

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES
85^e année – 2010/1 – P. 81 à 99

MON PARCOURS D'EXÉGÈTE ESSAI D'AUTOBIOGRAPHIE

À l'occasion de son départ à la retraite, Daniel MARGUERAT livre le regard qu'il pose sur son parcours d'exégète. Cette autobiographie intellectuelle part de sa formation initiale à l'analyse historico-critique et identifie les chocs successifs qui ont déplacé sa pratique exégétique. On apprend ainsi comment la découverte de la sémiotique (un « éblouissement ») et de la psychosociologie (après mai 68) ont façonné une démarche exégétique qui, sans jamais abandonner le rapport à l'histoire, s'est ouverte à la narratologie. En conclusion, l'auteur se prononce sur la finalité de la quête exégétique, dénonçant au passage la dérive d'une exégèse qui ne se prononce plus sur ce que le texte biblique porte au langage : la question de Dieu.*

Faut-il l'avouer ? La perspective de donner une « leçon d'adieu¹ » à l'occasion de mon entrée dans la vie d'homme libre, autrement appelée retraite, m'a plongé dans l'embarras. Que dire, dans quel but, et pour répondre à quel besoin ? Pour me venir en aide, je me suis tourné, plein d'espoir, vers ma littérature de référence : la Bible. Hélas... Le discours d'adieu y figure effectivement comme un genre littéraire répertorié. Lorsque Moïse s'adresse aux Hébreux à l'entrée d'une terre promise qu'il ne foulera pas, cela donne... tout le livre du Deutéronome ! Samuel le prophète prononce aussi un dis-

* Daniel MARGUERAT est professeur honoraire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université de Lausanne.

¹ Ce texte reprend quasi intégralement la conférence que j'ai donnée, sous la titulature (rituelle à l'Université de Lausanne) de « leçon d'adieu », le 20 mai 2008, à l'occasion de ma promotion à l'honorariat. L'article conserve les traces du style oral ; de même, les remerciements finaux, que je ne considère pas comme une décoration florale mais qui constituent l'aboutissement naturel de mon acte de mémoire, ont été préservés. Je dois au débat avec quelques collègues, en particulier Corina Combet-Galland, l'apport de quelques précisions à mon texte. Je le dédie à la mémoire d'Andriajatovo Rakotoharintsifa (1963-2009), pasteur et exégète malgache, emporté par la maladie le 22 décembre 2009 ; son acuité exégétique, son courage théologique et sa sagesse pastorale restent pour moi un exemple.

cours d'adieu au moment de s'effacer devant Saül le premier roi d'Israël (1 S 12). Dans la littérature intertestamentaire, le genre fleurit : le livre des *Jubilés* fait s'adresser une dernière fois Noé à ses fils, Abraham à ses descendants, Hénoch à ses enfants, etc. Le *Testament des douze patriarches* fait parler chacun des fils de Jacob à sa descendance. Et le Nouveau Testament nous offre le discours d'adieu de Jésus à ses disciples (Jn 13-17) et celui de Paul aux anciens de l'église d'Éphèse au terme de sa mission (Ac 20).

Je dis hélas, car si les discours d'adieu dans la Bible sont nombreux, le genre en est codifié. Il comprend plusieurs rubriques : celui qui s'en va rappelle son histoire ; il exhorte à suivre l'exemple qu'il a donné ; il formule ses ultimes volontés ; il prédit l'avenir qui attend ses successeurs ; il bénit ses amis et maudit ses ennemis. Il peut même, précise un récent commentaire de l'Évangile de Jean, procéder à la « désignation du successeur² ». Misère... Qui suis-je pour prononcer d'ultimes volontés ? Qui suis-je pour prédire, bénir, maudire et désigner un successeur ? Non, je renonce au genre littéraire. Ou plutôt, je n'en retiens qu'un élément, le premier : faire mémoire. Cette occasion unique et irrépétable qui m'est offerte, j'en use pour risquer mon autobiographie intellectuelle, jetant un regard rétrospectif et retraçant mon parcours d'exégète.

Ce choix n'est pas, du moins je veux le croire, le stigmate d'un narcissisme compulsif. Car je ne suis pas naïf au point d'ignorer que le discours académique est toujours, d'une façon ou d'une autre, obscurément ou visiblement, un discours où l'enseignant parle *aussi* de lui. Dans ses « Instructions concernant ma biographie », Henri Bergson déclarait que « la vie d'un philosophe ne jette aucune lumière sur sa doctrine, et ne regarde pas le public³ ». Je n'en crois pas un mot. Il y a du « je » au fond de l'argumentation la plus scientifique. Aucun discours n'est détachable de son locuteur. C'est pourquoi, comme Paul sur la plage de Milet en Ac 20, je me décide à parler explicitement de mon parcours intellectuel, à réfléchir aux étapes traversées et à tenter d'en capter le sens. Quelles continuités, quelles ruptures en ces vingt-quatre ans de parcours, et surtout (voilà ce qui m'intéresse) d'où sont venues les impulsions au changement ?

Je découpe mon parcours en six étapes. Premier temps : au commencement, l'héritage et les brèches. Deuxième temps : qu'est-ce que la lecture ? Troisième temps : la magie du récit. Quatrième temps : penser dans une culture. Cinquième temps : Bible et théologie. Sixième temps : reconnaissance à beaucoup de personnages.

² Jean ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Jean (13-21)*, Genève, Labor et Fides, coll.« CNT 4b », 2007, p. 42.

³ Henri BERGSON, « Instructions concernant ma biographie », 2 février 1935, in Philippe SOULEZ, Frédéric WORMS, *Bergson*, Paris, Flammarion, 1997, p. 288.

PREMIER TEMPS : AU COMMENCEMENT, L'HÉRITAGE ET LES BRÈCHES

On vient toujours de quelque part, et plus on avance plus on s'aperçoit que cette origine renfermait déjà les potentialités à venir. Lorsque j'ai débuté mon enseignement, en 1984, mon héritage, ma tradition étaient l'exégèse historico-critique. J'entends par là une exégèse postulant que le sens du texte ne peut être atteint que si l'on reconstitue l'histoire qui l'a fait naître et le milieu pour lequel il a été rédigé. Ma thèse de doctorat de 1981, qui portait sur le jugement dans l'Évangile de Matthieu⁴, mettait en œuvre cette démarche rigoureusement historique. J'y ai reconstruit le milieu de production de l'Évangile ; j'ai sondé le texte de Matthieu pour séparer les sédiments traditionnels du travail de création du rédacteur ; j'ai observé la façon dont le rédacteur a interprété ce qui lui a été transmis pour le doter d'une orientation nouvelle. Ma thèse a utilisé avec conviction la machinerie bien huilée de l'exégèse historico-critique, hésitant cependant à partager la férocité de bien des exégètes dans leur jugement sur la fiabilité historique des textes évangéliques. J'ai toujours pensé que nous sommes équipés de bien peu de certitudes pour décréter avec autorité sur quelle histoire les textes s'appuient, d'autant que l'histoire n'est jamais que reconstruite après coup par le regard de l'historien.

J'étais à l'école de mon maître Pierre Bonnard, qui dans le petit auditoire de la Maison des Cèdres (là où résidait la Faculté de théologie de l'Église libre que j'avais ralliée pour mes études)⁵, nous avait appris que l'exégèse ne se pratique que dans le détail du texte, que le sens d'une phrase peut se jouer sur la signification d'un *kai* grec⁶, et qu'il est inutile de résumer une lecture sans émettre un jugement critique sur la démarche de son auteur. Je me souviens qu'étudiant de première année, j'avais accompli la prouesse (à mes yeux) de résumer un article du *Dictionnaire théologique du Nouveau Testament* de Gerhard Kittel, long de 25 pages en minuscules caractères et en allemand, et qu'après avoir rendu compte de la démonstration philologique aride de l'auteur, au lieu du compliment que j'attendais, j'ai entendu : « Et qu'en pensez-vous, monsieur Marguerat ? » Je n'en pensais évidemment rien, sinon que l'effort linguistique que j'avais fourni m'avait épuisé.

Découvrir le texte à pied

Dans cette petite faculté d'Église, nous étions inlassablement appelés à l'esprit critique. Mon héritage est fait de cette rigueur intellectuelle, que je

4 Daniel MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le Monde de la Bible 6 », 1995².

5 La Faculté de théologie de l'Église évangélique libre du canton de Vaud, sise au chemin des Cèdres à Lausanne, a fusionné en 1966 avec la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

6 La particule *kai*, qui fait office en grec de conjonction de coordination, peut revêtir l'un de ces trois sens : *et*, *même* ou *aussi*. L'interprétation de certaines phrases de Paul dépend du choix de signification pour lequel opte l'exégète.

n'ai jamais reniée. Il est fait de cette conviction que l'exégète ne peut rien affirmer, ne doit rien affirmer, dont il ne puisse rendre compte devant le texte – et le texte observé dans son détail et dans sa chair. C'est pourquoi j'ai toujours considéré que la traduction du texte grec en français n'était pas seulement la première étape de l'exégèse, mais celle où se décidait toute la lecture. Je n'ai cessé d'être agacé par les discours exégétiques, fussent-ils brillants, qui me donnaient l'impression de n'avoir pas vraiment *lu* le texte. Or, ce geste de la traduction, qui paraît parfois superflu aux étudiants – pourquoi traduire soi-même alors qu'on dispose de bonnes traductions ? –, ce geste est le moment clef où se dévoile la posture de l'exégète : attentif au texte, à son relief, à sa syntaxe, à ses aspérités, à ce qu'il dit bizarrement, à ce qu'il tait, au choix des termes pour dire ce qu'il dit. J'ai appris qu'on scrute un texte comme on scrute un visage : il s'agit de s'attacher à sa forme, à ses couleurs, à ses plis, à ses rides.

J'ai appris aussi que la tâche première de l'exégète est de faire découvrir aux lecteurs du texte biblique qu'ils en savent *beaucoup trop* sur le texte. Ils abordent le texte forts de toute une tradition de lecture, de prédications entendues, de représentations picturales, d'un imaginaire de Dieu, et ils pensent savoir ce qu'il dit sans prendre la peine de le lire encore. La vocation de l'exégète est de mettre en doute ces autoroutes du sens, d'inviter à poser les bagages et à faire la découverte du texte à pied. D'abord consentir à en savoir moins : la posture initiale de l'exégète s'apparente à l'humilité de celui, de celle, qui confesse avoir à découvrir, sans le savoir d'avance, ce que le texte porte au langage.

C'est, je pense, cette minutie de l'analyse littéraire, alliée au souffle puissant de la découverte du sens, qui m'a fait choisir l'exégèse comme discipline au sein de la théologie. En ajoutant (pourquoi le cacher ?) ce frémissement qui saisit l'enseignant lorsqu'il constate que pour tel étudiant, l'exégèse n'est plus ressentie comme une discipline fastidieuse et répétitive, mais comme le lieu d'une quête aventureuse : la lecture.

J'ai parlé d'un héritage et de brèches. Il y eut, dans cette tradition de lecture où j'avais été installé, deux brèches.

L'éblouissement sémiotique

La première brèche est venue de l'essor de l'analyse sémiotique des textes dans les années 1970-1980. Nourrie du structuralisme de Lévi-Strauss et du formalisme russe de Vladimir Propp, la lecture sémiotique posait au texte des questions parfaitement inattendues que nous soufflaient Corina Combet-Galland et Jean Delorme. Des questions inédites : quelle est l'organisation du texte ? Quelles sont ses figures, ses codes sémantiques, son jeu actantiel ? À travers ce langage surprenant, un souffle nouveau se levait sur la terre aride d'une exégèse harassée par les questions récurrentes de la critique historique.

Et puis, il y eut pour moi la découverte de l'application faite par Roland Barthes du « principe d'immanence » ; ça a été un véritable éblouissement.

Principe cardinal des lectures synchroniques, le principe d'immanence comporte deux aspects. Premièrement, il condamne tout recours informatif à un hors-texte : le sens du mot « esprit », par exemple, est à chercher dans le texte lui-même, dans la manière dont le texte le configure, dans le réseau des signifiants mis en place autour de lui, et non ailleurs, dans une encyclopédie historique retraçant l'histoire du terme (cette encyclopédie même dont j'avais péniblement lu un article pour Pierre Bonnard). Dire cela est excessif et ce postulat a perdu depuis son exclusivisme. Les sémioticiens reconnaissent avec Umberto Eco que tout lecteur dispose d'une encyclopédie personnelle, où le sens des mots est fixé par la culture.

Le second aspect du principe d'immanence est fascinant, et celui-ci n'a pas bougé : il postule que *tout dans le texte est signifiant*. Le sens se construit comme un réseau qui relie tous les éléments textuels sans exception, comme un puzzle dont on ne peut retirer une pièce sans le dénaturer. L'ironie voulait en effet que l'exégèse historico-critique, après avoir épluché le texte en le traduisant, ne retenait de lui que les éléments qu'elle jugeait signifiants : les paroles échangées, les discours, là où abondent les concepts théologiques. Mais qu'une déclaration de Jésus soit prononcée dans une maison, au bord d'un lac ou au sein d'une foule, le lieu était considéré comme un élément parfaitement anecdotique. C'est l'inverse dans la lecture sémiotique qui intègre tous les paramètres textuels pour faire apparaître la cohérence du système signifiant. Et du coup, tout le texte, dans le chatolement de ses tours et détours, fait sens.

Malheureusement pour elle, la sémiotique du discours s'est engluée dans un métalangage dont la sophistication n'est accessible qu'aux initiés ; en outre, son refus de prendre en compte l'origine du texte, c'est-à-dire l'instance productrice du discours, l'a rendue inapte à envisager une régulation du sens par le texte lui-même. J'ai par bonheur pu réinvestir ses découvertes fortes dans l'analyse narrative ; j'y viendrai bientôt.

Accueillir la tension

La seconde brèche dans la canonicité de la critique historique m'est venue, étonnamment, de mai 68. Je ne vais pas énumérer ici tout ce qu'a représenté pour moi cet événement tonitruant, devenu mythe fondateur ; je l'ai vécu à la toute fin de mes études à Göttingen. Je retiens un seul effet : la capacité de penser une réalité en tension. Je l'ai apprise par la dynamique de groupe à laquelle je me suis formé, et par la psychosociologie à laquelle m'a introduit Louis Schorderet. Dans les longues et conflictuelles séances de groupe auxquelles j'ai participé, un processus éclairant pour moi a été de découvrir comment prendre en compte les tensions plutôt que de les camoufler.

Ce processus nous a valu d'interminables débats en groupes sur le ressenti des uns et des autres ; mais transposé en exégèse, il m'a fait faire une importante découverte.

Je donne un exemple. Les commentateurs du Sermon sur la montagne se sont toujours heurtés au fait que le Jésus de Matthieu déclare d'abord que « pas un *iôta*, pas un trait de la Loi ne passera que tout cela ne soit accompli » (c'est Mt 5, 18 : la Loi est maintenue dans son intégralité) ; or, le même Jésus fait le contraire, peu après, en annulant la lettre de répudiation (5, 31-32) et en invalidant la loi du talion (« vous avez appris qu'il a été dit "œil pour œil et dent pour dent", et moi je vous dis de ne pas résister au méchant » 5, 38-39a). Comment le Jésus matthéen peut-il soutenir l'un et l'autre ? Comment peut-il poser un principe en 5, 18 et le violer quelques versets plus loin ? Cette contradiction a été longtemps résolue par la critique des sources, où l'on déclarait que Mt rapportait en 5, 18 une tradition (à laquelle il n'adhérait pas) et par la suite une interprétation de la Torah (l'abolition de la loi du talion) à laquelle il consentait. Donc, on éliminait la tension en refoulant l'un des pôles dans un passé auquel l'auteur, pensait-on, n'adhérait plus. J'ai décidé de changer de point de vue et de lire la séquence textuelle en système, sans réduire la tension. Cette posture consiste à se demander : et s'il fallait, au contraire, penser les deux pôles mais en tension ? Quel sens y a-t-il à faire coexister ces deux affirmations qui s'entrechoquent ? Comment accueillir une telle dialectique ? J'ai eu conscience de franchir un pas en acceptant d'interpréter la tension, lorsqu'elle se trouve avérée, sans la réduire au nom d'une conception de la logique argumentative qui n'est pas celle des auteurs bibliques. En l'occurrence, pour Mt 5, c'était découvrir que l'évangéliste peut poser le principe de la validité intégrale de la Loi tout en abrogeant un précepte qui contredit l'essence même de la Loi. Au nom de la Torah, on peut suspendre un commandement qui contredit l'essence de la Torah, et donc, à la fois poser le principe de l'autorité intégrale de la Loi et récuser un précepte (la loi du talion), dès lors qu'il s'inscrit en faux face à l'impératif d'amour que Jésus identifie au cœur de la Loi.

Plus largement, j'ai été conduit par cette première réflexion à m'interroger plus profondément sur la logique argumentative que nous prêtons aux auteurs bibliques. Pour rester encore sur Matthieu, la composition de ses discours m'apparaît répondre à une logique beaucoup plus associative que systématique ; le collage des micro-unités auquel il procède ne répond pas à une logique de type *propositio-probatio-peroratio*, mais ressemble plutôt à la juxtaposition des unités narratives au sein du récit. S'attacher à deviner quelle logique, narrative ou discursive, anime le texte qu'il a sous les yeux me semble être le devoir impératif du bibliste. On verra, dans mon troisième temps, jusqu'où m'a entraîné cette quête de la logique du texte.

2010/1

MON PARCOURS D'EXÉGÈTE. ESSAI D'AUTOBIOGRAPHIE

Les deux brèches que je viens d'évoquer, l'apport des analyses synchroniques et l'acceptation des chocs internes au texte, m'ont conduit à m'interroger (c'est mon deuxième temps) sur ce qu'est la lecture.

DEUXIÈME TEMPS : QU'EST-CE QUE LA LECTURE ?

Malgré ses limites et ses excès, ou peut-être à cause d'eux justement, l'émergence de l'analyse sémiotique m'a fait conclure que l'acte de lecture ne pouvait plus se satisfaire d'une seule méthode d'analyse. J'ai assisté, médusé, au féroce combat de la sémiotique contre une critique historique qui occupait tout le terrain de l'exégèse académique et n'envisageait pas de lui en céder un pouce. Les sémioticiens – je parle des années 1970-1980 – ont dû bagarrer, et ce combat fut sublime, pour conquérir le droit de poser au texte d'autres questions que celles, convenues, de l'historico-critique. Les lectures synchroniques⁷ nous ont rendu le service de casser le monopole exégétique de la critique historique. Certes, elles n'ont pas convaincu dans leur prétention à se substituer au questionnement historique ; on aura toujours besoin de l'histoire pour comprendre le texte biblique. Mais elles ont gagné un combat épistémologique de fond en ruinant l'exclusivisme dans la lecture.

Il est devenu clair, de mon point de vue, qu'aucune méthode d'analyse ne peut confisquer l'acte de lecture : chacune se définit en effet par un questionnement spécifique adressé au texte. La méthode historico-critique pose la question : qu'a voulu dire le texte, à qui, dans quelles circonstances historiques, et à partir de quelles sources ? L'analyse sémiotique demande : comment le texte fonctionne-t-il pour faire sens ? L'analyse narrative interroge : quel effet le texte produit-il sur le lecteur ? Il n'est plus licite aujourd'hui pour l'exégète de se cantonner à un seul questionnement, ni de prétendre qu'une méthode d'analyse récapitule à elle seule les questionnements désirables sur le texte. La monoculture exégétique devrait être définitivement passée de mode. Sous peine de trépasser par autosuffisance, la critique historique doit frayer avec une analyse narrative, ou rhétorique, ou structurale, ou socio-historique, ou féministe – elle choisit son conjoint en fonction de la nature du texte ou de ce qu'il réclame.

Nécessaire questionnement historique

On a fait de moi, ici ou là, le champion de l'analyse narrative au détriment d'autres approches du texte. C'est faux. De mon héritage historico-

⁷ On appelle « synchronique », à la différence de « diachronique », toute méthode qui analyse le texte sans se référer à son histoire et lit le texte dans son état final, tel qu'il s'offre à la lecture.

critique, j'ai relativisé la pertinence de la critique des sources. La critique des sources est l'étude généalogique du texte qui différencie les divers éléments dont il est constitué. Or, je considère que départager ces strates successives, dissocier le matériau traditionnel à disposition d'un auteur de son apport rédactionnel, est une opération parfois féconde, parfois fragile, souvent aléatoire – comme dans le cas de l'Évangile de Marc, où nous ne disposons d'aucun parallèle qui nous permettrait de jauger l'apport extérieur de l'évangéliste à ses sources. Et les critères nous échappent souvent. Par exemple, une rupture de style est-elle l'indice d'une couture littéraire entre deux fragments hétérogènes ou bien est-elle un effet stylistique recherché par l'auteur ? Ce peut être l'un ou l'autre. La *Literarkritik* classique, dans le passé, a systématiquement opté pour la première solution.

À cet égard, relisant à distance les conclusions que je tirais en critique des sources, dans ma thèse de doctorat de 1981, sur l'état des traditions de Matthieu et son apport rédactionnel, je me trouve aujourd'hui très affirmatif. Trop ? Peut-être. J'ai donc progressivement mis en sourdine (mais pas abandonné) la critique des sources, par souci de ne pas obérer ma lecture par des jugements incertains sur ce que sont les créations d'un auteur et ce que sont ses héritages. En outre, l'approche actuelle du phénomène de relecture nous fait dire aujourd'hui que lorsqu'un auteur reprend une tradition, lorsqu'un évangéliste intègre un fragment de la mémoire de sa communauté, il y consent ; il la réinterprète, il la corrige, il l'amende, mais il l'incorpore à une nouvelle construction qui est le texte final. Comme dans une cathédrale, où le chœur ancien de style roman n'est pas renié, mais inséré dans une architecture gothique qui l'intègre et le déborde, le nouveau n'est pas nécessairement l'ennemi de l'ancien. De mon héritage historico-critique, j'ai donc relativisé la critique des sources ; j'ai toujours maintenu en revanche ce qui fait le socle de la critique historique, à savoir l'affirmation qu'un texte (et surtout un texte biblique) ne peut être compris en dehors du contexte historique qui l'a fait naître et pour lequel il a été écrit. Faut-il préciser que seuls les esprits ignorants confondent enquête diachronique et critique historique ? La critique des sources n'est qu'une sous-discipline de l'analyse historico-critique, qui ne reçoit pas sa légitimité d'elle, mais de l'axiome que je viens de rappeler : pour être correctement compris, un texte doit être situé *dans l'histoire qui l'a produit*.

L'incontournable point de vue du chercheur

Un autre combat qu'ont conduit, et gagné, les lectures structurales est la mise en cause du statut d'objectivité conféré au lecteur. La critique historique était encore tributaire d'une conception positiviste de la recherche scientifique, qui concédait au chercheur capable d'argumenter sa démarche un statut d'objectivité. Ce résidu positiviste a volé en éclats sous les coups des structuralistes, qui ont montré que toute lecture émanait d'un point de vue

parfaitement contextualisé. Il n'est pas de lecture objective. Il n'est pas de lecture dépourvue de questionnement orienté, comme il n'est pas de recherche (même en sciences de la nature) qui ne soit marquée du sceau de la subjectivité et de l'intuition. Inutile d'insister, on sait tout cela aujourd'hui en milieu universitaire. Le statut académique d'une recherche ne dépend pas de sa prétendue neutralité, mais – et voilà l'important – du contrôle qu'elle opère de sa méthodologie et de l'objectivation de sa démarche heuristique. L'exposition explicite de la démarche du chercheur est une condition de possibilité de la falsification de tout résultat scientifique. Voilà ce que, sur le plan de la lecture, la vague sémiotique nous a fait reconnaître.

Il ne s'agit pas de relativiser toute position de lecteur, mais de reconnaître le caractère orienté du point de vue qui l'anime. C'est la raison pour laquelle, dans mon récent travail sur les Actes des apôtres⁸, j'ai transgressé le code inhérent au genre littéraire du commentaire en usant du « je » de l'interprète lorsque j'abordais un nœud interprétatif ; j'ai signifié par là qu'après avoir déployé les enjeux de la divergence des approches, sur un problème particulier du texte, je tranchais en engageant ma subjectivité. C'est Marguerat qui tranche, avec il l'espère de bonnes raisons, mais son « je » n'annule pas d'autres lectures possibles.

Qu'est-ce que la lecture ? C'est le moment où le texte « orphelin de son père, l'auteur » (pour reprendre une formule de Paul Ricœur), « devient l'enfant adoptif de la communauté des lecteurs ». Échappant à son auteur et à son auditoire originel, « le texte achève son cours en dehors de lui-même dans l'acte de lecture » (l'expression est encore de Ricœur)⁹. J'aime cette idée que le texte est en attente de lecteur, qu'il est en recherche de lecteur, car en tant que parole adressée, il ne parvient à son accomplissement que lorsqu'il a trouvé un destinataire. « Texte cherche lecteur pour être déchiffré », tel pourrait être le slogan.

Sur le caractère forcément situé et subjectif de cet achèvement du texte dans l'acte de lecture, l'acquis est à mes yeux irréversible. Plus personne ne nie sérieusement aujourd'hui que l'exégèse, d'Origène à Rudolf Bultmann, s'est toujours élaborée au diapason de l'exégète-lecteur et au gré de sa lecture. Certains, mais je n'en suis pas, vont jusqu'à penser que la pertinence de la lecture ne dépend que du questionnement du lecteur et du contexte socio-culturel dont il émane (c'est le mouvement dit de la réponse du lecteur, le *reader response criticism*). La vérité de la lecture passerait ainsi entièrement du côté du lecteur. Je ne souscris pas à cette position postmoderne, car je

⁸ Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1–12)*, Genève, Labor et Fides, coll. « CNT 5a », 2007.

⁹ Paul RICŒUR, « Éloge de la lecture et de l'écriture », *ETR* 64, 1989, p. 402-403.

persiste à penser que le texte est un ensemble *fini*, qui, s'il ne soutient pas une seule lecture, n'autorise pas pour autant une infinité de lectures. La lecture est donc cet exercice dans lequel un texte, avec la résistance matérielle que présente son écriture, entre en tension avec l'horizon d'attente du lecteur. Je cite encore une fois Ricœur : « La signification d'un texte est l'œuvre commune de l'œuvre qui résiste à notre arbitraire et de la lecture qui cribble le sens en fonction de l'horizon fini de nos attentes¹⁰. » La lecture est comme le combat de Jacob avec l'ange. Un combat dont l'exégète, à l'image de Jacob au Jabboq, ressort marqué d'une empreinte, et dont le texte se retire vaincu.

N'est pas exégète celui qui, au sortir de sa lecture, prétend avoir maîtrisé le texte. Est exégète celui qui pense avoir, par son questionnement, capté une part de son message, mais concède au final que le sens ultimement lui échappe. En éprouvant cette résistance du texte, cette altérité qui surplombe son travail de commentateur, le bibliste fait l'expérience philosophique de la transcendance du texte.

TROISIÈME TEMPS : LA MAGIE DU RÉCIT

En termes un peu grandiloquents, je pourrais dire : ce que la sémiotique annonçait, la narratologie me l'a offert. La découverte de la narratologie et de ses potentialités heuristiques, en 1992, a été pour moi une seconde illumination.

Il faut que j'en situe le cadre. J'ai bénéficié de mon premier semestre sabbatique en hiver 92-93, et j'avais décidé d'en profiter pour commencer une tâche de longue haleine qui venait de m'être confiée : la rédaction d'un commentaire scientifique sur les Actes des apôtres. À ce moment, ma question était : comment saisit-on le sens d'un récit ? Suivant quelle logique interne se construit un récit ? Car le livre des Actes est le second tome d'une grande narration due à la plume de Luc, Luc-Actes, dont l'Évangile est le premier tome. Or, jusque-là, les commentateurs affichaient un dédain tout intellectuel pour cette forme populaire de communication qu'est le récit ; la voie royale de la communication théologique était le discours qui procède d'une démarche argumentative. Luc, qui ne fait « que » raconter, hormis les discours qu'il prête à ses personnages, était considéré comme un piètre théologien, médiocre admirateur de l'apôtre Paul, qui aurait mieux fait d'apprendre la dissertation plutôt que de trousseur sa narration d'anecdotes rocambolesques comme la résurrection d'Eutyque (Ac 20, 7-12) ou le naufrage de Paul au large de Malte (Ac 27, 1-28, 10). Bien des commentateurs considéraient comme superflus les cinquante-quatre versets que Luc consacre au voyage maritime

¹⁰ *Ibid.*, p. 404.

de Paul et à son naufrage, estimant qu'il gaspille des versets pour un fait-divers alors qu'il ferait mieux de reproduire un discours théologique plus substantiel. Des histoires bonnes à captiver les enfants, disait-on, mais pas à intéresser les théologiens. Voilà le défi devant lequel j'étais placé : comment fait-on pour capter la signification d'un récit, son rôle dans l'intrigue de l'œuvre ?

Un art du raconter

Pour avoir des années durant – ce détail biographique est d'importance – raconté à mes filles alors petites des histoires que j'inventais, pour m'être chaque soir torturé l'esprit pour inventer une nouvelle histoire, je savais d'expérience que raconter est un art qui exige une technique éprouvée. Je ne pouvais donc pas souscrire à l'idée de disqualifier la narration au profit du discours argumentatif. Mais comment rendre justice à l'art du récit au moment où je décidais d'entreprendre le commentaire des Actes des apôtres ?

Or, je venais d'apprendre qu'aux États-Unis commençait à se répandre une nouvelle méthode d'analyse appropriée au récit, justement, le *narrative criticism*. Dix ans plus tôt, un savant juif, Robert Alter, de Berkeley en Californie, avait écrit un livre que l'on considère aujourd'hui comme le point de départ de l'analyse narrative des textes bibliques : *The Art of Biblical Narrative*¹¹. Alter y étudiait la composition des récits de l'Ancien Testament en les comparant à la fois au Talmud et à Charles Dickens. Pour la première fois, l'art de raconter – qui est vieux comme le monde – se voyait disséqué dans ses procédures et ses modalités de composition avec les outils scientifiques de la modernité. On exhumait aussi les intuitions d'Aristote dans ce qu'il dit du *muthos* et de la construction de l'intrigue. On récupérait au passage, mais en la simplifiant, la typologie de Vladimir Propp sur le réseau des personnages. On s'inspirait des travaux de Genette et de Ricœur sur la temporalité. On élaborait une rhétorique narrative en observant le maniement de l'ironie, de la symbolique ou de l'ambiguïté. Bref, les Américains, avec leur génie de la synthèse, étaient en train de construire un appareil méthodologique de déchiffrement du récit biblique en puisant pêle-mêle chez Aristote, Ricœur, Booth et Chatman¹².

En 1992, ces publications n'avaient pas encore traversé l'Atlantique. Je me suis donc rendu dans cet excès d'Amérique qu'est la Californie, à Berkeley très exactement. Là, j'ai découvert un *narrative criticism* en plein

11 Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York, N.Y., Basic Books, 1981 ; trad. fr. *L'art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, coll. « Le Livre et le Rouleau 4 », 2003.

12 Sur la genèse de l'analyse narrative et ses axiomes constitutifs, je me permets de renvoyer le lecteur à Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, éd., *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2009^a, p. 9-39.

essor, dont des exégètes du Nouveau Testament (Rhoads et Michie, Culpepper, Tannehill) étaient les pionniers. Il m'était enfin *donné* – car la découverte de l'analyse narrative fut un cadeau, assurément –, il m'était donné de rendre justice à l'auteur d'un récit en exhumant les procédures par lesquelles son texte prenait sens. Dit autrement, il m'était offert de circuler dans les coulisses du récit pour en identifier l'échafaudage, la composition des décors, l'habillement des personnages, les astuces diverses de la mise en scène narrative. La magie du récit était scientifiquement scrutée. Sans beaucoup caricaturer, les scènes des Actes des apôtres passaient du rang d'historiettes pour enfants sages à celui de constructions narratives de haut niveau. Mais surtout, la réhabilitation de l'auteur des Actes des apôtres en tant qu'historien et théologien respectable était rendue possible par l'accès retrouvé à ses méthodes de composition littéraire ; cette réhabilitation a commencé, elle est encore en cours dans la recherche, et un congrès tenu récemment à Lausanne l'a encore confirmé¹³.

Le texte, acte de communication

Les psychologues de la religion disent tous que lorsque se produit une « conversion », fût-elle intellectuelle, elle n'intervient jamais sur un terrain en friche. Ce basculement répond généralement à une situation de crise, à une prédisposition, à un appel. Pour ce qui me concerne, le « terrain » avait été profondément labouré par l'approche structurale de la narrativité. Durant deux décennies, les sémioticiens ont distingué niveau narratif et niveau discursif, ils ont fait des propositions pour modéliser la structure du récit (le programme narratif), ils ont différencié dimension pragmatique et dimension cognitive, ils ont parlé de structures contractuelles, etc. Nous leur sommes redevables de l'approche du texte biblique dans sa dimension (et surtout dans sa *qualité*) littéraire.

Or, la narratologie m'est apparue performante là où la sémiotique accusait des faiblesses, ou pire, des apories. Pour faire court : là où la sémiotique proclame la mort de l'auteur (seul vit le texte dans l'acte de lecture), la narratologie pose à l'origine du récit une volonté de communiquer ; elle prête donc à l'auteur une stratégie de communication, dont elle identifie les traces : sa gestion de l'intrigue, sa gestion du temps, de l'espace et des personnages. Certes, la sémiotique n'ignore rien de l'instance énonciatrice du discours, avec ses deux rôles d'énonciateur et d'énonciataire ; ses travaux les plus récents développent d'ailleurs une sémiotique de l'énonciation. Mais lorsqu'elle détecte les marques du débrayage énonciatif, la sémiotique reste cantonnée à l'intérieur de la clôture qu'elle a elle-même érigée, c'est-à-dire

¹³ Les travaux présentés lors de ce congrès ont été publiés : Daniel MARGUERAT, éd., *Reception of Paulinism in Acts/Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres*, Louvain, Peeters, coll. « BETHL 229 », 2009.

dans les limites du texte, de son énoncé, de son aspectualité. La narratologie, au contraire, postule un hors-texte qu'est l'auteur avec sa volonté de communiquer. Pour sûr, les narratologues postulent que nous ne connaissons cet auteur qu'au travers de son texte et de l'image que le texte livre de lui. C'est pourquoi l'analyse narrative renonce à le reconstruire en dehors du texte, mais le situe à l'origine de la stratégie d'écriture comme un auteur dit *implicite*. Elle décrit le travail du narrateur Luc, sans prétendre reconstruire l'identité du « Luc » historique. Néanmoins, postuler une stratégie d'auteur, admettre que cet auteur travaillait dans une culture du premier siècle qui ne nous est plus directement accessible aujourd'hui, c'est offrir un point de connexion avec la critique historique qui, elle, se donne précisément pour objectif de reconstruire le milieu historique de production du texte.

Pour le dire encore autrement, le propre de l'analyse narrative est de penser le texte en tant qu'acte de communication, alors que la sémiotique le pose comme un objet signifiant. Certainement, et je dois cette précision à mon débat avec Corina Combet-Galland, la sémiotique n'ignore pas la dimension persuasive des textes, intégrant de la sorte leur dimension communicationnelle. Mais elle l'intègre à sa façon, c'est-à-dire comme une communication *signifiée*. Les études narratologiques renoncent à reconstruire l'instance productrice du texte en lui accordant la densité sociologique et psychologique que lui confère la critique historique. En revanche, elles reconstruisent un acte de communication entre un auteur et un lecteur implicites, et considèrent le texte comme la cristallisation d'une stratégie d'écriture dont le premier est l'émetteur et le second le récepteur potentiel. Le résultat de ce positionnement heuristique est une possibilité d'articuler l'analyse narrative et la critique historique, chacune conservant son épistémologie et son outillage méthodologique. Cette compatibilité a été un facteur déterminant dans ma décision d'adopter l'analyse narrative dans l'exégèse des récits du Nouveau Testament.

Ce choix fut le début d'une belle aventure, à la fois scientifique et humaine. La narratologie biblique a éveillé dans l'Europe latine un intérêt fulgurant. De là date ma collaboration avec Yvan Bourquin, collaboration qui fut elle aussi un cadeau ; sa double compétence de théologien et de linguiste a été immensément précieuse dans la réalisation du manuel d'initiation *Pour lire les récits bibliques*¹⁴. Je dois beaucoup à la finesse de ses observations littéraires. Et dans les innombrables présentations de l'analyse narrative auxquelles nous avons procédé, seuls ou ensemble, nous avons résisté à la tentation d'exposer « la » méthode de lecture qui surpasserait toute autre, pour

14 Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, éd., *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, op. cit. Ce livre a connu des traductions anglaise, italienne, espagnole, portugaise, etc.

plaider en faveur d'une indispensable pluralité des méthodes. Ce fut aussi l'aventure de la création du RRENAB, le « Réseau international de recherche en analyse narrative des textes de la Bible ». Neuf institutions universitaires francophones, d'Europe et du Canada, constituent ce réseau de recherche dont l'Institut romand des sciences bibliques est l'un des membres fondateurs¹⁵. Ce réseau, où abondent les jeunes chercheurs en exégèse, est novateur et pétillant. J'y ai là aussi beaucoup reçu.

QUATRIÈME TEMPS : PENSER DANS UNE CULTURE

J'ai parlé du Canada à propos de la composition du RRENAB. C'est le moment de dire que mon expérience d'enseignement à l'étranger m'a fait comprendre à quel point la pensée et la recherche universitaires s'originent toujours dans une culture. On voudra bien m'excuser de proférer cette banalité, mais il vaut la peine de s'y arrêter au moment où il est proposé, dans les congrès scientifiques, de passer au tout-à-l'anglais. Je n'ai pas de problème avec les langues étrangères, et j'en parle plusieurs. Je sais d'autant mieux qu'une langue charrie avec elle des catégories de pensée, des concepts, des modes de représentation, des modes tout court. Choisir une langue ne devrait en aucun cas être banalisé, comme si l'on adoptait simplement un moyen de communication. Le choix linguistique implique, bien plus profondément, l'adoption d'un monde de références et d'un type de questionnement.

Ma fréquentation des sociétés savantes internationales m'a rendu particulièrement attentif au maintien du plurilinguisme. Mais c'est mon expérience répétée d'enseignement au Québec qui fut à cet égard un puissant déclencheur. Là-bas, au Québec, le maintien du français relève d'un enjeu à la fois culturel et identitaire. Tirer les profits de la culture américaine tout en résistant à sa pression est un exercice quotidien. Or, la persistance du plurilinguisme nous préserve de la monoculture. Si je reviens à l'essor de la narratologie, dont nous sommes redevables (c'est sûr) à la recherche américaine, disons ceci : les avatars de cette recherche dans les dérives déconstructionnistes et l'effacement de toute dimension historique dans la critique de la réponse du lecteur ne seraient pas possibles en Italie, par exemple, car dans la culture italienne, l'oubli de l'histoire n'est tout simplement pas imaginable. Comment oublier l'histoire quand vous marchez, à Rome, sur un sous-sol où s'empilent trois millénaires de ruines ? Le plurilinguisme, le pluriculturalisme, est un sûr rempart contre les outrances. J'ai été d'ailleurs très inspiré par la recherche biblique italienne, qui m'a toujours impressionné par sa capacité à tenir ensemble dans l'exégèse les dimensions littéraire, historique et théologique ; j'y reviendrai plus bas.

¹⁵ Site du RRENAB : <http://www2.unil.ch/rrenab/accueil.htm>

Les peintres et la résurrection

Penser dans une culture nous impute aussi, j'ose dire, un devoir d'interdisciplinarité. Aucun objet de savoir, et la Bible non plus, n'appartient à une seule discipline. L'université, dont le nom même exprime la vocation de réaliser l'universalité de la connaissance, est le lieu rêvé pour mettre en œuvre une telle interdisciplinarité. Je ne saurais dire assez fort ma reconnaissance envers mon université, l'Université de Lausanne. Non seulement pour le cadre – matériel, financier, humain – qu'elle a fourni à mon activité scientifique ; non seulement pour les collaborateurs qu'elle m'a permis d'engager à mes côtés ; mais, surtout, pour le lieu de quête interdisciplinaire du savoir qu'elle représente. La Bible n'appartient pas aux exégètes, et pas non plus aux seuls théologiens. Ce fut une chance pour moi d'organiser des séminaires en commun avec les historiens de l'Antiquité, avec les archéologues, avec les spécialistes de la littérature française, avec les historiens de l'art. Dans ces rencontres inattendues, où les théologiens apprenaient à travailler sur le terrain d'autres disciplines, et *vice versa*, chacun avait quelque chose d'essentiel à apprendre de l'autre. Je n'ai jamais ressenti aussi fortement que dans ces séminaires communs l'enrichissement du savoir partagé, grâce au regard différent que l'autre jette sur la réalité.

C'est avec les historiens de l'Antiquité que j'ai appris à m'interroger sur les routes qu'empruntait l'apôtre Paul dans ses périples missionnaires que relatent les Actes des apôtres, sur ses choix d'itinéraire, sur la connaissance qu'il en avait. C'est avec les archéologues que je me suis imaginé la configuration des villes du premier siècle, leur agora, leurs temples, les places où l'on cause. Avec les historiens de l'art, j'ai perçu à quel point notre compréhension des textes bibliques aujourd'hui est parfois dictée plus fortement par ses représentations imagées que par la lecture du texte lui-même. J'admire Piero della Francesca, Mantegna ou Rubens, et je reconnais que leurs représentations de la résurrection de Jésus nous dictent une compréhension de la résurrection plus puissante que celle des textes évangéliques eux-mêmes ; mais ils donnent de la résurrection l'image d'un supplément de vie offert au mort, alors que les Évangiles s'efforcent de nous faire deviner qu'il s'agit de tout autre chose, c'est-à-dire d'une vie autre que Dieu recrée. Pour le dire avec les mots de Gadamer : « L'histoire de l'action exercée par une œuvre fait partie de son contenu même¹⁶. » Autrement dit, l'exégète du texte ne peut se désintéresser de l'histoire des effets du texte, qui est l'histoire de sa réception. Retracer la réception du texte biblique dans la culture, dans l'art et la littérature, est un chantier immense qui ne fait que s'ouvrir ; la synergie des

¹⁶ Hans Georg GADAMER, *Essai d'autocritique*, 1985 (je tiens cette citation de Francis WYBRANDS, *Universalis*, Paris, 1997, p. 424).

savoirs que représente une université est le lieu idéal pour explorer ce vaste champ.

Parvenu à ce point de la réflexion, il importe de toucher la question de fond : à quelle finalité s'ordonne le labeur exégétique tel que je l'ai décrit jusqu'ici ? Ou, si l'on préfère les formules lapidaires, à quoi sert l'exégèse¹⁷ ?

CINQUIÈME TEMPS : BIBLE ET THÉOLOGIE

En parlant de mon héritage historico-critique et de mon attachement permanent à la dimension historique du texte, en parlant d'une lecture qui se donne pour impératif de s'accrocher à la chair même du texte (une exégèse qui ne se fait que dans le détail), en parlant du renouvellement de questionnement et d'outillage méthodologique qu'a représenté l'analyse narrative, sans parler de l'analyse rhétorique appliquée à la correspondance paulinienne – bref, en évoquant une procédure d'analyse en constant développement, j'ai décrit une exégèse évolutive, à la recherche des outils performants permettant d'expliquer le texte. Voici la tâche première de l'exégèse : rendre compte du sens du texte, des catégories culturelles qu'il utilise, de la stratégie rhétorique qui le façonne. Ainsi l'exégète permet-il au texte d'être autre chose, dans l'acte de lecture, que la projection du désir du lecteur ou le dépôt des siècles de lecture qui nous ont précédés.

Le sens du « et »

La finalité de l'exégèse s'arrête-t-elle ici ? Poser la question, c'est y répondre négativement. Car décrire le texte, analyser ses formes verbales, retracer l'histoire de ses concepts, profiler sa stratégie narrative ou argumentative n'est pas encore rendre compte de la parole qu'il déploie. Je l'ai dit : un texte est écrit pour communiquer, et le comble serait que l'exégète fasse l'impasse sur ce que le texte veut porter au langage. Je m'engage ici dans un combat que parfois je crois perdu, tant le cloisonnement des disciplines à l'intérieur de la théologie est allé grandissant durant les vingt-quatre années de mon enseignement. Ce combat porte sur le rapport entre sciences bibliques et théologie. Entre Bible et théologie, quel est le sens du « et » ?

Le discours de l'exégète et le discours du théologien sont-ils destinés à opérer sur des territoires étrangers, fermés l'un à l'autre, les théologiens demandant simplement aux biblistes de leur livrer un texte édité, traduit,

¹⁷ Cette formulation est un clin d'oeil au titre de ma leçon inaugurale prononcée le 22 octobre 1985 à l'Université de Lausanne : « À quoi sert l'exégèse ? Finalité et méthodes dans la lecture du Nouveau Testament », *RThPh* 119, 1987, p. 149-169.

expliqué au minimum, puis de se retirer dès qu'il s'agit de l'interpréter ? L'exégèse serait-elle réduite à devenir la prestataire de services d'une théologie systématique à qui appartiendrait de droit le discours sur Dieu ? Je fais état ici d'une conviction qui est mienne, et qui n'a pas bougé depuis mon entrée comme professeur à l'Université : je suis convaincu que la théologie vit de l'interaction de ses différentes disciplines. Aucune discipline (histoire du christianisme, sciences bibliques, systématique, éthique, théologie pratique) ne détient sa légitimité en elle-même. Toutes la tiennent de leur appartenance à un commun objet de savoir : la *théo-logie*, la science de Dieu. À l'intérieur de ce champ, pas une discipline ne peut et ne devrait réclamer pour elle un statut d'autonomie.

Ce que le texte porte au langage

Dans le cas des sciences bibliques, comment se présentent les choses ? Le texte biblique se voit accompagné par le discours de l'exégète, qui l'explique et le commente. Or le discours de l'exégète sur le texte, ce métadiscours, trouve sa pertinence s'il se situe avec le texte dans un rapport d'équivalence. Autrement dit, le métadiscours exégétique doit respecter et adopter l'intentionnalité même du texte. Le commentaire doit servir et mettre au jour ce vers quoi tend le texte ; il doit dégager ce qui constitue son message au sens sémantique du terme, sa signification. Un commentaire architectural d'une cathédrale qui ferait l'impasse sur la finalité de l'édifice religieux manquerait évidemment son objet.

Vers quoi tend donc le texte ? Sur quoi porte son message ? Le doute est à peine permis : le texte du Nouveau Testament porte au langage une parole relative à Dieu et à la condition humaine. Il faut sur ce point donner raison à Rudolf Bultmann : la problématique fondamentale du Nouveau Testament est l'existence humaine, non pas l'existence en général, ni un idéalisme de l'humain, mais la condition humaine telle qu'elle est posée devant Dieu¹⁸. Voilà quelle parole le texte biblique entend déployer. Et sous peine de sombrer dans un positivisme du texte, l'exégète est assigné à rendre compte de *cette parole-là*. La complexité et la sophistication de ses procédures d'analyse, historiques et littéraires, doivent le conduire à faire émerger la vision que, dans le contexte très précis du premier siècle, les premiers chrétiens ont voulu énoncer sur Dieu et sur l'humain.

¹⁸ Je renvoie le lecteur à deux textes programmatiques de Rudolf BULTMANN : « Quel sens cela a-t-il de parler de Dieu ? » (1925) et « Le problème de l'herméneutique » (1950), in Rudolf BULTMANN, *Foi et Compréhension I. L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris, Seuil, 1970, p. 35-47 et 599-626. Dans le premier, le théologien de Marbourg développe le concept d'« existence devant Dieu », dans le second sa notion de précompréhension du texte.

Jusqu'à ce point où la parole exhumée...

L'exégète n'est pas en mesure d'aller seul plus loin en solitaire ; car ce message venu des Anciens doit être interprété, c'est-à-dire à la fois situé dans l'espace du canon et reçu dans la culture d'aujourd'hui. Cette étape proprement herméneutique est un point de rencontre obligé entre biblistes, systématiciens et éthiciens. On l'aura compris : pour moi, l'exégèse n'est pas une discipline purement littéraire et historique. En dégagant la vérité théologique que le texte porte au monde, l'exégèse prépare et rend urgente une interprétation. Pour autant, l'exégète n'a pas à se prononcer sur la vérité qu'émet le texte ; il n'a ni à la qualifier ni à la disqualifier (c'est en cela qu'une faculté de théologie se différencie d'une école pastorale). Et j'ai assumé cette responsabilité dans de nombreux articles ou conférences, lorsque j'exposais les résultats de ma recherche sur le Jésus de l'histoire, ou sur l'Évangile de Matthieu, ou sur la résurrection, devant parfois subir l'agressivité de croyants pour qui ma lecture ne coïncidait pas avec la tradition interprétative de leur communauté. Les biblistes ne sont pas au service d'une confession de foi quelconque ; ils ne sont pas engagés pour faire l'apologie d'un credo. Mais à l'inverse, ils ne peuvent occulter le fait que le texte qu'ils ont sous les yeux vise à construire un credo, une parole de foi.

L'exégète doit donc s'aventurer jusqu'à ce point où la parole exhumée peut être interprétée, afin que les lecteurs, les lectrices, puissent soit en faire une information à intégrer à leur culture, soit en faire une vérité dont ils vont vivre. C'est la grandeur que j'ai perçue dans la vocation de cette discipline particulière qu'est l'exégèse au sein de la théologie : faire résonner le message des textes fondateurs pour honorer leur extraordinaire prétention à énoncer une vérité qu'ils estiment indispensable à la compréhension de notre condition d'humains.

SIXIÈME TEMPS : RECONNAISSANCE À BEAUCOUP DE PERSONNAGES

Si j'ai plusieurs fois indiqué dans les préfaces de mes livres que « ce livre n'aurait jamais vu le jour sans le concours efficace de » telle ou telle personne, la formule n'est pas rhétorique. Je peux aujourd'hui le dire de mon parcours d'enseignement à Lausanne : il n'aurait pas pu se dérouler sans la présence, sans la collaboration, sans l'intervention efficace de nombreux personnages.

Je dis ma gratitude aux collègues connus et inconnus, dont les publications m'ont accompagné et nourri. Vivants ou morts, ils constituent une immense communion des saints dont toute recherche est éperdument redevable. Je les salue à la manière de l'écrivain valaisanne S. Corina Bille, qui introduisait ainsi ses visiteurs dans sa bibliothèque : « Voici Messieurs les livres ». Merci, Mesdames et Messieurs les livres, d'avoir été pour moi une source.

2010/1

MON PARCOURS D'EXÉGÈTE. ESSAI D'AUTOBIOGRAPHIE

Je dis ma gratitude à mes collègues de la Faculté, avec qui j'ai collaboré pour des séminaires communs, et dont j'ai reçu avis, remarques et conseils. Je dis ma reconnaissance à ceux qui m'ont accompagné de près, ont partagé mes plaisirs et mes difficultés, ont dû aussi malgré eux partager mes périodes de stress. Je veux parler des douze assistantes et assistants en Nouveau Testament qui se sont succédés à Lausanne depuis 1984 : Albert, Marc, Tovo, Walter, Pierre, Antoinette, Emmanuelle, Valérie, Cédric, Simon, Claire et Agnès. Ils se sont montrés compétents autant dans la co-animation de séminaires que dans la relecture d'épreuves, autant dans le débat exégétique que dans l'accompagnement du travail des étudiants. Je dois beaucoup à leurs compétences diverses et j'espère que dans notre collaboration, le profit a équilibré les demandes par lesquelles j'ai usé et peut-être abusé de leur temps.

Finalement, ma gratitude va aux étudiantes, étudiants et auditeurs de mes cours. Je remercie ceux qui m'ont posé les questions pointues et embarrassantes dont j'espérais qu'elles ne seraient pas posées. Je remercie ceux dont le visage témoignait l'intérêt ou la perplexité. Et je remercie plus encore ceux qui n'ont pas hésité à poser les questions simples, les « grosses questions » qu'on évite de poser à l'Université par crainte de paraître naïf ; ces questions-là m'ont souvent donné le plus de difficulté, et donc m'ont fait le plus avancer.

C'est Grégoire I^{er} le Grand qui a écrit : *Scriptura sacra [...] aliquo modo cum legentibus crescit*, « l'Écriture sainte, d'une certaine manière, croît avec ceux qui la lisent¹⁹ ». Si la Parole nous a fait grandir ensemble, nous n'aurons pas perdu notre temps.

Daniel MARGUERAT

19 *Moralia in Job* 20, 1, 1.

**BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE L'HISTOIRE
DU PROTESTANTISME FRANÇAIS**

(Tome 155, octobre-novembre-décembre 2009)

SOMMAIRE

I – ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

Rapport moral annuel – Thierry DU PASQUIER

II – ETUDES HISTORIQUES

1. L'itinéraire insoupçonné d'une mélodie huguenote du XVII^e siècle à nos jours – Edith WEBER

2. Bernard Palissy, ou l'inquiétante étrangeté : le « potier du roi » en son demi-millénaire – Frank LESTRINGANT

3. « Temple de Lyon nommé Paradis » : que représente au juste le tableau conservé à Genève ? – Bernard REYMOND

4. Les réfugiés huguenots au cœur de la mosaïque ethno-religieuse de la colonie de New-York : une assimilation partielle ou complète ? (1670-1730) – Anne-Claire FAUCQUEZ

5. La Bible en temps de guerre : le colportage protestant auprès des troupes françaises, 1854-1871 – Jean-Yves CARLUER

III – CONFÉRENCE

François Guizot, un protestant très politique – Laurent THEIS

IV – CHRONIQUE ET COMPTES RENDUS

Comptes rendus.....

Nécrologie.....

With english summaries - Mit deutschen Zusammenfassungen

Abonnements au *Bulletin* (2010)

(Particuliers)

France et pays jouissant du tarif intérieur 50 €

Étranger 62 €

Abonnement de soutien à partir de 65 €

Prix du numéro séparé : France 15 €

Étranger 17 €

**Pour les abonnements s'adresser à : Librairie DROZ, 11 rue Massot,
CP 389, CH-1211 Genève 12 (Suisse) – Les chèques sont à libeller à
l'ordre de la Librairie Droz.**

S.H.P.F., 54 rue des Saints-Pères - 75007 Paris

Tél. : 01.45.48.62.07 - Fax : 01.45.44.94.87 – Courriel :

shpf2@wanadoo.fr