



CLASSIQUES
GARNIER

GRAPPE (Christian), « Du rapport aux textes fondateurs en théologie protestante », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 98e année, n° 4, 2018 – 4, p. 377-392

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-09335-0.p.0004](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-09335-0.p.0004)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2018. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

DU RAPPORT AUX TEXTES FONDATEURS EN THÉOLOGIE PROTESTANTE *

Christian Grappe

Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg (EA 4378)
9 place de l'Université – F-67084 Strasbourg Cedex

Résumé : *Une démarche proprement critique et universitaire se caractérise, surtout en des temps où plane la menace des fondamentalismes, par une distinction des niveaux auxquels on est amené à se situer successivement au cours du travail exégétique. Cette distinction des niveaux est rendue nécessaire par la prise en compte des diverses disciplines relevant des sciences humaines et susceptibles de pouvoir éclairer, d'une manière ou d'une autre, le texte biblique, sans exclusive ni limitation aucune.*

Abstract : *A properly critical and academic approach can especially be characterized in times when a fundamentalist threat is on the rise by a distinction concerning the successive levels we are led to in the course of exegetical work. This distinction of levels is rendered necessary by taking into account the diverse disciplines emanating from the humanities and liable to shed light one way or another on the biblical text without exclusivity or limitation.*

L'étude des textes bibliques en théologie protestante ou catholique est appelée classiquement l'exégèse. En théologie protestante, elle s'effectue en toute liberté, même si elle s'inscrit aussi dans une tradition académique interprétative, l'exégète n'étant soumis à un aucun autre contrôle que celui opéré par ses auditeurs ou ses lecteurs au sens large et par ses collègues en particulier.

Dès lors et de manière fondamentale, une démarche exégétique bien comprise doit toujours avoir pour objet d'honorer le texte – et même de l'honorer au plus haut point – puisque c'est toujours lui qu'il s'agit d'explicitier, dans sa singularité, dans son originalité, dans son accentuation propre, quitte à porter ensuite sur lui un regard distancié et critique et à en montrer les limites dès lors que l'on se sera doté d'instruments permettant de mieux comprendre les lignes et les rapports de force qui le sous-tendent.

* Cet article est issu d'une conférence donnée dans le cadre d'une réunion du GIS Religions. Pratiques, Textes, Pouvoirs à Strasbourg le 26 octobre 2018.

Cela signifie concrètement que le principe de l'exégèse peut, dans un premier temps en tout cas, se condenser ainsi : « le texte est roi ».

Il faut se souvenir ici que le terme « exégèse » vient du grec *exègèsis*, qui signifie explication, commentaire. Par son étymologie, il désigne l'action de tirer quelque chose – à partir d'un texte en l'occurrence –, par opposition à l'*eisègèsis* qui consiste pour sa part à y introduire quelque chose. On perçoit d'emblée ce qu'il s'agit de faire et ce qu'il s'agit d'éviter autant que possible. L'exégèse a vocation à respecter le texte, à se mettre à son écoute, à découvrir sa propre logique et son propre fonctionnement, et non pas à lui imposer nos propres présupposés de sorte qu'il nous serve, en quelque sorte, de prétexte¹. En ce sens, il convient bien de reconnaître que, pour l'exégèse bien comprise, le texte est effectivement roi.

Cela étant, pour faire droit au texte et écouter ce qu'il veut dire, l'exégèse doit être la plus rigoureuse et la plus honnête possible et ne s'interdire le recours à aucune méthode qui puisse contribuer à une meilleure compréhension ou intelligence du texte, au risque bien sûr aussi d'être amené à poser sur lui un regard proprement critique.

Dès lors, l'exégèse est, pour une part, destructrice. Destructrice de présupposés. Destructrice d'idées parfois fausses.

Ainsi, pour ne prendre que quelques exemples, il est clair que, pour ce qui est de l'Ancien Testament, l'exégèse ne saurait faire fi des données archéologiques. Ces dernières nous ont appris, au cours de la première moitié du XX^e siècle, que la ville de Jéricho devait s'apparenter à un champ de ruines à l'époque supposée de la conquête². Elles nous apprennent aujourd'hui que le royaume de David et de Salomon n'a certainement pas revêtu l'extension et l'éclat que lui assignent les livres de Samuel et des Rois – ainsi que la relecture qu'en proposent les livres des Chroniques –, et que la ville de Jérusalem devait être, à la même époque, un bourg de taille relativement modeste³. Il n'y a là rien qui doive ébranler le crédit que l'on peut accorder à ces textes en tant que tels, dès lors qu'ils sont là et qu'il s'agit précisément de les honorer en tant que textes, mais il y en a bien assez pour pouvoir affirmer qu'ils ne sont jamais de purs procès-verbaux ou de simples journaux de bord. Ce sont en

¹ L'erreur qu'a commise Lietzmann à propos de la figure de Junia en Rm 16,7, erreur dont il sera question plus loin (voir *infra*, note 19) et qui résulte de l'emprise qu'exercent les représentations socioculturelles de son temps sur tout exégète, pourra illustrer le risque qu'il court d'imposer au texte sa propre vision des choses.

² Voir Kenyon, 1957.

³ Finkelstein – Silbermann, 2002 ; 2007.

fait toujours des témoignages, émanant d'auteurs, croyants en l'occurrence – mais tout auteur croit par ailleurs toujours en quelque chose, même s'il professe son nihilisme, car le nihilisme lui-même est une vision du monde –, et ces auteurs effectuent une relecture de l'histoire à la lumière d'un présent qui est le plus souvent autre que le temps des événements qu'ils relatent.

Outre des données factuelles comme les résultats des fouilles archéologiques, des méthodes d'investigation des textes peuvent aussi permettre de considérer les textes avec un légitime soupçon⁴.

On pourrait ajouter à ces méthodes contribuant à considérer le texte avec soupçon les méthodes d'approche littéraires qui, depuis fort longtemps, permettent d'interroger la préhistoire du texte, la question de son auteur etc.

Pareille approche des textes, qui les respecte et qui est parallèlement encline à prendre par rapport à eux une distance sainement critique est partagée de manière quasi unanime par les exégètes qui travaillent dans le champ universitaire, et qui sont beaucoup plus nombreux ailleurs, en Europe et en Amérique du Nord surtout, qu'en France. Elle conduit à un recul par rapport aux textes, recul qu'exprimait déjà le nom qu'a reçu l'approche-reine en matière d'exégèse biblique durant les trois premiers quarts du XX^e siècle, l'approche historico-critique, une approche soucieuse d'intégrer les acquis des sciences humaines en vue d'une lecture aussi rigoureuse que possible des textes⁵.

Nous considérons pour notre part que l'une des caractéristiques d'une démarche proprement critique et universitaire, surtout en des temps où plane la menace des fondamentalismes, est la distinction des niveaux auxquels on est amené à se situer successivement au cours du travail exégétique. Cette distinction des niveaux rendue nécessaire par la prise en compte des diverses disciplines relevant des sciences humaines et susceptibles de pouvoir éclairer, d'une manière ou d'une autre, le texte biblique, sans exclusive ni limitation aucune.

Le tableau que l'on trouvera plus loin illustre la façon dont nous concevons, avec bien d'autres, les choses.

*
* *

⁴ Voir notamment ce qui sera dit *infra* des approches de type postcolonial (p. 384).

⁵ Les présentations de la méthode historico-critique sont légion. Parmi elles, Stenger, 1987 ; Tuckett, 1987 ; Conzelmann – Lindemann, 1999, p. 37-178 ; Schnelle, 2008 ; Law, 2013.

Il nous semble que, pour aborder l'exégèse d'un texte donné, il convient toujours de commencer par étudier ce texte en tant que tel et, pour cela, de procéder en premier lieu à son analyse sur le plan *synchronique*⁶. Cette première étape permet de se concentrer sur le texte comme si on s'en approchait à l'aide d'une jumelle, en le situant d'abord dans son contexte littéraire, car tout passage peut être éclairé en amont, par ce qui le précède, et en aval, par ce qui le suit. Cette première étape doit aussi se saisir des problèmes de traduction, non pour les résoudre d'emblée mais pour en prendre la mesure et y revenir ensuite. Elle doit enfin faire apparaître la logique propre ou les modes de fonctionnement possibles du texte. Étape de repérage, mais aussi de découverte ou de redécouverte du texte dans sa singularité, elle a aussi vocation à faire surgir certaines questions relatives au sens de tels termes, à tels points d'histoire ou à telles indications géographiques, à telles ruptures dans l'argumentation, questions qu'il y aura lieu, là aussi, de reprendre ensuite. Dans cette étape, on s'en tient au niveau du texte en son état (ou niveau de la rédaction), que nous appelons le *niveau III* et qui est aussi le plus immédiatement accessible⁷. Cette étape inclut la critique textuelle, qui ne saurait être éludée dans la mesure où, dès lors que l'on ne possède plus les originaux des textes du Nouveau Testament mais de fort nombreuses copies qu'il s'agit de comparer, elle vise à établir le texte, forcément hypothétique, sur lequel l'exégète va s'appuyer. Elle relève ainsi à sa manière de la synchronie, mais elle a aussi, indéniablement, une dimension diachronique puisque la comparaison des différents témoins montre que le texte a bougé que des scribes ont pu le modifier volontairement ou involontairement⁸...

Concrètement, en accordant une attention toute particulière à l'organisation et à la dynamique du texte – récit ou discours – à étudier, on pourra recourir à des approches proprement synchroniques, comme les approches rhétoriques⁹ ou narratives, au sein

⁶ On parle d'analyse synchronique (du grec *syn-chronos* qui signifie « dans le même temps ») pour qualifier une approche d'un texte qui se contente de l'envisager tel qu'il est et tel qu'il fonctionne, sans s'interroger sur sa préhistoire ou sur son devenir et sans poser, en conséquence, la question de ses sources éventuelles, des influences qu'il a pu subir ou exercer...

⁷ Le tableau que l'on trouvera à la page 383 est conçu de telle manière qu'apparaisse clairement que le *niveau III* est le plus immédiatement accessible. C'est pourquoi il doit être lu en remontant – c'est-à-dire de bas en haut – quand on passe aux *niveaux II et I*.

⁸ Sur la critique textuelle, on pourra se reporter notamment à Metzger – Ehrman, 2005 ; Parker, 2008 ; Amphoux, 2014.

⁹ Fondamentaux restent ici l'ouvrage de Lausberg, 1990, et le collectif dirigé par Porter, 2001. Pour une application plus particulière de la rhétorique à l'étude des écrits du Nouveau Testament, voir notamment Kennedy, 1984, et Classen, 2000.

desquelles des méthodes de type sémiotique¹⁰, structuraliste¹¹ etc. pourront trouver leur place, même si l'analyse narrative proprement dite est aujourd'hui privilégiée¹². Parmi les méthodes pouvant être utilisées et dès lors qu'aucune n'est a priori proscrite, on pourra recourir aussi à la critique littéraire, qui aborde un écrit de façon mathématique et statistique pour essayer de relever ce qui est caractéristique de l'auteur et ce qui semble l'être moins¹³, et à l'analyse littéraire, qui vise à repérer d'éventuelles aspérités dans le discours ou le récit. Ces méthodes d'approche orientent déjà vers une histoire de la rédaction dès lors qu'elles ouvrent à des hypothèses selon lesquelles un texte n'est pas forcément conçu d'un seul tenant ou a pu connaître une préhistoire plus ou moins complexe.

Une fois franchie cette première étape, essentiellement synchronique, il convient de faire intervenir de façon résolue la diachronie et donc d'envisager aussi de remonter, en amont du texte, vers ce qui constitue sa préhistoire. Ce faisant, on est amené à tout moment à se défier du carcan que peut représenter une approche du texte biblique qui voudrait défendre à tout prix son historicité, au sens où il serait le reflet forcément fidèle des événements qu'il relate. Il s'agit en fait de pratiquer une exégèse résolument ouverte qui ne considère pas la Bible comme un monde autosuffisant ou étranger à son environnement et qui s'autorise à poser toute question dès lors que le texte lui-même incite à se la poser.

En analysant genre littéraire, parallèles éventuels – bibliques et non bibliques –, vocabulaire etc., on s'inscrit délibérément dans la diachronie sans exclure que des influences, quelles qu'elles soient, aient pu s'exercer sur le texte.

Concrètement – et pour ne présenter que quelques grands types d'approches, pour certaines quelque peu délaissées aujourd'hui alors qu'elles conservent toute leur pertinence –, la prise en compte du genre littéraire – grand acquis de l'école de l'histoire des formes et de la tradition – va permettre, à partir d'indices formels, non seulement de distinguer un ou plusieurs genres littéraires à l'arrière-plan

¹⁰ La revue *Sémiotique et Bible* s'emploie, depuis décembre 1975, à défendre cette méthode, dans la ligne greimassienne. Elle en est, à ce jour, à son 171^e numéro. Wüthrich, 2013, est un exemple d'application de cette méthode, revisitée à la lumière des travaux de Jacques Geninasca, au récit matthéen de la Passion.

¹¹ Barthes *et al.*, 1971, qui confronte les lectures respectives de Roland Barthes et de Robert Martin-Achard de l'épisode de la lutte de Jacob avec l'ange et celles de Jean Starobinski et de Franz-J.-Leenhardt du récit du démoniaque de Gérasa, reste une fort belle illustration de cette méthode.

¹² Sur la méthodologie de l'analyse narrative appliquée aux récits bibliques, on se reportera, en français, à Marguerat – Bourquin, 2009 [1998], ou encore à Resseguie, 2009.

¹³ Schweizer, 1995, s'est employé à donner une nouvelle impulsion à cette méthode d'analyse.

du texte, mais encore de rechercher son *Sitz im Leben*, liturgique, catéchétique, polémique, kérygmaticque (prédication), parénétiqque (exhortation) etc., et de tenter de remonter ainsi en direction de la ou des communautés qui ont transmis – ou façonné – le récit ou le discours étudié ; en effet, des récits ou des paroles n'ont pu être conservés ou élaborés que dans la mesure où ils avaient, ou conservaient, une valeur aux yeux de celles et de ceux qui en ont été les vecteurs¹⁴.

De leur côté, les approches inspirées par l'histoire comparée des religions peuvent permettre, à l'aide notamment des concordances – devenues encore plus accessibles et maniables aujourd'hui grâce à l'outil informatique et aux logiciels bibliques et parabibliques à disposition – de mettre en évidence des parallèles et d'éventuelles filiations qui ne se limitent aucunement aux seuls textes canoniques et qui font intervenir les littératures connexes à la Bible elle-même mais aussi, pour le Nouveau Testament, les littératures hellénistiques et gréco-romaine pour ce citer que celles-là.

Enfin, des outils comme la critique littéraire et l'analyse littéraire, revisités au goût du jour, peuvent permettre, à partir d'indices comme des aspérités dans la narration ou l'étude attentive du vocabulaire, de repérer, à l'arrière-plan du passage, d'éventuelles sources.

On peut s'employer ainsi à remonter jusqu'à ce que nous appelons le *niveau II*, niveau de la tradition, niveau qui n'est autre que celui de la ou des communautés ou des milieux qui ont transmis – ou façonné – le récit ou le discours étudié.

Pareille entreprise est absolument requise de la part de quiconque prétend se prononcer sur le *niveau I*, qui n'est autre que celui de l'événement réel ou supposé, et de toute façon relu, décrit par le récit ou le discours.

Le défaut méthodologique des fondamentalismes consiste à ne pas distinguer ces différemment niveaux, et plus précisément à confondre *niveau III* – qui est le niveau du texte en son état – et *niveau I*.

En faisant comme si le niveau du texte en son état pouvait se confondre avec le *niveau I*, ces fondamentalismes gomment en fait

¹⁴ Hahn, 1985, propose une anthologie de textes fondateurs pour l'émergence de l'école de l'histoire des formes et regroupe des études de Martin Dibelius, Karl Ludwig Schmidt, Rudolf Bultmann, Martin Albertz, Georg Bertram, Oscar Cullmann, Vincent Taylor et Karl Hermann Schelkle. Berger, 1987, a publié de son côté une introduction à l'histoire des formes et son collègue de Heidelberg, Gerd Theissen, qui avait déjà contribué avec Philipp Vielhauer à la rédaction du complément apporté à Bultmann, 1971 (= Bultmann, 1973, p. 455-671), a revisité pour sa part les travaux qui ont trait à l'histoire de la tradition synoptique dans un ouvrage original et stimulant (Theissen, 1989).

la dimension de témoignage inhérente à tout texte biblique et s'interdisent en fait, de notre point de vue, une compréhension de ce texte avec la profondeur qu'autorise la prise de recul et de distance par rapport à ce qui est dit ou raconté.

Tableau relatif aux différents niveaux auxquels peut se mouvoir la démarche exégétique

<p>TENTATIVE D'ACCÈS AU NIVEAU I</p> <p>Niveau de l'événement réel ou supposé décrit par le récit ou le discours</p> <p style="text-align: center;"><i>Critique historique</i></p> <p style="text-align: center;">↑</p>					
<p>TENTATIVE D'ACCÈS AU NIVEAU II</p> <p>Niveau de la tradition = Niveau de la communauté ou des communautés qui ont transmis (ou façonné) le récit ou le discours</p> <p>...</p> <p>liturgique catéchétique polémique kérygmaticque parénétiqque</p> <p>Recherche du <i>Sitz im Leben</i>, d'éventuelles filiations et d'éventuelles sources</p> <p>Genre littéraire (à l'aide de concordances...) Aspérités de la narration (AL) Statistiques de vocabulaire (CL)</p> <p>À partir d'éléments formels Mise à jour de parallèles À partir d'indices littéraires</p> <p><i>Histoire des formes</i> <i>École comparatiste</i> <i>Critique littéraire</i> et et <i>Histoire des traditions</i> <i>religioniste</i> <i>Analyse littéraire</i></p> <p style="text-align: center;"><u>Approches diachroniques en amont du texte</u></p> <p style="text-align: center;">↑</p>					
<p>NIVEAU III</p> <p>Niveau de la rédaction = Niveau du texte en son état</p> <table style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 33%; border-right: 1px solid black; vertical-align: top;"> <p><i>Contexte littéraire</i></p> <p><u>Approches synchroniques</u> <i>Problèmes de traduction</i> <i>Analyse narrative ou rhétorique</i> <i>Analyse sémiotique ou structurale</i></p> </td> <td style="width: 33%; border-right: 1px solid black; vertical-align: top;"> <p><i>Critique textuelle</i> <i>Critique littéraire</i> <i>Analyse littéraire</i> <i>Histoire de la rédaction</i></p> </td> <td style="width: 33%; vertical-align: top;"> <p><u>Approches à incidences diachroniques</u></p> </td> </tr> </table>			<p><i>Contexte littéraire</i></p> <p><u>Approches synchroniques</u> <i>Problèmes de traduction</i> <i>Analyse narrative ou rhétorique</i> <i>Analyse sémiotique ou structurale</i></p>	<p><i>Critique textuelle</i> <i>Critique littéraire</i> <i>Analyse littéraire</i> <i>Histoire de la rédaction</i></p>	<p><u>Approches à incidences diachroniques</u></p>
<p><i>Contexte littéraire</i></p> <p><u>Approches synchroniques</u> <i>Problèmes de traduction</i> <i>Analyse narrative ou rhétorique</i> <i>Analyse sémiotique ou structurale</i></p>	<p><i>Critique textuelle</i> <i>Critique littéraire</i> <i>Analyse littéraire</i> <i>Histoire de la rédaction</i></p>	<p><u>Approches à incidences diachroniques</u></p>			
<p style="text-align: center;">↓</p> <p>NIVEAU IV</p> <p>Niveau de l'interprétation = Niveau de ceux qui, à travers les âges, ont reçu, reçoivent ou recevront ce texte et qui dans leur vie, ont inscrit, inscrivent ou inscriront son interprétation</p> <p style="text-align: center;"><u>Approche diachronique en aval du texte</u></p> <p style="text-align: center;"><i>Wirkungsgeschichte</i></p>					

À travers la distinction des niveaux, tout passage scripturaire apparaît ainsi comme le fruit d'un processus plus ou moins long

d'élaboration, au sein de ce que l'on pourra appeler commodément la tradition (*niveau II*), par-delà un événement à propos duquel la critique historique sera finalement amenée à se prononcer (*niveau I*).

Nous n'avons pris en compte ici, pour des raisons de commodité et de simplification et parce que la distinction des niveaux nous apparaît fondamentale, que des méthodes qui permettent cette distinction.

Il va de soi cependant que d'autres méthodes trouvent leur place dans le vaste champ d'une approche de type historico-critique.

C'est ainsi que se sont développées des approches sociologiques de la Bible, qui tentent, à partir d'une discipline relativement nouvelle, la sociologie, d'éclairer les textes bibliques en essayant de mieux comprendre le monde et surtout la société qui les a vu naître¹⁵.

De même, des approches féministes ont vu le jour et d'autres, inspirées par la théologie de la libération ou encore par les « études empire¹⁶ », qui ont tendance à confluer aujourd'hui dans les approches postcoloniales et qui, toutes, contribuent à jeter sur le texte un regard critique en ce sens qu'il est le reflet d'un ordre établi avec ses rapports de force et qu'il est essentiel d'interroger cet ordre établi et de redonner une voix à celles et ceux qui sont les oubliés ou les bâillonnés du texte et de l'histoire¹⁷.

Ainsi, il est avéré bien longtemps que les femmes, qui sont les premières à être témoins de la résurrection au matin de Pâques dans les évangiles canoniques, sont les grandes absentes de la liste des apparitions du Ressuscité chez Paul en 1 Corinthiens 15,5-7 et que cette absence peut et doit être interrogée parce qu'elle a été génératrice d'exclusion dans la réception qui a été celle des textes¹⁸.

Et il est révélateur qu'encore au début du XX^e siècle, à la suite d'une remarque péremptoire et finalement machiste du grand exégète qu'est et demeure par ailleurs Hans Lietzmann, on a pu refuser à Junia, collaboratrice de Paul, le droit d'occuper légitimement sa place

¹⁵ Voir notamment à ce sujet Elliott, 1993 ; Barton, 1997.

¹⁶ Appliquées au Nouveau Testament, les « études empire » visent essentiellement à détecter en quoi l'Empire romain a pu influencer la production des différents écrits qui le composent.

¹⁷ On pourra consulter à ce sujet l'étude de Nicolet-Anderson, 2013. On voit encore apparaître aujourd'hui un courant qui promeut une exégèse visuelle, en ce sens qu'elle s'attache à prendre en compte de manière systématique la culture matérielle visuelle dans le champ de l'exégèse du Nouveau Testament. Voir à ce propos, Robbins – Melion – Jeal, 2017.

¹⁸ Sur ce point, notamment Bovon, 1984.

d'apôtre, que lui attribue Rm 16,7, cela en modifiant un accent qui la transformait en un homme du nom imaginaire de Junias¹⁹.

*
* * *

Mais revenons-en à la démarche exégétique proprement dite, l'exemple que nous venons de prendre pouvant d'ailleurs constituer une excellente transition avec ce qui suit.

Tout texte biblique peut être conçu non seulement comme l'aboutissement de tout un processus qui met en jeu tradition et rédaction. Il peut également l'être comme le point de départ de toute une série d'interprétations non seulement exégétiques (histoire de l'exégèse), mais aussi artistiques (iconographiques : peinture, sculpture, art du vitrail... ; musicales : oratorio ; opéra... ; littéraires) et finalement pratiques dans la mesure où, à travers l'histoire de sa réception et jusqu'à aujourd'hui, il a pu déterminer telle attitude existentielle ou telle entreprise collective. C'est ce que nous appelons ici le *niveau IV*, niveau de la *Wirkungsgeschichte*, de l'étude des effets, de l'influence du texte au cours des siècles. Cette étude prend en compte le niveau de l'interprétation, interprétation nécessaire, mais toujours aussi risquée, qui peut conduire à des mésusages contre

¹⁹ Lietzmann, 1928 [1906], p. 125, fait valoir que le mot grec *Iouinian*, ici à l'accusatif, doit désigner un homme « en fonction des assertions qui suivent (*wegen der folgenden Aussagen*) », assertions qui consistent en fait à englober Andronicus et Junia parmi les apôtres. Il suppose ainsi que les apôtres ne sauraient être que des hommes. Il en infère que *Iouinias* est le diminutif de Junianus, nom par ailleurs très attesté – mais il doit avouer lui-même que le diminutif en question ne l'est nulle part ! Son argument a été repris tel quel dans les plus grands dictionnaires et il a fallu attendre l'année 1994 pour que Metzger, 1994, p. 475, reconnaisse que « 1) le nom féminin Junia apparaît plus de 250 fois dans les inscriptions grecques et latines de la seule ville de Rome, alors que le nom masculin Junias n'est attesté nulle part et [que] 2) lorsque les manuscrits grecs commencèrent à porter des accents, les scribes employèrent le féminin *Iouviāv* ("Junia") », cela alors que la première édition de son manuel à l'intention des traducteurs de la Bible (Metzger, 1971) comportait encore la leçon masculine *Iouviāv*. Voir à ce propos Epp, 2014 [2005], p. 100-102, auquel nous avons emprunté la traduction de Metzger, 1994, p. 475. Comme le précise encore Epp, 2014, p. 103, note 7, « il est très intéressant de noter que Lietzmann, dans son commentaire de 1 Corinthiens, affirme que Paul, en 11,2-16, accepte à contre cœur que les femmes prennent la parole, mais qu'il révèle le fond de sa pensée en 14,34-35. Il reconnaît devoir cette remarque à Conzelmann, 1969, p. 290, n. 58, qui précise que, selon Lietzmann, « Paul a manifestement "concedé à contre-cœur" à la femme le droit de s'exprimer ; [et qu'] ici, il livre le fond de sa pensée (*Paulus hat offenbar in Kap. 11 das Reden der Frau nur "ungern konzediert" ; hier gibt er seine eigentliche Meinung*) ». Lietzmann, 1923, p. 77, écrit de fait ceci, à propos de 1 Co 14,34-35 : « *Hier kommt die eigentliche Meinung des Apostels zutage* » et il ajoute en commentant, le verset 35 où il est indiqué qu'il est malséant à une femme de parler dans l'Église, que, « Si Paul pense ici à des femmes mariées, il n'en résulte pas que des femmes non mariées pourraient parler en public (*Pls denkt also an Ehefrauen : daraus folgt nicht, daß unverheiratete öffentlich reden dürfen*) ».

lesquels l'exégète a aussi le devoir de s'élever en faisant valoir que de telles interprétations s'écartent en fait du sens du passage²⁰.

La *Wirkungsgeschichte*, en s'interrogeant non pas d'abord sur le sens du texte mais sur la signification qui lui a été accordée, les interprétations qui en ont été données dans les champs les plus divers (dans la littérature, mais aussi dans l'art, dans la culture, voire dans la société²¹), se distingue de l'exégèse proprement dite. Les dérives fondamentalistes relèvent d'ailleurs de cette *Wirkungsgeschichte*, tout comme les plus belles réalisations qui ont pu être opérées au nom de la foi et à partir de la prise en compte d'un texte scripturaire.

En dépit de son profond intérêt, la *Wirkungsgeschichte* se situe de fait en dehors de l'exégèse au sens strict. Elle relève déjà du domaine de l'histoire de l'exégèse et, plus généralement, de l'histoire de l'interprétation, de l'herméneutique d'un texte. Cette histoire se poursuit jusqu'à ce jour. Elle a pu donner lieu à des expériences de vie, personnelle et communautaire, exaltantes comme elle a pu être le lieu de tragiques malentendus et elle doit toujours à nouveau être interrogée, au nom du texte. En effet, toute interprétation n'est pas forcément fidèle et certaines exégèses peuvent être erronées et donner lieu à de tragiques méprises, voire à des trahisons.

Pour ne citer ici qu'un exemple, nous prendrons celui des *conquistadores* qui, s'appuyant sur la parabole des invités au festin et sur la formule « *compelle intrare* (force-les à entrer) » (Lc 14,23) ont pratiqué, en Amérique du Sud, l'évangélisation forcée des populations autochtones, ne leur offrant d'autre alternative que la conversion ou la mort. Les crimes qu'ils ont commis s'appuyaient sur l'interprétation littérale d'un texte, interprétation qui, faisant fi des données historiques, est venue légitimer des comportements en contradiction avec le principe biblique du respect absolu dû au prochain²².

La prise en compte du contexte historique dans lequel a été façonnée la parabole permet en l'occurrence de stigmatiser leur erreur, consciente ou inconsciente, de lecture. S'il convient de forcer les exclus qui ont part au festin en lieu et place des notables qui ont décliné l'invitation, c'est que jamais, du temps de Jésus, ils ne

²⁰ Sur la *Wirkungsgeschichte* et sa prise en compte dans le champ de l'herméneutique néotestamentaire, voir notamment Luz, 2002, p. 106-114, et Mayordomo, 2005.

²¹ Ainsi la postérité du modèle de la communauté des biens au sein de l'Église primitive de Jérusalem. Voir, par exemple, à ce propos, Grappe, 2014.

²² À ce sujet, voir notamment Frey, 2014.

se seraient sentis dignes de pareille invitation²³. La parabole vise à faire comprendre que l'impensable s'est pourtant produit et la formule « force-les à entrer » contribue à l'exprimer. L'accès au festin est bel et bien ouvert à ceux qui auraient pu s'en estimer, en toute hypothèse, écartés. Telle est, selon la parabole, la bonne nouvelle du Royaume ! Quel paradoxe tragique que l'un des plus beaux récits visant à exprimer cette bonne nouvelle ait été aussi la source d'exactions et de crimes !

On pourrait multiplier les exemples : l'Apartheid et l'asservissement des peuples noirs justifiés à travers le récit de la malédiction de Cham (Gn 9,18-29) ; le soutien apporté par les *Deutsche Christen* – et, parmi eux, d'éminents exégètes – au nazisme dans le but de purifier la Bible de tous les aspects juifs qu'elle contenait, dans une forme de revisitation du marcionisme, mais avec des conséquences autrement plus tragiques ; l'appui apporté par des chrétiens à des régimes totalitaires où qu'ils se trouvent ; le succès remporté par des idéologies d'extrême droite dans les pays occidentaux. On pourrait inclure à cela, me semble-t-il, l'empressement que mettent certains à lutter contre la prise de paroles et de responsabilités des femmes au sein des communautés, dans des textes qui illustrent comment il est possible de développer des trésors d'érudition pour justifier un point de vue des plus conservateurs. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, un Robert Yarbrough n'hésite pas à faire

²³ Il est clair que Lc 14,15-24 s'inscrit dans le cadre des paraboles qui soulignent l'urgence de l'appel qui retentit dès lors qu'avec Jésus le Royaume de Dieu fait irruption. Cela étant, au sein du chapitre 14 de Luc, dans lequel il est déjà apparu que la société de l'époque était hiérarchisée en fonction de ce que de bien des auteurs étudient sous l'angle des rapports honneur-honte dans le Bassin méditerranéen antique (voir, comme le suggère fort à propos Snodgrass, 2008, p. 308, la petite parabole consignée en Lc 14,7-11, qui atteste, au versets 8-9, l'importance des convenances et des rapports de présence dans le cadre des banquets), les versets 21-23 permettent de comprendre que, s'il faut contraindre celles et ceux qui se trouvent en situation de faiblesse ou en marge – pauvres, estropiés, aveugles, boiteux (v. 21), mais aussi sans abri (v. 23) – à rejoindre la banquet, c'est aussi que, comme le note Jeremias, 1962, p. 181, « même les pauvres conservaient la politesse orientale et, par humilité, refusaient l'hospitalité tant qu'on ne les avait pas pris par la main et tirés avec une douce violence à l'intérieur de la maison ». Jülicher, 1899, p. 414, faisait déjà valoir pareille argumentation en se référant à Gn 19,3, passage dans lequel Loth doit même presser deux anges pour les convaincre d'accepter son hospitalité plutôt que de passer une nuit dehors. Bovon, 1996, p. 454, va dans le même sens que Jülicher et Jeremias quand il évoque « la contrainte de l'amour, la *douce violence* de celui qui convainc l'hôte hésitant et le décide à entrer » et renvoie en note à Jülicher et à Gn 19,3 (dans le même sens, Danker, 1972, p. 166, et Fitzmyer, 1985, p. 1057). De son côté, Neyrey, 1991, p. 385, qui est un représentant d'une approche sociologique – mais aussi théologique – du Nouveau Testament, fait valoir que Lc 14,23 montre que l'on trouve ici « une bonne illustration de la réciprocité divine généralisée en matière de repas ». Young, 1989, p. 176, combine les deux interprétations de Lc 14,23 en termes d'urgence de l'appel et de stratification sociale quand il écrit : « La proclamation du Royaume était destinée à toucher par delà les riches et les puissants et même par delà les couches intellectuelles de la société. [...] En toute hypothèse, les deux envois [du serviteur en Lc 14,21.23] forment un parallélisme qui pourrait avoir appartenu à la parabole originale et souligné l'urgence du message de Jésus. »

valoir que l'herméneutique occidentale ayant conduit à relativiser 1 Timothée 2,9-15 et le silence que ce passage tend à imposer aux femmes a mené à une atrophie des Églises de cette partie du monde, alors que les Églises situées ailleurs, et qui résistent à une telle herméneutique, connaissent la progression la plus rapide que l'on n'ait jamais connue²⁴. On reste confondu face à de tels modes d'argumentation, qui se situent aux antipodes mêmes d'une compréhension évangélique de l'amour du prochain. On pourrait adjoindre aussi à ces exemples, pour bien montrer que rien n'est simple, la complaisance ou la résignation vis-à-vis du pouvoir de l'argent.

*
* * *

Les textes bibliques, et en particulier l'exigence évangélique appelant l'exégète théologien à se conformer au double impératif de l'amour du Dieu et du prochain, quel qu'il soit, le confrontent à des défis constants et à des remises en question permanentes.

L'exégète, comme tout universitaire, a vocation à participer à l'histoire dans la mesure où il risque lui-même une interprétation. Il lui revient aussi, et de manière plus particulière, un devoir de vigilance. Je reste convaincu, quant à moi, qu'une exégèse qui assume une distance critique par rapport aux textes et une faillibilité des interprétations reste plus que jamais nécessaire et constitue un garde-fou indispensable en un temps où les explications et les raccourcis simplistes sont de mise. Le fondamentalisme a pour atout de présenter des explications simples, voire simplistes, qui peuvent rassurer et emplir de certitudes. L'exégèse universitaire a pour devoir de poser toujours à nouveau de nouvelles questions et de questionner l'interprétation proposée des textes bibliques. Pour aride et exigeante qu'elle puisse paraître, elle participe d'un combat qu'il convient de mener sans cesse, et aujourd'hui plus que jamais sans doute.

²⁴ Yarbrough, 2016, p. 274.

BIBLIOGRAPHIE

- Amphoux, 2014 : Christian-Bernard Amphoux (dir.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament. Introduction générale*, Bruxelles, Safran, 2014 (Langues et cultures anciennes 22).
- Barthes *et al.*, 1971 : Roland Barthes *et al.*, *Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971 (Bibliothèque théologique).
- Barton, 1997 : « Social-Scientific Criticism », in : Stanley E. Porter, *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, Boston – Leiden, Brill, 1997 (New Testament Tools, Studies and Documents 25), p. 277-289.
- Berger, 1987 : Klaus Berger, *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen, Francke Verlag, 1987 (Uni-Taschenbücher 1444).
- Bovon, 1984 : François Bovon, « Le privilège pascal de Marie-Madeleine », *New Testament Studies* 30, 1984, p. 50-62.
- Bovon, 1996 : François Bovon, *L'Évangile selon Luc (9,51–14,35)*, Genève, Labor et Fides, 1996 (Commentaire du Nouveau Testament IIIb).
- Bultmann, 1971 : Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition. Ergänzungsheft*. Bearbeitet von Gerd Theissen und Philipp Vielhauer, 5. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- Bultmann, 1973 : Rudolf Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique suivie du Complément de 1971*. Traduit de l'allemand par André Malet, Paris, Seuil, 1973.
- Classen, 2000 : Carl Joachim Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 128).
- Conzelmann, 1969 : Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament).
- Conzelmann – Lindemann, 1999 : Hans Conzelmann – Andreas Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*. Traduction et adaptation : Pierre-Yves Brandt, Genève, Labor et Fides, 1999 (Le monde de la Bible 39).
- Danker, 1972 : Frederick W. Danker, *Jesus and the New Age According to St. Luke*, St. Louis (Missouri), Clayton Publishing House, 1972.
- Elliott, 1993 : J. H. Elliott, *What is Social-Scientific Criticism ?*, Minneapolis, Fortress Press, 1993 (Guides to biblical scholarship, New Testament Series).
- Epp, 2005 : Eldon Jay Epp, *Junia. The First Woman Apostle*, Minneapolis, Fortress Press, 2005.
- Epp, 2014 : Eldon Jay Epp, *Junia. Une femme apôtre ressuscitée par l'exégèse*. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Gabrielle Rivier et John E. Jackson, Genève, Labor et Fides, 2014 (Le monde de la Bible 67).
- Finkelstein – Silberman, 2002 : Israël Finkelstein – Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*. Traduit de l'anglais par Patrice Ghirardi, Paris, Bayard, 2002.

- Finkelstein – Silbermann, 2007 : Israel Finkelstein – Neil Asher Silbermann, *David and Solomon : In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*, New York, Free Press, 2007.
- Fitzmyer, 1985 : Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation and Notes*, New York, Doubleday, 1985 (The Anchor Bible 28A).
- Frey, 2014 : Daniel Frey, « *Faux et usage de faux. La dénonciation du mésusage de Lc 14,23 dans le Commentaire philosophique de Pierre Bayle* », in : Frey – Grappe – Wieger, 2014, p. 177-192.
- Frey – Grappe – Wieger, 2014 : Daniel Frey, Christian Grappe et Madeleine Wieger (dir.), *Usages et mésusages de l'Écriture*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2014 (Écriture et société 5).
- Grappe, 2014 : Christian Grappe, « Usage des récits relatifs à la communauté des biens au sein de l'Église primitive de Jérusalem à travers l'histoire », in : Frey – Grappe – Wieger, 2014, p. 83-96.
- Hahn, 1985 : Ferdinand Hahn (dir.), *Zur Formgeschichte des Evangeliums*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985 (Wege der Forschung 81).
- Jeremias, 1962 : Joachim Jeremias, *Les paraboles de Jésus*. Traduction de Bruno Hubsch. Présentation du R. P. A. George, Le Puy, Xavier Mappus, 1962 (Livres de vie 85-86).
- Jülicher, 1899 : Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu. Zweiter Teil. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Freiburg i. B. – Leipzig – Tübingen, Mohr (Siebeck), 1899.
- Kennedy, 1984 : George A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel – London, The University of North Carolina Press, 1984.
- Kenyon, 1957 : Kathleen Kenyon, *Digging up Jericho. The Results of the Jericho Excavations 1952-1956*, London, Ernest Benn, 1957.
- Lausberg, 1990 : Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 3. Auflage. Mit einem Vorwort von Arnold Arens, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990.
- Law, 2013 : David R. Law, *The Historical-Critical Method. A Guide for the Perplexed*, London – New York, Continuum, 2012 (T&T Clark Guides for the Perplexed).
- Lietzmann, 1923 : Hans Lietzmann, *An die Korinther*, Zweite, neubearbeitete Auflage, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1923 (Handbuch zum Neuen Testament 9).
- Lietzmann, 1928 [1906] : Hans Lietzmann, *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. An die Römer*, Dritte Auflage, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1928 [1906] (Handbuch zum Neuen Testament 8).
- Luz, 2002 : Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, Neukirchen-Vluyn – Düsseldorf, Neukirchener Verlag – Benziger, 2002 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1).
- Marguerat – Bourquin, 2009 [1998] : Daniel Marguerat – Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative avec la collaboration du fr. Marcel Durrer*. Illustrations de Florence Clerc, 4^e édition revue et augmentée, Paris – Genève, Les éditions du Cerf – Labor et Fides, 2009 [1998].

- Mayordomo, 2005 : Moisés Mayordomo, « Wirkungsgeschichte als Erinnerung an die Zukunft des Texte (Hinführung) », in : *Id.* (dir.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments*. Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2005, p. 11-14 (Stuttgarter Bibelstudien 199).
- Metzger, 1971 : Bruce M. Metzger (dir.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. A Companion to the United Bible Societies' Greek New Testament, London – New York, United Bible Societies, 1971.
- Metzger, 1994 : Bruce M. Metzger (dir.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Second edition. A Companion to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 1994.
- Metzger – Ehrman, 2005 : Bruce M. Metzger – Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Fourth edition, New York – Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Neyrey, 1991 : Jerome H. Neyrey, « Ceremonies in Luke-Acts. The Case of Meals and Table Fellowship », in : *Id.* (dir.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrikson, 1991, p. 361-387.
- Nicolet-Anderson, 2013 : Valérie Nicolet-Anderson, « Perspectives postcoloniales en exégèse biblique », *ThéoRèmes* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 08/11/2013, consulté le 25/10/2018. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/439> ; DOI : 10.4000/theoremes.439.
- Parker, 2008 : David C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts*, Cambridge, University Press, 2008.
- Porter, 2001 : Stanley E. Porter (dir.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B. C. – A. D. 400*, Boston – Leiden, Brill, 2001.
- Resseguie, 2009 : James L. Resseguie, *L'exégèse narrative du Nouveau Testament*. Traduit de l'anglais par Odile Flichy et Jacques Weisshaupt, Bruxelles, Lessius, 2009 (Le livre et le rouleau 36).
- Robbins – Melion – Jeal, 2017 : Vernon K. Robbins – Walter S. Melion – Roy R. Jeal, *The Art of Visual Exegesis. Rhetoric, Texts, Images*, Atlanta, SBL Press, 2017 (Emory Studies in Early Christianity 19).
- Schnelle, 2008 : Udo Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, 7. durchgesetzte und ergänzte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008 (UTB 1253).
- Schweizer, 1995 : Harald Schweizer, « Weitere Impulse zur Literarkritik », *Biblische Notizen* 80, 1995, p. 73-99.
- Snodgrass, 2008 : Klyne Snodgrass, *Stories With Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008.
- Stenger, 1987 : Werner Stenger, *Biblische Methodenlehre*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1987 (Leitfaden Theologie 18).
- Theissen, 1989 : Gerd Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, Freiburg Schweiz – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1989 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 8).
- Tuckett, 1987 : Christopher Tuckett, *Reading the New Testament. Methods of Interpretation*, London, SPCK, 1987.

- Wüthrich, 2013 : Serge Wüthrich, *Naître de mourir. La crucifixion de Jésus dans l'Évangile de Matthieu. Lecture sémiotique*, Paris, Cerf, 2013 (Lectio divina 259).
- Yarbrough, 2016 : Robert W. Yarbrough, « Familiar Paths and a Fresh Matrix. The Hermeneutics of 1 Timothy 2:9-15 », in : *Women in the Church : An Interpretation and Application of 1 Timothy 2:9-15*, Wheaton, Crossway, 2016, p. 227-277.
- Young, 1989 : Brad H. Young, *Jesus and His Jewish Parables. Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching*, New York – Mahwah, Paulist Press, 1989 (Theological Inquiries. Studies in Contemporary Biblical and Theological Problems).