



## Le texte biblique et la question du sens

Maurice Boutin

---

Volume 36, Number 2, 1980

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705792ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705792ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this article

Boutin, M. (1980). Le texte biblique et la question du sens. *Laval théologique et philosophique*, 36(2), 139–171. <https://doi.org/10.7202/705792ar>

# LE TEXTE BIBLIQUE ET LA QUESTION DU SENS <sup>1</sup>

Maurice BOUTIN

Il est extrêmement difficile de parler du sens et d'en dire quelque chose de sensé. Pour le faire convenablement, l'unique moyen serait de se construire un langage qui ne signifie rien : on établirait ainsi une distance objectivante permettant de tenir des discours dépourvus de sens sur des discours sensés. C'est là justement le rêve et le vœu des logiciens. (GREIMAS, 7)  
Que l'on situe le sens juste derrière les mots, avant les mots ou après les mots, la question du sens reste entière. (GREIMAS, 8)

LE TITRE de cette contribution pourrait faire craindre une inféodation de l'exégèse à la théologie systématique qui appauvrirait certainement l'une et l'autre, mais qui devient pourtant plus que jamais possible dans une période de reprise en main, plus énergique qu'on pouvait prévoir, des choses de la foi et donc de la théologie dans ses différentes disciplines. En effet, parler du texte biblique et de la question du sens renvoie à la *structure de la foi comme acte* et semble dispenser de la référence au texte biblique telle que mise en œuvre et pratiquée par l'exégèse elle-même.

Or s'il semble en être ainsi, c'est parce que « le travail du mouvement biblique », et aussi le travail de l'exégèse,

ne s'est pas fait sur les structures profondes de compréhension de la foi, mais s'est fait simplement par une réinjection d'un autre langage dans des structures qu'on n'a jamais remises en question <sup>2</sup>.

Un examen de la question du sens qui s'expose au risque d'inféodation de l'exégèse tout en s'efforçant de l'éviter, est devenu nécessaire suite aux remises en question, plus explicites et plus fréquentes ces dernières années, de l'exégèse — plus précisément : de l'approche historico-critique en exégèse (Maier, Wink, Barth/Schramm, Sierszyn, Dormeyer).

---

1. Communication au Congrès annuel de l'ACEBAC (Québec, 3-6 juin 1979). Des modifications mineures concernant le style et des ajouts de citations ont été apportés au texte.  
2. Olivier DU ROY, dans *Bellet*, 72 — voir références bibliographiques à la fin de cet article.

Si les exégètes ont maintenant du mal à entretenir encore la confortable illusion que c'est dans et par leur travail historico-critique dans son ensemble que la question du sens du texte biblique trouve réponse sans qu'il soit nécessaire de traiter de cette question pour elle-même, s'ils doivent se rappeler que le texte biblique, index de foi, ne porte que la trace de son sens qu'il n'enclôt ni ne fige, ils ne peuvent cependant pas accepter qu'on néglige le texte biblique pour s'enquérir de l'esprit, sous le prétexte que la lettre tue. Car cela conduirait tôt ou tard à la vénération d'un texte-fétiche. Les fondamentalistes, charismatiques ou autres, en fournissent encore aujourd'hui la preuve multiple, et il n'est peut-être pas inutile de rappeler qu'il y a plus de 50 ans, plus exactement en 1928, Rudolf Bultmann (1884-1976) exprimait l'espoir de voir bientôt cesser « le verbiage sur une "exégèse pneumatique" ». Car de deux choses l'une : ou bien l'exégèse pneumatique est l'exégèse « adéquate » (*sachgemäss*), « et alors tout exégète a le devoir de se faire passer pour un pneumatique ou de renoncer à l'exégèse » ; ou bien l'exégèse pneumatique est « un non-sens ». Et Bultmann d'ajouter :

Je ne puis me faire à l'idée que les pasteurs se voient octroyer par les exégètes « scientifiques », l'exégèse pneumatique comme leur domaine de spécialité. (Bultmann, 128)

Tournant le dos à l'exégèse pneumatique qui ne pouvait être pour lui qu'un cercle carré, Bultmann continuait sa recherche de la trace de sens que porte le texte biblique, trace qu'il désignait par les termes « Heilsgeschehen » et « Heilsereignis » (événement de salut). Cette recherche nécessitait à ses yeux l'attention à l'« historicité » de l'être-homme (*Geschichtlichkeit*), sans que Bultmann soit parvenu pour autant à thématiser l'événementialité, le *Dass*, tant du « Heilsereignis » que de la « *Geschichtlichkeit* » elle-même (Boutin 1974, 222-3). De son côté, Martin Heidegger (1889-1976) admettait en 1959 que l'attention particulière qu'il portait à « Ereignis » depuis plus de 25 ans, lui avait fait comprendre surtout la difficulté de penser la simplicité impliquée dans ce recours<sup>3</sup>.

Bultmann a-t-il réussi à faire plus que de pointer vers ce « lieu » du sens dont le texte biblique porte la trace ?

Cette question n'est pas posée post Bultmann locutum, cette expression comprise ici dans toute sa radicalité, puisque Bultmann est décédé en 1976. Bultmann lui-même devait y répondre en 1955, dans une lettre à Gerhard Wolfgang Ittel. Négative dans sa forme, cette réponse est en fait plus que négative. Non pas que Bultmann prétendît y avoir répondu de manière définitive, donc en éliminant la question ou en faisant qu'après lui, elle ne puisse se poser que de manière purement rhétorique. Cette réponse est plus que négative en ceci qu'elle indique la limite pour ainsi dire structurelle de toute référence au texte biblique dans la réflexion de foi :

Non, cela ne m'a pas réussi et ne *devait* absolument pas me réussir, cela ne devait même pas être poursuivi comme visée, parce que cette question ne peut recevoir de réponse que dans ma décision existentielle. (cité dans Boutin 1974, 189)

3. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (1959) = *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, p. 248, note. Sur un aspect de la différence entre Bultmann et Heidegger sur ce point, voir GADAMER 1967, 89-90.

Cette réponse semble donner raison à ceux et celles qui ne l'avaient pas attendue pour ranger la pensée de Bultmann dans l'armoire d'un subjectivisme privatisant et aseptisé dont on entretient précieusement l'image encore aujourd'hui.

Mais cette image commode ne réussit pourtant plus à contraster vraiment une objectivation du sens du texte biblique qu'on avait fini par prendre pour acquise et par croire partagée sans plus. Et il se trouve en même temps que cette objectivité ne parvient plus à légitimer aprioriquement la pertinence du travail exégétique historico-critique. Les six participants à une table ronde sur la question de la « fin du biblisme », le 9 octobre 1972 à Paris, l'indiquent en ces termes dans le « liminaire » au compte rendu de leurs échanges paru en 1973 :

Le mouvement biblique a commencé comme un immense espoir de renouveau chrétien. Il nous a semblé qu'il s'essouffait maintenant dans les voies symétriques d'une science stérile et dissolvante du texte et dans l'esprit de système d'une pastorale et d'un piétisme biblicisant jusqu'à nous écœurer. D'un côté comme de l'autre, c'est l'impasse.

Du côté de la science, de nouvelles pratiques scientifiques prennent à revers la critique littéraire et historique, opèrent une critique de la critique, débusquent le savant de sa neutralité prétendue. (Bellet, 7)

Mentionnons quelques indices seulement de cette situation quelque peu embarrassante pour l'exégèse de type historico-critique. Ils permettront de mieux situer la portée de la question à poser.

#### 1. INDICES

Qu'il s'agisse des discussions sur le canon des Écritures et de la difficulté de s'entendre sur « le canon dans le canon », ou qu'il s'agisse de problèmes issus de la divergence des résultats proposés par l'exégèse en rapport à un même texte, l'utilité même de l'exégèse — plus précisément : de l'exégèse historico-critique — est plus ouvertement remise en cause ces dernières années.

Comment comprendre cela ? La réflexion suivante du théologien norvégien Inge Lønning sur l'exégèse du Nouveau Testament fournit une première approche de la réaction présente dans bon nombre de critiques adressées récemment à l'exégèse historico-critique :

C'est seulement au moyen de l'exclusion méthodique des idées transmises concernant le caractère dogmatique obligatoire du canon — exclusion tant des caractéristiques communes à toutes les traditions dogmatiques que des différentes caractéristiques confessionnelles de ces idées, que s'ouvrit la voie d'une entente dans l'exploration historique des écrits néotestamentaires. Toutefois, les nombreux résultats particuliers obtenus en commun dans l'exploration de textes isolés sont difficilement réinsérables dans l'ancien cadre ; et ils produisent encore moins un cadre nouveau susceptible de mettre en évidence le rapport des résultats historiques au présent. Cette aporie n'est manifestement résolue par aucune tentative de venir à bout des questions chaque fois actuelles qui s'imposent aux Églises dans le monde d'aujourd'hui, grâce à une théologie « biblique » construite par montage hâtif de passages scripturaires. Car pareil procédé de compromis fait réellement perdre à la fois l'intelligence historique

nouvellement acquise et l'ancienne intelligence théologique inscrite dans la tradition confessionnelle ; de sorte qu'on n'obtient par là rien qui soit reconnu comme obligatoirement engageant. (Lønning, 218)

En effet, comme l'observe L.B. Keck, « insister simplement sur le fait que telle ou telle idée est "la vision biblique", c'est substituer un biblicisme scolastique à un biblicisme naïf, et le gain est minime »<sup>4</sup>.

Puisqu'on s'est par ailleurs habitué à considérer l'approche historico-critique et les diverses méthodes que cette approche a suscitées, comme essentielles à l'interprétation du texte biblique et à sa compréhension, les critiques adressées ces dernières années à l'exégèse historico-critique obligent ceux et celles qui s'y adonnent à réfléchir sur leur propre travail plus que jamais auparavant, s'ils ne veulent pas se contenter de défendre au rabais l'importance de leur travail en se prêtant à des actualisations improvisées ou à des entreprises de remoralisation brouillonnes.

À la baisse d'enthousiasme pour l'Écriture — et ce, quelques années seulement après la fin du concile Vatican II (1962-1965) qui avait fortement contribué à un regain d'intérêt pour la bible dans le catholicisme romain<sup>5</sup>, viennent s'ajouter diverses raisons toutes relatives à la question du sens en rapport au texte biblique. Une « documentation » préparée sous la responsabilité du Secrétariat général de la revue *Concilium* et publiée dans le numéro de décembre 1969 de cette revue, présentait et discutait, sous le titre : « Notre époque se désintéresse-t-elle de l'Écriture Sainte ? », quelques motifs paraissant appuyer « l'hypothèse d'un déclin de l'Écriture » (p. 149), « de la perte de vitesse dont souffre l'Écriture » (p. 138) — entre autres ceux-ci :

On attend trop de l'Écriture, et les questions à résoudre sont trop nombreuses pour que l'Écriture puisse suffire à tout. D'autres reproches circulent çà et là : l'Écriture favorise le colonialisme ; elle contribue à l'aliénation de l'homme, parce qu'on s'en sert comme d'un moyen de contrainte ou d'action politique ; aux yeux des jeunes surtout, elle est anti-féministe ; elle n'offre aucune méthode précise pour humaniser la vie ; elle est trop autoritaire et ne reconnaît pas la valeur des autres livres sacrés des grandes religions mondiales ; elle ne semble offrir aucun élément de solution pour des problèmes aussi urgents que ceux de la discrimination raciale ; elle est trop centrée sur le passé pour être encore capable de projeter quelque lumière sur l'avenir. (p. 138)

---

4. « Simply to insist that this or that idea is "the biblical view", is to substitute scholastic biblicism for naive biblicism, and the gain is minimal » (Keck, 240-1).

5. La situation s'est peut-être quelque peu améliorée depuis cinq ou six ans, comme en témoigne par exemple Sierszyn (p. 9) pour le luthéranisme en République Fédérale Allemande : « Parallèlement à la liquidation, due au fait de perspectives plus mitigées d'avenir suite à la récession, de l'euphorie engendrée par la haute conjoncture des années '60 et du début des années '70, s'est effectué un changement inattendu dans l'ensemble de la conscience mondiale. Cette transformation du climat intellectuel ne demeura naturellement pas sans conséquences pour la théologie aussi. Autour de 1974 et depuis lors, elle se manifeste surtout chez les étudiants de quelques facultés par un retour plus marqué à la bible. En particulier à Bethel, à Heidelberg, à Neuendettelsau et à Tubingue, plusieurs étudiants en théologie se réunissent pour lire ensemble la bible et pour prier. Tout comme un nombre croissant de paroisses, ils cherchent dans la bible un pain spirituel qui ne soit pas contaminé par le levain de la critique historique ».

Ces quelques exemples de la manière dont la question du sens se pose, dans un rapport critique, voire négatif, au texte biblique, introduit à un autre indice que les exégètes auraient tort de négliger sous prétexte qu'il ne concernerait leur travail que très indirectement.

Pour situer de quoi il s'agit, une distinction proposée par Karl Rahner en 1977 peut être utile (Rahner, surtout 44-46). Dans l'histoire des dogmes et de la théologie en christianisme, Rahner décèle en effet trois « époques » ou « périodes ».

La première époque devrait intéresser directement l'exégèse, puisqu'elle s'étend sur les trois premiers siècles du christianisme et va peut-être aussi jusqu'au milieu du 5<sup>e</sup> siècle, ces derniers 150 ans étant le prolongement immédiat et la consolidation des acquis des trois siècles précédents. Cette première époque en est une de *confrontation* avec des milieux socio-culturels non chrétiens, et en même temps d'« *assimilation* », par la compréhension de foi chrétienne, d'éléments tant organisationnels que réflexifs présents dans ces milieux. C'est cet état de fait que vise habituellement la problématique du rapport entre « point d'attache » et « opposition », Anknüpfung/Widerspruch (Boutin, 1974, 231-254).

La troisième époque commence déjà à faire sentir sa présence grâce au processus de rapprochement culturel planétaire qui va s'accroissant depuis quelques décennies. Le christianisme est maintenant confronté de manière plus inévitable à d'autres religions et à d'autres cultures et civilisations que celles de l'Occident. Il entre dans un rapport structurel d'interaction réciproque et donc susceptible de devenir factuellement moins unilatéral et hégémonique que par le passé, de sorte qu'il y a une identité formelle de situation entre cette troisième époque qui s'annonce et la première.

Nous sommes présentement encore dans la seconde époque caractérisée par une *différenciation interne*, c'est-à-dire une *systématisation*, de la compréhension de foi chrétienne<sup>6</sup>. Il s'agit d'une époque dans laquelle les constituantes du cœur même de la foi chrétienne sont d'autant plus aisément partagées — et ce, jusque dans les controverses auxquelles ce partage a donné et donne encore lieu — que celles-ci s'inscrivent dans un socio-culturel plus spontanément vécu et perçu comme fondamentalement homogène. Durant cette longue période, le texte biblique est un point de référence privilégié, ou du moins non négligeable même dans des courants et mouvements ouvertement opposés au christianisme, comme on peut le voir chez Marx et Engels par exemple.

Le rapport d'interaction réciproque dans lequel le christianisme entre aujourd'hui rend l'entreprise de systématisation, ou de différenciation interne, de la compréhension de foi chrétienne non seulement plus difficile ; il permet encore d'en déceler l'insuffisance, et il fait même apparaître l'esquisse d'un portrait correct de la troisième époque avec les moyens de la seconde, comme une « erreur » (Müller, 239 et 267). S'ajoute à cela que, comme le note A.M. Klaus Müller, « la théologie classique tendait constamment à placer la vérité en premier lieu, et à considérer le chemin comme secondaire », contrairement à la parole du Jésus johannique : « Je suis le chemin et la vérité et la vie » (Jn 14, 6), qui mentionne non pas la vérité, mais le

6. Dans le même sens que Rahner, voir aussi MÜLLER, 239.

chemin en premier lieu (Müller, 243). Or déjà l'attention plus marquée au « chemin », on pourrait dire aussi : aux méthodes, annonce tendanciellement la fin de la seconde époque, d'un point de vue structurel inhérent à cette dernière mais qui déplace les accents de « la vérité » vers « le chemin ».

Le rapport d'interaction réciproque dans lequel le christianisme entre aujourd'hui, a en outre ceci de particulier qu'il advient non plus seulement dans des aires géographiques éloignées de la nôtre, mais aussi et de plus en plus dans cette dernière (Boutin 1977, 61-65) : il est moins rare maintenant que dans un passé même récent de rencontrer, dans son propre milieu de vie, des personnes pour qui la question du sens se pose et s'exprime en référence non pas au texte biblique, mais à d'autres textes religieux, et s'articule sur d'autres traditions que la tradition biblique.

La périodisation proposée par K. Rahner est assez facilement acceptable, étant donné sa grande généralité. Elle ne renvoie pas seulement à des attitudes mentales spécifiques et à des comportements particuliers. Il serait déjà plus éclairant de parler plutôt, en référence à la terminologie utilisée par Thomas S. Kuhn, de « changement de paradigme » ou, comme le suggère A.M. K. Müller, de nouvelle « structure de perception » (p. 230) dissolvant les « plateaux » de savoir et de réflexion considérés jusque-là comme « normaux ».

## II. QUESTION

Il n'est pas de loi qui ne se dise, il n'est pas de commandement qui ne s'adresse à une liberté de parole. Il n'est donc ni loi ni commandement qui ne confirme et *n'enferme* — c'est-à-dire qui ne dissimule en la présupposant — la possibilité de la question. La question est ainsi toujours enfermée, elle n'apparaît jamais immédiatement comme telle, mais seulement à travers l'hermétisme d'une proposition où la réponse a déjà commencé à la déterminer. Sa pureté ne fait jamais que s'annoncer ou se rappeler à travers la différence d'un travail herméneutique<sup>7</sup>.

Quelle question ferait naître un nouveau « plateau » pour la constitution duquel, sans doute, des exégètes manifestent soudainement un intérêt accru pour l'herméneutique, dans le but plus ou moins clairement avoué de mieux déceler ce qui ne va pas dans l'approche historico-critique et les méthodes de travail qui s'en inspirent ? Cet intérêt plus ouvertement déclaré pour l'herméneutique serait-il un symptôme annonçant le dépassement de l'approche historico-critique, lors même que cet intérêt serait commandé par le désir d'affermir le bien-fondé de cette approche ?

Il est encore trop tôt pour décider de cette dernière question. Quant à la première, précisons-la en demandant par exemple s'il s'agirait alors seulement de reprendre une question à *partir de* la démarche coutumière de l'exégèse historico-critique, ou s'il ne faudrait pas plutôt entendre une question autre mais qui pourtant, à la fois, a permis à cette exégèse de se développer et que les exégètes ont néanmoins trop souvent récusée et refilée à la théologie systématique, sous prétexte que cette question n'était pas suffisamment « historique » pour les intéresser.

7. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence* (1967) = coll. « Points » 100 — Seuil, Paris, 1979, p. 119.

En plus d'ignorer que notre classification des disciplines exégétiques dans la théologie « historique » et non dans la théologie « systématique » ne nous est plus d'un grand secours mais devient au contraire « *thema probandum* » (Fuchs, 91), ce réflexe assez répandu parmi les exégètes signifie-t-il donc qu'il faille toujours « masquer » ou bien la « problématique théologique », ou bien la « réalité historique »<sup>8</sup>? Cela reviendrait à pratiquer une théologie dans laquelle, d'une discipline à l'autre, on est constamment « renvoyé de Ponce à Pilate », comme le remarquait Ernst Troeltsch (1865-1922) non sans ironie (p. 107).

S'il est en quelque sorte la version disciplinaire de ce qu'on appelait jadis en théologie la non-communication des idiomes, ce réflexe n'a toutefois pas moins eu entre autres pour conséquence, en exégèse, que les techniques d'analyse ont pris le dessus sur l'attention au *mode d'approche* du texte biblique, au point que des exégètes ont fini par présupposer comme idéale, indiscutable et indiscutée, l'approche historico-critique, ou encore qu'ils l'ont tout simplement confondue avec ce qu'ils appellent les méthodes.

L'herméneutique s'inscrit en faux contre cette présupposition idéale, et elle dénonce cette confusion. S'il est vrai, comme le prétend A.M. K. Müller, que

la science est précisément rendue possible et qu'elle se développe par une praxis dans laquelle certaines questions fondamentales ne sont pas posées, (p. 162)

on pourrait comprendre que l'exégèse historico-critique n'ait jamais pris intérêt à la question qui nous occupe ici, tant et aussi longtemps qu'elle demeurerait généralement acceptée et pratiquement incontestée, et que ceux et celles qui osaient l'attaquer ne pouvaient donc que se discréditer eux-mêmes. Mais lorsque l'exégèse historico-critique ne peut plus se contenter simplement de savourer ses victoires, elle a malheureusement tendance à se retrancher dans un raffinement des méthodes; ce qui est plus facile et moins compromettant pour elle que de reconsidérer son approche même. Or c'est cette reconsidération qui est impliquée dans la question du sens et qui devrait inciter les exégètes à une autocritique positive avant la mort possible de l'exégèse historico-critique comme maîtresse de vérité sur le texte biblique. C'est sans doute pourquoi Hermann Barth, exégète de l'Ancien Testament, disait en 1977 :

Aujourd'hui, on pratique souvent l'exégèse historico-critique sans que « la question de l'objectif dernier » soit vraiment éclaircie, ou pour le moins sans que dans l'*exécution* du travail de recherche et d'enseignement, la tâche et le but de l'exégèse en tant que partie de la *théologie* soient perceptibles. Il s'ensuit que la reconstruction historique, l'accumulation de matériel et le démontage critique de compréhensions ou d'interprétations erronées de la bible deviennent des buts en soi. Il doit devenir plus clair que l'exégèse veut *interpréter* historico-critiquement des textes et non pas seulement les analyser historiquement et critiquement. (Barth/Schramm, 47-48)

8. LØNNING, 220. Voir là-dessus les remarques de E. ROTHACKER, « Der Begriff der dogmatischen Denkform » (1954) = H.-G. GADAMER et G. BOEHM (dir.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, coll. « Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft » 144 — Suhrkamp, Francfort-Main, 1976, pp. 221-238, surtout pp. 230-237.

Cette reconsidération de l'approche historico-critique ne devrait normalement pas être commandée de l'extérieur seulement. Elle ne porte pas non plus prioritairement sur les *résultats* provisoires proposés par l'exégèse et dont les exégètes sont parfois tentés de prédire les retombées possibles. Elle porte sur *leur propre questionnement* et sur ce qu'il implique : une attention aux *conditions* dans lesquelles ils entreprennent ou poursuivent leur travail.

Ce travail traduit bien sûr la conviction que le texte biblique « a encore quelque chose à dire aujourd'hui ». Mais les exégètes peuvent présupposer que cette conviction qui est leur est également acceptée sans plus par d'autres et indiscutée en pratique. C'est bien ce qui arrive en effet lorsque cette conviction prend appui sur une identification, même seulement implicite, du texte biblique à ce qu'on a pris l'habitude d'appeler la Parole de Dieu.

Or l'exégèse aujourd'hui n'a pas pour tâche de légitimer historico-critiquement cette identification, et on doit même se demander si, depuis ses débuts il y a plus de 200 ans, l'approche historico-critique n'a pas toujours eu pour visée plus ou moins avouée de la contester. C'est ainsi par exemple que le « père » de l'exégèse historico-critique, Johann Salomo Semler (1725-1791)<sup>9</sup>, affirmait qu'« on doit distinguer grandement Écriture Sainte et Parole de Dieu »<sup>10</sup>, et qu'il s'écriait :

Combien de temps pense-t-on tromper nos chrétiens avec ces « masquages » selon lesquels la bible serait toute entière Parole de Dieu !<sup>11</sup>

Déjà chez Semler, la contestation de cette identification n'avait pas pour but de nier celle-ci purement et simplement, même si c'est cela qu'on aura tendance à reprocher à l'exégèse historico-critique surtout dans le catholicisme romain depuis le début du siècle. Elle visait au contraire à la problématiser, c'est-à-dire à la transformer en question qu'on pourrait formuler ainsi : *quand et de quelle manière le texte biblique est-il Parole de Dieu ?*

Cette question s'était posée au cours de la première époque de l'histoire des dogmes et de la théologie en christianisme, mais quasi exclusivement en rapport au texte de l'Ancien Testament, face au rejet de celui-ci par la gnose. Elle concerne maintenant les deux Testaments, unifie les indices d'insatisfaction et les critiques à l'endroit de l'exégèse historico-critique, et permet aussi de mieux déceler la consistance structurelle de ce que serait aujourd'hui une exégèse dogmatisante/moralisante : celle qui utilise l'approche historico-critique pour maintenir l'identification du texte biblique à la Parole de Dieu, faisant de cette dernière l'« organon d'itérabilité » (Derrida, 375), le code médiatisant de l'actualisation du texte biblique, au détriment de l'écart au présent de son interprétation et de sa compréhension. En effet, cet écart n'est pas là simplement pour être comblé à l'aide d'une analyse de la formation du

9. Il ne faut cependant pas oublier, comme on l'a trop longtemps fait, l'importance des travaux de Richard Simon, décédé en 1712.

10. « Heilige Schrift und Wort Gottes ist gar sehr zu unterscheiden » (J.S. SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, I (Halle 1771) = coll. « Texte zur Kirchen und Theologiegeschichte » 5 — G. Mohn, Gütersloh, 1967.

11. « Wie lange will man aber unsere Christen täuschen mit solchen Larven, die Bibel sei ganz Gottes Wort ! » (J.S. SEMLER, *Versuch einer freieren theologischen Lehrart*, Halle, 1777, p. XV (Vorrede).

texte biblique accompagnée de sa reconstruction historique et de la présentation d'un « Jésus-modèle » — quelles qu'en soient les variations — pour aujourd'hui.

C'est sur cette question que débouche une *thématisation* nécessaire de l'approche historico-critique qui accorderait une attention prioritaire aux conditions présentes du travail exégétique. Cette question est tout aussi bien au fondement des conditions de la question du sens du texte biblique aujourd'hui, et elle constitue véritablement l'horizon de compréhension de ce sens.

La question du sens du texte biblique et celle des conditions du travail exégétique ne sont donc pas extérieures l'une à l'autre et reliées seulement par un troisième terme commun : le texte biblique. Ce lien ne doit pas masquer le rapport structurel des deux questions, rapport qui interdit toutefois de les confondre dans une seule et même réponse, exégétique ou non. Or ceci exige au moins deux choses : 1. une compréhension de la foi biblique comme acte dans lequel l'expression est *constitutive* de la foi et non pas extérieure à elle, voire déduite d'une foi qui serait antérieure et toute constituée par ailleurs ; 2. l'impossibilité de confondre sans plus l'analyse historico-critique de la formation du texte biblique et l'herméneutique.

Cette confusion permet, certes, de légitimer plus fortement le travail exégétique de reconstruction historique des textes. En fait, elle traduit une profonde incompréhension de l'entreprise herméneutique elle-même, en plus d'oublier que l'ouverture du problème herméneutique, c'est-à-dire son élaboration universelle, tient au fait que l'herméneutique ne se limite plus, comme chez Wilhelm Dilthey (1833-1911), à fournir un fondement méthodique aux sciences humaines, et donc aussi à l'exégèse ou à la théologie systématique. Se tourner vers l'herméneutique dans l'espoir d'un raffinement des méthodes, ou dans le but de justifier le bien-fondé de méthodes existantes (Gadamer 1975/76, 12) ne peut être qu'une méprise et au mieux une tentative de renouer, quelque 80 ans en arrière, avec l'herméneutique romantique de la conscience historique.

### III. HERMÉNEUTIQUE ET SENS

(...) dissoudre l'apparence trompeuse d'après laquelle l'herméneutique se limiterait seulement à la tradition esthétique-humaniste, et d'après laquelle l'herméneutique philosophique aurait affaire à un monde du « sens » se propageant dans la « tradition culturelle » et qui serait opposé au monde de l'être « réel ». (Gadamer 1967, 118-9)

« Une conscience herméneutique n'existe qu'à certaines conditions historiques » (Gadamer 1960, p. XIX) parmi lesquelles la *prééminence du questionner* est essentielle, comme on peut le constater par exemple chez Bultmann ou chez Heidegger.

Cette prééminence (« Vorrang ») est fortement soulignée par Hans-Georg Gadamer qui conclut par là la seconde partie de *Wahrheit und Methode* (Gadamer 1960, 344-360). Cette partie est une critique de la conscience historique et de l'herméneutique romantique, toutes deux profondément marquées par Friedrich Schleiermacher (1768-1834) et magistralement interprétées par W. Dilthey. Cette critique de la conscience historique est précédée d'une critique de la conscience esthétique à

l'aide du concept de jeu, et suivie par une troisième et dernière partie qui vise à fonder une universalisation de l'herméneutique sous la « conduite » (Leitfaden) du langage.

Il est impossible de présenter ici ne serait-ce que les grandes lignes du projet herméneutique gadamérien (voir Boutin 1979 et surtout Hilberath) qui insiste entre autres sur l'analyse du passage de la perception à l'interprétation en reprenant les acquis de la phénoménologie husserlienne et surtout heideggerienne (Gadamer 1967, 125.90.101). La citation suivante peut toutefois aider à situer quelque peu l'importance centrale de la référence au langage chez Gadamer. Il s'agit de la question du « sens d'un texte » telle qu'elle se pose relativement à la bible. Si l'on comprend par l'expression « sens d'un texte »

la *mens auctoris*, c'est-à-dire l'horizon « réel » de compréhension de chaque auteur chrétien, alors on fait faussement honneur aux auteurs du Nouveau Testament. Leur honneur véritable devrait précisément résider en ceci qu'ils annoncent quelque chose qui dépasse leur propre horizon de compréhension — dussent-ils s'appeler Jean ou Paul. (Gadamer 1967, 91)

Gadamer précise ensuite en disant que

cela ne doit d'aucune façon militer en faveur d'une théorie incontrôlable de l'inspiration et d'une exégèse pneumatique. Pareilles choses gâcheraient le gain de connaissance dont on est redevable à la science néotestamentaire. Mais il ne s'agit vraiment pas ici d'une théorie de l'inspiration. Cela devient évident quand on embrasse dans un même regard la situation herméneutique de la théologie et celle de la jurisprudence, des sciences humaines et de l'expérience de l'art, comme je l'ai fait dans ma tentative d'élaboration d'une herméneutique philosophique. Comprendre ne signifie nulle part la simple reproduction de ce que l'auteur « voulait dire », qu'il ait été créateur d'une œuvre d'art, auteur d'une action ou d'un livre de lois, ou quoi que ce soit d'autre. La *mens auctoris* ne limite pas l'horizon de compréhension dans lequel l'interprète a à se mouvoir et même se meut nécessairement lorsqu'il veut vraiment comprendre au lieu de répéter. La plus sûre attestation de cela me semble tenir à ce qui concerne le langage (das Sprachliche).

Aucune interprétation ne s'élabore seulement dans le médium du langage ; dans la mesure où elle concerne des produits de langage, elle transporte le produit dans son propre monde de langage en même temps qu'elle le prend dans sa propre compréhension. Cela n'est pas un acte secondaire par rapport au comprendre.

(...) Ce qui vient au langage, ce ne sont pas, même dans une tradition littéraire, des opinions quelconques ; c'est au contraire, à travers celles-ci, l'expérience même du monde, une expérience qui inclut toujours le tout de notre tradition historique<sup>12</sup>.

De par son insistance sur le questionner et l'« horizon de question » (Fragehorizont), l'herméneutique actuelle est facilement mise à contribution dans la compréhension du sens. Il n'y a là rien d'étonnant, puisque le sens défie toujours la

12. GADAMER 1967, 91-92. Voir aussi T.S. ELIOT, *Les buts du drame poétique*, Seuil, Paris, 1952, p. 21 : « (...) dans toute poésie, il doit y avoir plus que l'auteur lui-même n'en est conscient. La question de savoir ce que l'auteur a voulu dire, ou ce que le poème signifiait pour l'auteur au moment où il l'écrivait est en soi une question vide de sens ».

conceptualisation. Pour Max Müller, la question du sens n'est « ni empirique ni ontique », « ni axiologique ni apriorique », « ni cosmologique ni métaphysique ».

La question du sens n'est pas dirigée sur quelque chose d'objectif ou sur un objet ; sous ce rapport, elle est sans objet. (M. Müller, 13)

La *thématisation* de la question du sens demeure longtemps absente dans la tradition philosophique occidentale. Elle advient pour la première fois chez Kant, pour qui la *question du sens* n'est cependant pas une « *quaestio facti* »,

la recherche de faits, d'un étant réel (dût-il être l'étant suprême et divin) ou de l'essence réelle de l'étant, de la structure véritable de l'agir ou de la forme normative qui définit une communauté et chacun de ses membres dans la conduite de vie. Elle n'est ni ontologique ni axiologique ni théologique. (M. Müller, 14)

Dans le sillage de Kant, et fort probablement aussi en rapport à la pensée de Heidegger (Boutin 1974, 48-50), Max Müller comprend donc « le domaine de la question et de la recherche du sens » comme n'étant

ni l'*immanence*, l'*entrée* (*Einstieg*) dans l'intériorité, ni la *transcendance*, donc le *dépassement* (*Ueberstieg*) de nous-mêmes dans le « dehors » du monde, ni non plus la *montée* (*Aufstieg*) dans l'« au-dessus » d'un éventuel supramonde ; en tant que le *recul* (*Rückstieg*) dans la possibilité de l'affirmativité (*Bejahbarkeit*) du monde intérieur, du monde extérieur et du supramonde, la *transcendentalité* est plutôt la justification de notre acquiescement (*Zustimmung*) à ces mondes dans leur unité, c'est-à-dire la justification de l'ensemble de notre vie (*Lebensanzheit*). Car sans l'« en même temps » de ces dimensions et de notre « être-dans » en elles, l'homme n'est pas pleinement homme ni existence entière. (M. Müller, 15)

Chez Kant et encore aujourd'hui, bien que pour des raisons qui sont en partie autres, le sens n'est pas une affaire de concept à définir<sup>13</sup>, et le rapport au sens « n'est pas opérationnalisable » (Müller, 237). On pourrait en conclure sommairement, comme semble le faire Jeanne Hersch, que

la quête d'un sens à travers la connaissance historique était à la fois inévitable et vouée à l'échec<sup>14</sup>,

ou encore chercher à fonder, contre cette déclaration d'« échec », la récusation d'un quelconque pessimisme. À moins de se demander s'il ne s'agirait pas là plutôt de la nécessaire dénonciation d'un pseudo-optimisme qui a longtemps porté les sciences historiques, y compris l'exégèse historico-critique. Mais cette question, tout comme l'affirmation un peu rapide de J. Hersch, risquerait de faire oublier que « les concepts sont des concentrés de plusieurs contenus de signification ». En affirmant cela dans son important article « *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte* » paru en 1972, Reinhart Koselleck entend précisément prendre en compte « la variété de la réalité historique et de l'expérience historique », variété qui « entre dans la plurivocité d'un

13. Ce que j'ai proposé dans « *Einige Bemerkungen zur Sein-Sinn-Problematik* » (*Theologische Zeitschrift* 33/5, sept.-oct. 1977, pp. 269-274) permet déjà d'entrevoir pourquoi. « Quelques remarques sur la problématique être-sens ».

14. J. HERSCH, dans le quotidien *Le Monde* 37, 17-18 juin 1979 (no 10693), p. 2.

mot de telle manière qu'elle fait sens, qu'elle est comprise seulement dans ce mot ». Pour Koselleck,

un mot renferme des possibilités de signification, un concept unit en lui une profusion de signification. Un concept peut donc être clair, mais il doit être plurivoque. *Tous les concepts dans lesquels un processus entier se résume sémiotiquement échappent à la définition; n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire*<sup>15</sup>.

Loin d'être un non-concept puisqu'il ne serait pas définissable ni opérationnalisable, le sens *semble* donc être au contraire un anti-concept échappant surtout à qui croirait pouvoir l'identifier aux « valeurs ». Le sens n'est pas une collection et accumulation de qualifications descriptives, jugées positives, d'éléments en rapport. Autrement dit, on ne peut ni préjuger du sens ni le présupposer, on ne peut qu'y « aspirer » (Müller, 237), mais non pas dans une vague aspiration suscitant des espoirs qu'il faudrait au surplus cautionner religieusement. Il s'agit bien plutôt ici de la question de la « stylisation » des attentes (Luhmann, 169) qui n'a rien à voir avec la gestion d'un « surplus de sens ».

Le sens est un concept indéfinissable dont la positivité est celle-là même de la question. Parler de la question du sens, comme nous l'avons fait jusqu'ici et le ferons par la suite, est donc redondant, puisqu'il ne peut y avoir de sens que de par le questionner. Ou encore, comme le remarque Roland Barthes,

on ne cesse jamais de répondre à ce qui a été écrit hors de toute réponse : affirmés, puis mis en rivalité, puis remplacés, les sens passent, la question demeure. (Barthes, 7)

Cela ne veut nullement dire que le sens ne recevrait jamais de réponse et que le questionner qui l'habite relèverait donc d'un agnosticisme quelconque. On pourrait, certes, concéder que ce questionner est le propre d'un « agnosticisme théorique », mais à la condition de préciser qu'il en est ainsi parce que la réponse est le lieu même d'advenance de la temporalité propre à l'être-homme. En d'autres termes, le « contenu » de sens, comme on a l'habitude de dire sans trop savoir ce que c'est, la quiddité ou le Was du sens, est son avènement ou son Dass, qui est le tout du sens. Or toute tentative de conceptualisation du sens vise au contraire le sens du tout, comme on le constate de façon privilégiée dans l'engouement actuel pour les « valeurs », ce qui nourrit l'illusion de la clarté limpide du sens tout en masquant l'insuffisance d'une conceptualisation invitée alors à produire du sens par le moyen d'équivalences approximatives. Cela ne peut qu'occulter le rapport, central pour la foi biblique, de l'événement et du comment du sens (Dass/Wie).

Ce rapport renvoie à une logique de la relation dont on commence à pressentir l'urgente nécessité pour une référence au texte biblique qui ne soit pas instrumentalisée. Voyons brièvement de quoi il s'agit, avant de proposer un schéma pouvant aider à situer non pas le sens ou la question du sens, mais les questions qu'il suscite en référence au texte biblique.

---

15. KOSELLECK, 120. Voir aussi GADAMER 1967, pp. 146-7.

## IV. LOGIQUE DE LA RELATION

Ce que, sans trop y penser, nous appelons relation est une des choses les plus « embrouillantes », du fait que, eu égard à elle, nous sommes imbus d'opinions un peu simples<sup>16</sup>.

La question servant d'orientation fondamentale dans la réflexion sur les conditions du travail exégétique, qui s'effectue encore largement dans l'optique historico-critique, requiert la mise en œuvre d'une logique de la relation. Dans sa formulation même : *quand et de quelle manière le texte biblique est-il Parole de Dieu?*, cette question comporte une incidence temporelle d'une part, et modale de l'autre. Les composantes de la question comme question sont le *quand* et le *comment* (de quelle manière), avec priorité formelle de l'incidence temporelle.

L'inversion de cette priorité amènerait l'asservissement du quand au comment, ou de l'événement à la modalité, ou encore du Dass au Wie. C'est la prédominance, dans la question du sens du texte biblique, de la quiddité ou du Was, ou encore de ce qu'on appelle habituellement le « contenu », qui requiert cette inversion qui n'a besoin que d'une acceptation principielle, mieux : apriorique, du Dass. Cette acceptation ne sert en effet qu'à placer le texte biblique en position de référence privilégiée, mais pour l'instrumentaliser, c'est-à-dire le faire d'autant mieux servir à l'organisation réflexive et à la gestion du Wie par le Was.

Un exemple de cela, que surtout des exégètes peuvent très facilement comprendre : l'utilisation du texte biblique comme « carrière de preuves » à l'appui des thèses de la théologie systématique, et surtout de l'apologétique. L'exégète qui soupçonne un tant soit peu de quoi retourne son travail a toujours été réticent — c'est le moins qu'on puisse dire ! — devant cette façon de traiter le texte biblique sans trop se préoccuper des contextes et des milieux dans lesquels et pour lesquels il s'est formé. C'est contre cette forme d'utilisation que s'élève tout particulièrement l'insistance sur la dimension historique du texte biblique et plus globalement de la Révélation, et ce, dès les débuts de l'exégèse historico-critique chez J.S. Semler. Ce fut en même temps le champ de bataille par excellence entre l'exégèse et la théologie systématique et apologétique, tant du côté protestant que du côté catholique-romain, et ce champ de bataille n'est malheureusement pas encore à ranger au musée de l'histoire de la réflexion de foi.

Chose certaine en tout cas : la théologie systématique ne peut plus supplier l'exégèse historico-critique de ne pas trop la déranger dans son travail, comme il lui arrivait de le faire il n'y a pas encore si longtemps<sup>17</sup>. Elle doit au contraire demander à l'exégèse de la déranger, et elle doit tenir vraiment compte tant des apories que des acquis de l'approche historico-critique.

C'est ce que Edward Schillebeeckx a pour sa part tenté de faire dans la trilogie qu'il termine présentement et dont il a publié la première partie en néerlandais en 1974 (3<sup>e</sup> éd. en 1975), au plus fort du débat christologique le plus récent en

16. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* (1957), G. Neske, Pfullingen, <sup>3</sup>1965, p. 78.

17. Voir par exemple K. RAHNER, « Exegese und Dogmatik » (1961) = *Schriften zur Theologie* V, Benziger, Einsiedeln/Zurich/Cologne, 1962, pp. 82-111, surtout pp. 85-93.

République Fédérale Allemande et en Hollande<sup>18</sup>. Si aucune exégèse du texte biblique n'est parfaite, il faut dire qu'à plus forte raison, aucune théologie systématique ne l'est non plus. Les exégètes examineront donc critiquement comment Schillebeeckx utilise les résultats provisoires du travail exégétique, et ils y découvriront sans doute des lacunes. Mais l'exégète ne peut pas exiger en retour que la théologie systématique se désintéresse de l'exégèse dans la structuration même de la réflexion dogmatico-morale, même s'il peut craindre à bon droit que cet intérêt, s'il devient par trop marqué, préjuge des résultats réels d'un véritable travail exégétique.

Revenons à ce qui nous occupe ici tout particulièrement : l'instrumentalisation du texte biblique en rapport à la question : quand et de quelle manière le texte biblique est-il Parole de Dieu ?

Instrumentalisé, le texte biblique perd son sens. Apparemment repère d'autorité, il est alors en réalité beaucoup plus référent-prétexte à une autorité qui se joue de lui en s'y référant comme à « ce qui est écrit ». La stratégie utilisée en est une de « déshistoricisation », ce contre quoi l'exégèse historico-critique s'oppose précisément en désinstrumentalisant le texte biblique, ce qui est une condition indispensable à l'écoute de la question de son sens. Mais voilà ! On ne peut, sous prétexte que ce sens serait soumis à l'histoire, instrumentaliser l'histoire pour « dégager », en l'« extrayant » en quelque sorte d'elle, le sens du texte biblique. Cela, l'exégèse historico-critique a parfois tendance à l'oublier.

En foi de quoi peut-on dire que l'instrumentalisation du texte biblique est préjudiciable à la compréhension et à l'interprétation de son sens ? Référons ici à ce qui est probablement la première version (au sens chronologique) radicale de la question du sens dans la théologie de Bultmann, condensée pour ainsi dire dans l'expression « das Im-leeren-Raum-Stehen » — le fait de « se tenir dans un espace vide » (Boutin 1974, 572-575).

Pour brève qu'elle soit, cette réponse ne présente pas moins une haute difficulté, et on n'a à peu près jamais su en donner une interprétation vraiment satisfaisante. Cela tient au fait qu'on comprend le sens comme un Was, ce qui permet de placer son interprétation sous l'emprise d'une efficace qui s'investit spontanément dans une remoralisation de la référence au texte biblique. Or c'est précisément la prédominance du Was dans la question du sens que l'expression énigmatique de Bultmann entendait briser. En rapport à cette expression en effet, le sens est bien un vide, mais qui a plus d'importance encore que le plein, comme sur un terrain de jeu l'espace entre les joueurs.

Ce vide que serait le sens n'a toutefois rien à voir avec le vide d'un espace fonctionnalisé, qui est une des caractéristiques premières des temps modernes et permet le déploiement prétendument libre, c'est-à-dire arbitraire, des applications de la technique. Bultmann le sait bien, et il refuse explicitement ce qui permet cet espace vide fonctionnalisé : la position isolée, « solipsisée », de l'être-homme (Boutin 1974, 36). Car le sens est un vide en ceci qu'il engage non une prédominance de « contenu »

18. Traduction allemande : *Jesus : Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder, Fribourg-Br./Bâle/Vienne, 1976. « Jésus, le récit d'un vivant ».

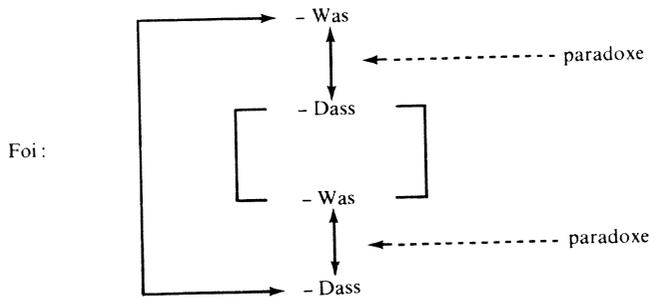
(Was), mais une priorité du « fait » (Dass) en tant qu'événement (et non pas comme « donné », encore moins comme « fait brut ») concernant étroitement le Wie et concerné aussi par lui<sup>19</sup>.

Cela veut dire que le Wie est le lieu de prédication du Dass et qu'il relativise donc les prédicats dont la prédominance du Was a toujours tant besoin puisqu'elle exige « la présence de l'objet et la litanie spéculaire de ses perfections » (Imbert, 52); apanage d'une pensée incapable d'entendre autrement qu'à travers les attributions et qualifications qu'elle ne cesse de produire à partir d'une homogénéité implicite de tous les ordres, pour fuir le vide que serait pour elle le sens et la question du sens.

Dans cette optique, celle de la prédominance du Was, le Wie remplit une fonction subordonnée et théoriquement *déduite*, dépendante de la compréhension d'un « contenu » de sens externe à lui. Cette suspension au Was de la question du sens atteint son achèvement dans une « pensée des valeurs » prétendant pouvoir parler des « valeurs évangéliques ». Non seulement la « pensée des valeurs » est incapable de

19. Sur le rapport original entre Was et Dass chez Bultmann, voir Boutin 1974, 99-105, et aussi M. BOUTIN, « Aporie et temporalité. Remarques sur un cas limite : l'herméneutique de la conclusion chez Castelli », à paraître prochainement dans le collectif à la mémoire de Enrico Castelli édité par Marco M. Olivetti chez CEDAM (Padoue, Italie):

Révélation :



D'après Michel de Certeau, l'attention au Dass, à l'acte de dire, est centrale dans la démarche sémiotique actuelle. Mais la question est de savoir si, dans sa préoccupation de ne pas quitter le texte pour ce faire, la sémiotique ne risque pas de le « déshistoriciser ». Ce reproche vient spontanément à l'esprit des exégètes rompus à l'approche historico-critique. Pour éviter qu'on engage ainsi un débat stérile, voire un dialogue de sourds, il faudrait retenir que cette préoccupation de la sémiotique actuelle entend rappeler sans cesse à l'exégèse historico-critique que l'histoire de la communauté à laquelle elle a pris l'habitude de renvoyer le texte biblique est toujours un objet *produit* par la recherche historique elle-même. Que cela soit inévitable n'est pas encore une raison suffisante pour adresser une fin de non-recevoir à la démarche sémiotique. Dans Bellet, 48, M. de Certeau dit :

Ainsi, dans l'analyse sémiotique de l'écriture, on abandonne ce mode d'interprétation qui renvoyait le texte à l'histoire d'une communauté qui en serait l'explication ou la cause. Cela évanouissait finalement le texte, puisque le « réel », c'était la communauté, productrice du texte, et que la communauté, c'est en réalité l'objet produit par la recherche historique. La démarche sémiotique actuelle ne quitte pas le texte, mais elle essaye de déceler dans l'énoncé une énonciation, dans ce qui est *dit* l'acte de dire. Aussi met-elle en cause les rapports entre le dire (énoncé) et le faire (énoncer), entre le produit et la production, entre l'énoncé et l'énonciation. Elle donne lieu à quantité de recherches, qui ont beaucoup d'équivalents dans l'expérience quotidienne. Dans ce rapport « sémiotique » à la Bible, il y a quelque chose d'assez neuf qui exclut que la Bible puisse donner lieu à un biblisme. On ne peut réduire le *dire* au *dit*, l'acte de l'énonciation à des énoncés. Le texte renvoie à une pratique constructrice de sens, ou pratique « signifiante ». L'acte de signifier est lisible dans l'organisation des signifiés.

savoir depuis quand, et surtout pourquoi, on en est venu à référer précisément à des « valeurs »<sup>20</sup>; elle est encore inapte à indiquer une direction de sens qui tienne compte de la dimension historique du texte biblique, et elle finit par désaxer encore davantage une exégèse qui entretiendrait par ailleurs l'illusion de savoir ce qu'elle fait.

Le rapport Dass/Wie est plus central dans la question du sens du texte biblique que le rapport prédicat/contenu qui enferme le sens dans la mécanique de l'attribution. Le rapport Dass/Wie appelle toutefois une logique qui ne soit pas logée à l'enseigne de la « logique de l'extériorité et du cloisonnement »<sup>21</sup> par laquelle

le monde religieux de la transcendance, de l'illusion et des idoles envoûtantes se maintient et même se développe alors qu'en apparence les « religions » perdent de leur audience.

Ici plus qu'ailleurs peut-être, se fait sentir un « déficit de la réflexion » que Niklas Luhmann situe en ces termes :

La montée en flèche de la complexité d'une société mondiale d'un nouveau genre et de son monde a d'abord provoqué un déficit continu de réflexion dans tous les sous-systèmes — pas seulement dans les systèmes de la religion, mais aussi en science, en politique, en art. Ni une organisation politique préoccupée d'environnement, ni une recombinaison de matériaux culturels dans l'auto-examen subjectif ne peuvent suffire à elles seules à combler ce déficit. (Luhmann, 177)

En effet, il semble bien que sur ce point, la conception traditionnelle est plus qu'insatisfaisante<sup>22</sup>, surtout en ce qui concerne le Dass, et on peut s'attendre à ce qu'il en soit de même pour le Wie.

Pour mieux comprendre ce qui va suivre, reproduisons le tableau des catégories que Kant propose dans sa *Critique de la raison pure* (A 80/B 106) et qu'il introduit ainsi :

Nous appellerons ces concepts, d'après Aristote, des *catégories*, puisque notre propos fait d'emblée corps avec le sien, bien qu'aussitôt il s'en éloigne grandement dans l'élaboration.

---

20. Voir là-dessus M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, GALLIMARD, Paris, 1967, pp. 201-2, et surtout M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 21 : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, V. Klostermann, Francfort-Main, 1976, pp. 63-88, particulièrement pp. 83-84.

21. Raymond LEDRUT, cité dans Boutin 1979, 6. Sur la « logique de l'exclusion » voir aussi J. de ROSNAY, *Le macroscopie* (1975), coll. « Points » 80, Seuil, Paris, 1977, pp. 254ss.

22. « Le fait que ce devoir (d'un projet de système des catégories) forme la plaque tournante pour le mouvement de la science depuis Kant ne fait aucun doute à qui connaît son histoire. Tout le monde est par ailleurs suffisamment d'accord pour admettre que Kant lui-même a manqué son affaire en essayant de le résoudre » (W. WINDELBAND, *Vom System der Kategorien*, Tubingue, 1900, p. 45, cité dans M. HEIDEGGER, *Traité des catégories et de la signification* chez Duns Scot, Gallimard, Paris, 1970, p. 32).

*Tableau kantien des catégories...*

	1.	
	... de la quantité :	
	<i>Unité</i>	
	<i>Pluralité</i>	
	<i>Totalité</i> <sup>23</sup>	
2.		3.
... de la qualité :		... de la relation :
<i>Réalité</i>		<i>Inhérence</i> et subsistance (substantia et accidens)
<i>Négation</i>		<i>Causalité</i> et dépendance (cause et effet)
<i>Limitation</i>		<i>Communauté</i> (« <i>Gemeinschaft</i> ») (interaction agent/patient)
	4.	
	... de la modalité :	
	<i>Possibilité</i> — <i>Impossibilité</i>	
	<i>Être-là</i> (« <i>Dasein</i> ») — <i>Non-être</i>	
	<i>Nécessité</i> — <i>Hasard</i>	

Traditionnellement, le *Dass* est compris dans l'horizon de ce qu'on désigne, au moins depuis Kant — qui a thématiquement la question du sens — comme la 3<sup>e</sup> catégorie de la 4<sup>e</sup> classe (celle de la modalité) : la catégorie nécessité/hasard (Boutin 1976, 65-66). Ce qui entraîne, on le voit mieux aujourd'hui, une dépréciation de l'événementiel qui est inacceptable pour la foi biblique et chrétienne. Tout aussi inadéquate serait probablement la tentative de subsumer la modalité impliquée dans le *Wie* sous la 3<sup>e</sup> catégorie dite de « communauté » (interaction agent/patient), que Kant place dans la 3<sup>e</sup> classe, celle de la relation. C'est peut-être pour cela que, finalement, la question du sens est si instamment posée aujourd'hui et qu'elle met en crise des « valeurs » dont la recherche est mue par le désir d'annuler précisément ce qui la permet.

Cette logique de la relation aurait à établir pourquoi ce n'est pas à partir du « contenu » d'un des termes de la relation texte biblique/Parole de Dieu que cette relation est modalisée, mais que c'est *par* la relation qu'on leur reconnaît ce qu'on appelle, par commodité, un « contenu »<sup>24</sup>. Quand on dit par exemple : il faut aimer Dieu parce que Dieu est aimable, la prédominance de « contenu » qui modalise la

23. Voir I. KANT, *Critique de la raison pure*, B 111.

24. La réflexion suivante de Henri Birault est très éclairante : « Être et temps, temps et être : la conjonction n'est pas moins inexplorée que les termes entre lesquels elle paraît s'établir alors qu'elle les précède. La relation n'est pas seconde ou troisième, la relation est première. De l'effacement de cette primauté procède l'affaiblissement corrélatif d'un certain sens de l'être et d'un certain sens du temps. C'est ainsi que la représentation éternitaire ou intemporelle de l'être comme maintien ou maintenance de la substance et la représentation vulgaire de la temporalité « dérivée » ou « nivelée » comme suite irréversible des « maintenant », pour étrangères qu'elles soient l'une à l'autre, ne sont pourtant l'une et l'autre que le *dépôt* de la présence disjointe ou démembrée » (H. BIRAULT, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, p. 12).

relation s'avère d'une fécondité proprement tautologique ; ce qui veut dire non pas : insignifiante, comme on a spontanément tendance à le penser, mais au contraire : incorrigible, parfaite — Edgar Morin dirait sans doute : « non-biodégradable », c'est-à-dire pour lui : polluante. Ici la prédominance de « contenu » présuppose qu'on connaisse Dieu en soi et l'Homme en soi, pour ensuite les mettre en rapport, l'en-soi des termes « faisant parler » dans la relation — on ne sait comment ou n'importe comment, peu importe ! Car alors, il suffirait seulement d'admettre que « la croyance est une modalité affectant sélectivement chaque énoncé » d'un ensemble de possibles (Imbert, 52), ce que suppose de fait la logique modale qui n'est qu'une *simulation* de la logique de la relation, comme le pense à bon droit Claude Imbert (p. 51).

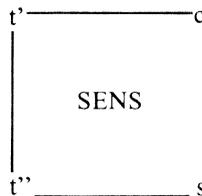
Il est probable que la logique de la relation, et aussi celle du sens<sup>25</sup>, ne soit pas un problème de logique au sens traditionnel, métaphysique, du terme. Retenons en tout cas, pour la compréhension du schéma qui va suivre, qu'*aucun* des éléments de celui-ci ne peut être considéré comme un en-soi qu'il s'agirait d'analyser en lui-même et pour lui-même, avant de penser leurs relations. Ce sont au contraire ces relations qui doivent avoir priorité et qui sont, dans la question du sens du texte biblique, les « catégories constitutives » (Ducrot/Todorov, 355).

V. SCHÉMA

Nous faisons des recherches dans le formel par amour de l'expression et des éclaircissements sur nous-mêmes qui en résultent. (réflexion de Paul Klee, dans son journal).

Parler du sens *de* quelque chose *pour* quelqu'un (« pro me ») reste une manière de dire insatisfaisante, même si elle a l'avantage de briser l'isolement illusoire d'une contemplation des en-soi qui, bien loin de situer la question du sens ou même d'y répondre, contribue précisément à l'écart. Ni posé ni présupposé, le sens advient comme « combinatoire ». Quand il s'agit du texte biblique, les « catégories constitutives » de cette combinatoire sont : distance, écart, faille et question.

Divers aspects de la *question* dont il s'agit ici : quand et de quelle manière le texte biblique est-il Parole de Dieu ?, ont été abordés plus haut. Pour cette raison, ils n'ont pas à être repris. Quant à la catégorie de la *distance*, c'est justement sur elle que l'exégèse historico-critique insiste. Les exégètes étant très familiers avec sa problématique, nous n'en parlerons pas, la supposant suffisamment comprise. Avant de présenter brièvement les deux autres *catégories* : écart et faille, disons quelques mots des *éléments* du schéma suivant :



25. « (...) celui qui analyse la logique du sens sait inmanquablement que la vérité est là où se dresse la résistance » (J. KRISTEVA, *Sémeiôtiké*, préface de juin 1978, coll. « Points » 96, Seuil, Paris, 1978, p. 7.

a) *Les éléments* :

c = le contextuel de t' (passé)

s = le situationnel de t'' (présent)

t' = le texte biblique

t'' = le texte biblique en *identité* « matérielle » avec t' et tel qu'il nous parvient aujourd'hui, surtout dans l'acte liturgique de son actualisation<sup>26</sup>.

Le linguiste Harald Weinrich, qui a forgé en 1973 l'expression « théologie narrative » qui connaît depuis lors en théologie une vogue croissante surtout en République Fédérale Allemande mais aussi aux États-Unis, rappelait avec raison la même année qu'il ne faut pas identifier sans plus le concept *linguistique* de situation et tout autre concept *non linguistique* de situation en provenance par exemple de l'environnement biologique, ou de la sphère psychologique de perception, ou encore du champ d'action pris sociologiquement (Weinrich, 520).

Tout en laissant ouverte la question du lien, indirect sans doute mais non moins réel, entre situations linguistique/non linguistique, et malgré « l'insuffisance théorique du concept courant de contexte (linguistique ou non linguistique) » (Derrida, 369), distinguons entre contexte et situation, comprenant le contextuel dans un rapport plus direct au texte biblique (t'), tandis que le situationnel référerait au destinataire du texte biblique dans son présent. Non pas pour laisser entendre que le contexte passé ne fut aucunement situationnel, ni que le situationnel ne peut d'aucune façon être compris comme contexte, mais dans le but de rappeler que le contexte du texte biblique (t') n'est plus situationnel dans l'aujourd'hui de l'interprétation et de la compréhension de ce texte. Ceci, non seulement au titre banal et usuel de l'éloignement dans le temps, mais plus radicalement encore à cause de l'écart des images et visions du monde présentes et passées qu'aucun effort d'actualisation du texte biblique ne peut vraiment prétendre pouvoir « combler ».

De plus, la distinction entre le contextuel et le situationnel, qui ne vise pas à introduire une innovation terminologique, facilite la compréhension du schéma et de son fonctionnement. Elle tient compte aussi des critiques nombreuses adressées à l'herméneutique romantique, surtout version Dilthey, qui insistait sur la nécessité du « Sich-versetzen » (se reporter dans la situation ou le contexte passé) pour la compréhension et l'interprétation (Boutin 1974, 182-188).

Au lieu de « contextuel », on pourrait dire « milieu passé », et au lieu de « situationnel », « milieu présent ». Le terme « milieu » est sans doute plus familier à l'exégète, et l'expression « étude du milieu » jouit incontestablement d'une « vogue critique » assez grande. Mais comme le remarque Roland Barthes, « en dépit de sa vogue critique, l'expression paraît incertaine »<sup>27</sup>. Les études sur les milieux concernant ou pouvant concerner le texte biblique ne manquent certes pas. Cependant, la réflexion suivante de Barthes au sujet de Racine et de son théâtre peut être référée assez facilement au contextuel du texte biblique :

26. Sans minimiser ici l'immense travail d'« établissement » de t' (Textfindung — Sierszyn, 41) qui a été fait, et surtout qui reste encore à faire, il est malheureusement impossible d'en tenir compte dans le schéma.

27. BARTHES, 140. Voir aussi FUCHS, 86.

Mais si l'on conçoit le milieu d'un écrivain d'une manière plus organique, plus anonyme, comme le lieu des usages de pensée, des tabous implicites, des valeurs « naturelles », des intérêts matériels d'un groupe d'hommes associés réellement par des fonctions identiques ou complémentaires, bref comme une portion de classe sociale, les études se font bien plus rares<sup>28</sup>.

b) Le schéma permet de *construire* huit ensembles de *tendances*, et non pas des types, voire des caricatures. Car il ne s'agit pas de fournir des « modèles » permettant de « mettre en grille » les *résultats* de différentes façons de comprendre le rapport de la question du sens au texte biblique, avant même d'avoir analysé ces résultats.

Ces ensembles ne sont pas non plus des schèmes d'attitude permettant trop souvent de prendre un « cataloguage » d'impressions pour une interprétation. Ils ne peuvent donc être que des *aides* à une réflexion sur les conditions de travail, en référence au texte biblique.

c) Ces huit ensembles se répartissent en quatre couples, selon que le *mouvement des relations* de chaque ensemble couplé réfère « initialement » et « finalement » à un même *élément* du schéma, mais en direction *opposée*. Le schéma permet donc de construire quatre couples d'ensembles oppositionnels.

d) Chaque ensemble comprend quatre relations (« relation » est indiqué ci-après par : ---) : s --- c ou c --- s, c --- t' ou t' --- c, t' --- t'' ou t'' --- t', t'' --- s ou s --- t''.

e) La relation s --- c ou c --- s réfère à la fois

1. à la relation entre le contextuel et le situationnel, et
2. à sa thématization (en terme d'*écart*).

f) La relation c --- t' ou t' --- c réfère à la fois

1. à la relation entre le contextuel et t', et
2. à sa thématization (en terme de *distance* discrète ou minimale).

g) La relation t' --- t'' ou t'' --- t' réfère à la fois

1. à l'identification « matérielle » de ces éléments, et
2. à sa thématization (en terme de *faille* du texte).

h) La relation t'' --- s ou s --- t'' réfère à la fois

1. à la distance discrète ou minimale entre ces éléments, et
2. à sa thématization (par la *question* : quand et de quelle manière le texte biblique est-il Parole de Dieu ?)

i) Le mouvement de chaque ensemble va toujours de l'implicite « faible » à l'implicite « fort », en passant par les explicites « fort » et « faible ».

*L'implicite* est compris comme

- *trace allusive positive* (= +) de e 1, f 1, g 1 ou h 1 dans le discours — c'est *l'implicite « faible »* ;
- *quasi absence* (= --) de e 2, f 2, g 2 ou h 2 dans le discours — c'est *l'implicite « fort »*.

28. BARTHES, 140-1. Parmi les quelques tentatives récentes en ce sens en exégèse, voir par exemple Gerd THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, coll. « Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament » 19, J.C.B. Mohr, Tubingue, 1979.

*L'explicite est compris comme*

- *insistance* (= ++) sur e, f, g ou h, et donc *thématisation* de e 2, f 2, g 2 ou h 2 dans le discours — c'est *l'explicite «fort»*;
  - *mention manifeste du désintérêt* (= -) pour e 2, f 2, g 2 ou h 2 dans le discours — c'est *l'explicite «faible»*.
- j) L'ordre des quatre relations (voir plus haut à «d») de chaque ensemble est toujours le même: 1-2-3-4.
- k) Les moments relationnels du mouvement dans chaque ensemble sont toujours les mêmes: +, ++, -, --. Donc la relation 1 est toujours +, la relation 2 toujours ++, la relation 3 toujours -, la relation 4 toujours --, pour chacun des huit ensembles.
- l) Chaque ensemble se construit par détermination de la localisation, sur le schéma, de la *relation 2* (explicite «fort», ou ++).
- m) Pour *l'exégèse d'approche historico-critique*, on a l'ensemble suivant:
- relation 1: s---c
  - relation 2: c---t'
  - relation 3: t'---t''
  - relation 4: t''---s

Cet ensemble a donc la structure suivante:

+	++	-	--
1	2	3	4

s---c---t'---t''---s

Il est «travaillé» par les *tendances* suivantes:

- insister sur la relation entre le contextuel et t' (voir plus haut à f 1) = *relation 2* (++);
  - se montrer «sensible» à la relation entre le contextuel et le situationnel, mais *sans* thématiser l'*écart* (voir plus haut à e 2) = *relation 1* (+);
  - manifester son désintérêt pour la *faille* du texte biblique (voir plus haut à g 2) = *relation 3* (-);
  - ne pas thématiser la question: quand et de quelle manière le texte biblique est-il Parole de Dieu? (voir plus haut à h 2) = *relation 4* (--).
- n) Pour mieux saisir l'ensemble exégétique d'approche historico-critique (= m), on pourrait s'enquérir de la structure de l'ensemble oppositionnel qui forme couple avec lui (voir plus haut à «c»). Cet ensemble oppositionnel a la structure suivante:
- relation 1: s---t''
  - relation 2: t''---t'
  - relation 3: t'---c
  - relation 4: c---s

Cet ensemble a la structure

+	++	-	--
1	2	3	4
s --- t'' --- t' --- c --- s			

o) Mettons en regard les ensembles « m » et « n » qui forment un couple oppositional :

Ensemble « m »	+	++	-	--
	1	2	3	4
(exégèse historico-critique)	s --- c --- t' --- t'' --- s			

Ensemble « n »	+	++	-	--
	1	2	3	4
(.....?????.....)	s --- t'' --- t' --- c --- s			

p) L'ensemble « n » est « travaillé » par les *tendances* suivantes :

- insister sur l'identification « matérielle » entre t'' et t' (voir plus haut à g 1) = *relation 2* (++);
- se montrer « sensible » à la relation entre le situationnel et t'', mais *sans* thématiser la *question*: quand et de quelle manière le texte biblique est-il Parole de Dieu? (voir plus haut à h 2) = *relation 1* (+);
- manifester son désintérêt pour la relation entre t' et le contextuel (voir plus haut à f) = *relation 3* (-);
- ne pas thématiser l'*écart* dans la relation entre le contextuel et le situationnel (voir plus haut à e 2) = *relation 4* (--).

De quel ensemble s'agit-il? Manifestement, d'un ensemble systématique et non pas exégétique, surtout à cause de la relation 3 (désintérêt manifeste pour t' --- c, relation qui est le lieu d'insistance de l'exégèse d'approche historico-critique).

Plus précisément, les tendances qui « travaillent » l'ensemble « n » semblent bien être à l'œuvre dans la systématique de Karl Barth ou dans une systématique d'inspiration barthienne. Voici quelques indices seulement de ces tendances :

- insister sur t'' --- t', c'est-à-dire sur le texte biblique *comme* Parole de Dieu = *relation 2* (++);
- se montrer « sensible » à s --- t'', mais *sans* thématiser la *question*: quand et de quelle manière le texte biblique est-il Parole de Dieu? — On se rappelle les

engagements et les nombreuses prises de position socio-politiques de Barth tout au long de sa vie. Mais le même Barth donne clairement à entendre qu'il ne voit pas pourquoi, par exemple, il devrait lorgner du côté de la philosophie, ou même monter dans le « char d'assaut » (Panzer) de la pensée heideggerienne pour mieux comprendre le texte biblique = *relation 1 (+)*;

- manifester son désintéret pour la relation de t' au contextuel ; dans une lettre circulaire en date du 15 février 1925, Barth parle des « écailles d'œuf » (Eierschalen) de l'exégèse dont Bultmann ne s'est pas encore libéré (cité dans Boutin 1974, 95) = *relation 3 (-)*;
- ne pas thématiser l'écart dans la relation entre le contextuel et le situationnel ; l'avant-propos (août 1918) de la première édition du commentaire de *L'épître aux Romains* (1919) est on ne peut plus clair là-dessus :

Les différences entre alors et maintenant, là et ici, doivent être considérées. Mais le but de cette considération ne peut être que la connaissance que ces différences n'ont essentiellement *aucune* importance<sup>29</sup>.

Cette position est répétée dans l'avant-propos (septembre 1921) de la seconde édition (pp. XIV-XV) et dans celui (juillet 1922) de la troisième (pp. XXI-XXII). Quelque peu nuancée dans la suite de l'œuvre théologique de Barth, elle se maintiendra (Sierszyn, 9 ; Gestrich, 263-277) = *relation 4 (--)*.

- q) Il serait trop long de détailler ici les trois autres couples d'ensembles que le schéma permet de construire, compte tenu des circonstances particulières qui sont l'occasion de la présente contribution : une communication à des exégètes. Le schéma et les huit ensembles permettent de situer diverses *tendances* à l'œuvre dans le rapport au texte biblique. Pour qui voudrait en faire des instruments d'analyse (!), ils constituent toutefois des outils très déficients, mais dont le caractère fortement construit est au moins très explicite dans la description qui vient d'être faite du fonctionnement du schéma. Ici donc, la remarque de Hans Kneser en 1936, à propos du « principe de complémentarité » du physicien danois Niels Bohr, trouve également application :

Plus précis est le résultat d'une expérience, plus forte est la perturbation causée dans le phénomène par l'expérience ; moins le phénomène est perturbé, plus il se dérobe à la recherche expérimentale. Comment le phénomène est objectivement constitué sans l'intervention de l'expérience, le chercheur ne peut jamais le savoir à fond. La vieille question philosophique de l'existence objective des phénomènes indépendamment de leur observation, est ici posée de manière nouvelle et reçoit une réponse nouvelle. (cité dans Boutin 1979, 387)

Dans son fonctionnement, le schéma recèle beaucoup de *présupposés* qui ne sont pas tous explicitement conscients à celui qui le propose. D'ailleurs l'omni-conscience concernant les présupposés à l'œuvre dans l'acte de comprendre et d'interpréter est au mieux un idéal jamais atteint. Loin de le déplorer, il faut dire qu'il en est probablement mieux ainsi. En effet, comme le demandait Bultmann en 1957 : « Une exégèse sans présupposés est-elle possible ? » À cela il répondait par la négative, tout

29. K. BARTH, *Der Römerbrief*, EVZ-Verlag, Zurich, 1967 (10<sup>e</sup> édition de l'éd. de 1922, avec les avant-propos de la première, et des quatre autres éditions), p. V ; le souligné est de Barth.

en laissant clairement entendre que si les présupposés visés par cette question ne doivent jamais être confondus avec des préjugés<sup>30</sup> ou des impressions, c'est à la condition qu'ils ne préjugent pas des résultats de l'exégèse avant même que l'exégète ait fait son travail. Car alors ils ne seraient plus des présupposés, mais bien des visées relevant du réflexe dogmatisant. Ajoutons que cette réponse peut tout aussi bien être donnée à qui demanderait si une herméneutique sans présupposés est possible.

Avant une brève analyse des catégories de l'écart et de la faille, quelques remarques sont nécessaires qui portent sur les *éléments* du schéma.

## VI. ÉTENDUE

### a) *Le rapport tout/parties*

C, s, t' et t'' représentent à vrai dire de très grandes unités dont on aimerait sans doute réduire l'étendue pour fins de meilleure « opérabilité ». Désir parfaitement légitime s'il s'agissait de savoir dans quelle mesure le schéma proposé modifie les *résultats* provisoires de l'exégèse historico-critique. Mais puisqu'il réfère plutôt aux *conditions* du travail exégétique, et donc au *processus de production* de ses résultats, le schéma soulève une question qui a son importance en herméneutique, et aussi en exégèse.

Supposons tout de même que quelqu'un demande si le schéma proposé trouve vérification pour un verset précis du texte biblique, voire même pour une partie de verset comme par exemple 1 Jn 4, 8b : « Dieu est amour ». Pour limiter davantage encore l'étendue, supposons en outre quelqu'un qui serait tout fin seul face à ce verset ou à la partie de verset choisie.

Pareil cas serait construit jusque dans sa réalité même. Il ne semblerait simple qu'en vertu de la tendance à convenir spontanément de l'utilité, et donc de la présumée signification d'une telle « réduction de complexité », comme on dit dans la « théorie des systèmes » en sociologie, du moins dans la version qu'en donne Niklas Luhmann et qui vise bien autre chose que ce qui nous occupe ici. Même alors, il resterait toujours à penser que le *langage* est partie prenante du cas simple ainsi construit, qu'il est inéliminable. Or avec le langage, les unités les plus petites en présence, textuelle et personnelle, conservent, par delà leur prétendue simplicité, une « étendue » irréductible aussi vaste que ne peut l'être le langage lui-même (Gadamer 1967, 111.118 ; Fuchs, 91).

Cette dernière remarque renvoie au rapport tout/parties dans l'acte d'interprétation et aussi de compréhension. L'exégète est, de façon privilégiée, celui qui pratique inévitablement ce rapport. Il sait bien — ou en tout cas il devrait savoir — que son interprétation d'un verset ou d'une partie de verset du texte biblique subit au moins l'influence de sa perception de l'ensemble du livre et de la tradition particulière auxquels le verset ou la partie de verset appartient. Et il sait tout aussi bien — ou en tout cas il devrait tout aussi bien savoir — que l'interprétation des versets ou des

30. Pour une compréhension « positive » de ce que désigne le terme « préjugé » et qui n'a *rien* à voir avec ce qu'on appelle parfois des « préjugés favorables », voir surtout GADAMER 1967, 106 et aussi 127-8.

parties de verset d'un livre biblique est en retour susceptible d'influencer, de modifier, de corriger même la perception d'ensemble du livre ou de la tradition particulière auxquels les versets étudiés sont attribués. Il faut le reconnaître, c'est là, comme le dit l'exégète du Nouveau Testament Herbert Braun, un « terrain instable » du point de vue « méthodique » :

Car une fois solidifiée, la vue d'ensemble repose sur la somme des observations particulières, et malgré cela, cette vue d'ensemble doit tout de même servir à son tour de critère pour (l'interprétation et la compréhension) d'une parole particulière<sup>31</sup>.

Le rapport tout/parties est présent tout spécialement dans le commentaire exégétique d'un livre biblique ; on peut très facilement le remarquer à la simple lecture, un tant soit peu attentive, d'un tel commentaire, même si on n'en a jamais écrit soi-même.

L'observateur étranger au travail de l'exégèse historico-critique ne manque pas d'être pour le moins intrigué par le malin plaisir qu'on semble prendre, en exégèse, à « pulvériser » le texte biblique, à le faire éclater, à le dissoudre, à l'éplucher comme on le ferait d'un oignon, avec pour résultat... rien que des pelures ! Injuste, cette image est au surplus d'un mauvais goût certain. Ce qu'elle laisse maladroitement entendre a toutefois son importance. En effet, tout nécessaire qu'elle soit, l'attention quasi « statistique » aux « détails » du texte (Fuchs, 125-6) et le travail microscopique sur lui peuvent entretenir une illusion plus générale et renforcer précisément l'oubli de l'« horizon de compréhension » (Verstehenshorizont) et de son influence sur l'interprétation de petites unités textuelles. Il est en tout cas très difficile d'accepter que pareil oubli devrait être excusé pour des raisons liées à un réel « souci pédagogique » cherchant à ne pas compliquer les choses plus qu'elles ne le sont déjà, et évitant donc de thématiser le rapport tout/parties qui est un cas particulier du fameux « cercle herméneutique ».

Ce « cercle » n'est pas de soi « vicieux », comme on se plaît parfois à penser. Mais il le devient à coup sûr par la mauvaise manière d'en sortir ou la décision de ne pas vouloir y entrer. Car dans un cas comme dans l'autre, on oublierait qu'on y est toujours déjà — et qu'on y reste. Lorsque le travail historico-critique prétend être en lui-même déjà herméneutique, et donc ne pas avoir à prêter attention au rapport tout/parties dans l'acte d'interprétation, alors on peut être assuré d'une chose : au lieu de former des interprètes, il habilite à la répétition de procédés techniques d'analyse et sert bientôt à conforter des consommateurs, bien qu'un peu plus avertis, du texte biblique. Certes, le travail historico-critique fournit des informations qui ne sont pas négligeables, qui sont même essentielles à l'interprétation du texte biblique et à sa compréhension. Mais si ce travail néglige de *thématiser* le rapport tout/parties sous prétexte que cela alourdirait encore davantage une démarche par ailleurs fort complexe, alors son entreprise ne vaut guère mieux, en rapport au texte biblique, que celle du systématicien qui continuerait à considérer ce texte comme une « carrière de preuves » à l'appui des thèses qu'il cherche à défendre. Car dans ce dernier cas, le systématicien lui non plus n'éprouve pas d'habitude le besoin de thématiser le rapport tout/parties. Ajoutons qu'on ne remédie pas à l'oubli pratique de ce rapport

31. H. BRAUN, *Jesus* (1969), Kreuz-Verlag, Stuttgart, <sup>1</sup>1972, p. 35.

par la recherche d'effets actualisants destinés à faire accepter l'idée que l'approche historico-critique, malgré tout, « sert vraiment à quelque chose ».

b) *La question : qui parle? — un leurre*

Faut-il imaginer que tout discours suppose un sujet qui le tienne? Est-ce qu'un discours, c'est toujours le discours de quelqu'un? (Compagnon, 225)

Où es-tu pour parler? Mise en demeure trop connue de ces temps où il faut annoncer d'où l'on parle pour avoir droit au discours. (Compagnon, 228)

Si le rapport tout/parties est important dans l'acte d'interprétation et aussi de compréhension, il est non moins utile de s'attarder un peu sur une autre manière, assez courante surtout depuis une quinzaine d'années du moins en théologie, de réduire l'étendue des éléments du schéma proposé : le recours facile à la question : qui parle?

Sans contredit, ce recours prétend traduire une lucidité critique bien décidée à ne pas s'en laisser imposer. En réalité, il signale plutôt que celui qui pose cette question n'acceptera de comprendre qu'à la condition, accompagnée si possible de garanties acceptables à l'appui, d'être lui-même compris — mieux : de réduire à lui celui qui parle, donc sans pouvoir entendre quelque chose de vraiment neuf, mais seulement la confirmation de ses propres assurances et attentes. Ce réflexe, reposant sur un comprendre biaisé (Gadamer 1967, 145-7; Gadamer 1960, 346-8), est celui des dormeurs, pourrait-on dire en référence au fragment 89 d'Héraclite :

Les éveillés ont un seul monde en commun, il appartient au contraire aux dormeurs de se tourner chacun vers son propre monde.

L'exégète du Nouveau Testament, surtout l'exégète qui connaît bien l'évangile de Jean, discerne sans peine la présence de ce réflexe chez ceux que cet évangile appelle « les juifs », terme qui est plus qu'une simple référence raciale permettant à un antisémitisme de prendre appui et de trouver confirmation dans l'évangile johannique. Pour celui-ci en effet, « les juifs » sont les représentants du « monde » opposé au Révéléateur, les prototypes, pour ainsi dire, d'une attitude de rejet face à la Révélation : non pas l'attitude de l'homme « profane », voire sécularisé ou profanateur, mais celle même de l'homo religiosus.

Dans l'évangile de Jean, la question : qui parle?, prend des formes comme : « Qui es-tu? » (Jn 8, 25), « Pour qui te prends-tu? » (Jn 8, 53). Les réponses du Révéléateur à cette unique question diversement formulée ne trouvent jamais satisfaction aux yeux de ceux qui posent la question. Ils ne peuvent pas comprendre parce qu'ils ne veulent pas comprendre<sup>32</sup>. Jusque dans leur question elle-même, ils cherchent à vérifier si ce que dit le Révéléateur s'intègre ou non dans leur propre vision religieuse. La question exprime, certes, une demande; mais c'est celle que le Révéléateur se conforme à la « dogmatique » de ceux qui la posent, et qu'il ne dise que ce qu'ils savent et acceptent déjà.

32. Jn 8, 43, voir là-dessus R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (1940), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964, p. 240.

La question : qui parle ?, tient possiblement aujourd'hui à une réaction subjective contre « l'extinction de l'individualité » exigée par une objectivité que la science historique moderne avait fini par adopter comme idéal (Gadamer 1967, 103-4). Mais elle est habituellement le fait d'un subjectivisme à la décharge duquel il faut cependant dire qu'il correspond exactement à l'éclatement, plus manifeste ces dernières années, des rapports sociaux : c'est précisément cet éclatement qu'il « parle » sans s'en rendre compte, lorsqu'il demande et se demande à tout propos : qui parle ?

Résumons. Reprocher au schéma proposé une trop grande étendue de ses éléments peut alimenter un subjectivisme cherchant à s'installer d'emblée dans une extériorité omni-régulatrice face à l'exigence d'interprétation de la question du sens en rapport au texte biblique. L'isolement méthodique d'unités textuelles plus petites et prétendument plus simples à manipuler peut faire oublier ce qu'implique le fait que la référence au texte biblique, dans l'acte d'interprétation et aussi de compréhension, en est une de langage. À moins qu'on pré suppose vraiment l'impossible : la création « ex nihilo » d'un langage « sui generis » pour le temps infime de cette référence supposée simple. Même des exégètes réticents face à l'approche historico-critique hésiteraient sans doute à adopter pareil présupposé. On s'attendrait plutôt à le trouver par exemple dans l'engouement actuel des groupes charismatiques pour la glossolalie, encore qu'il faudrait y regarder de plus près avant de conclure trop sommairement.

## VII. ÉCART

(l'implicite faible dans l'approche historico-critique)

Les grandes réalisations de recherche conservent toujours quelque chose du magnifique enchantement d'une réverbération immédiate du présent dans le passé et du passé dans le présent. (Gadamer 1967, 104)

En quoi le schéma proposé peut-il aider à une autocritique positive des conditions de travail de l'exégèse ?

Pour répondre à cette question, partons de l'implicite faible (+) dans l'ensemble structurel de relations que le schéma permet de construire pour l'approche historico-critique (ci-après désignée aussi par « exégèse ») : la relation entre le situationnel et le contextuel, c'est-à-dire l'écart.

Car il ne saurait y avoir d'autocritique positive du travail exégétique à partir de son explicite fort, c'est-à-dire la relation entre le contextuel et t'. Les découvertes archéologiques ou celles résultant du travail de critique littéraire sur le texte biblique pour en retracer l'évolution, ne sont certes pas sans importance. Toutefois, elles mènent de fait à une *accumulation* du matériel à interpréter qui, rendant indispensables entre autres les analyses par « comparatisme », ne peut faire plus que de provoquer une diversification *dans* l'approche historico-critique et donc un raffinement des méthodes de l'exégèse. Or la relation entre le situationnel et le contextuel, c'est-à-dire l'écart, *semble* permettre plus que cela depuis quelques années : des *approches diverses* du texte biblique, et non pas seulement une diversification *dans* l'approche et les méthodes historico-critiques elles-mêmes.

Pourquoi, précisément, parler d'abord de l'écart ? Qu'il y ait peu à espérer d'une attention prioritaire à l'explicite fort (++) pour une autocritique positive de l'exégèse historico-critique, ne répond pas à cette question qui vise bien plutôt le fait que *c'est toujours dans l'écart que s'installe l'approche*.

C'est probablement pour cette raison aussi que Heidegger a redécouvert et redonné au mot « Entfernug », qu'on traduit d'ordinaire par « éloignement » ou par « distance », toute sa portée *négative* de processus d'abolition du lointain, conformément au sens général du préfixe non séparable « ent » en allemand (Boutin 1974, 518). Le mouvement que traduit « Entfernug » en est un d'*abolition du lointain*, et c'est dans ce mouvement même que l'être-homme se comprend précisément comme « être-du-lointain » (Wesen der Ferne). Le « Wesen », traduit ici de manière déficiente par « être », Heidegger le comprend de manière *verbale* et non pas statique. Ce qui a entre autres pour conséquence qu'il faudrait cesser de comprendre le Wesen humain à *partir de* l'animalité, comme la pensée occidentale s'est habituée à le faire au moins depuis Aristote, pour commencer à le comprendre *en direction* de son humanité, c'est-à-dire précisément de manière non humaniste. C'est cela que le théologien Gabriel Vahanian, pour ne nommer que lui, entend traduire lorsqu'il parle par exemple du « saut de l'hominien à l'humain » ou de la « reconversion de l'homme à l'humain » qui serait « le véritable enjeu d'une civilisation technicienne »<sup>33</sup>. En d'autres termes, comprendre l'être-homme en direction de son humanité, c'est pour Vahanian le comprendre comme « matrice des techniques de l'humain » qui battent en brèche tous les déterminismes prétendant être « porteurs du sens » (p. 118).

Ces quelques remarques permettent de situer quelque peu la décision de penser l'Entfernug comme mouvement de réduction, « idéalement » d'abolition, de l'éloignement ou de la distance. « Wesen der Ferne », l'être-homme ne se comprend tel que lorsqu'il est en mouvement *vers* le lointain non pas comme un but fixe qui l'attendrait en quelque sorte au terme de ce mouvement. Cette façon *téléologique* de réduire le lointain à un « but » à atteindre ou à un « objectif » à réaliser instaure bien lui aussi un écart, mais qui tient de l'extériorité réciproque de deux termes à *partir desquels* pourrait s'établir *ensuite* une relation permettant de constater l'écart d'un terme à l'autre et de mesurer la longueur du chemin à parcourir. Non seulement cette relation *déduite* de ses termes s'oppose à une logique de la relation dont on a indiqué plus haut quelques traits ; elle est encore incapable de rendre compte de l'être-homme.

Mouvement vers le lointain, l'être-homme l'est éminemment lorsque son mouvement en direction de son humanité, c'est-à-dire son essence verbale, *abolit* le lointain *dans la prise en compte de l'écart*. C'est cette prise en compte/abolition qui permet l'approche, et *plus l'écart est porté à l'attention, plus il favorise une diversité des approches*.

Sauf erreur, c'est bien cela que l'exégète rompu à l'approche historico-critique voit se mettre en place ces dernières années sinon *contre* cette approche particulière qui lui est familière, du moins, et selon toute apparence, à *côté* d'elle.

33. G. VAHANIAN, *Dieu et l'utopie*. L'Église et la technique, coll. « Cogitatio Fidei » 89, Cerf, Paris, 1977, p. 132.

S'il subit ces autres approches comme il avait pu subir la diversification à l'intérieur de l'approche historico-critique à mesure que cette approche se précisait en des méthodes qui ne fonctionnent pas à l'exclusive l'une par rapport à l'autre : Formgeschichte, Redaktionsgeschichte, Traditionsgeschichte, on peut comprendre qu'il soit maintenant passablement insécure, et même que cette insécurité soit encore plus grande, face à de « nouvelles » *approches*, qu'elle ne pouvait l'être devant le raffinement des *méthodes* historico-critiques.

Il va de soi que la pratique d'une approche met un certain temps à se profiler méthodologiquement. Mais ce n'est pas déjà une raison pour discréditer au départ une approche expérimentant une référence peut-être inédite au texte biblique, ou en tout cas autre que la référence habituelle, et ce n'est évidemment pas une raison non plus pour lui donner d'emblée un crédit total. Néanmoins, l'attitude d'indifférence et le haussement d'épaules facile devant des approches différentes de l'approche historico-critique traduirait non seulement une suffisance vaniteuse ; ils seraient surtout stériles, en plus de manifester un réel manque d'intérêt de l'exégète pour son propre travail.

L'autocritique positive du travail historico-critique ne peut donc se faire aujourd'hui sans une attention véritable à ces autres approches qui s'annoncent depuis quelques années, même là où l'exégète n'en aurait pas été l'instigateur, pas plus qu'il ne l'aurait été des raffinements méthodologiques, qu'il a faits et qu'il fait encore siens, à l'intérieur de l'approche historico-critique.

Voilà ce que signifie, pour l'exégète, le fait de prêter d'abord attention à l'écart. Mais ici, un piège l'attend : celui de vouloir passer directement de s---c (l'écart et ce que sa prise en compte/abolition permet aujourd'hui) à l'explicite fort de l'exégèse historico-critique, c'est-à-dire c---t', et donc d'amorcer une démarche visant à intégrer directement des approches « nouvelles » *dans* l'approche historico-critique, un peu comme l'exégète est parfois tenté de faire passer sans plus le travail historico-critique pour de l'herméneutique et d'identifier les deux jusqu'à les confondre en pratique. Ce qui pourrait alors arriver de mieux à l'exégète, ce serait de se laisser prendre au jeu des examens critiques d'approches et de méthodes en train de se constituer, mais pour s'enfermer possiblement dans des querelles de méthodes et d'approches et donner finalement l'impression que dans la référence au texte biblique, on aiguise éternellement ses couteaux et retarde ainsi le moment de trancher.

Ceci n'est pas dit contre pareil examen critique, mais dans le but de rappeler qu'il ne faut pas perdre de vue ce qui se cherche dans cet examen. Autrement, on finit par absolutiser les discussions sur les méthodes. Cet avertissement est fortement souligné dans l'herméneutique post-romantique, à telle enseigne qu'on a pu reprocher à Gadamer de ne pas faire justice à l'importance des méthodes et à leur rôle<sup>34</sup>. Mais l'herméneutique post-romantique gadamérienne souscrirait sans doute aux remarques suivantes de Roland Barthes :

Certains parlent de la méthode avec gourmandise, avec exigence... elle ne leur paraît jamais assez rigoureuse, assez formelle. La méthode devient une Loi, mais

34. Pour une réponse brève à ce reproche, voir Gadamer 1975/6, p. 12-13.

comme cette Loi est privée de tout effet qui lui soit hétérogène (personne ne peut dire ce qu'est, en « sciences humaines », un « résultat »), elle est infiniment déçue... Aussi il est constant qu'un travail qui proclame sans cesse sa volonté de méthode soit finalement stérile : tout est passé dans la méthode, il ne reste rien à l'écriture, le chercheur répète que son texte sera méthodologique, mais ce texte ne vient jamais : rien de plus sûr pour tuer une recherche et lui faire rejoindre le grand déchet des travaux abandonnés, rien de plus sûr que la méthode... [il faut] à un certain moment se retourner contre la méthode...<sup>35</sup>

c'est-à-dire contre la « canonisation » des méthodes et la longueur des procès qu'une telle chose exige toujours.

#### VIII. FAILLE

(l'explicite faible dans l'approche historico-critique)

L'exégète qui voudrait passer directement de l'écart (+) à l'explicite fort (+ +) qui est le lieu par excellence du travail historico-critique, c'est-à-dire c --- t', omettrait l'importance de la faille (la relation t' --- t'') provoquée par la *rupture* du texte biblique d'avec le contextuel qui avait organisé le moment de son inscription. Jacques Derrida le note avec raison, pareille rupture est inhérente en quelque sorte au « signe écrit » qu'est un texte (Derrida, 377).

Il faut cependant admettre que même l'exégèse historico-critique tient compte, jusqu'à un certain point, de la relation t' --- t'". En font foi par exemple les nombreux travaux, toujours remis sur le métier, de traduction du texte biblique en diverses langues, et donc aussi le projet qui occupe présentement l'ACEBAC au moins pour ce qui concerne la retraduction du texte des quatre évangiles. Mais cela ne saurait tenir déjà lieu d'une *thématisation* de la faille, bien au contraire. En effet, ce travail de retraduction, plus exposé qu'on ne croit à une dogmatisation implicite du texte, peut tenir finalement plus de cette dernière que d'une exégèse vraiment consciente de ses présupposés. Et il n'est pas à l'abri de la dogmatisation du simple fait que celui ou celle qui propose une retraduction du texte biblique se dirait exégète ou serait reconnu comme tel professionnellement.

Cela veut dire entre autres ceci : pour le travail de retraduction du texte biblique, comme lieu habituel d'intérêt de l'exégète pour t' --- t'"), il ne suffit pas de mettre à profit ce qu'on a par ailleurs engrangé dans son travail sur c --- t', et il ne sert à rien à l'exégète d'excuser son désintérêt pour la *thématisation* de la faille en alléguant comme prétexte une nécessaire « division du travail » dans l'étude des conditions de la question du sens par rapport au texte biblique.

La thématization de la faille signale, il est à peine besoin de le rappeler, que le texte biblique n'enferme pas son sens et donc qu'il n'est pas un *texte clos*. On connaît la traduction de cela en théologie par l'expression de « révélation close à la mort au dernier apôtre », dont il serait trop long de réouvrir le dossier ici. Le mentionner ne sert qu'à rappeler que l'approche historico-critique s'est comprise et se comprend encore fondamentalement comme une problématisation de la théorie dite de la « révélation close ». Le signe le plus patent de cela, c'est l'intérêt de l'exégèse

35. Cité dans Régine ROBIN, *Histoire et linguistique*, Armand Colin, Paris, 1973, p. 8.

historico-critique également pour des textes qui ne font pas historiquement partie des textes bibliques reconnus comme « canoniques ». À peu près aucun exégète quelque peu conscient de ce qu'il fait ne prétendrait aujourd'hui que son travail se limite seulement aux textes bibliques « canoniques » parce qu'eux seuls seraient « inspirés ». On attendrait plutôt cela du systématicien, encore que même une systématique consciente de ses présupposés<sup>36</sup> ne s'élaborer pas sur une base aussi étroite et aussi fragile, et ne peut plus continuer à substituer à l'entreprise herméneutique la question de l'inspiration des Écritures.

En plus du nécessaire travail, entrepris mais encore nullement achevé, d'« *établissement* » du texte biblique (Textfindung) par le moyen de la critique *textuelle*, l'« histoire » du texte biblique exige d'en retracer et reconstruire l'*évolution* : encore actuellement, cela se fait surtout par la critique *littéraire* qui utilise les méthodes historico-critiques : Formgeschichte, Redaktionsgeschichte, Traditionsgeschichte. Cette « histoire » exige aussi des analyses de la *réception* du texte biblique. Bien qu'encore assez peu nombreuses, ces analyses se développent ces dernières années<sup>37</sup>. Elles montrent entre autres comment le texte biblique a sans cesse et à la fois *provoqué* la parole des hommes et *redonné* aux hommes la parole. Le texte biblique ne fournit que de très rares exemples où Dieu, pour parler ou quand il parle, exige des hommes le silence<sup>38</sup>. De plus, le sens du texte biblique n'est pas un « donné » dont il faudrait déchiffrer les signes obscurs ; il est ce qui « se donne » quand la foi se constitue, c'est-à-dire *dans l'expression* de cette foi.

De cela, le texte biblique garde et porte la trace. C'est pourquoi il appelle toujours finalement un *autre* texte, et non pas seulement sa répétition ou son commentaire, encore moins une prétendue gestion de son sens. Car ce comportement de propriétaire ferait trop facilement du texte biblique un refuge contre les questions que pose l'époque présente et un prétexte pour les taire. Ceci mérite d'être dénoncé au moins sous la forme d'une question qui concerne tout aussi bien le rapport au texte biblique :

Chaque petit propriétaire du texte s'entoure d'un mur, d'une périgraphie. Le texte est enceint, l'auteur est maître de lui et de son territoire. Mais ne se passe-t-il plus rien hors les murs ? (Compagnon, 356)

S'il est vrai que, « hors de la science, rien ne meurt vraiment, mais tout se décompose et se recompose », alors on peut dire :

36. Voir par exemple G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3 vol. — vol. I: Prolegomena und I. Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, JCB Mohr, Tübingue, 1979, pp. 24-60.

37. Voir par exemple M. KÜNZI, *Das Naherwartungslogion Matthäus 10,23*. Geschichte seiner Auslegung, JCB Mohr, Tübingue, 1970 ; M. KÜNZI, *Das Naherwartungslogion Markus 9, 1 par*. Geschichte seiner Auslegung mit einem Nachwort zur Auslegungsgeschichte von Markus 13,30 par., JCB Mohr, Tübingue, 1977 ; B.A. DEMAREST, *A History of Interpretation of Hebrews 7, 1-10 from the Reformation to the present*, JCB Mohr Tübingue, 1976. Ces trois études sont parues dans la collection « Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese » — numéros respectifs : 9, 21 et 19. Pareilles études sont autrement plus fécondes pour la compréhension même du texte biblique que ce qu'on appelle les « thèmes bibliques ».

38. Par exemple Job 38, 2-4.18 ; 40,4-5 ; 42,2-6. L'avertissement en Qoh 5,1 n'est peut-être pas à prendre en compte ici.

Ce qui disparaît, ce qui devient un événement du passé, est seulement l'effort totalisateur d'un individu, d'un groupe ou d'une école<sup>39</sup>.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- , « Notre époque se désintéresse-t-elle de l'Écriture Sainte ? » : revue *Concilium* (1969 — n° 50) pp. 135-149.
- H. BARTH/T. SCHRAMM, *Selbsterfahrung mit der Bibel*. Ein Schlüssel zum Lesen und Verstehen, J. Pfeiffer, Munich — Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1977.
- R. BARTHES, *Sur Racine* (1960) = coll. « Points » 97 — Seuil, Paris, 1979.
- M. BELLET et autres, *Crise du biblisme chance de la bible*, Éd. Épi, Paris, 1973.
- M. BOUTIN, 1974 : *Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann*, coll. « Beiträge zur evangelischen Theologie » 67, Chr. Kaiser, Munich, 1974.
- , 1976 : « L'espace de sécularité » : E. CASTELLI (dir.), *Prospettive sulla secolarizzazione*, Istituto di Studi Filosofici, Rome, 1976, pp. 43-68.
- , 1977 : « Préliminaires à une étude de la "verbalité" du religieux » : E. CASTELLI (dir.), *La philosophie de la religion*, Aubier-Montaigne, Paris, 1977, pp. 55-65.
- , 1979 : « Religion et politique après l'âge et l'innocence » : *SR 8/1* (hiver 1979) 5-14.
- , 1979 : « Réponses / Responses to John C. Robertson / I » : *SR 8/4* (automne 1979) 379-388.
- H. BRAUN, « Hebt die heutige neutestamentlich-exegetische Forschung den Kanon auf ? » (1960) = *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, JCB Mohr, Tubingue, <sup>2</sup>1967, pp. 325-342.
- R. BULTMANN, « Die Bedeutung der "dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft » (1928) = *Glauben und Verstehen I*, JCB Mohr, Tubingue, <sup>5</sup>1964, pp. 114-133.
- A. COMPAGNON, *La seconde main* ou le travail de la citation, Seuil, Paris, 1979.
- J. DERRIDA, « Signature événement contexte » (1972) = *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, Paris, 1975, pp. 365-393.
- A. DIEMER, *Elementarkurs Philosophie — Hermeneutik*, Econ Verlag, Düsseldorf/Vienne, 1977.
- D. DORMEYER, *Die Bible antwortet*. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung, J. Pfeiffer, Munich — Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- O. DUCROT et T. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Paris, 1972.
- E. FUCHS, *Marburger Hermeneutik*, JCB Mohr, Tubingue, 1968.
- H.-G. GADAMER, 1960 : *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, JCB Mohr, Tubingue, <sup>2</sup>1965.
- , 1967 : *Kleine Schriften I* : Philosophie Hermeneutik, JCB Mohr, Tubingue, <sup>2</sup>1976.
- , 1975/76 : « L'herméneutique philosophique » : *SR 5/1* (été 1975/6) 3-13.
- C. GESTRICH, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*. Zur Frage der natürlichen Theologie, coll. « Beiträge zur historischen Theologie » 52, JCB Mohr, Tubingue, 1977.
- A.J. GREIMAS, *Du sens*. Essais sémiotiques, Seuil, Paris, 1970.
- K. HAACKER et autres, *Biblische Theologie heute*. Einführung — Beispiele — Kontroversen, coll. « Biblisch-theologische Studien » 1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1977.

39. A. TOURAINE, *Lettres à une étudiante*, Seuil, Paris, 1974, pp. 72-73.

- B.J. HILBERATH, *Theologie zwischen Tradition und Kritik*. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1978.
- G. HORNIG, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961.
- C. IMBERT, « Pour une structure de la croyance : l'argument d'Anselme »: *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (automne 1978, n° 18 : « La croyance ») pp. 43-53.
- E. JÜNGEL, « Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander » = *Unterwegs zur Sache*. Gesammelte Aufsätze, Chr. Kaiser, Munich, 1972, pp. 34-59.
- L.B. KECK, « Problems of New Testament Theology »: *Novum Testamentum* 7 (1964/65) pp. 217-241.
- R. KOSELLECK, « Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte » (1972) = *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Suhrkamp, Frankfurt-Main, 1979, pp. 107-129.
- K. KUNKEL, « Ist die Schrift mehr als die Summe ihrer Texte ? »: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 66 (1969) pp. 481-492.
- T.S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris, 1972.
- H. LINDNER, « Widerspruch oder Vermittlung? Zum Gespräch mit G. Maier und P. Stuhlmacher über eine biblische Hermeneutik »: *ThB* 7/5 (1976) pp. 185ss.
- I. LØNNING, « *Kanon im Kanon* ». Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons, coll. « Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus » 10. Reihe, 43 — Chr. Kaiser, Munich — Universitets Forlaget, Oslo, 1972.
- N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt-Main, 1977.
- G. MAIER, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1971.
- A.M.K. MÜLLER, *Wende der Wahrnehmung*. Erwägungen zur Grundlagenkrise in Physik, Medizin, Pädagogik und Theologie, Chr. Kaiser, Munich, 1978.
- MAX MÜLLER, « Weisen der Sinnerfahrung des Menschen von heute. Drei Erörterungen über das Glück, die Geschichte und den Tod »: A. PAUS (dir.), *Suche nach Sinn — Suche nach Gott*, Verlag Styria, Graz/Vienne/Cologne, 1978, pp. 9-45.
- K. RAHNER, « Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern und morgen » (1977) = *Schriften zur Theologie*, XIII, Benziger, Einsiedeln/Zurich/Cologne, 1978, pp. 11-47.
- K. SCHOLDER, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, Chr. Kaiser, Munich, 1966.
- A. SIERSZYN, *Die Bibel im Griff? Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie*, R. Brockhaus, Wuppertal, 1978.
- T. TODOROV, *Théories du symbole*, Seuil, Paris 1977.
- E. TROELTSCH, « Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie » (1899): G. SAUTER (dir.) *Theologie als Wissenschaft*, coll. « Theologische Bücherei » 43, Chr. Kaiser, Munich, 1971, pp. 105-127.
- H. WEINRICH, « Narrative Strukturen in der Geschichtsschreibung »: R. KOSELLECK et W.-D. STEMPEL (dir.), *Geschichte — Ereignis und Erzählung*, W. Fink, Munich, 1973, pp. 519-523.
- W. WINK, *Bibelauslegung als Interaktion*. Ueber die Grenzen historisch-kritischer Methode, coll. « Urban-Taschenbücher », T-Reihe, 622, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1976. Original américain: *The Bible in Human Transformation*. Toward a New Paradigm for Biblical Study, Fortress Press, Philadelphie, 1973.