

Supplément au SOP n° 143, décembre 1989

**L'ORTHODOXIE ET LA BIBLE
AUJOURD'HUI**

Communication du père Jean BRECK
au symposium international
organisé à l'occasion du cinquantenaire
de l'Institut de théologie orthodoxe de New York
(Institut Saint-Vladimir)

New York, 29 septembre 1988

Document 143.A

**Service orthodoxe
de presse et d'information**
14, rue Victor Hugo
92400 COURBEVOIE
Tél. (1) 43 33 52 48

Abonnement :
voir en dernière page

Le SOP informe ses lecteurs sur la vie de l'Eglise orthodoxe en France et dans le monde, et fournit une réflexion sur l'actualité. Il n'est pas responsable des opinions exprimées dans son bulletin. L'ensemble des textes qu'il publie peuvent être librement reproduits avec l'indication de la source : SOP. Placé sous les auspices du Comité inter-épiscopal orthodoxe en France, ce service est assuré par la Fraternité orthodoxe en Europe occidentale.

L'ORTHODOXIE ET LA BIBLE AUJOURD'HUI

Introduction

Il est assez malaisé de parler des méthodes et des objectifs des études bibliques orthodoxes devant un "auditoire mixte", je veux dire en présence de frères et de soeurs catholiques et protestants. Les raisons de cette gêne sont manifestes. En effet, aux yeux de nombreux occidentaux, nous les orthodoxes, nous sommes coupables de deux hérésies impardonnables : 1/ une approche "fondamentaliste" (intégriste) des Ecritures, et 2/ une tendance à accorder la priorité aux dogmes de l'Eglise, plutôt qu'à la Parole écrite de Dieu, en tant qu'autorité ultime en matière de foi et de morale.

C'est une chose de proclamer que nos collègues occidentaux font fausse route en pensant cela, c'en est une autre de présenter des communications ou de faire des publications attestant que la réalité est tout autre... Quoi qu'il en soit, il convient, me semble-t-il, de commencer cet exposé en m'efforçant sinon de rectifier totalement, du moins de nuancer l'impression généralement répandue selon laquelle la position orthodoxe à l'égard de la Bible est une attitude curieuse qui consiste d'une part à *défendre* son historicité, à revendiquer son origine apostolique et son autorité canonique, et d'autre part à la *négliger* pratiquement au nom de la vénération des orthodoxes pour la doctrine, la liturgie et la "spiritualité".

Alors que le chrétien orthodoxe moyen fait de la Bible une lecture littérale, acceptant son contenu tel qu'il se présente, il ne partage pas les principes herméneutiques "fondamentalistes" protestants comme l'"inspiration littérale" et l'"inerrance" (infaillibilité). Il n'accepte pas non plus des doctrines comme le "chiliasme" (millénarisme) ou le "providentialisme". Dans leur lecture de la Bible les orthodoxes sont "*conservateurs*", et cela parfois même de manière consternante, comme par exemple lorsqu'ils défendent certaines positions "traditionnelles" intenable à propos de l'origine historique et du sens littéral des textes bibliques. Mais ce ne sont pas des "intégristes". C'est là une distinction importante dont il faut tenir compte, surtout lorsqu'on analyse la position orthodoxe sur l'exégèse historico-critique et les autres méthodes scientifiques d'interprétation des Ecritures qui se sont développées en Occident.

Pour ce qui est de la tendance à subordonner l'Ecriture à la doctrine de l'Eglise, je tiens à dire que bien qu'il ait pu en être ainsi dans une certaine mesure dans le passé, cette attitude va aujourd'hui en se modifiant. Grâce, dans une large mesure, à l'influence des spécialistes occidentaux de la Bible, l'Orthodoxie connaît un authentique renouveau biblique dans le monde entier. Dans nos séminaires et nos églises, l'accent est mis en priorité sur l'enseignement des Ecritures. Cet enseignement ne comporte pas seulement l'étude du contenu, mais également l'analyse sérieuse des problèmes critiques concernant la diversité théologique et les différents niveaux de signification des textes bibliques. Ceux qui enseignent les Ecritures sont dans l'ensemble actuellement d'accord sur les objectifs fondamentaux des études bibliques orthodoxes : retrouver le sens patristique authentique des rapports existant entre Ecriture et Tradition tout en accordant à l'Ecriture sa valeur plénière en tant que *canon* ou norme de la doctrine et de l'éthique.

Il y a, cependant, une autre raison qui rend difficile le fait de parler de l'approche orthodoxe de la Bible avec des chrétiens non-orthodoxes, en particulier avec des savants. C'est que nous connaissons tous les réactions de consternation ou de franche indignation des

orthodoxes devant certains courants d'interprétation biblique en vogue dans les Eglises occidentales. Qu'ils soient spécialistes en exégèse ou simplement lecteurs occasionnels de l'Écriture, les chrétiens orthodoxes ont le sentiment que les études modernes de la Bible (après l'époque des Lumières) manquent souvent de manière dramatique à ce qui devrait être leur objectif principal, à savoir : proclamer l'Évangile en tant que Parole de Dieu vivante et donatrice de vie.

Il n'est pas exagéré de dire que l'ensemble des travaux des biblistes aujourd'hui constitue uniquement une production à usage "interne". Nous écrivons davantage pour informer (et "impressionner" ?) les autres spécialistes dans notre domaine que pour présenter les écrits bibliques comme nourriture spirituelle pour les enfants de Dieu. Chacun de nous, pour peu qu'il ait dirigé une thèse de doctorat (ou en ait préparé une) sait très bien le travail énorme fourni, ou perdu, par les étudiants ou les collègues qui se consacrent à la réfutation de théories ou de méthodes devenues récemment populaires. Quand l'exégèse est conçue comme une entreprise purement scientifique, l'Écriture analysée comme tout ouvrage littéraire pourrait l'être, et lorsque les résultats de ces travaux ne peuvent être authentifiés que s'ils ont été publiés dans une revue théologique reconnue, alors cet énorme gaspillage de nos énergies est probablement inévitable. Il reste cependant qu'en dehors, hélas, de quelques rares exceptions, les biblistes vivent et travaillent aujourd'hui dans l'isolement complet et par rapport à l'Église et par rapport au monde.

En prenant conscience de ce qu'ils conçoivent comme une trahison, les orthodoxes, ainsi que beaucoup de fidèles de toutes les confessions chrétiennes d'ailleurs, ont des réactions de méfiance, de désarroi et d'hostilité. Ils attendent bien plus de nous, et ils le méritent. Si l'Orthodoxie a aujourd'hui un rôle particulier à jouer dans le monde occidental, c'est bien celui de retrouver ce que le père Georges Florovsky appelait "l'esprit scripturaire perdu". Elle doit affirmer la place centrale de la Parole de Dieu dans la vie de l'Église, sa foi et ses célébrations. Mais elle doit également rappeler à ses propres spécialistes de la Bible et aux autres que leur tâche, leur vocation la plus profonde est de servir par leur étude de l'Écriture les besoins de ceux qui veulent édifier l'Église et évangéliser le monde.

Je voudrais dans ce qui suit examiner la contribution que pourrait apporter une approche spécifiquement orthodoxe des études bibliques. Je passerai simplement tout d'abord en revue certains présupposés de base de l'herméneutique orthodoxe, puis je soulignerai l'efficacité de diverses méthodes critiques mises au point depuis quelques décades par les biblistes protestants et catholiques romains. Je me propose ensuite de suggérer comment et en quoi les principes herméneutiques et les méthodes exégétiques orthodoxes pourraient contribuer à la mise en oeuvre de notre commune responsabilité chrétienne pour l'interprétation et la proclamation de l'Évangile de Jésus-Christ.

Principes de l'herméneutique orthodoxe

Les difficultés qu'éprouvent les biblistes orthodoxes à évaluer à leur juste mesure et à adopter les méthodes et les objectifs occidentaux pour l'étude des Écritures, tiennent moins à ce qui se rapporte à l'exégèse proprement dite qu'aux *présupposés herméneutiques* qui la sous-tendent. Voici quelques-unes des convictions fondamentales qui conditionnent l'approche orthodoxe traditionnelle de l'interprétation de la Parole de Dieu.

1. La "Parole de Dieu" est fondamentalement le Logos éternel de Dieu, le Dieu-homme qui s'est incarné en Jésus de Nazareth et qui est glorifié dans l'Église comme "l'Un de la Sainte

Trinité". L'expression "Parole de Dieu" vise donc trois réalités distinctes mais intimement liées : la Personne du Logos divin, le témoignage sur lui sous forme d'Écritures canoniques, et la proclamation du Logos comme appel à la foi et à la vie en lui.

2. La Parole de Dieu sous toutes ses formes ne peut être comprise correctement que dans une perspective trinitaire. Par le témoignage apostolique, l'Esprit révèle que Jésus-Christ est la source de la vérité et de la vie. En tant que puissance intérieure de Dieu qui demeure dans l'Église, et qui inspire l'Église dans sa proclamation au monde, l'Esprit nous conduit à la foi en Dieu le Fils ; et le Fils, à son tour, nous mène à la communion éternelle avec Dieu le Père. Mais il exige une réciprocité au sein de ce mouvement. Car le Fils prie le Père d'envoyer l'Esprit sur l'ensemble des croyants, pour les fortifier, les éclairer et les sanctifier. La Parole divine ne devient donc "puissance salvifique de Dieu" que par "l'économie" conjointe du Fils et de l'Esprit, que saint Irénée décrit comme les "deux mains" du Père.

3. Cela signifie que le Verbe de Dieu sous forme d'Écriture ou de proclamation, doit être compris, de même que le Logos incarné lui-même, comme une réalité "théandrique" ou divino-humaine. Pour les orthodoxes, les Écritures sont la Parole de Dieu à ses créatures humaines, et pas seulement des paroles humaines au sujet de Dieu. Néanmoins, cette Parole est le produit d'une synergie ou "co-opération" entre Dieu et ses agents humains. En conséquence, la Parole de Dieu contenue dans le témoignage biblique est conditionnée par les limitations de la perception humaine et par notre capacité de communication. Des passages aussi différents que Lc 18, 34 et 2 Pi 3, 16 montrent bien que le témoignage apostolique et les enseignements de Jésus-Christ lui-même sont loin d'être toujours clairs et peuvent être fort mal interprétés.

Ainsi donc, les Écritures doivent-elles être *réinterprétées* à chaque génération. L'interprétation, comme l'écriture des textes bibliques elle-même, est véritablement une oeuvre de "synergie" ou de coopération, dans laquelle l'action inspiratrice de l'Esprit vient guider et éclairer l'esprit du lecteur ou de l'auditeur. C'est ce que demande, dans la liturgie byzantine, la prière avant la lecture de l'Évangile : "Fais luire dans nos coeurs la lumière incorruptible de la connaissance de ta divinité, Seigneur ami des hommes, et ouvre les yeux de notre intelligence pour que nous comprenions ton message évangélique".

4. *L'Église* est le lieu par excellence pour l'*interprétation*, comme pour la proclamation et la célébration de la Parole de Dieu. L'exégèse est une fonction de la communauté de foi qui adore et qui confesse. Bien que les interprétations personnelles des Écritures soient admises et encouragées, elles sont dépourvues de la moindre autorité dès lors qu'elles s'écartent du Corps ecclésial et de sa Tradition. Cela ne veut pas dire que les opinions de l'exégète doivent nécessairement être pré-déterminées par le point de vue doctrinal de l'Église. Cependant, l'exégète orthodoxe accepte dans son travail et comme allant de soi la nécessité de soumettre ses réflexions au *phronema ekklesias*, "la conscience ecclésiale". Cela signifie qu'il se conformera dans son oeuvre d'interprétation aux enseignements doctrinaux et moraux de l'Église et qu'il considérera son travail exégétique comme une *diaconie* ou service d'Église, qu'il accomplira dans l'intérêt de l'Église et de sa mission dans le monde.

5. Si l'exégète est en définitive appelé à se soumettre à la "conscience ecclésiale", c'est en raison de la relation qui existe dans l'Orthodoxie entre Écriture et Tradition. Les deux, Écriture et Tradition, ne doivent pas être comprises comme des autorités complémentaires ou conflictuelles. L'Orthodoxie, tout en rejetant la notion d'*autarkeia* ("auto-suffisance") de

l'Écriture, exprimée par le "*sola scriptura*", accepte pleinement le caractère *canonique* ou normatif de l'Écriture permettant de statuer en matière de croyance ou de comportement.

D'autre part, elle reconnaît que l'Écriture est le produit et le fruit de la Tradition. La révélation divine ne se limite pas aux paroles écrites de la Bible. Certains témoignages non-canoniques, y compris des formulations liturgiques et des textes de confession de foi, peuvent aussi être porteurs et révélateurs de la Vérité divine. Alors que le Proto-Evangile de Jacques, par exemple, n'a qu'une faible valeur historique, il s'est avéré être d'une signification *symbolique* immense pour l'élaboration du témoignage liturgique et dogmatique de l'Église sur Marie, la Mère de Dieu.

Bien entendu les protestants refuseraient de telles sources en maintenant que seuls les écrits canoniques font autorité et reflètent la Vérité divine. Mais ils conviendraient cependant que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament reposent sur un vaste ensemble de traditions orales dont les limites ne sont pas définissables. C'est d'un riche témoignage oral que proviennent les Écritures canoniques (1).

La Tradition peut donc être considérée non comme s'opposant à l'Écriture ou la complétant, mais comme un fleuve d'eau vive dont les écrits canoniques constituent le courant central et "normatif". Ainsi, c'est la Tradition qui à la fois produit les écrits apostoliques et les déclare canoniques. Selon le père Serge Boulgakov, "le canon ne décrète pas, par quelque édit extérieur, que tels ou tels livres sacrés peuvent être ou non reconnus ; il *témoigne* bien plutôt du fait que l'Église les a déjà acceptés" (2). Boulgakov écrit également que la Tradition "est la mémoire vivante de l'Église". En tant que telle elle englobe toute la révélation divine, toute la plénitude de la vérité révélée. Mais afin de déterminer ce qui est ou n'est pas Tradition authentique, l'Église guidée par l'Esprit Saint, a établi le *canon* des Écritures. La Bible fait donc partie de la Tradition, créée par l'Esprit par l'intermédiaire de personnes humaines, en tant que critère auquel toutes les traditions doivent se référer et qui détermine ce qui constitue la Tradition authentique.

6. L'Ancien et le Nouveau Testament représentent ensemble le témoignage commun de l'histoire du salut. Le rapport entre les deux correspond à celui qui existe entre la promesse et l'accomplissement. Leur unité interne, organique, est manifeste, si bien que les personnages et les événements clés du Nouveau Testament sont comme préfigurés par ceux de l'Ancien, et ceux de l'Ancien trouvent leur signification ultime dans ceux du Nouveau. Ce rapport promesse/accomplissement, inhérent au processus historique lui-même, peut être décrit comme une relation "type/antitype", ou, dans la perspective "verticale" de l'Épître aux Hébreux et des écrits johanniques, comme une relation "type/archétype".

Les exégètes orthodoxes auront donc recours à la méthode "typologique", si décriée, pour interpréter l'Ancien Testament à la lumière des Évangiles. La grande majorité des biblistes orthodoxes reconnaissent cependant que l'exégèse typologique doit être complétée par d'autres méthodes pour rechercher le sens littéral et le sens spirituel de l'Écriture. La question qui se pose est la suivante : parmi ces méthodes diverses et souvent incompatibles, quelles sont celles qui conviennent le mieux pour discerner dans la Bible la Parole authentique de Dieu pour notre époque ? Car aucune méthode n'a de valeur absolue en fin de compte pour l'exégèse si elle ne nous permet pas, comme le dit l'Apocalypse, d'entendre "ce que l'Esprit dit aux églises".

Méthodes exégétiques : évaluation des outils de travail

Depuis le développement de la critique historique au milieu du 18^e siècle, la plupart des exégètes occidentaux ont opté dans leur étude de la Bible pour une approche de nature essentiellement *désintégrant*e. Leur but était de retrouver les origines et la signification des textes bibliques en repérant derrière les écrits canoniques les sources littéraires indépendantes à l'origine et les éléments traditionnels originaux utilisés pour composer des textes sous forme d'évangiles ou d'épîtres représentant le point de vue théologique de l'auteur (ou des auteurs).

Bien que de nombreux orthodoxes éprouvent le sentiment d'un malaise quasi viscéral à la seule mention de noms comme ceux de Wellhausen ou de Bultmann, leur réaction est en grande partie due à des préjugés sans véritable fondement. Il ne peut faire de doute que l'approche "désintégrant" de la critique historique moderne a permis d'élargir et d'approfondir notre compréhension des écrits bibliques. Si, cependant, cette approche a également détruit la foi de certains chrétiens, c'est parce que ces derniers ont non seulement accepté les résultats objectifs de la recherche historico-critique mais - également - les conclusions théologiques qui en ont été déduites. Le défi qui se présente à la foi consiste non à rejeter les méthodes scientifiques dans le domaine de la recherche scripturaire, mais bien plutôt à intégrer de façon adéquate dans la Tradition de l'Eglise les résultats scientifiques obtenus. Les faits sont les faits ; ce que nous en faisons dépend des critères d'interprétation auxquels nous les soumettons. Et le cadre dans lequel il convient de situer l'exégèse, comme l'étude des doctrines et de la liturgie, reste la Tradition, mémoire vivante de l'Eglise, préservée et rendue "pertinente" pour la foi, par l'action du Saint-Esprit.

Les biblistes orthodoxes, lorsqu'ils sont en relation avec leurs homologues occidentaux ou lorsqu'ils ont au moins accès à leurs publications, utilisent de plus en plus les méthodes d'exégèse historico-critique pour déterminer ce que l'on a traditionnellement appelé "le sens littéral de l'Ecriture" (ce qui désigne "l'intention de l'auteur" des écrits bibliques, c'est-à-dire le contenu et la signification du message qu'il voulait transmettre). Ils ne mettent guère en question l'utilité des critiques de "source" et de "forme", reconnaissant, comme le firent les premiers Pères de l'Eglise, que les textes bibliques furent composés à partir de traditions orales et écrites sous-jacentes, comportant des enseignements de Jésus et des réflexions sur sa personne.

Ils peuvent, de même, accepter les principes de la critique de "rédaction" et de "composition", affirmant le rôle créatif de l'auteur biblique ou du "rédacteur" réunissant les éléments kérygmiques, didactiques, liturgiques, traditionnels dans une oeuvre exprimant son propre point de vue théologique. S'ils y sont disposés, ils peuvent également avoir recours avec une bonne conscience aux méthodes "structuralistes" qui s'efforcent de distinguer dans le texte les structures de signification "de surface" ou "de fond", afin de parvenir à une meilleure compréhension du message transmis.

Il convient de noter que toutes ces méthodes furent à l'origine créées et utilisées par les critiques littéraires dans le but général de préciser la signification d'ouvrages littéraires. Les biblistes empruntèrent ces méthodes en tentant de les adapter à leur propre domaine. Mais il s'écoula un laps de temps significatif - en années ou même en décades - entre le développement de la méthode originale et son adaptation à l'exégèse scripturaire. Ce qui fait que les critiques bibliques ne sont pas seulement en retard par rapport aux derniers progrès de la science de la critique littéraire, mais qu'en outre ils dépendent de méthodes qui ne sont pas spécifiques à leurs propres recherches.

Cette situation se prolonge aujourd'hui encore. Car si les biblistes prennent actuellement leurs distances à l'égard du sens "littéral" des Ecritures, ce n'est pas afin de découvrir ce que les Pères voulaient dire en parlant du sens "spirituel", mais c'est pour déterminer leur valeur "narrative" (ou en tant que "récit"). La démarche la plus récente - on peut dire qu'il s'agit d'une mode - qui occupe les biblistes occidentaux actuellement provient, elle aussi, du domaine de l'analyse littéraire profane. Son expression la plus positive semble être ce que l'on appelle la critique "*reader-response*". Cela implique que toute oeuvre littéraire - y compris les écrits bibliques - comporte essentiellement deux pôles, sa signification dépendant non seulement du "pôle artistique" - c'est-à-dire le texte écrit lui-même - mais aussi du "pôle esthétique" - c'est-à-dire la réaction du lecteur grâce à laquelle la "potentialité" du texte écrit "s'actualise" et devient capable de communiquer un sens.

Cette critique "*reader-response*" participe d'un mouvement d'ensemble dans les études bibliques contemporaines, mouvement généralement connu sous le nom de "nouvelle critique littéraire". Différent en cela de la critique littéraire de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e, ce mouvement ne s'intéresse pas aux sources sous-jacentes de la composition biblique telle qu'elle se présente à nous, mais à une approche "*globale*" de la lecture de ce texte et aux rapports que nous établissons avec lui. Comme la "critique canonique" et d'autres méthodes, la nouvelle critique littéraire s'intéresse moins à l'intention originale de l'auteur, au sens "littéral" de l'oeuvre, qu'à la *signification* du texte du point de vue du sens qu'il prend pour le lecteur qui l'assimile.

Le problème inhérent à cette approche réside toutefois dans sa subjectivité. Si la signification d'une oeuvre littéraire donnée dépend de la nature et de la valeur de la réaction du lecteur, cela signifie qu'il n'y a pas de vérité absolue, mais que la vérité elle-même est déterminée par le jeu de l'interaction entre le lecteur et le texte. Une telle conclusion est bien entendu totalement inacceptable dans la perspective orthodoxe qui recherche dans la Bible le sûr témoignage de la vérité immuable et absolue au sujet de Dieu et de la destinée humaine.

Cependant, ces nouvelles méthodes d'interprétation appliquées aux Ecritures ne sont pas dépourvues de valeur et peuvent être utilisées en toute bonne conscience et avec fruit par les exégètes de toute confession chrétienne. Leur mérite principal est l'insistance mise sur une approche unifiée de l'Ecriture, approche reconnaissant son intégrité inhérente et cherchant à conduire le lecteur à s'engager "existentiellement" dans son message.

Pour les orthodoxes, il y a toutefois quelque ironie dans le fait que ces méthodes les plus récentes d'interprétation biblique rejoignent tout à fait leur propre insistance sur la nécessité de faire une lecture globale du "canon" ou ensemble des textes acceptés comme normatifs par la communauté des fidèles. Car les Pères de l'Eglise, en leur "naïveté pré-critique" ont toujours insisté précisément sur cette même nécessité. Le principe herméneutique à tirer de ces développements semblerait être l'adage ironique : "Plus ça change, plus c'est la même chose"...(3)

La contribution de l'herméneutique orthodoxe

J'ai déjà insisté sur la nécessité où se trouve l'exégète orthodoxe de se soumettre dans son interprétation des Ecritures à "la conscience ecclésiale". Cela signifie qu'il doit accepter les formulations doctrinales de l'Eglise, fondées sur le consensus conciliaire, et permettre à ces formulations de déterminer ses présupposés herméneutiques (4). Ces présupposés, à certains desquels j'ai fait allusion ci-dessus, sont déterminés dans une large mesure par le contenu de la

foi orthodoxe telle qu'elle est exprimée, par exemple, dans le Credo de Nicée-Constantinople. Ils ont principalement pour objet la nature divine commune du Père et du Fils, la réalité objective de l'incarnation, de la mort, de la résurrection et de la glorification de Jésus-Christ, et sa présence à jamais dans l'Eglise en la personne de l'Esprit Saint.

Alors que ces principes dogmatiques reposaient à l'origine sur le témoignage des Ecritures, ils ont eux-mêmes, à leur tour, donné lieu à des interprétations "officielles" de certains passages de la Bible. Par exemple, le concile de Sardique (343) déclara que Jn 10, 30 : "Moi et le Père, nous sommes un" se réfère à l'unité de l'essence des deux Personnes divines ; Rm 5, 12, sur le péché du premier Adam, fut interprété par le concile de Carthage (412, canons 110 et 121) comme constituant une réfutation du pélagianisme ; le 5^e concile oecuménique (Constantinople II, 553) a compris Jc 5, 13-15 comme se référant au sacrement des saintes huiles plutôt qu'à des guérisons miraculeuses, etc. (5)

En outre, il semble qu'il existe un consensus orthodoxe sur d'autres passages précis des deux Testaments que de nombreux biblistes non orthodoxes mettraient en question ou rejetteraient. Par exemple, la lecture "officielle" orthodoxe (6) d'Isaïe 7, 14, suivant en cela la traduction grecque des Septante plutôt que la version hébraïque, traduit *parthenos* par "une vierge concevra un fils". Isaïe 52,13 - 53,12, le "quatrième chant du Serviteur", est compris typologiquement comme une image prophétique du Fils de l'Homme souffrant. Dans Le 17, 21, la préposition *entos* est lue comme "en vous", au lieu de "au milieu" de vous en parlant du Royaume de Dieu qui est en nous. Et dans I Co 3, 9, Dieu est inclus dans les "*synergoi*" - il y a "coopération" entre Dieu et les hommes -, ce qui établit la doctrine orthodoxe de la *synergia* sur un fondement biblique.

Bien que toutes ces interprétations soient possibles et aient été également soutenues par de nombreux exégètes non-orthodoxes, elles restent précisément ce qu'elles sont : des interprétations, reflétant ou non le sens *littéral* des Ecritures. L'expérience de l'Eglise, cependant, confirme leur fidélité au sens *spirituel* du texte biblique, et elles ont donc été acceptées comme "véridiques", que l'auteur biblique ait eu ou non à l'origine l'intention que ses paroles soient ainsi interprétées.

Mais une telle distinction entre sens littéral et sens spirituel est-elle légitime ? Et dans l'affirmative, comment l'exégète passe-t-il du sens littéral qu'il a décelé à l'exposition du sens spirituel, tout en restant fidèle au *sens* ultime du texte biblique ? Les Pères de l'Eglise se sont penchés sur ce problème herméneutique, les représentants de l'école exégétique d'Antioche en particulier l'ont examiné au 4^e siècle en profondeur et avec une grande lucidité. Bien que les méthodes scientifiques aient fait des progrès depuis, et que l'exégète dispose maintenant d'une version grecque du Nouveau Testament ainsi que d'outils pour l'interpréter bien supérieurs à ceux des anciens Pères, je suis pour ma part persuadé que les intuitions patristiques dans le processus d'interprétation restent non seulement, à beaucoup d'égards, valables pour nous, mais même absolument nécessaires. La méthode utilisée par les Pères était fondamentalement celle de la typologie ; et leur objectif était d'acquiescer ce qu'ils appelaient la *theoria*, une "vision inspirée" de la présence et du dessein de Dieu dans l'histoire et dans l'Eglise.

J'ai décrit par ailleurs les principes de la *theoria* (7) et en ai signalé la valeur. Je me bornerai donc à mentionner quelques-uns de ses traits caractéristiques les plus importants.

Ce que la patristique entend par *theoria* est en rapport étroit avec un point de vue très précis sur ce qui constitue l'*inspiration*. Les exégètes tels que Diodore de Tarse, Théodore de

Mopsueste, Théodoret de Cyr, Jean Chrysostome et d'autres membres de l'école antiochienne étaient convaincus que les Ecritures possédaient *et un sens littéral et un sens spirituel*. Par sens littéral, ils entendaient "l'intention de l'auteur biblique", c'est-à-dire le message qu'il percevait lui-même grâce à l'action inspiratrice de l'Esprit Saint et qu'il voulait transmettre à ses lecteurs. Le sens spirituel d'autre part, se rapportait à la Parole proférée par Dieu *à travers le texte écrit* à chaque moment donné de la vie de l'Eglise.

Tout passage scripturaire comporte une double signification : à la fois littérale et spirituelle. Les Antiochiens rejetaient généralement le concept de deux "sens" distincts, cela pour tenter d'écartier les tendances "deshistoricisantes" de l'allégorisme. Par *theoria* ils entendaient la perception inspirée d'un sens intérieur de l'Ecriture révélant aussi bien le sens littéral que le sens spirituel. Cette perception était le fruit de l'oeuvre inspiratrice de l'Esprit. Elle impliquait une vision particulière de la réalité, une perception donnée par Dieu de la présence divine et de l'économie divine *au sein* des événements qui constituent l'histoire de l'humanité. En vertu de la *theoria*, les prophètes d'Israël pouvaient voir Dieu à l'oeuvre dans les personnes, les institutions et les événements historiques de leur temps, préparant son peuple pour la venue du Messie. Et les auteurs du Nouveau Testament pouvaient voir en Jésus de Nazareth pas seulement le thaumaturge charismatique ayant survécu à la crucifixion, mais le Fils de Dieu ressuscité et glorifié.

La *theoria*, donc, examine les faits ou les réalités historiques et les voit dans le contexte plus vaste de l'économie divine. Elle interprète ces faits, par le pouvoir de l'Esprit, de manière à percevoir leur signification interne. Pour parler en termes de sémiotique, les événements clés de l'histoire du salut peuvent de façon simpliste être comparés à des "signes" dont le sens littéral est le "signifiant" ou objet immédiat de la perception, et le sens spirituel est le "signifié", la révélation conceptuelle évoquée par l'événement.

En termes plus traditionnels, ces événements sont des *typoi*, ou "types", figures ou images prophétiques, qui annoncent de futurs antitypes ou archétypes transcendants et sont accomplis par eux. Parmi ces figures typologiques se trouvent Moïse et le Christ, le Temple et l'Eglise, la manne dans le désert et l'eucharistie chrétienne. Alors que ces couples sont en rapports "horizontaux" au plan historique de l'histoire du salut, d'autres couples, en rapports "verticaux" et désignés comme "type/archétype", comprennent l'Eglise sur terre et le Royaume des Cieux, la Cène du Seigneur et le Banquet messianique, etc.

Par définition, le "type" est de nature eschatologique ; il indique toujours quelque chose qui est situé au-delà de lui-même, sa signification dernière résidant dans un antitype à venir ou transcendant. La *theoria*, toutefois, discerne dans le type lui-même, au coeur de l'événement historique, l'"ombre" (*skia* selon Théodoret de Cyr) ou la préfiguration de cette réalité eschatologique. L'exemple le plus évident en est donné par saint Paul dans 1 Co. 10. Rappelant la tradition selon laquelle Dieu a fait sortir de l'eau d'un rocher dans le désert, Paul déclare : "et le rocher était le Christ". le Fils éternel de Dieu, en d'autres termes, est perçu par la *theoria* comme présent sous une forme pré-incarnationnelle dans toute l'histoire d'Israël. Pour cette raison, les Pères de l'Eglise ont considéré que chaque théophanie de l'Ancien Testament manifestait Dieu le Fils plutôt que Dieu le Père.

Si les Antiochiens furent si véhéments dans leur condamnation de la méthode d'interprétation allégorique préconisée par Alexandrie, c'est parce qu'ils étaient tellement désireux de préserver la valeur *eschatologique* des événements historiques. L'allégorie recherche un sens derrière les *paroles* de l'Ecriture plutôt que dans et par les *réalités historiques*

dont l'Écriture témoigne. Ainsi, l'allégorie n'a qu'une dimension, allant d'un événement de ce monde à une vérité ultime qui peut historiquement être entièrement séparée de cet événement. Son centre d'intérêt est avant tout "tropologique", recherchant la morale plutôt que le sens eschatologique dans un texte. Pour les Antiochiens, cependant, la *theoria* authentique dépend de la typologie pour déceler les liens internes entre les événements ou les moments de l'histoire du salut. Et ils voient sa qualité la plus grande dans le fait qu'elle perçoit un *double* mouvement, du passé à l'avenir et de l'avenir au passé, ou de ce monde terrestre au ciel et du ciel au monde terrestre.

Ce qui rend le principe de la *theoria* pertinent à l'étude critique contemporaine de la Bible, c'est l'accent mis sur l'action inspiratrice continue de l'Esprit, non seulement en Israël et dans la communauté apostolique, mais dans la vie de l'Eglise aujourd'hui. L'Esprit accorde une vision inspirée de la réalité ou de la vérité divine pratiquement à tous les stades de l'histoire du salut :

1 — Il fait lever des hommes et des femmes de l'ancien Israël pour juger et gouverner le peuple et il prononce sur eux ses bénédictions et ses jugements divins par la voix des prophètes.

2 — Ce même Esprit inspire la réflexion apostolique sur les Écritures hébraïques et lui fait reconnaître leur accomplissement en Jésus, tout comme il inspire la proclamation de Jésus par l'Eglise des premiers temps aussi bien aux Juifs qu'aux Gentils.

3 — Les Pères de l'Eglise et autres flambeaux de la période post-apostolique furent eux aussi inspirés par l'Esprit pour partager cette même vision ou perception de l'Ancien Testament et de son accomplissement dans le Nouveau Testament et pour annoncer leur vision sous forme d'homélies ou autres expositions de la foi.

4 — Enfin, dans chaque génération successive, certaines personnes reçoivent cette même "vision théorétique" de la vérité, leur permettant d'interpréter et de communiquer la révélation de Dieu à ceux qui ont des oreilles pour entendre "ce que l'Esprit dit aux églises".

Cela signifie que nous avons tous notre part, et les exégètes en premier lieu, dans ce flot continu de l'inspiration divine. Que nous soyons spécialistes professionnels des études bibliques, pasteurs ou catéchètes au sein d'une paroisse locale, ou parents interprétant la Bible à nos enfants, nous avons l'obligation devant Dieu d'accepter d'être guidés et inspirés par l'Esprit Saint en nous-mêmes et dans nos travaux d'interprétation. Ce faisant, nous mettons notre confiance en lui pour nous guider vers "toute la vérité" qui est nécessaire à nous-mêmes et à ceux à qui nous proclamons la Parole de Dieu.

Un autre trait caractéristique de la *theoria* patristique doit également être noté. Le critique littéraire canadien Wladimir Godzich a récemment (8) souligné que dans l'usage grec *theoria* est un pluriel collectif : ce terme désigne un groupe de témoins qui, *ensemble* observent un événement donné et témoignent publiquement de ce qu'ils ont vu. Cette affirmation publique, collective, possède une autorité à laquelle aucun témoignage individuel ou privé ne peut prétendre. Comme l'écrit Charles Lock (9), la déclaration : "J'ai une théorie" constitue une contradiction dans les termes.

Les implications *ecclésiales* de cette observation sont de la plus haute importance, car aucun témoignage de la vérité ne peut finalement faire autorité, aucune vision "théorétique" de la réalité divine ne peut servir à proclamer l'Évangile de façon adéquate, à moins de représenter le *consensus fidelium*, "la conscience ecclésiale" qui seule a le pouvoir de ratifier et de confirmer.

En conséquence, la vision spirituelle, inspirée, que désigne le terme *theoria* se situe exactement à l'opposé de l'illumination individuelle ou de l'extase charismatique. C'est une fonction du Corps du Christ, témoignant et célébrant. Don de l'Esprit qui demeure dans l'Eglise, la *theoria* est la source de toute Tradition authentique, y compris les Ecritures. Mais elle est également la source de toute *interprétation* authentique des Ecritures entreprise en Eglise. Par une telle "vision théorétique", l'Esprit maintient l'Eglise "dans la voie de la vérité", et conduit le peuple de Dieu vers la proclamation de ce qui est véritablement la "Bonne Nouvelle", pour sa propre édification et le salut du monde.

Conclusion

Lorsque les spécialistes orthodoxes des études bibliques ont accès aux publications occidentales, ils tendent de plus en plus à accepter et à utiliser les outils exégétiques qui ont été si intelligemment mis au point par leurs homologues catholiques et protestants (10). En partie à cause de circonstances historiques (domination par des puissances politiques étrangères ou des régimes communistes), en partie en raison de la priorité accordée *de facto* à la doctrine et à la liturgie par la piété orthodoxe, il se trouve que peu de théologiens orthodoxes ont contribué de façon originale aux travaux de l'exégèse biblique. Ils se sont contentés de suivre la voie tracée par les chrétiens occidentaux, effectuant parmi les contributions de ces derniers un tri et un choix afin de sélectionner les outils et les méthodes qui leur semblaient les plus utiles à leur propre prédication, à leur enseignement et à l'évangélisation.

Pour les raisons que nous avons signalées dans notre introduction, la plupart des orthodoxes ne font guère preuve d'un quelconque désir de s'impliquer activement dans la recherche de nouvelles approches herméneutiques et exégétiques suivant le modèle occidental. Ils estiment que la Tradition a fourni à l'Eglise les lignes directrices adéquates dans le domaine de l'interprétation, et ils font confiance à l'Esprit Saint pour les guider, eux et l'Eglise dans son ensemble, vers "la vérité tout entière" (Jn 16, 13-15).

Aux yeux de nombreux non-orthodoxes, cette attitude peut paraître orgueilleuse ou naïve, ou même auto-destructrice. Elle provient, cependant, non d'une indifférence passive à l'égard des préoccupations des chrétiens occidentaux, mais de la place que les orthodoxes accordent à l'Ecriture dans l'Eglise. Ils la respectent, la vénèrent, l'aiment comme Parole de Dieu, mais, ceci dit, ils veulent maintenir ce qu'ils jugent être un juste équilibre dans le prisme de la Sainte Tradition entre les différentes sources de la Révélation : sources qui réunissent les décrets conciliaires et les formulations de confession de foi, l'hymnographie liturgique et l'iconographie, les écrits spirituels des saints, etc. Alors que l'Ecriture reste *canonique*, normative pour la vie et la foi, ces autres éléments jouent un rôle vital et indispensable pour ce qui est de la communication aux fidèles de la connaissance de Dieu et de son amour rédempteur et déifiant.

Quoi qu'il en soit, j'ai tout au long de mon exposé maintenu que l'Orthodoxie est en mesure de contribuer d'une manière unique et positive à l'oeuvre de la recherche biblique scientifique aujourd'hui, aussi bien qu'elle le fit à l'époque patristique. Cette contribution trouvera moins sa place dans le domaine des méthodes exégétiques que dans celui de la réflexion herméneutique. Recevant de l'Occident les divers outils et méthodes en usage actuellement pour découvrir et exposer le sens littéral d'un texte biblique, et les adaptant à leurs objectifs, les théologiens orthodoxes pourraient retrouver pour eux-mêmes et transmettre à leurs collègues occidentaux des intuitions herméneutiques précieuses sur le sens *spirituel* de

l'Écriture, fruits des principes de la *theoria*, datant de siècles anciens mais toujours entièrement valables et pertinents.

Finalement, la valeur permanente de la *theoria* peut être résumée comme suit :

1 — Une approche "théorétique" de l'Écriture permet d'éviter les erreurs fondamentalistes relatives à une quelconque inspiration verbale et une quelconque "inerrance" en mettant l'accent sur le processus "synergétique" par lequel l'Écriture a été composée et interprétée. Elle permet d'accorder dans le témoignage biblique tout son poids à l'élément humain en acceptant, et même en mettant en relief, la diversité théologique qui fait de chaque rédacteur apostolique un "auteur" au sens plein du terme. Cette approche, toutefois, insiste sur le rôle crucial de l'inspiration divine dans la création des écrits bibliques. La *theoria* reconnaît que la Parole écrite de Dieu, comme le Logos éternel lui-même, est essentiellement "théandrique" (divino-humaine). Elle n'éprouve donc aucune difficulté à concilier la notion traditionnelle d'inspiration avec les formes les plus rigoureuses de l'analyse historico-critique et littéraire.

2 — En recherchant un sens dans les personnes, les objets, les institutions et les événements, la *theoria* affirme le fondement *historique* du témoignage biblique. Sa perception des rapports typologiques entre l'expérience d'Israël et celle de l'Église maintient l'unité indissoluble des deux Testaments tout en proclamant que la Nouvelle Alliance en Jésus-Christ est l'accomplissement véritable, et par conséquent la véritable source de sens, de l'Ancienne Alliance entre Dieu et Moïse.

3 — La *theoria*, en insistant sur la nécessité d'une lecture "globale" de l'Écriture, justifie, et peut donc légitimement faire siennes, certaines nouvelles approches de l'interprétation biblique telles que la critique "canonique" ou la critique "*reader-response*". L'accent mis sur le cadre et la perspective *ecclésiales* dans lesquels ces méthodes devraient être utilisées, permet d'écarter les aspects négatifs des interprétations individuelles tout en guidant l'exégèse vers son oeuvre propre qui consiste à illuminer les coeurs et éclairer les esprits du peuple chrétien par une compréhension authentique de l'enseignement évangélique.

4 — Selon la *theoria*, en tant que principe herméneutique, la Révélation divine est contenue dans les Écritures, mais ne se limite pas à elles. La *theoria* perçoit l'oeuvre de l'Esprit dans l'Église aujourd'hui, car il poursuit l'oeuvre de révélation du Seigneur ressuscité dans la communauté des fidèles. Bien que l'Esprit ne communique pas une "nouvelle Révélation", son but est d'"actualiser", de rappeler et de clarifier les enseignements que Jésus a donnés pendant son ministère historique. En outre, l'Esprit transmet à l'Église une Révélation plus vaste, sous forme d'interprétation biblique, de prédication, de catéchèse et d'évangélisation, ainsi que par le témoignage silencieux mais vital d'oeuvres d'amour. "J'ai encore beaucoup à vous dire, déclare le Seigneur à ses disciples avant sa Passion, mais vous ne pouvez pas le porter à présent. Mais quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous introduira dans la vérité toute entière" (Jn 16, 12-13). Au sein de l'Église aujourd'hui, l'Esprit poursuit son oeuvre d'illumination, enseignant les choses du Christ et annonçant *ta erchomena*, "les choses à venir". Ces "choses" enseignées par l'Esprit constituent des éléments toujours nouveaux dans le corps de la Tradition ecclésiale. C'est donc par la "vision" inspirée par l'Esprit, appelée *theoria* que l'Esprit maintient l'unité essentielle entre cette Tradition et son témoignage normatif dans les Saintes Écritures.

5 — Finalement, la plus grande contribution que la *theoria* puisse apporter à l'Église est peut-être de rendre à l'interprétation biblique sa qualité *doxologique*. Lorsque la tâche de l'exégète

est acceptée et entreprise comme une authentique diaconie, un service d'Eglise pour l'édification du peuple de Dieu, elle peut se transformer en véritable célébration. Centrée sur la Parole de Dieu et sur la tâche d'interprétation de cette Parole pour la vie des croyants chrétiens, la recherche biblique exerce ce que l'on peut véritablement appeler une *fonction liturgique*. C'est un service rendu par le peuple de Dieu et pour son salut. Dans la mesure où il est offert sur l'autel de l'Eglise plutôt que sur celui de la science, il représente un authentique "sacrifice de louange".

La fonction fondamentale de la *theoria*, et de l'herméneutique orthodoxe dans son ensemble, est donc de veiller à ce que la critique biblique serve avant tout à nous permettre d'entendre la voix de Dieu et de répondre à cette voix avec fidélité et joie.

NOTES

- 1 — Les apôtres eux-mêmes considéraient que leurs écrits témoignaient de la *tradition*, ainsi qu'il apparaît clairement dans des textes comme : 1 Co 15, 3-5 ; Lc 1, 1-4 ; 1 Jn 1, 1-4 ; Gal 2, 2 ; 1 Co 7, 10 ; 9,14 ; 14, 37 etc. Souvenons-nous de 1 Co 11, 23 : "J'ai reçu (*parelabon*) du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis (*paredoka*)..."
- 2 — *The Orthodox Church*, New York, 1935, p. 24.
- 3 — Voir la critique de la théorie herméneutique elle-même à l'égard de la méthodologie historico-critique faite par David Steinmetz, "The Superiority of Pre-Critical Exegesis", *Theology Today*, 37 (1980-81).
- 4 — De tels présupposés sont inévitables, ainsi que le déclare si fermement Bultmann lui-même : "Ist voraussetzungslose Exegese möglich ?" in *Theologische Zeitschrift* XIII (1957), pp. 289-96.
- 5 — E. Antoniadis, "Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen" in D. Savramis, *Aus der Neugriechischen Theologie*, Augustinus-Vorlag, Würzburg, 1961, p. 75 et suiv., n° 55.
- 6 — Dire que telles interprétations particulières de textes bibliques sont "officielles" ne veut pas dire qu'elles aient nécessairement été décrétées par un synode ou un concile oecuménique formels. Le fait qu'elles aient été incorporées dans l'expression *liturgique* traditionnelle de la foi de l'Eglise suffit à les rendre normatives. Toutefois, les interprétations bibliques exprimées dans la liturgie peuvent - et dans certains cas - doivent être modifiées ou amendées, comme c'est le cas pour certains textes de la Semaine Sainte qui rejettent uniquement le blâme pour la mort de Jésus-Christ sur les "Juifs perfides" ou des passages de la liturgie pour les défunts qui impliquent une dualité fondamentale entre le corps et l'âme.
- 7 — *The Power of the World*, SVS Press, 1986, ch. 2-3.
- 8 — Dans la préface du livre de Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Univ. of Minnesota Press, 1986.
- 9 — Recension dans le *St Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 32/4 (1988).
- 10 — Quelques exemples, parmi les plus intéressants, de contributions orthodoxes aux études bibliques ou à des sujets connexes au cours de ces quelques dernières années, se situent

dans le domaine du dialogue oecuménique. Voir par exemple la contribution orthodoxe du spécialiste du Nouveau Testament Th. Stylianopoulos, dans l'ouvrage qu'il a co-édité avec S. Mark Heim, *Spirit of Truth. Ecumenical Perspectives on the Holy Spirit*, Holy Cross Press, Brookline MA, 1986 ; et celle de G. Galitis, "Das Alte Testament in der urapostolischen Verkündigung", in *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Ed. du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy, Genève, 1988.

Directeur : père Michel EVDOKIMOV

Rédaction : Paula MINET
et Jean TCHEKAN

Réalisation : Marie-Claire EVDOKIMOV
et Serge TCHEKAN

Commission paritaire : n° 56 935

Abonnement annuel

	<u>SOP mensuel</u>	<u>SOP + Suppléments</u>
France	140 F	300 F
Autres pays	170 F	400 F

c. c. p. : 21 016 76 L Paris

Tiré par nos soins

ISSN 0338 - 2478
