

Lire le geste théologique des Écritures, Anne FORTIN

Comment s'inscrire dans le champ de la christologie? C'est certainement une question qui s'impose au théologien contemporain, et qui devient très concrète quand la tâche délicate d'enseigner la christologie lui incombe. L'une des composantes fondamentales de la tâche christologique aujourd'hui, c'est de lire les Écritures. Mais pourquoi le théologien voudrait-il lire les Écritures aujourd'hui? Dans quelle histoire de l'acte théologique pourrait s'inscrire cette lecture? Le théologien fait-il alors de la théologie biblique? Mais alors, comment le théologien peut-il lire les Écritures? Peut-il lire lui-même le texte, ou doit-il interpréter les résultats que l'exégète aura établis à partir du texte? Comment le théologien peut-il lire le geste théologique des Écritures, quel sera son geste théologique de lire les Écritures?

Je développerai avant tout le mouvement du *geste théologique de lire les Écritures* qui, implicitement, ne pourrait se justifier sans le postulat selon lequel les Écritures *sont* un geste théologique. Les Écritures ne sont pas des récits mythiques plus ou moins primitifs à partir desquels les théologiens doivent élaborer des constructions et des systèmes de pensée conceptuels. Le texte biblique est déjà un acte théologique et, en tant que théologienne, j'ai avant tout à me mettre à son écoute pour oser une parole propre, tout en actualisant mon ancrage dans une tradition de lecture et d'interprétation.

Pour parler du *pourquoi lire* les Écritures, le long chemin du *comment lire* les Écritures montrera une direction : les conditions mêmes de l'acte de lecture portent la finalité du rapport aux Écritures. Les conditions rencontrent donc le but, tel un ruban de Möebius : *comment lire les Écritures est-il de part en part un geste théologique*, de façon telle à y rencontrer le *geste théologique des Écritures* ?

Mais avant de pousser plus loin sur ce terrain, il est nécessaire de resituer ce geste dans une brève histoire du rapport entre le théologien et la Bible. Ce bilan sera bref et il sera suivi de la description des conditions de l'acte de lecture qui mettront en relief les enjeux de l'acte interprétatif de la Bible pour le théologien, à partir de la critique par Augustin du geste théologique de Pélage. Dans un dernier temps, il s'agira de dégager des perspectives pour l'acte théologique d'aujourd'hui et de demain.

1. Bilan

Je proposerais un bilan à partir d'un découpage théorique des conditions de l'acte de lecture des Écritures. Dans l'histoire récente de la théologie au Québec, disons les trente dernières années, il serait possible d'isoler trois types d'acte de lecture des Écritures : la lecture du croyant ; la lecture de l'exégète ; la lecture du théologien. Ces trois actes de lecture se sont peu rencontrés, chaque type évoluant dans sa sphère propre de compétence – ou d'incompétence.

Le croyant s'est trouvé placé devant la Bible avec la réforme liturgique. On lui a remis un texte qui a été intégré à la pratique liturgique : par ce biais, il s'agissait d'intégrer le texte biblique à la vie de foi et de prière. Le croyant aura été mis en position subite de *lecteur* des Écritures, mais la question devenait alors : *comment lire? comment ne pas dire n'importe quoi? comment s'assurer de la justesse de son acte de lecture ? comment pourrais-je comprendre s'il n'y a personne pour me guider ?* (Ac 8, 31). L'incompétence est alors montée aux joues des lecteurs croyants, comme une immense gêne et un non moins immense inconfort face au texte.

Il fallait s'appuyer sur l'expertise des spécialistes. Depuis la réforme liturgique, les exégètes ont ainsi été mis à contribution et ils sont devenus les interprètes autorisés pour l'utilisation des textes bibliques dans la vie de l'Église. Ces exégètes, formés à la méthode historico-critique, auront donné un grand courant d'air frais à la lecture des textes, resituant ceux-ci dans leur histoire, dans leur contexte, libérant ainsi le texte d'une immédiateté moralisante, d'une application directe et étriquée à la conscience du croyant. Les textes avaient une vie autonome, et la découverte de cette autonomie, rendant ainsi les textes sympathiques, aura permis aux croyants d'entrer dans une relation de dialogue avec eux.

Le théologien dogmaticien, paradoxalement, est resté assez éloigné de toute cette démarche. À lui aussi se sont présentés de grands chantiers entièrement neufs : l'histoire des dogmes lui avait été aussi restituée, et son carré de sable était bien assez grand comme cela. Il y avait à relire des siècles de conciles christologiques, il y avait à découvrir toute la patristique, il y avait à inscrire l'acte théologique à l'intérieur d'une historicité qui situait son présent en regard de tant de siècles de tentatives pour dire *l'expérience croyante*.

Dans ce contexte, la parution de l'œuvre de Edward Schillebeeckx qui, au début des années soixante-dix, s'inspirait dans son discours christologique des textes bibliques, était un travail vingt ans en avance

sur son temps. Schillebeeckx a voulu faire émerger sa christologie des textes bibliques pour reprendre à nouveaux frais le geste de *christologisation* de ces documents : faire une christologie pour aujourd'hui à partir des Écritures. Les résultats de son labour ont été accueillis très tièdement. En premier lieu par Rome, mais, enfin, passons. Les théologiens ne savaient comment se situer par rapport à la masse d'informations tirées des Écritures, se sentant démunis pour manipuler cette avalanche biblique. Les exégètes ont aussi réagi tièdement à ce travail qui reprenait *certaines* conclusions de travaux d'exégètes, et qui en tirait des conclusions christologiques. On a reproché à Schillebeeckx, d'une part, de trop puiser aux Écritures, de ne pas intégrer la tradition et, d'autre part, de ne pas être en mesure de *contrôler* ses résultats sur les textes et de dépendre ainsi d'écoles d'exégèse trop particulières. On lui a reproché mille autres choses. Mais dans ce bref bilan, il est intéressant de constater que son geste n'a pas eu de répercussions sur la scène francophone et qu'il n'a pu être intégré dans la démarche théologique en général. Sur la scène anglo-saxonne, l'histoire est complètement différente, à cause de la montée des approches narratologiques qui restituaient le texte à une lecture *non historique* des textes. Mais c'est une autre histoire, qui devra attendre les années quatre-vingt-dix pour avoir de réelles influences sur la scène francophone. Sur la scène hispanique, la christologie de Jon Sobrino, dès le milieu des années soixante-dix, fait du rapport au texte biblique un pilier de sa réflexion, en interaction critique avec une prise en compte de la réalité sociale d'oppression.

Il n'en demeure pas moins que le geste théologique de Schillebeeckx est un symptôme intéressant de la *division du travail* entre théologiens et exégètes dans les années soixante-dix et quatre-vingt. Cette division du travail est doucement atténuée au début des années quatre-vingt-dix par la parution de deux livres écrits par des christologues de métier, Joseph Moingt et Bernard Sesboüé. Tous deux – jésuites du Centre Sèvres – publient la même année des christologies écrites à la lumière de la lecture des Écritures. Tous deux posent leur geste comme un *retour aux sources*, après des décennies de travail sur les conciles et la tradition. L'aveu de *retournement épistémologique* est émouvant au début du livre de Moingt, et l'enthousiasme de Sesboüé **2** face aux textes bibliques est non moins touchant. Cependant, ces gestes n'auront pas de suites. Aujourd'hui, les christologies se font à travers des lectures de *maîtres* : relectures de la christologie de Pannenberg, de la christologie de Bultmann, etc. Commentateurs des commentateurs, les théologiens se distancient toujours davantage du texte biblique. L'appareil de l'exégèse historico-critique est si lourd, si complexe, que le christologue ne peut

toujours que se mettre à la remorque des résultats établis par d'autres.

Dans ce cadre décrit de façon trop rapide, le geste de Louis Panier, théologien sémioticien, constitue une exception **3**. La lecture sémiotique qu'il propose des textes bibliques élabore une théologie discursive qui permet de revisiter diverses thématiques théologiques. Par la pratique réglée de lecture, les textes sont redonnés à l'interprétation du sujet moderne qui peut les entendre du lieu d'une anthropologie contemporaine, en l'occurrence celle de Jacques Lacan.

Les répercussions d'une telle démarche théologique à partir de la lecture réglée par la sémiotique des textes bibliques ne font que commencer à émerger. Le croyant ne peut encore, dans la plupart des cas, se tourner que vers les exégètes pour lire les Écritures. Ceux-ci auront eu le mérite d'entendre la fécondité des courants narratologiques, rhétoriques et structurels, et auront permis un accès de plus en plus large aux textes. De leur côté, les théologiens semblent avoir été globalement occupés ailleurs ...

À partir de ce trop bref bilan, je propose une coupe longitudinale dans l'acte interprétatif du théologien qui, aujourd'hui, voudrait lire les Écritures à partir du constat de l'absence de la lecture des Écritures de la scène de la vie croyante. C'est là que le *pourquoi* d'un intérêt du théologien pour la lecture des Écritures doit absolument passer par un *comment*.

2. Présent de l'acte interprétatif

Comment lire ?

Il sera question ici de démarche. Il ne s'agit pas de commenter le *message* du texte ni les seuls résultats de la recherche des exégètes sur le texte biblique, mais bien plutôt de parcourir un chemin que fait faire le texte.

Interpréter ne consiste pas à poser un jugement après coup sur l'acceptabilité du texte, par un sujet du savoir qui aurait la maîtrise du sens. *Interpréter*, ce n'est pas non plus s'adonner à un décodage qui permettrait d'étiqueter, de différencier et de hiérarchiser des événements, des genres littéraires et des thèmes.

Si le texte contient des pierres d'achoppement, des invraisemblances, des écueils – pour parler comme Origène **4** –, c'est pour faire passer le

lecteur d'un sens premier (littéral) à un autre sens, un sens qui s'échappe pour laisser place à la signification qui se joue dans l'interaction entre le texte et le lecteur. Pour comprendre comment se construit la signification d'un texte, il est cependant nécessaire de rappeler qu'à partir de différentes théories du texte, le mot *signification* peut revêtir plusieurs acceptions **5**. Tout en adoptant pour notre part une théorie du texte qui hérite de la critique du *logocentrisme* du vingtième siècle, de Heidegger, Wittgenstein jusqu'à Greimas, il est possible de retracer dans l'histoire de la pensée d'autres façons de lire les textes que celle qui consiste en un simple décodage des signes.

En effet, de tout temps, le problème du théologien n'a pas tant été le *sens* contenu dans le texte, son message à dégager de sa gangue, mais bien plutôt la signification de ce texte pour le lecteur dans sa vie de sujet croyant. Il ne s'agit pas de *dévoiler* le sens caché des Écritures, mais plutôt de se mettre en acte de lecture à la rencontre de l'altérité du texte. « C'est aux illusions du lecteur de céder, non au texte, de se plier à ce que l'on appelle parfois, improprement, une analyse **6** ».

Un des lieux d'achoppement de la démarche théologique qui cherche à lire les Écritures repose sur le soupçon quant au lien entre *sens et subjectivité*. Comment penser en dehors de la *croyance scientiste* selon laquelle le sujet de lecture serait enfermé dans le *subjectivisme* auquel s'opposerait l'*objectivité* d'une lecture scientifique du texte ?**7**

Pour traiter de ces questions très actuelles, qui ont enfermé la théologie dans un éloignement par rapport au texte biblique, je propose de faire un détour historique en analysant la querelle entre Augustin et Pélage autour de la question *Comment lire les Écritures ?* Lire et interpréter les textes à partir d'une théorie du langage et du statut du sujet-lecteur n'est pas une *nouvelle* question, et ce détour par le quatrième siècle se révélera des plus percutants pour aujourd'hui.

Lire et croire ? Comment lire les Écritures ?

Augustin contre Pélage 8

Notre auteur (Pélage) conclut de façon claire ce passage par une grande idée, lorsqu'il déclare : « Croyons ce que nous lisons, et pensons qu'il nous est interdit d'ajouter ce que nous n'avons pas lu – maxime que l'on pourrait dire, d'ailleurs, de toutes sortes de sujets ». Pour moi, je soutiens, au contraire, que nous ne devons pas croire tout ce que nous lisons, ceci en vertu de cette parole de l'Apôtre (Paul) : Lisez tout ;

retenez ce qui est bon et que, de plus, il n'est pas interdit d'ajouter à l'appui quelque chose que nous n'avons pas lu. En effet, nous pouvons, à titre de témoins, garantir, en toute bonne foi, un fait dont nous sommes sûrs, même si, d'aventure, nous ne l'avons pas lu. Ici notre auteur répliquera peut-être : « Lorsque j'ai écrit cela, je parlais des Saintes Écritures ». Plût au Ciel qu'il voulût ne rien ajouter, – je ne dis pas à ce qu'il a lu dans ces textes sacrés – mais contre ce qu'il y a lu! Car il écouterait sincèrement et docilement le texte que voici : Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort ; ainsi a-t-il passé en tous les hommes par celui en qui tous ont péché. Il n'évincerait pas la grâce d'un tel médecin en refusant de reconnaître que la nature humaine a été corrompue. O plût au ciel qu'il lise, comme doit le faire un chrétien, qu'à l'exception de Jésus-Christ, il n'existe aucun Nom sous le ciel par lequel nous dussions être sauvés! Il n'exalterait pas le pouvoir de la nature humaine au point de donner à croire que l'homme, grâce au libre arbitre, peut être sauvé sans avoir même recours à ce Nom **9**.

Dans la célèbre dispute entre Augustin et Pélage, Augustin caractérise les principes de son opposition à l'interprétation du péché par Pélage à partir de la question de l'interprétation des Écritures. L'antagonisme entre les deux auteurs n'a rien perdu de son actualité, malgré le torrent de science qui a déferlé sur la théologie dans la suite des siècles.

Augustin reproche deux *erreurs* à Pélage : 1) une erreur sur le plan de son herméneutique ; 2) une erreur d'ordre anthropologique. Ces deux plans sont d'ailleurs liés. L'herméneutique de Pélage serait fautive, d'après Augustin, car il pose une adéquation stricte entre *lire et croire*, selon laquelle il ne faut rien *ajouter* ni *soustraire* au texte. Son anthropologie serait erronée, car son concept de *nature humaine* postule un *sujet sans faille* – c'est tout le problème du péché. Comment ces deux erreurs sont-elles liées et que nous disent-elles sur notre propre acte de lecture aujourd'hui ?

Selon Pélage tel qu'Augustin l'interprète, le rapport entre le lecteur et le texte biblique est unilatéral : « tout ce qui est lu doit être cru ». De plus, rien ne devrait être ajouté à ce qui est lu. La totalité de ce qui est lu doit demeurer intacte et s'impose en masse à l'acte du croire. Il ne faut rien ajouter ni enlever à la totalité de ce qui est lu, ce qui assurerait la pureté de l'acte de croire. Il y aurait une adéquation totale entre ce qui est lu et ce qui est cru, selon Pélage.

Augustin déplace la problématique de Pélage : 1) d'une part, il est

possible de soustraire une partie de ce qui est lu au domaine du *croire* et il est possible de croire des choses qui ne sont pas lues. 2) D'autre part, il est possible d'ajouter au texte lu; ainsi, le *croire* n'est pas déterminé par la *totalité* de ce qui est lu.

Augustin se réfère à l'autorité de Paul pour fonder sa dissociation entre *lire-tout / tout-croire*. Paul dit en effet : « lisez tout, retenez ce qui est bon ». L'acte de lecture est alors inscrit sur le registre de ce qui est *bon*, plutôt que sur le registre du *vrai*, comme on pourrait s'y attendre. Ce qui est *lu* peut être soit *bon*, soit *non-bon*. De plus, la totalité de ce qui est lu n'a pas à demeurer intacte puisqu'il est possible de poser l'acte d'*ajouter* à cette totalité. Lire et croire sont décalés, et le critère pour retenir ce qui est lu est d'ordre pratique, moral, et non de l'ordre de la vérité propositionnelle. Comble des combles, il est possible d'*ajouter* à ce qui est lu. Arguments intéressants contre les fondamentalismes de tout crin...

Il existe cependant des conditions à l'acte d'*ajouter*. C'est sur ce point que *l'erreur herméneutique est liée à l'erreur anthropologique*. La position de Pélage fait reposer sur la seule nature humaine le pouvoir d'être sauvé, tout en ne voulant, d'un point de vue herméneutique, rien ajouter au texte lu. Qu'en est-il alors du sujet pécheur devant Dieu ? N'est-il pas un sujet *plein*, rempli de pouvoir et en contrôle de sa vie et de son rapport au monde ?

Pour Augustin, il est possible d'*ajouter au texte* à partir d'un « fait dont nous sommes sûrs et que nous pouvons garantir en toute bonne foi. » Mais ce *fait* ne tire précisément pas de la nature humaine sa *garantie*. En effet, l'écoute du texte ajoute quelque chose au texte lu : ce que le lecteur *ajoute* au texte lu, c'est sa position de lecteur confronté à ce qui *manque* en l'homme pour être sauvé. La *corruption* – le péché – en l'homme appelle ce qui ne se donne que dans *l'acte de nomination du Nom de Jésus Christ*. Cet acte de nomination, acte de parole, acte de prise de parole s'engageant dans ce qu'il proclame, le *nom de Jésus-Christ*, ne dépend pas de la seule lecture, car ses conditions sont ancrées dans la possibilité pour le sujet de *garantir, en toute bonne foi son expérience de la corruption de la nature humaine*. C'est un *fait* – un état – à partir duquel le lecteur lit et qui conditionne son acte de lecture. Le lecteur n'est pas détaché de son acte de lecture, il lit en tant que sujet corrompu par le péché. Le lecteur ne peut qu'ajouter ce *fait* à ce qui est lu même si ce *fait* peut ne pas être lu comme tel. Le lecteur qui en fait son *lieu* de lecture, son *instance interprétative* du texte, va cependant le rencontrer à toutes les pages dans sa lecture des Écritures. Cette

position devient la *condition* même de l'acte de lecture des textes bibliques. La position du lecteur ne peut faire abstraction de ce *trou* en lui puisqu'il n'arrive à la signification d'un texte qu'en traversant l'écart entre sa parole et son rapport au monde et à lui-même.

Ce *savoir* n'est cependant pas *conceptualisable*, car la connaissance que l'humain en a passe par l'expérience qu'il en fait. Cette expérience non conceptualisable est le lieu d'une *connaissance en acte* qui se répercute sur la position du sujet vis-à-vis ce qui vient vers lui. Cette expérience ne porte pas sur des énoncés de savoir, elle postule plutôt l'existence d'un sens dans un monde par lui-même voué au non-sens et au non-être – elle postule la grâce dans un monde voué au péché. L'acte de lecture repose ainsi sur une anthropologie : *avoir recours au Nom de Jésus Christ*, c'est s'inscrire dans un acte qui passe par la reconnaissance du *manque* de l'humain face au texte lu. Le salut ne peut venir de l'homme seul, de son seul pouvoir : la signification du texte ne peut émerger de son simple pouvoir de décodage des mots du texte. En reconnaissant que la nature humaine est corrompue, c'est le manque qui est reconnu. Cette reconnaissance appelle la grâce qui pointe vers ce qu'il est possible de garantir, c'est-à-dire *l'expérience* d'un besoin de salut.

Pélage s'interdirait l'accès à ce savoir sur lui-même en deçà du savoir sur les énoncés. Il s'interdit l'accès à une expérience du *manque*, car cette expérience en deçà du *pouvoir* de l'homme le menace dans sa position de toute puissance. Pour Augustin, le texte lu, le seul texte, sans l'acte de lecture du sujet de lecture qui *ajoute* à la lecture sa position de sujet-lecteur, n'aboutirait à rien. Une lecture sans sujet-de-lecture n'aboutirait qu'à la fermeture du texte sur lui-même. Pour Augustin, le sujet humain est troué, coupé, brisé – pour reprendre les expressions de Lacan : c'est du lieu de son incomplétude qu'il peut devenir sujet compétent pour lire ce qui est *bon* pour lui dans ce qu'il lit. L'écoute *sincère et docile* du texte renvoie le lecteur à ce qu'il peut garantir, même s'il ne l'a pas lu : que les mots ne renferment pas en eux seuls le principe de leur signification, qu'il faut les lire en y nommant la part de ce qu'il manque à l'humain pour qu'une signification puisse surgir de la chaîne figurative à l'intérieur de laquelle la vie du lecteur s'investit. La signification ne pourra surgir de mots qui ne sont pas lus : lire implique ici que les mots seront troués du *manque-à-dire* du lecteur. « Le sujet-parlant est ce qui toujours manque à la totalité »¹⁰ : parce qu'il parle, il sait qu'il ne peut *tout dire*, que la vérité échappera toujours à ce qu'il peut en dire. *La vérité de la parole inscrite dans le langage ne la dit pas toute.*

Il est possible de garantir, à titre de témoins, l'expérience du manque : ce manque n'est pas comblé ni évincé par la lecture, il est plutôt mis en évidence comme principe même de la lecture. *Ajouter-pour* le texte consiste à inscrire cet espace du manque venant du lecteur dans l'acte de lecture lui-même. Le mouvement de l'acte de lecture entre le lecteur et le texte assure une large place à la signification du texte et la signification de la vie du lecteur face au texte. La signification est relationnelle, car elle ne peut s'inscrire que dans l'interaction entre ce que le lecteur met de sa vie dans son acte et le texte.

En *ajoutant* au texte, le lecteur prend le *risque de l'interprétation*. Cependant, pour avoir accès à la signification du texte pour lui, il doit passer par le chemin que lui fait faire le texte. Le lecteur ne peut s'attarder aux seuls *résultats* d'une lecture, il ne peut valoriser le seul *message*, il ne peut non plus projeter dans le texte son *vécu*, qui chercherait à être conforté par le texte. Le chemin que fait faire le texte donne accès à ce qui peut être entendu du texte à partir de sa position de manque. Un lecteur qui prétendrait ne rien ajouter au texte ne prend pas le risque de se faire déplacer par le texte, de se recevoir lui-même à la lumière du texte. Il n'entendra pas l'effet de rétroaction du texte sur lui, comme cela est mis en scène dans le récit de Nathan qui, à l'audition d'un texte, révèle à David que « cet homme c'est toi » (2 S 17, 7). Ne rien ajouter au texte, c'est le laisser muet, en faire un document informatif de banques de données mais qui n'a rien à dire à la vérité de l'humain qui ne peut être que relationnelle.

Un acte de lecture qui tente de *retenir ce qui est bon* du texte ne peut qu'être passé par le lieu d'une attente de ce qui serait *bon* mais qui fait défaut chez le lecteur. Qu'est-ce qui est *bon* pour l'homme ? Le *bon* est le caractère de ce qui a la perfection au point de vue moral : le *bon* se réfère à la relation ajustée à autrui et à Dieu. C'est le principe du *double amour*, qui est la règle que donne Augustin pour la lecture des Écritures : il n'y a de lecture des Écritures qu'à partir de l'amour de Dieu et d'autrui, et qu'en vue de l'amour de Dieu et du prochain. Rechercher ce qui est *bon* n'est pas réductible à rechercher ce qui est *vrai*. Le *bon* pour l'homme passe par l'amour de Dieu et pour Dieu, et par l'amour pour les autres, par cette dimension relationnelle incontournable dans la détermination de son salut.

Ainsi, le sujet-lecteur n'est pas enfermé dans un subjectivisme qui l'isolerait et qui le détournerait de l'objectivité dans son rapport au texte. Subjectivité et objectivité ne s'opposent pas, puisque la reconnaissance

de son propre manque inscrit l'altérité entre le désir du lecteur et le texte. Cette altérité prend, entre autres, la figure de *l'autre* (la communauté de lecteurs) à qui le lecteur doit rendre compte de son acte de lecture. Cette altérité permet au désir du lecteur de se référer à une communauté qui le précède, à une parole antérieure, et l'oblige à situer son propre acte de parole relatif à sa lecture en lien avec des critères extérieurs à sa seule volonté. C'est ce geste qui est mis en scène dans *Les Confessions* d'Augustin, qui est formalisé dans *La Doctrine chrétienne*, et qui permet de penser *La Trinité* comme condition même de l'acte de parole du chrétien : l'acte interprétatif du chrétien prend le frère à témoin de son rapport interprétatif à la Parole de Dieu, et prend Dieu à témoin de la responsabilité de son acte de parole vis-à-vis de la communauté. Un acte de lecture n'est jamais un soliloque ou une projection « subjectiviste » puisqu'il doit rendre compte de ses conditions de possibilité et de ses interprétations devant deux témoins, l'autre lecteur et l'Autre 11.

3. Chemins pour la lecture

Ainsi, le théologien n'est pas enfermé dans des présupposés dogmatiques, imperméables aux critères de scientificité environnants. Les débats actuels autour de la troisième quête du *Jésus historique* laissent parfois entendre que le travail du théologien deviendrait inutile face aux *découvertes de la science* sur l'authenticité des textes du Nouveau Testament. L'enjeu est ici d'ordre épistémologique : de quelle science parle-t-on, de quelle vérité est-il question ?

Le théologien est soumis aux conditions de la scientificité de son travail de lecture lorsqu'il lit le geste théologique des Écritures. Il doit rendre compte de sa lecture dans un geste qui engage sa *véridiction* : il doit dire-vrai à partir de sa vérité de sujet-de-manque, vis-à-vis d'autres sujets-de-manque qui ne peuvent trouver le salut sans acte de nomination, acte de langage engageant le désir vers l'Autre. S'il existe une spécificité de l'herméneutique chrétienne, elle pourrait être identifiée, à partir d'Augustin, dans la circulation triangulaire de l'acte de parole. Le *génie* du christianisme ne consiste-t-il pas en ce que les conditions mêmes de l'acte de parole – qui est toujours interprétation d'une parole donnée, reçue et partagée – soient formalisées dans la plus grande abstraction qui soit – le dogme trinitaire – et qu'elles constituent les fondements mêmes de la vie spirituelle telles que les *Confessions* les posent ?

La véridiction du discours du théologien dans son rapport aux Écritures

ne se fait pas en dehors de la dimension historique à laquelle renvoient les Écritures qui pointent vers le *comment il vous l'avait dit* lorsque Jésus était présent historiquement à ses disciples. Le texte n'est pas conçu comme un ensemble douteux de paroles plus ou moins *vraies* qui auraient été retenues par la communauté des premiers croyants, et par rapport auxquelles le scientifique devrait prendre ses distances. Le texte n'est pas conçu comme un assemblage de *vérités historiques* et de créations de toutes pièces par l'instance de la foi, assemblage à propos duquel la science historique nous donnerait aujourd'hui l'heure juste – c'est-à-dire qu'elle en rejetterait les neuf dixièmes dans les limbes de l'*inauthentique*. Le théologien qui veut inscrire son travail dans l'acte de lecture des Écritures n'est pas en panne de matière première une fois que les historiens auraient écarté les neuf dixièmes des paroles et des miracles de Jésus, sous prétexte de non-authenticité. La rationalité du travail théologique ne saurait se réduire à la rationalité du positivisme. La rationalité pratique qui préside à sa responsabilité est, d'une part, une *rationalité historique* qui prend en compte l'historicité de sa parole dans son rapport à la communauté scientifique et à la communauté de foi. Elle est également, d'autre part, une *rationalité herméneutique* qui prend acte des bouleversements des sujets dans l'histoire, des transformations des conditions d'énonciation dans l'histoire, et qui débouche vers une responsabilité socio-politique de toute prise de parole croyante questionnant les Écritures **12**.

Le théologien qui inscrit son travail à partir de la perspective selon laquelle l'Écriture se donne sous une forme textuelle, s'engage à l'interpréter à partir d'une théorie du texte. Toutefois, il choisit de lire le texte dans son mouvement propre qui pointe vers l'historicité d'une parole qui a pris naissance dans la relation entre des sujets : « rappelez-vous comment il vous parlait » (Lc 24, 6). C'est pourquoi les études sur le *Jésus historique* ne viennent pas compromettre le travail du théologien qui lit les Écritures. Que les énoncés soient considérés par les historiens comme *authentiques* ou non, vrais ou faux selon une conception positiviste de la vérité, ne change rien à la position du lecteur qui reconnaît son manque-à-dire, qui se reconnaît coupé et brisé dans son acte d'énonciation. Les conceptions de la *vérité* ne sont pas les mêmes. Il en va d'un enjeu épistémique fondamental : la vérité positiviste dit-elle le tout de la vérité de l'humain, à travers sa volonté de puissance et de contrôle sur les objets du monde ? La totalité du monde peut-elle prétendre être dite par un type d'énoncé qui rejette ce qui se soustrait à son mode épistémique de vérification ?

Augustin pose une question toujours très actuelle, qui n'a pas pris une

ride : lire et interpréter le texte biblique peut-il se faire en dehors de la position du sujet-lecteur « soustrait aux choses du monde » par son ancrage dans la parole ? La lecture du théologien s'inscrit dans la signification de ces textes qui sont *aujourd'hui actuels* et qui signalent la position de l'humain face à son manque-à-dire. **13**

Conclusion

L'expression *théologie biblique* est habituellement donnée au travail du théologien qui s'inspire ou s'appuie sur les Écritures. Cependant, le théologien est le plus souvent contraint à tout simplement utiliser, *importer*, les résultats des analyses exégétiques établis par d'autres dans son discours. Pour rendre compte de mon geste théologique, je préférerais par conséquent ne pas retenir cette expression. Je dirais plutôt que je fais une christologie pratique, fondée sur la conviction que « l'ignorance des Écritures est ignorance du Christ » (SAINT JÉRÔME). La théologienne que je tente de devenir cherche à faire reculer les limites de son ignorance dans un acte interprétatif ancré dans une rationalité herméneutique assumant les conditions de la rationalité pratique et historique, à travers une pratique réglée de lecture.

La lecture des Écritures convoque le lecteur à un travail d'élaboration de la signification – ce en quoi consiste précisément la pratique réglée de lecture sur le texte lui-même – qui est aussi un travail sur lui-même, son savoir, ses représentations, son langage. Le texte biblique n'est pas tant un objet à interpréter pour lui faire *rendre* ce qu'il dit : il devient le lieu où le sujet se trouve lui-même interprété. La lecture des Écritures est ainsi, comme pratique, l'exercice même de l'acte théologique en tant qu'interprétation.

ANNE FORTIN

[Haut de page](#)

1 Cette communication a été donnée dans le cadre du Congrès annuel de la Société canadienne de théologie, 1999.

2 .Joseph MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio fidei, 176, 1993, 725 p. ; Bernard SESBOÜÉ, *Jésus Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, vol. 2, *Les récits du salut. Proposition de sotériologie narrative*, Paris, Desclée, coll. Jésus et Jésus Christ, 51, 1991, 472 p.

3 .Louis PANIER, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Lc 1-2*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio fidei, 164, 1991, 385 p. ; Louis PANIER, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Cerf, coll. Théologies, 1996, 147 p.; Louis Panier, « Lecture sémiotique et projet théologique », *RSR*, 78/2 (1990), p. 199-220.

4 .« Cependant, si, dans tous les détails de ce revêtement, c'est-à-dire le récit historique, avait été maintenue la cohérence de la loi et préservé son ordre, notre compréhension aurait suivi un cours continu et nous n'aurions pu croire qu'à l'intérieur des Saintes Écritures était enfermé un autre sens en plus de ce qui était indiqué de prime abord. Aussi la Sagesse divine fit-elle en sorte de produire des pierres d'achoppement et des interruptions dans la signification du récit historique, en introduisant, au milieu, des impossibilités et des discordances : il faut que la rupture dans la narration arrête le lecteur par l'obstacle de barrières, pour ainsi dire, afin de lui refuser le chemin et le passage de cette signification vulgaire, de nous repousser et de nous chasser pour nous ramener au début de l'autre voie : ainsi peut s'ouvrir, par l'entrée d'un étroit sentier débouchant sur un chemin plus noble et plus élevé, l'espace immense de la science divine. » ORIGÈNE, *Des principes*, IV, 2, 9.

5 Cf. François Rastier, « Sens et signification », dans *Protée, théories et pratiques sémiotiques*, 26/1 (1998), p. 7-18.

6 .Jean CALLOUD, « Le texte à lire », in *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris, Cerf, coll. Lectio divina, 155, 1993, p. 62.

7 .Du point de vue de la phénoménologie, sur la question de la subjectivité, du subjectivisme et de l'objectivité scientifique, voir le livre lumineux de Michel HENRY, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, 247 p. ; du point de vue herméneutique, voir Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.

8 Je tiens à remercier Isabelle Dalcourt pour ses remarques judicieuses dans la lecture de ce texte d'Augustin.

9 .AUGUSTIN, *La crise pélagienne*, I, XXXIX, 46.

10.Louis PANIER, « Figurativité, mise en discours, corps du sujet », conférence donnée à Limoges, avril 2001, p. 9, *pro manuscripto*.

11Pour une analyse de la position du double amour dans l'acte de lecture, voir, Anne Fortin et Anne Pénicaud, « Augustin, lecteur des Écritures », dans *Sémiotique et Bible*, décembre 2001, no 104, p. 3-23.

12 .Je remercie Michel Beaudin d'avoir attiré mon attention sur le travail de Pablo Richard qui est en droite ligne avec le présent développement : « The Hermeneutics of Liberation : Theoretical Basis for the Communitarian Reading of the Bible », *Pasos Review*, 2 (1996), p. 10-15.

13 .Mais le théologien n'est pas seul dans ce geste particulier de lecture. Le livre pénétrant du philosophe Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris, Presses universitaires de France, 1997, 119 p.), thématise cette position du sujet-lecteur divisé dans les textes de Paul.