

Auteur	GUIDAL (Philippe)
Titre	Chronique biblique – 2 ^e série : Lire la Bible
Lieu	Paris
Éditeur	Regnat
Date	2009-2010
Dewey	220.6 GUI
Classe	Exégèse biblique
Notes	Chronique publiée dans le bulletin <i>Regnat</i> de 2009 à 2010. Les références et la pagination sont insérées dans le texte.



Lire la Bible

[Regnat n° 32](#), 2 juin 2009, pp. 6-11

Il y aurait encore bien des sujets à aborder pour donner une réponse à peu près complète à notre interrogation initiale : « Qu'est-ce que la Bible ? » Si Dieu veut, nous y reviendrons ultérieurement. Pour l'heure, après une petite dizaine de chroniques autour de cette question, il nous paraît opportun de marquer une pause et de passer à la pratique : la lecture de la Bible. Pour cela nous aurons besoin de quelques outils.

Tout d'abord, et assez naturellement, une Bible. Chacun sait qu'il en existe plusieurs éditions : laquelle choisir ? Idéalement, il conviendrait de pouvoir lire la Bible dans le texte, c'est-à-dire en hébreu pour l'Ancien Testament, et en grec pour le Nouveau Testament. À une époque et dans une société telles que les nôtres, où l'apprentissage des langues étrangères fait partie du *cursus* scolaire normal et se pratique dès l'école primaire, il ne paraît pas incongru de demander à un catholique de base de produire l'effort nécessaire à cet apprentissage.

« Nous ne devons reculer devant aucun effort en vue de la connaissance et reconnaissance de la Parole de Dieu. S'il vaut la peine d'apprendre l'italien pour pouvoir lire [Dante](#) dans le texte, à combien plus forte raison devons-nous considérer comme allant de soi d'apprendre à lire l'Écriture dans ses langues d'origine. Toute étude historique sérieuse fait naturellement partie de notre expédition dans la Parole de Dieu. [...] Qui aime veut connaître. Il ne pourra jamais en savoir assez sur celui qu'il aime. C'est ainsi que le soin mis à connaître est une exigence intérieure à l'amour. »

[RATZINGER \(Joseph\)](#), *Un chant nouveau pour le Seigneur. La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui*, traduit de l'allemand par Joseph Feisthauer, Paris, Desclée, 1995, pp. 225-226.

Pour toute œuvre littéraire, une traduction fait nécessairement perdre une partie plus ou moins importante du sens du texte original, comme l'exprime l'aphorisme italien *traduttore traditore*¹. Que peut bien donner, par exemple, une traduction anglaise ou allemande de [Corneille](#) ou [Racine](#) ? Quand on a rendu « Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes² ? » par *Who'll meet those snakes that hiss above your heads*³ ?, ou :

« ... Mais ce secret courroux,
« Cette oisive vertu, vous en contentez-vous ?
« La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère⁴ ? »

par :

*... But are you satisfied
With this unpractised virtue – secret wrath ?
Ah! Can that faith which acts not be sincere*⁵ ?

est-on bien avancé ? Où sont alexandrins, allitérations, rimes, qui donnent forme à la pensée de l'auteur et permettent d'en exprimer toute la richesse ? Encore ne s'agit-il ici que d'exemples littéraires, sans guère de rapport avec le salut des âmes. Qu'on lise [Shakespeare](#) dans le texte ou à travers les traductions classiques de [François Guizot](#) ou [François-Victor Hugo](#) importe peu au final. Mais peut-il en être de même lorsqu'il s'agit de la Parole de Dieu ?

En effet⁶, la doctrine de la foi est liée à l'interprétation correcte du donné scripturaire. Toutes les hérésies ont une cause à ce niveau, qu'il s'agisse d'une méprise sur le sens d'un mot ou d'une expression, du refus de prendre en compte l'ensemble des Écritures canoniques, etc. Aussi faut-il veiller avec le plus grand soin à bien comprendre ce qu'on lit.

Soit une phrase, telle que « [Attila](#) est le fléau de Dieu ». La compréhension de cette phrase implique de connaître non seulement le sens obvie des principaux termes utilisés ([Attila](#), être, fléau, Dieu), mais aussi de [7] saisir le sens de ces mêmes termes réunis dans l'énoncé. Ainsi, faut-il comprendre « fléau de Dieu » comme un génitif objectif ou subjectif ? Autrement dit, la métaphore si-

¹ Littéralement : « traducteur traître » ; plus librement : « toute traduction est une trahison ».

² [RACINE \(Jean\)](#), *Andromaque*, V, 5, v. 1638.

³ [RACINE \(Jean\)](#), *Three Plays. Andromache, Phaedra, Athaliah*, traduction par [Tim Chilcott](#), Ware (Hertfordshire), Wordsworth Editions Ltd, collection « Wordsworth Classics of World Literature », 2000, p. 135.

⁴ [RACINE \(Jean\)](#), *Athalie*, I, 1, vv. 69-71.

⁵ [RACINE \(Jean\)](#), *Athalie : A Tragedy, intended for reading only*, traduction par J. Donkersley, Huddersfield, Whitehead, 1873, p. 10.

⁶ Nous reprenons ici une bonne partie de la matière d'un article (« De la bonne compréhension des textes de l'Écriture sainte ») qui nous avait été demandé par la revue [Una Voce](#), publié dans son n° 259, mars 2008, pp. 16-17. Voir aussi notre échange concomitant avec l'Abbé Claude Barthe dans [L'Homme nouveau](#), n° 1417, 15 mars 2008, p. 18 (« Quand Dieu a parlé grec »).

gnifie-t-elle qu' [Attila](#) est une calamité *envoyée par* Dieu (pour châtier Son peuple infidèle) ou qu'il est une calamité *pour* Dieu ? Faut-il même comprendre « fléau » au sens figuré de « calamité », ou en rester au sens propre de l'instrument utilisé pour séparer le grain de la paille ? Ou bien encore, s'agit-il d'une métaphore de la justice divine, le fléau étant aussi le support des plateaux de la balance, symbole culturel de la justice ? Pour le savoir, il convient d'analyser la phrase, en prenant en compte son contexte, l'intention de son auteur, etc., afin d'en déterminer le ou les sens possibles. Et ce travail préliminaire ne peut être réalisé que sur le texte original, une traduction risquant fort de masquer certaines subtilités propres à la langue d'origine. En anglais, par exemple, *a flail* n'est pas *a scourge*, qui n'est pas *a plague*, qui n'est pas non plus *a curse*, ni *a beam* ; pourtant tous sont des fléaux...

Mais laissons là [Attila](#), qui n'est plus guère d'actualité, et prenons quelques exemples bibliques. Dans un passage de *La Montée du Carmel*, [saint Jean de la Croix](#) s'inquiétait du « peu de prudence [de] quelques maîtres de la vie spirituelle » :

« Ils justifient la sentence du Seigneur qui dit : *Cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt* : “Si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tombent tous les deux dans la fosse.” Il ne dit pas qu'ils tomberont mais qu'ils tombent ; car il n'est pas nécessaire qu'il y ait chute d'erreur pour qu'ils tombent ; le seul fait d'avoir la prétention de se conduire l'un l'autre est déjà une erreur, et ainsi on peut dire qu'au moins en cela seul ils tombent⁷. »

[Saint Jean de la Croix](#) lisait la version latine de la *Vulgate* ; s'il avait été en mesure de lire *Mt 15 14* dans le texte, c'est-à-dire en grec, il aurait lu : ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται [amphóteroi eis bóthunon pesoûntai]. C'est-à-dire : tous deux *tomberont* dans une fosse. Car πεσοῦνται [pesoûntai] (ou ἐμπεσοῦνται [empesoûntai], selon certains manuscrits) est bien le futur du verbe πίπτω [píptō] (ou ἐμπίπτω [empíptō]). Et [saint Jean de la Croix](#) n'aurait donc pu s'appuyer sur cette citation pour étayer son jugement (qui reste tout à fait pertinent, même sans appui scripturaire).

Deuxième exemple : la traduction (?) « et Dieu vit que cela était *bon*⁸ » des Bibles modernes passe à côté de la richesse sémantique du texte hébreu וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב [wayyarəʔ ʔēlōhîm kî-tôḇ] et du grec de la *Septante*, καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν [kaì eîden ho theòs hótì kalón]. En effet, tant l'hébreu טוֹב [tôḇ] que le grec καλός [kalós] de la *Septante* signifient aussi bien « bon »

⁷ [S. JEAN DE LA CROIX](#), *La Montée du Carmel*, II, 16 (*Œuvres spirituelles*, traduction du R. P. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, Seuil, 1947, pp. 192-193).

⁸ Cf. *Gn 1 4.10.12.18.21.25*.

que « beau », le grec mettant d'ailleurs davantage l'accent sur ce dernier sens. Importante leçon de métaphysique, qui apprend ou rappelle que le beau est une espèce du bien :

« Le beau est identique au bien ; leur seule différence procède d'une vue de la raison. Le bien étant ce que "tous les êtres désirent", il lui appartient, par sa raison de bien, d'apaiser le désir, tandis qu'il appartient à la raison de beau d'apaiser le désir qu'on a de le voir ou de le connaître. C'est pourquoi les sens les plus intéressés par la beauté sont ceux qui procurent le plus de connaissances, comme la vue et l'ouïe mises au service de la raison ; nous parlons, en effet, de beaux spectacles et de belles musiques. Les objets des autres sens n'évoquent pas l'idée de beauté : on ne parle pas de belles saveurs ou de belles odeurs. Cela montre bien que le beau ajoute au bien un certain rapport à la puissance connaissante ; le bien est alors ce qui plaît à l'appétit purement et simplement ; le beau, ce qu'il est agréable d'appréhender⁹. »

Troisième exemple, bien connu : l'interprétation du mot παρθένος [parthénos] dans deux passages du Nouveau Testament :

« Voici que la *vierge* [παρθένος] concevra et enfantera un fils¹⁰... »

« [L'ange Gabriel fut envoyé] à une *vierge* [παρθένον] fiancée à un homme du nom de Joseph, de la maison de David ; et le nom de la *vierge* [παρθένου] était Marie¹¹. »

[8] En grec, παρθένος peut tout aussi bien désigner une « vierge », au sens strict, qu'une jeune fille non mariée, dans un sens plus général. La plupart du temps, le contexte permet d'orienter la traduction dans l'un ou l'autre sens, mais ici l'équivoque est d'autant plus à prendre au sérieux que *Mt 1 23* est une citation de *Is 7 14* ; or le texte hébreu utilise le mot עַלְמָה [ʿal^amāh], qui désigne simplement une jeune femme, même récemment mariée ; c'est le mot בְּתוּלָה [bətūlāh] qui désigne une vierge au sens strict, comme en *1 R 1 2*. Replacé dans son contexte, et en prenant donc en compte le fait que ses lecteurs n'attendaient absolument pas une naissance miraculeuse, le verset d'Isaïe pourrait très bien s'appliquer à une femme du roi Achaz. Pour ne rien arranger, la vénérable version grecque des *Septante* utilise παρθένος pour traduire indifféremment les deux mots hébreux.

On pourrait objecter que les mœurs antiques étaient fort différentes des nôtres, et qu'une jeune fille non mariée était alors forcément vierge¹². Certes, nous touchons aujourd'hui les bas-fonds de la déliquescence morale (y compris, hélas, dans les milieux catholiques, où la virginité n'est pas la

⁹ [S. THOMAS D'AQUIN](#), *Somme théologique*, I^a-II^a, q. 27, art. 1, ad 3.

¹⁰ *Mt 1 23* (traduction : *La Bible de Jérusalem*).

¹¹ *Lc 1 27*.

¹² Objection qui nous fut adressée par un lecteur d'*Una Voce* (n° 261, juillet 2008, p. 17) et par l'Abbé Barthe (*loc. cit.*).

vertu la mieux portée chez les célibataires), mais il ne faut pas non plus entretenir trop d'illusions sur le passé : les multiples objurgations de saint Paul à l'encontre des débauchés et fornicateurs¹³ ou les *sponsæ turpes* de [Juvénal](#)¹⁴ sont aussi le reflet d'une réalité qu'il convient de ne pas méconnaître. Et il reste que, de fait, l'hébreu distingue bien « vierge » et « jeune fille » (vierge ou pas).

Or cette distinction a été maintenue dans les autres grandes traductions grecques de la Bible hébraïque, celles d'[Aquila](#), [Théodotion](#) et [Symmaque](#)¹⁵, qui tous trois rendirent הַיְלָוִי par νεάνις [neânis], « jeune fille »... C'est très vraisemblablement sur la version d'[Aquila](#) que s'appuyait le juif Tryphon dans sa controverse avec [saint Justin](#) († 165), qui interpelle ainsi son adversaire :

Ἐπεὶ δὲ ὑμεῖς καὶ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν τολμᾶτε λέγειν, μηδὲ εἰρηῆσθαι ἐν τῇ προφητείᾳ τοῦ Ἡσαΐου· «Ἴδου ἡ Παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει», ἀλλ' «Ἴδου ἡ νεάνις ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν»· καὶ ἐξηγεῖσθε τὴν προφητείαν ὡς εἰς Ἐζεκιάν τὸν γενόμενον ὑμῶν βασιλέα.

« Vous et vos docteurs, vous avez prétendu qu'il n'est pas dit dans la prophétie d'Isaïe : “Voici, la vierge concevra”, mais “Voici : la jeune fille concevra et enfantera un fils”, et vous interprétez la prophétie comme s'il s'agissait d'Ézéchias qui fut votre roi¹⁶. »

[Origène](#) (c. 185-253), dans sa monumentale réfutation de l'Ἀληθὴς λόγος (*Discours véritable*) de [Celse](#), un obscur philosophe païen du II^e siècle, avait dû lui aussi batailler sur ce point d'exégèse¹⁷.

[Saint Jérôme](#) lui-même, tout en remarquant que הַיְלָוִי désigne *presque toujours* une vierge, relevait l'existence d'une ambiguïté dans ce passage d'Isaïe :

Virgo Hebraice BETHULA (בְּתוּלָה) appellatur, quæ in præsentī loco non scribitur ; sed pro hoc verbo positum est ALMA (הַיְלָוִי), quod præter LXX omnes

¹³ Cf. *1 Co* 5 1.9-11, 6 9.13.15-16.18, 7 2, 10 8 ; *2 Co* 12 21 ; *Ga* 5 19 ; *Ep* 5 3.5 ; *Col* 3 5 ; *1 Th* 4 3 ; *1 Tm* 1 10.

¹⁴ *Satura* I, 78. *Sponsæ turpes* : « fiancées déjà corrompues » (traduction de Pierre de Labriolle et François Villeneuve, Les Belles Lettres, collection des Universités de France, 1921, p. 9).

¹⁵ Sur ces trois versions, cf. AMANN (Émile), « Versions de la Bible », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XV, Paris, Letouzey et Ané, 1948, col. 2711-2712. On y remarquera, entre autres, que [saint Jérôme](#) tenait en estime les travaux de ces trois traducteurs.

¹⁶ [S. JUSTIN](#), *Dialogus cum Tryphone Judæo*, 43 (*Patrologiæ Græcæ*, VI, 569A ; traduction de Georges Archambault in : [JUSTIN MARTYR](#), *Œuvres complètes*, Paris, Migne, collection « Bibliothèque », 1994, p. 165) ; cf. *ibid.*, 67 (*PG*, VI, 629A ; traduction : *op. cit.*, p. 205).

¹⁷ Cf. [ORIGÈNE](#), *Contre Celse*, I, 34-35 (traduction par Marcel Borret, Paris, Cerf, collection « Sources chrétiennes », n° 132, 2005, pp. 168-173).

“*adolescentulam*” *transtulerunt*. Porro ALMA apud eos verbum ambiguum est : dicitur enim et “*adolescentula*”, et “*abscondita*”, id est ἀπόκρυφος...

« Vierge, en hébreu, se dit BETHULA, mot que ne porte pas ici le texte, où nous lisons ALMA, que tous, les Septante exceptés, ont rendu par « jeune adolescente ». Or, chez les Hébreux, le mot *alma* a un double sens : « Jeune adolescente », et « cachée », c’est-à-dire ἀπόκρυφος¹⁸... »

Sans poursuivre davantage sur ce point, la lecture de Lc 1 34 (où Marie affirme qu’elle ne connaît pas d’homme, c’est-à-dire qu’elle n’a jamais eu de relations conjugales) suffit à orienter la traduction dans le sens de « vierge » ; et le catholique peut verrouiller définitivement l’interprétation avec le dogme de la virginité perpétuelle de Marie¹⁹. Mais il n’est pas inutile de savoir que la traduction est loin d’être évidente²⁰.

Quatrième exemple : chacun sait que les différentes langues ne disposent pas des mêmes richesses pour exprimer la diversité quasi infinie des sentiments humains. Ainsi, le français ne possède qu’un verbe « aimer » – qu’il s’agisse d’aimer le chocolat, son conjoint ou Dieu –, alors que l’anglais en a deux (*to like, to love*), et le grec quatre (ἀγαπάω [agapáō], ἔραμαι [éramai], στέργω [stérgō], φιλέω [philéō])...

Mettons les choses au plus simple : ἀγαπάω (et le substantif ἀγάπη [agápē]) se rapporte initialement à l’amour raisonné, et en contexte chrétien à l’amour divin ; ἔραμαι (et le substantif ἔρος [éros], ou ἔρωσ [érōs]) se rapporte à l’amour passionné ; στέργω (et le substantif στοργή [storgē]) se rapporte à l’amour naturel (celui des parents pour leurs enfants, du citoyen pour la cité) ; φιλέω (et le substantif φιλία [philía]) se rapporte à l’amour d’inclination (l’amitié)²¹.

Muni de ces quelques renseignements, essayons de (re)lire le fameux dialogue entre le Seigneur et saint Pierre qui est rapporté à la fin de l’évangile selon saint Jean :

« ¹⁵ Quand ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon-Pierre : “Simon, fils de Jean, M’aimes-tu plus que ceux-ci ?” Il Lui répondit : “Oui, Seigneur, Tu sais que je T’aime.” Jésus lui dit : “Pais Mes agneaux.”

¹⁸ S. JÉRÔME, *Commentaria in Isaiam prophetam, liber III (Patrologiae Latinae, XXIV, 110B ; traduction de Georges Baille in : Œuvres complètes de saint Jérôme, t. V, Paris, Louis Vivès, 1878, p. 101).*

¹⁹ Cf. *Catéchisme de l’Église catholique*, nn. 499-501 et les références infrapaginales.

²⁰ Le lecteur curieux consultera avec profit la très bonne notice consacrée à παρθενία et παρθένος dans : SPICQ (Ceslas), *Lexique théologique du Nouveau Testament* (Paris/Fribourg, Cerf/Éditions universitaires, 1991, pp. 1175-1184).

²¹ Pour des explications plus détaillées, cf. FLORENSKY (Paul), *La colonne et le fondement de la vérité. Essai d’une théodicée orthodoxe en douze lettres*, traduit du russe par Constantin Andronikof, Lausanne, L’Âge d’Homme, collection « Slavica », 1975, pp. 255-294 (« XII. Onzième lettre : l’amitié »).

« ¹⁶ Il lui dit à nouveau, une deuxième fois : “Simon, fils de Jean, M’aimes-tu ?” – “Oui, Seigneur, lui dit-Il, Tu sais que je T’aime.” Jésus lui dit : “Pais Mes brebis.”

« ¹⁷ Il lui dit pour la troisième fois : “Simon, fils de Jean, M’aimes-tu ?” Pierre fut peiné de ce qu’Il lui eût dit pour la troisième fois : “M’aimes-tu ?”, et il Lui dit : “Seigneur, Tu sais tout, Tu sais bien que je T’aime.” Jésus lui dit : “Pais Mes brebis²².” »

Dans la *Bible de Jérusalem*, une petite note de bas de page apporte la précision suivante :

« “Aimer” est exprimé dans le texte par deux verbes différents, qui correspondent respectivement à aimer, et à avoir de l’amitié ou chérir. Il n’est pas certain cependant que cette alternance soit autre chose ici qu’un effet de style, de même que l’alternance “agneaux” – “brebis²³”. »

« Effet de style », vraiment ? Voyons cela de plus près. Que lit-on en grec ? Aux versets 15-16, le « M’aimes-tu ? Je T’aime » est donné ainsi²⁴ :

Ἀγαπᾶς με; φιλῶ σε.

Le Seigneur demande à Pierre s’il L’aime d’un amour de charité (ἀγάπη), s’il L’aime comme Lui-même l’aime²⁵ ; mais Pierre n’aime le Seigneur que d’un amour d’amitié (φιλία), un amour tout humain. Ce n’est déjà pas si mal, mais bien en deçà de ce qui est requis. En forçant le trait, quand Jésus demande : « Suis-je ton Dieu ? », Pierre répond, et par deux fois : « T’es mon pote »... De guerre lasse, la troisième fois, le Seigneur Se met au niveau de Pierre (verset 17) :

Φιλεῖς με; φιλῶ σε.

Plusieurs leçons pourraient être tirées de l’étude minutieuse de ce dialogue²⁶, qui remettraient notamment en question son interprétation la plus courante chez nombre de fidèles, ne voyant souvent là qu’une sorte de « session de rattrapage » du triple reniement pétrinien²⁷ ; en réalité, le reniement se poursuit, d’une façon plus subtile, et même totalement transparente pour le lecteur prisonnier de la traduction française... Mais cette nouvelle défaillance de Pierre n’empêche nulle[10]ment le Seigneur de lui confier le soin de Son troupeau. Belle illustration de ce que la théo-

²² Jn 21 15-17.

²³ *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1973 (édition 1994), p. 1563, note b.

²⁴ En grec, le point-virgule (;) correspond à notre point d’interrogation (?).

²⁵ Cf. Jn 15 12 : « Voici quel est Mon commandement : vous aimer les uns les autres *comme Je vous ai aimés*. »

²⁶ On notera au passage que la traduction latine rend très bien ce dialogue, en utilisant les deux verbes *amo* (= φιλέω) et *diligo* (= ἀγαπάω). Mais qui lit encore la Bible en latin ?!

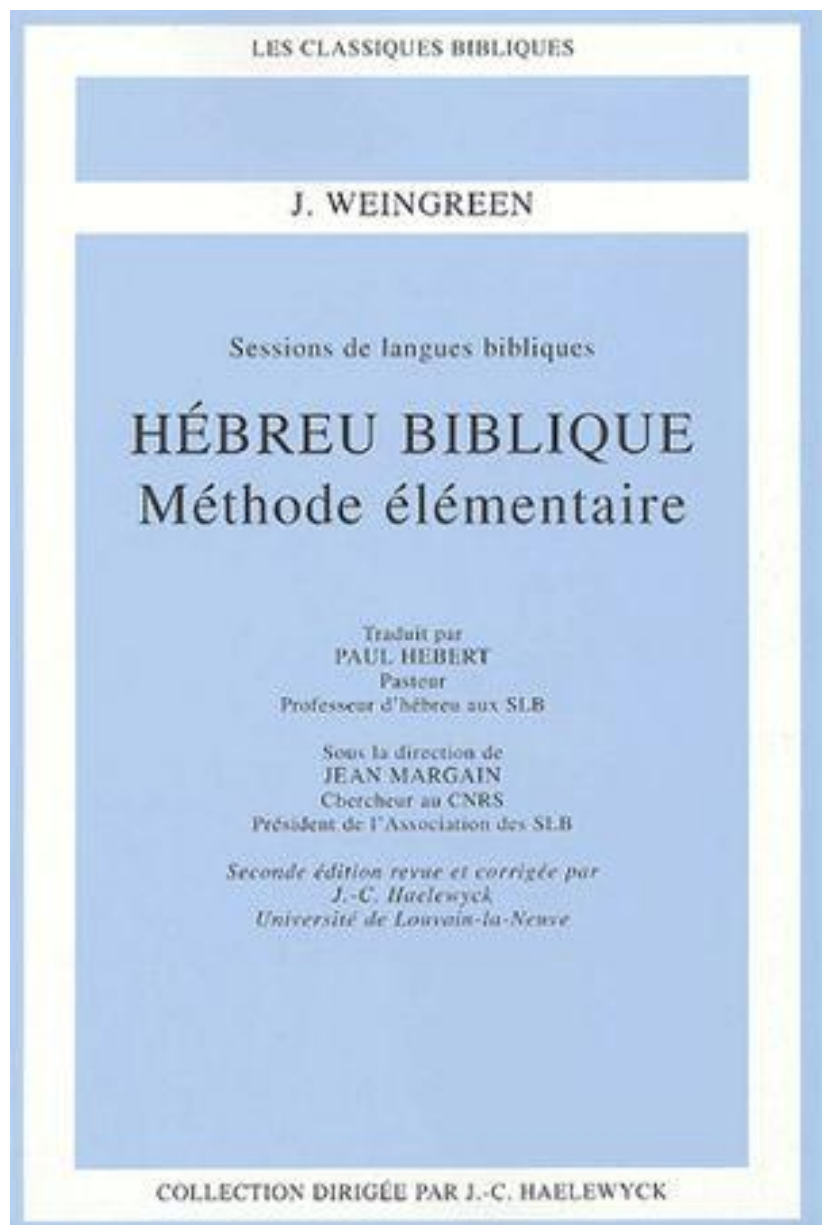
²⁷ Cf. Mt 26 69-75 ; Mc 14 66-72 ; Lc 22 54-62 ; Jn 18 15-18, 25-27.

logie appelle la « grâce prévenante²⁸ », qui n'attend pas quelque mérite humain pour se déployer (auquel cas, il n'y aurait plus grâce mais règlement d'une dette²⁹).

Qu'on retienne simplement, sur un plan très général, qu'un mot peut être dit dans un sens, et compris dans un autre. Par exemple, lorsqu'un homme dit à une femme, ou une femme à un homme : « Je t'aime », mieux vaut s'assurer que chacun est sur le même registre d'intention, surtout lorsqu'on est francophone...

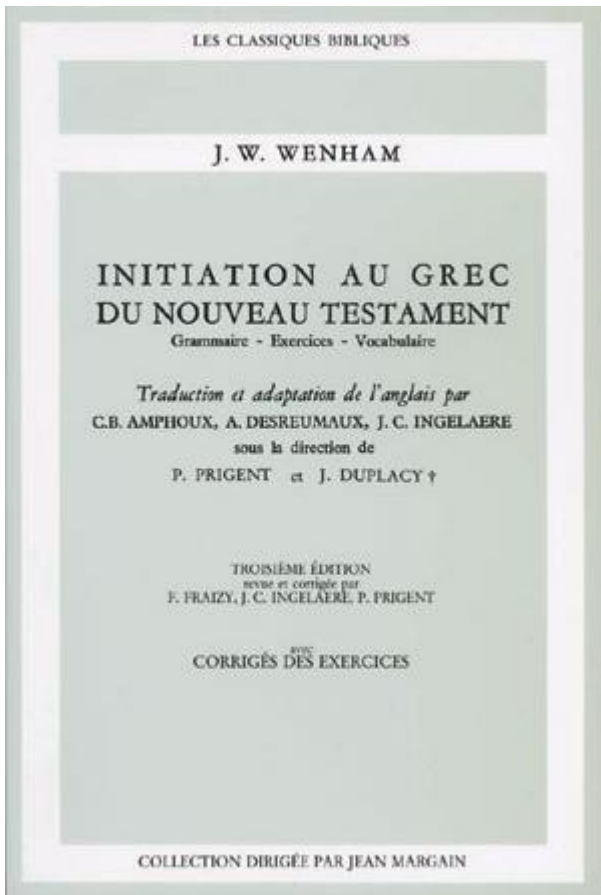
Bref ! Tout cela pour essayer de montrer à nos lecteurs l'intérêt de pouvoir aborder la lecture des Saintes Écritures au plus près du texte. Très concrètement, pour toute personne douée de moyens intellectuels standards, l'apprentissage des langues bibliques (hébreu et grec) n'est pas chose insurmontable. Les facultés de théologie francophones utilisent depuis de très nombreuses années deux manuels qui permettent, sur une année scolaire (à raison d'une ou deux leçons par semaine), un auto-apprentissage très fructueux :

📖 [WEINGREEN \(Jacob\)](#), *Hébreu biblique. Méthode élémentaire*, traduit par Paul Hébert, Paris, [Beauchesne](#), collection « Les classiques bibliques », 1984 (2^e édition : 2004).



²⁸ Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, nn. 153, 2670 ; [S. AUGUSTIN](#), *De patientia*, XX (*Patrologiae Latinae*, XL, 620-621).

²⁹ Cf. *Rm* 4 4.



📖 [WENHAM \(John William\)](#), *Initiation au grec du Nouveau Testament*, traduit de l'anglais, Paris, [Beauchesne](#), collection « Les classiques bibliques », 1994 (3^e édition : 2005).

Comme leurs titres l'indiquent, il s'agit d'ouvrages d'*initiation*, mais suffisants pour lire la plupart des textes bibliques sans trop de difficultés, en ayant à portée de main un bon dictionnaire et une grammaire. En furetant sur Internet ou dans des librairies spécialisées, on trouvera des méthodes d'apprentissage plus modernes (avec support DVD), mais nous n'en parlerons pas ici, n'en ayant aucune pratique.

En tout état de cause, la Bible n'ayant pas été rédigée en français, mais en hébreu (pour la majeure partie de l'Ancien Testament) et en grec (pour le Nouveau Testament et quelques textes de l'Ancien), sans compter quelques passages en araméen, il est important de pouvoir étudier les textes originaux, sur lesquels toute [\[11\]](#) interprétation sérieuse doit s'appuyer, comme l'a rappelé [Pie XII](#) :

« À l'exégète catholique, qui se dispose au travail de comprendre et d'expliquer les Saintes Écritures, déjà les Pères de l'Église, et surtout [saint Augustin](#), recommandaient avec force l'étude des langues anciennes et le recours aux textes originaux. Cependant, à cette époque, les conditions des lettres étaient telles que rares étaient ceux qui connaissaient même imparfaitement la langue hébraïque. Au moyen âge, tandis que la théologie scolastique était à son apogée, la connaissance de la langue grecque elle-même était depuis longtemps si affaiblie en Occident que même les plus grands Docteurs de ce temps, pour commenter les Livres Divins, ne se servaient que de la version latine de la Vulgate. De nos jours, au contraire, non seulement la langue grecque, rappelée en quelque sorte à une vie nouvelle dès le temps de la Renaissance, est familière à presque tous ceux qui cultivent l'antiquité et les lettres, mais aussi la connaissance de la langue hébraïque et des autres langues orientales est largement répandue parmi les hommes cultivés. Il y a maintenant tant de facilités pour apprendre ces langues que l'interprète

de la Bible qui, en les négligeant, s'interdirait l'accès aux textes originaux ne pourrait échapper au reproche de légèreté et de nonchalance³⁰. »

Nul doute que les lecteurs de *Regnat* ne voudront pas encourir ce « reproche de légèreté et de nonchalance ». Mais en attendant que chacun ait fait son possible pour entreprendre les apprentissages nécessaires, comment procéder au mieux en n'utilisant que des traductions françaises ?

Comme nous le disions au début de cette chronique, il nous faut d'abord au moins une Bible. Plus précisément ce qu'on pourrait appeler une Bible *d'étude*, c'est-à-dire une Bible d'un format assez grand pour que la lecture n'en soit pas trop fatigante pour les yeux et pourvue d'un appareil critique facilitant la compréhension du texte (introductions aux différents livres bibliques, notes de bas de pages, références croisées, cartes géographiques, tables chronologiques, etc.). On distinguera donc bien cette Bible d'étude d'une Bible *de piété*, qui peut être d'un format de poche et dépourvue de tout appareil, et qu'on réservera à la méditation personnelle.

Cette Bible d'étude doit être conforme aux critères catholiques de canonicité, c'est-à-dire qu'elle doit contenir l'ensemble des livres bibliques authentifiés par le Magistère de l'Église³¹, et ses commentaires ne devraient pas contredire les données les plus assurées de la réflexion théologique. À l'heure actuelle, c'est la [Bible de Jérusalem](#), traduite sous la direction de la prestigieuse [École biblique de Jérusalem](#), qui correspond le mieux à ces critères. Non qu'elle soit parfaite, mais elle constitue un assez bon compromis pour servir d'édition de référence. Pour essayer de relever les éventuelles difficultés de traduction, il faut, en sus des indications données dans les notes de bas de page, utiliser *au moins* une autre traduction ; là, le choix possible est plus large : traductions du chanoine [Augustin Crampon](#) (qui date de 1904...) ou du chanoine [Émile Osty](#), [Traduction œcuménique de la Bible](#), voire la version protestante classique du pasteur [Louis Segond](#) (bonne traduction dans l'ensemble, assez littérale)... Il existe aussi plusieurs logiciels d'études bibliques, intégrant de nombreuses traductions différentes, qui sont d'un grand intérêt, mais nous leur consacrerons – si Dieu veut – une chronique particulière dans un futur numéro.

Pour compléter les bribes d'information dispensées dans une Bible d'étude, il est nécessaire de posséder également un bon dictionnaire spécialisé. Aucun ne remplacera le classique et monumental *Dictionnaire de la Bible* édité sous la direction l'abbé [Fulcran Vigouroux](#) (dix volumes³², plus quatorze tomes d'un supplément qui en est encore à la lettre « T »...), mais on peut conseiller sans

³⁰ [PIE XII](#), Lettre encyclique *Divino afflante Spiritu*, 30 septembre 1943, n. 19 (*La Documentation catholique*, n° 999, 14 septembre 1947, col. 1162).

³¹ Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 120.

³² *Dictionnaire de la Bible, contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les Saintes Écritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques, relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament*, Paris, [Letouzey et Ané](#), 1895-1912.

hésitation celui d'[André-Marie Gerard](#) (*Dictionnaire de la Bible*, Paris, Robert Laffont, collection « Bouquins », 1989, sans cesse réimprimé) qui, pour une trentaine d'euros, rendra d'appréciables services.

[Regnat n° 33](#), 23 juin 2009, pp. 6-8

Nous allons tenter d'exposer ici une saine méthode de lecture de la Bible, qui devrait permettre d'éviter les deux grands écueils auxquels se heurte habituellement la lecture généralement superficielle du fidèle de base : l'étrangeté de textes produits dans un univers culturel radicalement différent du nôtre suscite d'abord l'incompréhension, puis le découragement de beaucoup de lecteurs, ou bien, pour les plus courageux, la tentation de procéder à une lecture immédiate, « littérale », de la Bible, en projetant sur des textes anciens les références culturelles du monde moderne.

Afin qu'une lecture personnelle ou communautaire de la Bible soit fructueuse, il faut en aborder les textes avec rigueur et méthode, les analysant d'abord d'un point de vue formel, matériel et littéraire, avant d'en considérer le contenu théologique. Les premiers travaux d'exégèse scientifique entrepris par [Origène](#) (c. 185-253), le développement de la [critique textuelle](#) aux XV^e et XVI^e siècles, la fondation de la [diplomatique](#) par Dom [Jean Mabillon](#) (1632-1707), l'exégèse historico-critique du XIX^e siècle sont les principaux moments de l'élaboration progressive d'une méthode critique en dix étapes, applicable à tout type de texte, profane ou sacré :

1. Délimitation du texte
2. Critique textuelle
3. Analyse sémantique
4. Analyse structurale
5. Analyse stylistique
6. Analyse du genre littéraire
7. Analyse contextuelle
8. Étude théologique
9. Critique des sources
10. Critique rédactionnelle

Simplifiée, c'est cette même méthode qui est enseignée au collège pour l'analyse des textes littéraires. Une fois obtenue l'épreuve de français du baccalauréat, on se dépêche généralement de l'oublier ; c'est un tort, car elle peut rendre de grands services tout au long de la vie, notamment

pour l'analyse de la propagande politique, publicitaire... ou religieuse destinée aux adultes³³. Révisons donc un peu !

Précisons aussi que même en l'illustrant, autant que possible, d'exemples, la présentation de ces dix étapes restera nécessairement assez théorique et aride³⁴. Un peu de patience : nous publierons ultérieurement quelques cas pratiques.

1. Délimitation du texte

La première étape consiste tout simplement à définir les limites du texte à étudier, afin de vérifier qu'il s'agit bien d'un ensemble littéraire cohérent, pouvant être analysé pour lui-même. À cette fin, il faut commencer par faire abstraction des différentes délimitations plus ou moins artificielles introduites progressivement dans les éditions imprimées de la Bible : découpage en chapitres et versets, titres et sous-titres. Ces repères sont certes bien utiles pour se repérer, mais ils n'appartiennent pas aux textes originaux.

La capitulation (c'est-à-dire la division du texte de la Bible en chapitres) utilisée aujourd'hui correspond à peu près à celle qui fut mise en œuvre au début du XIII^e siècle par [Étienne Langton](#) (c. 1155-1228), professeur à l'Université de Paris, puis archevêque de Cantorbéry et cardinal. Contrairement à différents systèmes antérieurs, cette capitulation eut la bonne fortune d'un accueil unanime tant des docteurs que des libraires. Ces derniers l'introduisirent dans l'édition parisienne de la [Vulgate](#) publiée vers 1226, et les Juifs eux-mêmes l'adoptèrent dès les premières éditions imprimées du texte hébreu au XVI^e siècle³⁵.

Une division en versets³⁶ avait déjà été effectuée dans le [texte massorétique](#)³⁷ pour les besoins de la lecture [7] liturgique, en utilisant des symboles graphiques (accent , appelé סִלּוּק [sillûq], suivi du signe : appelé סוּף פְּסוּק [sôp pāsûq]). Au début du XVI^e siècle, le dominicain italien [Sanctes](#)

³³ Entre autres exemples, on peut (re)lire avec profit les pages consacrées à l'utilisation de la méthode critique en histoire dans : [PROST \(Antoine\)](#), *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, collection « Points Histoire » (n° H225), 1996 (édition 2006), pp. 55-67.

³⁴ On pourra compléter la lecture de cette chronique avec celle de [CONZELMANN \(Hans\)](#), LINDEMANN (Andreas), *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, traduction par [Pierre-Yves Brandt](#), Genève, Labor et Fides, collection « Le monde de la Bible » (n° 39), 1999.

³⁵ Pour un historique détaillé, cf. MANGENOT (Eugène), « Chapitres de la Bible », *Dictionnaire de la Bible*, t. II-1, Paris, Letouzey et Ané, 1912, col. 559-565.

³⁶ Cf. LESÊTRE (Henri), « Versets dans la Bible », *Dictionnaire de la Bible*, t. V-2, Paris, Letouzey et Ané, 1912, col. 2403-2404

³⁷ Cf. BIGOT (Léon-Théodore), « Massore (Texte hébreu de la) », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, Paris, Letouzey et Ané, 1928, col. 265-278.

[Pagninus](#)³⁸ (c. 1470-1541) procéda à une première numérotation marginale de ces versets. Le système fut amélioré par l'imprimeur [Robert Estienne](#) (1503-1559), et introduit dans le texte même par le théologien protestant [Théodore de Bèze](#)³⁹ (1519-1605) en 1565.

Mais il est bon de savoir que les anciens manuscrits portaient un texte écrit de façon continue, sans espace entre les mots ni même de ponctuation. Prenons par exemple une page du papyrus [P⁶⁶](#), un des plus anciens manuscrits du Nouveau Testament. Daté des environs de l'an 200, il contient la majeure partie de l'évangile selon Jean ; la page représentée ci-dessous est le fragment *Jn 11* 31-37 :



Retranscrit en caractères d'imprimerie modernes, cela donne le texte suivant :

ΟΤΙ ΥΠΑΓΕΙ ΕΙΣ ΤΟ ΜΝΗΜΕΙΟΝ ΙΝΑ
 ΚΛΑΥΣΗ ΕΚΕΙ· Η ΟΥΝ ΜΑΡΙΑ ΜΩΣΗΛ
 ΘΕΝΟΠΟΥΗΝΙΣ ΙΔΟΥΣΑ ΑΥ
 ΤΟΝ ΕΠΕΣΕΝ ΑΥΤΟΥ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΠΟ
 ΛΑΣ ΛΕΓΟΥΣ ΑΚΕ· ΕΙ ΗΣ Ω ΔΕ ΟΥ ΚΑ

³⁸ Cf. GORCE (Mathieu), « Sanctes-Pagninus », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV, Paris, Letouzey et Ané, 1939, col. 1088-1089.

³⁹ Cf. DUBLANCHY (Edmond), « Bèze (Théodore de) », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, Paris, Letouzey et Ané, 1904, col. 807-812.

ΜΟΥΑΠΕΘΑΝΕΝΟΑΔΕΛΦΟΣ·ΙΣΟΥ
 ΩΣΕΙΔΕΝΑΥΤΗΝΚΛΑΙΟΥΣΑΝΚ
 ΤΟΥΣΣΥΝΕΛΗΛΥΘΟΤΑΣΣΥΝΑΥΤΗ
 ΟΥΔΑΙΟΥΣΚΛΑΙΟΝΤΑΣ·ΕΤΑΡΑΧΘΗ
 ΤΩΠΝΙΩΣΕΜΒΡΙΜΩΜΕΝΟΣ
 ΤΟΓΚΑΙΕΙΠΕΝΠΟΥΤΕΘΙΚΑΤΑΙΑΥ
 ΤΟΝΛΕΓΟΥΣΙΝΑΥΤΩΚΕΕΡΧΟΥΚΕΙΔΕ·
 ΕΔΡΑΚΥΣΕΝΟΙΣΕΛΕΓΟΝΟΥΝΟΙΟΥ
 ΔΑΙΟΙΕΙΔΕΠΩΣΕΦΙΛΕΙΑΥΤΟΝΤΙ
 ΝΕΣΔΕΕΙΠΟΝΕΞΑΥΤΩΝΟΥΚΕΔΥ
 ΝΑΤΟΟΥΤΟΣΟΑΝΟΙΞΑΣΤΟΥΣΟΦΘΑΛ
 ΜΟΥΣΤΟΥΤΥΦΛΟΥΠΟΙΗΣΑΙΗΝΑΚ

... ce qui n'est pas très clair. En introduisant les numéros de versets, des espaces entre les mots, l'accentuation classique et une ponctuation, en éliminant les abréviations usuelles et en utilisant des minuscules, on établit un texte beaucoup plus lisible, au moins pour les hellénistes :

³¹ ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα
 κλάσῃ ἐκεῖ. ³² Ἡ οὖν Μαριάμ ὡς ἦλ
 θεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς ἰδοῦσα αὐ
 τὸν ἔπεσεν αὐτοῦ εἰς τοὺς πό
 δας λέγουσα· κύριε, εἰ ἦς ὦδε οὐκ ἄ[ν]
 μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός. ³³ Ἰησοῦς οὖ[ν]
 ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν κ[αὶ]
 τοὺς συνεληλυθότας σὺν αὐτῇ Ἰ
 οὐδαίους κλαίοντας, ἐταραχθῆ
 τῶ πν[εύματι] ὡς ἐμβριμώμενος
 τὸν ³⁴ καὶ εἶπεν· ποῦ τεθικαται αὐ
 τόν; λέγουσιν αὐτῷ· κύριε, ἔρχου κ[αὶ] εἶδε.
³⁵ ἔδραकुσεν ὁ Ἰησοῦς. ³⁶ ἔλεγον οὖν οἱ Ἰου
 δαῖοι· εἶδε πῶς ἐφίλει αὐτόν. ³⁷ τι
 νές δὲ εἶπον ἐξ αὐτῶν· οὐκ ἐδύ
 νατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλ
 μούς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα κ

Certains manuscrits, comme le [codex Vaticanus](#)⁴⁰ (B03) du IV^e siècle, ou le [codex Alexandrinus](#) (A02) du V^e siècle, avaient déjà un système marginal de capitulation (κεφάλαια [kephálaia]), mais la différence entre ces systèmes en montre l'aspect arbitraire.

Enfin, les titres et sous-titres de nos éditions modernes ont été introduits par les éditeurs, et varient [8] souvent d'une édition à l'autre. S'ils donnent des repères utiles, il ne faut pas leur accorder plus d'importance qu'ils n'en méritent et, en tout état de cause, il convient d'être capable d'en donner la justification.

La délimitation du texte à étudier permet de constituer ce qu'on appelle dans le langage technique de l'exégèse une péricope (du grec περικοπή [perikopé], « action de couper autour », d'où l'emploi en rhétorique pour désigner un petit membre de phrase, une sentence). Les lectures bibliques de la liturgie de la Parole, par exemple, sont autant de péricopes. Leur délimitation s'effectue par des critères externes et internes, qui distinguent le texte de son contexte.

Les **critères externes** sont les changements de contenu (lieu, personnages, temps, thématique, etc.) et/ou de formes littéraires (passage d'une énumération à un récit, d'une narration à un dialogue, d'un oracle à une hymne, de la prose à la poésie, etc.), des indices de vocabulaire (adverbes de lieu ou de temps, prépositions ; formules du type « Après ces événements... », « En l'an ... du roi ... », « Il arriva que... », etc.).

Les **critères internes** sont la cohérence et l'unité de contenu (développement logique ; unité d'action, de lieu, de personnages, de temps, de thème, etc.) et/ou de forme (inclusion, c'est-à-dire la répétition d'un même élément au début et à la fin d'une portion de texte ; présence d'une introduction et d'une conclusion, etc.), l'unité de style, ou l'harmonie de différents styles dans un même genre littéraire (hymne, récit, vision, etc.).

2. Critique textuelle

Cette étape consiste à établir le texte le plus *authentique* possible à partir de l'ensemble des manuscrits qui nous sont parvenus, sachant que les textes originaux, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, ont disparu, et que les manuscrits conservés jusqu'à nous ne sont que des copies de copies...

Par exemple, entre le papyrus P⁶⁶ mentionné plus haut, daté des environs de l'an 200, et le texte original de l'évangile selon Jean, daté de la fin du I^{er} siècle, il s'est écoulé un peu plus d'un siècle, durant lequel des copistes ont travaillé, consciencieusement certes, mais avec les limites de leur

⁴⁰ Nos lecteurs fortunés pourront peut-être faire l'acquisition de l'un des 450 exemplaires de la splendide [reproduction en fac-simile](#) éditée en 1979 par l'[Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato](#) italien. Compter au moins 5000 €...

humanité, pour que toutes les communautés chrétiennes puissent disposer d'au moins un exemplaire de cet évangile. Inévitablement, ce processus de transmission manuscrite a engendré à l'intérieur des textes un certain nombre de modifications et de divergences. Certaines sont involontaires, telles les simples erreurs matérielles (additions, altérations, confusions ou omissions de lettres, de syllabes, de mots, voire de phrases entières) ; d'autres sont volontaires : censures théologiques liées aux différents courants hérétiques en vogue, corrections grammaticales ou stylistiques, harmonisation des passages parallèles des évangiles synoptiques ou du texte de l'Ancien et du Nouveau Testament, etc.

Les éditions critiques de la Bible⁴¹ comportent ainsi, outre le texte établi par les éditeurs, un apparat mentionnant les principales variantes des différentes traditions manuscrites et permettant au lecteur de vérifier le bienfondé des choix éditoriaux (avec la possibilité de les contester). Il s'agit là bien sûr d'un travail réservé à des spécialistes, mais il importe d'en connaître les grandes lignes. On trouvera d'utiles précisions dans l'ouvrage de [VAGANAY \(Léon\)](#), *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, Collection « Études annexes de la Bible de Jérusalem », 1986 (2^e édition revue et actualisée par Christian-Bernard Amphoux). Il existe également d'importantes ressources sur Internet, essentiellement en langue anglaise, par exemple [Bible Research](#) de Michael Marlowe, [The Encyclopedia of New Testament Textual Criticism](#) de Rich Elliott, ou [The New Testament Gateway](#) de Mark Goodacre.

Une bonne édition de la Bible traduite en français se doit de mentionner également les variantes les plus significatives. Autant que faire se peut, le lecteur devrait alors chercher à comprendre leur existence et, si nécessaire, à les intégrer dans son interprétation du texte.

[Regnat n° 34](#), 6 septembre 2009, p. 7

3. Analyse sémantique

Avec cette troisième étape commence l'étude littéraire du texte biblique. L'adjectif « sémantique » (du grec σημαντικός [sēmantikós], « qui signifie, qui indique, qui fait connaître ») fait référence à la *signification* des unités linguistiques composant un texte. Quoiqu'on ne le fasse pas toujours, il faut bien distinguer le *sens* de la *signification* : un mot a un *sens*, donné par une définition de dictionnaire, et une *signification* qu'il reçoit du contexte dans lequel il est utilisé. Un même

⁴¹ Pour l'Ancien Testament : *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, [Deutsche Bibelgesellschaft](#), 1969 (édition 1997) ; *Septuaginta*, deux volumes, Stuttgart, [Württembergische Bibelanstalt](#), 1935 (7^e édition : 1962). Pour le Nouveau Testament : *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, [Deutsche Bibelgesellschaft](#), 1898 (27^e édition : 2006). Outre ces éditions « papier », il est possible de consulter l'édition en ligne du [Digital Nestle-Aland](#) sur le site de l'[Université de Münster](#).

mot peut recevoir des significations très différentes en fonction de son contexte. Par exemple, c'est l'analyse sémantique qui va permettre de savoir si tel mot est à prendre au sens propre ou au sens figuré ; ou encore, lorsqu'on parle de l'« époque moderne », c'est par une analyse sémantique qu'on saura si « moderne » est à prendre au sens technique des historiens (la période des XVII^e et XVIII^e siècles), ou au sens commun de « contemporain ». Plus largement, tout texte possède une « organisation sémantique », constituée par l'ensemble des relations entre les mots qui le composent.

Il n'entre pas dans notre propos de rédiger un traité d'analyse sémantique ; nous nous contenterons ici de donner quelques pistes de réflexion, qui devraient suffire à fixer les esprits.

On commencera par examiner les différents types de mots : adverbes, conjonctions, déterminants (adjectifs, articles), noms propres, particules, prépositions, pronoms, substantifs, verbes, etc.

En s'aidant de dictionnaires, on dissipera toutes les obscurités terminologiques, qu'il s'agisse de noms de personnes, de noms de lieux, de notions culturelles (institutions du Proche-Orient, mythologie, etc.), du contexte historique, etc., que l'on ne connaît pas forcément très bien, de sorte que le sens obvie de tous les mots du texte apparaisse clairement.

Il est également intéressant de noter les redondances ou la rareté d'un mot. Ceux qui peuvent lire les textes originaux, en hébreu ou en grec, s'aideront d'un très précieux instrument de travail, une *concordance*, qui répertorie toutes les occurrences du vocabulaire biblique dans leur contexte⁴². On peut y vérifier en un coup d'œil la fréquence et la répartition d'un mot ou d'une expression dans le *corpus* biblique, et repérer les *hapax* (ἄπαξ [hápax], mot qui n'apparaît qu'« une fois »). Les concordances des deux grandes traductions françaises⁴³ présentent peu d'intérêt puisqu'elles ne permettent pas de connaître le vocabulaire original.

Pour les verbes, on sera attentif à la conjugaison (mode, personne, temps) et à l'aspect (état, action ; quelle action ? commence-t-elle, dure-t-elle ?).

Enfin, on recherchera les « champs lexicaux », c'est-à-dire les ensembles de termes appartenant à un domaine commun (culte, famille, fécondité, guerre, jugement, justice, monde animal ou végé-

⁴² Les grandes concordances classiques sont, pour l'hébreu : DAVIDSON (Benjamin), *A Concordance of the Hebrew and Chaldee Scriptures*, London, Samuel Bagster, 1876 ; plus récente : LISOWSKY (Gerhard), *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1958 (3rd edition) ; pour le grec de l'Ancien Testament : HATCH (Edwin), REDPATH (Henry Adeney), *A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books)*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1954 (deux volumes) ; pour le grec du Nouveau Testament : GEDEN (Alfred Shenington), MOULTON (William Fiddian), *Concordance to the Greek New Testament*, Edinburgh, Clark, 2002 (6th edition) ; ou, plus restreinte : SCHMOLLER (Alfred), *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2002.

⁴³ *Concordance de la Bible de Jérusalem*, Paris/Turnhout, Cerf/Brepols, 1982 ; *Concordance de la Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris/Villiers-le-Bel, Cerf/Société Biblique Française, 1993.

tal, morale, mort, mouvement, mythologie, nourriture, phénomènes atmosphériques ou physiologiques, rapidité, royauté, savoir, sexualité, société, travail, vieillesse, vision, etc.). Ces champs lexicaux, par le jeu des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres (hiérarchie, inclusion, opposition, etc.) peuvent ensuite se regrouper dans des ensembles plus vastes, les « isotopies » (du grec ἴσος [ísos], « même », et τόπος [tópos], « lieu »), c'est-à-dire les grands thèmes sémantiques (châtiment des coupables, fécondité, hospitalité, etc.) qui forment l'univers du discours.

[Regnat n° 35](#), 3 novembre 2009, pp. 3-6

4. Analyse structurale⁴⁴

L'étude littéraire d'un texte biblique se poursuit avec l'analyse de sa *structure*, qui ne se confond pas avec son *plan*. Il s'agit d'une distinction purement conventionnelle, mais qu'il importe de connaître. Le plan d'un texte révèle son architecture, la place de chacune de ses composantes ; toutefois, il est statique. La structure, elle, est dynamique : c'est l'organisation *fonctionnelle* du texte, le jeu des articulations et relations (complémentarité, opposition, etc.) établies entre ses différentes parties, le développement du texte qui permet le passage d'une situation initiale à une situation finale autre. Évidemment, cette dynamique du texte contribue pour une bonne part à lui donner du sens et exprime ainsi l'intention théologique de son auteur.

On s'attachera donc dans un premier temps à dresser le plan du texte, afin de repérer les différents éléments qui le constituent (introduction, développement en une ou plusieurs parties, conclusion), en tâchant de justifier systématiquement le découpage ainsi obtenu (indices textuels classiques : actions, champs lexicaux, personnages, style, etc.).

L'analyse sémantique, qui constituait l'étape précédente⁴⁵, aura déjà permis de mettre en évidence un certain nombre de relations participant à l'organisation du texte. On la complète maintenant avec les autres éléments qui contribuent à cette organisation (indicateurs de lieu et de temps, personnages, etc.), toujours en cherchant à déterminer les relations qui peuvent exister entre eux. Un texte s'articule souvent dans un ensemble de relations d'opposition, telles que actif/passif, artificiel/naturel, bas/haut, beaucoup/pou, bon/méchant, chef/serviteur, clos/ouvert, coupable/juste, esclave/roi, extérieur/intérieur, faible/fort, féminin/masculin, fixe/mobile, grand/petit, matin/soir, mort/vie, etc., où chaque terme est *relatif* à l'autre membre du couple. On notera cependant que tous les textes ne se prêtent pas facilement à ce type d'analyse, qui demande du temps et une certaine finesse d'esprit.

⁴⁴ Ou « structurelle », suivant les auteurs.

⁴⁵ Cf. [Regnat n° 34](#), 6 septembre 2009, p. 7.

5. Analyse stylistique

La structure d'un texte est aussi étroitement liée à sa mise en forme. Si, pour la commodité de l'exposé, ces deux niveaux d'analyse sont ici distingués, il va de soi que, dans la pratique, ils se confondent. Il va également de soi qu'une analyse stylistique perd beaucoup de sa pertinence lorsqu'elle est effectuée sur une traduction ; un bon nombre de procédés littéraires sont spécifiques à l'hébreu ou au grec et ne peuvent être rendus dans une autre langue, le français par exemple, qui suit ses propres règles. Cette limite de l'analyse étant présente à l'esprit, on peut toutefois discerner un certain nombre de caractéristiques et de tournures que la traduction n'aura pas totalement obliérées.

L'analyse porte ici essentiellement sur les figures de style utilisées dans le texte, qui lui donnent une certaine nature (accusation, argumentation, exhortation, harangue, information, invective, menace, plaidoirie, réfutation, etc.), et qui permettent de déceler le type de relation que l'auteur cherche à établir avec son lecteur potentiel (il veut convaincre, plaire, etc.). Dans le cadre qui est le nôtre, on ne procèdera pas à une analyse très poussée, qui nécessiterait de solides connaissances de la stylistique des textes anciens ; toutefois, il faut quand même être capable de repérer les grandes figures rhétoriques classiques, en s'aidant éventuellement d'un manuel approprié⁴⁶.

Quatre grandes catégories de figures stylistiques sont généralement distinguées, selon qu'elles portent sur la forme même des mots, sur leur combinaison dans la phrase, sur leur sens, ou sur le sens global du texte. Détaillons un peu.

Figures de forme

Elles se rencontrent particulièrement dans les textes poétiques, mais on en trouve aussi en prose. Les plus connues sont :

- l'**allitération** (« retours multipliés d'un son identique⁴⁷ »). Exemple classique :

« Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes⁴⁸ ? »

- [4] l'**anaphore** (« répétition du même mot en tête des phrases ou des membres de phrase⁴⁹ »).

Exemple classique :

« Rome, l'unique objet de mon ressentiment !

⁴⁶ Nous n'hésitons pas à conseiller ce petit classique : [DUPRIEZ \(Bernard\)](#), *Gradus. Les procédés littéraires*, Paris, Union Générale d'Éditions, collection « 10/18 », 1984. On y trouvera notamment la définition de tous les termes techniques employés ici. À défaut, consulter le site [Tropes et figures de rhétoriques](#).

⁴⁷ [DUPRIEZ \(Bernard\)](#), *op. cit.*, p. 33.

⁴⁸ [RACINE \(Jean\)](#), *Andromaque*, V, 5, 1638.

⁴⁹ [DUPRIEZ \(Bernard\)](#), *op. cit.*, p. 46.

« Rome, à qui vient ton bras d'immoler mon amant !

« Rome qui t'a vu naître, et que ton cœur adore !

« Rome enfin que je hais parce qu'elle t'honore⁵⁰ ! »

- l'**assonance** (au sens strict : « répétition de la dernière voyelle accentuée⁵¹ » ; plus largement, l'assonance porte sur les voyelles, alors que l'allitération joue sur les consonnes). Exemple classique, ce beau vers anapestique :

« Tout m'afflige, et me nuit, et conspire à me nuire⁵². »

- la **paronomase** (« rapprochement de mots dont le son est à peu près semblable, mais dont le sens est différent⁵³ »). Exemple classique :

« Et l'on peut me réduire à vivre sans bonheur,

« Mais non pas me résoudre à vivre sans honneur⁵⁴. »

Ces figures, et quelques autres, sont évidemment impossibles à déceler dans une traduction, alors qu'elles n'ont pas qu'un rôle ornemental : le son vient orienter le sens ; comme dans le distique cornélien ci-dessus, deux mots, deux concepts, éloignés l'un de l'autre par la syntaxe, sont reliés l'un à l'autre, mettant en valeur l'antinomie que l'auteur propose à la réflexion de ses lecteurs (ici, le dilemme bonheur vs honneur). Il en va de même pour un élément fondamental des textes poétiques (les psaumes, tout particulièrement), la métrique. Sans obéir à un système aussi rigide que la poésie grecque ou latine, la poésie hébraïque est souvent rythmée par les accents et une certaine succession de syllabes brèves et longues ; toutes choses qu'une traduction est forcée d'occulter.

Figures syntaxiques

La combinaison des mots dans la phrase et des phrases dans le texte est elle-même porteuse de sens. Certaines constructions sont rarement décelables dans une traduction (la nature des propositions, par exemple : nominales, participiales, pronominales, verbales), mais d'autres peuvent être remarquées : certaines figures (asyndète, chiasmes, gradation, répétition, etc.), le temps des verbes (lorsque le traducteur a pris soin de rendre toutes les nuances du texte original, notamment les tournures au passif), les relations entre les propositions (coordination, hiérarchisation, juxtaposition, opposition), leur mode (argumentatif, délibératif, énonciatif, exclamatif, impératif, interrogatif, nar-

⁵⁰ [CORNEILLE \(Pierre\)](#), *Horace*, IV, 5, 1301-1304.

⁵¹ [DUPRIEZ \(Bernard\)](#), *op. cit.*, p. 82.

⁵² [RACINE \(Jean\)](#), *Phèdre*, I, 3, 161.

⁵³ [DUPRIEZ \(Bernard\)](#), *op. cit.*, p. 332.

⁵⁴ [CORNEILLE \(Pierre\)](#), *Le Cid*, II, 1, 395-396.

ratif, etc.), le type des subordonnées (causales, conditionnelles, consécutives, finales, relatives, temporelles, etc.).

Quelques aspects des textes poétiques peuvent aussi être distingués : le caractère acrostiche de la composition (normalement mentionné en note), la division strophique, la forme des vers (distique, tristique, ou autre), le parallélisme (antithétique, synonymique, synthétique).

Figures sémantiques

Le jeu sur les différents sens possibles d'un mot est un procédé bien connu. Largement utilisé par les hagiographes, on veillera à bien repérer et étudier ces figures. Nous ne mentionnons ici que les principales :

- la **comparaison** (« image où thème et phore sont exprimés [...] *et* syntaxiquement séparés par une marque de l'analogie⁵⁵ »). Exemple moderne :

« La musique souvent me prend comme une mer⁵⁶ ! »

- la **métaphore** (« le passage d'un sens à l'autre a lieu par une opération personnelle fondée sur une impression ou une interprétation⁵⁷ »). Exemple moderne :

« La Nature est un temple⁵⁸... »

- la **métonymie** (« désigner quelque chose par le nom d'un autre élément du même ensemble, en vert d'une relation suffisamment nette⁵⁹ »). Exemple classique, où la cause est désignée par l'effet :

[5] « Ô mon fils ! ô ma joie ! ô l'honneur de nos jours⁶⁰ ! »

- la **synecdoque** (« désigner quelque chose par un terme dont le sens inclut celui du terme propre ou est inclus par lui⁶¹ »). Exemple classique, où le tout est désigné par la partie :

« J'ignore le destin d'une tête si chère⁶²... »

Ici encore, l'intérêt de ces figures est proprement théologique, bien plus qu'ornemental. Il n'y a guère d'autre moyen de faire passer dans les limites du langage humain l'ineffable divin. C'est par-

⁵⁵ DUPRIEZ (Bernard), *op. cit.*, p. 123.

⁵⁶ BAUDELAIRE (Charles), « La musique », *Les fleurs du mal*, LXXXVI.

⁵⁷ DUPRIEZ (Bernard), *op. cit.*, p. 286.

⁵⁸ BAUDELAIRE (Charles), « Correspondances », *Les fleurs du mal*, IV.

⁵⁹ DUPRIEZ (Bernard), *op. cit.*, p. 290.

⁶⁰ CORNEILLE (Pierre), *Horace*, IV, 2, 1141 (rendons à Corneille ce que Bernard Dupriez a donné à Racine...).

⁶¹ DUPRIEZ (Bernard), *op. cit.*, p. 440.

⁶² RACINE (Jean), *Phèdre*, I, 1, 6.

ticulièrement vrai pour l'hébreu biblique, qui est une langue très concrète, ne possédant presque pas de concepts abstraits, et cela vaut aussi pour le grec biblique forgé par des juifs. Toutes les réalités morales, psychologiques ou spirituelles, sont exprimées par des réalités sensibles.

Par exemple, le célèbre אָמֵן [ʔāmēn] (certainement, sûrement) provient d'une racine qui désigne tout d'abord la *solidité* d'une chose (d'un roc, d'une maison, etc.) ; c'est par extension de ce sens propre concret que le concept éminemment abstrait de *vérité* est finalement exprimé. De même, pour dire que « Dieu est la perfection infinie », saint Jean ne peut qu'écrire : « Dieu est lumière, et il n'y a point de ténèbres en Lui⁶³ », sans qu'il y ait lieu pour autant de se livrer à de profondes investigations physiques...

C'est la raison pour laquelle les textes bibliques sont extrêmement imagés, et qu'ils sont devenus si difficiles à comprendre pour la pensée occidentale moderne, peu ou prou moulée selon les règles de la logique abstraite ; celle-ci n'est pas dénuée de valeur pour autant, mais il est vrai qu'elle n'aide pas à pénétrer l'univers intellectuel très particulier des textes bibliques. Toutes choses égales par ailleurs, la *Métaphysique* d'[Aristote](#) n'est d'aucune utilité pour comprendre les paraboles évangéliques. Et c'est fort heureux !

Figures thématiques

Comme les précédentes, elles procèdent par détournement de sens, mais sur des unités textuelles plus vastes : une phrase entière, un groupe de versets, une péricope, ou même tout un livre ; elles sont de ce fait moins faciles à déceler. Les principales sont :

- l'**allégorie** (« image littéraire dont le phore est appliqué au thème [...] élément par élément⁶⁴ »). Exemple biblique caractéristique : le livre du *Cantique des Cantiques*.
- L'**antithèse** (« présenter, mais en l'écartant ou en la niant, une idée inverse, en vue de mettre en relief l'idée principale⁶⁵ »). Exemple moderne :

« Ce n'était ni la veille, ni le lendemain, mais le jour-même. Ce n'était ni la gare du Nord, ni la gare du P.-L.-M., mais la gare Saint-Lazare⁶⁶. »
- l'**hyperbole** (« augmenter ou diminuer excessivement la vérité des choses pour qu'elle produise plus d'impression⁶⁷ »). Exemple moderne :

⁶³ 1 Jn 1 5.

⁶⁴ [DUPRIEZ \(Bernard\)](#), *op. cit.*, p. 29.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁶ [QUENEAU \(Raymond\)](#), *Exercices de style*, Paris, Gallimard, 1947 (6^e édition), p. 36.

⁶⁷ [DUPRIEZ \(Bernard\)](#), *op. cit.*, p. 237.

« Sous la pression d'une horreur et d'une terreur inexplicables, pour lesquelles le langage de l'humanité n'a pas d'expression suffisamment énergique, je sentis les pulsations de mon cœur s'arrêter⁶⁸... »

- l'**ironie** (« dire, par une raillerie, ou plaisante, ou sérieuse, le contraire de ce qu'on pense, ou de ce qu'on veut faire penser⁶⁹ »). Exemple classique :

« Rien n'était si beau, si leste, si brillant, si bien ordonné que les deux armées⁷⁰. »

- la **parodie** (« imitation consciente et volontaire, soit du fond, soit de la forme, dans une intention moqueuse ou simplement comique⁷¹ »). Exemple classique :

« Ses rides sur son front gravaient tous ses exploits⁷². »

[6] Afin d'illustrer brièvement cet exposé sans doute quelque peu aride, voici un exemple tout simple, un cas d'école, qui permettra de fixer les idées du lecteur :

« ¹ [Jésus] **entra** de nouveau dans une synagogue, et il y avait là un homme qui avait la **main desséchée**.

« ² Et ils **L'épiaient** pour voir s'il allait le guérir, le jour du sabbat, afin de L'accuser.

« ³ Il dit à l'homme qui avait la main sèche : "Lève-toi, là, au milieu."

« ⁴ Et Il leur **dit** : "Est-il permis, le jour du sabbat, de **faire du bien** plutôt que de **faire du mal**, de **sauver** une vie plutôt que de la **tuer** ?" Mais eux se **taisaient**.

« ⁵ Promenant alors sur eux un **regard** de colère, navré de l'endurcissement de leur cœur, Il dit à l'homme : "Étends la main." Il l'étendit et sa **main fut remise en état**.

« ⁶ Étant **sortis**, les Pharisiens tenaient aussitôt conseil avec les Hérodiens contre Lui, en vue de Le perdre⁷³. »

Différentes oppositions peuvent être rapidement relevées :

- entre le mouvement de Jésus, qui *entre* dans la synagogue (v. 1), et celui des Pharisiens, qui en *sortent* (v. 6) ;
- entre la main *desséchée* (v. 1) et la main *remise en état* (v. 5) ;
- entre les Pharisiens, qui *épie*nt pour *accuser* (v. 2), et Jésus, qui *regarde* navré (v. 5) ;

⁶⁸ POE (Edgar Allan), *Ligeia (Histoires extraordinaires)*, traduction de Charles Baudelaire, Paris, Librairie générale française, collection « Le livre de poche classique », n° 604, 1972, édition 1980, p. 384).

⁶⁹ DUPRIEZ (Bernard), *op. cit.*, p. 264.

⁷⁰ VOLTAIRE, *Candide ou l'Optimisme*, ch. III (Paris, Bordas, collection « Univers des Lettres », 1984, p. 48).

⁷¹ DUPRIEZ (Bernard), *op. cit.*, p. 331.

⁷² RACINE (Jean), *Les Plaideurs*, I, 5, 154, parodiant CORNEILLE (Pierre), *Le Cid*, I, 1, 35 (« Ses rides sur son front ont gravé ses exploits »).

⁷³ Mc 3 1-6.

- entre l'*interrogation* de Jésus et le *silence* des Pharisiens (v. 4) ;
- entre *faire du bien* et *faire du mal*, *sauver* et *tuer* (v. 4).

On voit dès lors comment l'évangéliste a su exprimer dans la structure même du texte l'opposition radicale entre le « programme » de Jésus (faire du bien, sauver) et celui des Pharisiens (faire du mal, tuer), en composant cette péricope de façon concentrique (en forme de chiasme) autour d'une interrogation fondamentale sur le sens et la portée du sabbat.

« La mise à jour de la structure littéraire resterait lettre morte si elle ne conduisait pas à l'interprétation du texte. Nous n'aurions pas la témérité de prétendre que la structure d'un texte peut rendre compte à elle seule de son interprétation. Nous pensons néanmoins qu'elle en constitue le fondement puisqu'elle préside à l'organisation des idées et donc à l'articulation du contenu. »

LÉTOURNEAU (Pierre), *Jésus, Fils de l'homme et Fils de Dieu. Jean 2,23 – 3,36 et la double christologie johannique*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, collection « Recherches nouvelle série » (n° 27), 1993, p. 220.

Regnat n° 37, 7 mars 2010, pp. 2-3

6. Analyse du genre littéraire

Cette sixième étape de la lecture d'un texte biblique a pour but de déterminer, avec plus ou moins de précision, le rapport du texte au « hors-texte ». Tous les contextes de communication génèrent un « genre littéraire » approprié, c'est-à-dire une certaine catégorie de textes partageant des caractéristiques communes : expressions stéréotypées, règles de composition, structure, style, tournures types, vocabulaire, etc. C'est ainsi qu'on distingue la biographie, la comédie, le communiqué de presse, le conte, le dicton, l'essai (historique ou philosophique), l'hymne, la légende, la lettre, le mode d'emploi, la nouvelle, le pamphlet, la parabole, le procès-verbal, le proverbe, le roman, la satire, la supplication, la tragédie, le vaudeville, etc.

Une lettre, par exemple, qui transmet un message entre deux correspondants distants, se caractérise par la mention d'une date (relation temporelle au hors-texte), une adresse initiale (identifiant le destinataire), une rédaction en prose plus ou moins brève, une salutation finale et une signature (identifiant l'auteur). Différentes situations de communication produisent ensuite des « sous-genres littéraires » : le jeune homme envoyant des nouvelles à ses parents écrit une « lettre personnelle » ; s'il écrit à sa fiancée, c'est une « lettre d'amour » ; proposant un marché à un client potentiel, c'est

une « lettre commerciale » ; donnant des instructions à ses collaborateurs et subordonnés, c'est une « lettre circulaire » ; etc.

Même si on est généralement peu porté à réfléchir à ce genre de choses dans la vie courante, chacun peut vérifier expérimentalement que ces différents genres de lettres suscitent des lectures fort diverses ; par exemple, une même formule stéréotypée (« Chers parents », « Chère Pauline », « Chers clients », « Chers collaborateurs ») produit des résonances extrêmement variées dans l'esprit du lecteur...

[3] La Bible contient elle aussi de nombreux genres littéraires différents, certains étant communs avec la littérature profane, d'autres lui étant propres. Il est important de savoir les identifier, afin d'interpréter correctement le texte étudié. Prenons par exemple le petit livre de Jonas : il se présente avec toutes les apparences d'un récit historique, d'une biographie. L'existence du prophète « Jonas, fils d'Amitaï⁷⁴ » est attestée par sa mention en 2 R 14 25, qui situe son ministère sous le règne de Jéroboam II (783-743). L'existence de la ville de Ninive est également bien attestée, non seulement par plusieurs mentions de l'Ancien Testament⁷⁵, mais aussi par l'[archéologie](#). Le récit lui-même est de l'ordre du vraisemblable, pour peu qu'on veuille bien croire à l'efficacité de la Parole de Dieu pour la conversion des cœurs. Cependant, à qui essaye d'approfondir les choses, n'échapperont pas certaines incohérences. Tout d'abord, la crédibilité historique de la conversion de Ninive – la capitale de l'empire assyrien –, de ses habitants *et de son roi*, qui n'a laissé aucune trace, pas même dans la Bible ; or si l'empire assyrien s'était réellement converti au Dieu d'Israël – et une conversion réelle est une conversion durable –, nul doute que le cours de l'histoire en eût été profondément affecté, et qu'on en aurait entendu parler ! Mais la brève notice biblique consacrée au règne de Jéroboam II ne fait aucune mention d'un tel événement⁷⁶, qui de toute façon n'aura pas empêché la destruction – parfaitement attestée – de Ninive en août 612. D'autre part, en se basant sur les particularités de style et de vocabulaire du livre de Jonas, les spécialistes de la littérature vétérotestamentaire s'accordent pour en dater la rédaction après le retour de l'exil de Babylone (après 538), peut-être même à l'approche de l'époque hellénistique (336) ; en tout état de cause, Ninive détruite depuis longtemps, personne ne pouvait être dupe : utilisant des données historiques de façon symbolique, le livre de Jonas est un « conte philosophique et théologique, [une] fable philosophique et théologique⁷⁷ ». Le nom de Ninive est le symbole du paganisme, à une époque où c'était en fait Babylone qui en était la capitale historique ; de la même façon, l'auteur de l'*Apocalypse* utilisera le nom de Babylone à l'époque de la domination romaine. Tout comme le nom du prophète Jonas est

⁷⁴ Jon 1 1.

⁷⁵ Cf. Gn 10 11-12 ; 2 R 19 36 ; Tb ; Is 37 37 ; Na ; So 2 13-15.

⁷⁶ Cf. 2 R 14 23-29.

⁷⁷ [TRESMONTANT \(Claude\)](#), *Le prophétisme hébreu*, Paris, Gabalda, 1982, p. 181.

le symbole du peuple hébreu, « peuple prophète envoyé vers les nations, [qui] refuse tout d'abord cette mission puis, contraint et forcé, [...] y consent⁷⁸ ».

On se gardera donc bien, en lisant le livre de Jonas, d'y voir un récit historique, relatant des faits réels ; on y cherchera plutôt *le* « signe », le seul qui devait être donné à la « génération mauvaise et adultère » que formaient les auditeurs du Seigneur⁷⁹... Et que nous formons toujours, nous aussi, qui prétendons L'écouter aujourd'hui...

Dans les évangiles, deux grands genres littéraires se distinguent : les *logia* (« paroles », translittération du mot grec λόγια [lógia]) et les récits. Chacun de ces deux grands genres peut ensuite se subdiviser :

- les *logia* : en « dits sapientiels » (ex. : *Mc* 6 4 ; *Lc* 11 28), paraboles, paroles en « Je » (ex. : *Mt* 10 35 ; *Lc* 5 32), paroles prophétiques (ex. : *Lc* 10 23-24, 12 32, 13 28-29), sentences juridiques (ex. : *Mt* 7 6, 19 9 ; *Mc* 10 11-12), etc.
- les récits : en comptes-rendus de miracles, narrations de controverses, paradigmes (ex. : *Mt* 19 13-15, 22 15-22 ; *Mc* 3 1-6) et sommaires (résumés d'activité).

On remarquera, par exemple, que les narrations de controverses suivent ce schéma :

1. comportement choquant ;
2. intervention des adversaires ;
3. réaction de Jésus ;
4. étonnement et/ou silence des adversaires.

Cette analyse des genres littéraires, très brièvement présentée ici, permet de réfléchir sur la finalité et la signification globale du texte étudié : avertir, condamner, expliquer, informer, instruire, justifier, louer, réfuter, etc. ? De même, on sera amené à s'interroger sur la situation de communication médiatisée par le texte : qui écrit, pour qui et pour quoi ?

[Regnat n° 38, 15 mai 2010, pp. 2-3](#)

7. Analyse contextuelle

Dans cette dernière étape de l'analyse littéraire, on replace la péricope étudiée dans son contexte – l'environnement du texte –, qui avait été provisoirement laissé de côté jusqu'ici. En tenant compte de toutes les informations recueillies au cours des étapes précédentes, il va falloir maintenant essayer de déterminer un double jeu de relations :

⁷⁸ *Ibid.*, p. 191.

⁷⁹ Cf. *Mt* 12 38-42, 16 1-4 ; *Lc* 11 29-32.

- l'éclairage nouveau, le supplément de signification reçus du contexte par la péricope ;
- en sens inverse, le rôle de la péricope dans son contexte, sa fonction dans la macrostructure où elle a été placée.

Pour illustrer notre propos, prenons par exemple la parabole de la brebis égarée/perdue, dont on trouve deux versions différentes dans les évangiles selon Matthieu et Luc :

Mt 18 12-14

« ¹² À votre avis, si un homme possède cent brebis et qu'une d'elles vienne à s'égarer, ne va-t-il pas laisser les quatre-vingt-dix neuf autres sur les montagnes pour s'en aller à la recherche de l'égarée ? ¹³ Et s'il parvient à la retrouver, en vérité Je vous le dis, il tire plus de joie d'elle que des quatre-vingt-dix-neuf qui ne se sont pas égarées. ¹⁴ Ainsi on ne veut pas, chez votre Père qui est aux cieux, qu'un seul de ces petits se perde. »

Lc 15 3-7

« ⁴ Lequel d'entre vous, s'il a cent brebis et vient à en perdre une, n'abandonne les quatre-vingt-dix-neuf autres dans le désert pour s'en aller après celle qui est perdue, jusqu'à ce qu'il l'ait retrouvée ? ⁵ Et, quand il l'a retrouvée, il la met, tout joyeux, sur ses épaules ⁶ et, de retour chez lui, il assemble amis et voisins et leur dit : "Réjouissez-vous avec moi, car je l'ai retrouvée, ma brebis qui était perdue !" ⁷ C'est ainsi, Je vous le dis, qu'il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes, qui n'ont pas besoin de repentir. »

Dans l'évangile selon Matthieu, le contexte de la parabole est un « discours ecclésiastique » adressé aux disciples, à qui sont enseignées quelques règles de savoir-vivre en communauté ; la première partie de ce discours (**18** 1-14) vise les « petits » : le mot-crochet⁸⁰ μικρός [mikrós] revient aux versets 6, 10 et 14. Les « petits » (par l'âge, la force, l'importance, la taille, etc.) doivent bénéficier de la sollicitude de la communauté, et tout particulièrement de ses pasteurs.

Par ailleurs, la parabole contient trois formes du même verbe πλανάω [planáō], rendu en français par le verbe « égarer », dont il faut entendre le double sens : errer, perdre, mais aussi abuser, fourvoyer, induire en erreur, tromper. Et on vérifie aisément dans une concordance que c'est le deuxième sens qui prévaut presque exclusivement dans l'usage néotestamentaire (une seule exception,

⁸⁰ Mot dont la répétition accroche ensemble des unités littéraires adjacentes.

He 11 38, sur quarante occurrences⁸¹). Qui veut bien se donner la peine de lire la Bible du début jusqu'à son terme trouvera tout aussi aisément le sujet naturel du verbe ainsi entendu :

... ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην...

« ... le grand dragon, l'antique serpent, celui qui est appelé Diable et le Satan, celui qui séduit le monde entier⁸² ... »

On notera également l'équivoque entretenue par la traduction de la *Bible de Jérusalem*, citée dans la colonne ci-contre, qui rend par « se perde » (verset 14) le grec ἀπόληται [apólētai], forme⁸³ du verbe ἀπόλλυμι [apóllumi], dont le sens est beaucoup plus fort : il signifie en fait « mourir, périr ». La traduction n'est donc pas fautive⁸⁴, elle a même sa pertinence littéraire (la mort est bien la pire des pertes en ce monde), mais [3] elle est justement *trop* littéraire – c'est d'ailleurs le gros reproche qu'on peut faire généralement à la *Bible de Jérusalem*, œuvre de biblistes issus d'une génération où on cultivait encore les « humanités ». Du coup, le lecteur n'est plus à même de saisir les nuances qui apparaissent clairement dans le texte grec : égarée (= trompée par le diable), la brebis (= le fidèle) se perd (= meurt). D'où la nécessité, déjà soulignée dans cette chronique⁸⁵, de recourir systématiquement au texte original.

Bref, dans son contexte, la parabole matthéenne est dotée d'une forte connotation doctrinale (l'égaré visé est celui résultant de l'adhésion à des erreurs diaboliques) et exprime un souci pastoral qu'on retrouve sous une forme plus explicite à la fin de l'épître de saint Jacques :

« Mes frères, si quelqu'un parmi vous s'égaré (πλανηθῆ [planēthē]) loin de la vérité et qu'un autre l'y ramène, qu'il le sache : celui qui ramène un pécheur de son égarement (πλάνης [plánēs]) sauvera son âme de la mort et couvrira une multitude de péchés⁸⁶. »

Regardons maintenant la version lucanienne. Le contexte est totalement différent : les auditeurs de Jésus ne sont plus Ses « disciples⁸⁷ », mais « les publicains et les pécheurs [...], les Pharisiens et les scribes⁸⁸ », que le Seigneur va instruire par les trois célèbres paraboles de la miséricorde – la

⁸¹ Auxquelles il faut ajouter dix occurrences de πλάνη [plánē], « erreur », et cinq occurrences de πλάνος [plános], « trompeur ».

⁸² *Ap* 12 9. Πλανῶν : participe présent actif (nominatif singulier masculin) du verbe πλανῶ.

⁸³ Subjonctif aoriste second moyen, 3^e personne du singulier.

⁸⁴ La même a d'ailleurs été adoptée par [Louis Segond](#), la traduction liturgique française et la *Traduction œcuménique de la Bible*.

⁸⁵ Cf. notamment [Regnat n° 32](#), 2 juin 2009, pp. 6-11.

⁸⁶ *Jc* 5 19-20.

⁸⁷ *Mt* 18 1.

⁸⁸ *Lc* 15 1-2.

première étant celle qui nous intéresse. Dans la brève introduction à ces trois paraboles, la visée théologique de l'évangéliste est explicitée :

« Et les Pharisiens et les scribes de murmurer : “Cet homme, disaient-ils, fait bon accueil aux pécheurs et mange avec eux⁸⁹ !” »

Ici, la parabole reçoit donc d'emblée une connotation sotériologique⁹⁰ : il s'agit du pardon, et du pardon joyeux⁹¹, accordé par Dieu. Cette connotation est renforcée par l'usage d'un vocabulaire différent : au lieu du verbe *πλανῶ* [*planáō*] employé dans la version matthéenne, nous retrouvons le verbe *ἀπόλλυμι* [*apóllumi*], déjà rencontré en *Mt 18 14*, mais conjugué ici à la voix active ; la traduction « perdre » est tout à fait correcte, mais il faut l'entendre au sens fort : le verbe grec évoque toujours l'idée d'une perte totale, d'un anéantissement, d'une destruction. Dans la troisième parabole, celle dite du « fils prodigue⁹² », l'évangéliste emploie deux parallélismes qui expriment très bien cette idée :

« Mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie ; il était perdu (*ἀπολωλῶς* [*apolōlōs*]) et il est retrouvé⁹³ ! »

« Ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie ; il était perdu (*ἀπολωλῶς* [*apolōlōs*]) et il est retrouvé⁹⁴ ! »

Être perdu, c'est tout simplement être mort ; être retrouvé, c'est revenir à la vie. Et la conclusion de la parabole (verset 7) se situe dans le même registre : pécheur, justes, repentir.

Pour finir⁹⁵, quelques considérations théoriques : l'analyse contextuelle est un travail relativement complexe, qui s'accomplit en deux grandes étapes :

1. Recherche des éléments crochets qui rattachent le texte à son contexte : mots, thèmes, versets articulant la péricope avec l'ensemble dans lequel elle est insérée. Mais il est possible de rencontrer un texte qui soit en rupture avec son contexte...
2. Examen de la structure de l'ensemble littéraire dans lequel est inséré la péricope, afin d'évaluer la fonction de celle-ci (accomplir, annoncer, faire écho, équilibrer, introduire, etc.).

⁸⁹ *Lc 15 2*.

⁹⁰ Sotériologique : qui concerne le salut (en grec : σωτηρία [*sōtēria*]).

⁹¹ « Joie » (*χαρά* [*chará*]) : **15 7, 10** ; « se réjouir » (*χαίρω* [*chaírō*]) : **15 5, 32** ; « se réjouir avec » (*συγχαίρω* [*sunchaírō*]) : **15 6, 9**.

⁹² Cf. *Lc 15 11-32*.

⁹³ *Lc 15 24*. Ἀπολωλῶς : participe parfait second actif (nominatif singulier masculin) du verbe ἀπόλλυμι.

⁹⁴ *Lc 15 32*.

⁹⁵ Nos lecteurs désirant approfondir l'étude de cette parabole liront avec profit et sourire *La brebis perdue*, chœur parlé à six voix pour des jeunes, de [Marion Combes](#).

[Regnat n° 39](#), 22 mai 2010, p. 2

8. Étude théologique

L'analyse des divers aspects littéraires d'une péripécopée donnée que nous avons menée au cours des sept étapes précédentes aura – normalement – permis de bien comprendre le texte sur le plan « humain » ; nous savons maintenant ce que son rédacteur a voulu dire. Cette analyse préalable était indispensable pour aborder sans idée préconçue – en tout cas avec un minimum d'*a priori* – l'étude des thèmes théologiques de ce même texte, de façon à savoir ce que Dieu, Lui, veut dire.

Pour ce faire, on exploite largement les résultats obtenus précédemment, particulièrement au cours des analyses sémantique⁹⁶, structurale⁹⁷ et formelle⁹⁸. L'analyse sémantique, par exemple, aura permis de repérer un certain nombre de mots-clés relevant de tel ou tel thème théologique ; un champ lexical peut exprimer un thème théologique, de même qu'une allusion, une citation, ou une formule caractéristique.

On utilise également l'apparat critique des éditions modernes de la Bible : notes infrapaginales et références marginales. La consultation de ces références renvoie à d'autres textes, qu'il faut lire – en vérifiant la pertinence du renvoi par rapport à la démarche entreprise. La thématique théologique liée à certains mots-clés peut être précisée en ayant recours à une concordance et à un dictionnaire bibliques.

Pour illustrer notre propos, prenons par exemple le chapitre 18 de la Genèse. L'analyse littéraire permet de discerner deux grandes parties, l'apparition de Mambré (versets 1-15), marquée par les thèmes de l'hospitalité (versets 2-8) et de la fécondité (versets 9-15), et l'intercession d'Abraham (versets 16-33), marquée par le thème de la théodicée (*i. e.* la justice de Dieu).

Bible en main, chacun doit pouvoir saisir ce qui est ici en jeu, sans qu'il soit nécessaire de commenter ce chapitre dans le détail. L'apparition de Mambré est un « récit d'annonciation » typique, assorti d'une mise à l'épreuve : procédé très classique pour signifier l'élection divine d'un individu. Mais ici, il ne s'agit pas que d'un individu ; avec la naissance annoncée d'Isaac, c'est tout un peuple qui est enfanté, conformément aux promesses divines⁹⁹.

⁹⁶ Cf. [Regnat n° 34](#), 6 septembre 2009, p. 7.

⁹⁷ Cf. [Regnat n° 35](#), 3 novembre 2009, pp. 3-6.

⁹⁸ Cf. [Regnat n° 37](#), 7 mars 2010, pp. 2-3.

⁹⁹ Cf. Gn 12 2-3 ; 13 16 ; 15 5 ; 17 4-6 ; etc.

Dès lors qu'on a compris qu'« Abraham résume [...] en lui le peuple de Dieu¹⁰⁰ », on comprend aussi que la seconde partie du chapitre établit le caractère véritablement exceptionnel de ce peuple, auquel Dieu ne cache pas Ses desseins (versets 17-19), et détermine ses relations avec les autres peuples (versets 23-32). Le thème théologique majeur de ce chapitre est donc l'**élection** du peuple d'Israël ; on se reportera à des articles de dictionnaires pour approfondir le sujet¹⁰¹.

Mais d'autres thèmes peuvent être distingués. La **prophétie**¹⁰², par exemple : en effet, la révélation des desseins divins à Abraham (versets 17-19) assimile celui-ci à un prophète¹⁰³. Ou la **promesse**¹⁰⁴, ô combien improbable, qu'une « nation grande et puissante » (verset 18) naîtra d'un « vieillard » (verset 12) ; et pourtant, l'improbable le plus invraisemblable s'est bel et bien réalisé : aujourd'hui, les « enfants d'Abraham » (toutes branches confondues : juifs, chrétiens et musulmans) recouvrent la terre. Un autre thème théologique intéressant apparaît au verset 19, où il est question de « garder la voie du Seigneur en accomplissant la justice et le droit » : allusion proleptique (*i. e.* anticipée) à la **Loi**¹⁰⁵, qui ne sera donnée que six cents ans plus tard. Enfin, l'intercession d'Abraham (versets 23-32) amène naturellement une réflexion sur la **justice** divine¹⁰⁶.

[Regnat n° 40, 27 mai 2010, pp. 2-3](#)

Nous achevons ici la partie théorique de notre chronique consacrée à la lecture de la Bible par les deux étapes constitutives de ce qu'on appelle la critique historique : la critique des sources et la critique rédactionnelle. Elles auraient pu être traitées plus tôt, mais nous les avons gardées pour la fin de notre parcours car nous n'y attacherons pas toute l'importance que lui accordent communément les exégètes professionnels ; outre qu'il s'agit d'un travail de spécialistes, sortant donc du cadre de cette chronique, la critique historique repose sur des hypothèses et des théories sans cesse contestées et remaniées, de telle sorte que ses résultats demeurent toujours provisoires. Mais il est bon d'en avoir au moins entendu parler...

De manière générale, la critique historique part du principe que les textes bibliques n'ont pas été composés en une seule fois par un seul auteur, mais qu'ils sont le résultat d'un processus rédactionnel au cours duquel des documents-sources ont été ajoutés les uns aux autres, puis retouchés et dé-

¹⁰⁰ FEUILLET (René), VANHOYE (Albert), « Abraham », *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1962, col. 2. L'ouvrage sera désigné sous le sigle *VTB* dans les notes suivantes.

¹⁰¹ Par exemple : GUILLET (Jacques), « Élection », *VTB*, col. 265-272.

¹⁰² Cf. BEAUCHAMP (Paul), « Prophète », *VTB*, col. 869-880.

¹⁰³ Cf. *Gn 20 7*.

¹⁰⁴ Cf. GUILLET (Jacques), RAMLOT (Marie-Léon), « Promesses », *VTB*, col. 865-869.

¹⁰⁵ Cf. GRELOT (Pierre), « Loi », *VTB*, col. 540-552.

¹⁰⁶ Cf. DESCAMPS (Albert), « Justice », *VTB*, col. 514-523.

veloppés par un certain nombre de rédacteurs successifs. Ainsi, pour les évangiles, on peut distinguer les strates suivantes :

- le kérygme, du grec κήρυγμα [kérugma], « prédication » : la prédication – orale – par les disciples de Jésus-Christ de la mort et de la Résurrection de leur Seigneur ;
- la tradition : la transmission – toujours orale – par les disciples des gestes, miracles, paroles, paraboles et rencontres de Jésus ;
- les collections : le regroupement thématique – et partiellement écrit – des diverses traditions en collections de miracles, paraboles, paroles, etc.
- la rédaction : la mise par écrit et l'organisation des différents matériaux précédents.

9. Critique des sources

La critique des sources essaie de reconstituer la production « matérielle » du texte biblique, en cherchant quels sont les documents préexistants utilisés pour la rédaction finale de ce texte. L'identification de ces documents est plus ou moins délicate, suivant leur nature et la façon dont ils sont intégrés dans le texte final : dans les livres historiques de l'Ancien Testament, par exemple, on peut retrouver des édits (cf. *Esd* 6 2-12), des lettres diplomatiques (cf. *1 R* 15 19 ; *2 R* 19 10-13), des listes administratives (cf. *1 R* 4 ; *Esd* 2), etc. ; on peut d'ailleurs raisonnablement supputer que les livres des Rois et des Chroniques ont pour origine des annales royales. On peut aussi distinguer des collections préétablies de psaumes et de proverbes dans les livres sapientiaux, des collections d'oracles dans les livres prophétiques, des collections de lois dans les textes législatifs, etc. Certains livres bibliques sont de toute évidence des recueils constitués de documents déjà élaborés : ainsi les cycles des patriarches dans la Genèse, ou les cycles « héroïques » dans le livre des Juges.

En comparant les évangiles, on peut facilement distinguer ce qui est commun à deux, trois voire quatre évangélistes, et ce qui est propre à chacun. Par l'analyse extrêmement minutieuse du vocabulaire et des procédés rédactionnels de chaque évangéliste, on essaie de reconstituer un hypothétique document-source, au plus près de la tradition ou du kérygme. [Différentes théories](#) ont été échafaudées à ce sujet, la plus connue étant celle dite « des deux sources », selon laquelle l'évangile de Marc, le plus court, représenterait la première source des deux autres évangiles synoptiques ; pour la compléter, Matthieu et Luc auraient également puisé à une deuxième source documentaire, dénommée « source Q » (initiale du mot allemand *Quelle*, « source »). Mais on peut tout aussi bien soutenir que l'évangile le plus court n'est qu'un résumé des plus longs et aboutir à un résultat totalement différent...

10. Critique rédactionnelle

Cette dernière étape vise à rendre compte de la façon dont le rédacteur a effectué sa tâche propre ; en effet, il n'est pas un simple compilateur de matériaux traditionnels : il a une certaine visée théologique et s'adresse à des destinataires bien précis, auxquels il veut transmettre un enseignement approprié. Ainsi, [3] nous avons vu dans une chronique précédente¹⁰⁷ comment une même parabole, celle de la brebis égarée/perdue, peut être interprétée différemment, en fonction de son contexte d'insertion et de certaines particularités de vocabulaire.

Sans entrer dans des détails trop techniques, on peut considérer que le travail du rédacteur affecte un texte de deux manières : soit le texte primitif fait l'objet d'une relecture théologique, qui lui donne une nouvelle orientation ; soit le texte primitif est utilisé comme prétexte à une problématique théologique qui est développée par ailleurs. Quoi qu'il en soit, toutes les informations obtenues au cours des étapes précédentes doivent être à nouveau exploitées ici, particulièrement la présence de gloses, de versets d'harmonisation ou de soudure, les particularités de vocabulaire et les ruptures de cohérence (isotopie, logique narrative, style, thématique théologique, etc.).

Comparons, par exemple, ces deux passages parallèles :

Mt 15 1-2

« ¹ Alors des Pharisiens et des scribes de Jérusalem s'approchent de Jésus et Lui disent : ² “Pourquoi Tes disciples transgressent-ils la tradition des anciens ? En effet, ils ne se lavent pas les mains au moment de prendre leur repas.” »

Mc 7 1-5

« ¹ Les Pharisiens et quelques scribes venus de Jérusalem se rassemblent auprès de Lui, ² et voyant quelques-uns de Ses disciples prendre leur repas avec des mains impures, c'est-à-dire non lavées – ³ les Pharisiens, en effet, et tous les Juifs ne mangent pas sans s'être lavé les bras jusqu'au coude, conformément à la tradition des anciens, ⁴ et ils ne mangent pas au retour de la place publique avant de s'être aspergés d'eau, et il y a beaucoup d'autres pratiques qu'ils observent par tradition : lavages de coupes, de cruches et de plats d'airain –, ⁵ donc les Pharisiens et les scribes l'interrogent : “Pourquoi Tes disciples ne se comportent-ils pas suivant la tradition des anciens, mais prennent-ils leur repas avec des mains impures ?” »

On constate que la rédaction marcienne comporte une longue glose explicative pour expliquer à ses lecteurs les coutumes juives de purification. On peut en déduire que lesdits lecteurs ne les con-

¹⁰⁷ Cf. [Regnat n° 38](#), 15 mai 2010, pp. 2-3.

naissaient donc pas, sans doute parce qu'eux-mêmes n'étaient pas juifs ni même familiers de la Palestine. De fait, en considérant l'ensemble de l'évangile selon Marc, on trouve d'autres gloses similaires¹⁰⁸ qui, associées à d'autres particularités, permettent d'affirmer que cet évangile a été écrit pour des gens qui n'étaient pas d'origine juive et demeuraient hors de Palestine, et que la tradition selon laquelle il aurait été rédigé à Rome est tout à fait crédible.

À partir de ce constat, et en fonction de la théorie documentaire adoptée, on formulera l'hypothèse d'un ajout de cette glose par le rédacteur marcieen (hypothèse qui nous semble la plus vraisemblable), ou au contraire son omission par le rédacteur matthéen (si l'on tient absolument à maintenir l'antériorité de l'évangile marcieen).

Chacun pourra vérifier que le travail rédactionnel peut être considérable en comparant, par exemple, la façon dont est rapportée l'inauguration de la prédication de Jésus dans les trois évangiles synoptiques : *Mt 4 12-17*, *Mc 1 14-15* et *Lc 4 14-15*...

¹⁰⁸ Cf. *Mc 3 17*, *5 41*, *7 11*, *12 42*, *14 12*, etc.