CIF 2024 / Année 1 / 1er trimestre

**« Comment Dieu se manifeste-t-il à l’homme ? »**

**Cours n° 8 : 9 décembre 2024 / 20h-22h (visio)**

***Une histoire de la lecture des Écritures et des méthodes d’interprétation***

Rappel du cours n° 7 (inspiration, canon, accomplissement) : en tenant compte de ce « cadrage », il faut maintenant prendre la mesure de la liberté de lecture des Écritures par la diversité des méthodes d’interprétation qui se sont développées au fil des siècles dans des contextes différenciés : lire est un acte toujours recommencé et toujours à inventer.

La présente séance est consacrée à l’histoire de lecture des Ecritures et des méthodes de lecture (qu’il ne faut pas réduire à l’exégèse) et à quelques réflexions sur l’acte de lecture.

**1. Quatre étapes de l’histoire des modes de lecture des Écritures**

1. **Durant le premier millénaire**

*Rappel du contexte :*

Après la mise par écrit progressive des écrits qui formeront le Nouveau Testament et le choix de garder dans les saintes Écritures ce qui sera appelé l’Ancien Testament, les premiers siècles du christianisme, grâce notamment à la paix constantinienne en 313 avec l’Édit de Milan, sont le temps d’une quadruple opération : fixation du Canon en même temps que fixation du Symbole, des sacrements -baptême et eucharistie- et de l’organisation, via la structure de l’épiscopat. C’est une période qui voit le développement et l’extension du christianisme dans le bassin méditerranéen, voire au-delà ; on parle aujourd’hui de la période de « l’antiquité tardive »[[1]](#footnote-1). Ces siècles sont ceux des grands conciles christologiques et trinitaires : Nicée en 325, Constantinople I en 381, Ephèse en 431, Chalcédoine en 451, Constantinople II en 553, Constantinople III en 680-681, qui sont l’occasion de débats vifs et parfois violents. En opposition à l‘implantation urbaine du christianisme, se développe, après les persécutions, le monachisme avec Pacôme (292-348) et Antoine (251-356) en Orient et avec Benoit de Nursie (480-547) en Occident. Après la chute de l’empire romain (410-476), les monastères deviennent des lieux de protection de la culture antique et de développement du christianisme.

*La place centrale de la lecture de l’Écriture :*

Tout le long du Moyen Age, Le rapport à l’Écriture se vit de diverses manières : par la liturgie, par la *lectio divina*, par la copie dans le *scriptorium*.

Avant le XIe siècle, « l'élaboration de la figure culturelle que produit la révélation chrétienne se déroule […] dans le cadre des écoles monastiques, conventuelles ou cathédrales, c'est-à-dire dans des lieux ecclésiastiques et ecclésiaux, incluant institutionnellement, mais aussi spirituellement, un des centres de l'Église médiévale : l'évêché, le monastère ou le couvent des chanoines réguliers. L'objet de l'enseignement est […] la *sacra pagina*, donc la Bible ; la méthode est celle du commentaire ; le but est l'édification intérieure. La compréhension de l'Écriture sainte est fondée essentiellement sur la foi […] »[[2]](#footnote-2).

La méthode de lecture la plus couramment employée, depuis Origène (185-253) est celle qui permet de déployer les divers sens de l’Écriture : littéral et spirituel, ou encore littéral, moral et spirituel, ou encore littéral, allégorique, tropologique et anagogique : ce qu’on appellera finalement les « quatre sens de l’Écriture ».

Le sens spirituel « […] est encore à sa manière […] une interprétation du passé juif, [mais] il l’est uniquement du point de vue du présent chrétien. C’est l’Ancien Testament compris dans l’esprit du Nouveau. Loin d’avoir à s’en garder, il suppose donc une vue finaliste qui est elle-même une vue de foi. Il ne se dégage qu’à la lumière du Christ et sous l’action de son Esprit. Celui qui reprend de la sorte l’histoire d’Israël la comprend comme histoire du salut. Il ne l’étudie plus en historien, comme un spectacle qu’il ferait se dérouler devant lui, mais il la pense en croyant - et non pas en croyant juif, mais en croyant chrétien - pour en vivre. Elle est sa propre histoire. […] Elle est un mystère qui est encore, identiquement, son mystère à lui. Il n’interroge donc pas la Bible comme un document, ou comme une série de documents sur le passé, mais il scrute les Écritures, pour y découvrir la pensée et le dessein de Dieu sur lui »[[3]](#footnote-3).

Mais on peut aussi repérer les faiblesses de cette manière de faire :

« ... Le patrimoine du platonisme et les exigences de la grammaire jouent […] un rôle considérable qui conditionne de près, avec les exigences de type rationnel, l'enseignement de la *sacra pagina*. Parmi les orientations dominantes de ce commentaire, on a relevé la prédominance de l'utilisation de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau […] ; la surdétermination de l'interprétation symbolique et allégorique de la Bible, avec les effets ‘déshistoricisants’ de son message […] ; les tentatives -souvent volontaristes- de concordisme entre christianisme et néoplatonisme […] »[[4]](#footnote-4).

**12. Les transformations radicales des XIIe et XIIIe siècles[[5]](#footnote-5)**

De nombreux paramètres décrivent le nouveau contexte : dès le XIIe siècle, les changements sociaux (société post-féodale, urbanisation et transports, commerce et marchands, etc.). Du point de vue du rapport à l’Ecriture, le passage de l’école-cathédrale ou du monastère à l’université (la Sorbonne vers 1150 à Paris ; et aussi Bologne, Oxford) ; la redécouverte des œuvres d’Aristote[[6]](#footnote-6) ; le changement de méthodes : du commentaire spirituel de la *sacra pagina* à la dialectique scolastique de la *disputatio* et des *quaestiones* (cf. en annexe repérer la structure d’une question de la *Somme théologique* de saint Thomas d’Aquin) ; l’importance donnée à la « vie apostolique » à côté (voire en critique) de la vie contemplative monastique, illustrée par la création des ordres mendiants : Franciscains (Assise, 1209) et Dominicains (Toulouse, 1216).

Une nouvelle compréhension de la théologie, certes toujours basée sur l’Ecriture, insiste sur la théologie comme « science » construite sur des « principes » : cf. la première question de la *Somme théologique, Ia,* q.1, a.2, *respondeo* (réponse) **qui** vers 1267 définit le statut scientifique de cette « discipline-reine » : **«**À coup sûr, la doctrine sacrée est une science. (...) Elle procède en effet de principes connus à la lumière d’une science de Dieu et des bienheureux. Et comme la musique fait confiance aux principes qui lui sont livrés par l’arithmétique, ainsi la doctrine sacrée accorde foi aux principes révélés par Dieu ».

On voit donc ici un écart (qui n’est pourtant pas une rupture) entre *sacra pagina* et *sacra doctrina,* en même temps qu’une relativisation des « faits singuliers » (cf. solution 2 en annexe),donc en fait une relativisation de l’aspect narratif et historique du récit biblique.

**13. Le passage à la modernité : XVe et XVIe siècles**

*Quelques dates-repères pour préciser le contexte :*

1450 : Gutenberg à Mayence : invention de l’imprimerie

1454 : premier livre imprimé : la Bible en latin (42 lignes par page) dite Bible de Gutenberg.

2ème moitié du XVe siècle et XVIe siècle : établissement critique des textes à partir des nombreux manuscrits, apprentissage des langues bibliques (hébreu, grec, etc.). Rôle important d’Erasme de Rotterdam.

Traduction de la Bible en langues vernaculaires :

1522 : traduction en allemand du NT par Luther à partir du texte grec.

1534 : traduction en allemand de l’AT par Luther et une équipe à partir du texte hébraïque.

Premières versions de la bible en français : 1534 : Olivetan ; 1555 : Castellion[[7]](#footnote-7).

Traduction en anglais en 1611 dite version King James.

« Passé le premier enthousiasme provoqué par la providentielle invention de l’imprimerie, passée aussi la nécessité d’établir ou de rétablir au mieux le texte dans sa matérialité par-delà la multiplicité des copies manuscrites et les erreurs inévitables qu’elles pouvaient charrier, c’est le texte dans son intelligibilité même qui manifestait des ‘difficultés’ et pas seulement dans sa matérialité. […] Les difficultés du texte biblique furent l’enjeu d’un important débat entre Luther (1483-1546) et Érasme (1466-1536) dans les années 1524 et 1525. Pour Luther, l’Écriture ne pouvait recéler aucune obscurité, laquelle ne se trouvait que dans l’âme pécheresse du lecteur, tandis qu’Érasme, s’en tenant à la lecture […] du texte, largement due à ses travaux érudits de critique textuel et de traducteur, ne pouvait que constater de telles difficultés. Dialogue de sourds sans doute, mais dont ni l’un ni l’autre n’étaient vraiment dupes. Tous deux partaient de points de vue différents, l’un, Luther, d’enjeux doctrinaux qui impliquaient la *Divina Claritas* de la *Scriptura Sola,* tandis que l’autre, Érasme, s’en tenait à la lettre, au narratif, à *l’Historia* »[[8]](#footnote-8).

Au cours du XVIIe siècle, le travail critique s’intensifie principalement avec l’oratorien Richard Simon (1638-1712) qui publie en 1678 *L’histoire critique du Vieux Testament* ; il se demandait par exemple si Moïse était réellement l’auteur du Pentateuque, y compris du récit de sa mort et de son enterrement en Dt 34... Non ! D’où la proposition de Simon d’envisager une diversité de textes-sources ensuite rassemblés pour composer le Pentateuque) et en 1689 *L’histoire critique du texte du Nouveau Testament*. Il subit l’opposition de Bossuet, des protestants, de l’Oratoire, etc. Il est condamné. En fait, c’est tout un mouvement (dit de la « la république des Lettres ») qui participe à cette recherche. Richard Simon est aujourd’hui considéré comme le père de l’exégèse moderne.

Simon « détermine, les fondements de l’approche critique de la Bible [en précisant] les principes fondamentaux de l’exercice critique » (*Ibid*., p. 762-763) :

* rechercher l’histoire des états du texte en étant attentif aux lieux et aux époques ;
* tenir compte des évolutions dans la langue ;
* resituer la Bible à l’intérieur d’un ensemble plus vaste d’écrits ;
* chercher à résoudre les grandes ‘difficultés’ avec objectivité pour répondre aux objections ;
* chercher le sens littéral ;
* ne pas s’arrêter aux avis des autorités s’ils ne sont pas conformes à cette vérité.

Le texte est bien un produit de l’histoire et c’est dans cette approche qu’il faut rechercher sa vérité.

1. **La crise moderniste (vers 1880-vers 1914)**

Le XIXe siècle fut le siècle de l’histoire et des historiens (par ex. en France Jules Michelet (1798-1874), etc.). Ces travaux impactent la compréhension des premiers siècles du christianisme et oriente définitivement la lecture de la Bible vers une approche scientifique.

A propos de l’histoire des premiers siècles du christianisme, la référence première est Louis Duchesne (1843-1922) qui enseigna à l’ICP l’histoire de cette période et posa le constat historique d’un écart entre « le langage des Pères anté-nicéens » et ce qui sera ensuite considéré comme orthodoxe (à propos notamment du thème de la générationdu Verbe)[[9]](#footnote-9).

A propos du travail exégétique et des « études bibliques », dès la fin du xixe siècle, le pape Léon XIII, dans l’*Encyclique Providentissimus Deus*, 1893 précise les méthodes à observer : « Il est nécessaire aux professeurs d’Écriture sainte […] de connaître les langues dans lesquelles les livres canoniques ont été initialement écrits […] Il est évident que dans les questions historiques telle que l’origine et la conservation des ouvrages, le témoignage de l’histoire […] doit être recherché et discuté avec le plus grand soin ». Léon XIII créa en 1902 la Commission Biblique Pontificale.

Deux exégètes français ont marqué cette crise :

**Alfred Loisy (1857-1940),** devient « célèbre » avec *L’Évangile et l’Église*, 1903,[[10]](#footnote-10) suivi en 1904 du livre-réponse *Autour d’un petit livre.* Il a été destitué de son enseignement à l’ICP en 1893 ; excommunié en 1908 puis prof. au collège de France.

Loisy a voulu déployer une étude critique de la Bible qui soit objective, c’est-à-dire indépendante de toute préoccupation théologique, avec une insistance centrée sur l’histoire (ainsi il publie *histoire du Canon* (1890,1891), *histoire critique du texte de l’AT* (1892-1893), *commentaires sur Job* (1892), sur les évangiles (1893-94), l’inspiration (1893), etc.)

Il étudie ensuite l’histoire religieuse et l’histoire des doctrines ce qui l’amène a fermement critiqué une néoscolastique statique et le conduit à intégrer positivement la notion de développement dans la pensée chrétienne (dogmes comme rites).

**Marie-Joseph Lagrange, op, (1855-1938)** qui créa en 1892 de la *Revue biblique* où il précisait que « tout ce qui peut contribuer à faire connaître la Bible : controverses, philologie des langues sémitiques, archéologie sacrée, bibliographie, théologie scolastique et mystique de l’Écriture sainte, histoire de l’exégèse, tout ce qui peut favoriser les études bibliques, doit trouver place dans la *Revue*»[[11]](#footnote-11).Il publia en 1903 un ouvrage majeur *La méthode historique*, issu de six conférences données à Toulouse en 1902 (et la même année un commentaire sur le *livre des juges* et une étude sur les *religions* *sémitiques*). Il précisait :

« Le danger […] est de supposer que les auteurs sacrés croyaient à tout, imposaient tout comme la base […]. Il faut distinguer. Il y a des cas où l’auteur sacré croit à la réalité des faits, veut qu’on y croie et considère ces faits comme la base nécessaire de son enseignement religieux et moral. Exemple : la mort et la résurrection de Jésus. Il y a des cas où les faits et l’ordre des faits sont à la base d’un enseignement religieux et cependant la réalité de cette apparence n’est pas indispensable pour que cet enseignement subsiste. Exemple : la création en six jours de vingt-quatre heures et le repos du sabbat […]. La raison en est qu’il suffit que le fait énoncé puisse servir de type en raison même de la façon dont il est énoncé, sans qu’il soit nécessaire que la réalité réponde à l’énoncé »[[12]](#footnote-12).

Dans le contexte français de la séparation Église/État de 1905, les modernistes, sauf MJ Lagrange, furent condamnés en 1907 (*Pascendi* ; serment anti-moderniste de 1910) et il fallut attendre 1943 pour que la place de l’histoire et une lecture critique soient validées par le pape Pie XII dans l’encyclique *Divino Afflante Spiritu* et reprises dans *Dei Verbum* en 1965.

**2. Aujourd’hui, lire et interpréter : méthodes et acte**

1. **Les méthodes exégétiques**

En réception de la constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II, le texte-référence actuel est celui de la Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, 15 avril 1993, publié pour les 100 ans de *Providentissimus Deus* et les 50 ans de *Divino Afflante Spiritu*. On peut considérer ce document comme « un véritable 'discours de la méthode' qu'un souci pastoral accompagne » (J.-P. Vesco, « Introduction », *Ibid*., p. xxi). Il est utile de le compléter de l’Exhortation post-synodale *Verbum Domini* de Benoît XVI publiée en 2010.

Le texte de la Commission biblique pontificale permet de qualifier la situation actuelle de l'interprétation de la Bible « à un moment où la méthode historico-critique, de loin la plus répandue en exégèse, est remise en question au profit d'approches synchroniques ou spirituelles, à un moment aussi où se développent un grand nombre de méthodes nouvelles liées aux progrès des sciences humaines et à des changements de mentalité́ ou de préoccupations des lecteurs, à un moment enfin où le fondamentalisme (y compris catholique) semble faire des ravages »[[13]](#footnote-13).

*Diversité et hiérarchisation des méthodes*

Si la méthode historico-critique (approche diachronique) est « nécessaire », « indispensable pour l'étude scientifique du sens des textes anciens », car elle permet la recherche du sens littéral, elle doit aussi être complétée par des « approches synchroniques » : méthodes d’analyse littéraire (rhétorique, narrative, sémiotique) ; approche canonique ; approche à partir des traditions juives ; approche sociologique ; approche psychologique et psychanalytique ; approche par l’anthropologie culturelle ; approches contextuelles (théologies de la libération, théologies féministes, etc.).

*Contexte philosophique nouveau :*

Les questions d’interprétation sont à examiner à partir de diverses théories herméneutiques philosophiques, en tant qu’outils utiles (signalons l’importance de philosophes tels que Hans-Georg Gadamer (1900-2002), notamment *Vérité et méthode* de 1960 ; Paul Ricoeur (1913-2005), notamment *Temps et récit*, 3 tomes, 1983-1985[[14]](#footnote-14), etc.). C’est au fond la réflexion sur le langage qui est au soubassement de ces perspectives herméneutiques.

*Un autre regard sur l’Écriture :*

Le travail exégétique fait prendre conscience du fait que la Bible est elle-même interprétation et réinterprétation. Il s’agit de tenir compte de « la culture moderne scientifique, [… de] la tradition religieuse provenant d'Israël et de la communauté́ chrétienne primitive, du sens littéral, de l’unité entre AT et NT et (donc) du sens spirituel, (... mais aussi du) dynamisme d'interprétations qui se manifeste à l'intérieur même de la Bible et qui se prolonge ensuite dans la vie de l'Église »[[15]](#footnote-15). Les exégètes sont aujourd’hui très attentifs à l’intertextualité, y compris entre les livres de l’Ancien Testament (par exemple entre Nh 8 et Jr 36, etc.)

1. **L’acte de lecture : ce qui lire et interpréter veut dire, y compris quand on traduit**

*L’importance du rôle du/des lecteur/s (au singulier et au pluriel).*

*Dei Verbum* (1965) n° 12.1 précise le travail de l’interprète-lecteur : « puisque Dieu, dans la Sainte Écriture, a parlé par des hommes à la manière des hommes, il faut que l'interprète de la Sainte Écriture, pour voir clairement ce que Dieu Lui-même a voulu nous communiquer, cherche avec attention ce que les hagiographes [= les auteurs] ont vraiment voulu dire et ce qu'il a plu à Dieu de faire passer par leurs paroles ». *Dei Verbum* n° 12.2 complète : « tout en portant une grande attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi » (cf. Rm 12,6).

Lire la Bible fait partie des fondamentaux de la vie chrétienne, personnellement ou en groupe (voir les nombreux groupes bibliques).

Avec Paul Beauchamp (1924-2001), *Parler d’Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, je retiens deux convictions :

 « La Bible est Parole de Dieu *et* elle est parole d’homme. […]. La Bible est un livre multiple mais elle est *aussi* un livre un. Une vérité mais beaucoup d’aspects et, dans une certaine mesure, des contradictions. [Elle est] le livre d’un peuple, le livre d’une Église (avec ses divisions) *et* pourtant message universel, livre de tous les hommes. […]. La Bible est un livre véridique, mais pourtant ses interprétations sont diverses ; […] la Bible comporte l’Ancien et le Nouveau Testament. […] Dans ces formules, pour chacun de ces contrastes, le mot important, c’est *et.* Un contraste ou un paradoxe est toujours quelque chose d’inconfortable. C’est pourquoi on essaie spontanément de s’en débarrasser. Par exemple, entre ‘livre de Dieu’ et ’livre de l’homme’, on est tenté de choisir. Or, justement, ces deux aspects ne doivent pas s’exclure l’un l’autre et c’est leur union qui est belle » (p. 11-12, c’est l’auteur qui souligne).

L’Écriture a donc à être lue, et même ne peut être vraiment lue que, dans l’acte même de sa transmission.

**Annexe :** Thomas d’Aquin*, Somme théologique, Ia*, q.1, a.2 :

« **La doctrine sacrée est-elle une science ? »**

**Objections :**

1. Toute science procède de principes évidents par eux-mêmes. Or les principes de la doctrine sacrée sont les articles de foi, qui ne sont pas de soi évidents, puisqu’ils ne sont pas admis par tous. “La foi n’est pas le partage de tous”, dit l’Apôtre (*2Th* 3,2). La doctrine sacrée n’est donc pas une science.

2. Il n’y a pas de science du singulier. Or, la doctrine sacrée s’occupe de cas singuliers, par exemple des faits et gestes d’Abraham, d’Isaac et de Jacob, et d’autres choses semblables. Elle n’est donc pas une science.

**En sens contraire,** S. Augustin dit : “A cette science appartient cela seulement par quoi la foi très salutaire est engendrée, nourrie, défendue, corroborée”, rôles qui ne peuvent être attribués qu’à la doctrine sacrée. Celle-ci est donc une science.

**Réponse :** A coup sûr, la doctrine sacrée est une science. Mais, parmi les sciences, il en est de deux espèces. Certaines s’appuient sur des principes connus par la lumière naturelle de l’intelligence : telles l’arithmétique, la géométrie, etc. D’autres procèdent de principes qui sont connus à la lumière d’une science supérieure : comme la perspective à partir de principes reconnus en géométrie, et la musique à partir de principes connus par l’arithmétique. Et c’est de cette façon que la doctrine sacrée est une science. Elle procède en effet de principes connus à la lumière d’une science de Dieu et des bienheureux. Et comme la musique fait confiance aux principes qui lui sont livrés par l’arithmétique, ainsi la doctrine sacrée accorde foi aux principes révélés par Dieu.

**Solutions :**

1. Les principes de toute science, ou sont évidents par eux-mêmes, ou se ramènent à la connaissance d’une science supérieure. Et ce dernier cas est celui des principes de la doctrine sacrée, comme on vient de le dire.

2. S’il arrive que des faits singuliers soient rapportés dans la doctrine sacrée, ce n’est pas à titre d’objet d’étude principal : ils sont introduits soit comme des exemples de vie, qu’invoquent les sciences morales, soit pour établir l’autorité des hommes par qui nous arrive la révélation divine, fondement même de l’Écriture ou de la doctrine sacrée. »

1. Voir par ex. Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? IIIe-VIe siècle*, Paris, Seuil, 1977. [↑](#footnote-ref-1)
2. Giuseppe Alberigo, « De l’école-cathédrale à l’université », dans *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 19-35, ici p. 20. [↑](#footnote-ref-2)
3. Henri de Lubac, « ‘Sens spirituel’ », *RSR* 36, 1949, p. 542-576, ici p. 562. Voir aussi Henri de Lubac., « Sur un vieux distique : la doctrine du ‘quadruple sens’ de l’Écriture », dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 348-366. [↑](#footnote-ref-3)
4. G. Alberigo, *op. cit.,* p. 21. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cf. Marie-Dominique Chenu, *La théologie au xiie siècle* (1957). *La théologie comme science au xiiie siècle* (1927). [↑](#footnote-ref-5)
6. G. Albérigo, *op. cit.,* p. 27 : avec « le déclin du symbolisme platonicien, l’influence aristotélicienne parvient à dicter à la recherche théologique de nouvelles règles de méthode inspirées par une rationalité radicale ». [↑](#footnote-ref-6)
7. On peut aussi citer celle de Lefèvre d’Etaples en 1530, faite à partir de la version latine de la Vulgate. [↑](#footnote-ref-7)
8. Pierre Gibert, « L’avènement de la critique biblique et son exigence théologique », *Gregorianum* 92, 4 (2011), p. 756-767, ici p. 758. [↑](#footnote-ref-8)
9. Louis Duchesne, « Les témoins anté-nicéens du dogme de la Trinité », *Revue de sciences ecclésiastiques* (Lille), 5ème série, VI, décembre 1882, p. 481-547, ici p. 506. Il est renvoyé de l’ICP en 1882-83, ses travaux sont mis à l’index en 1912, mais aujourd’hui pleinement réhabilités. [↑](#footnote-ref-9)
10. Livre dans lequel Loisy souhaitait répondre à Adolph Harnack, protestant libéral, et à son ouvrage *L’essence du christianisme* (1900) en lui montrant que, quoi qu’il en dise, son système était fondé sur la tradition, et cela en relisant dans une démarche historico-critique les versets de l’évangile de Jn sur lesquels Harnack s’appuyait. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Revue biblique* n° 1, 1892, p. 10. [↑](#footnote-ref-11)
12. Marie-Joseph Lagrange, *Eclaircissement*, 1905, manuscrit, p. 66-67. [↑](#footnote-ref-12)
13. Camille Focant, « Recension », *Revue théologique de Louvain,* 25 (1994), p. 348-354, ici p. 348. [↑](#footnote-ref-13)
14. Comme une sorte d’exercice pratique, cf. André LaCocque, Paul Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1988. [↑](#footnote-ref-14)
15. cf. Commission biblique pontificale, *L’interprétation de la Bible dans l’Église*, *op. cit*., p. 77. [↑](#footnote-ref-15)