



**BDV** digital  
Édition française  
Fédération biblique catholique

# Bulletin Dei Verbum

## Exégèse académique et pastorale ecclésiale



No. 108-109/2018,1-2

ISSN 2708-2288



**BDV** digital est une publication semestrielle de la Fédération biblique catholique

**Administration :**

CBF General Secretariat  
 Erzabtei 4  
 86941 Sankt Ottilien  
 Germany  
 gensec@c-b-f.org  
 www.c-b-f.org

**Comité de rédaction :**

Jan J. Stefanów SVD  
 Giuseppe De Virgilio  
 Thomas P. Osborne  
 Christian Tauchner SVD

**Traducteurs :**

**English :** Adrian Graffy  
 Gary Riebe Estrella SVD  
 David Streit SVD  
**Español :** Nuria Calduch-Benages  
**Français :** Sylvie Denis  
**Deutsch :** Gabriele Stein

**Mise en page :**

Ximena A. Luna Terán  
 Christian Tauchner SVD

La publication du bulletin **BDV** digital de la Fédération biblique catholique n'est possible que grâce au soutien continu et régulier de nos amis, bienfaiteurs et sponsors.

Nous vous sommes très reconnaissants pour votre don, aussi important qu'il soit.

Nous vous prions d'agréer l'expression de notre gratitude sincère pour votre générosité et votre engagement pour le travail de la Fédération biblique catholique.



**Comptes bancaires :**

**Europe :** Liga Bank München : **Katholische Bibelföderation e.V.**, IBAN DE28 7509 0300 0006 4598 20, BIC-Code : GENODEF1M05

**Amérique du nord :** Bank of America : **Friends of the CBF**, Account number : 1381 2971 5180, Routing number : 125000024

## Éditorial

### Nuria Calduch-Benages

*Exégèse académique et pastorale ecclésiale*..... 3

## Forum

### Nuria Calduch-Benages

*Exégèse et herméneutique : Deux moments d'un unique processus interprétatif*..... 4

### Jean-Louis Ska

*Pastorale et exégèse biblique* ..... 14

### Elżbieta M. Obara

*Exégèse et pastorale: L'importance de la pragmatique dans la pastorale biblique*..... 21

### Santiago Guijarro

*Exégèse contextuelle et lecture croyante de la Bible*..... 27

### Leonardo Pessoa da Silva Pinto

*Vers un divorce entre exégèse et lecture populaire de la Bible ? L'expérience brésilienne hier et aujourd'hui*..... 33

### Cesare Bissoli

*« Elle est vivante, la Parole de Dieu, et efficace » (He 4,12) : L'exégèse et la pastorale biblique en Italie*..... 40

### Massimo Grilli

*Le projet de recherche international Evangelium und Kultur*..... 46

### Thomas P. Osborne

*« Lectio continua » entre la lecture biblique en pastorale et l'exégèse scientifique : Témoignage et réflexions*..... 47

## Projets et expériences

### Juan J. Valero Alvarez

*Expérience de lecture croyante de la Parole de Dieu dans le diocèse de Santander*..... 55

## Bibel et art

**Ulrike Seidel, Thomas P. Osborne, Jan Stefanów**

*L'herméneutique biblique dans les fresques de la Bibliothèque du Séminaire à Bressanone*..... 58

**Nouvelles de la fédération**..... 59

**Publications en pastorale biblique**..... 63

## ÉDITORIAL

Je voudrais dédier ce numéro du Bulletin « Dei Verbum » à Javier Velasco, un ami cher et un fidèle collaborateur de la FBC, qui nous a quittés soudainement, le sourire aux lèvres, alors que personne ne s’y attendait, alors que son agenda regorgeait de plans et de projets pour l’avenir. Le sujet qui nous occupe (*Exégèse académique et pastorale ecclésiale*) était son thème de prédilection. Il s’y est consacré corps et âme avec le soutien constant de sa famille, de ses amis, de ses collègues et de tous ceux qui participaient à ses cours et aux ateliers de *Lectio Divina*. Il n’y a pas si longtemps, en 2014 si ma mémoire est bonne, il a coordonné un numéro de la revue *Reseña Bíblica* consacré au thème « Bible et Pastorale », dans lequel il écrivait : « La nécessité de la rencontre entre exégèse biblique et pastorale ecclésiale n’est pas toujours suffisamment clairement perçue, pas plus que ne le sont les fruits abondants qu’elle produit. Les relations entre ces deux réalités nous ont été présentées, en certaines occasions, comme divergentes et concurrentes... L’exégèse scientifique est nécessaire et l’herméneutique populaire ne l’est pas moins. »

L’objectif du présent numéro se situe dans la même ligne. Convaincus qu’il n’existe pas d’opposition entre exégèse et pastorale, entre étude scientifique et lecture priante, nous consacrons ces pages à approfondir le sujet. Nous nous intéresserons tout particulièrement aux différentes méthodes ou approches exégétiques (historico-critique, narrative, pragmatique, contextuelle...), en essayant de montrer la contribution spécifique que chacune d’elles apporte à l’animation biblique de la pastorale.

Avec le premier article, (*Exégèse et herméneutique, deux moments d’un unique processus interprétatif*), nous voulons illustrer de manière simple et à l’aide d’exemples concrets en quoi consistent l’exégèse et l’herméneutique bibliques, leurs parcours respectifs, leurs principales limites et, en définitive le lien étroit qui existe entre elles. Ce sont là deux moments d’un unique processus interprétatif qui non seulement sont intimement liés, mais qui s’éclairent réciproquement.

Le deuxième article (*Pastorale et exégèse biblique*), de Jean-Louis Ska, nous parle de l’importance des traductions, du contexte culturel et de l’utilité de l’Ancien Testament – souvent mal compris et oublié – ainsi que de l’importance du récit comme principal facteur interprétatif des textes bibliques.

Dans le troisième article (*Exégèse et pastorale. L’importance de la pragmatique dans la pastorale biblique*), Elżbieta M. Obara présente le texte biblique en terme « d’événement communicatif », reconnaissant ainsi que la Parole n’est pas une pièce de musée mais une réalité

vivante et une force de proposition à toutes les époques. La lecture pragmatique nous aide à lire non seulement « ce que dit le texte », mais aussi « ce qu’il entend dire et faire » ; en un mot, elle nous aide à lire plus en profondeur et à nous sentir responsables de la Parole lue.

Le quatrième article (*Exégèse contextuelle et lecture croyante de la Bible*), rédigé par Santiago Guijarro, présente brièvement les fondements et les procédés de ce que l’on appelle l’« exégèse contextuelle ». Il commence par souligner l’importance de connaître le contexte pour comprendre un texte. Il s’attaque ensuite au problème de la reconstruction du contexte que présupposent les textes bibliques et se concentre, dans un dernier temps, sur les apports spécifiques de ce procédé exégétique à la lecture croyante de la Bible.

Enfin, l’article de Leonardo Pessoa Da Silva Pinto (*Vers un divorce entre exégèse et lecture populaire de la Bible ? L’expérience brésilienne hier et aujourd’hui*) traite de la relation entre exégèse et pastorale dans la lecture populaire de la Bible, en se basant sur son expérience au Brésil et sur la contribution de Carlos Mesters. Après avoir présenté les principes de la lecture de la Bible dans les groupes populaires, il analyse quelques problèmes rencontrés dans l’herméneutique latinoaméricaine et le travail avec les groupes, et conclut en proposant des pistes pour surmonter le divorce entre exégèse et lecture populaire.

Outre ces articles, ce numéro du bulletin *Dei Verbum* présente une expérience concrète de *lectio divina* ainsi qu’un projet de recherche international, qui ouvrent de nouvelles perspectives pour l’étude, la diffusion et la mise en pratique de l’Écriture Sainte. Les recensions de certains ouvrages récents sur la Bible et son interprétation s’avèreront, elles aussi, très utiles.

Je termine, de manière inclusive, en rappelant une fois de plus ces paroles du bibliste et pasteur Javier Velasco : « L’animation biblique de la pastorale est une réalité toujours plus large, dans laquelle sont (ou devraient être) impliqués tous les secteurs ecclésiaux, tous les agents pastoraux, tous les biblistes, tous les « passionnés de la Parole », et toute la communauté ecclésiale. C’est pourquoi parler de Bible (ou d’exégèse dans notre cas) et de pastorale n’est pas quelque chose qui est étranger à la vie et à la vitalité de l’Église mais qui lui est consubstantiel » (cf. *Reseña Bíblica* 83, p. 2).

Nuria Calduch-Benages

## EXÉGÈSE ET HERMÉNEUTIQUE : DEUX MOMENTS D'UN UNIQUE PROCESSUS INTERPRÉTATIF<sup>1</sup>

Nuria Calduch-Benages

Exégèse et herméneutique sont deux termes bien connus des spécialistes des sciences bibliques<sup>2</sup>. Dans les milieux et les documents académiques, on a constamment recours à ces termes pour désigner le processus interprétatif – complexe, il est vrai – qu'implique la lecture des textes bibliques. En revanche, il est très probable que ces termes sont pratiquement inconnus des non-initiés. De fait, ils n'appartiennent pas au vocabulaire que les gens utilisent habituellement dans la vie quotidienne. Cela dit, si au lieu de parler d'exégèse et d'herméneutique, nous parlions d'étude d'un texte et d'actualisation de son message, je suis persuadée que la difficulté dont nous parlons serait automatiquement surmontée<sup>3</sup>.

Le but de mon propos n'est pas de faire une étude approfondie de ces disciplines, ce qui dépasse de loin les possibilités réelles de temps et de lieu qui nous sont imparties. Nous voulons plutôt illustrer, de manière simple et par des exemples concrets, en quoi consistent l'exégèse et l'herméneutique bibliques, leurs itinéraires respectifs, leurs principales difficultés et, en définitive, la relation étroite qui existe entre elles. Nous essaierons de démontrer quelque chose dont nous sommes pleinement convaincus : *il n'existe pas d'opposition entre exégèse et herméneutique, car ce sont là deux moments d'un unique processus interprétatif qui non seulement sont intimement liés, mais s'éclairent réciproquement.*

Nous commencerons notre parcours avec des observations d'ordre terminologique. Ensuite, nous traiterons de la relation entre exégèse et herméneutique, à la lumière du Synode sur la Parole de Dieu (2008) et de l'Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* (2010), ainsi que du processus interprétatif et de

ses principales composantes. Nous terminerons par un exemple de lecture herméneutique ou contextualisée.

### 1. Questions d'ordre terminologique

Le terme « exégèse » vient du grec *exégesis*, récit, exposition, explication, commentaire, interprétation, terme qui lui-même vient du verbe *exégéomai*, expliquer, exposer, interpréter. À la lumière de l'étymologie de ce verbe, « faire exégèse » signifie interpréter un texte « en sortant à l'extérieur » sa signification<sup>4</sup>. C'est là précisément la tâche première de ces personnes spécialisées dans l'étude des textes bibliques et de leur interprétation que sont les exégètes.

Beaucoup de passages de la Bible, en particulier de l'Ancien Testament, s'avèrent obscurs, étranges et incompréhensibles<sup>5</sup>. Leur signification se cache derrière un langage, des formes littéraires et des paramètres culturels très éloignés des nôtres. Pour pouvoir « entrer » dans les textes et en saisir la signification, il faut une clé, ou plutôt un trousseau de clés que les exégètes maîtrisent parfaitement car ils y ont consacré beaucoup d'heures de travail et sacrifié beaucoup d'heures de sommeil. Avec ces clés s'ouvrent un nombre infini de portes qui conduisent, par différents chemins, à l'intérieur du texte, c'est-à-dire au cœur du message.

Le terme « herméneutique » vient lui aussi du grec, très exactement du verbe *ermeneúo* qui signifie exposer, déclarer, expliquer, interpréter et encore, traduire d'une langue étrangère<sup>6</sup>. De là vient aussi « herméneute », c'est-à-dire celui qui professe l'herméneutique, et l'adjectif « herméneutique ». Ce verbe grec correspond au

- 
- 1 Article publié dans Javier Velasco-Arias (éd.), *La Biblia compartida : Biblia y Pastoral*, Conocer la Biblia (Madrid: San Pablo, 2012), 245-273.
  - 2 Cf. B. Maggioni, « Exégesis bíblica », dans P. Rossano, G. Ravasi et A. Girlanda (éd.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, adapté à la édition espagnole par l'équipe de rédaction (Madrid : Paulinas, 1990), 620-632 ; P. Grech, « Hermenéutica », ibidem, 733-762 et idem, « Ermeneutica intrabiblica », dans R. Penna, G. Perego et G. Ravasi (éd.), *Temi teologici della Bibbia*, Dizionario San Paolo, (Cinisello Balsamo (Milano) : San Paolo, 2010), 415-423.
  - 3 Sur cette question, voir H. Simian-Yofre, « Introducción: Exégesis, fe y teología », en idem (éd.), *Metodología del Antiguo Testamento*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 106 (Salamanca : Sígueme, 2001), 13-26; ainsi que les p. 177-201 sur herméneutique et pragmatique (hermenéutica y pragmática).
  - 4 Cf. B. Maggioni, « Exégesis bíblica », 620.
  - 5 J.L. Ska, « ¿Cómo leer el Antiguo Testamento? », dans *Metodología del Antiguo Testamento*, 27-42.
  - 6 Cf. P. Grech, « Hermenéutica », 733.

latin *interpretari* d'où proviennent les termes utilisés dans nos langues modernes : interpréter, interprétation, interprète, interprétatif. Ainsi donc, on entend par herméneutique, l'art d'interpréter les textes et en particulier les textes sacrés<sup>7</sup>.

Le terme d'herméneutique est souvent synonyme d'exégèse. En ce qui concerne l'Écriture Sainte, les deux termes sont interchangeable jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle où le terme « herméneutique » revêt différentes nuances de sens selon les différentes écoles et théories philosophiques de l'époque. Aujourd'hui, la distinction entre les deux termes est fondée sur leurs objectifs respectifs. Alors que l'exégèse cherche à découvrir et comprendre ce que l'auteur voulait communiquer à ses contemporains, l'herméneutique, elle, vise à comprendre ce que le texte signifie et représente pour nous aujourd'hui. Et elle le fait en tenant compte du contexte actuel et en utilisant un langage compréhensible pour le lecteur et la lectrice modernes.



Merci à Jan Stefanów, qui a fourni ses photos de la cathédrale et de la bibliothèque de Brixen. Ils accompagnent les contributions de ce numéro de BDVdigital.

## 2. Exégèse et herméneutique en dialogue

Lors du Synode sur la Parole de Dieu (2008), auquel j'ai eu la chance de participer en qualité d'experte, le cardinal canadien Marc Ouellet a déclaré dans l'une de ses interventions : « [Du fait que] des tensions demeurent, la réflexion est à poursuivre sur ces questions fondamentales qui déterminent la manière de lire les Écritures, de les interpréter et d'en faire un usage fructueux pour la vie et la mission de l'Église »<sup>8</sup>. Les réponses des Pères synodaux à cette requête ont évidemment été très diverses. Certains ont mis l'accent sur l'importance du Magistère, d'autres ont accusé l'exégèse historico-critique de semer la confusion parmi les fidèles mais on a aussi applaudi chaleureusement l'un des experts – et ce fut presque une *standing ovation* – pour avoir reconnu les bénéfices de la méthode historico-critique et salué le difficile travail des exégètes, trop souvent incompris et critiqué.

Cette même attitude de défiance affleure dans l'Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* lorsque, citant le document de la Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Benoît XVI rappelle que « les exégètes catholiques ne doivent jamais oublier que ce qu'ils interprètent est la Parole de Dieu. Leur tâche commune n'est pas terminée lorsqu'ils ont distingué les sources, défini les formes ou expliqué les procédés littéraires. Le but de leur travail n'est atteint que lorsqu'ils ont éclairé le sens du texte biblique comme parole actuelle de Dieu » (VD 33).

À mon sens, la polarité « processus exégétique et herméneutique croyante » n'est pas à comprendre comme une opposition (au Synode on a utilisé les termes de « divorce » et de « dichotomie ») mais plutôt comme une relation de réciprocité et de dialogue, en continuel mouvement, oscillant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, selon le cours de l'histoire. L'exégèse de l'Écriture Sainte, strictement historique et littéraire, est souvent pratiquée dans un contexte de foi qui implique une compréhension ecclésiale de la Bible et de ses textes, que ce soit pour le présent ou pour le passé. Quant à l'herméneutique croyante, elle utilise très souvent des méthodologies qui s'appliquent de manière systématique et qui sont accompagnées d'une réflexion critique approfondie. Néanmoins, il n'est pas rare de rencontrer, dans ces deux approches, des positions divergentes qui se sont encore accentuées ces dernières années.

S'il est vrai, pour une part, qu'une exégèse trop technique demeure incompréhensible pour la majorité des chrétiens (principaux destinataires de la Bible), il est aussi vrai qu'une exégèse trop simpliste ou superficielle, non seulement ne contribue pas à nourrir la foi

<sup>7</sup> Cf. *Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española* (Madrid : Espasa, 2001), t. II, 1201.

<sup>8</sup> Sur cette question, voir N. Caldach-Benages, « Exégesis, teología y hermenéutica bíblica en la "Verbum Domini" », *Phase* 51, núm. 302 (mars/avril 2011), 109-121.

chrétienne mais favorise une lecture fondamentaliste de l'Écriture. De plus, comme me l'a dit un jour Jean-Louis Ska, bibliste de renommée internationale, « tous les exégètes ne peuvent être à la fois de bons spécialistes et de bons vulgarisateurs ». Il est donc nécessaire de travailler en équipe. Les pasteurs, les prédicateurs, les enseignants, les agents pastoraux et les catéchistes doivent recevoir une bonne formation et consulter les travaux des exégètes. Ces derniers, pour leur part, ne doivent pas oublier qu'ils appartiennent à une communauté croyante, au sein de laquelle ils sont appelés à témoigner de leur foi. Les uns et les autres, avec des missions différentes, sont au service de la foi du Peuple de Dieu.

### 3. Le processus interprétatif

Nous allons tenter de présenter le processus interprétatif de manière simple, en nous concentrant sur la relation entre le moment exégétique et le moment herméneutique. Essayons de nous mettre en situation : nous avons décidé d'étudier, pour une raison ou pour une autre, un texte biblique en particulier. Le texte nous attire, nous voulons le connaître en profondeur et en saisir le sens. Que faire ? Par où commencer ? Nous devons avant tout établir un contact avec ce texte, l'aborder sans précipitation, entrer en dialogue avec lui et lui poser des questions. Dans la situation dont nous parlons, quatre questions s'imposent : Que dit le texte objectivement ? Comment le dit-il ? Dans quel contexte historique le dit-il ? Et enfin, quel message me transmet-il aujourd'hui ? Il est évident que ce qui intéresse surtout un lecteur croyant, c'est d'arriver à la dernière question, car son désir se situe dans la sphère de la foi. Il cherche surtout à éclairer sa vie avec la Parole de Dieu. Cela dit, aller directement à la quatrième question, sans d'abord passer par les trois autres, est une manière incorrecte d'aborder le texte biblique. Passer outre les trois premières questions équivaut à réduire le processus au but désiré et supprimer, par conséquent, le chemin qui y conduit. Cette surestimation de l'objectif final est préjudiciable à chacune des étapes préalables. Autrement dit, cela signifie que ces étapes ne sont pas considérées comme importantes, encore moins nécessaires, pour la compréhension du texte.

Si nous analysons attentivement chacune des questions, nous nous rendons compte de la complexité du processus, car toutes les quatre appartiennent à des niveaux différents et impliquent, par conséquent, de recourir à des méthodologies différentes. Dans les trois premières étapes, le texte apparaît comme un objet situé devant

nous, un objet que nous allons analyser dans tous ses aspects matériels et formels. Notre relation à lui est d'ordre scientifique, c'est-à-dire que le texte est pour nous un objet d'étude, il est extérieur à nous et n'entre pas en interaction avec notre vie. On notera que les trois premières questions sont très différentes les unes des autres. La première se situe au niveau de la littéralité du texte, et requiert, par conséquent, une critique textuelle ; la seconde fait référence à la forme dans laquelle le texte exprime son contenu, et requiert donc une analyse littéraire ; et la troisième se concentre sur l'époque des faits relatés, et requiert, quant à elle, une critique historique<sup>9</sup>. Toutes les étapes mentionnées jusqu'ici visent la compréhension du texte. Il s'agit, en effet, de comprendre ce que dit le texte, de quelle manière il le dit et quel est son contexte historique, afin de pouvoir l'expliquer avec nos mots.

La dernière question, en revanche, se distingue des précédentes car elle élimine la distance entre le lecteur et le texte. Ce dernier cesse d'être un objet d'analyse pour devenir une partie du lecteur. Le texte entre dans le lecteur et le lecteur entre dans le texte, de telle sorte que le processus interprétatif passe de la compréhension du texte à son actualisation. Il s'établit une ligne directe entre le texte et le lecteur, tous deux se convertissent en sujets du dialogue et il en résulte une communication dynamique, vitale et enrichissante. Le texte (ancien) acquiert une telle force qu'il influe sur la vie du lecteur (moderne). Nous passons donc, de l'exégèse à l'herméneutique. C'est ainsi que s'exprime le document *L'interprétation de la Bible dans l'Église* :

Il s'agit de franchir la distance entre le temps des auteurs et premiers destinataires des textes bibliques et notre époque contemporaine, de façon à actualiser correctement le message des textes pour nourrir la vie de foi des chrétiens. Toute exégèse des textes est appelée à être complétée par une « herméneutique », au sens récent du terme. (II A2)

Selon le cardinal Prosper Grech, professeur émérite de l'Institut Biblique Pontifical de Rome, trois facteurs herméneutiques influent sur cette ultime étape du processus : tout d'abord, le changement des circonstances historiques et l'action historico-salvifique de Dieu qui entraînent une relecture du texte ; en second lieu, le processus de maturation de la communauté qui lit le texte et qui, d'une certaine manière, en assume la paternité ; enfin, la lumière de l'Esprit qui permet une compréhension plus profonde du texte à travers les charismes divers qu'il répand continuellement sur son Église<sup>10</sup>. Ainsi, histoire, maturation et charisme forment un triangle

9 Cf. Le document de la Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, au paragraphe sur la méthode historico-critique (I. A), ainsi que les articles suivants : Jean Louis Ska, « Les vertus de la méthode historico-critique », *Nouvelle Revue Théologique* 131 (2009), 705-727 et « Note sul metodo storico-critico in esegesi », *Civiltà Cattolica* 161 (2010), 381-389.

10 Cf. *L'interprétation de la Bible dans l'Église* : « Avec la croissance de la vie dans l'Esprit grandit, chez le lecteur, la compréhension des réalités dont parle le texte biblique » (II A2).

herméneutique qui absorbe le texte biblique et permet de le réincarner dans le langage du temps et du lieu où il est relu<sup>11</sup>. Le processus interprétatif que nous venons de décrire, se met en route à maintes reprises, continuellement, c'est-à-dire à chaque fois que nous lisons le texte. C'est pourquoi l'Écriture Sainte est ouverte à de multiples actualisations, car elle continue de parler aux hommes et aux femmes, en tout temps et en tous lieux. Selon *L'interprétation de la Bible dans l'Église* :

La connaissance biblique ne doit pas s'arrêter au langage ; elle cherche à atteindre la réalité dont parle le texte. Le langage religieux de la Bible est un langage symbolique qui « donne à penser », un langage dont on ne cesse de découvrir les richesses de sens, un langage qui vise une réalité transcendante et qui, en même temps, éveille la personne humaine à la dimension profonde de son être. (II A1)

#### 4. Le parcours exégétique illustré par des exemples

Nous n'avons pas l'intention de donner ici une description détaillée des techniques utilisées par les différentes méthodologies. Nous nous en tiendrons à une brève présentation des trois moments du parcours exégétique que nous avons mentionnés au paragraphe précédent, à savoir la critique textuelle, l'analyse littéraire et la critique historique. Nous le ferons, comme le titre l'indique, au moyen d'exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament.

##### a) La critique textuelle (Sir 6,22)

La critique textuelle vise à reconstruire, dans la mesure du possible, le texte original d'une œuvre littéraire. Pour ce faire, elle doit reconstruire l'histoire de la transmission et de l'évolution du texte écrit dont nous avons aujourd'hui plusieurs versions.

Pour expliquer l'importance de cette première étape du parcours exégétique, nous avons choisi un écrit sapientiel, probablement le moins connu de tous. Il s'agit du livre de Ben Sira, appelé aussi « le Siracide » ou « l'Écclésiastique », écrit à l'origine en hébreu, par un maître de sagesse, connu sous le nom de Jésus Ben Eléazar Ben Sira, vers l'an 180 av. J.-C. à Jérusalem<sup>12</sup> Son petit-fils le traduisit en grec lors de son séjour en Égypte – où l'on parlait normalement le grec – afin d'instruire les Juifs de la diaspora, entre 132 et 117 av. J.-C. approximativement. Vers le cinquième siècle après J.-C., on perd la trace du

texte hébreu original pour des raisons qui nous sont inconnues. Pendant des siècles, les seules voies d'accès au livre de Ben Sira furent les nombreuses citations qu'en a faites la littérature talmudique et rabbinique, mais surtout les traductions grecque, syriaque et latine. La situation change radicalement en 1896. Solomon Schecher, alors professeur à l'université de Cambridge, découvre sur la feuille d'un ancien manuscrit acheté en Orient par Mesdames Agnes Lewis et Margaret Gibson, le texte hébreu de Sir 39, 15-40,7. Cette découverte fut suivie d'autres, non moins importantes, qui ont mis au jour 70% du texte hébreu réparti dans plusieurs manuscrits, des fragments pour lesquels il n'existe pas encore d'édition critique. Il n'est donc pas surprenant que le texte du Siracide que nous lisons dans nos Bibles modernes soit la traduction de la version grecque du livre.

Après cette forme d'introduction, concentrons-nous maintenant sur le texte que nous avons choisi comme exemple, à savoir Sir 6,22. Ce verset fait partie d'un beau poème sur la Sagesse (Sir 6,18-37) composé de trois strophes. Sir 6,22 fait office de conclusion de la première strophe (Sir 6,18-22). Voici le texte :

<sup>18</sup> Mon fils, dès ta jeunesse, accueille l'instruction, et jusqu'à l'âge des cheveux blancs tu trouveras la sagesse.

<sup>19</sup> Comme celui qui laboure et fait les semailles, cultive-la et attends ses bons fruits. Tu peineras un peu pour la travailler, mais bientôt, tu mangeras de ses produits.

<sup>20</sup> Aux ignorants, elle semble terriblement dure, et qui n'a pas d'intelligence n'y persévère pas :

<sup>21</sup> elle pèse sur lui comme une lourde pierre, et il ne tarde pas à la rejeter.

<sup>22</sup> Car la sagesse mérite bien son nom : elle n'est pas accessible au grand nombre.

Le poème s'ouvre sur l'annonce du thème (la recherche de la sagesse) sous la forme d'une invitation (v. 18). Le sage invite le jeune homme à accueillir l'instruction afin de pouvoir atteindre la sagesse dans sa vieillesse. Cette invitation renferme deux enseignements importants : d'une part, le lien étroit entre instruction (*mûsar/paideia*) et sagesse (*hokmah/sophía*), car il ne peut y avoir de sagesse sans instruction ; d'autre part, le caractère progressif du processus d'apprentissage, car la sagesse ne s'acquiert pas du jour au lendemain ; il faut au contraire, pour l'atteindre, parcourir un chemin long et ardu, le chemin de toute une vie : il commence dans la jeunesse et se termine à l'âge des cheveux blancs.

11 Cf. P. Grech, « Hermenéutica », 759-760.

12 Cf. les pages introductives du livre de N. Calduch-Benages, *En el crisol de la prueba : Estudio exegético de Sir 2,1-18*, ABE 32 (Estella : Verbo Divino, 1997) et *Reseña Bíblica* 41 (2004) : « El Libro de Ben Sira (Sirácida o Eclesiástico) ».

À partir du v. 19, le monde agricole entre en scène. La relation qui existe entre l'agriculteur ou le semeur, et la terre qu'il cultive, est la même que celle qui s'établit entre le disciple et la sagesse. Une relation basée sur l'effort et la récompense, comme l'indiquent les couples : labourer / fruits ; travailler / produits. De cette manière, la sagesse se transforme en un champ fertile qui devient l'objet de toute l'attention, du travail et du dévouement du jeune homme qui la recherche. Le disciple est invité à s'approcher de la sagesse, à attendre ses fruits, tout en travaillant pour les obtenir. La récompense ne se fera pas attendre et, comme l'agriculteur, le disciple pourra bientôt en manger les fruits. Ainsi donc, « la tâche est rude mais elle n'est pas écrasante »<sup>13</sup>. Cette relation très positive qui s'instaure entre le disciple et la sagesse contraste fortement avec l'attitude de celui qui est ignorant ou sans intelligence (v. 20-21). Pour celui-ci, la sagesse est si dure qu'elle en devient insupportable, c'est pourquoi il la rejette dès qu'il le peut. Du point de vue du disciple, la sagesse se caractérise par sa vitalité, son dynamisme et sa fécondité ; pour celui qui n'a pas d'intelligence elle n'est qu'une chose inerte et stérile qui provoque le rejet au lieu de susciter l'adhésion.

La conclusion du v. 22, comme nous le verrons plus loin, est quelque peu obscure. Ici, les images concrètes et percutantes disparaissent pour laisser place à une affirmation qui n'a apparemment rien à voir avec ce qui précède ; elle ressemble plutôt à une énigme : « Car la sagesse mérite bien son nom : elle n'est pas accessible au grand nombre. » Selon le texte, il semble que la dénomination de la sagesse, c'est-à-dire le terme « sagesse », indique le caractère caché ou réservé de celle-ci. En réalité, il n'en est pas ainsi, car cette explication n'a aucun sens ni en grec ni en français : *sophía* (sagesse) n'a aucun rapport avec ce qui est caché ou réservé. Voyons maintenant ce que dit le texte hébreu du manuscrit A (un texte auquel seuls les spécialistes ont accès) : « Car l'instruction (ou la discipline), comme son nom, est ainsi : elle n'est pas accessible au grand nombre. » La différence majeure qui existe entre les deux textes est évidente : tandis qu'en hébreu le sujet de la phrase est l'instruction, en grec, c'est la sagesse. C'est donc là que se trouve la clé qui nous permettra de résoudre l'énigme.

En hébreu, instruction ou discipline se dit *mûsar*. Ce substantif ne vient pas, comme on pourrait le croire, du verbe *sûr* (« se mettre à l'écart, s'éloigner, se retirer ») mais de *ysr* (« éduquer, instruire, punir, corriger »). Or il se trouve que le participe passif de *sûr* (« ce qui est écarté, éloigné, retiré ») se prononce de la même façon que *mûsar*. Autrement dit, une simple homophonie a donné lieu à une « étymologie fantaisiste ». Ainsi, bien que le substantif « instruction » et le verbe « se mettre

à l'écart » n'aient aucun lien sur le plan étymologique, certains auteurs expliquent le sens de Sir 6,22 au moyen de cette relation supposée. Il s'agit en réalité d'un jeu de mots créé par le sage Ben Sira pour souligner le caractère réservé / mis à part de la discipline / instruction qui la rend inaccessible au grand nombre.

En conclusion, il est impossible de comprendre le sens de ce verset à partir de la version grecque (et de sa traduction en français), du fait que le jeu de mots imaginé par l'auteur dans l'original hébreu a disparu dans la traduction. Cet exemple confirme donc la nécessité et l'importance de la critique textuelle comme première étape de l'étude exégétique.

## b) L'analyse littéraire (Is 1,2-3)

L'analyse littéraire se concentre sur la forme finale du texte et comprend toute une série d'opérations liées à l'environnement phonématique, syntaxique, sémantique, stylistique et structurel d'un texte. L'objectif est d'étudier tous les aspects du texte qui lui donnent sa personnalité particulière, car la forme constitue la « carte d'identité » de tout texte<sup>14</sup>.

Pour illustrer cette deuxième étape du parcours exégétique, nous aurons recours aux livres prophétiques. Leur lecture n'est guère facile, reconnaissons-le. Dans ces livres il nous manque, entre autres choses, une trame narrative, des personnages, une situation spatio-temporelle bien définie... Toutefois, la principale difficulté pour le lecteur moderne réside dans l'agencement du matériau. On ne perçoit aucun ordre, aucun schéma, aucun fil conducteur qui puisse orienter notre lecture<sup>15</sup>. Après avoir lu quelques passages, on se sent inévitablement perdu, désorienté, et sans grand courage pour continuer. L'impression générale est qu'il manque à ces textes une organisation interne. N'y a-t-il donc aucun ordre dans les livres prophétiques ? Et s'il y en a un, en quoi consiste-t-il ? Où faut-il le chercher ? Nous allons essayer d'apporter quelques réponses. Tout d'abord, nous ne devons pas céder à la tentation d'attribuer cette situation à l'incapacité littéraire des auteurs, car eux-mêmes nous surprennent avec des passages d'une grande qualité poétique. Il faut plutôt chercher la réponse dans la composition des livres prophétiques : elle est le fruit d'un long processus de rédaction qui, pour la plupart d'entre eux, a duré plusieurs siècles. Cela dit, nous n'allons pas entrer dans ce sujet complexe car cela nous amènerait trop loin.

Bien qu'à première vue ces textes puissent paraître quelque peu rébarbatifs, une lecture attentive des livres

13 V. Morla Asensio, *Eclesiástico : Texto y comentario*, El mensaje de la Biblia 20 (Estella (Navarra) : Verbo Divino et al., 1992), 49.

14 H. Simian-Yofre, « Diacronía : Los métodos histórico-críticos », dans *Metodología del Antiguo Testamento*, 107.

15 Cf. N. Caldach-Benages, *Los profetas, mensajeros de Dios*, Emaús 98 (Barcelona : Centro de Pastoral Litúrgica, 2012), 37-38.

prophétiques nous permettra de découvrir quelques principes d'organisation qui pourront en orienter la compréhension. L'un d'eux est précisément le schéma « négatif – positif » que nous présentons maintenant. Il s'agit d'une disposition fréquente du matériau prophétique qui fait suivre les passages à consonance négative (critiques sévères contre l'attitude du peuple ou des gouvernants, ou encore menaces et annonces de désastres politiques ou militaires) de passages à consonance positive (annonces d'un avenir meilleur, oracles de consolation et d'espérance). Ce schéma se présente sous deux formes, comprenant chacune de deux ou trois parties. Nous trouvons un exemple du schéma positif – négatif en deux parties dans le Livre d'Isaïe. Alors qu'en Isaïe 1-39 (Premier Isaïe) abondent les annonces de désastre contre Israël et Juda, en Is 40-55 (Second Isaïe) et en Is 56-66 (Troisième Isaïe) les oracles de consolation prédominent. Le livre d'Amos nous en fournit un autre exemple. Alors qu'en Am 1,2-9,7 le prophète fait une critique sévère de la société, en Am 9,8-15 émerge avec force une promesse de restauration qui contraste fortement avec le reste du livre. Ce schéma peut encore être complété avec une troisième partie (oracles contre les nations étrangères) qui est insérée entre les deux parties mentionnées précédemment. On en retrouve un exemple dans le livre d'Ézéchiel : Ez 1-24 (oracles contre Juda et Jérusalem), Ez 25-32 (annonce de désastres pour les peuples étrangers), Ez 33-48 (la restauration) ; et le livre de Sophonie : So 1,1-2,3 (critique contre Juda et Jérusalem), So 2,4-3,8 (oracles contre les nations étrangères et Jérusalem), So 3,9-20 (promesses messianiques et retour des dispersés).

Il nous faut garder à l'esprit que tous les livres prophétiques, dans leur forme actuelle ou finale, proviennent de l'époque postexilique et, reflètent par conséquent, la problématique de cette période de l'histoire. La forme actuelle de ces livres témoigne en particulier des espérances eschatologiques de l'Israël postexilique, comme le montre le schéma que nous venons de présenter. Et c'est précisément pour cette raison que ce schéma est également connu sous le nom de « schéma eschatologique ». Nous allons maintenant en approfondir le sens.

Dans la vision du monde de la prophétie postexilique, le présent est marqué par la catastrophe de 587/586 av. J.-C., à savoir la chute de Jérusalem, l'incendie du Temple, la déportation des chefs du peuple, etc., et par les difficultés à rétablir la communauté de Jérusalem dans la période perse, une période où règne le pessimisme. La première partie du schéma eschatologique (les annonces des calamités à cause de l'infidélité et des abus du peuple et de ses dirigeants) fonctionne comme une explication de la situation présente et constitue en même temps, une vive exhortation à se convertir et à revenir au Seigneur. La deuxième partie du schéma (les oracles de salut) montre l'espérance inconditionnelle des fidèles du Seigneur. Malgré les difficultés, ils at-

tendent une intervention de Dieu dans l'histoire comme prélude à l'inauguration définitive de son royaume qui leur apportera la paix et la prospérité. Cette intervention de Dieu, ou jugement universel dans l'histoire, aura lieu lorsque les forces hostiles des peuples étrangers auront été détruites (oracles contre les nations dans le schéma en trois parties).

L'utilisation du schéma eschatologique nous fournit une clé herméneutique essentielle pour la lecture des textes prophétiques. Situés à l'intérieur de ce schéma, les textes acquièrent de nouvelles significations, ils s'ouvrent à de nouveaux horizons. En d'autres termes, on ne peut comprendre le sens d'un texte qu'en fonction de la place qu'il occupe à l'intérieur d'un livre, dépassant ainsi les limites imposées par le texte lui-même. Prenons comme exemple concret Is 1,2-4, un oracle contre le peuple ingrat :

<sup>2</sup> Cieux, écoutez ; terre, prête l'oreille, car le Seigneur a parlé.

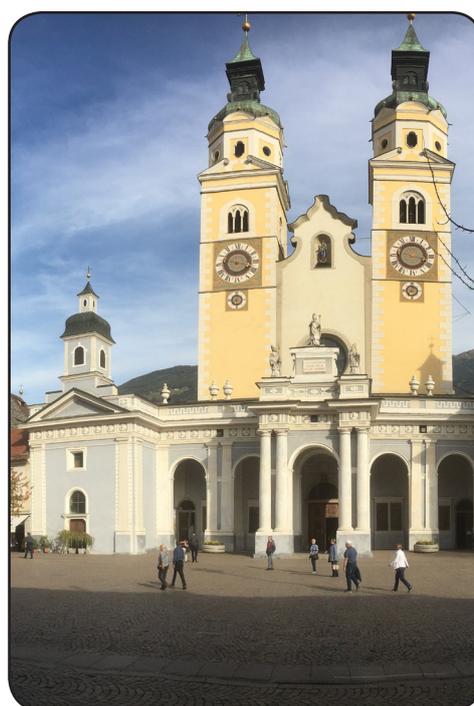
J'ai fait grandir des enfants, je les ai élevés, mais ils se sont révoltés contre moi.

<sup>3</sup> Le bœuf connaît son propriétaire, et l'âne, la crèche de son maître.

Israël ne le connaît pas, mon peuple ne comprend pas.

<sup>4</sup> Malheur à vous, nation pécheresse, peuple chargé de fautes, engeance de malfaiteurs, fils pervers !

Ils abandonnent le Seigneur, ils méprisent le Saint d'Israël, ils lui tournent le dos.



On peut faire une première lecture de ce texte en le replaçant dans son contexte spécifique, le VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et en essayant d'en préciser la signification dans ces circonstances. Rappelons que notre texte appartient au Premier Isaïe ou Proto-Isaïe (Is 1-39), œuvre du prophète Isaïe qui a exercé son activité prophétique durant près de 40 ans sous les règnes d'Osias, Yotam, Acaz et Ézéchiass. Avant la guerre syro-éphraïmite, dans une période de relative prospérité, le thème principal de sa prédication était la critique sociale et religieuse. Isaïe fait le constat des nombreuses injustices, des jugements arbitraires, de la corruption des autorités, de l'ambition des grands propriétaires terriens, de l'oppression des gouvernants. Et pire encore, les gens pensent pouvoir couvrir tous ces fléaux avec une fausse piété et d'abondantes pratiques religieuses. La situation est précisément celle que nous décrit Is 1,2-4. Dieu reproche à son peuple ses crimes : ignorance, accumulation de richesse et abandon de Dieu. Les gens vivent comme si Dieu n'existait pas, sans penser au jour du châtement.

Ce même texte peut être lu à la lumière d'Is 1-12, des oracles qui selon les spécialistes, pourraient refléter la prédication d'Isaïe lui-même. Quoi qu'il en soit, il est très probable que ces chapitres contiennent aussi des passages exiliques et postexiliques qui ont été incorporés au texte au fil du temps. Nous pourrions également relire le texte en le situant dans le contexte plus large d'Is 1-39 où, comme nous l'avons déjà indiqué, abondent les annonces de désastres contre Israël et Juda, ou encore en le replaçant dans l'ensemble de l'œuvre isaïenne (Is 1-66) avec ses nombreux ajouts de la période exilique et post exilique.

En conclusion, l'oracle contre l'Israël ingrat du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. s'ouvre à de nouvelles significations et de nouvelles interprétations si on le considère dans le cadre du schéma eschatologique. Is 1,2-4 est certes un oracle de jugement (premier élément du schéma), mais lu à la lumière d'Is 40-55 ou d'Is 56-66, où prédominent les oracles de consolation (second élément du schéma), son message acquiert de nouvelles nuances et une dimension inhabituelle. Replacé dans le cadre du schéma eschatologique, notre texte ne se réduit pas à son caractère de dénonciation et son ton nettement négatif, mais il s'ouvre sur une perspective de consolation et de joie qui envisage une intervention salvifique de Dieu dans l'histoire de son peuple.

### c) La critique historique (Jn 4,8)

Bien que cette expression se prête à des applications diverses, nous entendons par critique historique la reconstruction du contexte dans lequel le texte a été écrit ainsi que l'examen de la vérité historique de ce qu'il raconte.

Le verset choisi pour illustrer ce troisième moment du parcours exégétique fait partie de l'un des passages les plus lus, les plus connus et les plus commentés du quatrième évangile. Il s'agit de la rencontre entre Jésus et la Samaritaine (Jn 4,1-20)<sup>16</sup>. Nous n'allons pas commenter ici l'ensemble du passage, mais nous intéresser principalement à une petite note qu'introduit le narrateur après la première intervention de la femme. Voici le texte en question :



<sup>1</sup> Les pharisiens avaient entendu dire que Jésus faisait plus de disciples que Jean et qu'il en baptisait davantage. Jésus lui-même en eut connaissance. <sup>2</sup> À vrai dire, ce n'était pas Jésus en personne qui baptisait, mais ses disciples. <sup>3</sup> Dès lors, il quitta la Judée pour retourner en Galilée. <sup>4</sup> Or, il lui fallait traverser la Samarie. <sup>5</sup> Il arrive donc à une ville de Samarie, appelée Sykar, près du terrain que Jacob avait donné à son fils Joseph. <sup>6</sup> Là se trouvait le puits de Jacob.

Jésus, fatigué par la route, s'était donc assis près de la source. C'était la sixième heure, environ midi. <sup>7</sup> Arrive une femme de Samarie, qui venait puiser de l'eau. Jésus lui dit : « Donne-moi à boire. » <sup>8</sup> En effet, ses disciples étaient partis à la ville pour acheter des provisions. <sup>9</sup> La Samaritaine lui dit : « Comment ! Toi, un Juif, tu me demandes à boire, à moi, une Samaritaine ? » (En effet, les Juifs ne fréquentent pas les Samaritains).

16 N. Caldach-Benages, *Dame, Señor, tu mirad : Reflexiones bíblicas sobre la vida cristiana*, Sauce 150 (Madrid : PPC, 2011), 148-165.

La note du narrateur, mise entre parenthèses, vise à expliquer la réaction de la Samaritaine qui, surprise par le fait que Jésus l'interpelle directement, voit en cela une audace inhabituelle. Mais, une fois constatée l'hostilité entre les deux peuples voisins, le dialogue entre le Maître et la femme continue sans plus d'interruption. Une telle note laisse toutefois au lecteur moderne, un goût d'inachevé. Il aimerait en savoir plus à ce sujet et se pose beaucoup de questions : À quoi est due cette hostilité ? Quelle en est l'origine ? Est-elle récente ou remonte-t-elle à plus loin dans le passé ? Y a-t-il des raisons à cela ? Sont-elles compréhensibles ? Quelles en sont les conséquences concrètes ? Pour pouvoir répondre à ces interrogations, nous devons faire un bond en arrière dans l'histoire d'Israël. Il nous faut revenir à la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

L'événement politique le plus marquant de cette époque est l'expansion rapide et croissante de l'Assyrie, une puissance qui était restée silencieuse pendant des années. Le protagoniste en fut sans nul doute Téglath-Phalasar III (745-727), grand organisateur et fin stratège. Désireux d'étendre son territoire jusqu'à la Méditerranée, il mena une politique très agressive à l'encontre de ses vassaux. Le nouvel impérialisme assyrien causa la destruction politique du royaume du Nord (Israël) et infligea de graves dommages au royaume du Sud (Juda) qui survécut en tant qu'entité politique.

La crise commença en Israël avec le déclenchement de la guerre syro-éphraïmite (734-733). Lassés de payer un tribut à l'Assyrie, Israël et la Syrie décident de se rebeller et demandent l'aide de Juda, mais faisant la sourde oreille aux conseils du prophète Isaïe, le roi Acas répond par la négative. Il préfère se soumettre à l'Assyrie en payant le tribut correspondant plutôt que de se joindre à ses alliés. De son côté, Téglath-Phalasar s'empare d'une grande partie du territoire du royaume du Nord, l'annexant à l'empire assyrien. À cette première invasion succède une seconde et dernière invasion. Les événements s'enchaînent rapidement : en 722 la Samarie tombe aux mains de Salmanasar V et l'année suivante, Sargon II achève la conquête, annexant la région de Samarie à l'empire assyrien. C'est la fin du royaume d'Israël. Les Assyriens déportent des milliers d'israélites, parmi lesquels la classe dirigeante du pays. Ils s'assurent de la soumission du peuple et étouffent toute tentative de rébellion. Ils répartissent les déportés dans les villes de l'Est de l'Assyrie (cf. 2 R 17,5-6), tout en repeuplant la Samarie avec des colons venus d'autres parties de l'Empire<sup>17</sup>. Le royaume du Nord devient alors une province assyrienne, appelée « Samarie », avec de nouveaux habitants non israélites et avec, par conséquent, de nouvelles coutumes et traditions religieuses. Ce fut là l'origine de la séparation, qui

se consolidera bien plus tard, entre Samaritains et Juifs, à laquelle se réfère l'auteur du quatrième évangile dans l'épisode de la Samaritaine.

Il va donc sans dire qu'une bonne connaissance de l'histoire d'Israël est un outil indispensable pour une interprétation correcte des textes bibliques, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Interroger le passé est une manière d'éclairer le présent.

## 5. De l'exégèse à l'herméneutique

Il nous reste à affronter la dernière étape du processus interprétatif. C'est lors de cette étape que l'on passe, comme nous l'avons déjà souligné, de la compréhension du texte à son actualisation ou, ce qui revient au même, de l'exégèse à l'herméneutique. Après avoir analysé et étudié notre passage biblique au niveau textuel, littéraire et historique, nous nous demandons maintenant quel sens ont ces paroles pour nous, lecteurs d'aujourd'hui qui vivons dans un contexte très différent de celui qui est décrit dans l'Écriture. Quel impact le texte biblique peut-il avoir sur notre histoire personnelle et communautaire ? Nous laissons-nous éclairer et transformer par sa Parole ? Pour illustrer ce passage du texte à la vie, la *lectio divina*, aussi appelée lecture priante ou croyante de la Bible, peut nous être d'une grande aide<sup>18</sup>.

C'est pourquoi nous terminerons notre présentation avec une brève *lectio* sur le texte de Jérémie 26,1-6, un texte dans lequel l'attitude d'écoute – et par contraste de rejet – de la Parole de Dieu constitue l'axe central autour duquel tourne tout le récit. On peut noter, en effet, qu'en seulement six versets, le verbe « écouter » est répété quatre fois.

### a) Prophète contre prophète (Jr 26-29)

Avec les chapitres 26-29 commence la seconde partie du livre de Jérémie, souvent considérée comme la biographie d'un prophète persécuté. De fait, ces chapitres présentent quelques épisodes de la persécution de Jérémie par les faux prophètes (les prophètes de *shalom*), c'est-à-dire ses collègues-adversaires qui annonçaient un message complètement différent du sien. Alors que Jérémie exhortait le peuple à se soumettre au joug de Babylone, ceux-là au contraire promettaient à tous la victoire et la prospérité immédiates s'ils continuaient à lutter contre Babylone. En résumé, Jr 26-29 reflète parfaitement le conflit entre prophètes (« prophète contre prophète »), un thème caractéristique, bien que non exclusif, du livre de Jérémie.

17 Selon une inscription de Sargon II les déportés étaient au nombre d'environ 27.290.

18 N. Caldach-Benages, *Saboreando la Palabra : Sobre la lectura orante o creyente (lectio divina)*, El mundo de la Biblia. Horizontes 11 (Estella : Verbo Divino, 2012).

**b) Le discours dans le Temple (Jr 26,1-24)**

Jr 26 relate les conséquences du discours que Jérémie a prononcé dans le Temple de Jérusalem par ordre de Dieu. Après un bref résumé du discours (26,1-6)<sup>19</sup>, le narrateur nous raconte comment les prêtres et les prophètes accusent le prophète Jérémie de blasphémer contre le Temple et d'annoncer la destruction de Jérusalem (26,7-11). L'autodéfense de Jérémie (26,12-15) se réduit essentiellement à la répétition de cette phrase : « *C'est le Seigneur qui m'a envoyé* ». Cette réponse de Jérémie, bien que juridiquement faible, réussit à convaincre les chefs ainsi que le peuple. À tel point que tous se déclarent en sa faveur devant les prêtres et les prophètes : le fait d'avoir annoncé un message de la part de Dieu ne lui mérite pas la mort. Quelques anciens du peuple proposent l'absolution de Jérémie (26,16-19) en avançant un argument basé sur un précédent historique, à savoir un message similaire prononcé par le prophète Michée au temps du roi Ézékias (cf. Mi 3,12). Accusateurs, prêtres et prophètes quittent la scène car ils ne peuvent, à l'évidence, répondre à de tels arguments. Pour cette fois, Jérémie a sauvé sa peau mais, pour souligner la gravité du danger, le narrateur raconte l'histoire d'un autre prophète, Ourias, qui, à la même époque, prophétisa « dans les mêmes termes que Jérémie » et qui, malgré ses tentatives de fuite, fut finalement exécuté (Jr 26,20-24).

**c) Brève synthèse du discours (Jr 26,1-6)**

La première année du règne de Joakim (609/608), le Seigneur envoie Jérémie au Temple de Jérusalem pour dénoncer le peuple et l'exhorter à la conversion, afin d'éviter ainsi la destruction imminente du Temple et de la ville (v. 1-3). Le discours a lieu dans le Temple, ou peut-être sur le parvis, probablement à l'occasion d'une fête à laquelle participent beaucoup de gens venus de toutes les villes de Juda. Il semble qu'il s'agisse d'un discours très important, car le Seigneur dit à Jérémie de ne pas en retrancher un mot. En effet le sujet abordé est un sujet brûlant pour tous : pour les prêtres, pour les faux prophètes et pour le peuple et donc, par conséquent très dangereux pour Jérémie. Voici le texte :

<sup>1</sup>Au début du règne de Joakim, fils de Josias, roi de Juda, il y eut cette parole venant du Seigneur :

<sup>2</sup>Ainsi parle le Seigneur : « Tiens-toi dans la cour de la maison du Seigneur. Aux gens de toutes les villes de Juda qui viennent se prosterner dans la maison du Seigneur, tu diras toutes les paroles que je t'ai ordonné de leur dire ; n'en retranche pas un mot. <sup>3</sup>Peut-être *écouteront-ils*, et revien-

dront-ils chacun de son mauvais chemin ? Alors je renoncerai au mal que je projette de leur faire à cause de la malice de leurs actes. »

<sup>4</sup>Tu leur diras donc : « Ainsi parle le Seigneur : Si vous ne *m'écoutez* pas, si vous ne marchez pas selon ma Loi, celle que j'ai mise sous vos yeux, <sup>5</sup>si vous *n'écoutez* pas les paroles de mes serviteurs les prophètes, que je vous envoie inlassablement, et que vous n'avez pas *écoutes*, <sup>6</sup>je traiterai cette Maison comme celle de Silo, et ferai de cette ville un exemple de malédiction pour toutes les nations de la terre. »<sup>20</sup>

Depuis le commencement de son histoire, le peuple élu a toujours été libre de suivre le Seigneur ou de choisir un autre chemin. Israël n'a jamais été obligé de suivre les voies du Seigneur ni d'observer ses préceptes ; au contraire, il a toujours eu la liberté de décider de son propre destin. C'est pourquoi, dans notre texte, le Seigneur ne tient pas pour acquise une réaction favorable du peuple aux paroles de Jérémie. Le Seigneur prévient le prophète : « Peut-être écouteront-ils... » (v. 3). Toutefois, cet avertissement est plutôt positif. De fait, le texte souligne, d'une part, la liberté de l'être humain et, d'autre part, la disponibilité de Dieu, dont l'action est conditionnée par la réponse libre et consciente de celui-ci. Ainsi donc, si le peuple écoute les paroles du prophète et cesse de faire le mal, le Seigneur renoncera au châtement.

Aux versets 4-6, le Seigneur communique à Jérémie ce qu'il devra dire au peuple. En réalité, ces versets sont une brève synthèse du discours du chapitre 7, auquel nous avons fait référence précédemment. Y est mentionné en particulier le sort de Silo, ancien siège de l'Arche d'Alliance et du culte, à l'époque des Juges, et qui n'est plus que ruines. Cela dit, ce qui nous intéresse surtout, c'est la manière dont le Seigneur s'adresse à son peuple et, plus particulièrement, l'insistance qu'il met sur l'écoute ou le rejet de ses paroles. « Écouter » est mis en parallèle avec « marcher selon la Loi », expression qui signifie accomplir les commandements que le Seigneur a donnés à Moïse sur le Mont Sinaï. Écouter le Seigneur n'est donc pas quelque chose d'abstrait, sans lien avec la vie. Au contraire, cela se traduit concrètement dans l'observance de la Loi. La Loi indique une attitude, une ligne de conduite, un chemin d'alliance qui mène à la vie et au bonheur (cf. Dt 30,15-16 ; Ps 119,32). Et c'est précisément ce chemin qu'Israël n'a pas voulu choisir. Le peuple n'a écouté ni le Seigneur, ni les prophètes messagers de sa parole. Le Seigneur répète par deux fois que le peuple n'a pas voulu écouter le message de ses envoyés. Jérémie n'est donc ni le premier ni le dernier prophète

<sup>19</sup> Le discours complet se trouve en Jr 7,1-8,3.

<sup>20</sup> Les éléments soulignés sont de notre fait.

destiné à subir l'hostilité de son peuple. Cette souffrance est inhérente à la mission du prophète, qui est souvent incompris, menacé et persécuté à cause de ses paroles qui dérangent.

#### d) Du texte à la vie

« Écouter la Parole de Dieu ». Les prophètes de la Bible sont des personnes charismatiques qui ont reçu du Seigneur le don de prophétie. De par notre vocation chrétienne, nous avons, nous aussi, reçu ce don en partage. Chacun est responsable non seulement de sa propre mission prophétique mais aussi de la mission prophétique de la famille, du groupe, de la paroisse ou de la communauté à laquelle il appartient. Nous chrétiens, nous ne sommes pas appelés à annoncer nos propres idées ni à transmettre notre vision personnelle du monde et de la vie (cf. les faux prophètes du temps de Jérémie), mais à annoncer la Parole de Dieu au milieu du peuple, chacun à sa manière, avec son charisme et selon sa situation. Mais, quelle que soit la modalité de l'annonce, il faut, pour pouvoir transmettre la Parole de Dieu aux autres, commencer par l'écouter, l'étudier et la méditer dans son cœur, dans un climat de prière. Il s'agit d'écouter ce que Dieu veut de chacun de nous afin de pouvoir répondre avec générosité à son appel. Nous devons toujours être prêts à écouter sa Parole. En d'autres termes, la Parole que Dieu nous communique personnellement devrait être la référence principale de notre vie.

« Écouter les prophètes ». Dieu nous parle de diverses manières, en diverses circonstances, et par l'intermédiaire de divers instruments et messagers. Il nous faut donc être très attentifs à tous les messages qui nous viennent du monde, de l'histoire, de la nature, du quotidien, des autres, des nôtres et même de ceux qui nous sont étrangers. Dieu nous parle à travers eux. Ils sont ses prophètes. Parfois, les messages sont retentissants, car ils sont proclamés d'une voix forte et s'entendent partout ; parfois, au contraire, ils sont presque imperceptibles et se cachent sous les apparences trompeuses d'une observance et d'une piété parfaites. Parfois ces messages sont un cri de douleur, une terre qui se fissure, une supplication dans le besoin, un arbre qui tombe, un appel au secours, une maladie inattendue, une crise d'angoisse, une responsabilité imprévue, une larme que l'on ne peut retenir, un regard furtif, un cœur brisé, la monotonie de la vie quotidienne... Aucun message ni aucun messager ne devrait nous laisser indifférents, car rien ni personne n'est insignifiant pour Dieu.

« Écouter son cœur ». Dieu a formé le cœur de l'être humain, il le connaît, il le scrute et pénètre jusqu'en ses profondeurs que l'être humain lui-même ne peut

atteindre. Souvent Dieu met l'homme à l'épreuve, pour l'éduquer, le guider et l'amener à se convertir. Le cœur mérite donc toute notre attention car c'est en lui que se forge la qualité de nos relations avec Dieu et avec les autres. Il faut toujours écouter son cœur. Comme le dit Enzo Bianchi : « La référence au cœur montre combien l'unité de l'être humain est nécessaire dans sa relation avec le Seigneur, combien est nécessaire la sincérité dans son adoration, l'authenticité dans son adhésion et le don total dans son engagement et dans son amour »<sup>21</sup>.

Sommes-nous des chrétiens et des chrétiennes capables d'écouter ? Savons-nous écouter la Parole de Dieu ? Et la parole de ses prophètes ? Sommes-nous attentifs à leurs messages ? Avons-nous l'habitude d'écouter ce que nous dit notre cœur ?

#### 5. En forme de conclusion

Parvenus au terme de notre parcours, nous aimerions exprimer un souhait qui pourrait se résumer ainsi : nous espérons que notre réflexion encouragera les lecteurs à fréquenter toujours plus assidûment la Bible et à répondre aux quatre questions que nous avons formulées au début de cet exposé ; qu'elle les encouragera à parcourir toutes et chacune des étapes du processus interprétatif ; qu'elle les incitera à demander l'aide de spécialistes, à améliorer et à mettre à jour leur formation biblique ; qu'elle suscitera en eux une soif véritable de la Parole et qu'ils se laisseront transformer par son message libérateur.

Convaincue qu'exégèse et herméneutique, science et foi, étude et prière ne s'opposent pas mais s'enrichissent mutuellement en contribuant à l'unité du processus interprétatif, nous terminerons en citant une fois de plus le document *L'interprétation de la Bible dans l'Église* dont nous avons fêté en 2018 le 25<sup>e</sup> anniversaire :

Tâche particulière des exégètes, l'interprétation de la Bible ne leur appartient pas pour autant en monopole, car elle comporte, dans l'Église, des aspects qui vont au-delà de l'analyse scientifique des textes. L'Église, en effet, ne considère pas la Bible simplement comme un ensemble de documents historiques concernant ses origines ; elle l'accueille comme Parole de Dieu qui s'adresse à elle, et au monde entier, dans le temps présent.

Cette conviction de foi a pour conséquence la pratique de l'actualisation et de l'inculturation du message biblique, ainsi que les divers modes d'utilisation des textes inspirés, dans la liturgie, la « *Lectio divina* », le ministère pastoral et le mouvement œcuménique (IV).

21 E. Bianchi, « Cuore », dans *Temi di Teologia Biblica*, 291.

## PASTORALE ET EXÉGÈSE BIBLIQUE

Jean-Louis Ska

**1. Quelques réflexions sur le point de départ du travail pastoral**

« Quelle traduction devons-nous utiliser ? » « Quelle est la meilleure traduction ? » Combien de fois n'ai-je pas entendu cette question lors de sessions ou de conférences sur des sujets bibliques. Il n'est jamais simple de répondre à de telles questions. Pour y répondre, je commence par une boutade : la meilleure Bible, c'est une édition de la Bible en langue originale. Apprenez donc l'hébreu, le grec et l'araméen ! Rien ne vaut le texte original. Puis, je réponds de manière plus pratique. En général, je préfère introduire une distinction entre une Bible à usage personnel, une Bible pour un usage public et une Bible pour un usage académique ou scientifique. Pour l'usage personnel, que chacun choisisse la Bible qu'il préfère ou celle qui lui est le plus familière. Pour un usage public, il importe d'utiliser la Bible que ce public connaît et utilise le plus. En ce qui concerne l'étude, il convient de prendre avec soi la Bible recommandée par les chercheurs et les exégètes de métier. J'ajoute toutefois un détail : il vaut mieux travailler avec au moins deux traductions. En effet, une traduction n'est jamais qu'une traduction et aucune ne peut rendre à la perfection les nuances du texte original. Ainsi, j'en reviens à

ma boutade initiale : il est important de se souvenir que le texte biblique nous parvient le plus souvent à travers des traductions qui sont tout autant d'interprétations. Et parmi les traductions, certaines sont bonnes et d'autres sont meilleures, là comme dans tous les domaines.

Je commence ces réflexions sur exégèse et pastorale en parlant de traductions parce que celles-ci sont au point de départ de tout travail dans ce secteur. Pour ne prendre qu'un exemple, il arrive très souvent qu'après avoir entendu une lecture liturgique suivie de l'habituelle conclusion : « Parole du Seigneur », je me dis : « Est-ce bien la parole du Seigneur ou celle d'un traducteur plus ou moins heureux ? » Le cardinal Carlo Maria Martini fit un jour une remarque amusante à ce propos. Il nous dit qu'il regrettait que la Conférence Épiscopale Italienne ait formé le projet de corriger les traductions du lectionnaire liturgique. En effet, lorsqu'il préparait son homélie, il confrontait régulièrement la traduction avec le texte original. Il commençait alors son homélie en disant qu'il est certes possible de traduire comme le fait le texte liturgique – le cardinal Martini était très diplomate – mais qu'il est sans doute possible de traduire autrement. D'où une réflexion sur le sens exact du texte biblique, en général de l'évangile du jour. À présent, dit-il, si la traduction est meilleure, je ne pourrais plus le faire et je devrais donc chercher autre chose. Tout cela pour dire que tout travail pastoral part nécessairement d'une lecture attentive du texte. Notre pastorale biblique est fondée sur ce contact immédiat que rien ne peut remplacer. D'où la nécessité de bien choisir la traduction à défaut de pouvoir se servir des textes originaux.

En second lieu, et c'est tout aussi important, il est utile, et même nécessaire, de se demander comment lire le texte. Il existe tant de méthodes sur le marché qu'il n'est pas simple de choisir. Mais il est indispensable, à mon avis, de se poser la question. Trop souvent, chaque personne choisit selon ses convenances ou ses habitudes sans beaucoup réfléchir aux enjeux de ce choix. Ici comme dans l'évangile, il existe une voie étroite et une voie très large. Cette dernière n'est pas la meilleure, loin de là. Le premier manuel venu n'est pas toujours préférable et, surtout, il ne peut jamais se substituer à une lecture approfondie du texte lui-même. Le meilleur commentaire est celui qui incite à relire le texte plus attentivement. Dans les paragraphes qui suivent, je voudrais présenter quelques outils fournis par l'exégèse et qui permettent de mieux apprécier les textes bibliques, même par ceux qui ne sont pas experts en la matière.



J'ajoute un détail anecdotique pour montrer quel est le but de ces quelques pages. Le Père Yves Congar, dominicain, un des experts du concile Vatican II et futur cardinal, avait l'habitude de dire ceci : « La théologie doit être dans le prédicateur et non dans la prédication ». Il est possible de transposer ce conseil dans d'autres domaines, par exemple le nôtre, et dire « L'exégèse doit être dans le prédicateur et non dans la prédication ». Et il est possible de remplacer « prédicateur » par enseignant ou enseignante, catéchiste, pasteur ou membre d'un groupe biblique. En deux mots, il ne faut pas servir des recettes de cuisine à une personne qui demande à manger. Mais il est essentiel de connaître les bonnes recettes de cuisine pour bien préparer de bons repas. Tout ceci pour expliquer quel est le propos des lignes qui suivent : fournir quelques recettes d'exégèse pour mieux préparer d'appétissants mets bibliques.

## 2. L'importance du contexte culturel

Les textes bibliques ont été composés il y a plus de vingt siècles, certains il y a plus de vingt-cinq siècles. Nous sommes dans un autre monde, dans une autre culture et une autre mentalité. Il est parfois essentiel de connaître quelques détails de cette culture du Proche-Orient ancien pour mieux comprendre certains textes bibliques.

### 2.1 Jn 2,1-11 et Jésus qui s'adresse à sa mère « Femme »

Un premier exemple est celui des noces de Cana (Jn 2,1-11). Il est une phrase qui surprend dans ce récit. C'est la réponse que Jésus fait à sa mère lorsque celle-ci vient lui dire que les convives n'ont plus de vin. Littéralement, Jésus répond ceci à sa mère : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, femme ? ». Tout d'abord, il s'adresse à sa mère en lui disant « femme » plutôt que « mère » ou « maman », ce qui semblerait plus naturel dans notre monde. Par ailleurs, pourquoi cette remarque plutôt étonnée ou même acerbe dont le sens nous échappe. Nous ne savons pas, en effet, sur quel ton Jésus a parlé. Toujours est-il que cette expression est bien connue dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Voir, par exemple, dans l'Ancien Testament, Jg 11,12; 2 S 16,10 ; 19,23 ; 1 R 17,18; 2 R 3,13; 2 Ch 35,21 ; dans le Nouveau Testament, Mt 8,29 ; Mc 1,24 ; Lc 4,34. Dans l'Ancien Testament, la plupart du temps l'expression est utilisée pour exprimer une divergence de vue, comme entre Jephthé et les Ammonites ou entre David et Joab et ses frères, ou encore un problème de relation comme entre Élie et la veuve de Sarepta qui se demande pourquoi son fils est mort alors que le prophète était chez elle. Dans le Nouveau Testament, ce sont les démons que Jésus va chasser qui s'expriment ainsi. Ceci renforce la difficulté, à première vue.

Mais il est une coutume qui, à mon avis, permet d'expliquer la réaction de Jésus de manière assez simple. En effet, il est important de savoir que les noces sont un événement public où se presse beaucoup de monde. De plus, dans un banquet de noces, hommes et femmes sont toujours séparés, même le marié et la mariée ne sont pas ensemble durant toute la journée. C'est encore le cas dans certaines sociétés, comme, par exemple, dans le monde musulman. C'est ainsi que l'on peut comprendre, par exemple, pourquoi Laban réussit à tromper Jacob lorsque, à la nuit tombée, il fait entrer Léa et non Rachel dans la tente de Jacob le soir des noces (Gn 29,23-24). Jacob n'a jamais été ni avec Rachel ni avec Léa de toute la journée. Dans le livre d'Esther, dans le premier chapitre, le roi de Perse Assuérus organise un banquet pour tous les dignitaires de son royaume et la reine Vashti en organise un autre pour toutes les femmes de haut rang du royaume. Les deux banquets sont séparés. Lorsque le roi, après avoir beaucoup bu, demande à son épouse de comparaître devant toute l'assemblée, celle-ci refuse. Et n'importe quelle femme qui se respecte se devait de refuser car, quand une femme et surtout une femme seule se montre à une assemblée d'hommes, il est facile de deviner quelle signification cela peut avoir.

Dans ce contexte, il devient plus facile de comprendre la réaction de Jésus lorsqu'il voit arriver sa mère : il est surpris de la voir apparaître dans la salle où il se trouve avec tous les hommes, entre autres ses disciples. En termes très clairs, elle ne devait absolument pas se trouver là. D'où la surprise et la réaction de Jésus qui dit à sa mère : « Mais que viens-tu faire ici ? ». Ce détail permet aussi de mieux comprendre que Marie devait avoir de très sérieuses raisons d'enfreindre les règles de bienséance de l'époque. Le problème était sérieux : s'il n'y a plus de vin, les noces sont terminées, il faut renvoyer les convives chez eux et c'est une honte indélébile pour l'époux qui est chargé de fournir à boire à tous les convives. Et comme les noces pouvaient durer sept jours, on peut comprendre qu'il fallait une belle quantité de vin (cf. Gn 29,27 ; Jg 14,12). Enfin, les circonstances permettent aussi d'expliquer un dernier détail déjà mentionné plus haut : Jésus s'adresse à sa mère en lui disant « femme » parce que nous sommes dans un cadre public et non privé. C'est aussi le cas dans bien d'autres circonstances, parce qu'il s'agit de la manière la plus convenable pour un homme de s'adresser à une femme. Voir, par exemple, Mt 15,28 ; Lc 13,12 ; 22,57 ; Jn 2,4 ; 4,21 ; 8,10 ; 19,26 ; 20,13,15. C'est ainsi que Jésus s'adressera à sa mère sur la croix, en présence de toutes les personnes présentes (Jn 19,26), ou encore lorsqu'il parle à la Syro-phénicienne (Mt 15,28), ou à la Samaritaine (Jn 4,21) et même à Marie-Madeleine, après la résurrection (Jn 20,13 et 15).

## 2.2 Lc 7,36-50 et la femme qui lui « a montré beaucoup d'amour »

Pour rester dans le même domaine, il est un autre récit évangélique qui mérite d'être lu dans son contexte culturel. Il s'agit de la scène souvent intitulée « la pécheresse repentante » (Lc 7,36-50). Dans ce récit, il est sans doute utile de partir de la conclusion du bref discours que Jésus adresse à Simon le pharisien : « Si je te déclare que ses péchés si nombreux ont été pardonnés, c'est parce qu'elle a montré beaucoup d'amour. Mais celui à qui on pardonne peu montre peu d'amour ». Sans entrer dans tous les détails de cette phrase et de sa traduction – certains préfèrent traduire : « puisqu'elle a montré beaucoup d'amour » – je vais m'attarder à l'expression « montrer beaucoup d'amour ». Comment la femme a-t-elle montré son amour envers Jésus ?

La première réponse qui vient spontanément à l'esprit est simple : la femme, anonyme, a accompli toute une série de gestes très significatifs : « Apportant un flacon de parfum en albâtre et se plaçant par-derrière, tout en pleurs, aux pieds de Jésus, elle se mit à baigner ses pieds de larmes ; elle les essuyait avec ses cheveux, les couvrait de baisers et répandait sur eux du parfum » (Lc 7,37-38). Ces gestes sont expressions d'un sentiment très fort, à n'en pas douter. Jésus, toutefois, les interprète de manière plus précise dans son explication avec Simon : « Tu vois cette femme ? Je suis entré dans ta maison : tu ne m'as pas versé d'eau sur les pieds, mais elle, elle a baigné mes pieds de ses larmes et les a essuyés avec ses cheveux. Tu ne m'as pas donné de baiser, mais elle, depuis qu'elle est entrée, elle n'a pas cessé de me couvrir les pieds de baisers. Tu n'as pas répandu d'huile odorante sur ma tête, mais elle, elle a répandu du parfum sur mes pieds » (Lc 7,44-46). Pour Jésus, tous ces gestes sont les gestes qui sont accomplis pour accueillir un hôte. Il s'agit donc des rites d'hospitalité traditionnels et bien connus dans le monde de l'époque : le lavement des pieds, le baiser, l'onction d'huile<sup>1</sup>. Il faut tirer une conclusion évidente de cette explication. C'est la femme qui accomplit les rites d'hospitalité, non pas le pharisien. C'est la femme qui, en réalité, reçoit Jésus plutôt que Simon le pharisien. Ou, pour le dire avec d'autres mots, Jésus se trouve plus chez lui avec cette femme qu'avec le pharisien.

Mais pourquoi le pharisien n'a-t-il pas accompli les rites d'hospitalité ? C'est ici que nous touchons au cœur

du problème. Simon le pharisien, en effet, fait cette réflexion lorsqu'il assiste aux gestes accomplis par la femme envers Jésus : « Si cet homme était un prophète, il saurait qui est cette femme qui le touche, et ce qu'elle est : une pécheresse ». Il est tout d'abord évident que le pharisien a été scandalisé par l'audace de cette femme qui a osé entrer dans une salle où il n'y avait que des hommes. La chose était peut-être moins insolite dans le monde grec que dans le monde juif, mais il est plus que probable que c'était à peu près aussi mal vu. Toujours est-il que le mot important dans la réflexion du pharisien est le verbe « toucher ». Jésus n'aurait jamais dû se laisser toucher par la pécheresse. Pourquoi ? Parce que se laisser toucher par une pécheresse, et plus que probablement une pécheresse publique, signifie être contaminé par ce péché et donc être rendu impur. Il faut ensuite se purifier de ce contact pour pouvoir à nouveau être admis dans la « communauté des justes ». D'après ce que Jésus dit par la suite, il est clair que le pharisien n'a pas touché Jésus puisqu'il n'a accompli aucun des gestes d'hospitalité qui auraient impliqué nécessairement un contact physique. C'est ce que nous avons appris par ce que dit Jésus à la fin de l'entretien. Cela signifie aussi que le pharisien craignait d'être contaminé d'une manière ou d'une autre par Jésus, sans doute en raison de ses « mauvaises fréquentations » et de son laxisme envers certaines règles d'hygiène. Simon le pharisien s'est donc montré plus que prudent. Jésus, au contraire, n'a pas craint le contact avec la pécheresse. C'est lui, en effet, qui la purifie de son péché.

En termes très simples, cela signifie les choses sont diamétralement opposées pour Jésus et pour le pharisien. Pour Simon, en effet, c'est le péché qui contamine ceux qui sont en contact avec lui. Pour Jésus, au contraire, c'est le salut qui est le plus fort et qui le touche, lui, Jésus, est sauvé de son péché. Ce n'est pas la pécheresse qui rend Jésus impur en le touchant, c'est Jésus qui purifie la pécheresse lorsqu'elle le touche. Comme Jésus a guéri la femme qui souffrait d'hémorragie lorsqu'elle le toucha par derrière, alors qu'elle était impure en raison du sang qu'elle perdait et qu'elle devait, par conséquent « contaminer » Jésus (cf. Mt 9,20-22 et parallèles). Au comme le lépreux qui est guéri lorsque Jésus le « touche » alors que tout contact avec un lépreux était interdit par peur de la contagion (Mt 8,3 et parallèles).

1 Pour le lavement des pieds, voir Gn 18,4 : Abraham donne de l'eau à ses trois hôtes pour qu'il se lavent les pieds ; Gn 24,32 : on apporte de l'eau pour que le serviteur d'Abraham qui vient d'arriver puisse se laver les pieds ; Gn 43,24 : Joseph donne de l'eau à ses frères pour qu'ils se lavent les pieds ; 1 S 25,41 : Avigail se dit prête à laver les pieds des serviteurs de David. Et bien sûr, Jésus lave les pieds de ses disciples en Jn 13.

Pour le baiser, on se souviendra que le père du fils prodigue l'accueille par un baiser (Lc 15,20). Pour d'autres exemples, voir Gn 27,26-27 ; 29,11 ; 33,4 ; 48,10 ; Ex 4,27 ; 18,7 ; 2 S 14,33 ; 15,5 ; 2 S 20,9 ; dans le Nouveau Testament, voir surtout Rm 16,16 : « Saluez-vous les uns les autres par un saint baiser. Toutes les Églises de Christ vous saluent ». Il est à noter que le baiser est surtout réservé à des membres de la même famille, mais non exclusivement.

L'onction est plus connue comme geste de consécration (voir 1 S 10,1 : Saül ; 16,13 : David ; 1 R 1,39 : Salomon, etc.) que comme geste de salutation.

En conclusion, le récit de Lc 7,36-50 suppose que le lecteur soit au courant d'au moins deux séries de coutumes, les rites d'hospitalité et les règles qui concernent la pureté et l'impureté, en particulier le contact avec les personnes impures.

### 2.3 Jn 4 et « la sixième heure »

Un dernier exemple de ce type vient à nouveau de l'évangile du Jean. Le récit de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine est introduit de la façon suivante : « Jésus devait traverser la Samarie. C'est ainsi qu'il parvint dans une ville de Samarie appelée Sychar, non loin de la terre donnée par Jacob à son fils Joseph, là même où se trouve le puits de Jacob. Fatigué du chemin, Jésus était assis tout simplement au bord du puits. C'était environ la sixième heure [environ midi] » (Jn 4,4-6). La dernière notation semble superflue, du moins à première vue. Il est possible d'y voir une justification de ce qui précède : Jésus est fatigué parce qu'il marche dans la chaleur, en plein midi. Mais, dans ce cas, il suffisait de dire qu'il faisait chaud. Pourquoi l'évangile fournit-il ce détail ? Les autres récits de rencontre auprès du puits en fournissent la raison la plus évidente (Gn 24,1-67 ; 29,1-14 ; Ex 2,15-22). Dans le récit de la rencontre du serviteur d'Abraham, chargé par son maître de trouver une digne épouse pour son fils Isaac, le narrateur précise bien à quelle heure le serviteur s'est arrêté auprès du puits : « [Le serviteur] fit s'accroupir les chameaux à l'extérieur de la ville près du puits, à l'heure du soir, l'heure où les femmes sortent pour puiser » (Gn 24,11). C'est donc le soir que les femmes viennent puiser de l'eau au puits, et non pas à midi – « la sixième heure ». Tout cela pour dire que le lecteur de l'évangile doit se dire que Jésus peut tranquillement s'asseoir auprès du puits et se reposer, personne ne viendra le déranger. C'est le soir, à la brunante, lorsqu'il fait plus frais, que les femmes viendront au puits. Mais la vraie surprise nous arrive dans le verset suivant : « Arrive une femme de Samarie pour puiser de l'eau » (Jn 4,7). La question qui se pose immédiatement est la suivante : Mais que vient-elle faire là à cette heure insolite ? Une chose est certaine : elle est sûre de ne rencontrer personne près du puits à ce moment de la journée. Et si elle est sûre d'être seule, c'est probablement aussi parce qu'elle veut être seule et qu'elle n'a aucune envie de rencontrer d'autres femmes. Pour quelle raison ? Nous allons l'apprendre bientôt, au cours de la conversation avec Jésus. Cette femme a une longue histoire qui devait faire les choux gras des autres femmes qui se rencontraient le soir, près du puits, pour puiser de l'eau et discuter des derniers potins du village.

Mais la Samaritaine aussi a dû être surprise de rencontrer un homme assis sur la margelle du puits. Les jeunes gens qui veulent rencontrer les jeunes filles se rendent au puits le soir, car c'est à cette heure-là qu'ils

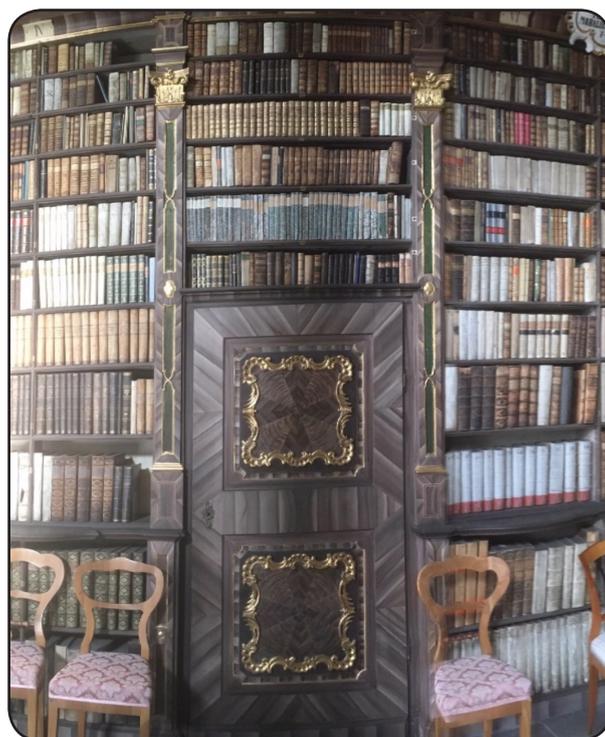
peuvent les rencontrer. Jn 4 raconte, par conséquent, une rencontre très inhabituelle.

Tout ceci pour dire le détail sur l'heure de la rencontre a toute son importance dans l'économie de ce récit. Ajoutons un détail : tous les récits de rencontre auprès du puits dans l'Ancien Testament se terminent par un mariage, celui d'Isaac avec Rebecca, celui de Jacob avec Léa et Rachel et celui de Moïse avec Cippora. Le récit de Jn 4, visiblement, ne se termine pas par un mariage. Mais le lecteur averti sait pourquoi : l'histoire ne commence pas à la même heure que les autres et il aura donc une autre conclusion<sup>2</sup>.

### 3. Utilité de l'Ancien Testament

Il est certain que l'Ancien Testament n'est pas souvent utilisé dans la pastorale. Déjà le Nouveau Testament fait souvent problème, et la difficulté ne fait que s'accroître lorsqu'on lit l'Ancien Testament. Le Père Luis Alonso Schökel, pourtant, disait volontiers que lire le Nouveau Testament sans connaître l'Ancien signifiait n'en comprendre que la moitié.

Quelques exemples suffiront, je pense, à convaincre de la chose. Le premier est repris à l'entrée de Jésus à Jérusalem. Chacun des évangiles insiste, à sa façon, sur le fait que Jésus entre à Jérusalem monté sur un âne (Mt 21,1-7 ; Mc 11,1-7 ; Lc 19,29-35 ; Jn 12,14-15). Les évangiles synoptiques contiennent chacun une scène détaillée où Jésus explique exactement ce qu'il veut. Il s'agit donc d'un choix important. Le lecteur moderne peut cer-



2 Pour plus de détails, je renvoie à mon article « Jésus et la Samaritaine : Utilité de l'Ancien Testament », *NRT* 118 (1996), 641-652.

tainement se demander pourquoi Jésus préfère l'âne au cheval, bien plus adapté à une entrée triomphale. Non, c'est un âne que Jésus a voulu. L'explication est à chercher dans l'Ancien Testament, dans l'histoire de la succession de David. Il ne faut pas oublier que Jésus, lorsqu'il fait son entrée à Jérusalem, est acclamé comme « fils de David » (Mt 21,9 ; cf. Mc 11,10 ; Lc 19,38 ; Jn 12,15). Il est de toute manière question de royauté.

Il convient donc, dans ce contexte, de relire attentivement le récit de succession de David, le premier roi qui a régné à Jérusalem. Cette succession a été très mouvementée. Plusieurs candidats se sont présentés. Le premier est Absalom qui, pour afficher ses prétentions, se procure « un char et des chevaux ainsi que cinquante hommes qui couraient devant lui » (2 S 15,1). Comme chacun sait, Absalom était pressé de monter sur le trône, il organise une révolte contre son père qui finit très mal, dans un bain de sang. Absalom y perdra la vie. Le second candidat est Adonias, né juste après Absalom. Que fait-il lorsqu'il pense que son heure est arrivée : « Adonias, fils de Hagguith, jouait au prince, disant : « C'est moi qui régnerai. » Il se procura un char et des chevaux, ainsi que cinquante hommes qui couraient devant lui » (1 R 1,5). Mais lui aussi sera écarté et finira assassiné. Celui qui succédera à David est Salomon qui arrive sur le trône après ce que l'on peut appeler un vrai coup d'état manigancé par Bethsabée, sa mère, et quelques personnages influents de la cour. Toujours est-il que Salomon est sacré roi de la façon suivante : « Le prêtre Sadoq, le prophète Natan, Benayahou, fils de Yehoyada, ainsi que les Kerétiens et les Pelétiens descendirent : ils firent monter Salomon sur la mule du roi David et le menèrent à Guihôn ». Le roi Salomon ne se procure pas de chars et

de chevaux, mais il monte une mule. Quelle est la différence ?

Le cheval, dans le monde biblique, est un animal qui est réservé à la guerre. Cela signifie que Absalom et Adonias cherchaient à s'imposer par la force, et la force militaire. Salomon, au contraire, choisit un animal pacifique. Le symbolisme me paraît assez clair : Salomon est un roi pacifique, comme le dit son nom d'ailleurs qui contient le mot « paix » en hébreu, *shalôm*. Tout ceci devient encore plus clair quand on lit le texte de l'Écriture cité par les évangiles pour justifier le choix de Jésus, Za 9,9 (cf. Mt 21,5 ; Jn 12,15), mais en y ajoutant le verset suivant, Za 9,10 :

<sup>9</sup> Tressaille d'allégresse, fille de Sion !  
Pousse des acclamations, fille de Jérusalem !  
Voici que ton roi s'avance vers toi ;  
il est juste et victorieux, humble,  
monté sur un âne – sur un ânon tout jeune.

<sup>10</sup> Il supprimera d'Éphraïm le char de guerre et  
de Jérusalem, le char de combat.  
Il brisera l'arc de guerre et il proclamera la paix  
pour les nations.  
Sa domination s'étendra d'une mer à l'autre  
et du Fleuve jusqu'aux extrémités du pays.

Tout devient clair, me semble-t-il. Jésus, lorsqu'il fait son entrée triomphale à Jérusalem, se présente comme le digne successeur de Salomon, le roi pacifique et il accomplit la prophétie de Zacharie qui promettait de supprimer tout l'arsenal guerrier d'Israël – Éphraïm est le royaume du Nord et Jérusalem la capitale du royaume du sud. De plus, il inaugurerait un règne de paix pour toutes les nations.

Le cheval est en effet un animal qui est souvent présenté sous des couleurs négatives dans l'Ancien Testament. Se fier au cheval signifie placer sa confiance dans la force des armes. Il existe de nombreux textes bibliques qui mettent en garde contre cette tentation. Par exemple, le Ps 20,8 : « Aux uns les chars, aux autres les chevaux, mais à nous le nom du SEIGNEUR notre Dieu : c'est lui que nous invoquons » ; le Ps 33,17 : « Pour vaincre, le cheval n'est qu'illusion, toute sa force ne permet pas d'échapper » ; ou le Ps 147,10 : « Le SEIGNEUR n'apprécie pas les prouesses du cheval, il ne s'intéresse pas aux muscles de l'homme ». Le texte le plus clair est sans doute celui d'Is 31,1-3 :

Malheur ! [Les dirigeants de Jérusalem] descendent en Égypte pour y chercher du secours. Ils s'en remettent à des chevaux, ils font confiance aux chars parce qu'ils sont nombreux, aux cavaliers parce qu'ils sont en force, mais ils n'ont pas un regard pour le Saint d'Israël, ils ne



cherchent pas le SEIGNEUR. Lui aussi, pourtant, il est habile : il peut faire venir le malheur. Il ne retire pas ce qu'il a dit. Il se dresse contre le parti des méchants et contre les malfaisants qu'on appelle au secours. L'Égyptien est un homme, et non un dieu, ses chevaux sont chair, et non esprit. Quand le SEIGNEUR étendra la main, le protecteur trébuchera et le protégé tombera : tous ensemble, ils seront anéantis.

« Les chevaux sont chair et non pas esprit », ils sont fragiles et non pas invincibles. Le récit du passage de la mer (Ex 14,1-31) est bien là pour le démontrer, là où la mer engloutit la formidable armée de pharaon. Ou encore le récit de la bataille du torrent Qishôn (Jg 4) où les chars du Cananéen Sisera s'embourbent dans les marais. Le choix d'un ânon par Jésus lors de l'entrée triomphale à Jérusalem n'est donc pas un choix sans profonde signification.

#### 4. Le récit est la signification

Il est une dernière chose qui me semble capitale en ce qui concerne l'usage de la Bible dans la pastorale. En deux mots, la Bible est trop souvent utilisée pour illustrer ou justifier des affirmations doctrinales ou des leçons morales. Il est bien rare que le but soit, au contraire, de lire la Bible pour elle-même, pour la goûter et la comprendre, sans avoir de but utilitaire immédiat. Ici encore le cardinal Carlo Maria Martini expliquait très bien la chose. Il disait qu'il y a trois manières de lire un texte biblique. La première est celle du curé de paroisse qui lit le texte et se demande : « Qu'est-ce que je vais dire ? ». Il lit le texte, en effet, pour préparer son homélie. Une fois qu'il a trouvé quelque chose à dire, il n'approfondit pas ses connaissances, il compose son homélie. La deuxième manière est celle de qui médite le texte et se demande : « Qu'est-ce que le texte me dit ? ». Une fois que la personne a trouvé quelque nourriture pour sa méditation ou sa réflexion, elle s'arrête là et ne va pas plus loin. Il y a enfin une troisième manière de lire le texte biblique en se demandant, tout simplement : « Qu'est-ce que le texte dit ? ». Après tout, le texte biblique a certainement quelque chose à dire s'il a été transmis pendant des millénaires, de génération en génération. Il y a toujours quelque chose à apprendre.

Quelques exemples seront utiles pour illustrer la chose, ici comme précédemment. Prenons comme exemple le texte connu, peut-être trop connu, de la parabole du fils prodigue (Lc 15,11-32). En général, cette parabole est utilisée pour parler du pardon et de la miséricorde. Ce n'est pas faux, bien entendu. Mais la parabole contient bien plus qu'une doctrine de la miséricorde divine. Ce n'est pas un traité de théologie, c'est un récit. Et un récit est une expérience partagée, une invitation à refaire une expérience au cours de la lecture. Essayons

d'en tracer les étapes principales, sachant que chaque personne fait le parcours à sa manière et à son rythme, en toute liberté. C'est en effet la première et plus importante différence entre une affirmation doctrinale ou un commandement moral et un récit : il faut accepter ou refuser l'affirmation ou le commandement, mais le récit vous invite à faire un parcours que vous faites et refaites à votre aise et de bien des manières.

Le récit commence, comme chacun sait, par le départ du fils prodigue qui veut profiter de la vie. Les choses tournent mal et après avoir dilapidé tous ses biens, il se retrouve à garder des porcs sans même pouvoir profiter de leur nourriture. C'est le comble de la déchéance pour un juif : les porcs sont des animaux impurs et il n'a même pas le droit de toucher à la nourriture de ces animaux impurs. Le ventre vide, il se met à réfléchir et se souvient que les ouvriers de son père sont beaucoup mieux traités que lui, dans cette terre étrangère et païenne. Il décide donc d'aller se présenter chez son père comme journalier.

Il est important de noter que le motif qui incite le fils prodigue à retourner est en premier lieu la faim. C'est son estomac qui le convainc de chercher une solution. Ensuite, il se tourne vers son père, parce qu'il se souvient de sa générosité. Il se dit qu'il sera plus facile d'obtenir de quoi manger chez son père que là où il se trouve. Pour cela, il renonce à sa dignité de fils pour devenir un ouvrier, un journalier ou même un esclave : « Je ne mérite plus d'être appelé ton fils. Traite-moi comme un de tes ouvriers » (Lc 15,19). Il a déjà renoncé à sa dignité de fils pour satisfaire sa faim de plaisirs, maintenant il y renonce pour satisfaire sa faim de nourriture.

Il revient donc, mais le père qui l'attend et l'aperçoit de loin ne lui laisse pas le temps de terminer sa phrase. Il court à sa rencontre, l'embrasse, lui donne un nouvel habit, lui met un anneau au doigt et des sandales aux pieds. Que signifient ces gestes ? Le père fait de son fils un fils, et il ne veut en aucune manière le traiter comme un serviteur. L'habit neuf en est le signe – le vêtement, dans la Bible, est toujours significatif de la dignité ou de la fonction de la personne qui le porte ; l'anneau est signe d'autorité parce qu'il sert à sceller des documents officiels et cela signifie que le fils a retrouvé dignité et autorité ; les sandales aussi sont signes de sa dignité de fils, car les esclaves et les ouvriers marchent pieds nus. De plus, le père fait préparer un banquet pour le retour de son fils, et personne ne prépare un banquet pour un simple serviteur.

L'histoire pourrait finir ici puisque la famille est de nouveau au complet. Les deux paraboles précédentes se terminent d'ailleurs de cette manière : le berger qui a retrouvé sa brebis perdue réunit ses voisins et se réjouit avec eux (Lc 15,6) et la femme qui a retrouvé sa drachme perdue réunit ses voisines et se réjouit avec elles (Lc 15,9). Ici, le père se réjouit avec toute sa mai-

sonnée après avoir retrouvé son fils qui était, lui aussi, « perdu » (Lc 15,24). Mais, dans notre cas, les choses se passent autrement car, pour une fois, quelqu'un est vraiment mécontent : le fils aîné qui refuse de participer à la fête. Cette simple différence entre les trois paraboles doit attirer l'attention : c'est dans cette différence que se trouve, en effet, le vrai message du récit. Il vaut donc la peine de s'attarder un instant à la réaction du fils aîné.

Lorsque le père vient à sa rencontre – en effet, le père qui a couru à la rencontre du son fils cadet sort une seconde fois pour rencontrer son fils aîné, car c'est toujours le père qui prend l'initiative dans cette parabole – voici ce que le fils aîné lui réplique : « Voilà tant d'années que je te sers sans avoir jamais désobéi à tes ordres ; et, à moi, tu n'as jamais donné un chevreau pour festoyer avec mes amis. Mais quand ton fils que voici est arrivé, lui qui a mangé ton avoir avec des filles, tu as tué le veau gras pour lui ! » (Lc 15,29-30). « Voilà tant d'années que je te sers » – le fils aîné n'est pas un fils, il a une mentalité de serviteur ou d'esclave, puisque c'est le même mot en grec. Il ne considère pas son père comme un père, mais comme un patron à qui il faut obéir. Il y a donc un parallélisme étonnant entre les deux fils. Tous deux se comportent comme des serviteurs ou des esclaves. Le cadet parce qu'il a faim et l'aîné en raison de son surmoi, dirait-on aujourd'hui, c'est-à-dire en raison de sa façon erronée de concevoir le rôle de son père. Notons aussi que l'aîné ne prononce pas le mot « père » et que son frère n'est que « ton fils que voilà ! ». Il ne prononce ni le nom de père ni le nom de frère.

Comment réagit le père ? Il s'adresse directement à son fils en lui disant « mon enfant » et en lui parlant de « son frère » : « Mon enfant, toi, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi. Mais il fallait festoyer et se réjouir, parce que ton frère que voici était mort et il est vivant,

il était perdu et il est retrouvé » (Lc 15,31-32). Il l'invite donc à se réjouir du retour de « son frère » et à entrer dans la salle du banquet. En d'autres termes, il l'invite à se comporter comme un vrai fils et un vrai frère, et non comme un serviteur ou un esclave qui obéit ou désobéit, qui est bien ou mal payé. Il l'invite à entrer dans un monde de gratuité, et à se réjouir pour le bonheur d'un autre qui est, d'abord et avant tout, son frère.

La parabole s'arrête sur cette invitation du père et ne nous dit pas quelle a pu être la réponse du fils aîné. Quelle a été sa réponse ? Et s'il ne répond pas, qui répondra à sa place ? Il s'agit d'une stratégie bien connue des récits bibliques tout comme d'autres récits. C'est au lecteur à faire un effort d'imagination pour écrire la conclusion manquante du récit. Ce qui veut dire aussi que la parabole invite à démasquer le fils aîné qui se cache en chacun ou chacune d'entre nous pour l'inviter à partager la joie d'un père qui sait pardonner et se réconcilier avec un enfant prodigue.

En d'autres termes, la parabole n'explique pas ce qu'est le pardon. Ce n'est pas un petit traité de théologie sous forme narrative. La parabole fait faire un parcours à son lecteur jusqu'au moment où le narrateur lui passe la main et lui confie la rédaction de la conclusion.

Je termine ces brèves réflexions en citant à nouveau un mot de mon professeur, le Père Luis Alonso Schökel. Il aimait dire que le texte biblique est une partition de musique. La partition de musique n'est pas encore de la musique. Pour qu'il y ait musique, il faut que quelqu'un chante ou joue la partition. Le texte devient musique seulement lorsque le lecteur accepte d'interpréter. En d'autres termes, nous n'avons qu'un seul choix devant le texte biblique : bien interpréter ou mal interpréter.



## EXÉGÈSE ET PASTORALE : L'IMPORTANCE DE LA PRAGMATIQUE DANS LA PASTORALE BIBLIQUE

Elżbieta M. Obara

Le renouveau de la pastorale a fait l'objet de débats au moins depuis le Concile Vatican II, mais il est devenu aujourd'hui un sujet brûlant et urgent, car d'une part, les Églises officielles d'Occident s'appauvrissent en contenus et en nombre, et d'autre part, le fondamentalisme – avec le discrédit de la pensée et l'agressivité qui le caractérisent – s'impose auprès des masses laissées orphelines et en manque de repères.

Dans ce contexte, après des siècles d'inaction, la Bible est redevenue un guide sûr pour ceux qui cherchent un renouveau non seulement formel, mais substantiel de la pastorale. Seulement voilà : le fondamentalisme s'appuie lui aussi sur la Bible ! Mais avec cependant une interprétation qui « refuse d'admettre que la Parole de Dieu inspirée a été exprimée en langage humain [...] Pour cette raison, il tend à traiter le texte biblique comme s'il avait été dicté mot à mot par l'Esprit et n'arrive pas à reconnaître que la Parole de Dieu a été formulée dans un langage et une phraséologie conditionnés par une époque donnée »<sup>1</sup>. L'approche fondamentaliste repose sur une lecture non critique de la Parole, marquée par une grande étroitesse de vues et une manipulation constante des textes.

La lecture pragmatique de la Bible vise à éduquer le croyant à fonder sa foi sur la Parole de Dieu à travers une approche qui soit tout à la fois dotée d'une épaisseur critique, enracinée dans la foi et tournée vers la pastorale. Le recours à l'approche pragmatique dans la pastorale biblique a en particulier l'avantage de favoriser un dialogue respectueux entre l'Écriture et le lecteur croyant, de façon à ce que ce dernier puisse devenir responsable, c'est-à-dire capable de donner une réponse concrète ayant un impact sur sa vie, poussé et guidé par l'Écriture. La rencontre entre le texte biblique et le croyant est, en effet, dialogique : elle s'effectue par le biais de la propension du texte à conquérir son lecteur d'une part, et de l'approche confiante du croyant vis-à-vis de l'Écri-

ture d'autre part. Il s'agit donc d'une communication qui ne se s'épuise pas simplement dans la fonction informative du texte, ni dans la réceptivité passive du croyant. Comme dans toute communication dialogique, l'Écriture transmet un message en même temps qu'elle interpelle et attend une réponse. Il faut donc redécouvrir le texte biblique en termes « d'événement communicatif », reconnaissant par là même que la Parole n'est pas une pièce de musée mais qu'elle est une réalité vivante et une force de proposition à toutes les époques.

### 1. La communication

L'importance de la pragmatique pour la pastorale biblique réside avant tout dans le fait qu'elle est fondée précisément sur la dimension communicative, qui caractérise toute l'histoire du salut : « À bien des reprises et de bien des manières, Dieu, dans le passé, a parlé à nos pères par les prophètes ; mais à la fin, en ces jours où nous sommes, il nous a parlé par son Fils... » (He 1,1-2).

Ces dernières décennies, la communication est devenue une sorte de religion universelle et cela a également eu un impact considérable dans le domaine biblique et sur les méthodes qui s'y sont développées. La dimension dialogique de la Bible a retrouvé l'importance qu'elle avait au départ et les lecteurs / lectrices ont à nouveau été impliqués dans la fécondité du processus de lecture.

Pour bien comprendre ce processus, il faut commencer par nous poser la question : Qu'entendons-nous par « communication » ? Selon la définition de R. Jakobson<sup>2</sup>, la communication est un processus qui implique l'interaction de six éléments :

Le *destinateur* envoie un *message* au *destinataire*. Pour être opérant, le message requiert d'abord un *contexte*<sup>3</sup> auquel il renvoie [...] ; ensuite, le

1 Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Cité du Vatican 1993, 1.F.d.

2 Cf. R. Jakobson, « Linguistics and Poetics », dans T.A. Sebeok, éd., *Style in Language* (Cambridge, MA : 1960), 350-377 ; du même auteur, cf. aussi *Saggi di linguistica generale* (Milano, 1985), 185 ; pour le texte français : [http://mpainfocom.weebly.com/uploads/1/9/9/8/19984595/jakobsonfonction\\_1.pdf](http://mpainfocom.weebly.com/uploads/1/9/9/8/19984595/jakobsonfonction_1.pdf)

Pour un aperçu des différents systèmes de communication, cf. K.L. Berge, « Communication », dans J.L. Mey, éd., *Concise Encyclopedia of Pragmatics* (Oxford, 1998), 140-146.

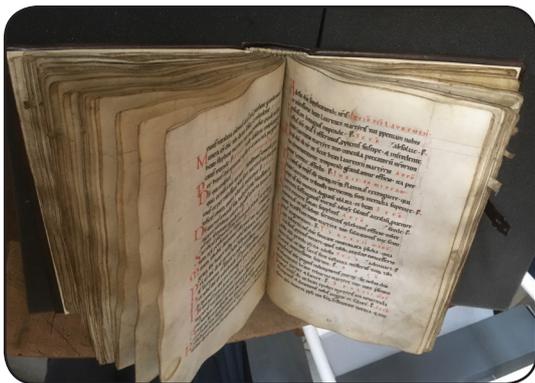
3 Cf. U.M. Quasthoff, « Context », dans J.L. Mey, éd., *Concise Encyclopedia of Pragmatics* (Oxford, 1998), 157-165 : « In a broad sense, it refers to the relevant elements of the surrounding linguistic or non-linguistic structure in relation to an uttered expression under consideration », 157.

message requiert un *code*<sup>4</sup>, commun, en tout ou au moins en partie, au destinataire et au destinataire [...] ; enfin, le message requiert un *contact*, un canal physique et une connexion psychologique entre le destinataire et le destinataire, contact qui leur permet d'établir et de maintenir la communication<sup>5</sup>.

Le mérite du modèle de Jakobson consiste avant tout dans le fait qu'il met en évidence le rôle fondamental que jouent les participants, lesquels entrent en dialogue marqués par l'ensemble de leurs connaissances, de leurs attentes, de leur vouloir, ainsi que par d'autres éléments liés au contexte et à la situation qui sont caractéristiques de l'événement communicatif. Il en ressort un principe fondamental : la communication n'est pas une simple forme de transfert de données d'un sujet à un objet, d'un émetteur à un récepteur, mais une *activité* complexe qui implique un vrai *face-à-face* entre celui qui communique un message et le récepteur, une véritable stratégie visant à atteindre des objectifs déterminés au cours d'une interaction réciproque. Quelle est donc la fonction de la pragmatique dans ce processus interactif ?

## 2. La fonction pragmatique de la communication

Si la pragmatique en général est la discipline qui interprète l'agir intentionnel de l'être humain, la pragmatique linguistique étudie l'agir qui advient par le biais de la parole, c'est-à-dire qu'elle se consacre à l'étude et à



la compréhension de la dimension performative du langage. À partir de cette première observation nous pouvons déjà comprendre à quel point la discipline pragmatique est importante pour le texte biblique qui a en soi un caractère essentiellement performatif, étant la « Parole de Dieu en langage humain » (DV 12) qui requiert écoute et obéissance.

La relation étroite qui existe entre la communication verbale et l'agir humain avait déjà été mise en évidence par Platon lorsqu'il affirmait que « dire est un faire »<sup>6</sup>. Mais quiconque prend le temps d'examiner avec suffisamment d'attention les échanges communicatifs qui ont lieu chaque jour, peut percevoir spontanément une telle corrélation et en faire personnellement l'expérience. Il est assez facile de comprendre que, lorsque l'on parie (« Je parie dix euros qu'il pleuvra demain »), que l'on fait une promesse (« Je promets de te laisser ma maison en héritage ») ou que l'on se marie (« Je te prends pour épouse »), on ne se contente pas de décrire une action, mais on l'accomplit de fait à l'instant même où on l'énonce.

La théorie des actes de langage de J. L. Austin<sup>7</sup>, qui a ensuite été poursuivie par J. R. Searle<sup>8</sup> et d'autres chercheurs, a contribué de manière révolutionnaire à l'approfondissement de ce caractère stratégique et fonctionnel de l'usage du langage. Selon cette théorie, le langage s'adapte aux modalités de l'agir concret et participe ainsi au processus par lequel les êtres humains interagissent avec leur environnement, avec leurs semblables, avec le « monde » et tout ce que peut recouvrir ce terme. Si l'agir provoque ou produit des changements dans le monde, ou change le monde, parler opère de la même manière. Parler est une véritable activité : « Parler une langue c'est accomplir des actes de langage, des actes tels que faire des déclarations, donner des ordres, poser des questions, faire des promesses, etc. »<sup>9</sup>.

La théorie des actes de langage a démontré la présence de l'élément performatif dans toutes les formes d'utilisation du langage et pas uniquement là où l'on a recours à des verbes performatifs explicites (par ex. « je déclare », « je promets ») ou des formulations socialement ou juridiquement reconnues comme contraignantes (par ex. la formule de mariage, la sentence judiciaire). Tous les énoncés « opèrent des transformations

4 Cf. K. Wales, « Code », dans J.L. Mey, éd., *Concise Encyclopedia of Pragmatics* (Oxford, 1998), 108-110: « a code is any system of signs or symbols which convey information [...] ; or a set of rules or conventions for converting one system into another [...]. More generally, each speaker can be seen as encoding the world and experience through language: values, beliefs, and assumption as well as ideas », 109.

5 Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, 185.

6 Platon, *Cratyle* 387b.

7 J.L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford, 1962) ; trad. it. *Quando dire è fare* (Torino, 1974) ; trad. fr. de G. Lane, *Quand dire c'est faire* (Paris : Éditions du Seuil, 1970) ; réédité avec une postface de F. Récanati dans la coll. « Points-essais », 1991.

8 J.R. Searle, *Speech-Acts : An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge, 1969) ; trad. it. *Atti linguistici* (Torino, 1976) ; trad. fr. de H. Pouchard, *Les actes de langage* (Paris : Hermann, 1972).

9 Idem, *Atti linguistici*, 40.

dans leur contexte »<sup>10</sup>, car ils ne sont pas une simple description de l'acte de faire, mais ils « font » diverses choses selon le contexte dans lequel ils sont employés. En résumé, « aucun acte de langage ne laisse les choses telles qu'elles sont »<sup>11</sup>.

J. L. Austin part du postulat qu'il y a trois types d'actes dans tout énoncé : un acte *locutoire*, un acte *illocutoire* et un acte *perlocutoire*.

L'*acte locutoire* correspond à la prononciation d'un énoncé et comprend des éléments purement linguistiques, à savoir d'ordre grammatical et lexical. L'étude de l'acte locutoire conduit à retrouver le sens d'un énoncé.

L'*acte illocutoire* consiste plus précisément dans l'action que l'émetteur exerce à l'égard du destinataire au moment où il profère un énoncé. Ses formes d'expressions les plus évidentes sont les verbes performatifs qui peuvent caractériser un acte de langage tel que la requête, le souhait, la promesse, etc. Ces verbes n'épuisent pas toutefois la valeur illocutoire de l'énoncé qui, en dernière analyse, est déterminée par le contexte.

L'*acte perlocutoire* représente l'effet que l'action de l'émetteur produit sur le destinataire. Ces effets peuvent être de type comportemental ou psychologique, ils peuvent concerner les états émotionnels ou les convictions du destinataire. Les effets qu'un acte de langage peut produire sur l'auditeur ne sont pas toujours prévisibles.

Tout ce discours, qui pourrait sembler étranger à la Bible, a, au contraire, un rapport profond et saisissant avec elle, car la Parole de Dieu est par nature dotée de pouvoir à tous les niveaux : locutoire, illocutoire et perlocutoire<sup>12</sup>. Son intention spécifique n'est pas de donner des informations, mais de former, de façonner, le lecteur ou l'auditeur, la Parole étant « comme un feu, comme un marteau qui fracasse le roc » (Jr 23, 29), ou bien encore

« vivante, énergique et plus coupante qu'une épée à deux tranchants ; elle va jusqu'au point de partage de l'âme et de l'esprit, des jointures et des moelles... » (He 4,12).

### 3. La force pragmatique des textes bibliques

Pour bien comprendre le caractère performatif du texte biblique et pouvoir tirer parti de l'approche pragmatique dans l'exégèse et dans la pastorale, il est nécessaire de mener une réflexion sur la force communicative des actes de langage dans les textes écrits. Les deux formes de communication – orale et écrite – recourent au même système linguistique, mais en en exploitant des caractéristiques différentes<sup>13</sup>. Comment dès lors déterminer et évaluer l'impact communicatif des textes écrits, et des textes bibliques en particulier ? Les études de Paul Ricœur apportent une contribution importante à l'étude approfondie des changements qui interviennent dans le passage de l'oral à l'écrit<sup>14</sup>. Ses observations, quoique de nature plus proprement philosophique, peuvent cependant être d'une grande utilité pour l'approche pragmatique.

Fixer le message sous forme écrite ne compromet pas ses propriétés communicatives car un texte écrit peut, grâce à des dispositifs grammaticaux et compositionnels, maintenir sa propre force d'expression à chaque niveau de l'acte de parole et atteindre le but de la communication<sup>15</sup>.

Sur le plan herméneutique, faire le constat que le texte écrit transcende l'intentionnalité psychologique de l'auteur, l'horizon de son expérience personnelle et ce qu'il croyait ou voulait au moment où il a écrit son œuvre, est pertinent. Le « monde de l'auteur » est brisé, comme l'affirme Ricœur, par le « monde du texte ». Le fait que l'œuvre transcende les conditions psycho-sociologiques de sa propre production est d'une grande fécondité, car

10 M. Sbisà, *Linguaggio, ragione, interazione : Per una teoria pragmatica degli atti linguistici* (Bologna, 1989), 63.

11 Ibidem, 46.

12 Sur les actes de langage, en particulier dans le domaine biblique, voir E.M. Obara, « Le azioni linguistiche : l'influsso del testo sul contesto », dans M. Grilli, M. Guidi et E.M. Obara, *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, Lectio 10 (Roma, 2016), 83-117.

13 « C'est le même système linguistique qui sous-tend les deux. Mais ils exploitent différentes caractéristiques du système, et acquièrent leur pouvoir de différentes manières », M.A.K. Halliday, *Lingua parlata e lingua scritta* (Firenze, 1992), 180.

14 Dans la suite de l'exposé, nous ferons référence à P. Ricœur, *Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, TX, 1976), 25-44 et P. Ricœur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica* (Brescia, 1983<sup>3</sup>).

15 Il faut cependant reconnaître que le passage à la forme écrite implique des changements importants qui ne peuvent être négligés. Le texte se caractérise par sa persistance propre qui découle de l'utilisation de signes graphiques. Le discours oral apparaît plutôt comme un événement éphémère. La situation dialogique, en tant qu'interaction directe, permet de clarifier les éventuelles incompréhensions du message (feedback). Dans les textes écrits, la distance temporelle et culturelle qui se crée entre l'auteur et le lecteur demande un effort plus important pour pouvoir accéder, dans une certaine mesure, à l'ensemble complexe de conventions sur la base desquelles le texte est organisé. Dans le domaine des études bibliques, pour surmonter cette distance il est nécessaire de recourir à l'étude comparative tant à l'intérieur d'une même œuvre que des autres livres de l'Écriture Sainte. En outre, si dans l'échange dialogique le contexte spatio-temporel est le même pour les deux parties, dans le cas d'une œuvre écrite au contraire, il n'y a pas de contexte commun immédiat entre l'auteur et le lecteur. Dans certains cas, il est possible de tenter une reconstruction en s'appuyant sur d'autres sources d'information, mais souvent de telles reconstructions peuvent difficilement dépasser le niveau de la conjecture. Le contexte pertinent pour un texte reste donc celui offert par le texte lui-même. La présence ou l'absence de références au contexte dépend de l'émetteur, qui peut choisir de les introduire dans le message ou, délibérément, d'y renoncer.

c'est ainsi que l'œuvre s'ouvre à une série illimitée de lectures dans des contextes socioculturels divers. Il en résulte, en même temps, que la recherche du sens doit se situer à l'intérieur du texte lui-même. En effet, c'est l'œuvre elle-même qui établit une confrontation avec ses lecteurs, les conquiert et les invite à s'approprier d'une manière personnelle et créative les possibilités existentielles qui sont déployées dans le « monde du texte ».

Dans la lecture de la Bible, il ne s'agit donc pas de rechercher une quelconque affinité affective ou émotionnelle avec une hypothétique intention de l'auteur, mais de se laisser conduire par le texte lui-même, sans l'enfermer dans sa propre capacité de compréhension ou même dans ses propres préjugés. Au contraire, le lecteur est appelé en quelque sorte à se mettre en retrait, à se perdre, pour se retrouver dans la découverte de nouvelles potentialités d'être, souvent inimaginables. Comprendre le texte biblique et la Parole de l'Écriture signifie donc se comprendre face au texte, s'exposer à lui pour y découvrir une dimension nouvelle ou plus profonde de soi<sup>16</sup>.

Si tout cela fonctionne pour la littérature – et ceux qui lisent des livres savent que cela fonctionne, car nous avons tous rêvé de voler en lisant *Peter Pan* (et nous n'en avons pas seulement rêvé, mais nous étions convaincus de pouvoir y arriver ...) – si donc tout cela fonctionne pour la littérature, combien plus pour la Bible ! Si la littérature de fiction et la poésie peuvent ouvrir la réalité quotidienne à de nouvelles possibilités d'être, ce potentiel communicatif et performatif se retrouve à plus forte raison dans le texte biblique. La Bible communique non seulement l'être donné, mais surtout le *pouvoir être*.

Car c'est bien là la contribution que l'approche pragmatique et communicative peut apporter à l'analyse des textes bibliques : découvrir la *proposition du monde* qui y est contenue. La pragmatique n'offre pas seulement une vision du monde, mais une *proposition du monde*, dans laquelle chacun peut faire sa demeure pour y projeter des possibilités d'être, peut-être jamais envisagées auparavant<sup>17</sup>.

#### 4. Un texte biblique : Jr 20,7-18

Même s'il n'est pas possible ici de proposer un exposé approfondi et détaillé de toute la richesse contenue dans l'approche pragmatique, l'analyse d'un texte biblique peut nous aider à réaliser ce que nous avons exposé jusqu'à présent.

Prenons un passage bien connu et largement étudié : la dernière confession du prophète Jérémie, en Jr 20,7-18.

<sup>7</sup> Seigneur, tu m'as séduit, et j'ai été séduit ; tu m'as saisi, et tu as réussi. À longueur de journée je suis exposé à la raillerie, tout le monde se moque de moi.

<sup>8</sup> Chaque fois que j'ai à dire la parole, je dois crier, je dois proclamer : « Violence et dévastation ! » À longueur de journée, la parole du Seigneur attire sur moi l'insulte et la moquerie.

<sup>9</sup> Je me disais : « Je ne penserai plus à lui, je ne parlerai plus en son nom. » Mais elle était comme un feu brûlant dans mon cœur, elle était enfermée dans mes os. Je m'épuisais à la maîtriser, sans y réussir.

<sup>10</sup> J'entends les calomnies de la foule : « Dénoncez-le ! Allons le dénoncer, celui-là, l'Épouvante-de-tous-côtés. » Tous mes amis guettent mes faux pas, ils disent : « Peut-être se laissera-t-il séduire... Nous réussirons, et nous prendrons sur lui notre revanche ! »

<sup>11</sup> Mais le Seigneur est avec moi, tel un guerrier redoutable : mes persécuteurs trébucheront, ils ne réussiront pas. Leur défaite les couvrira de *honte*, d'une confusion éternelle, inoubliable.

<sup>12</sup> Seigneur de l'univers, toi qui scrutes l'homme juste, toi qui vois les reins et les cœurs, fais-moi *voir* la revanche que tu leur infligeras, car c'est à toi que j'ai remis ma cause.

<sup>13</sup> Chantez le Seigneur, louez le Seigneur : il a délivré le malheureux de la main des méchants.

<sup>14</sup> Maudit soit le jour où je suis né ! Le jour où ma mère m'a enfanté, qu'il ne soit pas béni !

<sup>15</sup> Maudit soit l'homme qui annonça à mon père cette nouvelle qui le combla de joie : « Il t'est né un fils, un garçon ! »

<sup>16</sup> Cet homme deviendra pareil aux villes que le Seigneur a renversées sans pitié. Il entendra la clameur au matin, et le cri de guerre en plein midi.

<sup>17</sup> Maudit soit le jour qui ne m'a pas fait mourir dès le ventre : ma mère serait devenue mon tombeau, et son ventre me porterait toujours.

<sup>18</sup> Pourquoi donc suis-je sorti du ventre ? Pour *voir* peine et tourments, et mes jours s'achever dans la *honte* ?

Ce passage se révèle complexe dès la détermination de ses contours. Les versets 7-13 peuvent être classés comme une lamentation individuelle avec ses étapes caractéristiques : lamentation (v. 7-10), expression de confiance (v. 11-12) et action de grâces (v. 13). Les versets 14-18, en revanche, doivent être classifiés comme auto-malédiction. La juxtaposition qui se produit dans cette séquence, et dans l'ordre précis de l'exposition,

<sup>16</sup> Cf. Ricœur, *Interpretation Theory*, 94 ; Ricœur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 70-75.

<sup>17</sup> Cf. idem, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, 75-78.

semble assez incongrue. Comment le locuteur, Jérémie, peut-il exprimer son exultation avec des expressions de jubilation – « Chantez le Seigneur, louez le SEIGNEUR : il a délivré le malheureux de la main des méchants » (v. 13) – et, immédiatement après, s'écrier : « Maudit soit le jour où je suis né ! » (v. 14) ?

Même s'il est possible de reconnaître la subdivision du texte en deux oracles distincts tant sur le plan rédactionnel que sur le plan du genre littéraire, on doit néanmoins se demander comment cette juxtaposition fonctionne sur le plan communicatif dans le *dia-logue* texte – lecteur / lectrice.

Le texte fournit quelques indices importants propres à suggérer une lecture unifiée des versets 7-18. La répétition significative du terme « honte » aux versets 11 et 18 permet d'établir un lien entre la honte des ennemis et celle du prophète. La répétition du verbe « voir » aux versets 12 et 18 fonctionne d'une manière analogue. D'une part, en effet, Jérémie se réjouit parce qu'il est sûr qu'il pourra « voir » la vengeance de Dieu contre ses adversaires. Dieu jugera sévèrement Jérusalem et ceux qui se sont moqués de la prédication du prophète connaîtront la « honte » (v. 11) car ils constateront, dans leur propre chair, que toutes ses paroles étaient vraies et les menaces du prophète se réaliseront finalement. Jérémie l'emporte donc et rend grâce à Dieu pour cela. Mais d'autre part, au verset 18, le même Jérémie qui avait parlé de la honte et de la défaite des ennemis, exprime de façon surprenante sa propre « honte » et son « voir » la peine et les tourments, jusqu'à la fin de ses jours. De nombreux commentateurs ont suggéré que, dans ce passage, le prophète exprime en même temps sa satisfaction de l'intervention de Dieu contre ses ennemis et sa propre souffrance face à la destruction de la ville et de son peuple.

Mais le monde du texte, lu selon une approche pragmatique, nous conduit plus loin, à une réflexion approfondie sur le sens même du prophétisme et sur la spécificité de la communication prophétique. La question que nous devons nous poser est celle-ci : Quelle fonction pragmatique ont les oracles prophétiques en général et les oracles de condamnation en particulier, les annonces de destruction, etc. ? Sont-ils censés exprimer une sorte de force magique, créatrice et, par conséquent faire advenir les événements futurs dont ils parlent et auxquels ils donnent ainsi vie ? La force automatique et autonome de ces paroles crée-t-elle irrévocablement la réalité qu'elles annoncent, comme la malédiction par exemple ? Cela signifierait qu'il n'y a plus rien à faire et que rien ne peut plus changer les choses : ni le repentir, ni la pénitence<sup>18</sup>.

Ou bien – et on est confronté à une autre lecture – les paroles prophétiques ont-elles une finalité didactique et ne fonctionnent-elles que comme une sorte de représentation fictive (« Street-Theater ») devant un public à l'égard duquel on veut agir de manière pédagogiquement convaincante ?

Or, ces deux façons de considérer et d'évaluer la parole prophétique ne sont pas suffisantes pour saisir le poids réel que pèsent les prophètes et leur proclamation dans la tradition biblique<sup>19</sup>. Les prophètes ne possédaient aucun pouvoir magique, mais ils n'étaient pas non plus de simples enseignants habiles, ayant pour seule arme la rhétorique.

La théorie des actes de langage aide à comprendre que la force des paroles réside dans leur dimension illocutoire : dans le fait d'être prononcées par des personnes appropriées dans des circonstances appropriées<sup>20</sup>. La légitimité des prophètes et la force illocutoire de leur communication découlent du fait qu'ils ont été investis par Dieu d'une manière toute particulière et unique. C'est précisément pour cette raison que les prophètes revendiquaient la légitimité de leur mission : car c'est de là que dérivait l'autorité que leur reconnaissaient leurs auditeurs et leurs lecteurs. Le prophète est celui qui est investi du *pathos* de Dieu, c'est-à-dire qu'il est le dépositaire actif ou l'instrument de l'implication divine la plus profonde et la plus passionnée dans la vie des hommes et les événements du monde. Dieu s'intéresse profondément au destin de l'homme et c'est pour cette raison que le prophète s'intéresse à l'homme.

Lors donc que, dans une situation de crise, le prophète annonce l'imminence d'un désastre à un peuple infidèle, la force illocutoire de ses paroles n'est nullement d'informer d'un avenir funeste, mais d'agir de telle sorte que le peuple prenne conscience de la gravité de la situation, du péril dans lequel il se trouve, et retrouve ainsi le chemin de la conversion. L'effet perlocutoire escompté n'est pas que les gens meurent, mais qu'ils se convertissent et qu'ils vivent.

Pour en revenir à Jérémie, au moment où se réalisent les menaces répétées du prophète, c'est-à-dire au moment de la chute et de la destruction de Jérusalem, il aurait pu, sur le plan humain, se réjouir et rendre grâce car Dieu avait finalement tenu sa parole et validé sans aucune équivoque l'origine divine de sa mission. Au lieu de cela, Jérémie laisse entendre que c'est précisément au moment où il ressent cette joie et cette reconnaissance sincère qu'il comprend que sa victoire personnelle signifie son échec : la défaite totale et irrévocable

18 Cf. A. Thiselton, « Supposed Power of Words in the Biblical Writings », *JTS* 25 (1974), 283-299.

19 Pour une réflexion plus approfondie, voir R.R. Hutton, « Magic or Street-Theater ? : The Power of the Prophetic Word », *ZAW* 107 (1995), 247-260 et W. Houston, « What Did the Prophets Think They Were Doing ? : Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament », *BInterp* 1 (1993), 167-188.

20 Cf. Thiselton, « Supposed Power of Words in the Biblical Writings », 294.

de sa mission. La réalisation des menaces proclame l'échec du mandat prophétique. Paradoxalement, dans ce cas, la parole prophétique atteindrait sa finalité communicative si elle ne se réalisait pas : cela signifierait que le peuple a compris la force illocutoire du message et produit des effets perlocutoires, à savoir qu'il s'est converti. Si, au contraire, la menace de dévastation se réalise, cela signifie qu'elle n'a pas produit de fruits de conversion. La force pragmatique du message n'a pas été accueillie.

C'est pourquoi, sur fond de prophétisme biblique, le désespoir de ce dernier cri de Jérémie au chapitre 20, pragmatiquement marqué comme le dernier en relation très claire avec l'appel initial en ouverture du livre (Jr 1), est tout à fait compréhensible. C'est un discours extrêmement sérieux, qui est parfois caricaturé : Jérémie, comme les autres prophètes, est un personnage puissant, et non un pleurnichard parce qu'il est différent. Et la différence d'un prophète ne réside certainement pas dans le fait de ne pas avoir de femme et de ne pas participer à la vie sociale. Son accusation, tout comme sa sidération, sont de la haute théologie !

La voici donc, l'énergie illocutoire, celle qui jaillit du texte et qui continue à interpeller les lecteurs de tous les temps dans leurs contextes nouveaux : on est prophète quand on épouse le *pathos* de Dieu et qu'on se présente aux hommes au nom de la Parole de Dieu et non de sa propre vision du monde. On devient alors capable de ne pas confondre son succès personnel avec la victoire de Dieu ou son échec personnel avec la défaite de Dieu.

## Conclusion

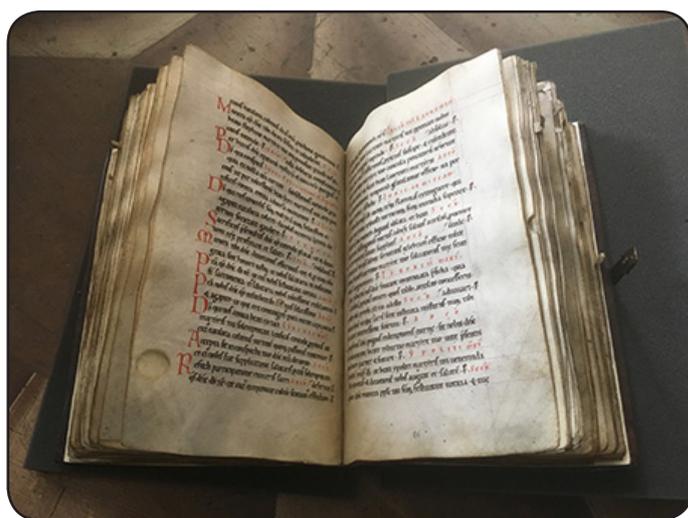
Un des objectifs fondamentaux de la pastorale biblique est d'enseigner aux croyants à percevoir la Parole de Dieu comme vivante et agissante, ce qui signifie les aider à discerner les semences d'espérance enfouies sous les décombres de la vie, à affronter leur réalité personnelle et communautaire avec responsabilité et vérité. L'approche communicative et pragmatique du texte biblique facilite efficacement cette tâche car elle permet de « surmonter la distance qui nous sépare du texte, sans se l'approprier, mais aussi sans en réduire l'interprétation à la contemplation froide d'un objet [...] sans le manipuler, mais sans le réduire non plus à une pièce d'antiquité à contempler, faisant en sorte que laisser le texte venir à moi et aller vers le texte soit un chemin à

la fois respectueux et passionnant »<sup>21</sup>. L'approche pragmatique permet de lire non seulement « ce que dit le texte », mais aussi « ce qu'il entend dire et faire » ; en un mot, il permet de lire plus en profondeur et de devenir responsable de la Parole lue.

L'analyse communicative et pragmatique du texte biblique ne vise pas simplement à établir ce que quelqu'un a voulu dire dans un passé plus ou moins lointain, ou à identifier les raisons de ce qui a été dit ; elle va plus loin, en mettant en lumière les stratégies communicatives qui ont guidé sa composition, jusqu'à l'évaluation des effets que le texte produit au profit du lecteur actuel.

Ce type d'analyse demande aussi que nous reconnaissons, en les explicitant, les innombrables sous-entendus cachés dans les énoncés, en évitant d'accorder au texte une confiance irréfléchie qui nous amènerait à adhérer de façon non critique aux contenus transmis par l'énonciateur. Il s'agit de déterminer le sens du texte, d'interagir avec lui : tantôt en sélectionnant certaines significations fondamentales, tantôt en les reconfigurant sur la base de nouveaux contextes, tantôt en restant ouvert non seulement aux stimuli qui arrivent directement, mais aussi à ceux qui sont cachés et inattendus.

Ainsi la Parole viendra à la communauté des croyants comme la pluie et la neige qui « descendent des ciels et n'y retournent pas sans avoir abreuvé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer » (Is 55,10).



21 M. GRILLI, "Interpretazione e azione. L'istanza pragmatica del testo biblico", *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica*, M. Grilli – M. Guidi – E.M. Obara, Lectio 10, Roma 2016, 44-45.

## EXÉGÈSE CONTEXTUELLE ET LECTURE CROYANTE DE LA BIBLE

Santiago Guijarro

L'étude critique de la Bible a connu ces dernières années un extraordinaire épanouissement. Loin de représenter une difficulté pour une lecture croyante de l'Écriture, elle peut lui apporter une aide inestimable. Il est donc important que ceux qui travaillent dans le domaine de l'animation biblique de la pastorale connaissent l'apport spécifique des différentes méthodes et procédés qui sont utilisés aujourd'hui dans l'analyse des textes sacrés. Dans cet article, le lecteur ou la lectrice intéressés trouveront une brève présentation des fondements et des procédés de ce que l'on appelle « l'exégèse contextuelle ».

### 1. Qu'est-ce que l'« exégèse contextuelle » et quel est son lien avec la lecture croyante de la Bible ?

Les procédés et les ressources utilisés pour expliquer les textes bibliques s'étant multipliés ces dernières années, il convient de préciser ce que nous entendons exactement par « exégèse contextuelle », et quel est son lien avec la lecture croyante de la Bible<sup>1</sup>.

Le but de l'exégèse est d'expliquer les textes en donnant un éclairage sur le sens qu'ils avaient dans leur contexte d'origine. Cette explication, de par sa nature même, doit rechercher l'objectivité et, par conséquent, se garder de tout intérêt ou préjugé qui pourrait porter atteinte à cette objectivité. Pour atteindre cet objectif, les spécialistes de la Bible ont développé au cours des deux derniers siècles, et plus particulièrement ces quarante dernières années, une série de procédés qui constituent ce que nous pourrions appeler la « méthode exégétique »<sup>2</sup>. Ces procédés sont généralement regroupés en trois blocs, chacun d'entre eux visant à éclairer un aspect particulier des textes. Ainsi, les procédés de l'analyse diachronique (critique des sources, de la tradition, etc.) étudient le processus de formation de ces textes ; les procédés de l'analyse synchronique (analyse narrative, rhétorique, etc.), quant à eux, étudient la dimension littéraire de ces textes dans leur forme finale ; enfin, les outils de l'analyse contextuelle tentent de reconstruire le contexte (historique, social, etc.) dans lequel sont nés ces textes.

Lorsque nous parlons d'« exégèse contextuelle », nous nous référons à l'étude des textes bibliques menée dans cette dernière perspective. Il s'agit donc d'une perspective partielle puisqu'elle étudie un aspect particulier des textes. En ce sens, il serait peut-être plus approprié de parler d'« analyse contextuelle », en évitant ainsi d'accoler un adjectif au substantif « exégèse » qui, de fait, désigne une réalité plus large. On peut cependant parler d'exégèse contextuelle (tout comme d'exégèse diachronique ou synchronique), à condition de ne pas oublier que ces procédés exégétiques sont complémentaires et qu'ils doivent tous contribuer à éclairer le sens originel des textes.

Ainsi comprise, l'exégèse occupe une place centrale dans la lecture croyante de la Bible, mais elle ne l'épuise pas<sup>3</sup>. Cette lecture, comme chacun sait, s'effectue dans un cadre herméneutique qui s'inscrit dans une perspective croyante et qui a pour but d'établir un dialogue entre l'expérience que reflète le texte et notre expérience à nous, qui le lisons aujourd'hui. L'exégèse des textes est une étape du processus d'interprétation qui va de l'hypothèse à l'explication, et de l'explication à la compréhension<sup>4</sup>. La lecture croyante, quant à elle, part d'une première compréhension du texte, d'une lecture naïve qui découvre déjà en lui une proposition. Cependant, afin d'éviter de projeter sur le texte nos propres préoccupations, il est nécessaire de s'en distancier de manière critique et d'essayer de comprendre avec le plus d'objectivité possible ce que ce texte disait à ses

1 Il y a vingt-cinq ans, le document de la Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (Cité du Vatican 1993), prenait acte de cette éclosion méthodologique et tentait d'établir une certaine hiérarchie entre les différents procédés, en distinguant méthodes et approches.

2 On parle souvent de « méthodes exégétiques », mais je pense qu'il est plus approprié de parler de « procédés » ou de « ressources », qui constituent la « méthode exégétique ».

3 Comme l'affirme le Document de la Commission Biblique Pontificale, il faut, pour situer les résultats de l'exégèse, « une théorie herméneutique qui permette d'incorporer les méthodes de critique littéraire et historique dans un modèle d'interprétation plus large » (II, A, 2). De même, parlant de l'interprétation de l'Écriture, la Constitution *Dei Verbum* distingue entre ce que « les auteurs ont vraiment voulu dire et ce qu'il a plu à Dieu de faire passer par leurs paroles » (DV 12a).

4 Sur cette manière de comprendre la tâche de l'herméneutique, voir : Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (Mexico, 1995), 100-106.

premiers destinataires. Ce n'est qu'après avoir fait cet effort de mise à distance qui lit le texte dans le passé, que l'on peut découvrir ce dont parle le texte, dialoguer avec sa proposition, et découvrir ainsi sa pertinence pour le présent. Pour le croyant, ce dialogue est, en définitive, un dialogue avec Dieu<sup>5</sup>. L'exégèse contextuelle, comme nous le verrons plus loin, contribue d'une manière particulière à ce dialogue.

## 2. Pourquoi est-il important de connaître le contexte pour comprendre un texte ?

Les lecteurs et les spécialistes de la Bible ont toujours été très conscients de l'utilité de connaître le contexte pour découvrir le sens des textes. De grands maîtres et érudits de l'Antiquité, tels Origène ou Jérôme, qui vécurent au pays de la Bible, témoignent combien le fait de connaître la géographie et la culture de ces terres les a aidés à comprendre les textes sacrés. Les chrétiens qui se rendent en pèlerinage en Terre Sainte vivent aujourd'hui une expérience similaire lorsqu'ils visitent les lieux où se sont déroulés les événements racontés dans la Bible ou qu'ils entrent en contact avec la culture traditionnelle de ces lieux.

La connaissance du contexte a également occupé une place importante dans l'étude critique de la Bible qui a été menée au cours des deux derniers siècles. Les bibliistes se sont intéressés à la géographie de la Palestine et du Moyen Orient ancien, ils ont étudié l'histoire de la région à l'époque biblique, ils ont décrit ses institutions et ont considéré qu'il était de leur devoir de connaître les résultats des grandes fouilles archéologiques. Toutes ces études sur le contexte matériel et historique des livres bibliques ont permis d'en avoir une meilleure connaissance et de mieux en expliquer nombre de passages. C'est pour cette raison que l'histoire, la géographie, et l'archéologie sont au programme des études théologiques et, tout particulièrement de la formation des bibliistes.

Ces dernières années, cette étude du contexte vital des textes s'est enrichie avec le recours aux sciences sociales<sup>6</sup>. Cet élargissement des horizons s'inscrit dans le cadre du « tournant méthodologique » qui rompt avec le monopole des méthodes dites historico-critiques, marquées par une orientation nettement diachronique, et qui introduit dans le domaine de l'exégèse de nouveaux outils méthodologiques visant à mieux connaître les

textes dans leur forme finale (analyse synchronique) ainsi que le contexte dans lequel ils sont nés. D'une certaine façon, les études visant à reconstruire le contexte vital des textes en ayant recours aux sciences sociales, nous ont aidés ces dernières années à lire ces textes d'une manière plus respectueuse<sup>7</sup>.

Une telle contribution apparaît plus clairement quand on connaît les présupposés sur lesquels repose ce type de lecture. Il y en a principalement deux : la nature sociale du langage et les mécanismes qui régulent le processus de lecture. Le rôle central joué par le langage, le texte et la lecture dans le fondement théorique de ce type d'analyse, est une caractéristique propre de cette proposition méthodologique. En effet, alors que les études antérieures abordaient le contexte comme une réalité extérieure au texte, n'ayant aucun lien intrinsèque avec lui (histoire, archéologie), ces études partent de la conviction qu'il existe une connexion intime entre le contexte social et les textes.

Un texte est une manifestation particulière du langage, lequel est avant tout un phénomène social. Les spécialistes du langage ont exploré la relation qui existe entre la société et le langage, et ils sont parvenus à la conclusion que le langage est l'expression la plus aboutie de la conception qu'un groupe social se fait du monde, c'est-à-dire de l'espace et du temps, des personnes et des relations qu'elles entretiennent, des structures sociales et de leur bon fonctionnement, etc. En ce sens, le langage exprime une vision partagée du monde. Par conséquent, pour comprendre ce langage, et les textes qui l'utilisent, il est nécessaire de connaître la vision du monde qu'il présume.

Un exemple aidera peut-être à mieux comprendre la relation intime qui existe entre le langage et la vision du monde que partage une société. Les anthropologues font une distinction entre cultures monophasiques et cultures polyphasiques. Les premières considèrent que la réalité ne peut être perçue qu'à travers l'expérience consciente de l'état de veille. Les cultures polyphasiques admettent au contraire que la réalité est plus complexe et qu'elle peut par conséquent être perçue à travers d'autres états de conscience. C'est pourquoi les langues appartenant à ce second type de cultures possèdent un vocabulaire très riche pour rendre compte de telles expériences, alors que les langues du premier type n'ont développé ce vocabulaire que de façon secondaire, pour décrire des expériences qui leur sont étrangères. Ainsi,

5 Selon l'expression bien connue de saint Ambroise citée par *Dei Verbum* : « Nous parlons à Dieu quand nous prions, mais nous l'écoutons quand nous lisons les oracles divins » (DV 25a). Voir également DV 2.

6 Bien que ces études ne se soient développées que récemment, l'École de Chicago avait déjà introduit, au début du XX<sup>e</sup> siècle, cette perspective, qui n'avait alors trouvé que peu d'écho dans le domaine de l'exégèse. Voir : Robert W. Funk, « The Watershed of the American Biblical Tradition : The Chicago School, First Phase, 1892-1920 », *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 4-22.

7 L'ouvrage de Bruce J. Malina, *The New Testament World : Insights from Cultural Anthropology* (London, 1981), a été pionnier à cet égard. Les publications ultérieures sont très abondantes. Pour un exposé actualisé de l'apport des sciences sociales à l'exégèse, voir : Esther Miquel, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Estella, 2011).

tandis que les cultures polyphasiques parlent de visions, de voyages astraux, etc. comme d'une réalité (Ez 1-3 ; Za 1-6 ; Mc 1,10-11 ; Ap 1,9-11 ; 4,1), les cultures mono-phasiques, à partir d'une autre conception du monde, décrivent ces phénomènes comme des hallucinations, considérant qu'une telle réalité est une construction du sujet<sup>8</sup>.

Cette relation étroite entre langage et société apparaît encore plus clairement lorsque l'on examine le fonctionnement du processus de lecture<sup>9</sup>. Traditionnellement, la lecture était conçue comme un processus par lequel le lecteur récupère le sens objectivement contenu dans les mots et les phrases d'un texte. Cependant, le processus de lecture ne fonctionne pas exactement comme cela, il s'agit plutôt d'un processus interactif dans lequel le lecteur remplit de sens les mots et des phrases qu'il rencontre dans le texte. La relation étroite qui existe entre le langage et le système social révèle, en effet, que le sens des mots provient du système social. Les mots sont une sorte de récipient que le lecteur remplit au fur et à mesure qu'il lit. Cela signifie que lorsque le texte et le lecteur appartiennent à la même société et partagent la même vision du monde, le lecteur remplira les mots et les phrases avec un contenu très proche de celui que le texte avait dans son contexte d'origine. Mais, lorsqu'ils n'appartiennent pas à la même culture, le lecteur aura tendance à remplir les mots avec le sens qu'ils ont dans sa propre culture.

Un exemple peut là encore illustrer ce que cela implique. Prenons l'histoire du bon père et des deux fils qui s'éloignent de lui, racontée par saint Luc (Lc 15,11-32). Ce récit, comme beaucoup d'autres, ne peut bien se comprendre que si l'on connaît la vision du monde qu'elle présuppose. À mesure qu'il lit ou écoute ce texte, le lecteur ou l'auditeur remplit les mots avec ce qu'ils signifient dans sa propre culture, mais il doit se demander : Est-ce là le sens qu'ils avaient dans la culture dans laquelle est né ce texte ? Prenons la première phrase : « Un père avait deux fils ». L'idée de ce qu'est un père, de même que l'idée de ce qu'est un fils, et de ce que doit être la relation entre un père et un fils, n'est pas la même dans toutes les cultures. Dans la culture méditerranéenne ancienne, ces mots avaient des connotations très précises qu'ils n'ont pas aujourd'hui. Dans cette culture, par exemple, la relation père-fils n'avait pas les connotations émotionnelles qu'elle a pour nous, mais elle était un élément clé pour la continuité du foyer et de la famille. Le modèle de famille agnatique (où la filiation se fait par les mâles) et patriarcal ancien est l'horizon sur lequel cette histoire doit être lue si on veut la com-

prendre correctement, et il est nécessaire, pour cela, de reconstruire, autant que possible, cet aspect particulier de la société méditerranéenne ancienne. Sinon, il est fort possible que nous fassions une lecture faussée de ce texte.

Avant de conclure ce paragraphe consacré à l'explication de quelques-uns des présupposés sur lesquels est fondée l'exégèse contextuelle, je voudrais évoquer encore un aspect qui est lié à cette dimension sociale du langage et du processus de lecture. Les cultures peuvent également être classées en fonction de leur niveau de contextualisation. Celles dont le niveau de contextualisation est élevé supposent que leurs membres partagent une quantité importante d'informations, alors que les personnes appartenant à une culture dont le niveau de contextualisation est faible partagent moins d'informations. Par conséquent, les textes produits dans les premières tiennent pour acquises de nombreuses données du fait que leurs lecteurs potentiels les connaissent déjà, tandis que les textes produits dans les secondes donnent beaucoup plus de détails, car ils ne peuvent présupposer que leurs lecteurs potentiels les connaissent. La culture dans laquelle est née la Bible, comme beaucoup d'autres cultures anciennes ou actuelles, était une culture très contextualisée, et de ce fait, ses textes tenaient pour acquises beaucoup de choses que ses lecteurs d'origine connaissaient, mais qui sont inconnues des lecteurs d'aujourd'hui. Les textes bibliques ressemblent ainsi à un puzzle incomplet, dont nous ne possédons que quelques pièces, ce qui confirme la nécessité de reconstruire le modèle sous-jacent sur lequel ces pièces doivent être placées.



8 Sur cette distinction et sa pertinence pour comprendre les visions des évangiles, voir : Santiago Guijarro, « The Visions of Jesus and his Disciples », dans Joseph Verheyden et John Kloppenborg (éds.), *The Gospels and Their Stories in Anthropological Perspective* (Tübingen, 2018), 217-231.

9 Sur la nature sociale du langage et le processus de lecture, voir : Bruce J. Malina, « Reading Theory Perspective : Reading Luke-Acts », in Jerome H. Neyrey (éd.), *The Social World of Luke-Acts : Models for Interpretation* (Peabody, Mass., 1991), 3-23.

### 3. Est-il possible de reconstruire le contexte que supposent les textes bibliques ?

Le problème majeur auquel sont confrontés les lecteurs d'aujourd'hui au moment de reconstruire le contexte des textes bibliques, est qu'il y a une énorme distance temporelle entre ceux qui ont produits ces textes et nous. De fait, les derniers livres de la Bible ont été écrits il y a près de deux mille ans. À cette distance temporelle, qui situe les textes dans un passé lointain, vient s'ajouter un fossé culturel entre eux et nous, car en deux mille ans, la manière de concevoir le monde et de vivre a considérablement changé, surtout dans les pays occidentaux industrialisés.

Avec ténacité, patience et méthode, les archéologues et les historiens ont retrouvé trace de la géographie dont parle la Bible et de l'histoire à laquelle elle fait parfois allusion, ainsi que de nombreux vestiges matériels qui, malgré leur caractère fragmentaire, nous parlent d'un monde très différent de celui que nous connaissons. Mais reconstruire la vision du monde des auteurs et des destinataires des textes bibliques est une tâche plus complexe. Si la récupération du contexte matériel est une tâche ardue, récupérer le monde social l'est plus encore.

Malgré les difficultés, cette tâche n'est toutefois pas impossible. Nous ne pouvons pas entrer dans la vie quotidienne des auteurs et des premiers destinataires des textes bibliques, comme le font les archéologues lorsqu'ils étudient une culture différente. Mais nous pouvons essayer de reconstruire les valeurs et les institutions qui régissaient leur vie et le faire dans une attitude inclusive, c'est-à-dire une attitude qui sait prendre ses distances avec sa propre vision du monde pour entrer dans la logique d'une autre façon de le percevoir.



Pour ce faire, les sciences sociales nous rendent un service inestimable. Grâce à elles, en effet, nous pouvons reconstruire de petites parcelles de ce monde perdu et en décrire les traits les plus caractéristiques. Le principal outil pour mener à bien cette tâche sont les « modèles sociaux ». Un modèle social est une représentation abstraite du système de valeurs et de relations qui régissent la vie d'un groupe. C'est quelque chose qui ressemble à une carte. De même que la carte n'est pas le territoire, le modèle n'est pas la réalité, mais il aide beaucoup à la comprendre et à s'orienter en elle<sup>10</sup>.

Avant d'expliquer en quoi les modèles sociaux peuvent nous aider à reconstruire les contextes présupposés par les textes bibliques, il convient de rappeler que ces modèles peuvent être de deux types, selon le point de vue à partir duquel on observe la situation ou le phénomène que l'on souhaite étudier. Ces phénomènes, en effet, peuvent être observés de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue de ceux qui appartiennent à la culture dans laquelle ils se produisent. Mais ils peuvent aussi être observés de l'extérieur, c'est-à-dire du point de vue de quelqu'un qui n'appartient pas à cette culture et qui veut les comprendre en termes plus universels. Les modèles élaborés à partir du premier point de vue sont appelés *emic*, tandis que ceux élaborés à partir du second point de vue sont appelés *etic*. Cette distinction vient de la linguistique où elle est utilisée pour distinguer le système des sons propre à une langue maternelle (*phonic*) du système universel des sons (*phonetic*).

Pour en revenir à l'exemple des visions, mentionné plus-haut, celles-ci peuvent être étudiées dans une perspective *emic*, en tant que phénomènes faisant partie de l'expérience quotidienne des gens, ou dans une perspective *etic*, qui les cataloguera comme des hallucinations ou des états de conscience altérés. Il est également possible de combiner les deux perspectives, ou d'étudier le même phénomène à partir des deux points de vue.

Dans un cas comme dans l'autre, les modèles sociaux seront le point de départ et l'outil de base pour reconstruire les « scénarios de lecture » présupposés par les textes. Un scénario de lecture est une représentation abstraite d'une parcelle concrète de la vie sociale. L'image est empruntée au théâtre, où le scénario sert de cadre à l'action et aux dialogues des personnages. Dans le livret d'une pièce de théâtre, la description du scénario ne fait pas partie du texte, mais est esquissée dans de brèves notes introductives que le metteur en scène doit ensuite réaliser. Les textes, et tout particulièrement ceux qui appartiennent à une autre époque et une autre culture, présupposent aussi un scénario social, une situation de vie. Lorsqu'il lit ou écoute un texte, le lecteur ou l'auditeur le situe dans un scénario, mais quand il s'agit de textes anciens ou appartenant à une autre

<sup>10</sup> On trouvera une réflexion sur les modèles sociaux et leur utilité pour reconstruire les scénarios que présupposent les textes bibliques dans l'ouvrage de John H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism ?* (Minneapolis, 1993).

culture, cette reconstruction doit tenir compte de la distance qui sépare le lecteur de la situation dans laquelle ces textes sont nés. C'est pourquoi la question n'est pas de savoir si nous devons utiliser ou non des scénarios de lecture, mais de savoir si nous les utilisons consciemment ou inconsciemment. L'avantage d'y avoir recours de manière consciente est que l'on peut les ajuster et les améliorer.

L'élaboration d'un scénario de lecture commence avec le choix d'un modèle approprié. Ce modèle nous offrira une représentation de base d'un aspect de la vie sociale, que nous améliorerons et perfectionnerons ensuite. Un modèle est approprié lorsqu'il permet d'expliquer les phénomènes ou les situations dont parle le texte (capacité explicative) et de découvrir en lui des aspects que l'on ne discerne pas au premier abord (potentiel heuristique). Pour posséder ces deux qualités, il doit avoir été élaboré à partir d'analyses de sociétés ou de situations similaires à celles que présuppose le texte dont nous cherchons à reconstruire le scénario.

Un exemple peut à nouveau nous aider à voir comment cette première étape peut être réalisée. Supposons que nous ayons envie de lire la Première Lettre de Pierre (1 P)<sup>11</sup>. Cette lettre fait état d'une situation d'adversité qui cause de grandes souffrances à ses destinataires, et elle contient une exhortation sur la conduite à tenir en pareilles circonstances. Pour avoir une idée de ce que cette situation impliquait, et de la logique qui sous-tend l'exhortation adressée aux destinataires, il faut la replacer dans son contexte d'origine, en reconstruisant les scénarios sociaux qu'elle présuppose, à partir de modèles sociaux élaborés sur des situations similaires.

La situation que vivaient les destinataires peut être reconstruite à l'aide d'un modèle *etic* qui a été élaboré dans le domaine de la psychologie sociale à partir d'études particulières menées sur des groupes stigmatisés. Ce modèle est pertinent car, bien qu'il ait été élaboré à partir d'études menées sur des sociétés différentes de celle dans laquelle vivaient l'auteur et les destinataires de 1 P, la situation qu'il essaie d'expliquer est très semblable à celle qu'ils ont connue. Par conséquent, ce modèle nous donne non seulement des clés pour comprendre cette situation comme étant un cas de « préjugé social », mais il a aussi une fonction heuristique, c'est-à-dire qu'il nous aide à nous interroger sur la portée,

les dimensions et les implications de cette attitude de rejet<sup>12</sup>.

Quant à l'exhortation que l'auteur de la lettre adresse aux destinataires, elle peut être éclairée en recourant à un modèle de type *emic* qui a été élaboré à partir d'études de terrain dans le contexte d'une culture paysanne. Dans ce cas, il existe une similitude importante entre la société dans laquelle l'étude a été réalisée et celle dans laquelle vivaient les destinataires de 1 P car il s'agit, dans les deux cas, de cultures agraires préindustrielles. Ces cultures ont de nombreux points communs, notamment en ce qui concerne la manière dont les relations sociales sont organisées. Dans ce cadre, le modèle de comportement de résistance, décrit par James Scott dans ses études sur les paysans indochinois, peut être très éclairant pour comprendre les exhortations que l'auteur de 1 P adresse aux esclaves et aux épouses<sup>13</sup>.

Une fois que nous avons identifié les modèles pertinents qui peuvent nous aider à reconstruire les scénarios que présupposent les textes, la deuxième étape consiste à confronter ces scénarios avec les textes que nous voulons étudier, mais aussi avec d'autres textes ou d'autres données qui leur sont contemporains. Cette confrontation a un double objectif. D'une part, elle sert à tester la pertinence et l'utilité des modèles choisis et, d'autre part, elle permet d'améliorer ces modèles en les ajustant à la situation concrète que nous voulons étudier<sup>14</sup>. Il est important de confronter, autant que possible, le modèle à des éléments extérieurs au texte que l'on veut étudier, car cela aide à réduire le risque de circularité, c'est-à-dire le risque de construire un scénario à partir d'un texte et d'utiliser ensuite ce scénario pour expliquer le texte.

Dans le cas de 1 P, le modèle *etic* des préjugés sociaux doit être adapté à la situation particulière de la société provinciale de la région du Pont et de la Bithynie, en tenant compte des ressources sociales et administratives par l'intermédiaire desquelles on pouvait alors canaliser ces préjugés. Pour sa part, le modèle *emic* du comportement résistant doit être adapté à la situation des destinataires, en tenant compte des contraintes de leur condition sociale (esclaves, épouses), ainsi que de la capacité d'innovation que leur permettait leur nouvelle appartenance religieuse (un nouveau comportement qui découle de leur foi en Dieu et de l'exemple du Christ).

11 Les données concernant cet exemple proviennent d'une étude qui situe l'exhortation de 1 P dans le double scénario décrit ici : Santiago Guijarro, *El cristianismo como forma de vida : Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia* (Salamanca, 2018), 123-158.

12 Les préjugés sociaux impliquent le rejet ou l'exclusion des membres d'un groupe particulier du seul fait de leur appartenance à ce groupe et se manifestent généralement sous trois formes : une forme cognitive, qui se traduit par la formulation de stéréotypes sur l'autre groupe ; une forme d'ordre affectif, qui génère des sentiments de rejet à l'égard de ce groupe ; et une forme comportementale, qui se manifeste par des attitudes de discrimination et d'hostilité. Voir Paul A. Holloway, *Coping with Prejudice : 1 Peter in Social-Psychological Perspective* (Tübingen, 2009), 21-39.

13 James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia* (Tafalla, 2003) ; voir Guijarro, *El cristianismo como forma de vida*, 141-145.

14 Cette confrontation s'effectue à l'aide d'un procédé logique appelé « abduction », qui procède par confirmations successives d'une hypothèse initiale ; voir : Pablo Aguayo W., « La teoría de la abducción de Peirce : Lógica, metodología e instinto », *Ideas y Valores* 59 (2011), 33-53.

Cette première confirmation et amélioration du modèle, à l'aide des données du texte que nous voulons étudier ainsi que d'autres textes contemporains, peut se répéter, si nécessaire, jusqu'à ce que le modèle qui en résulte puisse être considéré comme un scénario adéquat pour situer le texte que nous voulons lire. Un tel scénario, comme nous l'avons dit plus haut, nous permettra de lire le texte dans un contexte social proche de celui dans lequel il est né, et par conséquent, de retrouver les significations et les connotations qu'il avait à l'origine, en contribuant ainsi à la tâche fondamentale de l'exégèse qui consiste à expliquer le texte en retrouvant, dans la mesure du possible, le sens qu'il avait dans le contexte dans lequel il a été écrit<sup>15</sup>.

#### 4. Qu'est-ce que l'exégèse contextuelle apporte à la lecture croyante de la Bible ?

L'exégèse contextuelle, dont les principes et les mécanismes ont été exposés précédemment, contribue véritablement à expliquer le sens originel des textes bibliques, ce qui à son tour permet d'améliorer toute lecture à caractère herméneutique que nous puissions en faire. Dans ces derniers paragraphes, je voudrais cependant souligner quelques contributions spécifiques à la lecture que nous, croyants, faisons de ces textes.

Premièrement, la bonne contextualisation des textes bibliques évite l'ethnocentrisme et l'anachronisme, deux risques présents dans bon nombre de lectures naïves de la Bible. L'ethnocentrisme considère que sa propre culture est l'unique cadre de référence pour lire les textes, tandis que l'anachronisme amène à les lire sans tenir compte de la distance temporelle et culturelle qui nous en sépare. Les lectures fondamentalistes présentent généralement ces deux caractéristiques puisqu'elles ne tiennent pas compte de la situation qui était celle du texte à l'origine.

Deuxièmement, l'exégèse contextuelle aide le lecteur à effectuer la mise à distance que requiert l'exégèse. Elle permet de reconnaître que les textes que nous lisons, bien qu'ils soient très proches de nous par le fait que nous partageons avec eux une même expérience de foi, présupposent une situation sociale très différente. Cette mise à distance n'est pas seulement un exercice requis par la logique d'une étude critique, elle est aussi une exigence théologique, car ce n'est qu'en prenant de la distance avec les textes et en évitant d'y projeter nos idées, que nous pouvons vraiment les recevoir en tant que « révélation », c'est-à-dire en tant que Parole de Dieu qui fait irruption dans nos vies et demande à être accueillie dans un dialogue visant à transformer celui qui les lit.

Enfin, cette façon de lire les textes est plus facile à comprendre et à assumer pour des lecteurs croyants de base que certaines explications sur la formation du texte ou sur sa rédaction. Par ailleurs, de nombreux groupes de lecteurs vivant dans des pays où domine encore une culture traditionnelle, trouvent souvent une grande similitude entre les situations qu'ils vivent et celles que les textes bibliques présupposent. Cela facilite grandement le dialogue entre l'expérience dont font état les textes et celle de ces lecteurs. C'est pourquoi, bien que l'élaboration de scénarios de lecture soit une tâche complexe réservée aux spécialistes, l'utilisation de ces scénarios peut s'avérer être un instrument précieux pour la lecture croyante de la Bible.

Je conclurai en disant que l'exégèse contextuelle a apporté et continue d'apporter une contribution importante à la lecture croyante de la Bible en récupérant des aspects du texte que l'exégèse critique de type rationnel avait écartés, considérant qu'il s'agissait d'élaborations mythologiques ou fantaisistes. Le cas des visions, mentionné plus haut, n'en est qu'un exemple, auquel on pourrait ajouter les études réalisées sur les exorcismes et les guérisons de Jésus, ou encore sur l'expérience religieuse des prophètes, de Jésus et de ses disciples. L'attitude de respect envers ce qui est différent – qui caractérise ce type d'études – a énormément contribué à la reconnaissance du fait que tous ces aspects étaient importants dans le contexte dans lequel sont nés les textes bibliques et qu'ils doivent, par conséquent, être étudiés et pris en compte. Nombre de ces aspects et de ces expériences, qui ont été intégrés aux travaux exégétiques grâce à l'exégèse contextuelle, sont particulièrement importants pour une lecture croyante de la Bible.



15 L'élaboration de scénarios de lecture est, comme on peut le voir, une tâche complexe, mais nous disposons heureusement de nombreux modèles élaborés selon le procédé décrit ci-dessus. Le travail collectif du « Context Group » a été pionnier en ce sens ; voir Jerome H. Neyrey (éd.), *The Social World of Luke-Acts : Models for Interpretation* (Peabody, Mass., 1991). Et pour une étude plus récente : Jerome H. Neyrey et Eric C. Stewart (éds.), *The Social World of the New Testament : Insights and Models* (Peabody, Mass., 2008).

## VERS UN DIVORCE ENTRE EXÉGÈSE ET LECTURE POPULAIRE DE LA BIBLE ? L'EXPÉRIENCE BRÉSILIENNE HIER ET AUJOURD'HUI

Leonardo Pessoa da Silva Pinto

### Introduction

Au Brésil, le recours à la Bible dans la pastorale est très largement répandu et diversifié. Parmi de nombreuses expériences intéressantes, une en particulier retient l'attention : il s'agit d'un modèle de pastorale biblique qui inclut l'exégèse comme un élément incontournable. Évoquer cette expérience est très important, surtout à l'époque actuelle où les modèles de lecture fondamentaliste, qui rejettent l'exégèse, se répandent parmi les chrétiens, y compris chez les catholiques. Le risque d'un divorce entre l'étude scientifique de la Bible et la pastorale est réel et doit être à nouveau pris au sérieux.

La relation entre exégèse et pastorale pourrait inclure des sujets tels, entre autres, la Bible dans la catéchèse, les éditions de la Bible en portugais, le recours à la Bible dans les homélies. Dans cet exposé, nous aborderons plutôt la question du rapport entre exégèse et pastorale dans la lecture populaire de la Bible, la lecture en groupe. Je crois que, sur ce point précisément, l'expérience latino-américaine, et brésilienne en particulier, a beaucoup à apporter.

Lorsqu'on parle de lecture populaire de la Bible au Brésil, ou en Amérique Latine en général, on ne peut ignorer la contribution de Carlos Mesters, un carme hollandais qui a étudié l'exégèse biblique à Rome et qui a vécu la majeure partie de sa vie au Brésil. Il a consacré toute sa vie à la diffusion de la Bible ainsi qu'à l'accompagnement des groupes de lecture populaire, et il a publié de nombreux livres et préparé divers matériaux pour aider les groupes. Nous nous concentrerons donc sur quelques-uns des principes qui ont orienté les groupes de lecture populaire au Brésil au cours des dernières décennies du siècle dernier, dont beaucoup ont été développés ou repris dans les travaux de Carlos Mesters, et sur leur importance pour aujourd'hui.

Avant de parler de la contribution de Carlos Mesters, il nous faut clarifier la notion de lecture populaire dans

ce contexte. Par lecture populaire, J. Pixley entend l'utilisation de la Bible par de petits groupes de croyants, souvent accompagnés par un religieux, une religieuse ou un prêtre<sup>1</sup>. On pense souvent à des groupes de personnes vivant dans les périphéries urbaines ou dans le rural. Nous verrons plus tard en quoi le concept doit être revu.

### 1. Carlos Mesters et les principes de la lecture de la Bible dans les groupes populaires

#### 1.1 Le contexte de l'interprète est important

Que le contexte de l'interprète ait une certaine influence sur le processus interprétatif est quelque chose que pratiquement tout le monde reconnaît, du moins en théorie<sup>2</sup>, mais dont on tient peu compte dans la pratique. En Amérique Latine, en revanche, la question du contexte qui produit l'exégèse a été placée au centre de l'attention des biblistes. Les biblistes latino-américains ont été attentifs aux divers aspects du contexte de l'interprète comme la géographie, la situation socio-économique, le niveau d'instruction, le genre, la position dans la hiérarchie de l'Église, etc.

Cette réflexion sur le contexte de l'interprète a eu des conséquences sur le travail des biblistes latino-américains. Ceux-ci ont notamment rappelé que le regard de l'exégète est différent du regard des gens<sup>3</sup>, et ils ont donc cherché à réduire la distance entre l'exégète et les communautés. Par ailleurs, ils ont souligné l'importance de lire avec les pauvres et les plus petits.

#### 1.1.1 Rapprocher l'exégète des gens

On a souvent constaté une distance excessive entre ce que l'exégèse scientifique dit de l'Écriture et ce que les gens, dans les paroisses et les communautés catholiques, croient ou pensent de la Bible. De nombreux biblistes en Amérique Latine ont considéré qu'il y avait là

1 J. Pixley, « Liberating the Bible : Popular Bible Study and its Academia Allies », dans Roland Boer et Fernando F. Segovia, éd., *The Future of Biblical Past : Envisioning Biblical Studies in a Global Key*, SBLSS 66 (Atlanta : SBL, 2012) 167.

2 L'influence de la subjectivité du lecteur sur l'interprétation est également admise dans le document *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, II.A.2.c.

3 C. Mesters, *Flor sem defesa : Uma explicação da Bíblia a partir do povo* (Petrópolis 1984) 47.

un problème et ils l'ont affronté. La question qui revenait était celle-ci : À quoi sert tout cela pour les gens, à quoi leur servent les résultats de l'exégèse scientifique ? Quel impact ou quelle utilité peut avoir ce travail exégétique ? L'accusation visait le monde universitaire qui était devenu un monde fermé où les exégètes ne dialoguaient plus qu'entre eux<sup>4</sup>. L'exégèse a parfois été considérée comme peu utile pour la pastorale et la question sur les objectifs de l'interprétation de la Bible dans l'Église était souvent mise en avant.

Une partie de la réponse apportée par les universitaires du Brésil au problème de la distance entre exégèse et pastorale, a été d'accroître les contacts entre l'exégète et les communautés en insérant davantage celui-ci dans la vie pastorale. L'exégète doit avoir présent à l'esprit et chercher à comprendre le monde auquel son exégèse est destinée<sup>5</sup>, et le contact avec les gens doit l'aider en ce sens. Ainsi, l'exégète doit d'une part, être à jour sur le plan de la science exégétique, et d'autre part maintenir un contact régulier avec les croyants<sup>6</sup>. Non seulement la présence de l'exégète dans des contextes de lecture populaire lui donne l'occasion d'apporter une contribution qualifiée aux rencontres des laïcs, mais, et c'est peut-être la grande révolution, il apprend aussi des gens. Selon P. Richard, le mouvement biblique latino-américain « consiste précisément à rendre la Bible au Peuple de Dieu », en le considérant comme sujet de l'interprétation<sup>7</sup>. L'attitude de l'exégète qui participe aux groupes populaires de lecture et de réflexion bibliques n'est pas celle du professeur qui y va pour enseigner, mais celle du participant qui écoute et partage. Au cœur de cette, il y a la foi en Dieu qui se révèle aux tout-petits (Mt 11,25).



Pixley décrit la manière dont procédait Carlos Mesters et qui a été le modèle de l'interaction entre la lecture populaire de la Bible et la lecture qu'en font les spécialistes : lors de la rencontre annuelle des groupes venus spécialement de différents États du Brésil, Mesters s'asseyait et prenait note de ce que les gens disaient de leur vie et de leurs expériences. Dans un second temps, il prenait note également de ce que les gens partageaient de leur propre lecture d'un livre biblique qui avait été choisi l'année précédente. Quelques mois après, il publiait un commentaire de ce livre, écrit dans un langage simple, où l'on trouvait à la fois les contributions des participants et des clarifications exégétiques sur des points précis<sup>8</sup>.

Nous trouvons ici la deuxième partie de la réponse latino-américaine à la situation d'éloignement entre exégèse et pastorale : produire une exégèse avec une orientation plus pastorale ainsi que des outils et des cours pour former les agents pastoraux<sup>9</sup>. Sur ce point, le travail de Mesters est remarquable. Il peut se résumer ainsi : l'exégète écoute ce que disent les gens de leur réalité et leur interprétation de l'Écriture ; l'exégète répond en apportant, dans un langage accessible, une contribution qualifiée.

### 1.1.2 Lire la Bible avec les pauvres

Devant l'inévitable partialité de tout contexte de lecture, le choix a été fait de lire avec les pauvres. C'est pourquoi l'invitation faite aux biblistes n'était pas seulement de s'insérer dans la vie pastorale mais aussi, et surtout, dans les communautés des périphéries. On lisait avec les pauvres et pour le bien des pauvres si bien que l'herméneutique biblique latino-américaine a été conçue comme « un crible avec l'intention de rechercher dans les textes des signes d'espérance pour les pauvres et les exclus »<sup>10</sup>. Au départ, il s'agissait principalement des pauvres d'un point de vue socio-économique, mais aujourd'hui la notion de « pauvre » est comprise dans un sens plus large : « l'ouvrier, l'agriculteur, l'indien, le noir, la femme, les jeunes, tous ceux qui sont marginalisés et opprimés, à la campagne comme à la ville »<sup>11</sup>.

4 P. Richard, « Interpretazione latinoamericana della Bibbia : Realtà, metodo, prospettiva », dans Armando J. Levoratti, éd., *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli* (Roma 2005) 44.

5 J. Pixley, « Toward a Pastoral Reading of the Bible not Confined to the Church », *Biblical Interpretation* 11/3 (2003) 579.

6 Ibidem, 586.

7 Richard, « Interpretazione », 44-45.

8 Pixley, « Liberating », 171.

9 Richard, « Interpretazione », 44.

10 E. Tamez, « Leggere la Bibbia sotto un cielo senza stelle », dans Armando J. Levoratti, éd., *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli* (Roma 2005) 39.

11 B. M. Salvago, « Lettura popolare della Bibbia », dans Armando J. Levoratti, éd., *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli* (Roma 2005) 76.

La Bible elle-même est née, selon Mesters, de la vie souffrante du peuple de Dieu<sup>12</sup>. C'est pourquoi son interprétation doit être faite à partir du peuple croyant et souffrant qui aspire aujourd'hui à sa libération. Jésus lui-même s'est placé du côté des pauvres et des exclus<sup>13</sup>.

## 1.2 Une lecture communautaire

Tout en recommandant vivement le contact personnel avec la Bible, Mesters a souligné l'importance de la communauté comme espace de réflexion sur l'Écriture. Au Brésil, les groupes de lecture communautaire étaient généralement appelés *Cercles Bibliques* (*Círculos Bíblicos*), mais ils avaient la liberté de choisir le nom qu'ils voulaient se donner<sup>14</sup>. La finalité unique de ces groupes, selon Mesters, est de faire naître dans l'esprit des participants la conviction profonde que Dieu a quelque chose à voir avec notre vie et que notre vie a quelque chose à voir avec Dieu<sup>15</sup>. On cherche à découvrir le sens que le texte peut avoir pour la vie du lecteur<sup>16</sup>.

La condition pour un bon fonctionnement du groupe est que tous les participants prennent la vie au sérieux et soient de bonne volonté. Nous trouvons déjà ici l'idée que ces groupes ne sont pas pour tout le monde. Les groupes doivent avoir un coordinateur. Celui-ci doit travailler non pas comme une cigogne mais comme une sage-femme (*parteiro*)<sup>17</sup>, c'est-à-dire qu'il ne doit pas donner tout de suite l'interprétation, mais il doit aider à la faire naître dans la communauté rassemblée. Ceci est important car les coordinateurs ont tendance à adopter une attitude professorale, tendance parfois renforcée par les participants qui leur attribuent ce rôle.

Le modèle des groupes de lecture se trouve dans le passage des disciples d'Emmaüs (Lc 24,13-35), le premier *Cercle Biblique*, selon Mesters. Jésus entame là un dialogue avec les disciples sur leur réalité et passe ensuite à l'interprétation de l'Écriture pour les aider à comprendre ce qu'ils sont en train de vivre. La Bible est pour le lecteur chrétien non seulement une histoire, mais un miroir ; un miroir critique de la réalité<sup>18</sup>.

Le schéma des réunions peut varier considérablement et celui que décrit Mesters n'est qu'une suggestion, à l'exception de la prière qui ne doit jamais être omise. Ceci est intéressant car, parmi les auteurs qui s'identifient comme appartenant au courant « de la libération », Mesters est un des plus soucieux de la dimension spirituelle et mystique<sup>19</sup>. Habituellement, les gens parlent de ce qu'ils vivent, souvent de leurs problèmes, de leur vie concrète, ensuite on lit un passage de la Bible ; puis vient un temps de silence et de prière ; enfin chacun partage le fruit de sa réflexion<sup>20</sup>. Pendant la réunion, les groupes suivent le schéma préparé par une commission, avec des questions à la fois sur la vie et sur l'Écriture. Les groupes et les animateurs ont cependant toute liberté pour changer l'ordre du jour de la rencontre, y introduire d'autres étapes ou en supprimer, pour ne répondre qu'à une partie des questions proposées, etc. Ce schéma ressemble aux étapes de la *lectio divina* traditionnelle, mais on peut remarquer qu'il ne lui est pas identique. Selon Mesters, les étapes suivies dans la lecture populaire en communauté incluent les étapes de la *lectio divina*, mais en les adaptant aux conditions de vie de la communauté et en allant au-delà<sup>21</sup>.

Au cours du temps de partage, la méthode suivie est souvent la libre association d'idées, sans trop se préoccuper de la cohérence interne du discours<sup>22</sup>. Cet aspect de la lecture en communauté peut être un peu perturbant pour ceux qui viennent du milieu universitaire, formés à produire et à exiger un discours ordonné selon un enchaînement logique. Mais avec le temps, l'expérience et un peu de patience aussi, l'exégète apprend à découvrir, dans les contributions apparemment décousues des gens, des éléments qui les relient, et qui peuvent donner matière à réflexion et apporter un éclairage.

## 1.3. Le triangle herméneutique de Carlos Mesters

Dans son ouvrage *Flor sem defesa*, Mesters présente ce qu'on appellera son triangle herméneutique, une réflexion sur la lecture populaire qu'il a menée après avoir participé aux rencontres de différents groupes et avoir

12 Mesters, *Flor*, 12-13, 49.

13 Ibidem, 23, 28.

14 Ibidem, 92.

15 C. Mesters, *Introdução geral aos Círculos Bíblicos. Guia do dirigente*, Coleção Círculos Bíblicos 2 (Petrópolis 1973) 7.

16 Ibidem, 18, 23.

17 Mesters, *Flor*, 166.

18 Ibidem, 59, 102-103.

19 R. Huning, *Aprendiendo de Carlos Mesters : Hacia una teoría de lectura bíblica*, Evangelio y Cultura Monografías 4 (Estella 2007) 236-237.

20 Mesters, *Introdução*, 26-28.

21 Huning, *Aprendiendo*, 306-307, 367.

22 Mesters, *Flor*, 38, 127.

lu leurs rapports. Une réflexion, par conséquent, née de l'observation et de l'expérience.

Dans la lecture communautaire, il est important que les groupes considèrent l'interprétation de la Bible dans l'Église comme Parole de Dieu pour la vie présente et non pas uniquement comme un objet de curiosité intellectuelle. Cela implique, selon Mesters, d'être attentif à trois éléments : le *pré-texte*, le *con-texte* et le *texte*. Le *pré-texte* est constitué de la réalité et des problèmes des lecteurs. Le *con-texte* est celui de la communauté de foi, l'Église. Le *texte*, celui de l'Écriture<sup>23</sup>. Interpréter la Bible comme Parole de Dieu exige d'intégrer ces trois facteurs. L'intérêt pour le *pré-texte* a une valeur didactique, c'est-à-dire qu'il permet de mieux éclairer la Bible pour les lecteurs d'aujourd'hui, mais pas uniquement. Il y a aussi une raison théologique importante au fait que le *pré-texte* ne doit pas être négligé : le *pré-texte* est la réalité qui doit être transformée dans le plan du salut, et qui, en ce sens, fait partie du dessein divin. En conséquence, sa prise en compte est essentielle dans la lecture de la Bible en tant que Parole de Dieu.

Dans le triangle herméneutique de Mesters, les trois facteurs ne sont pas compris de manière abstraite, mais comme des forces historiques en tension. Il y a toujours le risque que l'un de ces facteurs devienne prépondérant et prenne le pas sur les autres, générant un déséquilibre dans l'interprétation de l'Écriture, comme cela a pu se produire à certaines périodes de l'histoire de l'Église<sup>24</sup>. Chacun des trois éléments a une certaine autonomie qui doit être respectée. Ces éléments ne sont pas des étapes successives dans l'analyse de la Bible, mais sont pris dans une sorte de mouvement en spirale qui ne s'arrête pas et repasse toujours à nouveau par les trois angles du triangle.

L'attention au *con-texte* intègre les lectures spécifiques des groupes dans un dialogue plus large avec la foi de l'Église, évitant ainsi qu'elles ne soient absolutisées. En ce sens, Mesters ne tombe pas dans le piège d'un pluralisme relativiste, car l'Église demeure l'instance ultime qui juge des différentes interprétations<sup>25</sup>. Dans le triangle herméneutique, en effet, apparaissent les différentes tâches des membres de l'Église dans le processus d'interprétation biblique, selon leurs charismes respectifs. Alors que la Théologie et le Magistère s'intéressent au *con-texte* et que l'exégèse se consacre au *texte*, le lecteur populaire a, quant à lui, un charisme

particulier pour percevoir la présence et l'action de Dieu dans la vie quotidienne, le *pré-texte*, et pour faire le lien entre la révélation et la vie. De plus, les pauvres ont une sorte de connaturalité avec le peuple pauvre et marginalisé au sein duquel est née la Bible<sup>26</sup>, ce qui leur donne un accès privilégié à certains aspects du texte.

L'exégèse joue un rôle fondamental dans le triangle herméneutique de Mesters. Les gens ont tendance à ignorer la distance historique qui existe entre le lecteur contemporain et le texte, ce qui leur permet de se connecter immédiatement à la réalité décrite dans le texte biblique et d'en faire l'application. Toutefois, cette tendance, qui pourrait être considérée de prime abord comme un avantage, peut conduire à des résultats erronés. C'est précisément parce que la distance historique n'est pas prise en considération qu'il y a un risque de mal comprendre le passage, d'appliquer à sa lecture des critères anachroniques, et d'en tirer des conclusions erronées<sup>27</sup>. Dans les cas extrêmes, cela peut conduire à une lecture fondamentaliste qui ne devrait pas avoir sa place dans l'Église. C'est pourquoi l'exégèse, qui s'intéresse au texte dans le triangle herméneutique, ne peut être ignorée même dans le cadre de la lecture populaire. En outre, l'attention portée à l'exégèse met en garde le lecteur contre la tendance à manipuler le texte pour en faire *eisegesis*, ce qui est une façon malhonnête d'interpréter la Bible<sup>28</sup>. Le divorce entre la science exégétique et la lecture populaire aurait pour conséquence de faire perdre à l'interprétation pratiquée dans les groupes sa capacité critique, d'en faire une interprétation naïve, excessivement subjectiviste ou spiritualiste<sup>29</sup>. Les intérêts du lecteur finiraient par contrôler complètement le processus interprétatif.

Selon Mesters il faut considérer dans la lecture du texte, à la fois le *sens-en-soi* et le *sens-pour-nous*. Ce processus fait de la Bible un livre nouveau, un livre pour le présent<sup>30</sup>. Pour comprendre le point de vue de Mesters, il faut savoir que, pour lui, la lecture de la Bible s'inscrit dans un processus plus large d'interprétation de la vie comme étant le lieu où Dieu parle aux hommes aujourd'hui. Comme nous l'avons expliqué plus haut, Mesters a reçu une solide formation exégétique, à une époque où prévalaient dans la recherche les méthodes historico-critiques. Après des siècles de recherches exégétiques, Mesters considère que le problème majeur dans l'interprétation de la Bible n'est plus dans le *sens-*

23 Ibidem, 42-47.

24 Ibidem, 142-143, 151.

25 Huning, *Aprendiendo*, 250-251, 348.

26 Ibidem, 250, 272.

27 Ibidem, 267.

28 Mesters, *Flor*, 27.

29 Ibidem, 120-121, 130.

30 Ibidem, 56-66.

en-soi du texte, mais dans le *sens-pour-nous*, c'est-à-dire dans le sens qu'il a pour notre vie. La recherche a permis de clarifier divers aspects historiques et linguistiques du texte, son *sens-en-soi*. Son *sens-pour-nous* demeure obscur ou oublié. Selon Mesters, l'actualisation de la parole incombe aussi au travail de l'exégète et il est souhaitable qu'elle soit présente dans tous les travaux exégétiques<sup>31</sup>.

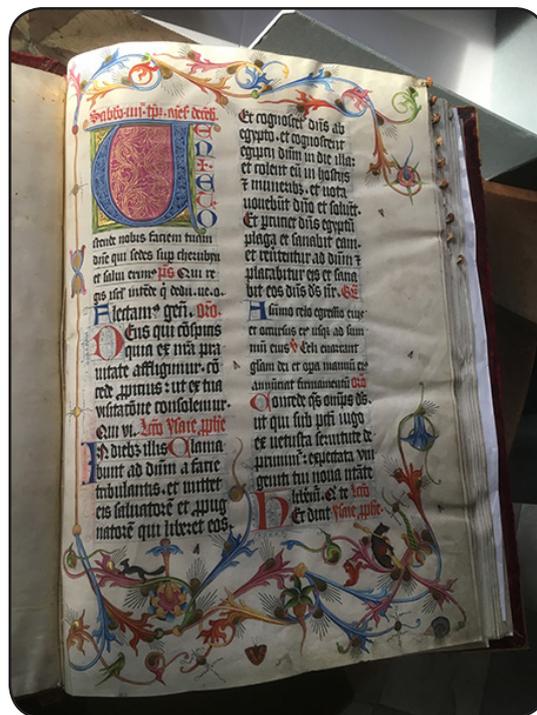
## 2. Quelques problèmes de l'herméneutique latino-américaine et du travail avec les groupes

Bien que mon opinion sur le travail de Mesters et sur les considérations herméneutiques qui inspirent le travail avec la Bible en Amérique Latine soit généralement positive, voici quelques problèmes relevés par plusieurs auteurs et qui doivent être pris en considération.

Le premier problème, déjà mentionné plus haut, concerne la notion de « pauvre » : Qui sont les pauvres auxquels s'adresse le travail des *Círculos* ? Nous avons vu que tout le monde n'a pas forcément le bon profil pour participer aux *Círculos*. Je considère que l'observation de Mesters est correcte : il doit y avoir des exigences ; les participants doivent pour le moins prendre la vie au sérieux. Cependant, dans la pratique, le pauvre qui est le lecteur idéal ou le modèle au sein des *Círculos* est le pauvre catholique, membre d'une communauté de base, avec une conscience politique et disposé à s'engager dans une lutte pour transformer la société ; ce modèle ne correspond pas au profil de la majorité des pauvres du continent. Il faut donc admettre que la proposition ne correspond pas aux grandes catégories de pauvres. Par ailleurs, dans la lecture populaire, le terme « peuple » ne devrait pas être compris en référence à une classe sociale, mais comme une façon d'aborder le texte, de le lire (sur un mode spontané procédant par association d'idées)<sup>32</sup>. Il faudrait donc élargir un peu le concept et ne pas le lier à des catégories socio-économiques, mais à des catégories herméneutiques. Ainsi, pour R. Huning, la lecture populaire est simplement celle qui ne procède pas selon la méthodologie scientifique<sup>33</sup>. Quoiqu'il en soit, le pauvre ne peut pas devenir le seul sujet recevable de l'interprétation, le propriétaire de l'Écriture. De fait, des groupes de lecture de la Bible, avec des dynamiques un peu différentes, se sont répandus dans toutes les classes sociales au Brésil. Malgré le fait que le travail de Mesters ait été plus attentif aux pauvres et orienté vers les pauvres, je suis convaincu qu'il a des intuitions utiles pour pratiquer la lecture populaire avec des groupes issus de tous milieux sociaux.

Souvent, l'idée que l'exégète va vers les pauvres pour apprendre n'a guère été que de l'idéalisme. Le plus souvent, le processus d'interprétation était contrôlé par des biblistes ou des agents pastoraux qui avaient reçu une certaine formation. Les gens se laissaient guider et instruire, se contentant de faire confiance à une autorité<sup>34</sup>. Mesters avait mis en garde contre ce risque dans ses écrits, mais son avertissement n'a pu empêcher le phénomène. Par ailleurs, au niveau des publications et du matériel pédagogique, on n'est pas toujours parvenu à cet idéal d'unir exégèse et lecture populaire dans la réflexion et les commentaires, comme dans les écrits de Mesters, et cela s'est avéré être un défi plus grand qu'il n'y paraissait.

Enfin, Mesters pouvait, en son temps, penser que le *sens-en-soi* du texte avait été suffisamment expliqué par la quantité de matériaux produits par l'exégèse historico-critique, et que cette recherche était arrivée à maturité, voire même à un certain degré de saturation. Aujourd'hui, cependant, le nombre de méthodes et d'approches appliquées au texte biblique a considérablement augmenté et plusieurs défis sont apparus, notamment en ce qui concerne l'articulation des résultats des différentes méthodes. Se pose donc à nouveau la question de la pertinence de l'étude du *sens-en-soi*.



31 Ibidem, 158-159. Il est bon de se rappeler que le document *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, III.C.1.b, considère que c'est aussi une des tâches de l'exégète que d'aider les lecteurs modernes à percevoir l'actualité du message.

32 H. de Wit, « 'It Should be Burned and Forgotten!' Latin American Hermeneutics through the Eyes of Another », Alejandro Botta et Pablo R. Andiñach, eds., *The Bible and Hermeneutics of Liberation*, SBLSS 49 (Atlanta : SBL 2009) 43.

33 Huning, *Aprendiendo*, 18.

34 Ibidem, 424, 429.

### 3. Surmonter le divorce entre exégèse et lecture populaire

Qu'il existe une distance entre exégèse et pastorale est inévitable, du moins jusqu'à un certain point. Et ce n'est pas une mauvaise chose. Mesters l'a également compris et s'est exprimé à ce sujet dans ses écrits, comme nous l'avons vu. Les informations exégétiques utiles et qui doivent être transmises dans le cadre de la pastorale des groupes, ne recouvrent pas tout ce que les exégètes savent sur le sujet. La vraie question n'est pas de savoir pourquoi il existe une distance entre la pastorale et l'exégèse. Cette distance ou cette différence est naturelle et se battre pour l'éliminer n'a pas de sens : cela ne serait possible que dans une Église où tout le monde est exégète et où l'exégèse n'existe plus. L'exégèse est un service nécessaire à l'Église, mais un service rendu par une infime minorité de ses membres. La vraie question est de savoir si ce qui en parvient à la pastorale est correct et utile pour la vie de l'Église. Existe-il des outils de différents niveaux pour sa diffusion ? Sont-ils bien faits, c'est-à-dire corrects et en même temps accessibles ? Se concentrent-ils sur des questions qui intéressent le public auquel ils sont destinés ? Existe-t-il de bons matériaux d'un niveau intermédiaire destinés aux prédicateurs ? Ces derniers ont-ils été bien formés, et cherchent-ils à suivre une formation permanente ? En d'autres termes, y a-t-il des ponts qui peuvent être franchis par ceux qui veulent faire ce chemin ? Nos institutions et nos Églises offrent-elles des opportunités à ceux qui veulent approfondir l'Écriture, en particulier aux laïcs, ou bien la Bible reste-t-elle « l'affaire des prêtres » ? Pour paraphraser le pape François, les pasteurs et les exégètes aident-ils à construire des murs ou bien des ponts ? L'avantage avec les ponts est qu'ils ne gomment pas les distances : ils les présupposent, mais ils permettent un contact et une communication entre les extrêmes.

Je ne veux pas dire par là que tous les exégètes devraient travailler à la diffusion de la Bible dans la pastorale, bien que la majeure partie des exégètes catholiques le fassent déjà, au moins dans le cadre de la liturgie. Par ailleurs, il est évident pour moi que le contact direct entre l'exégète et le lecteur populaire ne peut ni ne doit être pratiqué par tous les biblistes. Nous avons une sorte de division du travail, et l'important est que l'Église, dans son ensemble, garantisse les moyens pour rendre accessible la Bible dans la pastorale. Pour les biblistes qui devront accomplir cette tâche, produire des outils accessibles qui divulguent les résultats de l'exégèse les plus pertinents pour la vie des différentes communautés ou églises, est très difficile. Cela exige à la fois une bonne connaissance scientifique, une grande sensibilité envers

les gens, une énorme créativité pour trouver des moyens de mettre à la portée de non experts des notions parfois complexes, et une bonne dose de discernement pour faire le tri entre ce qui est important et ce qui ne pourrait que surcharger inutilement le discours. Mesters en ce sens, est extraordinaire : il utilise délibérément un langage simple et concret, en tenant toujours compte de la situation et des problèmes de ses interlocuteurs<sup>35</sup>.

Quoi qu'il en soit, il faut combattre ou dépasser le préjugé selon lequel ce que les gens disent dans les groupes de lecture est le fruit de la naïveté. Le fait de ne pas avoir de formation en théologie ou de ne pas être rompus aux méthodes exégétiques n'empêche pas les gens d'avoir des intuitions intéressantes et justes sur le texte, notamment en ce qui concerne son application dans la vie courante. Souvent, les intuitions des gens sont originales, et le bibliste peut certainement apprendre beaucoup des laïcs qui lisent la Bible. L'exégète ne peut pas prétendre être le seul à avoir un accès légitime au texte biblique, et si le pauvre n'est pas le propriétaire de l'Écriture, l'exégète l'est encore moins<sup>36</sup>.

Nous avons parlé du pont construit par les exégètes, mais des efforts sont également nécessaires sur l'autre rive, c'est à dire du côté des groupes et des communautés. Au Brésil, la lecture en petits groupes de laïcs, accompagnés ou non par des religieux ou des prêtres, est toujours bien vivante, et beaucoup de groupes suivent des principes de lecture différents de ceux proposés par Mesters. Les méthodologies sont parfois empruntées aux groupes protestants, parfois importées de l'étranger (comme le modèle des *Células*), parfois improvisées. Beaucoup de ces groupes pratiquent une spiritualité propre au mouvement du Renouveau dans l'Esprit. La plupart de ces groupes ne suivent pas la ligne de l'herméneutique de la libération, mais ce qui intéresse notre propos est que ces communautés n'utilisent que rarement les apports de l'exégèse. Face à la difficulté de créer un lien entre l'exégèse et une lecture populaire plus en phase avec leur spiritualité, beaucoup de ces nouveaux groupes ont choisi des schémas qui suppriment l'exégèse de l'équation, créant ainsi un divorce entre exégèse et lecture communautaire. Par conséquent, le risque existe à nouveau de lectures superficielles ou fondamentalistes, le risque d'arriver à des sens spirituels non fondés sur le sens littéral du texte. Cela peut s'expliquer par le fait que les outils qu'utilisent les *Círculos* ont été produits par une commission d'experts, alors que les nouveaux groupes n'ont pas ce type de support, soit parce qu'ils n'ont pu se le procurer, soit parce qu'ils ne le jugent pas nécessaire. Il est étonnant de constater cependant, que même parmi les classes sociales les plus élevées et les plus instruites, et donc les mieux prépa-

35 Mesters, *Flor*, 165-166.

36 Il convient de rappeler que, selon le document *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, III.B.3.a-g, tous les membres de l'Église ont un rôle dans l'interprétation de l'Écriture.

rées à assimiler les apports de la science exégétique, il en est très peu qui s’y intéressent. Le problème de fond est peut-être que trop de fidèles, dans l’Église catholique en particulier, pensent que l’on ne peut appliquer des outils d’analyse scientifiques à quelque chose d’aussi sacré que l’Écriture, et l’objet de la foi reste fermé à toute investigation rationnelle.

Cela demande beaucoup d’efforts et de créativité, mais le travail de Mesters et des *Círculos* a prouvé qu’il est possible de faire dialoguer la lecture populaire et l’exégèse. Si Mesters a réussi à présenter de manière accessible et attrayante les résultats des méthodes historico-critiques jugées arides par les biblistes eux-mêmes, mettre à la portée des gens les résultats des méthodes et des approches récentes ne devrait pas être un problème insurmontable. Les exégètes doivent être ouverts au dialogue, mais les pasteurs doivent également préparer les personnes à croire non seulement avec leur cœur, mais aussi avec leur intelligence.

## Conclusion

Au Brésil, il reste beaucoup de travail à faire avec la Bible dans la pastorale. Je suis convaincu que les riches expériences vécues par le passé, en particulier celle que l’on trouve dans les écrits de Mesters, peuvent aider à orienter le travail des générations futures, et pas seulement au Brésil : elles peuvent également fournir un éclairage à des initiatives qui voient le jour dans d’autres parties du monde. Cependant, la question de l’articulation entre la pastorale et l’exégèse, si importante pour la pratique de l’herméneutique ces dernières décennies au Brésil et en Amérique Latine, n’a pas été complètement résolue et doit être à nouveau abordée. Je souhaite que ces réflexions puissent servir de stimulant pour ceux qui voudront aider à éviter un divorce entre deux domaines si importants pour la vie de l’Église.



**« ELLE EST VIVANTE, LA PAROLE DE DIEU, ET EFFICACE » (HE 4,12) :  
L'EXÉGÈSE ET LA PASTORALE BIBLIQUE EN ITALIE**

**Cesare Bissoli**

**1. De quel héritage sommes-nous porteurs ?**

Nous ne pouvons pas parler de notre présent sans tenir compte de notre passé. Il ne s'agit ici que d'un aperçu, mais il est nécessaire, car avant même que le territoire italien ne devienne une nation, les racines de la foi y ont été fortement nourries par la Parole de Dieu attestée dans l'Écriture Sainte. Il faut dire d'emblée que le lien entre exégèse et pastorale n'a jamais fait défaut, mais dans cette relation l'approche pastorale qui vise à nourrir la foi du peuple de Dieu a toujours prévalu, et s'est toujours accompagnée d'une médiation exégétique, c'est-à-dire qu'elle a toujours été attentive à donner une interprétation correcte du texte sacré, en fonction, bien entendu, des époques et des cultures. Il est donc possible et utile de proposer une périodisation du rapport entre la Bible et le peuple de Dieu dans lequel s'inscrit le monde italique ainsi que d'autres peuples et nations. Nous nous arrêterons plus longuement sur la dernière période de la relation qui nous intéresse, qui s'étend de Vatican II jusqu'à nos jours<sup>1</sup>.

a) *La grande époque des Pères (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)* : l'époque où « la Bible était le centre et le cœur de la pastorale ». L'initiation chrétienne (catéchuménat) propose une profonde immersion dans les paroles et les symboles bibliques. L'exégèse, certes avec une certaine diversité d'approches (école d'Alexandrie et école d'Antioche), est qualifiée de spirituelle, elle est centrée sur le mystère du Christ et de l'Église, clé de lecture des deux Testaments. En Italie, en particulier dans les instituts monastiques et sous la forme de *lectio divina*, nous honorons la mémoire de trois éminents Pères de l'Église, de trois spécialistes de la Parole de Dieu, Ambroise, Benoît et Grégoire le Grand. L'époque des Pères est demeurée jusqu'à aujourd'hui une oasis biblique.

b) *Le Moyen-Âge (VII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)* : l'époque où « tout est dans la Bible, mais où la Bible ne rejoint pas tous les gens de la même manière ».

« Tout ce que la langue humaine pouvait préférer, tout ce que l'esprit humain pouvait concevoir, qu'il s'agisse de physique, d'éthique ou de logique : tout était contenu (dans la Bible) » (H. de Lubac). Avec les grands com-

mentaires théologiques de la *Pagina Sacra* (Thomas, Bonaventure...), on parle d'une théorisation doctrinale de l'Écriture. Avec la doctrine des quatre sens s'impose une exégèse subtile, toujours avec une dimension spirituelle. Cela se manifeste surtout dans la lecture monastique de la Bible (Bernard) axée sur la *lectio divina*. Dans l'action pastorale, on distingue le niveau des intellectuels (clercs), qui possèdent matériellement le Livre Saint et qui en sont ses uniques interprètes, du niveau des gens, la plupart du temps analphabètes, qui avaient accès à la Bible grâce à une vaste prédication populaire (Dominique, François, Antoine de Padoue, Thomas, Catherine, Bernardin de Sienne, Savonarole...), par le biais de la parole, des images, et de l'art sacré. C'est l'application morale qui prévaut. Pour fortifier la foi, on propose un « savoir », une « connaissance » de la foi en quatre parties : le credo, la prière, les commandements, la vie éternelle. L'approche catéchétique de la Bible commence à s'imposer ; la Bible est largement utilisée mais avec des catégories et des termes qui ne sont pas spécifiquement bibliques. Comme chacun sait, naît alors une dialectique entre la Bible et la catéchèse qui va perdurer jusqu'à nos jours. Ce qui laisse donc présager qu'en Italie la rencontre avec Bible va se dérouler en parallèle avec l'enseignement doctrinal de la catéchèse, voire parfois en conflit avec cet enseignement, et avec une perte relative du contact avec l'Écriture Sainte. Le Concile Vatican II apportera certaines clarifications essentielles mais il ne supprime pas ce que nous pouvons appeler une double approche de la Bible : l'approche directe (la *lectio divina*, par ex.) et l'approche indirecte (les références bibliques dans la catéchèse et dans les autres fonctions de l'Église).

c) Vient ensuite *l'époque moderne (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)* : l'époque où « commence la longue marche vers les sources bibliques ». C'est le temps de la veille, de la germination pour la situation biblique actuelle en Italie. Je voudrais souligner ici quelques facteurs déterminants.

Comme premier facteur, l'attitude paradoxale de « défiance vis-à-vis de la Bible » au sein de l'Église depuis l'époque du Concile de Trente, allant jusqu'à l'interdiction de la lecture privée du Livre Saint, et donc de le posséder, et ce au moment même où est lancée sa dif-

<sup>1</sup> Cf. Cesare Bissoli, *Va' e annuncia (Mc 5.19) : Manuale di catechesi biblica* (Leumann [TO] : Elledici, 2006), 25-53; cf. *La Bibbia nella storia* (Bologna : EDB, 1992-1996), 3 vol.

fusion imprimée, la faisant échapper ainsi au contrôle des Églises. En revanche, une forte impulsion est donnée à l'enseignement du catéchisme doctrinal, dans la ligne du Catéchisme du Concile de Trente destiné aux prêtres. La raison de cette défiance provenait également de ce que nous pouvons appeler « l'excessivité biblique » des protestants. C'est ainsi qu'apparaît le deuxième facteur déterminant : la question œcuménique centrée précisément sur l'interprétation de la Bible qui devient une question théologico-pastorale sur la valeur, l'utilisation et la diffusion de l'Écriture elle-même. Comme troisième facteur, dans le contexte illuministe de l'époque, l'exégèse moderne qui vient à s'imposer dans la sphère protestante, principalement en Allemagne, avec un accent critique envers le passé, l'oubli de la grande tradition des Pères et du Moyen Âge, et par conséquent la marginalisation et l'oubli de l'interprétation théologique.

Mais la tradition biblique était si forte qu'à travers les méandres de l'histoire on n'a jamais renoncé au contact avec la Bible dans la prédication populaire, grâce aux catéchismes bibliques et à l'élaboration et la publication de l'« Histoire Sainte » pour le peuple, (celle de Don Bosco en 1856 comptera 64 éditions jusqu'à la veille de Vatican II)<sup>2</sup>.

## 2. La Bible dans la pastorale aujourd'hui en Italie (XX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)

Nous sommes au cœur de notre thème. L'héritage est grand, mais les temps passent et changent aussi. À la veille de Vatican II, nous pouvons parler d'un retour d'exil de la Bible, tant sur le plan scientifique que pastoral ; c'est une période féconde en germinations qui vont mûrir durant le Concile et porter des fruits aujourd'hui, tout en nous invitant à regarder vers l'avenir. Ce sont là les points de notre réflexion.

### a) Vers le Concile : le temps de la maturation

Il convient de rappeler les trois grandes encycliques qui qualifient l'engagement biblique au cours du XX<sup>e</sup> siècle : *Providentissimus Deus* (Léon XIII, 1893), *Spiritus Paraclitus* (Benoît XV, 1920), *Divino Afflante Spiritu* (Pie XII, 1943). Elles ont le mérite d'avoir apporté une contribution décisive : maintenir à la fois un regard positif sur l'exégèse historico-critique (étude scientifique) tout en veillant à son interaction avec une application spirituelle et pastorale. C'est sur cet axe que prend forme, non sans difficultés, mais crescendo, ce que l'on peut appeler le « renouveau biblique » italien. Il convient de mentionner ici un précurseur de l'Apostolat Biblique (AB) : il s'agit de la *Pieuse Société de Saint Jérôme pour la diffusion de*

*l'Évangile* (1903), à laquelle Pie X adressa la même année ces paroles significatives : « Vous cherchez à diffuser le livre de l'Évangile : c'est très bien ! Ce livre est la prédication écrite et tout le monde peut en tirer profit. On dit que les paysans ont l'esprit court et ne tirent aucun bénéfice de la lecture de l'Évangile. C'est faux, les paysans ont l'esprit plus vif qu'on ne le croit : ils lisent volontiers les récits de l'Évangile et savent en faire les applications pratiques, et parfois même mieux que certains prédicateurs ». Héritière légitime de la Société de Saint Jérôme et facteur clé de la promotion biblique, *l'Association biblique Italienne* (ABI fondée en 1948) a pour « tâche première de promouvoir la connaissance de l'Écriture Sainte au moyen de la recherche scientifique et de la diffusion de la Parole de Dieu ». Ce sont à ce jour 70 ans d'histoire qui ont permis une approche de la Bible exégétiquement correcte (contre la tentation d'une lecture spiritualisante trompeuse) et pastoralement efficace, comme nous le verrons plus loin. Parmi les facteurs de développement à retenir : la première traduction à partir des textes originaux (A. Vaccari) et la promotion de la Bible auprès des laïcs (G. Scattolon, avec la revue *Parole di vita*, qui existe toujours aujourd'hui)<sup>3</sup>.

### b) L'impulsion donnée par Vatican II

On ne peut pas dire que dans les années 60 la Bible était très diffusée dans le peuple de Dieu. Au début du Concile, la question théologique sur la nature de la Bible était une question brûlante, à la fois sur la façon de la comprendre et sur la façon de l'aborder et de la diffuser. Les cinq premiers chapitres de *Dei Verbum* développent avec clarté le premier aspect en donnant des indications essentielles pour une approche scientifique. Le document aurait pu s'arrêter là, mais au lieu de cela on a fait le choix d'ajouter un dernier chapitre dans lequel est abordé, pour la première fois dans un Concile, le sujet de « la Sainte Écriture dans la vie de l'Église ».

Y sont mis en évidence les trois pôles majeurs à considérer : la Bible et la liturgie, la Bible et la catéchèse, la Bible et la lecture spirituelle du peuple de Dieu. On y trouve avec bonheur cette affirmation très claire : « Il faut que l'accès à la Sainte Écriture soit largement ouvert aux fidèles du Christ » (DV 22). De là vient ce qui a été perçu comme un printemps biblique dans l'Église italienne dont nous allons maintenant développer les signes plus en détail.

### c) Le printemps biblique italien

Nous mettons en lumière les domaines les plus représentatifs qui se résument à trois : la liturgie, la catéchèse, la rencontre personnelle avec le Livre saint.

2 Cf. Pietro Braido, *Storia della catechesi : Dal « tempo delle riforme » all'età degli imperialismi (1450-1870)* (Roma : LAS, 2015).

3 Angelo Tafi, *Monsignor Gioachino Scattolon (1901-1986)* (Cortona [Arezzo] : Calosci, 1990).

- Le premier domaine dans lequel le peuple de Dieu est en contact avec la Bible est pour chacun la liturgie de la messe, avec sa traduction en italien qui offre toute la richesse de la Parole de Dieu. Les efforts qui ont été faits pour une introduction à la prière des Psaumes sont restés vains. En tout cas, en ce qui concerne la question de la Bible dans la liturgie, nous n'en sommes qu'aux balbutiements. La difficulté réside dans un manque de culture de base sur le plan exégétique et spirituel. Il existe des groupes bibliques ainsi que des groupes liturgiques qui réfléchissent sur les lectures du dimanche. Les outils mis à leur disposition pour cela sont nombreux et bien faits.

- Le domaine de la catéchèse (du catéchisme) est celui qui est le plus touché par le renouveau biblique<sup>4</sup>. Comme le montrent les titres des huit livres du catéchisme de la Conférence épiscopale italienne qui font tous référence à la Bible, ainsi que leur contenu où prévaut une vision christocentrique puisée dans les Évangiles. Ce qui a pour avantage de permettre que l'articulation des vérités de la foi soit fondée sur le kérygme et ait un parfum d'Évangile. Chaque tranche d'âge est nourrie de la Parole de Dieu, depuis les enfants jusqu'aux adultes. Il y a des milliers de citations bibliques, puisées dans pratiquement tous les livres saints, mais il n'y a pas d'exposé organique de l'histoire du salut, il n'y a pas d'initiation à la Bible, il n'y a pas de « Bible pour enfants » comme en Allemagne. Il faut malheureusement reconnaître que les parcours bibliques qui ouvrent au trésor de la Bible restent incomplets dans la catéchèse, et reconnaître aussi que les textes catéchétiques, à l'exception de ceux destinés aux enfants, ne suscitent pas l'intérêt qu'ils mériteraient. Nous ne pouvons pas dire que le Catéchisme de l'Église Catholique soit satisfaisant sur le plan biblique. D'autres voies permettent d'entrer en contact avec la Bible.

Avant de les identifier, nous donnons un aperçu de la manière dont la Bible est présente dans les programmes de l'enseignement de la religion catholique à l'école qui touche un grand nombre d'élèves. Nous pouvons en citer quelques aspects, toujours à propos du Livre Saint, qui nous permettent d'identifier les germes d'innovation qui peuvent être repris dans le domaine d'une pastorale biblique : la composante biblique y est considérée explicitement comme le contenu principal des programmes,

de la petite enfance au lycée ; elle y est proposée selon une exégèse correcte ; on a clairement opté pour une approche culturelle de la Bible, très peu mise en valeur dans les catéchismes de l'Église, et par ailleurs très utile pour le dialogue interculturel propre à l'école ; à cela s'ajoute le fait que ces programmes touchent une partie de la jeunesse qui est éloignée de l'Église mais qui manifeste un certain intérêt pour la Bible précisément<sup>5</sup>.

Deux tâches principales s'imposent : préparer les professeurs de religion *in re biblica* ; promouvoir enfin un dialogue entre l'école et la communauté sur la formation biblique des élèves, en respectant la différence et la convergence des objectifs et des méthodes.

- Force est de reconnaître que la rencontre avec l'Écriture a acquis une plus grande portée bibli-co-pastorale sous l'influence de Vatican II, en sortant du cadre rigide des structures d'étude pour s'ouvrir à une application pastorale. En 1968, au lendemain du Concile, Paul VI a créé, dans la ligne de *Dei Verbum*, la *Fédération Biblique Catholique* (FBC) de dimension internationale, la rattachant au Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens. Il lui donnait ainsi une ouverture véritablement catholique car seules les Conférences épiscopales et les Associations bibliques catholiques peuvent en être membres officiels, c'est-à-dire les évêques eux-mêmes, chefs des églises locales ou diocèses, auxquels revient la responsabilité de promouvoir ce qui constitue l'objet de la FBC, à savoir la diffusion de la Bible et sa traduction dans les langues locales ainsi que la pratique de la lecture priante des Écritures. On a alors très vite parlé d'apostolat biblique<sup>6</sup>. Il ne nous a pas échappé que dans la sphère évangélique, les *Sociétés Bibliques* fleurissaient déjà depuis de nombreuses années, ouvrant ainsi la voie à un Apostolat biblique œcuménique (A. Ablondi). En 1988, la Conférence Épiscopale Italienne (CEI) rejoint la FBC, confiant la représentation à l'*Association Biblique Italienne* et la mise en œuvre à l'Office National de la Catéchèse avec un secteur d'Apostolat biblique (SAB). Son développement fut immédiat, visant une lecture populaire de la Bible sans toutefois que celle-ci ait l'acuité sociale de la lecture similaire pratiquée en Amérique Latine. Se constitue alors dans plus de la moitié des diocèses italiens un réseau toujours plus vaste de groupes bibliques et d'animateurs bibliques qui

4 *Catechismo della CEI per la vita cristiana*, 1970-1995.

5 Cesare Bissoli, « I risultati di apprendimento: il sapere biblico », dans S. Ciatelli et G. Malizia, *Una disciplina alla prova* (Leumann [Torino] : Elledici, 2017), 171-188.

6 Cf. *Ibide*, *L'Apostolato Biblico in Italia : Vademecum* (Leumann [Torino] : Elledici, 1996).

bénéficient de stages de formation spécifiques<sup>7</sup> ; des rencontres locales et nationales, ouvertes aux frères vaudois sont organisées, et toute une série de publications sont consacrées à recueillir les expériences vécues<sup>8</sup>.

On ne perd pas de vue la formation exégétique, en particulier grâce à la revue *Parole di vita* dans laquelle des spécialistes contribuent à un développement biblique authentique.

Nous pouvons dire que la Bible est vraiment entrée dans la vie de l'Église<sup>9</sup> avec une ampleur qui a suscité l'enthousiasme : la Parole de Dieu était enfin entre les mains du peuple de Dieu. Les débuts étaient prometteurs.

Au début des années 2000, il existait des centaines de groupes en Italie et l'Apostolat biblique faisait de l'animation biblique dans les diocèses<sup>10</sup>.

- Un phénomène biblique significatif voit le jour : la pratique de la *lectio divina* (qu'on la nomme ainsi ou avec des noms similaires). Il faut reconnaître que l'École de la Parole du cardinal C. M. Martini à Milan a joué un rôle important et stimulant auprès des jeunes, tout comme il nous faut signaler l'impact que des centres monastiques, tels que Bose avec Enzo Bianchi, ont eu sur le plan biblique.
- Concernant notre thème, il y a d'autres volets intéressants. Il nous faut rappeler l'engagement pastoral de nombreux biblistes<sup>11</sup>, le nombre croissant de laïcs (hommes et femmes) nourrissant une passion pour le « Livre », l'engagement d'associations et de mouvements qui semblent être des lieux privilégiés en comparaison avec la paroisse dont la mission a un caractère plus général : l'Action Catholique, le Chemin néocatéchuménal, les Focolari, les Témoins de l'Esprit (*Testimoni dello Spirito*). Sans oublier l'approche biblique dans les mouvements féministes. Du côté des laïcs, nous rappelons la déjà mentionnée *Biblia*, association laïque de culture biblique. L'art, la musique, la littérature, le théâtre y ont une

place importante, sans oublier différentes contributions sur des thématiques bibliques, sur Jésus Christ en particulier (G. F. Ravasi, P. P. Pasolini, D. M. Turoldo...)<sup>12</sup>. Citons également ce que l'on peut appeler la Bible de « poussière d'étoiles », à savoir diverses initiatives à destination de la communauté chrétienne qui sont relayées par les journaux locaux : une journée de la Bible (le dimanche), des jeux bibliques, la Bible dans les groupes d'estivants, la Bible en famille, un guide pour la lecture personnelle quotidienne...

Après la phase de fondation du SAB (1988-2011), s'ensuit la phase d'approfondissement (2012...) qui a pour objectif la formation exégétique et méthodologique des animateurs, avec pour référence principale l'exhortation post-synodale de Benoît XVI *Verbum Domini*. Nous parlerons plus loin de sa portée novatrice pour l'Apostolat Biblique.

### 3. Face à l'avenir

En forme de bilan, je commencerai par affirmer clairement que la Bible est aujourd'hui, au sein de la communauté chrétienne, une composante de la foi et de la vie qu'il ne faut pas négliger en la considérant comme un facteur éphémère ou une mode, mais qui peut et doit gagner en « popularité ». Je pense en effet que le printemps biblique italien n'est pas encore parvenu à porter les fruits que l'on pouvait espérer. Il reste un long chemin à parcourir pour que la Bible soit perçue comme le livre du peuple de Dieu. Voici maintenant exposés de manière succincte quelques sujets de préoccupation et quelques pistes pour prendre le chemin d'un renouveau.

#### a) Les points préoccupants

Nous en donnons quatre.

- C'est un fait indiscutable : l'ignorance de la Bible en Italie est fortement majoritaire et profonde quant à sa nature, son origine et son interprétation<sup>13</sup>. Il se trouve qu'elle est davantage connue par le biais des médias (TV, films, livres) d'un monde profane, dont le niveau culturel est bas,

7 Il suffit de rappeler ici qui nous en sommes déjà au 24<sup>e</sup> cours annuel de formation biblique pour animateurs.

8 Voir la collection *Bibbia : Proposte e metodi* (Leumann [Torino] : Elledici, 1990-2005) (une vingtaine de volumes).

9 Cf. Commissione Episcopale per la dottrina della fede e la catechesi, *La Bibbia nella vita della Chiesa : Nota pastorale* (Roma, 1995).

10 Ce qui nous a conduit à réorganiser l'Apostolat biblique en encourageant la création d'un SAB au niveau diocésain et régional, et en utilisant la rencontre annuelle des animateurs bibliques comme facteur promotionnel.

11 Citons par ex. R. Fabris, G. Giavini, B. Maggioni, G. F. Ravasi, G. De Virgilio, ...

12 Cf. P. Gibellini, éd., *La Bibbia nella letteratura italiana* (Brescia : Morcelliana, 2009-2017), 4 vols.

13 Cf. Ilvo Diamanti, *Gli italiani e la Bibbia* (Bologna : EDB, 2014).

que par la transmission de la foi de la communauté chrétienne. Le rapport à la Bible oscille étrangement entre fondamentalisme et méfiance critique.

- Une pratique biblique qui, selon les données de l'Apostolat biblique reste le fait d'une minorité. Le nombre de groupes bibliques n'a pas augmenté, il diminue même, et ces groupes sont composés en majorité de personnes âgées. Les jeunes n'y sont pas représentés. À vrai dire, ils préfèrent des formules plus attrayantes, en particulier celles proposées par les mouvements (Scouts, Focolari, Chemin néocatéchuménal, camps d'été) et les parcours qui rejoignent davantage leur vie.

La *lectio divina* ne se répand pas en tant qu'expérience essentielle de foi. Le peuple comme aussi ses pasteurs ne sont pas formés à ses exigences. Nous manquons de grandes figures d'animateurs tels le cardinal Martini.

- On a du mal à parler de cette alliance vivante entre la Bible et la liturgie qui exprime la sacramentalité de la Parole de Dieu. On ne perçoit pas la réciprocité de la Bible en tant que parole communiquée, de la liturgie comme parole célébrée, de la pratique de la charité comme parole vécue. Si l'exégèse contemporaine apparaît trop inaccessible et indigeste, il en est de même pour la théologie de l'Écriture en tant que Parole de Dieu. La rencontre avec la Bible reste d'ordre dévotionnel ou spirituel.
- Nous devons mentionner un autre *déficit* : l'habitude qui a été prise de faire un lien étroit, presque une identification, entre une personne d'aujourd'hui et un livre saint qui a 2000 ans. On crée une « extranéité » existentielle qui pèse aujourd'hui sur la relation entre la Bible et les gens, les jeunes en particulier. Nous y reviendrons plus loin.

## b) Des pistes pour un renouveau

- Une clarification est nécessaire et nous devons être cohérents. Pour des raisons théologiques et pastorales on ne peut faire du principe *extra Bibliam nulla salus* un absolu : tant de « pauvres » n'ont pas même la possibilité d'avoir une Bible et encore moins d'étudier le Livre Saint comme peut le faire un exégète ou un bibliste du XXI<sup>e</sup> siècle. De fait, pour la grande majorité du peuple de Dieu le premier canal biblique qui est à valoriser est incontestablement celui de la liturgie et de l'évangélisation par lequel l'Église offre la Parole de Dieu. Cela exige des pasteurs qu'ils aient

la foi et qu'ils soient compétents, qu'ils soient plus soucieux de mettre en valeur le trésor de la Bible de manière à favoriser la rencontre directe avec le texte biblique, en transmettant la Bible selon le rituel de la *traditio* et en introduisant des signes forts tels que le dimanche de la Bible, la formation et l'animation d'un groupe biblique....

- Nous avons dit plus haut que mettre une personne (un jeune surtout) en contact direct avec un Livre aussi vénérable que la Bible pour susciter la foi était illusoire. Il faudrait au contraire, avoir déjà un certain degré de foi pour être en phase avec l'Écriture. En vérité la foi s'engendre et se vit avec l'aide du Livre. Il est urgent aussi d'établir un dialogue existentiel avec la culture d'aujourd'hui. Il faudrait, à mon avis, mettre en avant l'humanité de la Bible, avec ses questions qui traversent les âges et ses éclairages audacieux qui vont de la création au règne final de Dieu, en passant par Job, Jésus, le Sermon sur la Montagne..., et il faudrait mettre l'accent sur le fait que la Bible, avant d'être une collection de 73 livres, est composée du témoignage d'une multitude de gens qui, comme nous, doivent faire face aux mêmes problèmes de la vie. Cela signifie que la Bible attend de son lecteur qu'il se sente pleinement homme, qu'il soit prêt à s'interroger sur lui-même et sur la vie, en se confrontant à un peuple qui a fait alliance avec Dieu et avec sa Parole et qui a en son sein Jésus de Nazareth.
- De cette vision découle un principe pédagogique et méthodologique fondamental pour la lecture de la Bible. Je suggère que dans un groupe biblique la première rencontre avec Jésus se fasse à partir des Évangiles (celui de Marc en particulier) et que, grâce aux notes qui se trouvent en marge, l'on revienne en arrière (AT) et que l'on aille en avant (NT), en approchant ainsi une Église qui depuis vingt siècles se nourrit de la Parole et la transmet, comme nous l'avons dit au début de ces pages, et en poursuivant la route avec elle.
- En dernier lieu, je dirais qu'il est urgent aujourd'hui de travailler, en particulier dans les groupes bibliques, le document synodal *Verbum Domini* (VD), qui reprend et développe le chapitre 6 de *Dei Verbum* (« La Sainte Écriture dans la vie de l'Église ») en tenant compte des multiples expériences de rencontres qui se vivent autour de la Bible dans le monde entier et en se référant à la mission de la *Fédération Biblique Catholique* (n. 215). Malheureusement, c'est un document qu'on a oublié, même en Italie. Je me permets de souligner trois éléments fondamentaux qui y sont présents : un vigoureux plaidoyer

théologique de Benoît XVI pour une interprétation correcte du Livre Saint qui doit s'opérer à l'intérieur du mystère de la Parole de Dieu « dont le centre est le Christ » ; ensuite, sur le plan de la pastorale, l'appel non seulement à intensifier la pastorale biblique mais à mettre en place une « animation biblique de toute la pastorale » (n. 73). Dans cette perspective, tout dans l'Église relève de l'apostolat biblique. À partir de là, on

trouve un vaste aperçu de la Parole de Dieu dans la liturgie et dans la vie de l'Église (n. 50-108). Enfin, l'exhortation aborde deux domaines où il reste beaucoup de progrès à faire, en raison à la fois de leur « exanété » au langage traditionnel de l'Église mais aussi de leur nouveauté et de leur tension humaniste : « la Parole de Dieu (Bible) et les cultures » et « la Parole de Dieu (Bible) et le dialogue interreligieux » (n. 109-129).



## LE PROJET DE RECHERCHE INTERNATIONAL EVANGELIUM UND KULTUR

Massimo Grilli

Le Projet de recherche international « Évangile et Culture » a été initié dans le but de promouvoir, dans un contexte d'échanges interculturels, des recherches et des publications, dans le domaine des sciences bibliques, s'inscrivant dans une perspective communicative et pragmatique.

La recherche naît de la conviction que la vérité d'un texte biblique est pleinement perçue non seulement lorsqu'elle est traduite dans des schémas « conceptuels » et « individuels », mais également lorsque son impact sur les lecteurs est appréhendé dans une dimension « dialogique » et « universelle ». Le processus herméneutique d'un texte biblique requiert, en effet, de mettre en évidence la dimension « pragmatique » de la Parole de Dieu, son action (*pragma = action*) sur les lecteurs et sa portée universelle.

Le projet a été fondé par Fritzleo Lentzen-Deis (1928-1993), jésuite, professeur du Nouveau Testament et du Judaïsme à l'Université St. Georgen de Francfort et à l'Institut Biblique Pontifical de Rome. Des étudiants de différents pays et continents se sont réunis autour de lui pour apprendre ce type d'approche exégétique marquée par les principes de la communication et de l'interculturalité.

La direction scientifique du Projet est aujourd'hui confiée au professeur Massimo Grilli, docteur in « Re Biblica » à l'Institut Biblique Pontifical de Rome, et professeur à l'Université Pontificale Grégorienne. De nombreux professeurs et doctorants ont intégré le « Projet Évangile et Culture » dans le but de mener une réflexion sur la pragmatique comme horizon herméneutique du texte et d'approfondir les dynamiques communicatives et interculturelles à l'œuvre dans le processus exégétique. Chaque année un congrès est organisé auquel participent des universitaires de tous les continents, et divers ouvrages à caractère scientifique ou pastoral sont publiés.

Ces dernières années, le Projet s'est consacré essentiellement à la publication de deux ouvrages parti-



culièrement intéressants. Le premier, plus proprement pastoral, a pour titre *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana : Uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale* (édité par M. Grilli et J. Maleparmpil), Epifania della Parola, EDB, Bologna 2013. Le second ouvrage, qui élabore les fondements théoriques de l'analyse pragma-linguistique des textes bibliques, a pour titre *Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica* (par M. Grilli, M. Guidi et E.M. Obara), San Paolo, GBPress, Roma, Cinisello, Balsamo 2016 (traduit en espagnol et en portugais). Thèmes, conférences, publications et autres initiatives sont accessibles sur la page web du Projet :

[www.evangeliumetcultura.org](http://www.evangeliumetcultura.org)

Le Projet est soutenu par une association dont le président est Mgr Felix Gmür, évêque de Bâle (Suisse), docteur en théologie biblique de l'Université Pontificale Grégorienne de Rome. L'association, dont le siège social est à Düsseldorf, a pour objet de soutenir et de promouvoir le travail du projet dans son activité scientifique et éditoriale. Le directeur administratif de l'association est le Dr. Clemens Bohnen, expert commercial, Ulmenstr. 17, D-41372 Niederkrüchten.

## « LECTIO CONTINUA » ENTRE LA LECTURE BIBLIQUE EN PASTORALE ET L'EXÉGÈSE SCIENTIFIQUE : TÉMOIGNAGE ET RÉFLEXIONS

Thomas P. Osborne

### 1. Témoignage

Lorsqu'au début des années 1990 le président du séminaire à Luxembourg me demanda de proposer « quelque chose de biblique » aux jeunes séminaristes en année propédeutique, je me suis demandé ce que je pourrais bien leur offrir qui ne serait pas refait dans les années de formation ultérieures au séminaire ou en faculté de théologie. En me souvenant de ma propre formation, je me suis rendu compte que l'on n'avait jamais été amené à étudier une œuvre biblique dans son entièreté, à travers une lecture d'un bout à l'autre. Bien entendu, l'organisation des cours et le peu de temps disponible pour l'étude de la Bible, avec ses diverses approches – philologique, exégétique, théologique, etc. – et pour l'apprentissage des multiples méthodes d'analyse ne permettaient guère d'entreprendre la lecture complète d'un écrit. On se contentait d'évoquer des questions d'introduction, abordées de manière systématique, et de regarder en détail l'un ou l'autre passage bien délimité, à l'intérieur de son contexte immédiat. De manière plus générale en théologie et en pastorale, on a pris l'habitude dans l'Église catholique de se servir de fragments des écrits bibliques dans le cadre des argumentations théologiques ou des besoins catéchétiques ou liturgiques, voire homilétiques ou encore de réunir la multitude des écrits bibliques dans une sorte d'histoire biblique, selon le modèle des harmonies bibliques<sup>1</sup>. Se mettre à la lecture d'une œuvre biblique complète, entrer dans son mouvement dynamique sans arrière-pensée, gratuitement, ne se pratiquait en général guère.

C'est ainsi que je me suis engagé, d'abord avec plusieurs groupes de « propédeutes » et ensuite avec des groupes de passionnés de la lecture biblique, le plus souvent dans le cadre de la formation permanente, dans cette démarche de lecture biblique que nous avons convenu d'appeler une « lectio continua » en groupe de lecture, depuis maintenant plus de 25 ans. Les premières expériences portaient sur la lecture des évangiles de Luc et de Matthieu, en suivant l'évangile de l'année liturgique, avant d'ouvrir l'horizon aux autres évangiles et aux Actes des Apôtres, à l'Apocalypse de Jean, à Gn 1-11 et Ex 1-15

et même aux lettres de Saint Paul. Après une première lecture complète, du début jusqu'à la fin, faite individuellement et sans s'arrêter à des questions particulières, sans consultation de notes des éditions bibliques ni de commentaires, on a repris dès le début, péricope par péricope, la lecture de l'ensemble de l'œuvre, que j'avais disposée sur des grandes feuilles, sans titres de section, en distinguant simplement les parties narratives et les parties en discours direct. Cette lecture s'étalait sur plusieurs mois, voire même quelques années, et ne se limitait pas à l'étude du texte biblique mais s'ouvrait au fur et à mesure que la confiance et le respect prenaient racine à un partage de vie et de foi à l'intérieur de la communauté de lecture.

Cette lecture continue répétée du début jusqu'à la fin, d'abord entière, ensuite du début jusqu'au point auquel nous étions arrivés, rendait possible une certaine « mise en mémoire » du récit biblique. À force de lire et relire le texte, de manière intelligente et interactive, en donnant parole aux sentiments d'étonnement, de perplexité, de mise en question du texte biblique et de soi-même, on entrait en dialogue avec le texte et avec la communauté de lecture. En découvrant le tissu du texte biblique plus en profondeur, on commençait à repérer les répétitions dans le récit, des mots, des phrases et des structures, même si parfois les traductions bibliques les rendaient difficiles à percevoir. Là, le recours à d'autres traductions, et bien évidemment aux textes grecques ou hébreux, permettait de mieux les identifier. En même temps, on devenait attentif aux résonances diverses de la lecture biblique dans la communauté des lecteurs. À force d'observer le texte et de s'interroger en groupe sur sa dynamique et son sens, à plusieurs niveaux, à force de découvrir la dynamique de l'œuvre et le déploiement progressif de son projet au fur et à mesure que le contexte littéraire s'élargissait et que l'écoute du texte se raffinait, on commençait à repérer les microstructures et les macrostructures qui définissaient des « unités significatives » dans l'œuvre biblique. On identifiait les « fils rouges » divers avec lesquels l'auteur tissait son œuvre. On découvrait non seulement les « symboles », qui permettaient l'accès à

1 La constitution dogmatique *Dei Verbum* du Vatican II nous a exhortés au n° 12 à respecter l'intention des hagiographes et à tenir compte des formes littéraires dont ils se sont servis dans la rédaction de leurs œuvres. Clairement, les auteurs bibliques n'avaient pas l'intention de fournir des anthologies de citations pour l'activité théologique ou pastorale, mais de proposer un parcours narratif en vue de la foi des communautés à lire ou écouter du début jusqu'à la fin.



une réalité vitale et croyante qui dépassait leur objectivité primaire, mais plus fondamentalement on prenait conscience de la valeur symbolique de tout langage qui porte un message qui tente de parler des réalités de la vie et de la foi. On prenait goût à la lecture de l'œuvre biblique dans son entièreté et dans ses parties, non pas comme des textes à actualiser directement, voire de manière mécanique, non pas comme des passages isolés à instrumentaliser au service de nos vues théologiques, liturgiques ou pastorales, mais comme une lecture « savoureuse », qui nous formait individuellement et de façon communautaire, qui nous permettait d'entrer progressivement dans la foi, à travers le parcours catéchétique, voire mystagogique, que dessinait l'œuvre en question<sup>2</sup>.

## 2. Fruits exégétiques

L'influence de cette expérience de la « lectio continua » en communauté de lecture s'est fait sentir, bien entendu, dans ma manière d'enseigner les études bibliques : une approche moins introductive et systématique à la littérature biblique et à ses différents corpus, plus axée sur l'initiation à la lecture d'œuvres bibliques, d'un bout à l'autre. Cette expérience a également porté des fruits dans un certain nombre de conférences et publications dites « scientifiques », entre autres sur l'œuvre de Luc – Évangile et Actes<sup>3</sup>, sur les évangiles de Matthieu<sup>4</sup>

- 2 J'ai eu l'occasion de présenter cette approche de la « lectio continua » à plusieurs reprises : « 'Du début jusqu'à la fin' : Réflexions sur la lecture biblique en marge de l'année de la Bible », *D'Wissbei : Zäitschrëft fir chrëstlech Gemeinschaft*, N. 77 (28. August 2003), 6-8 ; « 'Du début jusqu'à la fin' : Réflexions sur la lecture biblique », *Bulletin Dei Verbum* (Édition française) N° 66/67, 1-2 (2003), 45-47 ; « 'Von Anfang bis Ende' : Gedanken zur Bibellektüre », *Bulletin Dei Verbum (Deutsche Ausgabe)* N° 66/67, 1-2 (2003), 45-47 ; « 'Del principio hasta el final' : Reflexiones sobre la lectura bíblica », *Bulletin Dei Verbum (Edición española)* N° 66/67, 1-2 (2003), 45-47 ; « 'From Beginning to End' : Reflections on Biblical Reading », *Bulletin Dei Verbum (English Edition)* N° 66/67, 1-2 (2003), 45-47 ; « 'Du début jusqu'à la fin' : Réflexions sur la lecture biblique », *Cahiers Évangile* (2004), n° 126, 57-59.
- 3 « Deux grandes structures concentriques centrales et une nouvelle approche du plan global de l'Évangile de Luc (Première partie & seconde partie) », *Revue biblique* 110 (2003), 197-221, 551-581 ; « Towards a New Understanding of the Structure of Luke's Gospel », *Analecta Cracoviensia* 35 (2003) (Mélanges Jerzy Chmiel), 189-205 (paru en 2004) ; « La fin des Actes des Apôtres et la stratégie narrative de l'œuvre lucanienne à l'égard des autorités romaines et juives », *Être Romain : Hommages in memoriam Charles Marie Ternes*, édités par Robert Bedon et Michel Polfer (Remshalden : Verlag Bernhard Albert Greiner, 2007), 517-532 ; *Die lebendigste Jesuserzählung : Das Lukasevangelium*, kommentiert von Thomas P. Osborne und wörtlich übersetzt von Rudolph Pesch, Ulrich Wilkens und Reinhard Kratz (Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2009) ; « L'offre de paix entre Lc 2,14 et Lc 19,38 », *Bible et paix : Mélanges offerts à Claude Coulot*, textes réunis par Eberhard Bons, Daniel Gerber et Pierre Keith, *Lectio divina* 233 (Paris : Cerf, 2010), 153-164 ; « Luc 21 entre prophétie eschatologie et programme narratif », *Les prophètes de la Bible et la fin des temps : XXIIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)*, actes édités sous la direction de Jacques Vermeylen, *Lectio divina* 240 (Paris : Cerf, 2010), 367-376 ; « La critique du polythéisme et ses formes concrètes dans les voyages missionnaires des Actes des Apôtres », *Le monothéisme biblique : évolution, contextes et perspectives*, sous la direction de Eberhard Bons et Thierry Legrand, *Lectio divina* 244 (Paris : Cerf, 2011), 233-253 ; *Die lebendigste Jesuserzählung : Das Lukasevangelium*, wörtlich übersetzt von Rudolph Pesch in Zusammenarbeit mit Ulrich Wilkens und Reinhard Kratz und kommentiert von Thomas P. Osborne, 3., erweiterte Aufl., (Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2016) ; *Jesu Taten gehen weiter : Die Apostelgeschichte*, aus dem Urtext übersetzt von Michael Hartmann und kommentiert von Thomas P. Osborne (Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 2015) ; « La parole et sa sacramentalité devant le 'service de la parole' dans l'œuvre lucanienne », Contribution au colloque « Pas d'humanité sans parole : La sacramentalité de la parole entre parole humaine et parole divine », Luxembourg, Luxembourg School of Religion and Society, 28-30 janvier 2016 (publication en préparation) ; « La reprise de citations vétérotestamentaires et le 'service de la parole' dans l'œuvre de Luc », contribution à la journée d'études « 'Selon les Écritures' : Orateurs et citations dans le Nouveau Testament », à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg, 26 février 2016.
- 4 « Recurring Patterns and the Search for the Structure of Matthew's Gospel », Research Report presented during the 75th Congress of the Catholic Biblical Association of America, Notre Dame University, July 2012 ; « Les femmes de la généalogie de Jésus dans l'évangile de Matthieu et l'application de la Torah », *Revue théologique de Louvain* 41 (2010) : 243-258. Ces deux contributions ont été présentées également lors du *Congrès Biblique de la Fédération Biblique Moyen Orient janvier 2011*, au Liban et publiées en 2013 dans les Actes (en arabe).

et de Jean<sup>5</sup>. En particulier, cette approche de lecture et les observations qu'elle a rendu possibles m'ont amené à proposer une structure d'ensemble pour l'évangile de Luc qui met fondamentalement en question l'hypothèse du récit de voyage vers Jérusalem comme partie centrale et structurante de Luc ; en effet, à partir d'indices extrêmement précis – la répétition de mots et de phrases clés, disposés en structure en chiasme, procédé que l'auteur de l'évangile de Luc affectionne –, il a été possible de reconnaître dans Luc-Actes moins un récit de la vie de Jésus qu'un parcours de formation des disciples dans Luc qui seront amenés à prendre leur responsabilité dans l'annonce de la foi et la construction des communautés chrétiennes dans les Actes. En ce qui concerne l'étude de l'Évangile de Matthieu, cette approche de la « lectio continua » a permis d'avancer une hypothèse encore en élaboration qui décèle de multiples marqueurs de structuration à la fois statique et dynamique et qui dépasse la discussion portant sur l'une ou l'autre de ces marqueurs (les fameux discours de Mt, par exemple) pour proposer un plan d'ensemble du premier évangile.

### 3. Réflexions

À partir de mon propre parcours de formation d'exégète, d'enseignement d'études bibliques dans un institut de formation théologique et catéchétique et d'animateur dans des groupes très divers de lecture biblique, je voudrais formuler quelques réflexions et propositions en ce qui concerne les liens entre la lecture biblique en pastorale et l'exégèse scientifique.

#### a) La lecture complète, du début jusqu'à la fin, est une nécessité méthodologique

Avant d'aborder l'analyse détaillée d'un passage biblique particulier, il est utile, voire nécessaire, du point de vue méthodologique, de connaître une œuvre dans son entièreté à travers une première lecture d'ensemble. Cette lecture globale est essentielle à la fois pour l'exégèse scientifique et pour la lecture biblique à la base. Elle permet de débiter le processus de la mise en mémoire du récit et de la découverte progressive des répétitions de mots, de phrases et de structures qui constituent les points d'ancrage des fils rouges qui traversent l'œuvre et qui véhiculent le déploiement du programme littéraire. La fréquentation de l'écrit et la familiarité de plus en plus profonde avec l'œuvre permet la reconnaissance progressive de sa dynamique globale qui contribue d'une manière déterminante à la compréhension d'éléments particuliers du texte.

#### b) L'importance de la mise à disposition des traductions concordantes

La construction de la mémoire du récit et de ses répétitions présupposent en premier lieu le contact avec la matérialité du texte original (en grec ou en hébreu) ou au moins avec des traductions qui, du moins pour les mots et les phrases clés, sont rendues de façon concordante (le même mot de l'original traduit par le même mot ou au moins en utilisant la même racine, et le respect de l'ordre des mots du texte original). Voici quelques exemples qui montrent l'importance de cette sensibilité de traduction, tirés de l'évangile de Matthieu. Après la mise en colonne des textes grecs des passages retenus de l'évangile de Matthieu (7,24-26 ; 16,18 ; 25,1-2) s'en suivent quelques exemples de traduction dans diverses langues modernes.

7,24	ὁμοιωθήσεται ἄνδρι φρονίμῳ,			25,1-2	Τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις ... πέντε ... μωραῖ
	ὅστις ἠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν	16,18	καγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν		
7,26	ὁμοιωθήσεται ἄνδρι μωρῷ,				καὶ πέντε φρόνιμοι.

#### Traduction œcuménique de la Bible (TOB) 2010

7,24 : Tout homme qui entend les paroles que je viens de dire et les met en pratique peut être comparé à un homme **avisé** qui a **bâti** sa maison sur le **roc**.

7,26 : Tout homme qui entend les paroles que je viens de dire et ne les met pas en pratique peut être comparé à un homme **insensé** qui a **bâti** sa maison sur le sable.

16,18 : Tu es **Pierre** et sur cette **Pierre** je **bâtirai** mon Église ... (cf. 18,17 : Église 2x)

25,1-2 : Alors il en sera du Royaume des cieux comme de dix jeunes filles ...

Cinq d'entre elles étaient **insensées** et cinq étaient **avisées**.

#### Bible de Jérusalem (BJ) 1992

7,24 : Quiconque écoute ces paroles que je viens de dire et les met en pratique, peut se comparer à un homme **avisé** qui a **bâti** sa maison sur le **roc**.

5 « La Pâque des Juifs était proche » (Jn 2,13; 6,4; 11,55) : Le dépassement de la 'Pâque juive' dans l'Évangile de Jean », contribution au colloque « Pâque juive, Pâque chrétienne », Luxembourg, MSH Lorraine-Centre Jean XXIII, 26 septembre 2014.

7,26 : Quiconque écoute ces paroles que je viens de dire et ne les met pas en pratique peut se comparer à un homme **insensé** qui a **bâti** sa maison sur le sable.

16,18 : Tu es **Pierre** et sur cette **pierre** je **bâtirai** mon Église ... (cf. 18,17 : communauté 2x)

25,1-2 : Alors il en sera du Royaume des cieux comme de dix vierges ...

Cinq d'entre elles étaient **sottes** et cinq étaient **sensées**.

### *Traduction liturgique de la Bible (TLB) 2013*

7,24 : Ainsi, celui qui entend les paroles que je dis là et les met en pratique est comparable à un homme **prévoyant** qui a **construit** sa maison sur le **roc**.

7,26 : Et celui qui entend de moi ces paroles sans les mettre en pratique est comparable à un homme **insensé** qui a **construit** sa maison sur le sable.

16,18 : Tu es **Pierre**, et sur cette **pierre** je **bâtirai** mon Église (cf. 18,17 : l'assemblée de l'Église, Église)

25,1-2 : Alors, le royaume des Cieux sera comparable à dix jeunes filles ...

Cinq d'entre elles étaient **insouciantes**, et cinq étaient **prévoyantes** :

### *Einheitsübersetzung (EU) 1981*

7,24 : Wer, diese meine Wort hört und danach handelt, ist wie ein **kluger** Mann, der sein Haus auf **Fels** baut.

7,26 Wer aber meine Wort hört und nicht danach handelt, ist wie ein **unvernünftiger** Mann, der sein Haus auf Sand baut.

16,18 : Du bist **Petrus**, und auf diesen **Felsen** werde ich meine Kirche **bauen** ... (cf. 18,17: Gemeinde 2x)

25,1-2 : Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen ...

Fünf von ihnen waren **töricht** und fünf waren **klug**.

### *Einheitsübersetzung (EU) 2016*

7,24 : Jeder, der diese meine Wort hört und danach handelt, ist wie ein **kluger** Mann, der sein Haus auf Fels **baut**.

7,26 : Jeder, der diese meine Wort hört und nicht danach handelt, ist ein **Tor**, der sein Haus auf Sand baut.

16,18 : Du bist **Petrus** und auf diesen **Felsen** werde ich meine Kirche **bauen** ... (cf. 18,17: Gemeinde 2x)

25,1-2 : Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen ...

Fünf von ihnen waren **töricht** und fünf waren **klug**.

### *New American Bible (NAB)*

7,24 : Everyone who listens to these words of mine and acts on them will be like a **wise** man who **built** his house on **rock**

7,26 : And everyone who listens to these words of mine but does not act on them will be like a **fool** who **built** his house on sand.

16,18 : You are Peter, and upon this **rock** I will **build** my church (cf. 18,17 : church 2x)

25,1-2 : "Then the kingdom of heaven will be like ten virgins ....

Five of them were **foolish** and five were **wise**.

### *New Jerusalem Bible (NJB)*

7,24 : Therefore, everyone who listens to these words of mine and acts on them will be like a **sensible** man who **built** his house on **rock**.

7,26 But everyone who listens to these words of mine and does not act on them will be like a **stupid** man who **built** his house on sand.

16,18 : You are **Peter** and on this **rock** I will build my community. (cf. 18,17 community 2x)

25,1-2 : Then the kingdom of Heaven will be like this:

Ten wedding attendants took their lamps and went to meet the bridegroom.

Five of them were **foolish** and five were **sensible** ...

### *Biblia latinoamericana (BiLa)*

7,24 : Si uno escucha estas palabras mías y las pone en práctica, dirán de él:

aquí tienen al hombre **sabio y prudente**, que **edificó** su casa sobre **roca**.

7,26 : Pero dirán del que oye estas palabras mías, y no las pone en práctica:

aquí tienen a **un tonto** que **construyó** su casa sobre arena.

16,18 : Tú eres **Pedro** (o sea **Piedra**), y sobre esta **piedra edificaré** mi Iglesia (cf. 18,17 asamblea + iglesia)

25,1-2 : Escuchen, pues, lo que pasará entonces en el Reino de los Cielos.

Diez jóvenes salieron con sus lámparas para salir al encuentro del novio.

Cinco de ellas eran **descuidadas** y las otras cinco **precavidas**.

**Biblia de la Iglesia en America (BIA)**

7,24 : Así, todo el que escucha las palabras que acabo de decir y las pone en práctica, puede compararse a un hombre **sensato** que **edificó** su casa sobre **roca**.

7,26 : Al contrario, el que escucha mis palabras y no las practica, puede compararse a un hombre **insensato**, que **edificó** su casa sobre arena.

16,18 : Tú eres **Pedro**, y sobre esta **piedra edificaré mi Iglesia** (cf. 18,17 : comunidad 2x)

25,1-2 : Por eso, el Reino de los Cielos será semejante

a diez jóvenes que fueron con sus lámparas al encuentro del esposo.

Cinco de ellas eran **necias** y cinco, **prudentes**.

Que Mt 7,24-27 résonne dans la mémoire du lecteur lorsqu'il aborde 16,13-20 et, en particulier, 16,18 va de soi pour celui qui lit le texte grec : la reprise du vocabulaire « bâtir sur le roc/la pierre » (dans les deux cas le substantif *petra*). Alors que les traductions anglaises (*build on rock*) et allemandes (*auf dem Fels bauen*) sont concordantes et permettent facilement de faire le lien entre les deux passages, les traductions françaises et espagnoles préfèrent faire le lien entre le nom de l'apôtre Pierre (*petros*) et l'expression « bâtir sur la pierre » ou « sobre *piedra* edificaré » (*petra*) en 16,18 mais traduire *petra* en 7,24 par « roc » ou « roca », sans doute plus solide que « pierre ». La TLB traduit même le verbe *oikodomeô* de manière discordante : « construire » en 7,24.26 et « bâtir » en 16,18. La BiLa procède autrement : en 7,24 et 16,18, on traduit avec le verbe « edificaré », mais en 7,26 on se sert du synonyme « construyó ». Dans ces cas, le lien entre les deux textes n'est plus aussi évident que cela devait être et le fondement primaire de la foi – « écouter mes paroles et les mettre en pratique » – comme engagement nécessaire, même pour le premier des apôtres, se perd dans la traduction. Qu'est ce qui empêcherait de traduire en 7,24 « bâtir sa maison sur la pierre » ?

Qu'en est-il également de la traduction du mot *ekklesia* en 16,18 et en 18,17 ? Faut-il traduire de manière concordante dans les deux cas (Église TOB 2013, church NAB, community NJB) ou peut-on s'autoriser à traduire différemment (Église - communauté BJ 1992, Église - assemblée de l'Église, Église TLB, Kirche - Gemeinde EU 1981 et 2016, Iglesia - asamblea, iglesia, BiLa, Iglesia - comunidad) ? Quelles sont les raisons pour ces pratiques de traduction divergentes ?

En Mt 7,24 et 26, deux adjectifs caractérisent deux hommes qui écoutent et mettent en pratique les paroles de Jésus ou pas : *phronimos* et *môros*, dans cet ordre. On retrouve les deux mêmes adjectifs, dans l'ordre inverse, en 25,1-2 pour qualifier deux groupes de jeunes femmes. Certaines traductions ont rendu compte de

cette identité d'adjectifs (TOB 2010 avisé-insensé // insensées-avisées ; NAB wise man-fool [pourquoi pas « foolish man » ?] // foolish-wise), alors que d'autres ont masqué le lien entre les deux par une diversité de traductions (BJ 1992 avisé-insensé // sottés-sensées ; TLB prévoyant-insensé // insouciantes-prévoyantes ; EU 1981 kluger Mann - unvernünftiger Mann // tōricht - klug ; EU 2016 kluger Mann - Tor // tōricht - klug ; NJB a sensible man - a stupid man // foolish - sensible ; BiLa l'homme sabio y prudente-un tonto // descuidadas - precavidas ; BIA un hombre sensato - un hombre insensato // necias - prudentes). « Quelle importance ? », diraient peut-être certains. Par le jeu structurel chez Mt, dont on rencontre ici seulement quelques éléments, le texte pivot de l'évangile (16,13-20) est encadré par l'évocation de pistes d'engagement dans la foi qui constituent des fondements nécessaires de la confession de Pierre et la construction de l'Église comme communauté des disciples de Jésus. Au niveau global, Matthieu dessine une communauté avec ses responsables qui doit toujours veiller à maintenir la foi, tirée qu'elle est entre l'orientation des béatitudes et du Sermon sur la montagne en Mt 5-7, d'une part, et les tentations évoquées dans les lamentations de Mt 23, d'autre part ... La découverte de ce procédé littéraire dans les démarches de la « lectio continua » en communauté est du coup une invitation aux exégètes et aux traducteurs de métier de proposer des traductions qui, tant que possible, permettent aux « communs fidèles » de percevoir cette dynamique des écrits bibliques. Il faut, bien entendu, l'avoir perçue ...

### c) Les répétitions dans le texte comme révélateurs de « fils rouges », de microstructures et de macrostructures

Celui qui pratique la « lectio continua » avec une attention accrue au texte d'une œuvre biblique, que ce soit dans la langue originale ou à travers des traductions très littérales, ne pourra manquer d'observer des répétitions non seulement de mots et de phrase ou de formules, mais également de procédés littéraires, comme l'inclusion ou le chiasme, que l'auteur a mis en place pour élaborer son œuvre. Ce sont ces éléments, pris dans leur ensemble et leur diversité, qui marquent les étapes du développement du récit, à travers des contextes qui s'élargissent jusqu'à la fin de l'œuvre. Ce sont également ces éléments qui nous aident à faire des approches du plan global de l'œuvre en question. Je sais combien il est difficile de discerner de manière concluante le plan des œuvres bibliques. Souvent on privilégie l'un ou l'autre élément à l'exclusion d'autres (la géographie, la chronologie, la suite de thèmes, ...). Mon expérience m'a convaincu qu'il est utile de mettre en évidence ces éléments structurants dans la disposition que l'on fait du texte à l'intention du groupe de lecteurs, de se mettre à la recherche d'abord des microstructures avant de déve-



opper des hypothèses d'ensemble, de distinguer entre les éléments plutôt statiques qui délimitent des unités de sens et les éléments transversaux qui font avancer la trame du récit. En voici quelques exemples tirés de l'évangile de Matthieu :

i. Mt 4,17 et 16,21

- Mt 4,17ss : « À partir de ce moment Jésus commença à proclamer : Convertissez-vous : le Règne des cieux s'est approché », suivi de l'appel de quatre pêcheurs qui sont invités à se mettre « derrière moi » (*opisô mou*) (4,19), en disciples, et
- Mt 16,21s : « À partir de ce moment Jésus Christ commença à montrer à ses disciples qu'il lui fallait s'en aller à aller à Jérusalem, souffrir beaucoup ... », suivi du rappel à l'ordre adressé au Pierre de la confessionnelle solennelle (16,16) et qui refuse d'accepter cette perspective de la passion : « derrière moi, Satan ... (*opisô mou*).

Ces deux textes marquent deux points tournants capitaux dans le développement du récit chez Matthieu.

ii. Les deux éléments d'inclusion en Mt 4,23-25 et 9,35, annonçant l'activité de l'enseignement, de la proclamation de la bonne nouvelle du Royaume et de la guérison des malades, encadrent effectivement le Sermon sur la Montagne (articulé avec des éléments de chiasme

autour de la prière du Seigneur) (Mt 5-7) et la série de trois fois trois récits de guérison. Autour de cet ensemble se racontent l'appel des quatre premiers disciples qui se mettent à la suite de Jésus pour devenir des « pêcheurs d'homme », expression étonnante dont il faut découvrir le sens à l'image de l'activité du maître (4,18-22), et l'envoi des Douze pour chasser les démons et guérir les malades, accompagné d'une mise en garde lors de l'accomplissement de leur mission (9,36-11,1). Remarquons comment l'énoncé du texte se déploie, se développe et s'approfondit tout au long de cette section et comment le sens de cette phrase « je ferais de vous des pêcheurs d'homme » ne se clarifie qu'à la fin du parcours.

iii. Les discours de Jésus chez Matthieu, que l'on dénombre habituellement à cinq mais que l'on pourrait élargir à six, voire sept (sermon sur la montagne 5-7 ; envoi aux brebis perdus d'Israël et mise en garde pour la mission 10 ; discours des sept paraboles 13 ; discours sur la responsabilité en communauté 18 ; trois paraboles 21,28-22,14 ; sept lamentations et discours eschatologique 23-25 ; discours d'envoi aux nations 28,18-20), s'intègrent comme des éléments transversaux dans la trame du récit, sans être eux-mêmes des marqueurs d'une macrostructure. D'autres éléments transversaux comprennent les multiples récits de prosternation, avec le verbe *proskunêin*, de personnes de bonne foi devant Jésus (les mages 2,2.11 ; un lépreux 8,2 ; un notable 9,18 ; les disciples 14,33 ; une Cananéenne 15,25 ; la mère des fils de Zébédée 20,20 ; les femmes 28,9 ; les disciples 28,17 ; cf. aussi le père d'un fils lunatique 17,14) ou la mention de sept montagnes (la montagne de la Tentation 4,8 ; la montagne de l'enseignement de la justice 5,1 et 8,1 ; la montagne de la prière 14,23 ; la montagne des guérisons 15,29 ; la montagne de la transfiguration 17,1.9 ; le Mont des Oliviers 21,1+24,3+26,30 ; la montagne de l'envoi aux nations 28,16) ... La « lectio continua » invite à repérer ces éléments transversaux et à suivre le déploiement et le développement des « fils rouges » qu'ils véhiculent.

iv. Il est clair que ce travail patient de « lectio continua », avec sa mise en mémoire progressive de la trame et du tissu du récit, peut nous amener à reposer la question du plan global de l'œuvre. Sans pouvoir entrer ici dans le détail de la discussion, j'ai pu avancer des propositions pour les évangiles de Luc et de Matthieu qui au moins méritent discussion.

## d) Renouveler la discussion sur le contexte littéraire et le contexte de lecture

À partir de l'expérience de lecture biblique de type « lectio continua », il serait utile de renouveler la discussion sur le concept du « contexte littéraire », non pas comme un espace « statique » autour d'un passage particulier, mais comme un espace de mémoire d'un lecteur

qui se prolonge et se développe par des rebondissements successifs en cours de lecture, du début jusqu'à la fin de l'œuvre. Clairement, l'auteur peut articuler des « unités de sens » limitées en vue d'une prolongation et une ouverture vers une unité de sens de plus en plus large, qui ne s'achèvera qu'à la fin de l'œuvre. Comme, dans l'évangile de Jean, ce n'est qu'après avoir lu trois fois que la Pâque juive « était proche » (2,13 ; 6,4 ; 11,55), sans qu'elle ne soit jamais racontée, même pas le soir après le jour de préparation lors duquel Jésus fut crucifié, que l'on peut comprendre l'annonce de Jean Baptiste en Jn 1,29.36 : « Voici l'agneau de Dieu ... ! ». C'est Jésus qui remplace et accomplit l'agneau pascal puisqu'il est *lui* l'Agneau de Dieu. On peut d'ailleurs se demander si la mention à trois reprises de la proximité de la fête juive de la Pâque, avec toutes les questions d'ordre chronologique qu'elle implique, n'est pas à comprendre plutôt comme trois approches successives du même passage de Jésus à Jérusalem. La « lectio continua » nous oblige sans doute à abandonner la chronologie comme principe d'ordre de l'évangile de Jean ...

Revenons à notre discussion sur la manière de comprendre le « contexte » d'un texte. Le contexte de lecture ne s'arrête pas à la matérialité et aux contours de l'écrit ; il comprend et interpelle le contexte culturel, social, expérientiel, voire vital de la communauté de lecture. Prétendre qu'un texte biblique n'a qu'un sens unique méconnaît la dynamique interne des œuvres bibliques, la réponse et l'engagement du lecteur qui partage le contexte vital de l'auteur (« Que le lecteur comprenne ... », Mc 13,14) et la responsabilité et l'engagement de lecteurs à travers les siècles et aujourd'hui encore qui se mettent à l'écoute des Écritures en dialogue avec leur situation de vie concrète.

### e) La question du genre littéraire « évangile »

La pratique de la « lectio continua » en groupe de lecture des trois évangiles synoptiques et de l'évangile de Jean successivement nous a motivé à réfléchir sur la question du genre littéraire « évangile ». Ce qui semble claire, c'est que l'évangile de Marc fut à l'origine de ce genre littéraire, dont le nom relève du premier verset : « Évangile de Jésus Christ, fils de Dieu » (Mc 1,1). Deux auteurs s'en sont inspirées pour la rédaction de leurs propres œuvres : l'évangile de Matthieu et l'évangile et les Actes des Apôtres de Luc. S'agit-il en premier lieu d'approches de biographie de la vie de Jésus et des premières communautés chrétiennes, s'agit-il d'œuvres kérygmiques et théologiques qui proclament le Jésus de la foi, sans nier la présence d'éléments qui rejoignent le Jésus de l'histoire ? Nous avons reconnu dans les évangiles canoniques quatre parcours de catéchèse qui visent de manière narrative à guider les lecteurs dans leur cheminement de croyant. Ces écrits sont proposés à des communautés de culture et de préoccupation

variées en vue de les introduire progressivement dans la foi en Jésus et dans la vie de disciple, engagé dans le monde. A vrai dire, les lecteurs sont invités à partager et faire sien le cheminement des différents acteurs devant ce Jésus de Nazareth qui les étonnent et interpellent ...

Tentons rapidement de caractériser deux de ces parcours, celui de l'évangile de Marc et celui de l'œuvre de Luc. *Marc* propose aux lecteurs de culture romaine d'accompagner les gens de Galilée dans leurs interrogations sur l'identité de ce Jésus de Nazareth, celui qui en même temps impressionne, interpelle et dérange par son enseignement et son activité en faveur des malades, signes du Royaume de Dieu qui se fait proche des humains. L'unité de sens construit autour des deux récits dit de la multiplication des pains invitent la communauté chrétienne en gerbe à s'ouvrir en solidarité au monde juif et au monde des nations, même si le passage d'une culture à l'autre à travers la mer de Galilée et implicitement à travers la Méditerranée fait peur ... La reconnaissance par Pierre, juif et un des Douze, du Jésus « Messie » marque une première étape, encore provisoire, dans l'acheminement de la foi. Mc 8,31-10,45, partie centrale de Marc, constitue une parénèse sur l'engagement de disciples à la suite, non du Jésus Messie comme Pierre l'entend, mais de Jésus « fils de l'homme » qui s'engage dans la voie de la souffrance et de la croix au service des humains. Le lecteur, disciple en formation, bénéficie à deux reprises de la voix du ciel qui identifie Jésus comme « fils de Dieu » (Mc 1,11 ; 9,7), celui qu'il faut écouter, même et surtout si sa manière de vivre dérange et sera rejetée par les autorités religieuses et civiles. Ce n'est qu'à la fin de l'évangile, après avoir assisté aux controverses de Jésus avec les autorités du Temple et au récit de sa passion et de sa mort, que le centurion romain, à l'instar de nombreux disciples d'origine non juive, pourra prononcer la confession de foi la plus complète de l'évangile de Marc : « Vraiment, celui-ci est le Fils de Dieu » (Mc 15,39). En ceci, le regard du centurion ne se porte pas uniquement sur Jésus en croix mais sur l'ensemble de la vie de ce juif de Nazareth que le lecteur connaît à travers l'évangile de Marc dans son entièreté. La parole du centurion répond ainsi à la voix céleste de 1,11 et de 9,7. À la fin de l'évangile de Marc, devant le tombeau vide le jeune homme renvoie les disciples en Galilée et les lecteurs au début de l'évangile pour reprendre la lecture, maintenant en connaissant la mort et l'annonce de la résurrection de Jésus de Nazareth. On est invité à relire le récit de la vie de Jésus et son appel aux disciples à la lumière de sa passion et de sa résurrection.

*Luc*, quant à lui, propose un parcours de formation de disciples, ceux qui furent dès le début témoins oculaires et qui sont devenus serviteurs de la parole (Lc 1,2), plutôt à l'intention de personnes mieux placées dans la société hellénistique. Une première section de l'évangile (1,5-7,50), qui dépasse largement le « récit de l'enfance » limité aux deux premiers chapitres et qui est

articulée sur le mouvement répété d'annonce, de l'accomplissement et de la reconnaissance, ainsi que sur la mise en parallèle de Jean Baptiste et de Jésus, donne aux disciples et aux lecteurs la possibilité d'observer Jésus dès ses débuts, dans son enseignement et ses activités de guérison et de reconnaître en lui le fils de Dieu et le prophète, porteur de l'accueil divin pour l'humanité. La seconde section (8,1-19,10) ouvre aux disciples et aux lecteurs, hommes et femmes, la voie de la formation active des disciples. En prenant comme *leit*-parabole la parabole de la semence (8,4-15), l'auteur dégage un cheminement de formation en forme de deux structures en chiasme (8,16-11,36 et 13,10-19,10) avec une section de discours (11,37-13,9) entre les deux qui aborde les comportements de l'écoute et de la mise en pratique de la parole, de la prière, d'une vision claire sur la nécessité de la passion, de la pratique de la mission (comportant un envoi et un retour vers le maître pour en faire avec lui le bilan), du partage des richesses avec les pauvres ... L'accomplissement de l'annonce de la passion, de la mort et de la résurrection et l'observation par les disciples de leur maître s'étalent dans cette dernière section de Luc (19,11-24,53). Le parcours de formation s'achève avec l'ouverture de l'intelligence des disciples aux Écritures (24,45), en attendant la venue de l'Esprit sur eux. C'est ainsi que les disciples sont prêts à assumer la mission que le Jésus ressuscité leur confie une première fois à la fin de l'évangile et une seconde fois en début des Actes des Apôtres. C'est à travers des étapes différentes (Jérusalem, Samarie, Judée, Antioche, Macédoine, Achaïe et Rome), que les Douze, les Sept, les Cinq d'Antioche, Paul

et Barnabas, Jacques et les anciens de Jérusalem, Paul, ses autres collaborateurs et les anciens des communautés qu'il a fondées, affronteront les défis de l'annonce de la conversion et du pardon des péchés jusqu'à la fin du monde (Lc 24,47 ; Ac 1,8). Pourtant, la mission n'est pas achevée à la fin des Actes, laissant de la place aux chrétiennes et chrétiens qui connaissent les sorts de Paul et de la ville de Jérusalem et du Temple, même si Luc ne les raconte pas, pour reprendre le flambeau à travers les siècles.

#### f) Une piste prometteuse pour la lecture biblique en pastorale et l'exégèse scientifique ?

Ces quelques réflexions témoignent de ma propre expérience avec cette approche de lecture biblique avec des groupes de chrétiens à la base et des intuitions d'ordre exégétique que la « lectio continua » m'a inspirées. Le travail de l'exégèse scientifique peut – c'est ma conviction profonde – profiter beaucoup de cette approche de lecture biblique. Partager la démarche de lecture en communauté, sans être celui qui d'avance communique le sens du texte, mais celui qui accepte humblement d'accompagner les personnes dans leur démarche de lecture, d'être un guide de montagne qui n'enlève rien à l'effort requis à chacune et chacun pour escalader les hauteurs, quelqu'un qui reste passionné de la lecture et respectueux de ses compagnons – tel est le vœu que j'ose formuler pour les exégètes de métier dans leur service de la vie des communautés.



# Projets et expériences

## EXPÉRIENCE DE LECTURE CROYANTE DE LA PAROLE DE DIEU DANS LE DIOCÈSE DE SANTANDER

Juan J. Valero Alvarez

### L'origine du projet

Le diocèse de Santander s'apprête à célébrer, au cours de la prochaine année scolaire, les vingt-cinq ans du lancement et de la mise en route de l'expérience biblico-pastorale que l'on a appelé la « Lecture croyante de la Parole de Dieu ». Depuis, c'est tout un long et fructueux chemin qui a été parcouru à la lumière de la Parole de Dieu.

Dans le diocèse, l'origine du projet remonte à la préparation du Jubilé de l'An 2000. Trois ans auparavant, la question s'était posée au sein du Conseil presbytéral : Que veut dire évangéliser en l'an 2000 pour notre Église diocésaine ? La réponse apportée a été qu'il fallait rapprocher l'Évangile du peuple de Dieu. Et que cela devait se faire d'une manière simple et compréhensible, accessible aux membres les plus simples du peuple de Dieu, sur un mode existentiel, dans le but d'aider les croyants à percevoir l'impact de la Parole dans leur vie quotidienne. Ce serait là une forme concrète d'évangélisation.

Don José Vilaplana, alors évêque de Santander, confia à la *Casa de la Biblia*, en la personne de son directeur, Don Santiago Guijarro, l'élaboration d'un matériel qui puisse répondre à cette préoccupation. L'idée était de pouvoir lire, prier et partager chaque année un livre de la Bible.

Donner forme au projet et le mettre en route impliquait tout d'abord de préparer non seulement un matériel, mais aussi des personnes pour accompagner les groupes. Pour cela des rencontres ont été organisées, au cours desquelles la *Casa de la Biblia* donnait des outils pédagogiques et bibliques simples aux futurs animateurs de groupes, en majorité des laïcs. Sans avoir besoin d'être des spécialistes, ils avaient pour mission d'accompagner les membres de chaque groupe et de les encourager à participer.

En ce qui concerne l'origine du projet, il faut signaler qu'à partir du moment où l'initiative a été prise, jusqu'au moment où les groupes ont été constitués, il s'est écoulé une année scolaire durant laquelle on a travaillé à la préparation du matériel pédagogique et de l'encadrement. Mais cette année fut avant tout un temps où les prêtres ont pu eux-mêmes pratiquer la « lecture croyante », lors de leurs rencontres en doyenné, grâce au matériel préparé à cet effet.



Le 13 octobre 1996, jour la rentrée scolaire, une invitation a été lancée dans les paroisses au moyen d'affiches, de tracts, et d'annonces faites au cours de la liturgie dominicale... C'est avec le geste symbolique de l'intronisation de la Parole, lors de l'Eucharistie du dimanche, qu'a été lancée la « Lecture croyante » dans le diocèse. Les groupes se sont mis en route au rythme de réunions hebdomadaires ou bimensuelles.

## Le parcours

S'il est vrai que le projet a d'abord été pensé comme une préparation au Jubilé de l'An 2000, il a cependant été décidé, au vu du bon accueil et de l'enthousiasme des participants, de prolonger l'expérience qui se poursuit aujourd'hui. Le parcours biblique qui a été proposé est le suivant :

- *Évangile de Marc, Actes des Apôtres et Évangile et Lettres de saint Jean* (ce cycle comme préparation proprement dite à l'Année Jubilaire)
- *Apocalypse, Lettres aux Corinthiens, Lettre aux Thessaloniciens et Évangile de Matthieu* (2000-2002)
- *Livres prophétiques et sapientiaux, Livres poétiques, Pentateuque et Livres historiques* (2002-2005)
- *Évangiles des dimanches, cycles A, B et C* (2005-2008)
- *Lettres de Paul : Romains, Galates, Philippiens, Philémon* (2008-2009)
- *Évangile de Luc* (2009-2010)
- *Dieu est à l'œuvre dans l'histoire I, II et III* (Ancien Testament, Jésus Christ, Saint Esprit – Église) (2010-2013)
- *Textes des dimanches, cycles A, B et C* (2013-2016)
- *Marie, l'Évangile vécu* (2016-2017)
- *Avance en eau profonde* (2017-2018)
- *La communauté du Ressuscité* (2018-2019)
- *Augmente notre foi* (2019-2020)

Tout le matériel qui a donné un contenu au travail chaque année, a été publié par les éditions *Verbo Divino*. Ce matériel est à la fois destiné aux participants pour le travail en groupe et pensé pour aider l'animateur dans sa tâche.



## Sa dynamique

S'inspirant de la lectio divina, elle cherche à créer une « familiarité » avec la Parole de Dieu à partir d'une lecture communautaire qui s'inscrit dans la prière, qui est en lien avec la vie et qui conduit à la conversion. Elle propose la lecture continue d'un livre ou l'approfondissement de thèmes bibliques spécifiques, sur une année et toujours en deux temps : une lecture personnelle guidée, chez soi, et une rencontre en groupe. Ce second temps est le temps du partage de la lecture et de la méditation d'un passage biblique, il part toujours d'un fait de vie et conduit à la conversion à laquelle invite la Parole reçue. La rencontre se termine par un temps de prière à partir de ce qui a été partagé.

## Évaluation

La « Lecture croyante de la Parole de Dieu » a été et demeure, sans aucun doute, l'une des expériences les plus importantes de la vie pastorale de notre Église diocésaine. L'évaluation de ce qui a été vécu tout au long de ces années au sein des groupes paroissiaux, est très positive : pour la majorité des participants, c'est une découverte spirituelle et culturelle du monde biblique, ils reconnaissent avoir grandi dans la foi et ont particulièrement apprécié le partage d'expériences entre les membres du groupe.



## Les clés de la réussite

De cette expérience pastorale vécue dans le diocèse de Santander, je voudrais retenir quelques clés qui nous permettent de comprendre sa pertinence et la raison de sa permanence dans le temps.

- Son caractère diocésain. Elle a été présentée au départ comme une priorité du plan de pastorale. Tout le diocèse a été invité à s'atteler à cette tâche commune, ce qui a réveillé une prise de conscience diocésaine de l'importance de la rencontre avec la Parole de Dieu.
- Une équipe responsable. La nomination d'un directeur par l'évêque et la formation d'une équipe – devenue par la suite le Service Biblique Diocésain au sein de la Délégation de la Catéchèse – à laquelle a été confié la tâche d'animer, de convoquer, de réviser et de faire des propositions au niveau diocésain et qui s'est avérée, par la suite, être un instrument déterminant pour son fonctionnement et sa vitalité.
- La participation des prêtres. L'expérience vécue par les prêtres dès les débuts de la « Lecture croyante », les a amenés à prendre conscience de la nécessité d'offrir cette opportunité à leurs paroisses. Le fait de présenter cela à partir de leur propre expérience a suscité un intérêt.
- La formation des animateurs. En début d'année, on revoit la méthode et on travaille sur le contenu biblique avec les animateurs de groupes.
- Le matériel. Rester fidèles à notre intuition première de proposer des outils simples est capital pour notre objectif de rendre la « Lecture croyante » accessible à tout le peuple de Dieu. Le matériel pédagogique est pensé pour permettre de confronter la vie avec la Parole de Dieu.



## Bible et oeuvres d'art

## L'herméneutique biblique dans les fresques de la Bibliothèque du Séminaire à Bressanone

Ulrike Seidel, Thomas P. Osborne

Photos de Jan Stefanów

La rencontre des responsables des membres de la sous-région Europe centrale a eu lieu en 2018 à Bressanone (Brixen) en Tyrol du sud. À cette occasion les participants ont eu la possibilité de visiter la ville, de suivre une visite guidée de la cathédrale et de se rendre à la bibliothèque du séminaire. La cathédrale de Bressanone fut placée sous le patronage du saint Cassien et de l'Assomption de Marie. Elle est l'édifice sacré le plus grand de la ville de Bressanone et l'église épiscopale du diocèse de Bolzano-Bressanone. La cathédrale remonte jusqu'au premier millénaire ! Le complexe autour de la cathédrale comprend la cloître, la chapelle dédiée à saint Jean et l'église dédiée à Notre Dame. La cloître gothique est un des monuments d'art le plus important du Tyrol du Sud et est connu mondialement. Il s'agit d'un lieu où la religiosité populaire se manifeste encore aujourd'hui sous la forme des jours de pénitence et de prière. De nombreux chanoines et d'autres prêtres y ont trouvé le lieu de leur dernier repos.

La Bibliothèque du Séminaire fut construite en 1772 dans le style de la baroque tardive. Aujourd'hui cette salle est intégrée dans la bibliothèque de la Philosophisch-Theologische Hochschule et s'étend sur deux étages. Les collections les plus anciennes de cette bibliothèque – manuscrits enluminés et incunables – furent à l'origine les bibliothèques privées des princes-évêques de Bressanone. La collection comporte un grand nombre de Bibles dans des langues les plus diverses. Dans la bibliothèque baroque les livres étaient regroupés par thématique sous des peintures appropriées. Les fresques du plafond dans la salle de fête de style rococo dépeint les disciplines théologiques avec leurs représentants ; elles furent peintes par l'artiste autrichien Franz Anton Zeiller (1716-1794, né et mort à Reutte), comme ce fut le cas pour de multiples fresques dans les églises et chapelles en Autriche et ailleurs.

Une de ces fresques présente les sciences bibliques en faisant appel à saint Jérôme. Il est habillé en cardinal accompagné du lion bien connu. Dans sa grotte Jérôme travaille à la traduction du livre de Tobit ou peut-être de Job. Pourtant Zeiller ne se contente pas avec une représentation stéréotypée du saint. Il commente le travail de l'interprétation de la

Bible. Autour de la grande fresque de Jérôme figure en latine la phrase suivante :

*Abdita quae lateant gravium mysteria rerum,  
evolvunt solerte manu velumque reducunt.*

On pourrait la rendre en français peut-être comme ceci :

*Les mystères des choses sérieuses qui restent cachés,  
ils les déroulent d'une main habile et ils en retirent le voile.*

C'est ainsi que l'on pourrait décrire le travail de l'exégète ...

Quatre approches de l'interprétation de l'Écriture sont évoqués dans des petites peintures autour de attachées à la grande fresque de Jérôme :

- la géniale lecture « tropologique » avec son élégance
- la conservation des « antiquités » ou des récits des anciens permettant la présence partout du miel
- l'extrême fertilité de l'invention des concordances et de leur inventeur
- l'interprétation de l'Écriture avec peu de mots, sans doute dans la vie contemplative, qui est comparée avec le travail des abeilles.

C'est ainsi qu'avec sa grande fresque sur saint Jérôme Franz Anton Zeiller a réalisé, déjà au 18. siècle, une contribution importante à ce numéro du *BDV<sup>digital</sup>* sur l'herméneutique de la Bible.



# Nouvelles de la fédération

## Nouvelles de la FBC 2018

### 5-9 février 2018 – Cuba

Lors de la réunion du Comité exécutif régional, qui s'est tenue en mars à Cuba, à La Havane, le père Jesús Antonio Weisensee a été élu coordinateur régional, puis présenté au Comité exécutif de la FBC pour nomination. Dans le cadre de cette rencontre une réunion a eu lieu avec la Commission Biblique du Conseil des Églises de Cuba. Le secrétaire général de la FBC a également été invité à rencontrer la Conférence Épiscopale de Cuba lors de son assemblée plénière annuelle.



### 15-17 février 2018 – USA

À l'occasion du Congrès théologique et pastoral de Baltimore, auquel a participé le cardinal Luis Antonio Tagle en tant qu'orateur principal, des rencontres ont eu lieu avec le cardinal Wuerl, archevêque de Washington, et avec Mme Mary Sperry, coordinatrice de la Région Amérique du Nord de la FBC, afin de promouvoir les activités de la toute nouvelle Association des Amis de la Fédération Biblique Catholique (*Friends of the Catholic Biblical Federation*).

Le président et le secrétaire général de la FBC, ainsi que la coordinatrice régionale, ont été conviés à une visite privée du Musée de la Bible et à une brève rencontre avec les directeurs de ce musée. Le Musée de la Bible a été fondé par la famille Green et la Société Américaine de la Bible (*American Bible Society*).



### Avril-Mai 2018 – Colombie

Le secrétaire général a participé, au mois de mai, au Congrès biblique organisé par la Fondation Universitaire Catholique *Lumen Gentium* à Cali, puis s'est rendu dans les diocèses de Bogota et de Cúcuta où il a rencontré les membres de la Fédération et participé à la Rencontre Diocésaine de l'Animation Biblique à Cúcuta.



### 26 mai 2018 – 25<sup>e</sup> anniversaire de l'Œuvre Biblique Catholique (KBD) de Slovaquie

À l'occasion de la célébration du 25<sup>e</sup> anniversaire de l'Œuvre Biblique Catholique (KBD) de Slovaquie, une Fête de la Parole de Dieu a été célébrée à Ružomberok, le samedi 26 mai 2018. Le cardinal Luis Antonio Tagle, archevêque de Manille, président de la Fédération Biblique Catholique et de Caritas Internationalis, ainsi que le secrétaire général de la FBC, P. Jan J. Stefanów, SVD, ont assisté à l'événement. Cette Fête de la Parole de Dieu a été organisée par la KBD en collaboration avec la Conférence des évêques de Slovaquie. La KBD a été fondée en 1993 pour aider les croyants à mieux comprendre la Parole de Dieu et pouvoir ainsi profiter de ce trésor inépuisable pour leur vie.



### 3-6 juillet 2018 – Asie du Sud-Est

La rencontre des représentants des différentes zones de la FEBIC-SEA a eu lieu du 3 au 6 juillet 2018 à Bali, en Indonésie, en présence du père Jan Stefanów, SVD, secrétaire général de la FBC. Ont participé à cette rencontre, le père Johannes Subagyo, SDB, représentant de la Zone Indonésie et Malaisie, le père Joseph Mary Tran, SDB, représentant de la Zone Vietnam, Cambodge, Thaïlande et Myanmar, le père Arlo Yap, SVD, représentant de la Zone Philippines, ainsi que le Dr Natividad Pagadut, coordinatrice sous-régionale. Sœur Marianne Gorit, OSB, a été élue secrétaire de la sous-région et responsable du site Internet de la sous-région FEBIC-SEA.

Les discussions au sein de l'équipe ont débouché sur les lignes d'action suivantes pour la sous-région Asie du Sud-Est :

- diffusion d'informations sur la FBC dans les zones et les diocèses où la FBC est peu connue ;
- maintenance du site internet de la FBC par un administrateur engagé à plein temps, afin d'assurer des mises à jour régulières au service de la communication entre les membres de la sous-région ;

- planification d'activités pour célébrer les 50 ans de la FBC et le 16<sup>e</sup> centenaire de la mort de Saint Jérôme, aux niveaux local et sous-régional ;
- création d'une école pour les traducteurs catholiques de la Bible, et développement d'activités autour des publications bibliques dans les institutions catholiques ;
- collaboration avec l'École de Théologie SVD de Tagaytay pour discuter des possibilités de proposer un Master en Pastorale Biblique dans leur école ;
- échange de matériel et de ressources humaines pour la formation d'animateurs de l'Apostolat de la Bible ;
- organisation d'un Congrès Biblique en juin 2019 à Tagaytay, aux Philippines, en écho au Congrès Biblique d'avril 2019 à Rome ;
- introduction de Lectio Youth.Net en SEA, avec l'aide de biblistes locaux qui en assumeront la partie « réflexion » pour l'Église locale.



### 13-16 août 2018 – Afrique

La rencontre sous-régionale des pays d'Afrique lusophone s'est tenue à Maputo (Mozambique), à l'initiative du directeur du CEBAM et du secrétaire général de la FBC, coordinateur par intérim de la Région Afrique.



### 11-13 septembre – Sri Lanka – Congrès Biblique de la FBC Asie du Sud

Le Congrès Biblique de la FBC Asie du Sud, organisé par le père Alvin Peter Fernando, s'est tenu à Colombo (Sri Lanka). D'autres membres de la sous-région d'Asie du Sud ont également été invités.



### 18 octobre 2018 – Symposium à Pékin

Un symposium, organisé par l'Association patriotique des catholiques chinois (CCPA) et la Conférence des évêques de l'Église Catholique en Chine (BCCCC), s'est tenu le 18 octobre au *Beijing Friendship Hotel*. Cet événement a réuni une quarantaine de participants, parmi lesquels les représentants des huit grands séminaires de Chine, ainsi que des représentants de l'Institut des Études Culturelles (*Faith Institute for Cultural Studies*) et de la presse religieuse (*Faith press*)

Étaient également présents Mgr Juan Bautista Yang Xiaoting, évêque de Yan'an (province du Shaanxi), et Mgr Joseph Guo Jincai, évêque de Chengde (province du Hebei), qui est également secrétaire général de la BCCCC. Tous deux ont été invités par le pape François à participer au Synode des Jeunes qui s'est déroulé à Rome du 3 au 28 octobre.

Parmi les personnalités invitées figuraient Mr Kua Wee Seng, directeur de l'Alliance Biblique Universelle ; Père Jan J. Stefanów, SVD, secrétaire général de la Fédération Biblique Catholique ; Mr Qiu Zhonghui, président du conseil d'administration de la Fondation Amity et de la Nanjing Amity Printing Co Ltd ; et le Dr Monica Romano, conférencière à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome.

Les échanges ont porté en particulier sur les méthodes de traduction de la Bible, l'enseignement biblique, l'évangélisation et la spiritualité.



### 01-04 novembre 2018 – Mexique

Au mois de novembre a eu lieu à México la première réunion du nouveau Comité Exécutif régional de la FE-BIC-LAC.



### 09-10 novembre 2018 – Réunion du Comité Exécutif

Le Comité Exécutif de la Fédération Biblique Catholique s'est retrouvé lors de sa réunion annuelle qui a eu lieu à la Maison Généralice de la Société de Saint Paul à Rome.

En plus des questions administratives habituelles – rapport du secrétaire général, rapport financier et admission de nouveaux membres (les sœurs Paulines d'Angola, le Diocèse de Sokodé au Togo, et l'ICLA aux Philippines), plusieurs autres sujets étaient à l'ordre du jour :

L'examen de la situation financière de la Fédération a confirmé la nécessité de chercher une base financière



plus solide et plus stable pour les activités ordinaires de la Fédération.

Nous avons fait le point sur l'état d'avancement du transfert à Rome du siège de la Fédération.

Nous avons poursuivi la préparation du Congrès Biblique et de l'Année de la Parole de Dieu pour célébrer le 50<sup>e</sup> anniversaire de la FBC et les 1600 ans de la mort de saint Jérôme.

Sur la base du rapport du secrétaire général, certains problèmes liés à la gouvernance et à l'administration de la Fédération ont été examinés et ont fait l'objet de discussions. Nous avons cherché et envisagé des solutions aux problèmes de coordination et d'administration qui ont surgi dans certaines régions (Amérique Latine, Asie du Sud).

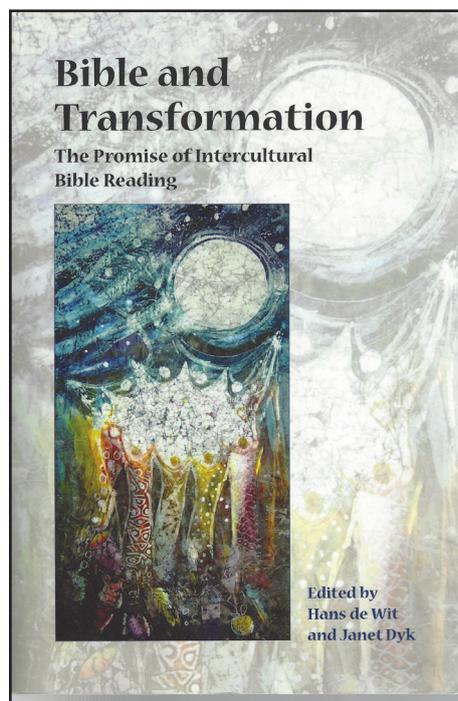
### 22-26 Novembre 2018 – XI<sup>e</sup> Congrès biblique mondial chinois

Après une belle célébration du 50<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de la première Bible catholique chinoise (*Version Studium Biblicum*, 1968-2018), les quelques 200 participants réunis pour le XI<sup>e</sup> Congrès biblique mondial chinois, qui s'est tenu fin novembre à Hong Kong, se sont engagés à continuer de promouvoir la lecture de la Parole de Dieu afin qu'elle porte du fruit dans la vie et tous les ministères de l'Église.

Sur le thème « Cheminer avec la Parole pour vivre dans la foi, l'espérance et la charité », cet événement, organisé par l'Association Biblique Catholique Unie de Chine (UCCBA – *United Chinese Catholic Association*), s'est déroulé du 22 au 26 novembre et a réuni des communautés chinoises et des partenaires engagés dans la pastorale biblique, venus de 35 territoires dont Hong Kong, la Chine, Macao, Taïwan, Singapour, la Malaisie, le Brunei, l'Indonésie, le Myanmar, les Philippines, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, l'Allemagne, l'Angleterre et le Canada. Les laïcs constituaient la majorité de l'assemblée, avec plus de 130 participants.



## Publications en pastorale biblique

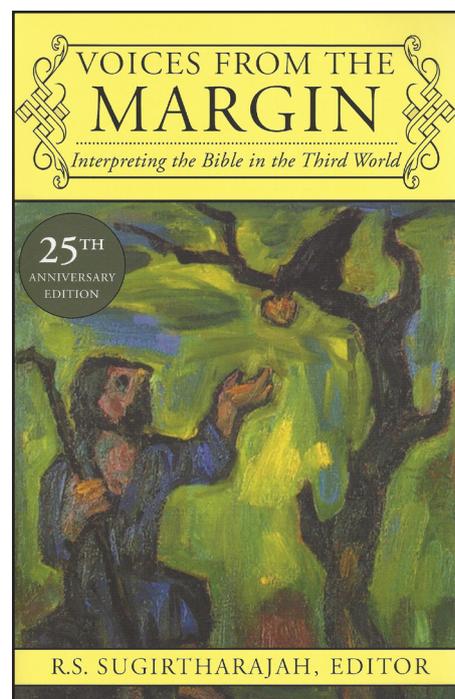


*Bible and Transformation: The Promise of Intercultural Bible Reading*, édité par Hans de Wit et Janet Dyk, Atlanta: SBL Press, 2015, VIII, 477 p., ISBN 978-1-62837-105-5.

« À travers les yeux d'un autre » a été lancé en 2001. Cette initiative a organisé, à l'échelle mondiale, des rencontres et des dialogues entre des groupes de lecteurs de la Bible appartenant à des traditions et des contextes de lecture différents, avec pour fil conducteur le chapitre 4 de l'Évangile de Jean. La question fondamentale étant la suivante : « Ce type de lecture partagée de la Bible peut-il servir de catalyseur pour une plus grande ouverture et une transformation plus efficace ? » Quelque 150 groupes, issus de plus de 35 pays, ont participé à ce programme. L'analyse méthodologique et la réflexion concernant cette première étape d'une lecture interculturelle des Écritures a conduit à la seconde phase de la recherche avec des questions plus précises eu égard au mécanisme de transformation du lecteur, du texte ainsi que de la perception et de l'accueil de l'autre lecteur. Le présent volume rend compte de la recherche portant sur une herméneutique empirique, interculturelle et transformationnelle à l'intérieur de la critique de la réception ou de la réponse du lecteur. Les 27 contributions publiées dans ce recueil sont le fruit d'une expérience de « rencontres-par-delà-les-frontières » et d'une conférence qui s'est tenue sur cette question en 2013 à Amsterdam.

Les textes sont répartis en 4 sections : La dynamique de la lecture interculturelle de la Bible : cadre conceptuel ; Viol et scandale : étude de cas sur l'histoire de Tamar en 2 Samuel 13 ; Ensemble au tombeau : études de cas sur la rencontre entre le Christ ressuscité et Marie Madeleine en Jean 20 ; Études de cas sur une variété de textes placés sous le titre provoquant de « Suis-je le gardien de ma sœur ? » En conclusion, les réflexions proposées par les auteurs de cette publication, Hans de Wit et Janet Dyk, tous deux enseignants à la Faculté de Théologie de l'Université d'Amsterdam aux Pays-Bas, mettent en lumière les questions de méthode et les expériences concrètes de la lecture interculturelle de la Bible.

T.P. Osborne



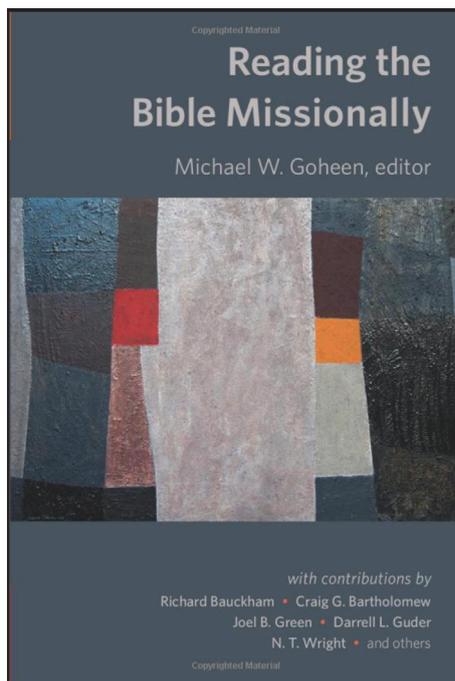
*Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, édité par Rasiyah S. Sugirtharajah, 25<sup>th</sup> Anniversary Edition, Maryknoll, N.Y. : Orbis Books, 2016, XV, 623 p., ISBN 978-1-62698-205-5.

La première édition de ce recueil de textes (454 pages) a été publiée en 1991, à une époque où l'interprétation des Écritures était le domaine réservé de la recherche universitaire occidentale. Deux révisions, l'une en 1995 et l'autre en 2006, ainsi que de nombreuses réimpressions ont mis en évidence l'intérêt persistant et croissant suscité par l'interprétation de la Bible dans les pays dits du « tiers-monde », même si ce type d'appréciation reflète une certaine arrogance coloniale du point de vue du courant majoritaire de la recherche « universitaire ». Les 38 contributions de l'édition du 25<sup>e</sup> anni-

versaire témoignent de la tendance à engager les Écritures dans un large spectre de situations géographiques, sociales et culturelles. Tout en gardant les six sections de la révision antérieure (Stratégies de lecture, Lectures subalternes, Lectures de l'Exode, Lectures postcoloniales, Lectures intertextuelles, Les Peuples comme exégètes : lectures populaires), la dernière édition a ajouté une dizaine de nouvelles contributions. La postface de Sugirtharajah nous a paru particulièrement intéressante. Elle s'intitule « Cartographes marginaux, éternels outsiders » et propose une réflexion critique et des idées provocatrices sur le développement de l'interprétation biblique dans les pays non occidentaux – pays qui naviguent entre, d'une part, la conformité au marché occidental mondialisé et la culture universitaire, et, d'autre part, la valorisation d'une attention contextualisée aux Écritures.

R.S. Sugirtharajah est professeur émérite d'herméneutique biblique de l'Université de Birmingham (UK). Il faut signaler parmi ses principales publications : *The Bible and Asia, Exploring Postcolonial Biblical Criticism, The Bible and Empire, The Bible and the Third World* et *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*.

T.P. Osborne



Michael W. Goheen, ed., *Reading the Bible Missionally. The Gospel and our Culture Series*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016, 343 pp., ISBN 9780802872258

Ce livre rassemble les contributions et les réflexions d'un séminaire sur l'herméneutique biblique, qui s'est tenu au Calvin Theological Seminary de Grand Rapids (USA). Lire la Bible d'un point de vue « missionnel » recouvre « une façon de lire l'Écriture dans laquelle la clé

herméneutique est la mission... [il ne s'agit pas] simplement d'une étude portant sur la thématique de la mission dans les écrits bibliques, mais d'une modalité de lecture des Écritures qui cherche à comprendre ce qu'est vraiment la mission de l'Église dans le monde telle que décrite par la Bible, en s'efforçant par là-même d'inspirer et d'informer la praxis missionnaire de l'Église » (p. 51).

Dès le départ, il est clair que la mission est comprise au sens de *missio Dei*, laquelle tire sa dynamique de la vie même de Dieu et de son intervention dans le monde. Une telle conception devient manifeste si l'on considère la Bible dans son ensemble et les appels que Dieu adresse à son peuple Israël au bénéfice de toute l'humanité. Une perspective fondamentale et irremplaçable sur la mission qui situe l'Église / les Églises dans cette dynamique globale.

La première section, qui comporte cinq articles, traite de « l'herméneutique missionnelle » et s'intéresse au développement de la lecture missionnelle de la Bible (Goheen, Bauckham). Il y est question de la relation qui s'établit entre une lecture de la Bible à partir de la pratique missionnaire et l'élaboration de la mission – autrement dit de l'édification de la communauté chrétienne en tous les aspects de sa vie – à partir de la Parole de Dieu.

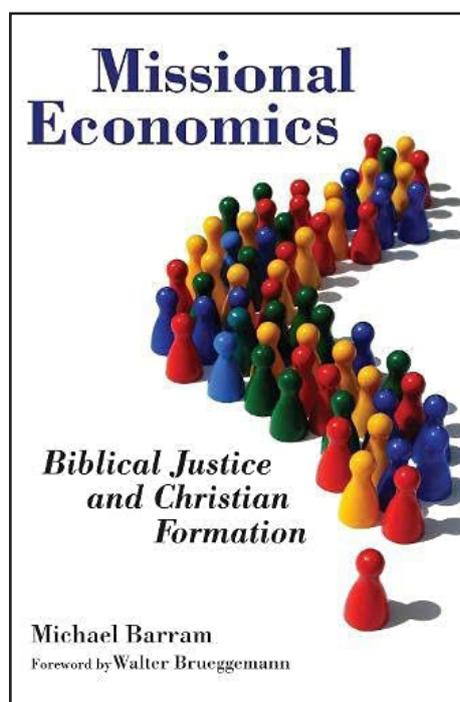
La section concernant une lecture missionnelle de l'Ancien Testament aborde des sujets comme la singularité de YHWH, Deutéronome et Psaumes. Il est intéressant de voir comment les auteurs approchent l'Ancien Testament sur ce thème de la mission. L'idée communément admise est que l'Ancien Testament n'a pas de visée missionnaire au-delà du fait que le peuple élu est un point d'attraction eschatologique pour les autres peuples ; toutefois, les études en présence tentent une approche différente et expliquent que les desseins de Dieu pour son peuple élu ont une implication et une signification missionnaire. Les études montrent comment chaque texte est relié à la totalité de la Bible et lu sur cet horizon plus large qui débouche sur l'eschatologie. La lecture missionnelle du Nouveau Testament, bien sûr, peut facilement mettre en évidence que l'ensemble de ce corpus insiste sur la mission de l'Église (Wright, pp. 175-193).

Les deux dernières sections sur la prédication et la formation théologique traitent de domaines plus spécifiques. L'Écriture ne se réfère pas uniquement à la vérité ontologique de la mission de l'Église, elle a aussi une portée *instrumentale* en tant que moyen de transformation (Goheen, pp. 241-262). Ce point de vue prenant justement en compte la création et le règne de Dieu. Ces deux sections fondent en quelque sorte l'objectif suivant : que l'animation de toute l'activité pastorale de l'Église se réalise par la Parole de Dieu.

Tout le livre est un encouragement à prendre au sérieux l'Écriture et les contextes culturels et historiques et

à considérer la vie de la communauté ecclésiale comme une mission au service de l'appel de Dieu à vivre en plénitude. Les lecteurs catholiques peuvent regretter qu'il n'y ait pas plus de contributions catholiques, mais qu'ils se rassurent : les auteurs catholiques n'expliqueraient vraisemblablement pas la mission de l'Église de manière très différente.

Christian Tauchner SVD



Michael Barram, *Missional Economics. Biblical Justice and Christian Formation*, The Gospel and our Culture Series, Grand Rapids: Eerdmans 2018, xviii+263 pages, ISBN 9870802875075

L'objectif de ce livre est d'éveiller les lecteurs chrétiens de la Bible aux questions de justice. Cet ouvrage est né de « la conviction que les chrétiens relativement aisés ont trop souvent négligé d'accorder une attention suffisante aux questions que soulève la Bible en matière d'économie. Nous devons revenir aux textes bibliques eux-mêmes, les lire attentivement et affronter leurs potentielles implications du point de vue du lieu missionnel de l'Église dans le monde d'aujourd'hui, auquel elle a été appelée à porter l'Évangile. Notre raisonnement économique pourrait bien avoir besoin d'être transformé » (17). L'auteur est presbytérien. Il enseigne la théologie et les sciences religieuses au *Saint Mary's College of California*. Ses perspectives doivent beaucoup aux contacts qu'il a pu avoir, au milieu des années 80, avec des communautés ecclésiales d'Amérique Centrale, notamment au Nicaragua. Cette expérience lui a fait prendre conscience que « la plupart des chrétiens nord-américains ne sont, au mieux, que vaguement conscients que

la Bible a quelque chose à dire sur les questions d'économie et sur leur lien avec la justice et la suite du Christ. [...] Les chrétiens nord-américains sont profondément façonnés par leur environnement économique, mais ils ignorent souvent à quel point leurs perspectives et leurs valeurs sont modelées par les orthodoxies économiques contemporaines – plus qu'elles ne le sont par la réflexion biblique et théologique. Dans ce livre j'essaie de remédier à cette sorte de «point aveugle» en aidant les chrétiens à mieux connaître leurs propres textes religieux » (2-4). Il convient de noter que l'auteur se réfère surtout à des contextes et backgrounds qui sont ceux des USA.

Le livre est divisé en 13 chapitres. Dès le début, la communauté chrétienne est orientée vers la transformation, et non vers la conformation au monde – Rom 12, 2 exhorte les Romains à transformer leur société, c'est là un leitmotiv que l'on retrouve à travers toute la Bible et dans le livre de Barram. Cette transformation est un « processus orienté, qui a une visée [...] Parce qu'il est un Dieu qui a un dessein, le Dieu de la Bible a une mission – il est *en mission* pourrait-on dire. Toute la Bible témoigne de cette *missio Dei*. En effet, Dieu n'est pas simplement engagé dans une mission, la nature même du Dieu biblique et trinitaire ne se comprend véritablement bien qu'en termes de mission. Dans la mesure où une créativité portée par ce dessein est au cœur même de l'identité de Dieu, Dieu est un Dieu missionnel » (19).

Le livre traite de la mission de Jésus (Luc 4) au chapitre 3 et de l'Exode, où est vécue l'expérience d'un Dieu libérateur, au chapitre 4. Dans ce contexte, Barram vise la politique actuelle aux USA : « Lorsque Dieu s'en prend au système égyptien injuste du travail des esclaves, il n'essaie pas de «réformer le système.» » Dieu ne se contente pas de rafistoler sur les bords ce système oppressif, comme si quelques ajustements pouvaient rectifier une profonde injustice. Dieu préfère détruire l'ensemble du système égyptien, engloutissant dans la mer le *complexe militaro-industriel* qui est celui qui, en définitive, rend possible l'oppression » (58s ; c'est moi qui souligne) ; de toute évidence, pour beaucoup de bons chrétiens aux États-Unis, cette affirmation est probablement perçue comme trop sévère. Barram poursuit en examinant les implications économiques des Dix Commandements (chapitre 5) et de l'Alliance (chapitre 6). Là, il aurait pu être fallu souligner que le don de la Terre promise fait partie de l'alliance offerte par Dieu. Le chapitre 7 s'intéresse à certains prophètes et à leur insistance sur la justice qui, là encore, est appliquée, en termes forts, aux méprises sur les performances économiques aux USA (123s.). Le chapitre 8 traite de la Création et de l'abondance de ses ressources, qui sont en contradiction avec une économie fondée sur la rareté (153). Cette abondance est ensuite présentée dans la perspective du Nouveau Testament, avec le Royaume de Dieu (chapitre 9) et le Sermon sur la montagne en St Matthieu (chapitre 10). Le chapitre 11 aborde le choix

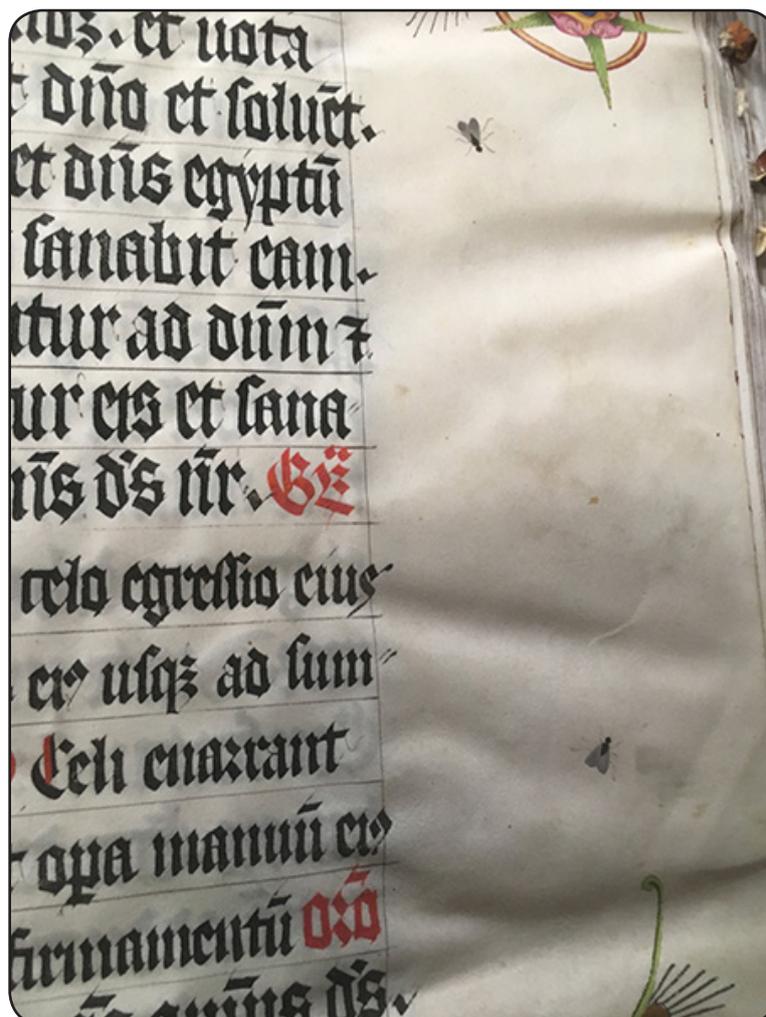
de Luc pour les exclus en Lc 15-19 (la brebis perdue, le fils prodigue... Zachée), et le chapitre 12 traite de St Paul et des premières communautés. On aurait pu noter ici que la dilapidation des biens par la communauté (Ac 2, 45) a conduit à des difficultés économiques et que Paul a dû aller collecter des fonds pour la communauté de Jérusalem (cf. 2 Cor 8-9, par ex.) (217s). Là encore le développement historique aurait mérité une certaine réflexion : la collecte de Paul a eu lieu *bien* avant que le récit d'Actes 2 ne soit composé.

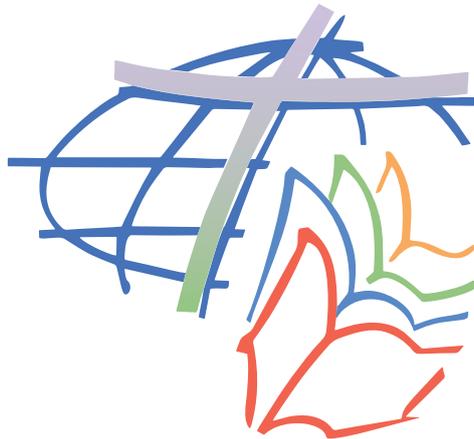
Le dernier chapitre (chapitre 13) reprend les éléments de son analyse : « Les desseins de Dieu, tels qu'ils se révèlent dans l'Écriture, plus que dans la pratique historique ou contemporaine de l'Église, doivent déterminer la manière dont nous comprenons la mission, et donc ce que signifie aborder le texte biblique sous l'angle d'une herméneutique missionnelle. Si la *mission* est d'abord comprise en termes d'évangélisation, d'action sociale ou autre, alors il est vrai qu'une grande partie du texte biblique ne parle pas de mission. Mais si nous comprenons la mission en termes de dessein de Dieu,

un dessein dans lequel la communauté d'interprétation a été prise et appelée, alors la mission devient une clé d'interprétation pertinente, cruciale, et intrinsèquement appropriée pour chaque verset de la Bible. [...] S'engager dans une herméneutique missionnelle c'est aborder le texte biblique avec la conviction que la Bible révèle à ses lecteurs un Dieu en mission – un Dieu qui a un dessein, un Dieu qui envoie. [...] L'herméneutique missionnelle nous invite à prêter une attention plus étroite et plus fidèle à la mission holistique du Dieu qui appelle et envoie les disciples de Jésus pour être, au cœur du monde, une communauté de croyants » (238s)

Même si le livre et les perspectives qu'il ouvre peuvent paraître exigeants pour les chrétiens plus traditionnels, il vaut la peine d'être lu, car il confirmera les attentes des chrétiens qui, en d'autres endroits du monde, sont davantage dans la mouvance de la libération, et les soutiendra dans leur quête de liberté et de transformation de la société.

Christian Tauchner SVD





**Catholic Biblical Federation**  
**Fédération Biblique Catholique**  
**Federación Bíblica Católica**  
**Katholische Bibelföderation**

174. Ce n'est pas seulement l'homélie qui doit se nourrir de la Parole de Dieu. Toute l'évangélisation est fondée sur elle, écoutée, méditée, vécue, célébrée et témoignée. La Sainte Écriture est source de l'évangélisation. Par conséquent, il faut se former continuellement à l'écoute de la Parole. L'Église n'évangélise pas si elle ne se laisse pas continuellement évangéliser. Il est indispensable que la Parole de Dieu « devienne toujours plus le cœur de toute activité ecclésiale ». La Parole de Dieu écoutée et célébrée, surtout dans l'Eucharistie, alimente et fortifie intérieurement les chrétiens et les rend capables d'un authentique témoignage évangélique dans la vie quotidienne. Nous avons désormais dépassé cette ancienne opposition entre Parole et Sacrement. La Parole proclamée, vivante et efficace, prépare à la réception du sacrement et dans le sacrement cette Parole atteint son efficacité maximale.

175. L'étude de la Sainte Écriture doit être une porte ouverte à tous les croyants. Il est fondamental que la Parole révélée féconde radicalement la catéchèse et tous les efforts pour transmettre la foi. L'évangélisation demande la familiarité avec la Parole de Dieu et cela exige que les diocèses, les paroisses et tous les groupements catholiques proposent une étude sérieuse et persévérante de la Bible, comme aussi en promeuvent la lecture orante personnelle et communautaire. Nous ne cherchons pas à tâtonner dans l'obscurité, nous ne devons pas non plus attendre que Dieu nous adresse la parole, parce que réellement « Dieu a parlé, il n'est plus le grand inconnu mais il s'est montré lui-même ». Accueillons le sublime trésor de la Parole révélée.

176. Évangéliser c'est rendre présent dans le monde le Royaume de Dieu. Mais « aucune définition partielle et fragmentaire ne donne raison de la réalité riche, complexe et dynamique qu'est l'évangélisation, sinon au risque de l'appauvrir et même de la mutiler ». Je voudrais partager à présent mes préoccupations au sujet de la dimension sociale de l'évangélisation précisément parce que, si cette dimension n'est pas dûment explicitée, on court toujours le risque de défigurer la signification authentique et intégrale de la mission évangélicatrice.

Francisco, *Evangelii gaudium* 174-176