

Texte paru dans :

B. POUPARD & J. KAHN (éds),

Lire et prier les Écritures. La tradition monastique de la lectio divina

(coll. Écritures 15), Bruxelles, Lumen Vitæ, 2010, p. 25-42.

Lire un texte, interpréter une Parole. Exégèse (narrative) et écoute (du sens)

Un exégète peut-il apporter un éclairage utile à une réflexion commune sur la *lectio divina* ? Le métier qu'il pratique selon les règles de la recherche universitaire ne l'éloigne-t-il pas irrémédiablement d'une « lecture spirituelle » de la Bible, ou d'une « approche pour notre temps » ? Si les organisateurs de ces journées d'hommage à Jacques Dupont¹ m'ont demandé de proposer une réflexion à ce sujet, c'est, je présume, suite à la lecture de certains de mes écrits. Bien que je m'y efforce de m'en tenir à un travail exégétique – au sens que je dirai plus loin –, ils ont sans doute perçu l'intérêt que je cultive envers le sens des textes, envers la vérité qui s'y cache autant qu'elle s'y dit. Cet intérêt, ils ont dû se dire qu'il n'est pas tout à fait étranger à ce qui se passe dans la *lectio divina*. Je me propose donc simplement de tenter de décrire au plus près la manière dont je m'efforce de mener mon travail de spécialiste des textes du premier Testament, travail où je développe une exégèse du texte tout en écoutant le sens qui s'y murmure dans sa pertinence pour notre temps. [26]

Préalable à la lecture

La littérature que j'étudie par métier – il faut rappeler cette évidence – est très éloignée de la culture qui est la nôtre, même si le fait d'entendre ou de lire les textes avec une assiduité plus ou moins grande peut donner l'impression qu'ils ne sont pas si étrange(r)s que cela. Les approcher avec sérieux suppose donc un préalable : la connaissance de la langue hébraïque et, plus globalement, de la « culture » (au sens large) dans laquelle cette littérature a été forgée progressivement : comment lire l'épisode du sacrifice d'Abraham (Gn 22) si l'on ignore ce qu'est un holocauste, le livre de Ruth si on n'a jamais entendu parler de la coutume du lévirat, le sacre de David (1 S 16) si l'on ne sait pas à quoi rime une onction ? Cette connaissance culturelle peut s'acquérir dans une certaine mesure en lisant la Bible elle-même, mais il serait sans doute dommageable de se passer de l'apport des études sur l'Israël ancien et le Proche Orient ancien. Il faut donc se donner les moyens de combler le fossé linguistique et culturel qui nous sépare des textes de l'Écriture. Des instruments de travail sont plus qu'utiles pour cela et les notes des bibles fournissent en ce sens une première aide à la lecture².

Cette connaissance de base est loin de suffire. Dans une boutade, le professeur Yair Zakovitch de l'Université hébraïque de Jérusalem insistait sur le fait que la Bible a été écrite

¹ C'est un réel plaisir pour moi de pouvoir contribuer à l'hommage rendu à Jacques Dupont qui fut pour moi un maître plein d'humanité à l'Institut biblique de Rome et dans le cadre des réunions des exégètes francophones de Belgique à la Faculté de théologie de l'UCL, une faculté dont Jacques Dupont a été proche et par le recherche exégétique et par l'amitié.

² Mentionnons en français l'excellent ouvrage P.-M. BOGAERT e.a. (éds), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible. 3^e édition revue et augmentée*, Turnhout, Brepols, 2002.

pour ceux qui ont envie de travailler. Il faisait sans doute implicitement écho à la conception juive qui veut qu'on ne lit pas la Torah, mais qu'on l'étudie, ce qui suppose bien sûr davantage qu'un regard, même très attentif. Celui qui pratique la *lectio divina* sait aussi que rien ne remplace la longue fréquentation du texte. J'ajouterais : sa rumination, un corps à corps avec lui. Cela consiste, dans mon expérience d'exégète, à revenir sans cesse aux mêmes textes (les livres de la Genèse, des Juges et de Samuel) situés dans leur contexte biblique, à les lire avec une grande attention à leur matérialité la plus concrète : le lexique, la grammaire, la syntaxe, la rhétorique au sens large. Car ce qui importe tout d'abord, c'est de voir le plus précisément possible « ce qui est écrit ». S'attacher à ce qui est écrit est en effet l'unique façon d'échapper à ce que l'on croit qui est écrit et qui procède des inévitables précompréhensions, plus ou moins inadéquates, que nous avons des textes bibliques. D'où l'inévitable travail de labour de [27] la surface du texte. Un véritable labeur. Et ce n'est là que la première partie du travail, ou plutôt le premier de ses aspects, auquel il faut revenir sans jamais se lasser.

La démarche herméneutique selon Lc 10,25-28

Dans leur document *Rencontrer Dieu dans sa Parole* (sept. 2008), pour souligner la difficulté de lire les Écritures, les évêques de Belgique rappellent le dialogue de Jésus avec le scribe qui lui demande quel est le premier commandement. Ils évoquent à ce propos Mc 12,28-34. Le texte parallèle chez Luc (Lc 10,25-28) est pourtant beaucoup plus intéressant dans la mesure où il suggère avec précision un chemin de lecture de l'Écriture³. En réponse au scribe qui lui demande ce qu'il doit faire pour avoir en héritage la vie éternelle, Jésus énumère trois actions qui correspondent aux trois moments de l'interprétation selon l'herméneutique classique : comprendre, expliquer, appliquer. Ainsi, si Jésus renvoie à l'Écriture comme à la source de la vie, il indique aussi comment approcher la parole divine.

Première phase (v. 26a) : « Dans la Loi, qu'est-ce qui est écrit ? » (*en tô nomô ti gegraptai ?*) La réponse à cette question suppose une lecture attentive du texte – celle dont je viens de parler. Il s'agit de bien voir d'abord le « quoi ? », ce qui est écrit, objectivement pour ainsi dire. C'est à ce stade que sont nécessaires, selon moi, les méthodes de l'exégèse appelée « scientifique », qui permettent un effort multiple d'objectivation, que celle-ci soit littéraire, historique ou autre.

Jésus enchaîne immédiatement avec une deuxième question (v. 26b) : « Comment lis-tu ? » (*pôs anaginôskeis ?*) Ici, le docteur de la Loi se voit invité à préciser quelle lecture il fait personnellement de ce qui est écrit. La formulation en deuxième personne indique qu'à ce stade, le lecteur doit s'engager comme sujet dans l'interprétation qu'il donne du texte. Il s'agit donc pour lui, en se fondant sur le regard objectivant qu'il a posé sur le texte, d'aller au-delà en explicitant la façon dont il comprend ce qui est écrit. L'effort est ici de tenter de rejoindre la « chose » du texte, dans sa résonance et sa pertinence pour le lecteur. [28]

Pour aller jusqu'au bout, un troisième pas est à faire, celui de l'interprétation en acte qui, seule, répond à la question initiale du légiste : « Fais cela et tu vivras » (*touto poiei kai*

³ Je reprends ici l'essentiel de ce que j'ai écrit dans « Interpréter ? Un exégète face au Cantique », dans J.-M. AUWERS (éd.), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques* (Le livre et le rouleau 22), Bruxelles, Lessius, 2005, p. 60-76 (surtout p. 61-64).

zèsè, Lc 10,28). Il s'agit ici, dans le droit fil de la Torah et des Prophètes⁴, d'inscrire dans le concret de l'agir ce que l'on a compris de la Loi. Suite à la parabole du bon Samaritain, Jésus modifiera cet impératif : « Toi, fais semblablement » (*su poiei homoiôs*, Lc 10,37). Pour Jésus, il ne s'agit plus de suivre le précepte de Moïse mais d'inventer un agir aimant, ce qui sied davantage à la liberté chrétienne. Quoi qu'il en soit, le mouvement de l'interprétation s'accomplit dans un faire. « On "interprète" la Bible – écrit Paul Beauchamp – dans le sens où l'on interprète une carte, un plan d'architecte ou une partition musicale, c'est-à-dire tout texte qui demande à un destinataire (voyageur, maçon, chanteuse ou chanteur) un mouvement. La parole biblique, orientée par le désir, demande à son destinataire un mouvement »⁵. Et c'est la loi qui en indique la direction, en vue de la vie et de son épanouissement. Pour un croyant, les deux premiers aspects de l'interprétation sont une préparation du troisième, décisif celui-là.

En effet, comme le suggère directement le passage de Luc, les textes bibliques se présentent eux-mêmes au lecteur avec une revendication qui a quelque chose d'exorbitant : faire vivre celui qui lit⁶. L'exégète peut-il ignorer cela ? Certes, il ne pourra jamais se substituer à la liberté de l'autre et répondre à sa place à la troisième invitation de Jésus : on ne peut en effet imposer à quiconque d'inscrire dans le concret de son existence quelque chose du sens construit en dialogue avec un texte biblique. Mais si l'exégète s'en tient au premier stade de la lecture – « qu'est-il écrit ? » –, il risque bien de s'arrêter en deçà du texte lui-même. Pourtant, par métier, l'exégète scientifique est tenté de s'arrêter là le plus souvent, dans le souci louable de garantir l'objectivité de sa démarche. Mais peut-il ignorer que sa subjectivité est impliquée dès le début dans son travail – ne serait-ce que par la sélection du corpus qu'il étudie, par les questions qu'il pose au texte ou par le choix de la méthode ? Et, étant donné la prétention de l'Écriture à donner la vie ou du moins à éclairer le chemin qui y mène⁷, un exégète qui renonce à dire « comment il lit », qui préfère ne pas envisager cette signification [29] qui touche à la vie en ce qu'elle s'intéresse à la « chose » visée par le texte, est-il vraiment fidèle au texte lui-même, à son appel ? Ce n'est pas l'option qui est la mienne dans ce que j'écris pour un large public ou pour les théologiens, même si, dans la littérature destinée aux scientifiques, je me limite parfois à mettre en œuvre les procédures de la méthode que je pratique afin d'éclairer au mieux « ce qui est écrit », essentiellement en montrant *comment* cela est écrit, convaincu que je suis de ce que la forme est la porte du sens.

Parcours d'un exégète

Après avoir indiqué rapidement les trois moments de l'interprétation et ce que je crois être la tâche d'un exégète, il me faut reprendre les deux premiers temps pour tenter de montrer comment je les articule. Mais au préalable, je voudrais faire une précision : la façon de lire que je pratique actuellement s'est construite de manière complètement empirique, au gré de mon parcours de formation, puis d'enseignement, et enfin de chercheur. Une petite digression s'impose donc.

Comme tous ceux qui ont reçu une formation théologique dans les années septante, j'ai mijoté pendant ma formation de base dans la sauce historico-critique. J'en ai assimilé ce

⁴ Voir Dt 30,15-20 ou Am 5,14-15.

⁵ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Paris, Bayard, 2001, p. 23.

⁶ Voir en ce sens Dt 30,15-20 ou encore Jn 20,31.

⁷ Voir Ps 119,105 ou Pr 6,23.

qu'on m'en enseignait. J'ai acquis de cette façon le sens de l'épaisseur des textes, de leur complexité interne résultant d'une histoire souvent compliquée, même si la reconstitution en reste plus ou moins hypothétique. Dans ma formation spécialisée, tout en continuant à fréquenter l'exégèse historique notamment avec Jacques Dupont, je me suis initié à des méthodes plus littéraires : l'analyse rhétorique avec Albert Vanhoye, la narratologie avec Dennis J. McCarthy, la poétique avec Luis Alonso Schökel. Ces approches ont rapidement éveillé mon intérêt, et quand il s'est agi pour moi d'entreprendre une thèse en 1981, c'est sans aucune hésitation, comme naturellement, que je me suis tourné vers l'analyse narrative qui en était alors à ses débuts, puisque c'est cette année-là qui a vu la parution du livre programme de Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*⁸.

Si ces approches qui partent de l'expression littéraire du texte lui-même m'ont rapidement intéressé, ce n'est pas seulement parce que j'ai personnellement une sensibilité plus littéraire qu'historique, [30] mais surtout parce que je pressentais qu'elles étaient susceptibles de conduire au sens de *ce qui est écrit* bien plus sûrement que les études qui recherchent la signification voulue par les auteurs aux différentes étapes de la composition des textes. Par nature, un tel sens « originel » restera toujours conjectural, hypothétique, tributaire du château de cartes plus ou moins stable qu'est la reconstitution de l'histoire du texte. De plus, la recherche de ce sens repose sur l'idée que la signification d'un texte coïncide avec ce que l'auteur historique a voulu dire à ses destinataires dans le contexte particulier qui était le sien. Or, dans l'histoire de l'exégèse, ce sens a rarement intéressé les commentateurs avant la naissance relativement récente de la critique historique ; quant à l'herméneutique actuelle, elle montre que le sens d'un texte excède de loin l'intention de son auteur. Enfin et surtout, la recherche du sens historique d'un texte impliquera toujours un rapport extrinsèque entre le sens original (« qu'est-ce que les auteurs ont voulu dire à leurs contemporains ? ») et son application pour la vie des lecteurs actuels dans un tout autre contexte socio-historique (« qu'est-ce que cela signifie pour aujourd'hui ? »).

C'est peut-être ce troisième aspect qui a fait basculer mon monde exégétique. En 1983, quand j'ai commencé à enseigner au Sénevé, l'école théologique du séminaire de Namur, je me suis trouvé devant un auditoire où plus de la moitié des étudiant(e)s étaient plus âgé(e)s que moi, doté(e)s d'une expérience humaine et professionnelle que je ne possédais pas. Je me suis mis à leur enseigner ce que j'avais moi-même appris – en l'occurrence sur la formation du Pentateuque, sur le sens des textes du début de la Genèse dans le contexte historique où on les situait alors, etc. Je me suis rapidement heurté à la résistance de l'auditoire : en quoi ces hypothèses historiques sont-elles intéressantes pour comprendre la pertinence de ces textes ? En quoi cela rejoint-il l'existence, les questions, la recherche de sens des gens de chez nous aujourd'hui – en particulier les jeunes qui peuplaient les classes des enseignants que j'avais devant moi et dont le souci était de compléter leur formation ? Leurs questions ont fait mouche chez moi d'autant plus facilement qu'une certaine perplexité s'était déjà installée en moi à ce sujet et que l'approche littéraire que je pratiquais dans ma recherche doctorale portait ses premiers fruits.

C'est alors que j'ai rencontré Paul Beauchamp en participant à un séminaire de trois années, qu'il organisait au Centre Sèvres pour des adultes et des jeunes jésuites (*Tradition*

⁸ Traduction française : R. ALTER, *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau 4), Bruxelles, Lessius, 1999.

biblique). Il y faisait étudier – d’abord dans un travail de groupe puis dans un échange avec lui – [31] des textes clés des deux Testaments, sans guère se préoccuper de leur histoire mais en demandant que l’on prête l’attention la plus soutenue à leur expression, à leur structure, aux points d’appui de l’élaboration du sens. Les procédures utilisées relevaient davantage du structuralisme que de la narratologie, mais l’approche de type littéraire s’alliait sans heurt à une interrogation sur le sens qui était tout à la fois celui du texte – respecté dans sa littéralité – et des lecteurs – respectés dans leur expérience et dans leurs attentes. Au fond, c’est là que j’ai appris à lire. Certes, en arrivant, j’avais déjà une boîte à outils bien fournie grâce à mes études. Mais je ne savais pas pour quel projet l’utiliser. C’est avec Paul Beauchamp que j’ai appris, non en théorie, mais concrètement, ce que je pourrais en faire, en lien avec la méthode narrative que j’apprenais à pratiquer tout en préparant ma thèse.

Mais au cours de ce séminaire parisien, j’ai aussi, et peut-être surtout, appris à cultiver une forme d’ascèse : pour donner réellement à un texte sa chance de signifier, il faut accepter de mettre entre parenthèse les questions historiques que l’on se pose spontanément aussi bien autour de l’origine des textes qu’autour des faits qui sont racontés ou évoqués, conscient du fait que la vérité du texte – ce pour quoi on le lit encore aujourd’hui – n’est pas là. Il faut tout autant résister à la tentation de tirer des vérités théologiques de chaque page de la Bible ou de lui demander d’être conforme à la foi de l’Église ; il est également nécessaire de s’abstenir de porter des jugements moraux a priori sur ce qu’on lit, si le texte ne le fait pas lui-même. Il faut encore se méfier de ce qui semble aller de soi, mettre à distance ce que l’on croit comprendre du texte et se garder d’ignorer ce qui ne plaît pas a priori. Il faut accepter de se confronter sans concession aux résistances du texte, à ses aspérités de tous ordres (« si on les gomme, disait P. Beauchamp, il ne faudra pas s’étonner que le texte glisse entre les doigts comme une savonnette »), et consentir à un sens qui restera toujours hors de prise, parce que celui que je puis élaborer est toujours le fruit d’un choix de lecture.

Regarder avec attention « ce qui est écrit »

Après cette brève évocation de mon parcours, j’en reviens à la pratique de la lecture qui m’a amené à faire ce détour. Si la signification d’un texte est toujours tributaire du lecteur et de ses choix, celui-ci doit veiller à ce que le texte ne soit pas un simple jouet entre ses mains, un simple prétexte à se dire. C’est ici qu’intervient le [32] premier aspect de l’exégèse que j’ai annoncé plus haut : le recours à une technique de lecture qui permette d’observer au mieux « ce qui est écrit ». Le même Paul Beauchamp insistait beaucoup dans son séminaire sur l’absolue nécessité de ce travail. Il disait : « En lisant, de grâce, soyez superficiels : c’est votre seule chance d’atteindre la profondeur ».

Ce qui est écrit, c’est un texte littéraire avec sa configuration particulière. Comme je travaille essentiellement des récits, c’est à la méthode narrative que je recours – sans la naïveté de qui voudrait ignorer que les textes ont une histoire et qu’ils émanent d’une culture que l’on ne peut négliger, la langue et la forme des textes en étant la manifestation évidente. L’analyse narrative part de la différence entre une histoire et le récit précis qui en est fait. Elle est donc surtout outillée pour observer *comment* l’histoire est racontée, dans la mesure où la façon de raconter est déterminante pour l’effet produit par la narration. Elle étudie comment sont ordonnés les éléments de l’histoire pour créer suspense, curiosité et surprise. Elle regarde comment sont construits les personnages, et envisage leurs interactions multiples. Elle est

attentive au rythme du récit et à divers jeux sur sa temporalité, aux perspectives à partir desquelles les faits sont envisagés et à la manière de les relater, aux procédés utilisés pour provoquer telle ou telle réaction du lecteur et pour le guider dans l'appréciation de ce qu'il lit, etc⁹. Cette étude se marie idéalement avec ce que les anglo-saxons appellent « close reading », à savoir une lecture très précise qui s'arrête au choix des mots, des tournures des phrases, de la rhétorique des discours, bref, à tout ce qui concourt à la mise en forme du récit dans ses insistances particulières et ses nuances propres. Une telle approche littéraire met en évidence la grande force de l'art biblique du récit dans sa capacité à recourir à des procédés narratifs à la fois simples et efficaces, mais parfois aussi sophistiqués, et, par voie de conséquence, la maîtrise [33] littéraire des auteurs, quand bien même ceux-ci ne seraient que des « rédacteurs » ou des « compositeurs » mettant en forme des récits venant de diverses traditions plus anciennes.

Dans l'exégèse que j'essaie de pratiquer, cette analyse aussi rigoureuse que possible du récit est absolument nécessaire. L'exigence de rationalité présente dans notre société – en particulier dans l'université qui est mon premier lieu de travail – est aussi en vigueur lorsqu'il s'agit de lire des textes littéraires. Elle demande que l'exégète recoure à des procédures permettant de contrôler sa lecture, en sorte qu'il ne fasse pas dire au texte ce qu'il veut, mais qu'il soit toujours en mesure de fonder sa lecture en montrant dans le texte ce qui la recommande ou du moins l'autorise. Ce travail critique a son autonomie propre et, comme je l'ai suggéré plus haut, il peut être développé pour lui-même, comme discipline scientifique.

Rendre compte du « comment je lis »

Mais je l'ai dit : s'en tenir là ne suffit pas si l'on veut être à la hauteur de ce que le texte revendique, à savoir proposer une parole de vie. Aussi, un second aspect de l'exégèse est à mettre en œuvre, selon moi, et il est herméneutique¹⁰. Comme disait un auteur dont j'ai oublié le nom : « Lire un livre, c'est achever de l'écrire. Comprendre ne peut se passer de créer »¹¹. Il s'agit donc ici de dire « comment je lis » en m'appuyant méthodiquement sur le travail technique qui permet d'observer le texte écrit (texte auquel il faut toujours revenir, dans un va-et-vient incessant permettant de vérifier la justesse de l'interprétation à l'aune de *ce qui est écrit*). J'avoue qu'il ne m'est pas facile de tirer au clair la manière dont j'articule les deux démarches dans mon exégèse : je suis davantage un praticien de la lecture qu'un théoricien des procédures d'interprétation. Mais je vais quand même tenter d'en dire quelque chose.

Que cet aspect d'interprétation soit nécessaire dans l'exégèse d'un texte est reconnu par de grands exégètes. J'en citerai deux. Le premier est Paul Beauchamp : « Même si certains savants répugnent [34] à le reconnaître, cette recherche [historique – consistant à éclairer le livre d'Israël par le passé de ce peuple] n'apprend rien, du moins par voie directe, sur le sens

⁹ Pour une présentation à cette méthode, on peut se rapporter au livre de R. Alter cité à la n. 8, à D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Cerf - Labor et fides - Novalis, Paris - Genève - Montréal, 1998, à J.L. SKA, J.P. SONNET, A. WÉNIN, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Évangile 107), Paris, Cerf, 1999, et tout récemment à J.-P. SONNET, « L'analyse narrative des récits bibliques », dans M. BAUKS, C. NIHAN (éds), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 61), Genève, Labor et fides, 2008, p. 48-94.

¹⁰ Sur la question de l'interprétation, voir l'excellent petit livre d'A.-M. PELLETIER, *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine* (Le livre et le rouleau 18), Bruxelles, Lessius, 2004.

¹¹ Voir en ce sens les pages de J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique* (Le livre et le rouleau 13), Bruxelles, Lessius, 2002, p. 19-24.

de la vie, alors que la Bible a été répandue presque partout sur notre planète comme porteuse d'un message de cet ordre. »¹² Et ailleurs, il ajoute : « L'exégèse, si elle veut faire voile vers plus loin que les eaux du XIX^e siècle, devra reconnaître que plus elle s'approche du sens, plus elle s'éloigne non pas de la rigueur mais de la preuve dite scientifique. C'est ce saut que nous appelons "interprétation". »¹³ Avant lui, Dominique Barthélemy reconnaissait dans l'introduction d'un beau livre sur le Dieu de la Bible : « Je suis arrivé à la conviction que des monceaux de sérieux critique risquent de cacher ce qui est le sérieux fondamental de l'Écriture Sainte : une parole de Dieu adressée à son peuple d'aujourd'hui, c'est-à-dire à vous et à moi. Juste avant d'écrire les dix chapitres qui suivent, j'ai consacré autant d'années à l'étude des recensions palestiniennes de la Bible grecque au cours du premier siècle de notre ère. (...) Je ne le renie pas (ce travail), mais je dois conclure qu'il ne m'a pas apporté la moindre lumière nouvelle sur la résonance que la Parole de Dieu doit avoir en ma destinée. »¹⁴ Là réside précisément le défi de l'interprétation. Qu'est-ce qui est de nature à le permettre lorsqu'il s'agit des textes auxquels je m'attache ?

Vérité du récit de fiction

Ces textes (les livres de la Genèse, des Juges et de Samuel) enchaînent des récits où des personnages humains interagissent entre eux et avec un personnage particulier nommé Dieu. Ils racontent des expériences connues du lecteur d'une manière ou d'une autre. En vrac : naissance, vie et mort, paternité et filiation, rencontre de l'autre, fraternité et haine, travail et pouvoir, conflit, violence et guerre, alliance et loi, parole, vérité et mensonge, souffrance et peur, désir, joie et plénitude, découverte de Dieu, bénédiction et malédiction, faute et culpabilité, prière et adoration, etc. Tout cela, ils le racontent dans une forme littéraire clairement apparentée à [35] la fiction, quoi qu'il en soit de l'éventuel arrière-fond historique des histoires racontées et même des visées possiblement historiographiques des auteurs des textes. En effet, l'omniscience dont fait usage le narrateur biblique (y compris par rapport au personnage divin), sa faculté d'adopter le point de vue de ses personnages, sa préférence pour des dialogues (souvent privés), tout cela constitue des marqueurs littéraires du récit de fiction¹⁵. Le fait d'évoquer les sentiments de Dieu, de le faire parler ou dialoguer avec des humains, de relater son agir en dévoilant parfois ses motivations relève d'un processus de création littéraire – à moins que l'on admette que la façon de communiquer de Dieu a changé de manière aussi radicale qu'inexplicable depuis deux millénaires.

La reconnaissance de ce que les récits bibliques constituent une « prose de fiction », pour reprendre l'expression de R. Alter, loin de mettre en péril la vérité de ces textes, me semble au contraire lui donner toute sa chance. En effet, comme l'écrit le même Alter, « nous apprenons par la fiction. Dans la projection inventive de l'auteur, nous rencontrons en effet un fonds expérientiel analogue au nôtre, mais nous le retrouvons reconfiguré, redéfini, réordonné et revisité de diverses manières – ce dont nous-mêmes sommes incapables dans les circonstances confuses de nos vies. Pour donner corps aux vérités que le récit présente, les

¹² *Testament biblique* (voir n. 5), p. 16.

¹³ « Création et fondation de la loi en Gn 1,1–2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s », dans L. DEROUSSEAU (éd.), *La Création dans l'Orient ancien* (LD, 127), Paris, Cerf, 1987, pp. 139-182, spéc. 164.

¹⁴ *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique* (Lire la Bible, 1), Paris, Cerf, 1964, p. 9-10.

¹⁵ Voir D. COHN, *Le propre de la fiction* (Poétique), Paris, Seuil, 2001. L'ouvrage est consacré à la différence entre récits de fiction et historiographie.

personnages de fiction n'ont pas besoin d'être strictement vraisemblables, car l'exagération et la stylisation sont parfois ce qui permet d'exposer la face cachée des choses, et l'imagination ce qui rend possible la manifestation fidèle des réalités intérieures ou refoulées. »¹⁶

La liberté que permet le récit de fiction offre donc des potentialités incomparables pour la représentation de l'être humain, y compris dans la complexité de sa vie intérieure difficilement perceptible dans la vie réelle, même par le sujet lui-même d'ailleurs. Comme l'écrit à son tour Pierre Bühler, « l'Écriture et l'expérience constituent une polarité fructueuse (...). L'Écriture, si elle n'est pas prise comme une entité figée, peut donner accès à de multiples expériences vécues qui s'y trouvent mises en jeu. Inversement, les expériences multiples qui habitent les humains que nous sommes [36] constituent un terrain d'accueil des interpellations de l'Écriture. »¹⁷ Ceci me semble particulièrement vrai des récits que j'étudie dans le premier Testament. Ils mettent en scène l'existence humaine, de sorte que l'expérience du lecteur s'y trouve comme réfléchi et devient à son tour une porte d'entrée pour la compréhension de ce qui se joue dans les récits. Un va-et-vient est ainsi rendu possible, un dialogue entre la vie et le texte, l'une éclairant d'autre et vice versa. Dans cette optique, le travail de la lecture ne consiste pas seulement à tenter de comprendre le texte, mais aussi à chercher à se comprendre soi-même dans un dialogue serré avec le texte. C'est pourquoi le travail du texte devient inséparablement pour le lecteur travail sur soi, sur ses propres représentations, sur sa propre expérience. Le texte peut devenir tour à tour un miroir qui renvoie sans concession au lecteur sa propre image, un spot qui jette une lumière inédite sur des réalités cachées ou diluées dans le quotidien, une fenêtre ouverte sur de nouveaux possibles à explorer ou à éviter, un signal routier qui avertit d'un danger inattendu, une sonnerie de réveil qui tire le lecteur de sa léthargie, etc.

C'est là une manière de voir les récits du premier Testament qui peut surprendre. En effet, très souvent, l'éducation chrétienne, la liturgie et la catéchèse ont présenté la Bible comme un livre apportant des vérités à croire (la création, le péché originel, l'élection, le Dieu unique, etc.), des règles morales à pratiquer (surtout dans le NT), des histoires édifiantes (on s'efforçait d'escamoter les autres) peuplées de modèles (nos ancêtres dans la foi). On y a vu dès lors un livre religieux au sens étroit du terme, où, à chaque page, Dieu est censé dire quelque chose au lecteur, au moins indirectement. Lorsqu'il s'agit des longs récits du premier Testament en tout cas – mais je ne suis pas sûr que cela soit réservé à la littérature narrative –, je pense que cette manière de voir est stérile. Ce dont ces récits sont porteurs, en effet, ce n'est pas d'un message religieux, mais plutôt d'un regard d'une lucidité sans concession ni censure sur ce que sont en réalité les humains individuellement et collectivement, sur leurs grandeurs et leurs bassesses, sur leurs réussites et leurs échecs, sur leur soif de vérité et leur mensonge, sur l'amour dont ils sont capables et sur la violence qui les travaille de l'intérieur et menace la [37] vie. Ce dont ces récits sont porteurs, c'est surtout du témoignage de croyants qui voient en Dieu celui qui déploie toutes les ressources de son inventivité pour accompagner les humains, n'hésitant pas à les prendre par la main là où ils sont, pour tenter de faire du chemin avec eux en direction de la vie et de ce qui la favorise, à savoir une

¹⁶ R. ALTER, *L'art du récit biblique* (n. 8), pp. 212-213. Traduction retouchée.

¹⁷ P. BÜHLER, « La mise en intrigue de l'interprète. Enjeux herméneutiques de la narrativité », in D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible, 48), Genève, Labor et fides, 2003, 94-111, p. 104.

dynamique d'alliance. C'est bien d'un témoignage qu'il s'agit, même s'il est proposé sous une forme narrative, mais il porte autant sur l'humain dans sa vérité complexe que sur le Dieu qui s'approche de l'humain dans la complexité de ce qu'il est.

Des écueils à éviter

Pour que le récit puisse résonner sur une telle longueur d'ondes, il est nécessaire de prendre distance par rapport aux réactions spontanées qu'il suscite chez le lecteur actuel en fonction de sa propre personnalité ou de la culture qui est la sienne. Si je me contente de sourire du bon tour qu'Abram joue au Pharaon en faisant passer sa femme pour sa sœur ou de me scandaliser que Dieu fasse payer les pots cassés à Pharaon (Gn 12,10-20), je ne pourrai pas voir que, dans cette histoire apparemment banale, des choses capitales se jouent : le difficile rapport à soi-même quand plane une menace, la question des moyens légitimes pour se tirer d'un mauvais pas, le lien entre homme et femme au sein du couple, l'intention de tromper l'autre et ses conséquences mortifères, etc. Si j'en reste à la révolte que suscite en moi le fait que Dieu engloutisse l'armée égyptienne dans les eaux de la mer Rouge (Ex 14), pourrai-je percevoir les enjeux cruciaux du long récit de la sortie d'Égypte : le devenir tragique du pouvoir totalitaire qui finit par précipiter sa propre fin, la libération d'Israël par rapport à la violence mais aussi par rapport à sa complicité avec le tyran, la volonté de vie qui sous-tend la victoire de Dieu sur les forces de la mort, volonté où se manifeste une profonde continuité entre création et résurrection ? Le fait que ce soient de vieux récits sans enjeu immédiat devrait d'ailleurs faciliter les choses : n'est-il pas plus facile de réfléchir aux tenants et aboutissants de la violence à partir d'un récit fictionnel ancien qu'à partir d'une actualité souvent brûlante où nous sommes impliqués bon gré mal gré ? Un vieux récit permet à tout le moins de dépassionner la réflexion, de prendre distance, de garder la tête froide pour analyser avec lucidité ce qui se joue en profondeur dans les choix humains, parfois banals en apparence, que nous sommes amenés à poser. [38]

Un autre point du travail ainsi décrit peut faire difficulté pour un croyant : c'est que l'on y considère Dieu comme un personnage de fiction. Ici il faut bien distinguer d'une part le Dieu auquel, en tant que croyant, j'accorde ma foi, et d'autre part les diverses représentations de Dieu mises en œuvre dans les récits bibliques. En effet, si l'on veut parler de Dieu et de ses relations avec les humains au moyen d'un récit, on est contraint de le mettre en scène comme un personnage qui agit et parle dans des situations données et en lien avec des personnages particuliers qui agissent de telle ou telle manière. Le lecteur du récit est ainsi confronté à une représentation de Dieu (et aussi des humains, du reste) qui, si elle dit quelque chose de vrai, ne le fait que de manière indirecte et toujours partielle parce que toujours liée à des situations singulières. Cette représentation pourra d'ailleurs choquer lorsqu'elle ne correspond pas à ce que le lecteur croit – par exemple lorsque le personnage divin se montre passionné, partial, colérique ou violent. C'est justement là que la distinction entre le personnage du récit et Dieu lui-même est utile. Mais ce ne doit pas être un prétexte à opérer un tri basé sur ses propres sentiments. Quand le personnage divin d'un épisode heurte l'image que le lecteur a de Dieu, se pose la question de savoir s'il n'y a pas là quelque chose de salutaire, ne serait-ce que pour rappeler au croyant qu'aucune conception humaine ne peut épuiser la vérité du Dieu vivant. Du reste, le lecteur aura toujours à se demander ce qui, dans le récit concret qu'il a sous les yeux, dit quelque chose de vrai de Dieu. Car, si celui-ci respecte fondamentalement les choix

libres des humains et s'il veut malgré tout chercher à orienter l'avenir de l'humanité vers l'accomplissement de la bénédiction promise à tous, il doit bien trouver des manières de réagir au mensonge, à l'injustice, à la violence, il doit bien se compromettre. Du reste, au fil du récit qui se développe d'épisode en épisode, c'est comme un portrait de Dieu qui prend forme, un portrait jamais figé, souvent paradoxal et surprenant, le portrait d'un Dieu que l'on ne peut réduire à l'une de ses représentations, aussi belle ou riche soit-elle.

Dans ce contexte, on peut réécouter l'interdit du décalogue : « Tu ne feras pas pour toi d'image sculptée... » (Ex 20,4). Il vaut en effet non seulement pour les images matérielles, mais aussi pour les représentations mentales que l'on se fait de Dieu, y compris à partir des textes bibliques qu'on lit. Et ces images, on peut très bien les figer, s'en tenir à elles, croyant ainsi tenir la vérité de Dieu. Or, une image est toujours – au moins en partie – le produit de l'imagination du lecteur, et à ce titre, elle reste limitée et partielle puisque notre [39] condition est de voir toujours à partir d'un point de vue. Figer cette image revient alors à enfermer Dieu dans notre point de vue, à le faire à notre image – ce qu'est une idole. Le lecteur de la Bible qui accepte l'ascèse dont je parlais tout à l'heure laissera les images de Dieu jouer entre elles et interagir avec les images qu'il a lui-même de Dieu. C'est à ce prix qu'il respectera le mystère que les textes dévoilent et voilent en même temps. Car les récits bibliques – et c'est une de leurs principales vertus – ne fournissent pas de vérité définitive, complète, arrêtée, mais une vérité chevillée à la vie et donc mouvante comme elle, jamais bouclée, jamais figée. Dans cette histoire, le Dieu qui agit et parle est toujours hors prise, à l'image du Dieu du buisson, insaisissable comme le feu, de ce Dieu qui confie à Moïse un nom imprononçable. Car si toutes les images disent quelque chose de vrai du Dieu de la foi, ce Dieu lui-même se tient caché derrière, dans l'espoir qu'on le cherche. N'y aurait-il pas là une authentique école de spiritualité croyante ?

L'implication de l'exégète dans l'interprétation

On l'aura compris, l'exégète qui ne se soustrait pas à ce travail d'interprétation s'y implique forcément en tant que sujet, avec tout ce qui fait son existence, avec son expérience et sa connaissance de l'humain. Quand je tente de comprendre la réalité que touche l'histoire de *Cain* (Gn 4,1-16) ou celle de *Joseph* (Gn 37-50), c'est le frère en moi qui est mis en travail par le texte ; quand je lis la *ligature d'Isaac* (Gn 22), c'est ma relation à mon père qui s'éclaire autrement, et, de plus loin, celle que je puis entretenir avec mes étudiants, par ex. L'histoire de *la succession de David* (2 S 10-1 R 2) me met face à la réalité du pouvoir dont je dispose vis-à-vis d'autres, même si je ne m'en rends pas compte, et elle interroge ma façon de vivre ce pouvoir – ou de croire que je n'en ai pas et que je n'ai donc pas à y réfléchir. Elle me renvoie en tout cas à la condition commune qui consiste à vivre dans une société et dans des groupes où le pouvoir est l'objet d'une lutte parfois féroce, où tous les coups semblent permis, où la tromperie est monnaie courante et où ce sont les petits qu'on écrase, un monde où il n'y a pas de neutralité possible, puisque se retirer sous sa tente revient *de facto* à cautionner la situation. Quant à *l'histoire de Jephthé et de sa fille* (Jg 11) dont le sacrifice est suivi par le massacre des Éphraïmites, elle remue ces sentiments que fait naître la violence envers les innocents, en particulier les femmes, mais aussi cette étrange tendance que les humains ont de mêler Dieu à [40] leur propre violence et à leur désir de pouvoir sans partage. Le récit du *veau d'or* (Ex 32) semble de peu d'actualité, car la question de l'idolâtrie ne fait

plus partie de l'horizon des croyants aujourd'hui, du moins chez les chrétiens. Or, par sa façon de raconter l'idolâtrie, ce récit touche à ce qui, dans le cœur humain, pousse le croyant à prendre pour Dieu ce qui est en réalité secrété par ses propres désirs et ses propres peurs, un Dieu où il ne trouve que lui-même alors même qu'il croit trouver Dieu : c'est le croyant que ce récit met ainsi en cause, dans sa tendance toujours renaissante à annexer à son insu le Dieu auquel il dit croire. Il est inutile, je pense, d'allonger la liste des exemples.

À ce propos, une mise au point s'impose : l'exégète que je suis a pour tâche d'éclairer le texte biblique pour d'autres, pas de commenter l'actualité ou de faire une leçon de psychologie, de science politique, d'éthique, de morale ou de catéchisme. Dès lors, l'expérience ou les connaissances qui me permettent de mettre en lumière une part de la vérité humaine ou théologique à l'œuvre dans les récits que je commente n'ont pas à apparaître comme tels dans les écrits où j'expose cette interprétation. S'ils y figurent, c'est discrètement, à titre de comparaison et dans un but pédagogique, lorsque je pense qu'une telle allusion aidera le lecteur à saisir plus précisément ou plus finement ce que je perçois dans le texte. Plus souvent, il est vrai, ces références à la réalité ou à l'expérience réfléchie de la vie influencent le langage auquel je recours pour partager ma lecture, langage qui me vaut parfois le reproche de « psychologiser » le texte biblique. Mais ici aussi, mon souci est d'ordre pédagogique : si je veux me faire comprendre, ne dois-je pas employer le langage que les lecteurs comprennent parce qu'il leur sert à exprimer les réalités dont parle le vieux récit ?

Cela dit, le fait que ces histoires trouvent ainsi chez l'interprète que je suis des échos parfois puissants et très personnels n'est pas sans risque pour l'interprétation. Celle-ci pourrait en effet se trouver parasitée par ce que le récit touche ou éveille en moi. C'est surtout ici que le retour incessant à « ce qui est écrit » s'avère indispensable. À ce propos, une petite histoire vaudra mieux qu'une longue explication. J'étais en train de terminer la rédaction de mon livre *Joseph ou l'invention de la fraternité*, un livre que j'ai dédié à mes deux frères¹⁸. J'en étais au dernier chapitre, celui qui traite de l'ultime rencontre entre Joseph [41] et ses frères suite à la mort de leur père Jacob (Gn 50,15-21). J'étais littéralement immergé dans le récit biblique au moment de boucler mon interprétation. Avant de rédiger, j'avais évidemment une idée assez claire de ce que je voulais écrire, idée forgée dans une première lecture d'ensemble et précisée peu à peu au cours de la rédaction du livre. Mais en rédigeant le chapitre, je sentais un certain malaise. Au terme, je le soumetts à un collègue en lui demandant de me donner son avis. Mais avant même qu'il ait terminé la lecture de ces pages et qu'il me communique ses remarques, j'avais déjà recommencé la rédaction. Je percevais en effet que *ce qui est écrit* résistait à ma lecture, n'y trouvait pas vraiment son compte. Finalement, j'ai repris quatre fois la rédaction de ce chapitre jusqu'à ce que mon interprétation me semble rendre justice au récit tel qu'il est écrit. Au cours de ce processus, j'ai perçu combien ma première idée était biaisée par un désir qui m'animait, une culpabilité enfouie aussi. Et à mesure que le retour au texte me permettait de corriger la première interprétation que j'en avais donnée, c'est aussi mon désir insu et ma culpabilité ancienne qui venaient au jour peu à peu, comme mis à nu et interpellés dans leur justesse par le texte lui-même.

¹⁸ *Joseph ou l'invention de la fraternité. Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37-50* (Le livre et le rouleau 21), Bruxelles, Lessius, 2005.

Conclusion

C'est là la force du texte biblique qui me le rend si attachant et me pousse à faire mon travail d'interprète. Je pense ainsi faire œuvre non seulement d'exégète, mais aussi d'être humain à la recherche avec d'autres d'une vérité qui soit greffée sur la vie vécue au point de pouvoir l'éclairer comme de l'intérieur à partir de la lecture des récits du vieux Testament. Car ces antiques histoires, j'en suis témoin, même si elles relèvent d'une écriture de fiction, ne mentent pas car elles tiennent leur promesse : éveiller l'être humain à lui-même, aux autres et à ce qui nous dépasse tous, et lui donner à vivre ou même lui donner de vivre ce dont elles parlent. N'est-ce pas cela qui donne tout son goût à un texte ?

Une dernière anecdote, encore à propos de l'histoire de Joseph. La première session que j'ai animée sur ce récit se passait dans un monastère, il y a longtemps déjà. Elle rassemblait un groupe de gens venus de divers horizons. La plupart ne se connaissaient pas au début de la session. Après deux jours de travail en commun, une des participantes a eu cette réflexion : « Comme c'est curieux : cette histoire est en train de créer entre nous ce dont elle parle. Elle raconte un chemin vers la fraternité et elle permet que la fraternité [42] se fraie un chemin entre nous ». Voilà ce que j'espère modestement dans mon travail : mettre ma compétence d'exégète et d'interprète au service de ceux et celles qui lisent l'Écriture de sorte que puisse se concrétiser aujourd'hui encore la promesse dont elle est porteuse.

André Wénin
Professeur à la Faculté de théologie
Université catholique de Louvain
1348- Louvain-la-Neuve