

Profondeur de la lettre et sens spirituel : l'humanité des Écritures, Anne-Marie Pelletier

« La lettre est l'aile repliée de l'esprit

Levinas

« Car l'arbre de la grâce est raciné profond »

Péguy

Revue Théologique des Bernardins, n°3, octobre 2011, p. 27- 45.

C'est par la mention de l'Esprit Saint, « *Divino afflante Spiritu* », que s'ouvrait en 1943 l'encyclique légitimant et recommandant l'usage par l'exégèse croyante des méthodes et outils modernes de la critique biblique. Ce faisant, on y lisait l'affirmation que l'exploration du sens littéral doit requérir « avant tout » l'attention de l'exégète (§ 27) assortie, *mezza voce*, de cette précision que cela « ne signifie certes pas que tout sens spirituel soit exclu de la Sainte Écriture » (§ 29). Cette formulation, minimaliste en son second versant, situe bien le souci premier de l'encyclique [1] : prendre acte, après des années de conflit dramatique, des gains que l'intelligence des Écritures peut et doit tirer de l'accueil des sciences bibliques. Avec pour contrepartie que le document s'investit peu dans la pensée de l'articulation du sens littéral et du sens spirituel.

Près de soixante-dix ans plus tard, cette question ressurgit explicitement, cette fois sous la plume de Benoît XVI, dans l'exhortation *Verbum Domini* publiée en 2011 [2]. Dans l'intervalle de temps, que dominent de grands textes magistériels à commencer par *Dei Verbum*, elle n'aura cessé d'être plus ou moins tacitement présente, entre autres sous la forme d'un débat polémique, récurrent, mettant en question la contribution de l'exégèse savante à une intelligence spirituelle et vivifiante des Écritures. C'est ainsi que l'on s'est mis à objecter de plus en plus aux raffinements des savoirs érudits, la grande tradition d'une *lectio divina* heureusement redécouverte, mais parfois aussi évoquée pour couvrir des lectures relevant d'un impressionnisme spirituel assez court.

Dans ce contexte, les développements de *Verbum Domini*, traitant dans sa première partie de l'herméneutique de l'Écriture sainte dans l'Église, revêtent une importance particulière. La suite des paragraphes 32 à 38, spécialement, sera notre point de départ. Le pape y redit combien vie et foi de l'Église constituent le milieu vital de l'intelligence des Écritures. De même il reconduit, dans la foulée de la tradition, l'affirmation que la *lettre* doit être honorée et aimée (§ 32). À partir de quoi, il relit les péripéties de l'histoire récente de l'exégèse croyante jusqu'au moment présent, où il signale entre autres un grave risque de « dualisme », coupant l'une de l'autre approche savante et approche théologique du texte, cette dernière étant alors exposée à « la dérive d'une spiritualisation du sens des Écritures qui ne respecte pas le caractère historique de la Révélation » (§ 35). Plus loin, il désigne encore le péril d'une lecture fondamentaliste, qui trahit tout autant le sens littéral que le sens spirituel (§ 44). Enfin, dans ces mêmes pages, on note la mention insistante, toujours à propos de la lettre et de l'esprit, d'une problématique du *dépassement*, traditionnellement argumentée en relation avec l'accomplissement des Écritures. C'est précisément cette notion de dépassement que l'on voudrait ici interroger et

revisiter à la lumière de quelques réflexions sur l'articulation du sens littéral et du sens spirituel. Car, de fait, « dépasser » ne s'entend pas de façon univoque. La démarche engage au moins deux acceptions : on peut dépasser en laissant derrière soi et en se portant ailleurs ou plus loin, ou au contraire en augmentant et en dilatant une réalité que l'on continue à habiter. Il s'agira donc de préciser ce qui est au juste à dépasser dans l'acte d'intelligence spirituelle du texte, et sous quel mode.

Il faut un corps à l'Esprit

Les mots de « lettre » et « esprit » résonnent spontanément pour une conscience chrétienne de l'affirmation de 2 Co 3, 6 selon laquelle : « La lettre tue, mais l'esprit vivifie. » Par cela il semblerait que tout soit dit, sans appel, au détriment de la lettre. Mais on sait que cette formule paulinienne, à laquelle sa forme lapidaire confère une efficacité qui peut être redoutable, concerne avant tout ce qui advient à la révélation du Premier Testament dans l'événement du Christ : en lui « toutes choses sont faites nouvelles » (cf. Ap 21, 5), le passé est arraché à sa vétusté, la vie dans la puissance de l'Esprit est victoire sur le péché et sur la mort. Se fermer à cette reconnaissance, dit Paul, revient à s'enfermer dans une littéralité mortifère. Pourtant, si en ce sens précis la formule a bien rapport au plus décisif de la confession de foi chrétienne dans son rapport aux Écritures, elle n'épuise pas tout ce que contient le couple lettre-esprit, ne serait-ce que parce que le message du Nouveau Testament se formule encore dans une lettre... En amont des mots de Paul, il y a donc place pour une réflexion qui continue à questionner ces termes clés déterminant l'économie de l'Écriture, dont notre temps aime rappeler, sous l'inspiration de *Dei Verbum*, qu'elle est « l'âme de la théologie » (DV 24). Ce qui implique de clarifier périodiquement ce que l'on engage précisément dans cette référence en laquelle l'activité théologique est appelée à reconnaître sa source et sa vérification.

Parce que les Écritures sont constituées en *corpus*, et singulièrement en *corps vivant*, activement performatif à travers les générations croyantes qui y font l'expérience vive de la rencontre du divin et de l'humain, et de la rencontre des hommes entre eux, il n'est sans doute pas indu d'éclairer leur identité par ce qu'elles-mêmes enseignent là où elles évoquent l'avènement d'une corporité suscitée et engendrée de la parole et de l'esprit de Dieu. Cela s'apprend en particulier au chapitre 37 d'*Ézéchiël*. On sait comment le lecteur, entrant dans l'expérience du prophète, est constitué témoin de l'acte de puissance de Dieu qui change les ossements desséchés jonchant une vallée de mort en une grande, immense armée de vivants en marche. Or, étrangement, l'opération est décrite en deux temps : tout d'abord, à la voix du prophète, selon la consigne de Dieu, les os morts se rapprochent, se revêtent de chair et de nerfs ; puis, une seconde parole prophétisant « par l'esprit » parachève l'oeuvre de vivification, en insufflant cette fois le *pneuma* divin. Tout se passe donc comme s'il fallait que surgisse d'abord une chair pour que l'esprit puisse venir s'y prendre et donner à celle-ci plénitude d'être, selon un scénario qui rappelle d'ailleurs celui de Gn 2 évoquant un humain issu d'un premier geste qui le modèle de la glaise, avant que par un second geste il reçoive communication de l'haleine divine.

Certes la vision d'Ézéchiël se prolonge par un décodage historique qui en circonscrit la portée au temps de l'Exil et à l'espérance d'un retour des déportés de Jacob. Mais on est fondé à penser que cette explication ne résorbe pas sans reste le mystère de cette vision. En tout cas, il y a dans la métaphore une réserve de sens qui la rend

incontestablement disponible pour dire plus. Et peut-être bien, entre autres, pour manifester ce qu'est, en termes de révélation biblique, la réalité d'un corps que Dieu fait advenir à la pulsation de la vie. Que ce corps soit de chair, ou qu'il soit d'écriture. D'où il résulte que si chair et esprit ne se séparent pas, lettre et esprit ne sont pas moins indissociables. Si donc les Écritures sont bien « corps vivant », livre « inspiré » habité par l'Esprit, elles ne peuvent l'être qu'en étant aussi, simplement et d'abord, écriture, lettre, avec le sens et les résonances que revêtent ces réalités dans l'expérience anthropologique partagée par tous. C'est à cette condition qu'elles peuvent accueillir l'Esprit qui en fait le lieu de l'autorévélation de Dieu. Autrement dit, loin de tout schéma gnostique que l'intelligence humaine endosse si spontanément quand elle entreprend de penser le divin, il s'agit de reconnaître que la lettre est d'emblée partie prenante de la constitution du sens spirituel [3]. Si donc l'absence de l'Esprit renvoie la lettre à une incomplétude qui la dévitalise, on doit tenir que, symétriquement, un sens spirituel qui ne s'enracine pas dans la consistance de la lettre est voué à une apesanteur qui l'édulcore et le dénature. Ce qui signifie, par voie de conséquence, que travaillée par l'Esprit – dont on ne sait ni d'où il vient, ni où il va (cf. *Jn* 3, 8) – la lettre est bien le lieu privilégié où expérimenter l'advenue de l'Esprit, où déchiffrer les signatures silencieuses de sa présence, pour accéder au sens dilaté qu'est le sens spirituel des Écritures.

Depuis toujours, l'enjeu de la lettre

Il est indiscutable que la lettre n'a jamais cessé d'être présente à la lecture chrétienne des Écritures [4]. Le Nouveau Testament s'offre d'ailleurs d'abord comme lettre, écriture, à laquelle est confié l'*evangelion* de la foi. Lettre elle-même chevillée à celle, antécédente, du Premier Testament, et remises ensemble à la lecture qui en recevra, dans l'Esprit, le témoignage qu'elles attestent. Les « sens de l'Écriture » énumérés et thématés à partir d'Origène et au long du Moyen Âge selon des listes concurrentes qui les dénombrent et les ordonnent différemment, en particulier selon la place faite au sens allégorique et au sens tropologique, ont en commun d'avoir pour première marche un sens littéral, *fundamentum historiae*. Celui-ci devient même la base, chez des auteurs comme Cassien, d'une typologie des textes bibliques reposant sur la manière dont la lettre intervient plus ou moins dans la constitution du sens spirituel [5].

Cela étant, c'est bien autour de cette lettre et des différentes façons de lui faire droit dans l'interprétation que se noueront les multiples débats qui jalonnent les siècles depuis l'âge des Pères jusqu'aux grands bouleversements de l'époque classique. Dès le départ, le cas d'Augustin décourage toute interprétation simplificatrice. On se rappelle que ce sont des difficultés textuelles, en l'occurrence la discordance des deux généalogies de Jésus en *Matthieu* et en *Luc* [6], qui le rallient aux thèses des Manichéens. Après quoi, c'est l'exégèse allégorique d'Ambroise dévoilant l'accomplissement de la lettre dans le Christ qui le ramènera à la foi. Sans pour autant lui rendre la lettre méprisable ou accessoire puisque, entendue comme « histoire », celle-ci restera pour lui ouverture au mystère, mise en marche vers le sens spirituel, plus encore, « sacrement » du sens spirituel [7]. De même, dans la série de ses commentaires de la *Genèse*, on le voit quitter une interprétation initialement allégorique pour se fixer sur l'entreprise, qui l'occupera des années, d'une lecture ad litteram qui ne congédie nullement le souci du sens spirituel des récits de création [8].

Cette centralité de la lettre est attestée autrement dans le conflit opposant l'exégèse antiochienne à l'exégèse alexandrine. Sans méconnaître des finesses qui tempèrent la polémique [9], il est clair que ce sont bien deux manières de comprendre la lettre qui s'affrontent ici pour une même et commune intelligence spirituelle des Écritures, appelée *theoria* d'un côté, allégorie de l'autre. Selon ce qui se professe à Alexandrie, la lettre des prophéties doit être complétée et donc dépassée par le supplément que lui apporte la confession du Christ. À Antioche, au contraire, on envisage ce dépassement comme un processus interne à l'économie de la lettre, dont le sens historique incorpore sa réalisation christologique.

La même question du rapport entre sens spirituel et sens littéral reste d'une actualité brûlante et incessante tout au long du Moyen Âge. D'une part, le souci de la lettre est confirmé par l'existence de travaux qui, dans les limites des savoirs alors accessibles, proposent dès l'époque carolingienne des révisions du texte ou qui s'attachent à sa rhétorique [10]. Pourtant, la tendance lourde, sur la longue durée, paraît aller dans le sens d'un emballement du sens spirituel exposé à s'abîmer dans l'arbitraire et l'artifice, en même temps que la lettre s'amenuise toujours plus, soit qu'on la traverse hâtivement vers un message allégorique et mystique, soit que l'on pratique un littéralisme exacerbé qui fait du moindre mot ou tiret le prétexte au déploiement d'un sens spirituel qui vient s'accrocher à elle comme de l'extérieur. Le cardinal de Lubac a restitué, dans ses détails foisonnants, cette histoire où le principe généralisant et généralisé du « *omnia in figura* » de Paul, joint aux intempérances d'un allégorisme qui exténue l'histoire en même temps que la lettre [11], entraîneront par réaction, à partir du XIIe siècle, une critique de ces pratiques interprétatives et un recentrement progressif sur la lettre. La complexité de celle-ci se donnera ainsi à reconnaître au fil de débats comme ceux où s'explicite la distinction salubre entre *allegoria in verbis* et *allegoria in factis*, ou dans les analyses de saint Thomas d'Aquin – en particulier dans la première Question de la *Somme théologique* – argumentant la primauté d'un sens littéral, qui incorpore les effets de sens de la métaphore, contredistingués du sens allégorique [12]. En quoi la lettre s'affirme bien alors comme incluant, abritant le sens spirituel, comme voie d'accès à la connaissance de la pensée et de l'intention de l'auteur, et partant, à la révélation du dessein de Dieu dans le temps de sa maturation et dans celui de son accomplissement. Ainsi conçue, elle pourra soutenir une conception si dense et plénière de l'Écriture, qu'on en évoquerait parfois le futur « *sola Scriptura* », alors même que la pensée reste en fait profondément consonante avec la grande tradition antérieure [13].

C'est justement cette lettre ravivée – puis constituée en enjeu névralgique de la lecture avec les controverses de la Réforme – que prend de plein fouet la triple évolution qui, commençant au XVe siècle, va bouleverser 1) la relation de l'Écriture à la tradition et donc à l'institution ecclésiale, 2) la relation aux textes à travers le travail des philologues, puis des historiens, 3) la relation au monde, à travers les savoirs nouveaux [14]. Sans pouvoir entrer dans le détail de ces évolutions décisives, contentons-nous d'en signifier l'effet comme « crise de la lettre ». Paul Beauchamp parle même de « maladie de la lettre », dans une analyse où il en vient à suggérer que le sens corporel de cette dernière est, en réalité, menacé dès l'irruption de la connaissance scientifique, et donc singulièrement au moment où « la question du sens de la Bible passe à l'arrière-plan pour laisser la place, pendant de longues années, à la question du fait [15] ».

Les investigations critiques qui, partant de Richard Simon et de Spinoza, à la fin du XVIIIe siècle, vont déstabiliser toujours plus les savoirs traditionnels sur le texte, d'une part, et les progrès scientifiques remaniant de fond en comble la cosmologie, la géologie, puis la paléontologie, d'autre part, vont ainsi irrémédiablement disjoindre les représentations nouvelles du monde et celles tirées dans le passé d'une lecture littérale des Écritures. La crise sera d'autant plus aiguë que l'apologétique s'accrochera à la défense d'une vérité littérale, tandis que les problématiques historiennes au XIXe siècle émargeront globalement à un positivisme qui apparie le récit et l'événement, sans avoir de théorie ferme, ni de l'un, ni de l'autre [16]. C'est ainsi que défenseurs et adversaires de la Bible se retrouveront au coude à coude, partageant les mêmes fausses évidences à propos de la notion de « fait » ou d'« objectivité » historiques, entraînés les uns et les autres, différemment mais aussi sûrement, dans l'impasse d'une méconnaissance des Écritures bibliques.

On conçoit que l'apparition, à la fin du XIXe siècle puis au XXe siècle, de problématiques comme celles de la Formgeschichte, ou encore l'exploration des processus rédactionnels, aient heureusement et enfin fait brèche dans cet enfermement désespérant, en restituant à la lettre une complexité et une épaisseur d'écriture et d'histoire que les positivismes, plaidant pour la Bible aussi bien que contre elle, avaient fini par ignorer également. On conçoit donc aussi que des textes magistériels des dernières décennies légitiment un travail critique dont ils reconnaissent les ressources jusqu'à affirmer qu'ils puissent contribuer à « mieux saisir le contenu de la révélation divine [17] ». Force est de constater, en effet, que la lecture croyante s'est trouvée libérée d'impasses dramatiques grâce à un surcroît de science biblique, en l'occurrence. Donc de science de la lettre ! Même si, parallèlement, le XXe siècle tirait évidemment profit de la grande tradition de l'exégèse, qui rouvrait incontestablement la lecture à une ampleur qui s'était perdue depuis longtemps, tout comme elle ravivait le lien essentiel de la théologie et des Écritures, également bien affaibli. Cependant, à propos de ces dernières retrouvailles, il est important de souligner qu'elles se sont opérées – et ne peuvent s'opérer que – sur fond de transformations irréversibles. La lettre du texte biblique ne peut plus être aujourd'hui exactement ce qu'elle fut pour les Anciens. Car un monde nous sépare, non pas certes de la foi des générations du passé, ni non plus du sens spirituel des Écritures, mais de la manière d'élaborer ce sens à partir d'une lettre, qui résonne inéluctablement désormais des questions et des savoirs surgis depuis trois siècles. Ce qui signifie aussi que les protocoles herméneutiques anciens ne peuvent être simplement reconduits. En particulier, il nous faut aujourd'hui tisser de nouveaux liens de confiance avec cette lettre et lui permettre de délivrer ainsi sa charge de vérité spirituelle. En prenant acte de ce que les changements de la modernité nous apportent, non de complication... mais de chance nouvelle pour l'intelligence spirituelle des Écritures, dans le registre d'une « seconde naïveté » post-critique thématifiée par Paul Ricoeur ! On consacra la suite de l'analyse à étayer cette affirmation, en s'attachant à la perception présente de la résonance anthropologique du message biblique, puis aux enseignements qu'ouvrent les nouvelles voies de l'analyse textuelle.

Ressources renouvelées de la lettre

On sait combien la phénoménologie, comme les « sciences de l'homme », en leurs registres propres, ont accru les savoirs de l'anthropologie et lesté puissamment nos perceptions des structures fondamentales de l'être-au-monde individuel et collectif,

en ses versants d'ombre et de lumière, jusque dans les profondeurs de l'inconscient. Sans entrer ici dans le débat épistémologique sur ce qu'atteignent ou marginalisent ces démarches, il est clair que les grandes réalités fondatrices de l'existence en reçoivent une visibilité et une gravité nouvelles. « Si ta vie quotidienne te paraît pauvre, ne l'incrimine pas. Plains-toi plutôt de ne pas être capable d'en proclamer les richesses » : ces mots de Rilke servent d'exergue à Karl Rahner pour introduire une « théologie du quotidien » qui se formule en repassant librement par des citations bibliques [18]. De fait, la première expérience qu'ouvre la lecture des Écritures n'est autre que celle d'un monde, à la fois étranger par la distance historique, et immédiatement fraternel par la pérennité de ce qui fait la vie, scandée par ces réalités invisibles à force d'être essentielles, que sont naître, mourir, aimer, souffrir, être père, mère, fils, frère, mais aussi travailler, manger, écrire, raconter, et tous les gestes du quotidien qu'énumère *Qohéleth*. Labeur d'un « être homme » traversé de passion, de violence, de mémoire, d'espérance, en quête tâtonnante et obstinée de vie. Ce n'est rien d'autre que ce labeur de l'existence, avec ses aléas, dans le temps de l'histoire, qui fournit son lexique au texte biblique et sa lettre à la révélation. Celle-ci n'a pas d'autre lieu. Elle est, de part en part, affaire de « chair » pour employer un mot revisité par la philosophie contemporaine. Elle est histoire d'une chair d'homme modelée par le geste créateur, mais aussi interpellée, accompagnée, convoquée, instruite, visitée, guérie, relevée de ses chutes, au long des générations d'Israël, et jusqu'à la manifestation du « Verbe fait chair ».

Dès lors, tout ce que ces réalités de l'humain gagnent aujourd'hui de densité – claire aussi bien qu'obscur – rejailit, si l'on veut bien les prendre en compte, sur l'intelligence spirituelle des Écritures, qui s'en trouve ainsi creusée et multipliée. Sur ce point, évidemment aussi, nous ne sommes pas complètement à distance de la lecture traditionnelle. Celle-ci a toujours eu souci de scruter le mystère de l'Incarnation en considérant l'humus où s'enracine la révélation. Mais là où cet humus débouche sur l'humiliation de la sainteté de Dieu et de la dignité des Écritures, le recours à l'allégorisation permettait autrefois de ne pas demeurer trop longtemps dans l'épreuve du texte. Solution qui nous est aujourd'hui beaucoup plus difficile, voire impossible, avec cette contrepartie, rude mais positive, d'amener à faire une expérience radicale de l'« humanité des Écritures ». Sans échappatoire. C'est ainsi qu'il n'est pas jusqu'au scandaleux qui ne devienne témoin d'un vertigineux visage de Dieu, révélé dans un Livre où le plus divin se dit dans le plus humain, au risque de sa défiguration. On conviendra qu'il n'y a pas à regretter d'être conduit à pareille incandescence.

Sur un autre versant de la lecture, il faut évoquer brièvement tout ce qui se gagne aussi de savoir théologique à travers les explorations contemporaines des formes du discours. Car celles-ci ne sont évidemment pas de simples cadres qui serviraient de contenant au message. Elles sont modélisantes pour le contenu qu'elles transmettent. Ainsi le choix fait d'un genre littéraire n'a pas seulement à être identifié pour éviter les méprises d'interprétation, il doit être reconnu positivement et questionné sur sa portée théologique, car il fait sens, et sens théologique.

Il suffira de mentionner ici le « rendement » théologique de l'analyse narrative, telle que l'éclaire l'herméneutique philosophique d'un P. Ricoeur. Surmontant une évolution qui avait abouti à ce qu'on a pu désigner comme « éclipse du récit biblique [19] », l'exégèse, escortée du travail de la philosophie et de la poétique, peut rendre tout son prix à cette évidence : la révélation se raconte [20]. Elle est simultanément un récit de vies humaines, et un récit de Dieu, puisque celui-ci se

connaît pour autant qu'il entre dans le récit des premières. En ce sens aussi on est fondé d'appliquer à Dieu même la notion d'« identité narrative » introduite par Ricoeur : le secret du visage de Dieu se découvre moins dans une théophanie depuis la verticale des cieux que dans l'humble récit, multiplement diffracté – et l'Évangile est exemplairement ce récit – de son engagement à faire que l'homme vive, par-delà tout ce qui l'empêche de naître et d'exister en plénitude de vie. De même, c'est encore une proposition de sens, et de sens théologique, qui se forme à la pointe des analyses littéraires d'un Robert Alter explorant « l'art du récit biblique » et montrant singulièrement le jeu de la récalcitance de l'homme et de l'irrésistibilité de la volonté divine. Dieu au long des générations bibliques [21]. Cette « textualité de la foi [22] » n'est d'ailleurs pas épuisée par la narrativité. Elle s'entend en fait d'une multiplicité d'écritures qui se croisent et se composent dans le livre biblique, et qui sont autant de tempos différents : « temps immémorial des lois », « temps proleptique de la prophétie », « temps quotidien de la sagesse », et encore « maintenant de la plainte et de la louange hymnique [23] ».

On notera que cette attention aiguë aux manières de dire n'éclipse pas *ipso facto* la question du *fait*, c'est-à-dire de la vérité factuelle de l'histoire biblique. Justement exercée, elle aurait plutôt la vertu de rendre accès aux finesses d'une saisie de l'histoire, qui n'est pas réductible aux schémas de notre pensée moderne [24], pas plus qu'elle ne se laisse confondre avec une fiction, produit de la naïveté ou de quelque raison intéressée [25]. Disons plus : en se laissant porter de nouveau par la réflexion de P. Ricoeur reprenant de P. Beauchamp l'analyse de la pratique biblique de la *deutérose* et – du même – la description des trois écritures (loi, prophétie, sagesse) convergeant vers leur *télos*, on aboutit à la réalité d'une « polyphonie biblique », qui bouscule et problématise l'idée d'une *Heilgeschichte* qui se déploierait souverainement. Vision grandiose, mais probablement simplifiante, plus accordée à la pensée spéculative qu'aux complexités de l'expérience vive. Au plus près du livre, avec ses tensions, ses conflits de temporalité, ses chevauchements de traditions, on retrouve plutôt le mystère d'une histoire du salut avançant à travers une composition des volontés – divine et humaine – qui reste bien souvent largement énigmatique pour les rédacteurs bibliques eux-mêmes, et qui en tout cas déborde les causes et les raisons qui occupent nos problématiques historiennes. Mais on ne commence justement à accéder à pareil mystère qu'en s'appliquant à lire, d'une lecture qui consent à ne pas totaliser immédiatement le sens, ni à réduire la polyphonie des genres et des temps du livre.

Dans le même sens, soulignons encore combien l'intelligence gagne à faire droit à tout ce qui, au long du texte, vient surprendre, dérouter la lecture, suspendre l'élan de l'interprétation par un silence, un blanc, un oxymore, tout comme elle gagne à relever les marques d'une écriture de l'excès qui fait soudain outrepasser l'attente, le prévisible, le possible, le croyable. En ces points de l'écriture passe souvent le sens à sa plus haute tension, à la limite de ce que les mots supportent de charge, parfois au-delà. Et, indécidabilité, contradiction ou inachèvement ne sont pas signes ici d'imperfection. Ils signifient plutôt que la connaissance n'est pas totalisable, qu'elle est infinie, dès lors qu'elle concerne « l'inentourable puissance de Dieu » dont Maxime le Confesseur disait que « seul l'émerveillement pouvait l'entourer » (*Sur les noms divins*) [26].

De cela témoignent également l'attraction du futur, la poussée téléologique, qui s'inscrivent dans la lettre et s'offrent à l'analyse stylistique. Souffle qui anime le volume total de la lettre, entraîne l'origine dans son mouvement vers le terme.

Grande onde de sens, d'espérance, qui se prolonge jusqu'au Nouveau Testament désignant des biens qui demeurent encore cachés dans la foi, en attendant leur manifestation. Ainsi l'accomplissement des Écritures n'est pas seulement un principe herméneutique qui s'appliquerait de l'extérieur, mais il est une dynamique interne au Livre en même temps qu'à l'histoire.

Il faudrait encore mentionner tout ce qui, toujours dans la lettre, relève de ce que les théories contemporaines de l'énonciation permettent de penser et de décrire. Loin des modèles faisant du texte un espace plat, clôturé et replié sur le jeu de ses structures, est ravivée aujourd'hui la conscience qu'il est un carrefour de voix, un espace d'échange, une place publique où se retrouvent les générations de lecteurs et de croyants [27]. Voix en appel mutuel de l'énonciateur et du destinataire, le premier en appelant lui-même, souvent explicitement, d'un Énonciateur divin qui le constitue en témoin et en héraut. Croisement de voix aussi, pardelà le moment initial du texte, à travers l'acte de lecture qui se prend aux éléments de la lettre sollicitant une reprise énonciative, celle de l'interprétation qui, dans le même Esprit que celui où s'origine la parole biblique, actualise les Écritures, selon un principe constamment rappelé au long de la tradition. Par où l'on voit encore combien la lettre, bien loin d'être facteur d'inertie, est porteuse de dynamisme, en même temps qu'elle constitue ce principe de réalité qui prémunit l'interprétation contre les embardées incontrôlées du sentiment personnel. Certes, rien n'est ici en cause qui soit vraiment une nouveauté, du moins au regard de ce que sut l'exégèse ancienne. Mais le mérite du présent peut être parfois de retrouver ce qui s'était perdu et, en l'occurrence, de l'augmenter des nouvelles ressources de la poétique contemporaine [28].

Conclusion

Il nous faut revenir pour finir à la question du dépassement évoquée en ouverture. Ce dépassement est bien au principe de l'intelligence spirituelle qui entend rejoindre l'Évangile du Christ dans les Écritures. Mais, si l'on a bien voulu accompagner le parcours précédent, on voit qu'il doit être qualifié avec soin. Nous dirons pour conclure qu'il consiste certainement dans l'évitement de toutes les réductions de la lettre qui freinent l'essor et l'expansion du sens spirituel, qu'il s'agisse d'un traitement historiciste du texte, d'un structuralisme indifférent au téléologique, ou de fondamentalismes qui s'abîment dans la littéralité. Mais, de là, ce dépassement ne peut se concevoir simplement sur le mode d'une verticalité, où l'on prendrait congé de la lettre, pour s'élever vers un éther réputé spirituel. L'acte herméneutique requis ne peut se faire qu'au coeur de la lettre, en arpentant celle-ci, comme un territoire à reconnaître, une terre à explorer avec les reliefs engendrés en elle des poussées telluriques de l'Esprit. Et en laissant s'ouvrir dans l'épaisseur de ses mots ce que les Anciens désignaient comme sa *mira profunditas* [29]. Profondeur que creusent encore justement – ce fut le sens de notre propos – les problématiques contemporaines de l'analyse, en désignant un mystère de l'Incarnation toujours plus vaste et confondant.

Dès lors, et finalement, il se pourrait bien que l'image la plus adéquate et la plus parlante pour évoquer ce juste dépassement de la lettre se trouve chez Origène évoquant le travail du puisatier dans le commentaire qu'il fait de l'histoire des puits creusés par Isaac en *Gn* 26, 15-25 [30]. Travail de puisatier, et en même temps de sourcier, ajouterons-nous, occupé avec persévérance et confiance à découvrir, dans les anfractuosités de la lettre, les points de jaillissement de l'eau vive. L'eau d'une

Parole offerte pour étancher la soif. Aujourd'hui comme hier, tout à la fois autrement et identiquement.

NOTES

[1] On sait que le texte est écrit en réponse à une polémique lancée dans un opuscule anonyme contre le « système critico-scientifique ». Pour une relecture de l'encyclique mettant en valeur son importance, cf. Pierre GIBERT, « Relire *Divino afflante Spiritu* », in *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Paris, Cerf, 1992, p. 243-254

[2] BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique Verbum Domini sur la Parole de Dieu*, Paris, Lethielleux/Parole et Silence, 2010, édition assortie d'un dossier de textes de Jean-Paul II et Benoît XVI.

[3] On pourra lire sur ce point Henri CAZELLES, *Écriture, Parole et Esprit, Trois aspects de l'herméneutique*, Paris, Desclée, 1970, spécialement p. 78-93

[4] On prendra la mesure de la complexité de l'histoire de la lettre à travers le bilan qu'offre l'École biblique et archéologique française de Jérusalem sous le titre *Le Sens littéral des Écritures*, Paris, Cerf, Lectio divina Hors série, 2009.

[5] cf. Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, 1re partie I, Paris, Aubier, 1959, p. 190.

[6] AUGUSTIN, Sermo LI, 4-5. Cf. sur ce point P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions d'Augustin*, Paris, 1968, cité par B. de MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, III Saint Augustin*, Paris, Cerf, 1982, p. 18

[7] Cf. Th. CAMELOT, « Le Christ, sacrement de Dieu », *L'Homme devant Dieu, Mélanges offerts au P. H. de Lubac*, 1re partie, p. 355-363. Et sur l'ensemble de la question l'ouvrage de B. de MARGERIE précédemment cité

[8] Pour un historique des lectures de la *Genèse* par Augustin, cf. l'article « Récits de la *Genèse* sur la création », *Encyclopédie saint Augustin*, sous la direction de A. FITZGERALD, Paris, Cerf, 2005.

[9] Cf. Jacques GUILLET, « Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche, conflit ou malentendu ? », *RSR*, n°34, 1947, p. 257-302

[10] Voir Pierre RICHÉ, « Instruments de travail et méthodes de l'exégèse à l'époque carolingienne », *Le Moyen-Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. Bible de tous les temps, 1984, p. 147-161.

[11] Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 1944. Exégèse médiévale 4, seconde partie.

[12] H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, seconde partie*, II, p. 272 et suivantes.

[13] Étienne MÉNARD, *La Tradition, Révélation, Écriture, Église selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 134-135.

[14] Cf. Jean-Robert ARMOGATHE, « La vérité des Écritures et la nouvelle physique », *Le Grand Siècle et la Bible*, « Bible de tous les temps VI », p. 49-60, à

compléter par « Sens littéral et orthodoxie » du même auteur, *Le Siècle des Lumières et la Bible*, BTT VII, p. 431-439.

[15] Paul BEAUCHAMP, « Exégèse aujourd'hui : histoire et grammaire », *Le Récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf, coll. Cogitatio Fidei 114, 1992, p. 19-68.

[16] Pour la critique de l'historicisme, voir la *Seconde considération inactuelle* de F. NIETZSCHE, Paris, Aubier, 1964, édition bilingue, p. 196-389.

[17] L'expression figure dans *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, Paris, Cerf, 1994, p. 31.

[18] K. RAHNER, *Vivre et croire aujourd'hui*, Paris, DDB, 1967. Sur le tournant anthropologique de la théologie et ce qu'il doit précisément à Rahner, on consultera Evangelista VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, tome III, Paris, Cerf, 1997, p. 922-927.

[19] Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, Londres, New Haven, 1974.

[20] La contribution de Paul Ricoeur est ici décisive, en particulier avec la réflexion déployée dans *Temps et Récit*, 3 volumes, Paris, Seuil, 1983-1986. Déjà en 1985 l'article « Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion » publié dans les *RSR*, entamait cette exploration. Cf. encore Paul RICOEUR, *L'Herméneutique biblique*, une anthologie d'articles publiés en anglais et traduits par François-Xavier Amherdt. Pour une riche synthèse sur l'herméneutique biblique de Ricoeur cf. F.-X. AMHERDT, *L'Herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique en débat avec la New Yale Theology School*, Paris, Cerf/Saint Augustin, 2004.

[21] Robert ALTER, *L'Art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, coll. Le livre et le rouleau n°4, 1999, ainsi que, en collaboration avec Frank KERMODE, *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, Bayard Culture, 2003.

[22] L'expression est de F.-X. AMHERDT, in *L'Herméneutique philosophique de Paul Ricoeur*, op. cit., p. 216.

[23] Cf. Paul RICOEUR avec les textes figurant sous la rubrique « Temps et récit en herméneutique biblique », *L'Herméneutique biblique*, op. cit., p. 179-342.

[24] Cf. les analyses de Yosef Hayim YERUSHALMI dans *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1991, qui éclairent par contre-coup, à partir de la mémoire juive, la relation au temps dans la Bible.

[25] On lira en ce sens l'analyse démonstrative de l'épisode de la manne par Paul BEAUCHAMP dans *Le Récit, la lettre et le corps*, op. cit., ch. I. Il en appelle à la lettre du texte pour refuser l'interprétation simplement critique de l'épisode. Car la lettre, explique-t-il, conteste aussi bien la lecture positiviste et naturaliste, que celle qui s'installe dans le registre d'un miraculeux non questionné. En fait, « la lettre réclame qu'on lui fasse toute justice, elle exprime et suscite une faim que la réduction ne satisfait pas ». À preuve, la présence de la question explicitée « *man hu* » (qu'est-ce que c'est ?) à l'intérieur même du récit biblique.

[26] Nous renvoyons sur ce point à notre « Leçon de poésie : une herméneutique biblique de la chair », « *Là où commence la lumière obscure* », Hommage à Claude Vigée, Paris, Cerf/Littérature, 2011, p. 29-45.

[27] Cette problématique est déjà fortement campée dans Jean-Pierre SONNET, *La Parole consacrée*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1984. Pour des développements

récents cf. *La Bible parole adressée*, ouv. collectif sous la direction de Jean-Louis SOULETIE et Henri-Jérôme GAGEY, Paris, Cerf, coll. Lectio Divina 183, 2001.

[28] C'est bien ce qui se laisse percevoir dans le parcours qu'offre Jean GREISCH sous le titre *Entendre d'une autre oreille, les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard, 2006.

[29] L'expression est de saint Augustin. On la retrouvera en titre d'un développement d'H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, op. cit., p. 119-128, qui inventorie des qualifications de l'Écriture dans l'exégèse de la tradition.

[30] ORIGÈNE, 13e homélie sur la Genèse, *Homélie sur la Genèse*, SC. 7 bis, p. 311-333.

© Anne-Marie PELLETIER