

Laval théologique et philosophique



Pierre BENOIT, O. P., *Exégèse et Théologie*, tome III. Coll. « Cogitatio Fidei », no 30, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968 (13 X 22 cm), 446 pages

Henri Declève

Volume 29, numéro 2, 1973

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020365ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020365ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Declève, H. (1973). Compte rendu de [Pierre BENOIT, O. P., *Exégèse et Théologie*, tome III. Coll. « Cogitatio Fidei », no 30, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968 (13 X 22 cm), 446 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 29(2), 217–220. <https://doi.org/10.7202/1020365ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1973

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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

ter, en essayant d'en dégager les thèmes. Il montre comment Irénée, aux prises avec les gnostiques et devant défendre à la fois la réalité théandrique du Christ et la vérité du salut qu'il nous apporte, a fortement thématiqué la valeur salutaire de l'incarnation du Verbe. Cependant, l'A. ne se croit pas justifié de déceler chez Irénée une sotériologie « incarnationniste ». Car cette insistance sur la valeur salvifique de l'incarnation ne nous fait pas sortir d'une sotériologie classique, très proche du Nouveau Testament, à l'intérieur de laquelle tout se joue dans l'acte pascal que le théandricisme du Christ rend possible et dont il fait le prix ; la divinisation ne nous est donnée que dans la Pâque, mais elle est rattachée à la divinité du Christ comme telle.

Le chapitre quatrième, pièce maîtresse de l'étude de Jossua, veut proposer une interprétation de certains passages des Sermons de *Léon le Grand* où l'on a cru voir des expressions de la théorie grecque. L'A., reprenant un à un les textes incriminés, montre comment Léon ne perd jamais de vue le « caractère structural » du théandricisme : l'incarnation est finalisée par le mystère pascal, en ce sens qu'elle est la structure ontologique nécessaire à la vérité et à l'efficacité salutaire du mystère pascal : « il y a une condition du Verbe en chair, qui sous-tend tous les mystères, qui est active dans le mystère pascal auquel elle donne son sens, qui est fêtée lors de sa première apparition à la naissance, qui est thématiquée dans les expressions raccourcies où l'on signifie sa valeur globale de salut » (p. 382).

Dans le chapitre troisième, moins développé que les deux précédents consacrés à Léon et Irénée, l'A. examine la sotériologie de quelques *Pères latins* représentatifs, afin de mettre en évidence le rôle du théandricisme dans leur conception de la Pâque. L'étude de ces auteurs ne fait que confirmer les conclusions dégagées à propos d'Irénée et de Léon : la présence d'une sotériologie *pascalle* où la condition *humano-divine* du Christ est source de salut à travers la mort et la résurrection.

En concluant son étude, l'A. se montre bien conscient d'avoir défendu, en évitant heureusement la polémique, une « thèse qui, comme tant d'autres, ne rend sans doute pas parfaitement compte de l'ensemble du donné » (p. 382). Du moins, cette thèse a le mérite de ne voiler aucun des aspects de la sotériologie des Pères — même si l'on pourrait discuter ici et là le dosage qui en est fait — et d'en faire soupçonner l'énorme richesse pour la foi chrétienne. L'A. a bien mis en valeur,

et c'était là son but, la valorisation universelle du théandricisme par-delà la diversité des courants et des controverses.

Ce travail sérieux et parfois difficile met fort bien en œuvre une méthode de recherche adéquate en histoire des doctrines. L'A. sait dépasser les théories classiques bâties sur un isolement artificiel des textes et se garde d'imposer aux auteurs qu'il étudie des cadres préfabriqués ; il évite toute synthèse hâtive. Le profit qu'on tire de cet ouvrage, quand on cherche à mieux comprendre la sotériologie des Pères, justifie largement l'effort qu'exige la lecture de cette étude profonde et bien menée.

Paul-Hubert POIRIER

Pierre BENOIT, O. P., *Exégèse et Théologie*, tome III. Coll. « Cogitatio Fidei », no 30, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968 (13 × 22 cm), 446 pages.

Ce volume regroupe vingt-quatre articles, conférences et recensions dont les textes avaient paru ou devaient bientôt paraître dans diverses revues et recueils entre 1958 et 1966. En guise d'introduction, un exposé, donné d'abord en latin au IV^e Congrès mariologique de Saint-Domingue, sur *Exégèse et théologie biblique*. Une série de cinq études ensuite sous le titre général *Inspiration scripturaire et herméneutique*. Suivent huit travaux consacrés à l'*Évangile* : le premier à la recension du livre de X. Léon-Dufour sur les évangiles et l'histoire de Jésus, trois autres à des thèmes de l'histoire de l'enfance selon Luc, un à la péripécie des épis arrachés, un au procès de Jésus selon P. Winter, un à la scène des outrages de Mc 14, 65 et par., le dernier à Jn 20, 1-18, Marie-Madeleine et les disciples au tombeau. Sur *Saint Paul* viennent alors, en alternant, deux analyses techniques traitant l'une de la deuxième visite à Jérusalem selon Ac 11, 30-12, 25, l'autre des rapports littéraires entre Col et Eph, — et deux exposés plus généraux, l'un qui compare paulinisme et johannisme, l'autre qui trace une théologie de l'unité de l'Église selon Eph. La dernière section s'intitule *Judaïsme et Christianisme*. Y sont envisagés successivement le problème de la relation entre Qumrân et le Nouveau Testament, celui qu'a examiné Gregory Baum de l'attitude et du rôle des Juifs à l'égard de l'Évangile, puis enfin, dans cette perspective mais plus largement, la question de la valeur spécifique d'Israël dans l'histoire du salut et celle du rapport entre l'Église et Israël.

L'intérêt de ce recueil pour le non spécialiste est de mettre en lumière l'unité d'une pensée dont l'objet pourrait faire croire qu'elle est vouée à s'éparpiller dans les détails d'une technique.

À propos du récit de l'Annonciation le P. Benoît note (214, n.): « Là où la critique rationaliste voit la création progressive d'un *mythe*, nous voyons la prise de conscience progressive d'un *mystère* ». La foi chrétienne n'est pas parvenue d'un coup à son « objet sublime », à cette vérité fondamentale que « Jésus était réellement Fils de Dieu de toute éternité ». Les textes « où sont fixées les étapes de la révélation » nous permettent d'observer « le progrès de la foi ». Et plus haut dans le même article l'auteur soulignait que la lumière reçue par Marie lors de sa rencontre proprement ineffable avec Dieu ne rend pas nécessaire qu'elle « ait compris alors dans toute sa profondeur le mystère de la divinité de son Fils » (211). À suivre l'exégète dans son travail minutieux et dans sa réflexion sur les fondements de sa science, on en vient à réaliser que cette situation de la première en qui l'Église commença fut le partage chaque fois singulier des écrivains du Nouveau Testament, mais ensuite et toujours singulièrement celui de leurs interprètes et de leurs lecteurs dans la foi jusqu'à maintenant. Ce qui se constitue ainsi, c'est la joie de cette recherche inlassable du Christ que l'on appelle tradition. Et l'étude de l'Écriture par les croyants restitue les dimensions œcuméniques de cette tradition. Car pour approcher le mystère l'exégète doit rencontrer non seulement les confessions réformées, mais aussi Israël. Il ne peut négliger aucune des formes d'une interrogation qui porte concrètement sur le Christ, même quand parfois elles semblent se figer en théories ou en refus.

L'objet de la recherche impose de remonter vers la lumière première par delà le soupçon et les mauvaises fois nés souvent d'appartenances passives à des sociétés religieuses, à des idéologies que cette passivité même sclérose en « partis ». Essayer sans cesse de répondre par la lecture critique des Écritures à la question « Et vous, qui dites-vous que je suis? », c'est se mettre sur le seul terrain où œcuménisme et tradition deviennent des notions pratiques, des notions qui transforment le monde par l'exercice de la liberté rachetée dans le Christ.

En lisant ainsi le Père Benoît, je suis renvoyé à une démarche tout autre, avec l'étonnement fécond qu'elle éveille, celle de la réflexion critique poussée à son terme par la phénoménologie transcendantale.

Il ne serait pas difficile de relever chez l'exé-

gète les moments d'une éidétique rigoureuse de l'Écriture sainte. Les différents ouvrages du Nouveau Testament, leurs diverses recensions et traductions, leurs genres littéraires, les commentaires dont ils ont été l'objet à travers les siècles, les procédés d'analyse auxquels ils ont été soumis, peuvent apparaître comme autant de variations livrant les profils d'une essence désignée par le terme « Écriture ». Cette éidétique découvre évidemment l'intersubjectivité dans la mesure où le sens des autres, même si je le discute ou le refuse, appartient à celui que je constitue. Mais plus cette éidétique se focalise en faisant apparaître, au delà de la diversité empirique des auteurs et des commentateurs, le recouvrement et la différence des actes de l'intersubjectivité « constituant » par la composition et l'interprétation l'objectivité « Écriture sainte », plus nettement aussi se manifeste, avec l'altérité radicale de l'essence visée, la nature de ce que font les auteurs et les lecteurs du texte. Pour les uns comme pour les autres, il s'agit, dans la foi, de remonter critiquement à une origine qui est fondement et non pas cause à proprement parler. Autrement dit, ni les écrivains, ni l'exégète qui les redécouvre sans cesse ne visent un événement ou un terme d'où découlerait, soit logiquement, soit par nécessité physico-mécanique, une suite d'événements ou de termes dans laquelle viendrait s'insérer à une place d'un temps paramétrique ainsi expliquée d'avance, la composition d'abord des textes puis leur lecture, jadis ou maintenant, par l'Église ou par tel fidèle. Obligée qu'elle est de ne jamais perdre de vue la prestation comme telle des actes d'écrire, de lire, d'interpréter, la conscience exégétique travaille et découvre sans cesse la temporalité originelle. Bien sûr, elle ne s'en tient pas à la simple loi d'effectuation des actes, c'est-à-dire à la temporalité que découvre le spectateur désintéressé de la phénoménologie transcendantale. Elle vise et atteint cette loi dans la durée propre à l'étrange corrélat de l'Écriture elle-même qui est désigné tantôt comme son Auteur, tantôt comme son contenu, à savoir Dieu et Jésus-Christ, le Verbe incarné.

On ne saurait cependant négliger le fait — dont témoigne magistralement la première section du livre — que l'interprète doit prendre lui aussi l'attitude d'un spectateur désintéressé. Lorsque, dans des pages déjà notoires, le Père Benoît relève les analogies de l'inspiration, lorsqu'il propose une compréhension renouvelée du sens plénier et considère comme inspirée la version des Septante, lorsqu'il précise, selon s. Thomas et chez les modernes, les notions de révélation et d'inspira-

tion, il ne se retire évidemment pas de la foi, mais il ne se limite pas non plus à chercher des principes empiriquement généraux qui trouveraient application ensuite dans le détail de son travail technique. Prenant pour ainsi dire distance de la vie de foi concrète telle qu'elle s'est exercée et s'exerce dans la composition et l'herméneutique des livres saints, il se demande, dans la foi, ce que doivent être ses structures essentielles pour que soient possibles ses actes concrets.

À la limite, on pourrait penser que n'importe quel technicien de l'épistémologie devrait pouvoir dégager de l'*eidōs* « Écriture sainte » la vue analytique qu'en donne la première section de cet ouvrage. Mais puisque notre philosophe hypothétique demeurerait en dehors de la foi, il ne pourrait parvenir à cette vue « désintéressée » qu'à la condition de la situer de manière non théologique dans l'ensemble d'une interrogation sur la « conscience de » comme telle. La structure eidétique de l'Écriture et de la foi l'obligerait alors à reconnaître, avec Husserl, que la phénoménologie transcendantale la plus radicale et la plus parfaite est une voie seulement menant à « pouvoir dire : oui ». Car les « singulières convictions » concernant le surnaturel ne sont pas seulement « des profils ou des ombres portées de la superstition ». Saisies en leur essence, elles se présentent comme vérité.

Et le Père Benoît, reprenant la Constitution *De Revelatione* de Vatican II, repère les structures de cette vérité : « concrète et non spéculative — religieuse et non profane — à découvrir à travers des adaptations, voire des créations d'un certain genre littéraire — proposée par touches successives et non livrée tout entière dans chaque parole du livre saint » (155). On aura remarqué avec quelle précision l'exégète s'efforce sans cesse de distinguer, en respectant leur unité, le contenu du vécu et le vécu lui-même comme mode de donation du contenu. Et c'est par une analyse de ce style que l'étude des actes humains impliqués, selon s. Thomas, dans la prophétie et la révélation, en vient à déterminer le caractère pratique du jugement en quoi consiste le charisme de l'inspiration ; alors que la révélation comme telle s'effectue dans un jugement spéculatif.

Et les distinctions acquises en critique théorique sont pour ainsi dire exercées à titre de règles dans la recherche empirique tant, encore une fois, du côté de l'Écriture à étudier qu'au niveau de la rédaction des articles contenus dans ce volume.

Du côté de l'Écriture il y a, par exemple ce que livre l'analyse de l'activité littéraire et théologique de Luc (211-214) ainsi que de la garantie d'inspi-

ration attachée à cette présentation du mystère (214-215). Sans doute le thème fondamental de l'historicité n'est-il pas à ce moment dégagé complètement. Mais il l'est à propos d'un autre problème analogue, celui de la valeur documentaire du quatrième évangile. Étant donné le style hautement symbolique de cet écrit, l'habitude s'est prise de le tenir tout entier « pour un document tardif et historiquement négligeable » (282). Parti pris gratuit et regrettable, dit le Père Benoît, surtout quand il s'agit des couches les plus anciennes de la rédaction, les récits de la Passion et de la Résurrection. Et la démonstration fait toucher du doigt les inconséquences de la position qui prétend séparer complètement l'élément théologique de l'élément documentaire.

La méthode exégétique impose, en vertu par exemple de ce que nous avons esquissé plus haut concernant le progrès de la foi, la distinction de couches rédactionnelles. Souvent hélas cette distinction se présente comme s'il allait de soi d'abord que la réflexion théologique et « symbolique » prend naissance après la constatation ou l'enregistrement des faits vécus, comme si en second lieu cette succession chronologique était le fondement évident de la distinction et de la méthode. Très rarement on se pose la question de savoir si cette manière de concevoir ne détruit pas tout l'effort qu'en demeurant implicite elle prétend bien sous-tendre. Car la nature du projet méthodique comme tel, avec le procès intellectuel et pratique qui le prolonge, peut-elle être réduite au pur fait d'une critique scientifique venant après d'autres interprétations moins rigoureuses d'un événement initial qu'il faut retrouver ? N'y a-t-il pas, « en même temps » que cette diachronie empirique, une synchronie fondamentale et qu'on ne saurait penser simplement comme la ligne horizontale joignant l'événement et un récit qui en est contemporain ? Si en effet la synchronie se ramène à cette contemporanéité, elle n'est plus qu'un moment de la diachronie. Pour que soit possible la contemporanéité tendant vers la simultanéité, il est nécessaire qu'elle soit donnée ou donable à la conscience comme telle. En ce sens, la loi d'effectuation des actes en vertu de laquelle un récit de foi peut être contemporain des faits est « en même temps » celle des actes constituant la méthode de l'exégète moderne.

Ceci peut paraître lointain. Et pourtant. Quand les « vies de Jésus » ou les « quatre évangiles en un seul » s'efforçaient, par exemple, d'organiser chronologiquement les diverses scènes de tribunal et d'outrages que présentent les quatre récits de la

nuit du jeudi au vendredi saints, le présupposé était, bien sûr, que chaque parole du texte sacré livre une vérité complète en elle-même. Mais pourquoi pareille conception est-elle fautive? N'est-ce pas tout simplement parce que l'on imagine d'une part une vérité des faits soit humains soit d'incarnation et d'autre part un temps dont la structure est la suite logique « avant, pendant, après »? Pour l'imaginaire, le problème est alors de savoir comment les événements de vérité viennent se ranger dans une suite logique dont la forme est constituée sans eux et en elle-même. On dira sans doute que, dans le cas concret, la durée matérielle de la nuit suffit à interdire les reconstructions concordistes. Mais justement si l'imagination de ces auteurs et de la piété populaire ne l'a pas vu ou refuse de le voir, c'est parce qu'il appartient à l'essence et à la valeur objective de cette représentation de ne pas s'interroger sur la loi d'effectuation des actes de la foi, que ce soient ses actes propres ou ceux des rédacteurs du Nouveau Testament.

Ces derniers au contraire, sans être nullement des exégètes, partageaient du moins avec nos modernes chercheurs, la conscience d'un progrès dans la foi, conscience toujours critique même quand elle maîtrise ou crée spontanément les procédés littéraires de composition. Ainsi la science du XX^e siècle est-elle probablement plus proche des évangélistes que ne saurait l'être la

piété populaire. Mais non pas l'oraison. Thérèse de Lisieux, au sommet de son dépouillement mystique et face à la mort, souhaitait, dit-on, si sa vie se prolongeait, se mettre à l'étude des langues de la Bible.

Le philosophe de la religion trouvera dans ce livre d'un maître ample matière à réflexion. Il ne manquera pas de remarquer à quel point l'exégèse et la théologie biblique peuvent enrichir, en prenant conscience de leur originalité et en l'exerçant, les sciences dites humaines, même si l'on veut s'en tenir, comme dans le monde de Lacan, à celles qui ont pour objet un texte. Il est de mode aujourd'hui de vouloir mettre la théologie à l'heure des autres disciplines qui traitent de la religion. On aboutit assez souvent de la sorte à ne plus rien faire qui mérite encore le nom de savoir. L'œuvre du Père Benoît donne à penser qu'aucune application de méthodes ou de procédés originaires d'autres domaines ne saurait enrichir l'exégèse et la théologie biblique si ces dernières ne sont pas d'abord en possession critique de leur propre universalité. C'est à ce prix — celui du labeur dont ce livre porte témoignage — que peut s'établir l'échange, l'apport mutuel, sans lequel il n'y a qu'emballage, systématisation prématurée et bientôt fanatisme.

Henri DECLÈVE
*Facultés Univ. St-Louis
 Bruxelles*