

Une exégèse au risque de la théologie ?

Daniel Vidal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24566>
DOI : 10.4000/assr.24566
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2012
Pagination : 75-89
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Une exégèse au risque de la théologie ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 160 | octobre-décembre 2012, mis en ligne le 20 février 2016, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24566> ; DOI : 10.4000/assr.24566



Daniel Vidal

Une exégèse au risque de la théologie ?

Si Spinoza définit les « règles d'interprétation de l'Écriture », fondée sur la connaissance des conditions historiques de sa production et de ses lectures, le classement de ses thèmes, le relevé rigoureux de ses contradictions et obscurités, il en conclut que ces réquisits ne diffèrent « en rien de l'interprétation de la nature » – mais que la théologie et la raison constituent chacune un domaine particulier. Si le « texte sacré » peut être traité comme un « texte profane », la notion même de « sens » ne peut être équivalente dans l'un et l'autre cas, le concept de « vérité » recouvrant des qualités sans commune mesure. La théologie résisterait donc à l'emprise d'un savoir « rationnel », non par le dispositif de connaissance qu'elle partagerait avec la « science de nature », mais parce que religion et philosophie demeurent irréductibles l'une à l'autre. Lodewijk Meijer (Louis Meier, 1629-1681), ami et disciple de Spinoza, franchit un pas décisif en publiant en 1666 sa *Philosophia S. Scripturae Interpres* où, faisant allégeance absolue au cartésianisme, il en appelle à la Méthode, la philosophie, « norme infaillible pour interpréter l'Écriture Sainte. [...] Celui qui est instruit par la philosophie, et sur qui brille sa lumière pure et vraie, peut remplir tout à fait dignement et droitement tout le rôle de l'interprète du verbe divin »⁷. Des conditions du savoir selon Spinoza, à l'impératif philosophique gouvernant tout savoir selon Meier, la question épistémologique est fondée en modernité. Et, en elle, comme son moment le plus décisif en même temps que le plus redoutable, ce que Pierre Lassave nomme très justement le *bibliisme*. Sans doute, ce qui se disait « philosophie » se nomme aujourd'hui « méthode ou/et regard scientifique », ou argumentaire du savoir. Mais, pour l'essentiel, le champ des controverses est défini en cette fin du XVII^e siècle, où vont se mettre en place les « jeux » de lecture et de rapport au texte, et tout ce qui s'ensuit d'exégèse enfin venue à sa pleine, même si difficile, reconnaissance comme science humaine *es* qualité.

D'identifier les étapes de la constitution du savoir bibliste en science à part entière, même si entièrement à part ; de rappeler les oppositions implacables de l'Église catholique aux recherches et thèses de Renan, de Loisy, de Lagrange ;

7. La première édition à Amsterdam, fut anonyme. La deuxième édition fut publiée dans le même volume que le *Traité théologico-politique* de Spinoza (1673-1674). La traduction française est due à J. Lagrée et P.-F. Moreau : *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, Paris, Intertextes, 1988. Dans *La raison ardente – religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, J. Lagrée qualifie Meier « l'un des plus célèbres des "théologiens rationaux" », qui vivent le cartésianisme comme « la voie royale vers la vérité ».

de suivre pas à pas les bouleversements, les réorientations, les ajustements permanents de l'exégèse depuis deux siècles, au rythme des découvertes de textes apocryphes, de traces et fragments en marge des écrits consacrés comme seuls légitimes ; de marquer avec force l'irruption au plus vif de l'exégèse, des tournants historiciste, herméneutique, linguistique, sémiologique – cet ensemble de réflexions sans cesse remises en jeu par l'auteur, attentif à ne jamais clore un débat au bénéfice de ce qui pourrait apparaître comme une « vérité d'évangile » : cela témoigne assez de la qualité de l'ouvrage, de sa rigueur et de sa capacité à inviter le lecteur à partager un « destin bibliste », quitte à s'y inscrire de façon singulière. Si le savoir bibliste est bien cet « art de faire », cette « clinique » qui suppose déchiffrement, interrogation, interprétation, décision, et si l'« être bibliste » est cette « quête de la pluralité » faisant corps avec son objet, ce « texte/tissu de signes enchevêtrés », cela n'épuise pas, tant s'en faut, la spécificité de l'objet-Bible, et ne suffit pas à l'installer sans autre forme de procès dans le champ des sciences humaines. Non seulement parce qu'il est circonscrit et de longue date captif d'un « usage » ecclésial, à la fois de finalité doctrinale et de raison théologique – mais parce qu'il relève du statut « métasocial » qualifiant tout grand récit mythologique de la fondation du monde et de l'origine du sens. De là l'impossible relation, et cependant nécessaire, entre les « savoirs de l'exégèse » et leur assujettissement à leur « finalité théologique ». On peut accepter ce « défi épistémologique », qui définirait l'alliance entre l'instance propre de l'interprétation, et l'apposition de références doctrinales. Et la posture sociologique « acritique » que propose l'auteur, sa référence aux « intellectuels sans attaches » dont Mannheim⁸, mais aussi bien Simmel ou Benjamin, ont dit la capacité à subvertir les logiques du sens commun. Ainsi pourraient se forger une connaissance du Texte, et une compétence de lecture, qui procèderaient d'une neutralité axiologique, et d'une démarche prudentielle, laissant la théologie œuvrer en ses propres « raisons ». Telles les positions de Spinoza et de Richard Simon que rappelle l'auteur : pour Simon, au tournant des XVII^e-XVIII^e siècles, déjà la perspective théologique devait englober ce qui relève de l'inspiration divine et ce qui atteste de témoignages humains. On a vu que Meier défendait une approche radicalement critique, rabattant le Texte sur le texte, et la passion de celui-là sur la raison de celui-ci. Il n'empêche : si l'exégèse biblique est bien le lieu par excellence du discernement, et si seul le « schème herméneutique » fait son « unité », alors, au fur et à mesure que ce schème se formule et s'inscrit au centre de la recherche en sciences humaines, la référence théologique à un Verbe originel paraît de plus en plus difficilement concevable dans les termes mêmes d'une science bibliste. Certes, l'auteur précise avec raison qu'il s'agit alors d'habiter un « entre-deux », de « reconstruire un monde sur l'écart entre le passé et le présent, l'étrange et le familier » : maintenir fermement l'objectivité distante du savoir historique, et, de même fermeté, l'appartenance à une tradition. Il se pourrait cependant que la rupture entre ces deux exigences libère un espace nouveau,

8. Anne Kupiec, *Karl Mannheim – Idéologie, utopie et connaissance*, Paris, Le Félin, 2006.

où le plaisir du texte et son savoir projetteraient l'acte de lecture au centre de la quête anthropologique-sociologique, abolie toute autorité institutionnelle au profit de ce que l'auteur nomme une « autorité énonciatrice faite d'innovation et de dissidence ». Pierre Bayle en fut l'annonciateur, qui porta si haut le défi, qu'il fut ce philosophe Réformé dont on peut aujourd'hui célébrer l'« athéisme »⁹.

Si « l'appel du texte » s'installe de façon aussi insistante dans les sciences sociales, circulant en des réseaux de plus en plus hétérogènes quant à leurs référents méthodologiques ou cognitifs, et donnant lieu à des colloques passionnés dont l'auteur restaure toute la saveur et la fécondité, ce n'est pas parce qu'il constitue un « objet » de recherche aussi bien configuré que tout autre événement historique, ou tout autre ensemble symbolique. Ce texte n'est au contraire de si fort magnétisme, qu'il semble ne pouvoir s'interpréter que comme voie d'accès à l'origine « divine » du sens. Et de n'apparaître ainsi que comme Texte sans cesse réinterrogé en ses profondeurs, ses « strates », ses obscurités, ses paradoxes. Texte-objection, plus que texte-objet. L'auteur précise le moment où le développement de la méthode historico-critique, le déploiement de l'herméneutique, l'imposition de l'acte de lecture dans le dispositif de connaissance du texte permettent de rompre avec « le modèle romantique de la quête d'une origine cachée ». Non seulement parce que le texte n'en finit pas, découvertes après découvertes, de se déplacer en sa propre durée, mais parce qu'il n'est d'horizon qu'en lui seul, et de raison. Il n'est pas de sens ultime, pas plus qu'il n'est, au-devant, ou en amont, d'original. Commentant l'œuvre poétique de Paul Celan, Gadamer rappelle ceci, du poète G. Eis : « Nous traduisons sans avoir d'original »¹⁰. Telle est, me semble-t-il, pour reprendre la formulation de Lassave, la raison du « texte souverain comme horizon premier de l'exégèse ». En d'autres termes, le biblisme occupe dans le champ des sciences humaines, cette place très singulière, de ne pouvoir jamais en terminer, fût-ce partiellement, avec son « objet » d'analyse, celui-ci étant le lieu de convergence d'interprétations infinies, ne renvoyant à aucun sens qui ferait fondation première. L'exégèse est bien alors, selon l'auteur, une « science » inchoative, en train d'émerger en effet au cœur des sciences humaines comme discipline bouleversant les rythmes et les lois de la quête, mais n'étant que cela, et tout cela, *science du recommencement infini*.

Fragmentation des interprétations, déplacement des hypothèses, suspens du texte. Mais aussi bien, la régulation, en lui, de tout ce qui s'en dit et se formule comme tentatives de lui assigner un sens, en sa fragilité même. Est-ce à dire que l'exégèse s'interdit de prétendre à scientificité, au moment où elle se dispose au carrefour de multiples champs disciplinaires – psychanalyse, sémiotique, archéologie, histoire, etc. ? Pierre Lassave invite au contraire à penser le biblisme en

9. Hubert Bost, *Pierre Bayle, historien, critique et moraliste*, Turnhout, Brepols, 2006 ; *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006.

10. Hans-Georg Gadamer, *Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaire de « Cristaux de souffle » de Paul Celan*, Paris, Actes Sud, 1987.

son moment exégétique, comme ce qui me paraît être le paradigme de toute nouvelle forme de connaissance. En ce qu'il relève du modèle « indiciaire » proposé par C. Ginzburg (partir d'un signe ou indice singulier, et remonter vers un ensemble plus complexe de significations), évitant ainsi toute prise en charge du signe par une théorie déjà là. Mais l'on pressent très vite, selon C. Grappe, que « l'exégèse au sens strict [...] n'a dans ses méthodes rien de spécifique à la Bible », toute recherche en sciences humaines procédant ainsi, dès lors qu'elle se déploie dans l'instance de la parole et de l'échange. Dans cette perspective, la Bible, ce texte d'excellence, peut être considéré, avec Meschonnic, comme « un des hauts lieux de la théorie poétique » – vers quoi convergent toutes les disciplines de l'interprétation, l'une à l'autre faisant écho.

L'exégèse biblique ne constitue pas un cas particulier d'une « science sociale », parvenue à son accomplissement érudit. Elle est la matrice où les questionnements contemporains issus de l'herméneutique, de la construction dialogique du sens, de l'inscription du sujet dans la problématique de l'objet de connaissance, trouvent l'une de leurs assises les plus rigoureuses. À ce titre, l'auteur analyse très précisément les éléments qui concourent à la « professionnalisation » de la « nébuleuse bibliste », à la définition du biblisme comme « métier ». Sa participation distanciée aux colloques universitaires, ses entretiens avec les exégètes de toute allégeance confessionnelle ou sans affiliation, sa présentation des « vocations » insoupçonnées qui conduisent à l'exégèse, son analyse des événements médiatiques qui ont fait de la Bible une offrande publique, pour le meilleur ou pour le pire, affinent la connaissance de cet univers en perpétuelle mutation, où les réseaux foisonnent, et se configurent des « collègues invisibles », tant est divers l'ordre du texte à déchiffrer. Si, pour être républicain, selon Sade, un pas de plus devait être fait, pour conserver cette fonction de refondation permanente des savoirs, il se pourrait cependant que l'exégèse doive à son tour accomplir une ultime avancée. L'auteur met en évidence le rapport permanent de l'exégèse et de la théologie, celle-ci ayant en effet quelque raison de prétendre à une priorité dans le champ de l'interprétation. On sait les obstacles et interdits que les exégètes théologiens rencontrèrent dans leur quête, et en quelle suspicion, malgré Vatican II, l'Église catholique les tient toujours. Mais « reconnaître l'interpellation “existentielle” de Jésus » n'exclut nullement un retranchement de la théologie de toute réponse à l'« appel » du texte. Pas plus que « l'irréductibilité historique de Jésus » ne suppose le maintien de l'alternative théologique comme assurance tout risque. Alors oui, « le possible de Jésus n'épuise pas sa singularité » selon l'expression d'un exégète canadien. C'est précisément parce que cette interpellation intime, cette advenue hors schéma historique, et cette pluralité de signes dont « Jésus » est le nom sollicitent des réponses entièrement lavées de toute lecture religieuse que l'exégèse devrait se libérer de sa première peau, et passer au grand large du libre examen. Ainsi qu'il en fut, note l'auteur, de

« l'humanisme réformé des temps renaissants ». Où l'on retrouve Pierre Bayle, sa conscience « errante », seule capable, dans le respect du Texte comme source patrimoniale d'exception, de fonder l'exégèse en science radicalement « profane ». Et Marguerite Harl et la « revanche d'Érasme » enfin triomphante. Nietzsche voyant en Jésus « le modèle de la constitution moderne du sujet » serait alors jalon indispensable dans la définition renouvelée de la scène exégétique, et de sa constitution en science maîtresse de ses lois et de leurs esprits. Faisons un rêve...

Daniel VIDAL
daniel.vidal5@wanadoo.fr