A Biblical Study*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1979.
61. Cf. *The Bible in Order*. All the writings which make up the Bible, arranged in their chronological order according to the dates at which they were written, or edited into the form in which we know them; seen against the history of the times, as the Bible provides it. With Introductions and Notes. Edited by J. RHYMER, Jerusalem Bible Version, London, Darton, Longman and Todd, 1975. Le titre du volume est pour le moins surprenant. Nos Bibles seraient-elles en désordre ?
62. W. VOGELS, « L'universalisme de la préhistoire. Gn. 1-11 », *Église et Théologie*, 2 (1971), p. 5-34, surtout p. 8.

2. *Auteur vs Texte*

L'exégète historico-critique va ainsi à la recherche du sens voulu par l'auteur. Mais la démarche diachronique lui a fait réaliser combien la question de l'« auteur » d'un texte est complexe. Comme le texte a connu une longue histoire, de quel auteur parle-t-on? De celui qui est tout au début, ou de ceux qui ont pu ajouter des éléments au cours de la tradition, ou de celui qui en a fait la rédaction finale? Pour un grand nombre de textes, l'auteur devient ainsi un illustre inconnu dont je ne sais rien ou presque rien. Alors, comment arriver à savoir ce qu'il a voulu dire? Et comment reconstruire d'une façon valable et objective le contexte historique de cet auteur pour lequel on n'a souvent que le texte qu'il a laissé? Même au cas où l'on pourrait déterminer l'auteur avec précision, comment comprendre quelqu'un qui a vécu des dizaines de siècles avant nous, qui appartient à une tout autre culture, qui parlait une tout autre langue, dans un milieu si différent du nôtre? On a déjà tellement de difficultés à comprendre ses propres contemporains, ou des gens avec lesquels on vit quotidiennement. Combien de malentendus dans nos relations humaines! On pourrait ici se rappeler la fameuse phrase de Hegel: « Es gab nur ein Student der mich verstanden hat, und er hat mich missverstanden. »

L'exégèse historico-critique pousse parfois son enquête bien au-delà de l'auteur. Plusieurs textes proviennent de la tradition orale. Toute la recherche sur les « ipsissima verba Jesu » dépasse de loin la recherche du sens voulu par l'auteur d'un texte. On prétend quelquefois avoir mieux compris que l'auteur ce qui se trouve en dessous d'un texte. Les fouilles archéologiques nous ont donné des renseignements sur l'époque des patriarches que les auteurs des différentes traditions n'avaient pas<sup>63</sup>. On a cru que, derrière l'histoire de la descente d'Abraham et de Sarāi en Égypte (Gen. 12, 10-20), se cache une coutume particulière. Qu'Abraham puisse appeler sa femme Sarāi sa sœur serait basé sur un statut particulier de certaines femmes dans la société de l'époque<sup>64</sup>. Le Yahviste, écrivant des siècles plus tard, ne connaissait plus cette coutume. Il aurait changé le sens du récit en soulignant la beauté de Sarāi, l'astuce et donc l'intelligence d'Abraham et la protection de Yahweh. Autrement dit, on croit mieux comprendre que ne le fait l'auteur lui-même. On pourrait encore signaler le mystère qui entoure le nom d'Isaac. Selon la tradition *P*, Abraham rit (Gen. 17, 17); selon la tradition *J*, Sarāi rit (Gen. 18, 12 sq.), et selon la tradition *E* (?), c'est Sarāi (Gen. 21, 6), les voisines (Gen. 21, 6) et Ismaël (Gen. 21, 9) qui rient. La confusion serait due au fait que le nom Isaac était une abréviation d'un nom « Isaac-el » dont nous savons maintenant qu'il signifie « Dieu sourit »<sup>65</sup>. Nous comprenons mieux que les auteurs bibliques eux-mêmes!

63. « The problem of the biblical accounts under discussion narrows down, therefore, to the question of how this material was understood by the narrators. Tradition had apparently set much store by these incidents, but the key to them had been lost somewhere in the intervening distances of time and space », E.A. SPEISER, *Genesis*, The Anchor Bible I, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1964, p. 93.

64. E.A. SPEISER, « The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives », dans *Biblical and Other Studies*, ed. by A. Altman, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1963, p. 15-28. Nous ne le citons que comme exemple, car son interprétation est fortement discutée par d'autres orientalistes.

65. Sur le nom d'Isaac, voir R. DE VAUX, « Les Patriarches hébreux et l'histoire », *Revue Biblique*, 72 (1965), p. 8-9, « Ce sont des étymologies populaires et elles indiquent que les noms n'étaient plus compris... », p. 9.

Mais on peut se demander ce qu'on comprend mieux. On connaît ce qui est avant le texte et en dehors du texte : le *pré-texte* et le *hors-texte* (ou extra-texte). La recherche de l'auteur (ou même de ce qui vient avant l'auteur) a négligé le *texte* lui-même qui, pourtant, est la seule réalité dont nous sommes certains. Récemment, d'importantes recherches se sont penchées sur ce qu'est un texte<sup>66</sup>. Le texte est une réalité en lui-même. Quand l'auteur écrit un texte, il crée une nouvelle réalité. Dans le discours parlé, il n'y a que celui qui parle et celui qui écoute. Il y a un échange de questions et de réponses, les deux acteurs étant présents. Dans l'écriture, il y a l'auteur, le texte et le lecteur. Cela suppose deux actions : l'acte d'écrire et l'acte de lire, lesquelles se font séparément l'une de l'autre. Quand un auteur décide de mettre un texte en circulation, il perd son autorité sur le texte. Pendant qu'il vit, il pourrait bien encore protester contre une mauvaise interprétation de son texte ; mais il se peut aussi qu'il doive donner raison au lecteur et avouer que le texte, de fait, n'a pas rendu exactement ce qu'il a voulu dire. Ce sont des expériences que nous avons tous connues. On lit une lettre d'un ami et l'on se dit : « Je suis certain qu'il n'a pas voulu dire cela ». Il suffit que l'auteur ait oublié un mot, une virgule. Le texte est donc une réalité en lui-même. Surtout lorsque son auteur est mort, on ne pourra plus jamais lui demander des explications sur son écrit. A.-J. Greimas répète ainsi : « Hors du texte, point de salut ! » Il n'y a que le texte<sup>67</sup>.

Un texte est intelligible parce qu'il respecte certaines structures que les sémioticiens actuels essaient de dégager. Comme chaque phrase obéit à une grammaire, un récit respecte une grammaire narrative et une organisation discursive. Ces structures dépassent les cultures et les âges ; elles sont comme innées en l'homme. Une telle approche insiste donc sur la nature communautaire de la langue et de la communication que l'auteur individuel doit respecter ; c'est ce qui rend le texte ouvert à toute personne qui sait lire. L'auteur jouit d'une grande liberté mais il doit tenir compte de cette grammaire. Comme dans le jeu d'échecs : les possibilités sont innombrables pour le joueur, mais à l'intérieur des règles du jeu.

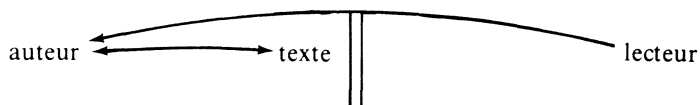
### 3. « *Le* » sens vs « *les* » sens

La méthode historico-critique veut découvrir « le sens voulu par l'auteur ». L'exégète croit que l'auteur a déposé dans le texte un sens que son travail d'archéologue lui fera découvrir. En somme, il prétend que le texte appartient à l'auteur. C'est l'auteur qui a fixé une fois pour toutes ce que le texte signifie. D'où la difficulté qu'éprouve le lecteur à comprendre le texte, surtout si l'auteur est tellement distant de lui.

66. P. RICŒUR, « Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre », dans *Hermeneutik und Dialektik*, Aufsätze II, Sprache und Logik. Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften, ed. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1970, p. 181-200, *ID.*, « The Hermeneutical Function of Distanciation », *Philosophy Today*, 17 (1973), p. 129-141 ; R. LAPOINTE, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Cahiers de la Revue Biblique 8, Paris, Gabalda, 1967, p. 36 sq. ; W. VOGELS, « L'analyse structurale et la pastorale. L'Histoire de Zachée (Luc 19, 1-10) », *Lumen Vitae*, 33 (1978), p. 231-241, réflexions sur « la réalité du texte », p. 232-233.

67. « C'est par le prophète Isaïe que Dieu a parlé aux hommes de Jérusalem. C'est par le livre d'Isaïe que Dieu nous parle aujourd'hui ». F. DREYFUS, *art. cité*, *Revue Biblique*, 82 (1975), p. 353.

Schématiquement, on pourrait représenter ainsi cette vision :



De nouvelles méthodes réagissent contre une telle approche. La méthode psycho-analytique, qui n'en est qu'à ses débuts, questionne cette recherche du « sens voulu par l'auteur ». La psychanalyse a démontré l'existence dans l'homme de toute une sphère d'inconscient. Ainsi, il se peut très bien qu'un texte contienne un sens que son auteur n'a pas voulu directement, mais qui peut néanmoins lui être attribué inconsciemment.

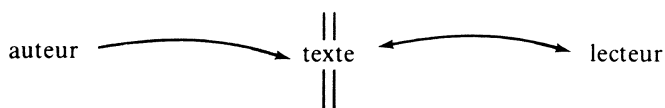
Les auteurs travaillant d'une façon synchronique et pour lesquels le texte est une réalité en lui-même, suggèrent qu'il n'y a pas *un seul* sens, celui que veut l'auteur, mais des sens perçus par le lecteur. Non pas que le lecteur puisse voir dans le texte n'importe quoi, n'importe comment, car le texte a ses propres lois. Le texte « permet » de voir certains sens, mais il « résiste » à d'autres sens. Pour cette raison, les sémioticiens prétendent être plus « objectifs » que l'exégète historico-critique, qui restera toujours dans l'hypothétique lorsqu'il tentera de déterminer l'intention exacte de l'auteur. Trouver la grammaire narrative et le fonctionnement d'un texte est une démarche plus objective, tout comme il n'y a rien de subjectif dans la détermination du sujet ou de l'objet d'un verbe dans une phrase. Ceci est particulièrement clair en d'autres domaines tels que la musique ou la peinture. Lorsqu'on entend une pièce de musique, on ne se demande pas ce que le compositeur a voulu dire exactement, mais chacun se laisse emporter à sa façon par la beauté de la pièce, qui d'ailleurs est recrée par celui qui l'interprète. Quand on regarde une peinture, moderne surtout, on fait la même expérience. Chacun goûte la peinture différemment, mais on est pourtant limité par l'œuvre ; on ne peut pas voir un éléphant dans un arbre. Cette approche maintient donc que le texte n'appartient plus à l'auteur, mais au lecteur. Le texte en soi est un objet mort ou en hibernation. Le lecteur le fait revivre, lui donne des sens toujours nouveaux à l'intérieur des lois qui régissent le texte<sup>68</sup>. Au lieu d'être orientée vers l'intention de l'auteur, toute une recherche pourrait également porter sur l'attente du lecteur<sup>69</sup>.

68. « Finalement une "fidélité" à ce texte n'est pas possible, car il n'y a pas une vérité du texte. C'est la lecture qui produit des significations. Pas n'importe lesquelles, car le texte rend possible (et "permet") ou au contraire interdit telle ou telle production de sens par le lecteur... Le sens n'est pas "avant" le texte ni "par-dessous" le texte. On peut indéfiniment produire des sens... C'est dire que tout sens n'est pas possible. Le texte présente un certain nombre d'"arrêts" qui interdisent le "n'importe quoi"... On est loin du fondamentalisme ! Il ne s'agit plus d'une "vérité"... », M. DE CERTEAU, dans *Crise du biblisme, chance de la Bible*, p. 50-51.

69. « Et le fait que, dans la modernité, on ait étudié beaucoup plus le phénomène de composition du livre, plutôt que la lecture elle-même, et que l'auteur soit un personnage démesurément privilégié par rapport au lecteur, c'est une situation qui relève d'une idéologie générale. Dans la théorie de la littérature qui cherche à s'édifier, une tâche importante est de faire une théorie de la lecture et du lecteur », R. BARTHES, dans *Exégèse et herméneutique*, p. 256.



On peut illustrer cette dernière attitude par le schéma suivant :



### III. LES RÉSULTATS OBTENUS PAR LA MÉTHODE HISTORICO-CRITIQUE

Cette dernière partie veut être une réflexion très pragmatique sur les résultats obtenus par la méthode historico-critique. Quel est son effet sur ceux qui devraient en profiter ? Dans la société humaine, un produit ne se vend bien que s'il plaît au consommateur. Tous les systèmes politiques peuvent tenir quelque temps, parfois par la force ; mais si le peuple est déçu, tôt ou tard le système disparaîtra. C'est une loi qui se vérifie universellement, qu'on le veuille ou non. Est-ce que la méthode historico-critique subsistera ? Cela dépendra de la satisfaction ou de l'insatisfaction qu'elle procure à ses usagers. Aucune réflexion philosophique ne pourra retenir ce courant.

#### 1. L'exégète

Le premier usager de la méthode historico-critique est l'exégète de métier<sup>70</sup>. Il a sans aucun doute profité énormément de la méthode. Le but de notre étude n'est pas d'y revenir, mais plutôt d'indiquer les limites de la méthode et ses effets négatifs.

Premièrement, la méthode a introduit une coupure entre l'Ancien et le Nouveau Testament avec toutes les conséquences qui s'ensuivirent<sup>71</sup>. C'est là un fait assez récent dans l'histoire de l'exégèse<sup>72</sup>. Les problèmes qui se posent pour les deux parties de la Bible et les connaissances auxiliaires qui sont requises, rendent très difficile la maîtrise de l'ensemble. La terminologie technique varie : on parlera plutôt de « Gattungsforschung » pour l'Ancien Testament, mais de « Formgeschichte » pour le Nouveau. Les introductions à la Bible et les collections de guides de lecture traitent séparément de l'Ancien et du Nouveau<sup>73</sup>. On ne trouve plus une théologie biblique, mais des théologies de l'Ancien et du Nouveau Testament. Celui qui veut se spécialiser dans les études bibliques doit choisir l'un ou l'autre Testament. On est

70. R. MACKENZIE, « La nature de l'œuvre de l'exégète vue par lui-même », *Concilium*, n. 70 (1971), p. 11-18 ; L. ALONSO-SCHÖKEL, « L'exégèse est-elle nécessaire ? », *ibidem*, p. 29-36.

71. L. BERKHOF, *Principles of Biblical Interpretation*, London, Evangelical Press, 1973, p. 134-140 ; A. PAUL, *L'Impertinence biblique*, sur l'unité de la Bible, p. 55 sq. : « Juive ou chrétienne, la Bible est une, sinon elle n'est pas », p. 55 ; L. SABOURIN, « The Bible and Christ. The Unity of the two Testaments », *Biblical Theology Bulletin*, 8 (1978), p. 77-85 ; W. VOGELS, « Het éne, Oude en Nieuwe Testament », *Objektief*, 10 (1976), n. 1, p. 4-9.

72. « ... Johann August Ernesti in his *Institutio Interpretis Novi Testamenti* (1761) separated the Old and New Testaments in exegetical treatment », E. KRENTZ, *The Historical-Critical Method*, p. 18.

73. Un exemple typique est la collection « Guides to Biblical Scholarship » publiée par Fortress Press, Philadelphia. Elle est divisée en Old Testament Guides, ed. G.M. Tucker. Un de ces volumes est de N. HABEL, *Literary Criticism of the Old Testament* (1971). À côté de cela, on a New Testament Guides, ed. D.O. Via, avec le volume de W.A. BEARDSLEE, *Literary Criticism of the New Testament*, (1970).

professeur de l'un ou de l'autre. Rares sont les exégètes qui s'aventurent dans l'autre secteur, s'exposant ainsi aux critiques de leurs collègues<sup>74</sup>.

Deuxièmement, la complexité de la méthode<sup>75</sup> exige que le chercheur prenne connaissance de tout ce qui a déjà été publié sur un texte avant de pouvoir se prononcer sur ce passage. On remarque régulièrement que tel auteur d'un volume est durement blâmé dans un compte rendu de son étude, parce qu'il n'a pas tenu compte d'un ouvrage, même si par ailleurs sa bibliographie est très abondante<sup>76</sup>. Le commentateur risque fort de devenir un commentateur de commentaires. Il lui est devenu très difficile d'aborder le texte directement. Il ne goûte plus ce qu'on a pu appeler « le plaisir du texte »<sup>77</sup>.

Troisièmement, ce travail ardu que poursuit l'exégète pour devenir compétent dans sa matière en fait un expert. On attend de lui qu'il puisse donner le sens du texte. Combien de fois les gens recourent à l'exégète pour lui demander le sens d'un texte ! Le danger existe alors qu'il commence à croire qu'il est le seul à détenir le savoir sur le texte. Des reproches sévères sont adressés aux exégètes et ils invitent à un petit examen de conscience. Le texte suivant est assez éloquent. « Le rôle accordé aux exégètes a accentué un nouveau cléricalisme. L'exégète, c'est celui qui sait. Si vous voulez accéder à la Bible, c'est-à-dire à la vérité, il faut passer par l'exégète. Voilà le nouveau clerc. Le nouveau curé, c'est le spécialiste. Un nouveau sacerdoce s'installe, celui du savoir, qui possède la clé de l'Écriture. La vulgarisation remplace la mission populaire : elle permet au pauvre peuple d'accéder à ce que l'exégète sait, car lui seul a un rapport immédiat avec le texte. Le clerc, par son travail méritoire, douloureux, scientifique, possède une vérité qu'il distribue. L'Évangile devient la propriété d'une élite<sup>78</sup> ». Il n'y a qu'un pas à franchir pour devenir intolérant et se fermer à d'autres voies d'accès aux textes. Danger qui est loin d'être utopique !<sup>79</sup> Il est en effet assez significatif que ceux qui pratiquent des méthodes différentes ont voulu (dû ?) fonder leurs propres revues scientifiques.

74. On rencontre parfois l'un ou l'autre exégète qui à une certaine période change de domaine. C'est le cas de A. FEUILLET qui, après avoir travaillé dans l'Ancien Testament, semble maintenant préférer le Nouveau. Rares sont ceux qui osent aborder les deux domaines à la fois. On peut citer comme exemple : L. SABOURIN, qui publie sur le Nouveau Testament, *Les noms et les titres de Jésus*. Thèmes de Théologie Biblique, Brugge, Desclée de Brouwer, 1963, et pour l'Ancien, *The Psalms. Their origin and meaning*, Staten Island (N.Y.), Alba House, 1969, 2 vol. ; B. VAWTER, *This Man Jesus. An essay toward a New Testament Christology*, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1973, mais aussi *On Genesis: a new reading*, Garden City, (N.Y.), Doubleday, 1977.

75. « Les exégètes usent d'un langage propre à leur science. À propos d'un projet de traduction d'ouvrages allemands sur la Bible, on a calculé qu'il faudrait donner au préalable la traduction de quelque deux mille termes propres à la science de l'Ancien Testament », L. ALONSO-SCHÖKEL, *art. cité*, *Concilium*, n. 70 (1971), p. 31. Il est bon de se rappeler une telle observation quand on aborde des méthodes nouvelles, qui, elles aussi, auront leur langage technique.

76. Il suffit de prendre connaissance chaque année du *Elenchus Bibliographicus Biblicus*, éd. P. NOBER, Rome, Biblical Institute Press, pour se rendre compte du nombre de publications dans le domaine biblique.

77. R. BARTHES, *Le plaisir du texte*, Coll. « Tel Quel », Paris, Seuil, 1973.

78. M. DE CERTEAU, dans *Crise du biblisme, chance de la Bible*, p. 38-39.

79. « My hope is that the "rulers of the discipline" will, in time, come to recognize this fact as well. If they do not, they may well be cast in the role once occupied by the ardent Churchmen who castigated the followers of Wellhausen during the first decades of this century », J.G. WILLIAMS, *art. cité*, *Theology Today*, 30 (1973), p. 227.

Ainsi un nouvel acteur s'ajoute au schéma : en plus de l'auteur, du texte et du lecteur, il y a l'exégète. Le lecteur est supposé passer par lui pour pouvoir comprendre et, par conséquent, on lit beaucoup sur l'Écriture, mais on lit peu l'Écriture.



Ces trois faiblesses de la méthode historico-critique s'expliquent par son caractère complexe. Chaque texte a ses exigences propres et doit être abordé de manière différente. Cet inconvénient disparaîtrait avec une méthode qui permettrait d'appliquer des modèles universellement utilisables, donnant ainsi la clé pour accéder à n'importe quel texte.

Toutes ces difficultés auxquelles fait face l'exégète lui-même valent, à plus forte raison, pour les autres usagers de la Bible. Mais il s'y ajoutera une autre difficulté plus sérieuse encore. La méthode historico-critique place le texte loin de nous ; elle insiste sur le fait que nous sommes étrangers au texte. Elle cherche à savoir ce que le texte *signifiait*. Souvent, les questions « qu'est-ce que le texte *signifie* maintenant ? »<sup>80</sup> et « quelle est sa portée pour l'avenir ? »<sup>81</sup> sont laissées en suspens. Comment atteindre ce sens existentiel ? D'une façon un peu schématique, on divise souvent ainsi les différentes fonctions : l'exégète cherche le sens historique du texte ; il laisse au théologien le soin d'y réfléchir, au pasteur la mission de le traduire, et au fidèle la tâche de le vivre. Nous verrons maintenant ce qui arrive à ces trois derniers usagers (parmi lesquels l'exégète de métier peut se retrouver). Parviennent-ils à faire le passage entre le sens d'« alors » et le sens de « maintenant » ?

## 2. Le théologien

Les relations entre l'exégète et le théologien ne sont pas toujours des plus faciles<sup>82</sup>. Quand l'exégète termine son commentaire sur un texte, il considère habituellement son travail comme fini. Il laisse la réflexion « théologique » à son

80. F. DREYFUS, « Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église », *Revue Biblique*, 82 (1975), p. 321-359 ; *ID.*, « L'actualisation à l'intérieur de la Bible », *Revue Biblique*, 83 (1976), p. 161-202 ; J. L'HOUE, *Si je savais comment L'atteindre*, Lectures bibliques, Paris, Le Centurion, 1978.

81. F. HAHN, « Probleme historischer Kritik », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 63 (1972), p. 1-17 « Der historischen Kritik fehlt darüber hinaus, ..., bei der Analyse biblischer Texte nicht allein die Gegenwarts-, sondern auch die Zukunftsdimension », p. 17.

82. H. BOUILLARD, « Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode », dans *Exégèse et Herméneutique*, p. 271-283 ; A. GEENSE, « Bijbelse theologie en dogmatiek », *Vox Theologica*, 46 (1976), p. 25-36 ; E. HAMEL, « L'Écriture, âme de la théologie », *Gregorianum*, 52 (1971), p. 511-535 ; P. SCHOONENBERG, « Remarques d'un spécialiste en théologie systématique », *Concilium*, n. 70 (1971), p. 85-92 ; B.M.F. VAN IERSEL, « Interpretatie van de schrift en van het dogma. Enkele reflecties van een practiserend exegeet op de interpretatie van het dogma », *Tijdschrift voor Theologie*, 8 (1968), p. 312-327 (avec un résumé français, p. 326-327) ; R. WARE, « Prédominance de la tradition dogmatique : Usage de l'Écriture dans la théologie courante », *Concilium*, n. 70 (1971), p. 109-120 ; « Die Exegese in der Theologie », *Theologische Quartalschrift*, 159 (1979), (n. 1 en entier).

collègue<sup>83</sup>. Si l'étudiant, après avoir suivi l'analyse de *Genèse* 3, pose une question sur le « péché originel », l'exégète est porté à répondre que cela n'est plus de son ressort. Il renvoie l'étudiant au théologien systématique. Ce dernier est dans une situation bien embarrassante. Si aucun exégète n'est plus capable de maîtriser toute la Bible, comment peut-on exiger un tel savoir-faire de la part du théologien, et cela comme prérequis seulement à sa propre réflexion théologique, fonction qui lui est propre ?

On retrouve alors deux attitudes. Certains dogmaticiens et moralistes essaient d'intégrer les données de l'exégèse récente dans leur travail théologique. Malheureusement, ils se voient fréquemment attaquer par les exégètes, qui décèlent bien des faiblesses dans la partie biblique de leur travail<sup>84</sup>.

D'autres théologiens demeurent sceptiques vis-à-vis la méthode historico-critique. K. Barth demandait aux exégètes d'être plus « critiques »<sup>85</sup> et de dépasser les pures analyses historiques pour atteindre l'interprétation théologique. Les observations de Barth furent telles qu'on l'a considéré à tort comme ennemi de la méthode historique, alors qu'il ne voulait qu'atteindre la foi<sup>86</sup>. Cet appel se fait du côté protestant<sup>87</sup>, mais aussi du côté catholique. Songeons à K. Rahner par exemple<sup>88</sup>. H. Urs von Balthasar lance des appels urgents pour construire une théologie qui serait plutôt « sapientia », comme elle le fut au 12<sup>e</sup> siècle, au lieu de n'être que « scientia », comme elle l'est devenue au 13<sup>e</sup> siècle, avec la coupure pratiquée entre théologie et

83. Parfois l'exégète s'y risque un peu, mais généralement pas trop loin. Les volumes de la *Biblischer Kommentar* contiennent un paragraphe sur le « Ziel » de chaque péricope, mais très bref en comparaison du reste.

84. On pourrait donner comme exemple le compte rendu de A.L. DESCAMPS sur le volume de E. SCHILLE-BEECKX, *Jesus. Het verhaal van een levende*, Brugge, Emmaüs - Bloemendaal, H. Nelissen, 1974, dans *Revue Théologique de Louvain*, 6 (1975), p. 212-223, « Et c'est la première fois sans doute que l'A., qui se veut théologien plutôt qu'exégète de métier, nous fournit un ouvrage qui est, aux huit dixièmes, un livre d'exégèse. En quoi il a tenu une gageure, car si son exégèse peut être souvent contestée, elle est néanmoins d'une assez bonne qualité technique », p. 214-215, « S. a certes raison de récuser, comme théologien, le magistère des exégètes ; on se demandera toutefois si l'exégèse n'a pas été soumise ici au magistère du théologien », p. 216. P. VAN ROSSUM, « La christologie du R.P. Schillebeeckx », *Esprit et Vie*, 85 (1975), p. 129-135 a une observation sur ce que S. aurait dû faire « Ne faudrait-il pas plutôt attendre et voir si telle opinion ou telle hypothèse est admise par la plupart des exégètes, dans quelle mesure elle doit être nuancée ou bien si elle est purement et simplement rejetée », p. 131-132. Le théologien attendra longtemps sans doute ! On pourrait consulter également A.-L. DESCAMPS, « La christologie de Hans Küng. Réflexions exégétiques », *Revue Théologique de Louvain*, 10 (1979), p. 51-75.

85. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972 « ... ceux qui pratiquent la critique historique devraient être plus critiques ! », p. 15.

86. Barth demandait un jour à E. Käseman (1960) « Tell me, what does "historical" mean? And "critical"? And what is the significance of the hyphen between the two words? », E. BUSCH, *Karl Barth, His life from letters and autobiographical texts*, Translated by J. Bowden, London, S.C.M. Press, 1976, p. 448.

87. J.J. KIWJET, « Hermeneutics in Historical Perspective », *Southwestern Journal of Theology*, 16 (1974), p. 1-14 ; P. STUHLMACHER, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, le traducteur R.A. Harrisville indique bien la valeur de cette étude dans l'introduction : « Perhaps Stuhl-macher's most signal contribution in this volume, and the point at which a genuine synthesis between the historical and theological begins clearly to emerge... », p. 12.

88. K. RAHNER, « Exégèse et Dogmatique », dans *Exégèse et Dogmatique*, éd. H. Vorgrimler (traduit par Y.C. Gélébart), Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 27-57 : « Voilà pourquoi l'exégèse catholique est une science de la foi, pas seulement philologie ou science religieuse ; elle a donc un rapport positif à la foi de l'Église et à son magistère », p. 32.

exégèse ; il incite l'exégète, quelquefois dans un langage assez direct, à avoir aussi un « sens ecclésial »<sup>89</sup>. L'exégète est parfois forcé d'avouer que de tels théologiens arrivent à des vues aussi profondes que les siennes après le laborieux travail technique qu'il a dû effectuer<sup>90</sup>.

### 3. *Le pasteur*

Le pasteur ou le catéchète est dans une situation encore plus précaire<sup>91</sup>. Disposant de moins de temps que l'exégète, il ne sait plus à qui se fier devant la variété des opinions, toujours changeantes d'ailleurs. Un volume exégétique publié il y a quelques années est-il encore valable ? Il se le demande. Quel serait le meilleur commentaire sur tel ou tel livre biblique ?

Le deuxième Concile de Vatican a insisté sur la valeur de l'homélie. Les catholiques ont ainsi rejoint leurs collègues protestants dans l'intérêt qu'ils portent à l'Écriture. Selon des études faites sur le sujet, la méthode historico-critique n'a que très peu d'impact sur l'homélie des prédicateurs catholiques. Un peu moins de la moitié des pasteurs protestants en profitent. Pourtant ces derniers ont été formés depuis longtemps à cette méthode<sup>92</sup>. Ces résultats négatifs laissent rêveurs. Si

89. H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la Croix*, Les aspects esthétiques de la révélation, Coll. Théologie 61, Paris, Aubier, 1965 : « la méthode historico-critique d'un scientisme historique obtus... ne parvient jamais à voir parce que sa méthode déjà le rend aveugle », p. 394 ; *ID.*, *Retour au centre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 66-67 ; « Geist und Feuer » Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar. Interview, *Herder Korrespondenz*, 30 (1976) Februar, p. 72-82, surtout p. 75. On peut trouver un bon résumé de la position de cet auteur face à la méthode historico-critique chez H. HEINZ, *Der Gott des Je-mehr*. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars, Coll. Disputationes Theologicae 3, Bern, Herbert Lang, 1975, p. 63-66.

90. Par exemple : H.-J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten*. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel « descendit ad inferos », *Freiburger theologische Studien* 102, Freiburg, Herder, 1976. L'auteur fait une étude exégétique technique, p. 13-179, et exprime ainsi ses résultats : « Das Ergebnis lässt sich also in dem Satz formulieren : Christus hat bei seinem Gang zu den wartenden Toten auch dort eine Läuterungsmöglichkeit begründet. Interessant ist dabei die Übereinstimmung mit v. Balthasar, der in seinem Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dogmatik Mysterium Salutis (III/2, 247 f.) von spekulativen Erwägungen aus zu demselben Ergebnis kommt », p. 6. Nous avons choisi cet exemple parce qu'on vient de donner l'attitude de v. Balthasar vis-à-vis de la méthode historico-critique.

91. J. AUDINET, « La table de l'Écriture : Bible et catéchèse des adultes », *Concilium*, n. 70 (1971), p. 121-130 ; J.-P. CHARLIER, *De L'exégèse à la prédication* ou « L'Évangile, Bonne Nouvelle pour les simples et livre pour les savants », *Cahiers de Froidmont* 17, Rixensart, 1975 ; B. DREHER, « Exégèse et prédication », *Concilium*, n. 70 (1971), p. 53-62 ; H.-M. FERET, « La théologie concrète et historique et son importance pastorale présente », dans *Théologie. Le service théologique dans l'Église*, Mélanges offerts à Yves Congar pour ses soixante-dix ans, par G. PHILIPS et autres, Paris, Cerf, 1974, p. 193-247 (pour l'exégèse, p. 216-224) ; S. VAN CALSTER, *Bijbel en Preek*. Een pastoraaltheologische bijdrage tot de studie van de homilie : Problematiek, Analyse, Reflexie ; Brugge, Emmaüs, 1978 (avec une abondante bibliographie sur la question p. 291-307).

92. L'ouvrage de S. VAN CALSTER, *Bijbel en Preek*, est une thèse doctorale dans laquelle il analyse 50 sermons donnés en Allemagne. Il arrive à des conclusions peu encourageantes. En bref, on peut les lire dans son résumé français, p. 309-323. « Il apparaît d'abord que dans leur ensemble tant les prédicateurs catholiques que protestants cherchent à baser leur prédication sur la Bible (respectivement 72% et 96%). L'appel de Vatican II était sans doute nécessaire pour les prédicateurs catholiques ; il fut très bien entendu en général, quoique seul un petit nombre réalisera véritablement une prédication biblique, qui réponde aux exigences. 8% des prédicateurs catholiques seulement et 48% de protestants abordent la Bible à l'aide de l'exégèse historico-critique », p. 316. L'auteur défend pourtant que la méthode historico-critique est apte pour la prédication, « La matière fournie par l'exégèse n'était pas sans valeur mais les prédicateurs ne savaient pas comment l'utiliser », p. 315.

l'exégèse est si « bonne », pourquoi la prédication est-elle si « mauvaise »? Tout le blâme est-il du côté du prédicateur? Il serait trop facile d'accuser le pasteur de paresse intellectuelle. C'est la méthode elle-même qu'on doit examiner. L'exégète de métier lui-même, lorsqu'il devient homéliste, ressent le problème. C'est le meilleur indice que quelque chose ne va pas. Certains des grands experts de l'exégèse moderne n'hésitent pas à prendre des positions différentes dans leur travail académique et dans leur travail pastoral<sup>93</sup>.

La méthode semble donc arriver assez difficilement à produire des effets profonds dans la pastorale. Elle risque fort de devenir sa propre prisonnière. Il pourrait arriver qu'elle finisse par faire son travail en cercle fermé, sans aucune influence sur le renouveau chrétien. N'y aurait-il pas d'autres voies d'accès au texte qui seraient plus praticables pour le pasteur?<sup>94</sup>

#### 4. *Le fidèle*

Le chrétien qui s'intéresse à l'Écriture et qui connaît un peu ce qui se passe dans le domaine exégétique s'interroge<sup>95</sup>. Sa curiosité intellectuelle l'incite peut-être à savoir ce que le texte signifiait pour les contemporains de l'auteur; mais comme croyant, il veut savoir comment le texte peut l'inspirer maintenant. Les fidèles adoptent alors des positions qu'on pourrait classer *grosso modo* en trois groupes.

Le groupe de « droite » (?) a l'impression que la méthode historico-critique a détruit, ou est en train de démolir, tous les fondements de la foi<sup>96</sup>. Il voit disparaître tout ce qu'il a toujours cru. Il demande avec angoisse: « Comment l'Église interprète ce texte? » Comme s'il y avait une interprétation officielle qui pourrait le rassurer dans sa foi et condamner l'exégète hérétique! Il est porté à se replier sur lui-même. Une telle attitude aboutit aux lectures *fundamentalistes* de la Bible.

Dans le groupe du « milieu » (?) se trouvent ceux qui vont à l'Écriture en disant: « Qu'est-ce que le texte me dit? Il me semble qu'il suggère que... ». On retrouve généralement cette approche dans le « partage d'Évangile ». Dans le passé, on l'appelait pieusement « lectio divina ». Il s'agit d'une rencontre personnelle du chrétien avec la parole de Dieu. Certains exégètes nomment maintenant cette approche une lecture « *sauvage* », « *naïve* » ou « *spontanée* » de la Bible.

93. « The Marburg sermons of Bultmann were classified as "pietistic", and although he held the Virgin Birth and the Incarnation of an eternal Being as a "legend", Bultmann with obvious joy and satisfaction sent to Barth a copy of a Christmas sermon he had delivered », E. MAIER, *The End of the Historico-Critical Method*, p. 21-22 (cf. K. BARTH, *Gesamtausgabe*, V. Briefe, BD. 1, Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966, Zürich, Theologischer Verlag, 1971, p. 66, p. 161).

94. Quelques tentatives ont été effectuées. Pour la catéchèse: A. FOSSION, « Lectures structurales des Écritures en catéchèse », *Lumen Vitae*, 33 (1978), p. 307–330; pour la prédication: W. VOGELS, « L'analyse structurale et la pastorale. L'histoire de Zachée (Luc 19, 1–10) », *Lumen Vitae*, 33 (1978), p. 231–241.

95. « Notre époque se désintéresse-t-elle de l'Écriture Sainte », *Concilium*, n. 50 (1969), p. 135–149; O. LORETZ, « Eglise et science biblique », *Concilium*, n. 70 (1971), p. 63–73.

96. A. FEUILLET, *art. cité*, *Revue Thomiste*, 71 (1971), sur les doutes et les pertes de foi que l'exégèse peut provoquer, p. 246–250.

Le groupe de « gauche » (?) accuse l'exégèse d'être devenue une discipline qui n'a plus rien à voir avec la vie, d'avoir fait de l'étude de la Bible une recherche livresque et bourgeoise, d'avoir même déformé le but pour lequel la Bible avait été écrite. On veut toucher la vie. Au lieu d'analyser des idées, on veut analyser des pratiques. On s'oppose à toute lecture « théologique »<sup>97</sup>. Cette préoccupation se retrouve dans les lectures *matérialistes* de l'Écriture.

#### CONCLUSION

On peut résumer ces observations sur la méthode historico-critique dont on n'a énuméré ni les mérites ni les richesses, mais seulement les limites et les faiblesses.

Une réflexion diachronique nous a amenés à voir comment la méthode est née dans une période historique particulière. De là, on s'est demandé si la méthode répond encore aux attentes et aux besoins de l'homme moderne qui vit dans un monde qui a bien changé.

Une réflexion synchronique sur la méthode en a indiqué les choix. Chacun d'eux exclut d'autres possibilités : l'option très forte pour l'histoire plutôt que pour d'autres sciences humaines ; le caractère critique basé sur la raison pure plutôt que sur une approche artistique et de foi ; une lecture diachronique plutôt qu'une lecture synchronique des textes ; la préférence pour l'auteur plutôt que pour le texte lui-même ; la recherche du sens plutôt que l'ouverture à de multiples sens.

Enfin, une réflexion pragmatique a souligné la complexité de la méthode, ce qui rend son utilisation extrêmement difficile, sinon impossible, pour celui qui n'est pas spécialiste de tel ou tel secteur de l'Écriture. En plus, elle rejoint difficilement le « maintenant » du lecteur. Cette question de la praticabilité de la méthode va, en dernière analyse, déterminer son sort.

D'une façon plus brève et caricaturale (donc injuste), on pourrait dire que la méthode historico-critique a éliminé le *texte* en le coupant en morceaux. Elle est allée à la recherche de l'*auteur* pour découvrir qu'il est introuvable, vu qu'il demeure incertain et mort. Elle a finalement déclaré le *lecteur* incompetent lorsqu'il tente d'accéder au texte directement, sans passer par l'expert.

À chacun de voir s'il y a lieu d'améliorer la méthode, de la compléter par d'autres méthodes ou de lui en substituer une meilleure. N'y aurait-il pas une méthode qui procurerait des modèles que chacun pourrait appliquer directement à n'importe quel texte ?

---

97. « Ce qui m'intéresse le plus, c'est de comprendre pourquoi l'évangile de Marc fonctionne au départ contre les riches, et pourquoi quelques siècles plus tard, il fonctionne dans un discours de riches, à l'église et à l'université », « Lectures en Dialogue. Table ronde », *Foi et Vie*, 77 (1978). Cahiers Bibliques n. 17, p. 47-55, citation d'un intervenant pour la lecture matérialiste, p. 52.