

Exégèse juive, exégèse chrétienne

Bernard Dupuy

Lumière et Vie, 196
p.73-93

Lorsque les premiers chrétiens commencèrent de commenter l'Écriture, ils se situaient parmi . les divers courants de l'exégèse juive. On remonte ici à ces clivages originels entre les interprétations chrétiennes et juives des textes communs .- il faut pour ce faire revenir aux fonde ments de l'exégèse juive. Celle-ci, dont l'avènement fut mis en scène dans le récit d'Esdras, repose sur des principes admis de tous : l'autorité, l'actualité, la spécificité du texte biblique, ainsi que son inerrance. Au delà, divers courants se dessinent, entre sadducéens et pharisiens à propos des textes de lois, entre les tenants de divers genres littéraires, **le midrash et le peshet**, à propos des autres textes. Il s'agit toujours du rapport du texte à ses interprétations, **un** débat ravivé aujourd'hui par les progrès de la réflexion herméneutique. C'est celle-ci qui invite à reprendre à nouveau une confrontation de ces exégèses, qui n a guère encore été approfondie

Nous sommes entrés dans l'ère herméneutique, qui reconduit l'exégèse des textes jusqu'à leur origine et tente d'instaurer une critique des sources. Ni l'exégèse juive ni l'exégèse chrétienne n'échappent à cette radicale mise en question. Au moment où judaïsme et christianisme, conscients de leur différence, s'interrogent sur les motifs et sur le moment historique de leur clivage en vue de mieux définir leurs identités respectives, ils se trouvent appelés l'un comme l'autre à confronter leurs réponses sur la question fondamentale de l'inspiration scripturaire. Un champ nouveau de discipline universitaire s'offre ainsi à l'investigation.

Mais comment bien situer cette démarche semée d'exégèses conflictuelles que l'histoire a consacrées ? Peut-on d'ailleurs continuer de parler d'exégèse juive et d'exégèse chrétienne, au singulier, comme on parle parfois de philosophie juive ou de philosophie chrétienne, alors qu'on sait bien que les exégèses sont multiples et successives et que la diachronie des herméneutiques est marquée par la synchronie des controverses ? **N'est-il pas plus juste et plus éclairant de commencer par considérer exégèse juive et exégèse chrétienne dans leur pluralité et leur devenir que de les juxtaposer et de les mettre face à face, en vue de provoquer une sorte de combat gnostique d'entités célestes ou bien d'éclairer la mystérieuse confrontation eschatologique qui demeure attendue à l'horizon de notre différence ?** Il y a là un réseau de questions graves qui demandent aujourd'hui à être soulevées et auxquelles il serait (74) dangereux de répondre trop hâtivement. Si l'on veut enrayer aussi bien l'inflation des concordismes, fondés sur un enthousiasme facile, que le goût accru pour les théories polémiques, il convient de s'y attarder quelques instants.

Pour préciser quelques termes :

Torah .- la Torah écrite est faite des cinq premiers livres de la Bible et, par extension, des autres écrits bibliques ; la Torah orale l'accompagne.

Mishna .- premier ensemble des textes formatifs du judaïsme, III^e - IV^e siècles). *Tannaim* ., premiers compilateurs de la Mishna.

Talmud autre ensemble de textes mettant par écrit la Torah orale, aux V. et VI^e siècles. *Halakha* ensemble des règles de conduite qui ont force de loi.

Haggada recueil des textes du Talmud qui n'ont pas un caractère juridique, mais enseignent et font comprendre la Torah.

Midrash : une des formes du commentaire exégétique de la Torah écrite.

I Les lectures juives de l'écriture

La visée de l'exégèse juive est d'abord de mettre en relief la spécificité hébraïque de la Bible et son caractère unique entre tous les livres de l'humanité. *Torah min ha-shamaim* :- la Torah vient des cieux. Tel est le critère fondamental de l'exégèse juive dès l'époque pharisienne, qui fut un moment décisif de prise de conscience du statut de l'Écriture et de son commentaire. Dans son moment talmudique et médiéval, elle a affirmé l'étonnante possibilité d'une interprétation toujours nouvelle, d'un retour aux sources et d'une lecture permanente de la Bible au présent, qui permet de répondre aux questions soulevées par la critique biblique. Elle tend enfin aujourd'hui à mettre en évidence la nécessaire référence à un signifiant, à une identité porteuse de la lecture, à un sujet particulier : le signifiant hébraïque et juif. Cette insistance caractérise l'exégèse juive moderne, qui vient ainsi s'inscrire dans le contexte des recherches de linguistique que et d'herméneutique contemporaines.

La lettre indépassable

Pour que le texte biblique puisse parler aujourd'hui, il faut d'abord établir son *autorité*. Il faut dire pourquoi, parmi tous les textes (75) fondateurs des cultures et de l'histoire, celui-ci peut prétendre à une antériorité, non pas chronologique mais herméneutique, de sorte que tous les écrits réputés profanes, à quelque titre qu'ils se soient imposés, puissent être comparés et référés à cette Écriture primordiale¹. Il faut expliquer comment les livres bibliques ont pu être réunis en un corpus destiné à jouer un rôle normatif et constituer le canon des écrits inspirés.

En second lieu, il faut rendre compte de sa permanente *actualité* : cet ensemble d'écritures anciennes n'est ni folklorique, ni anachronique, ni caduc. Il déborde le temps de sa formation et s'inscrit dans le nôtre, qui demeure marqué par sa lecture, comme un livre qui a toujours quelque chose de neuf à nous dire. Il a donc une valeur universelle, « hyperchronique » et perpétuelle. Mais cette durée de l'Écrit passe par son interprétation. Le rôle de l'exégèse sera de prouver qu'il garde, à travers le temps, au sein d'une tradition, c'est-à-dire en rapport avec un peuple qui tient de lui sa légitimité mais devient en retour le gardien de son sens, sa valeur comme loi (institution), comme utopie (promesse) et comme source de sens (inspiration).

L'exégèse juive de l'Écriture ajoute à ces deux lignes de force fondamentales de l'interprétation celle de sa spécificité. Le message de la Bible est-il universalisable ? La Torah qu'elle apporte aux juifs est-elle offerte, et depuis l'origine, à tous les hommes ? Ici intervient la question de ses traductions en langue vulgaire et de ses commentaires en des langues tributaires d'une philosophie ou d'une culture étrangère. Un procès majeur est intenté depuis le début à Philon d'Alexandrie pour avoir commenté l'Écriture avec des idées empruntées à Platon. Ce procès a été étendu ensuite aux Pères de l'Église et, de là, à l'exégèse chrétienne, supposée liée à une conceptualisation grecque forclosée. Tant il est vrai que l'identité d'Israël n'est pas un donné universalisable mais une singularité, une « catégorie », d'origine biblique, qui reste à définir². (76)

¹ « C'est bien là le judaïsme, où s'affirme, au commencement de tout, la puissance de la Parole et de l'Exégèse, où tout part d'un texte et tout y revient, livre unique dans lequel s'enroule une suite prodigieuse de livres, bibliothèque non seulement universelle, mais qui tient lieu de l'univers, et plus vaste, plus profonde, plus énigmatique que lui » (Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 574-575)

² J'emprunte ce terme à Franz Rosenzweig et à Emmanuel Levinas qui le commente, en conclusion d'un recueil d'essais sur l'exégèse juive : « Dans la singularité d'Israël est atteint un sommet qui justifie la pérennité même du judaïsme. Ce n'est pas une permanente retombée dans un provincialisme suranné. Mais singularité que la longue histoire d'où nous sortons a laissée à l'état de sentiment et de foi. Elle demande son explication à la pensée. Elle ne peut fournir d'ores et déjà des règles d'éducation. Elle a encore besoin d'être traduite en ce grec que, grâce à l'assimilation, nous avons appris en Occident. Nous avons la grande tâche d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait. La singularité juive attend sa philosophie. L'imitation servile des modèles européens ne suffit plus. La recherche des références à l'universalité dans nos Écritures et dans les textes de la Loi orale relève encore du processus de l'assimilation. Ces textes, à travers leurs commentaires bi-millénaires, ont encore autre chose à dire » (*L'au-delà du verset*, Paris, Ed. de Minuit, 1982, p. 234).

Tels sont les traits principaux d'une exégèse qui était déjà maîtresse de ses critères fondamentaux dès l'époque du Nouveau Testament. Le « comme dit l'Écriture », *kathôs eipen hê graphê*, du Nouveau Testament rend littéralement le *kakatub ou kidvar ha-kalub* des textes hébraïques³.

L'exégèse juive des Écritures — qu'on la saisisse dans son moment originel, précritique, le moment pharisien, dans son moment critique, spinoziste, ou dans son moment moderne, postcritique — se caractérise dans toute sa durée par trait majeur qu'elle affirme *urbi et orbi* **que la lettre n'a jamais été dépassée, surmontée, ni a fortiori congédiée par l'esprit qui l'habite**. Il ne s'ensuit pas que le sens littéral soit un sens *figé* ni que la Bible soit un texte intraduisible, inimitable. L'exégèse juive ouvre au contraire à des sens multiples. D'où la règle de toute traduction : « La traduction calque est un mensonge ; la traduction qui en rajoute est un parjure » (*Kidd* 49 a). L'adage classique *ein mikra iotsei midei pshuto* « **Un verset ne peut perdre son sens originel** », peut être considéré comme l'adage-clef de toute l'interprétation juive. Attribué à un maître du III^e siècle, il définit l'herméneutique juive telle qu'elle s'est formulée dès avant l'avènement du christianisme⁴. L'orientation générale est claire : **la tradition garde toujours pour norme le texte de la Bible, dont l'interprétation ne saurait s'affranchir, et le sens immédiat, le *pshat*, s'en trouve revêtu d'une valeur d'une innocence perpétuelle**. Le judaïsme arc-boute ses certitudes à la fixité intangible, à l'inerrance du verset (*pasuq*) de l'Écriture.

Le jour inaugural de l'interprétation

Le commentaire est chose si sérieuse que la Bible elle-même, remarquons-le, a mis en scène l'avènement de l'exégèse. Au retour de l'exil de Babylone, le jour de la fête des Tabernacles, en l'an 398 avant (77) J.-C., devant la Porte des Eaux, un prêtre, Esdras (désormais regardé comme le traducteur, le commentateur et le scribe par excellence) lut en hébreu le texte de la Bible⁵ : **pour la première fois, il en livra devant l'assemblée — en araméen — l'interprétation**⁶. A juste titre, la Bible de Jérusalem appelle ce jour « la naissance du judaïsme » ; **la tradition juive le nomme *yom ha-amanah* (Ne 10, 2) : jour de la profession de foi, ou encore, si l'on retient le second sens du terme : jour de la fidélité, de l'identité**.

Il faut retenir de ce récit que l'exégèse est immédiatement présente dans l'acte de la lecture. Il y a donc un lien interne entre l'Écriture et son commentaire, *mikra ufshuto*, ou mieux : *mikra veshivro*, la Bible et sa « fraction », son partage⁷. **Il n'y a pas de séparation entre le texte et son interprétation, entre la tradition écrite et la tradition orale, bref, il n'y a pas deux sources de révélation parallèles, voire concurrentielles, mais, depuis le don fait par Dieu à Moïse au**

³ Cf. *Jn* 7, 38, et une quarantaine de fois dans le Nouveau Testament, pour ne pas parler des références simplement implicites.

⁴ Il s'agit de Judah ben Ézéchiël, fondateur de l'école babylonienne de Pumbedita, mort en 299, réputé pour sa compétence en exégèse et en matière talmudique. L'adage est tardif mais, comme dit l'exégète Martin von Rad, toute théorie herméneutique naît avec du retard sur la réalité herméneutique. Cf. *Yebamot* 11 b, 24 c et *Shabbat* 63 a.

⁵ De cette scène, il existe une représentation ancienne frappante. Sur les fresques de Doura-Europos (III^e siècle de l'ère chrétienne), un scribe, probablement Esdras lui-même, est dessiné, lisant et commentant le rouleau de la Torah. On peut voir une reproduction de cette fresque dans l'Encyclopédie de la mystique juive, Paris, Berg International, 1977, p. 289.

⁶ Esdras 7, 10 : *lidrosh eth torat ha-'hem*. Le Midrash tire de là ses lettres de noblesse. C'est un contresens de le réduire à la légende ou à l'allégorie. Son origine est liée à la profession de foi. Sur l'herméneutique d'Esdras et de ses scribes, un des rares essais est celui de Chaïm TCHERNOWITZ (*Rav Tsair*), *Toledot ha Halakhah*, rééd. Maqour, New York, 1945, vol. 111, pp. 85-106.

⁷ L'emploi du mot *shever* (fraction, partage) peut surprendre. Il fournit cependant la clef d'une très belle leçon sur l'exégèse. Ce mot renvoie à l'action illustre du premier des herméneutes hébraïques, Joseph, qui « partageait le grain » aux Égyptiens au temps de la famine *Gn* 41, 56 ; 42, 1). Joseph a révélé à l'Égypte le secret d'une saine économie parce qu'il avait compris que l'économie devait être fondée sur le partage. Selon le commentaire de Rachi, ad. loc., qui s'appuie sur le fait que le mot *shever* a aussi une étymologie signifiant l'espérance, le partage est à la fois précepte moral et sens d'un monde meilleur, exigence du présent et ouverture sur l'avenir. Ainsi Joseph est-il présenté comme le modèle des exégètes : il rappelait l'exigence morale du précepte auquel il obéissait dans le secret au sein de la culture idolâtre de l'Égypte et il ouvrait les sens en monnayant l'espérance. C'est dans cette « fraction du pain » que se monnaie l'écoute de la parole.

Sinaï, une seule source. Ce qui est transmis, ce qui est reçu, c'est « la Bible et son commentaire », un ensemble composé indissolublement d'une donnée écrite et d'une donnée orale.

C'est vers la même époque que les Grecs, surtout à Alexandrie, ont reconnu eux aussi que, pour comprendre un texte ancien, il fallait faire appel à sa tradition orale, il fallait l'interpréter. Dilthey, qui fut l'un des premiers parmi les auteurs modernes à poser la question des origines de l'herméneutique, a bien montré que c'est quand ils (78) commencèrent à s'interroger sur le sens des œuvres d'Homère, de Lysias et d'Hésiode, que les Grecs eurent recours à la tradition orale des anciens rhapsodes⁸. Grâce à celle-ci, ils apprirent à distinguer les écrits authentiques de ceux qui étaient apocryphes, ils classèrent les genres et les styles, et ils se posèrent la question de l'origine de la création littéraire et du sens des textes fondateurs. Le commentaire naquit ainsi dans les écoles des rhéteurs. A la fois émerveillés par le « miracle grec » et mettant en question toute la généalogie des dieux, les rhéteurs abordèrent avec un regard critique la phase de la culture et de la civilisation helléniques où se forgèrent les mythes. Ils prirent alors conscience de leur propre tradition et apprirent à interpréter.

L'interrogation sur l'Écriture au sein de la tradition hébraïque procède de données semblables. Les reconnaître est aussi ce qui permet d'assigner des différences. **Les scribes sont comparables aux rhéteurs et l'événement de la prophétie coïncide à peu de chose près dans le temps avec celui de la philosophie⁹. Il faut donc souligner avec force que cet événement de l'exégèse hébraïque n'a été possible qu'en liaison avec l'inspiration prophétique.**

Le critère prophétique

Bien que les prophètes soient assez peu commentés et ne jouent qu'un rôle de second plan dans l'exégèse juive contemporaine — ce problème mériterait pour lui-même une étude —, il faut rappeler le rôle constitutif de la prophétie dans la formation de la Bible elle-même¹⁰.

La tradition juive soutient que tout écrit biblique, tirant son inspiration de la prophétie, est lié à la langue hébraïque (pas nécessairement à l'hébreu : il y a des sections en araméen). Certains écrits juifs très importants, tel le livre de la Sagesse, n'ont pas trouvé place dans le canon parce (79) qu'ils ont été écrits en grec. En revanche, il n'est pas nécessaire d'être juif pour avoir rédigé un écrit biblique¹¹.

Quand ce critère prophétique fut-il reconnu ? Le problème de la référence religieuse fut crucial quand les Hébreux se trouvèrent en exil en Babylonie. Alors ils n'avaient plus de culte, plus de temple, plus de loi (plus d'accomplissement des préceptes). Mais ils purent se remémorer ce qu'ils avaient reçu, car ils avaient emporté le texte de leurs Écritures. Le point le plus aigu à résoudre était l'absence, l'interruption, de la prophétie. Aussi fut-ce une immense surprise que l'apparition de prophètes en exil : *la Lettre aux exilés* de Jérémie (ch. 29) suscita la contestation de Shemayahu de Nahlam. Le cas le plus connu est celui de la prophétie d'Ézéchiel. Celle-ci fut finalement enregistrée comme venant de la terre d'Israël, de sorte que l'on comprit que la présence de Dieu avait accompagné les Hébreux dans leur exil : « En exil j'ai été pour eux un sanctuaire dans

⁸ Cf. W. DILTHEY, « Origines et développement de l'herméneutique », trad. française dans Angèle KREMER-MARIETTI, Dilthey (Philosophes de tous les temps), Paris, Seghers, pp. 130-149.

⁹ D'où l'intérêt des études comparatives contemporaines sur le thème « Hellénisme et hébraïsme ». Cf. par exemple, J. HESSEN, *Platonismes und Prophetismus*, Leipzig, 2^e éd., 1955.

¹⁰ Un très bon exposé, peu souvent cité, est celui de M.-L. MARGOLIS, *La formation de la Bible hébraïque* (trad. de Maurice Liber, Paris, éd. Adrien-Maisonneuve, 1953). Sinon, pour toute question de détail, consulter la somme récemment rassemblée par M.J. MULDER, *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Maastricht et Philadelphie, Van Gorcum et Fortress Press, 1988.

¹¹ Ainsi, certains psaumes « de David » sont-ils attribués à ledutun (Ps 39, Cf. 1 Chr 16,41 ; 25, 1 ; 35, 15) ; le commentaire dit que ce nom ne semble pas juif et que ledutun a bien pu être un non-juif. Job aussi est en général considéré comme non juif. Or, Job est le livre le plus souvent commenté en dehors du Pentateuque. On trouve ces remarques pertinentes dans un petit traité du Talmud, tardif (VII^e siècle après J.-C.) et rarement étudié, *la Massekhet Soferim*.

une certaine mesure, *lemiḡdash meat*, dans le pays où ils sont allés » (Ez 11, 16) ; affirmation étonnante qui rompt avec tout nationalisme religieux, et qui contredit Dt 28, 64 : « Là, tu serviras d'autres dieux que tes pères ».

C'est donc fort d'une conscience prophétique acquise dans l'exil qu'Esdras, au retour de Babylonie, a pu constituer le premier recueil des Écritures, c'est-à-dire le Pentateuque. Mais, pour pouvoir réunir ainsi ensemble ces cinq livres, il avait fallu le critère de l'interprétation prophétique de la Torah.

Ce fait peut-être éclairé a *contrario* par l'histoire du peuple samaritain. Celui-ci, déporté en Assyrie, n'a pas connu l'urgence de la prophétie comme ce sera le cas pour les déportés judéens en Babylonie. De ce fait, il n'a recueilli ni les prophètes, ni l'interprétation des prophètes. Il n'a pas eu un Esdras ; il n'a pas opéré de retour et il n'a pas connu le midrash. Il n'a pu, dès lors, que sombrer dans l'observance stérile de traditions surannées.

On comprend pourquoi les scribes du judaïsme seront conduits à rassembler les écrits prophétiques en un corpus propre à côté du (80) Pentateuque. En procédant à ce tri, ils établiront le « sceau de la prophétie ». La tradition juive attribue cette œuvre à la grande assemblée réunie à l'initiative d'Esdras¹². En fait, l'œuvre n'était pas achevée au temps de la communauté de Qumran et du Nouveau Testament¹³. Les exégètes contemporains sont même enclins à penser qu'elle était alors en plein essor. Sceller le « sceau de la prophétie » ne signifie pas la clore, mais conduit à en reconnaître la portée herméneutique. La prophétie fut ainsi reconnue comme porteuse d'un rôle qui la distingue des écrits ultérieurs. Ceux-ci auront une fonction différente, celle de mettre en relief la sagesse propre de la tradition juive lorsque celle-ci se trouve disséminée au milieu de la sagesse des nations. La place accordée à la prophétie est ainsi, comme l'ont reconnu les médiévaux, la clef de l'exégèse juive¹⁴. Grâce à celle-ci, la Bible fut constituée dans ses trois parties comme « *Tanakh* » (*Torah, Nevim, Kelubim*). Mais c'est aussi par rapport à cette clef prophétique que doivent se comprendre les clivages qui se sont produits au sein de l'exégèse juive.

II les débats de l'exégèse juive

Le premier clivage est celui qui sépara les pharisiens des sadducéens. Il a porté surtout sur le domaine de la Halakha. De ce fait, il est (81) intérieur à la tradition juive et continue de l'habiter, même s'il est vrai que, dans la tradition talmudique, l'exégèse pharisienne a prévalu.

Sadducéens et pharisiens

Les juges sadducéens qui présidaient aux décisions des tribunaux dans l'enceinte du Temple étaient les héritiers des scribes qui les avaient précédés. Ils avaient le respect du texte écrit. La Torah était pour eux donnée dans l'écriture. Aussi croyaient-ils à l'inspiration verbale, en vertu

¹² Par cette fiction de la « grande assemblée », le Talmud soulève et résout à la fois le problème historico-critique du rapport entre la Torah et les prophètes, et de l'unité de la tradition prophétique. Cf. T. B. Baba Bathra 14b-16a. J. BOWMAN, « Prophets and Prophecy in Talmud and Midrash », *The Evangelical Quarterly* 22 (1950), pp. 107-114 ; 205-220 ; 255-275 ; et N.N. GLATZER, « A Study of the Talmudic Interpretation of Prophecy », *The Review of Religion* 10 (1946), pp. 115-137

¹³ La réception des écrits des prophètes n'alla pas sans problèmes. L'un des cas les plus ardues, et les plus méconnus jusqu'à aujourd'hui, est celui du livre d'Ézékiel dont saint Jérôme reconnaît loyalement qu'il ne pouvait parvenir à résoudre les obscurités. Dans la tradition juive, on rapporte qu'un sage, Hananiah b. Hesechia, avait passé sa vie entière à étudier celles-ci et ce serait grâce à ses élucidations qu'au temps de Yabné le livre fut finalement accepté et maintenu dans le canon. Ainsi, la clôture du canon des prophètes fut assez tardive. Voir à ce sujet Sh. SPIEGEL, « Ezekiel or Pseudo-Ezekiel ? », *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (ouer. coll.), New York, Ktav, 1970, pp. 123-200. Selon Sh. Spiegel, l'interprétation des lois contenues dans le livre d'Ézékiel a inspiré les réglementations des sadducéens. On sait aussi l'importance qu'a joué ce livre chez les esséniens. Mais le corpus des prophètes n'était pas constitué indiscutablement au temps du Nouveau Testament Il a été objet de discussions jusqu'à l'époque des Tannaim.

¹⁴ Aussi n'est-il pas étonnant que la théologie juive (Maimonide) ou chrétienne (Scot Erigène, Thomas d'Aquin) du Moyen Age, moment d'interférence de la source hébraïque et de la source grecque, ait trouvé son point axiomatique et critique dans la question de la prophétie.

de laquelle le texte doit suffire et il n'y a pas lieu d'invoquer, pour interpréter un texte législatif, l'intention du législateur. Il est prescrit d'obéir à la loi de Moïse et les prêtres en ont été constitués les interprètes et les gardiens. Les sadducéens ne se croyaient donc pas autorisés à une reprise de sens ni à des changements dans les prescriptions mosaïques, par exemple en interprétant un texte par comparaison avec d'autres textes ou par son contexte. Pour eux, Moïse lui-même n'avait fait que transmettre ce qu'il avait entendu et qui est devenu l'énoncé même de la loi. La loi, telle que Moïse l'a écrite, s'impose aux hommes.

Forts de leur autorité (cf. Dt 16, 18), les prêtres sadducéens prirent cependant, qu'ils l'aient voulu ou non, des décisions qui ne pouvaient pas toujours être justifiées par les textes. Ainsi en fut-il, en particulier, à propos des rites liturgiques, du calendrier et des règles de pureté¹⁵. Les pharisiens furent conscients de l'abus de ce système, surtout quand, dans l'ère séleucide, se produisit une collusion des sadducéens avec le pouvoir installé. Ils s'élevèrent contre l'arbitraire de l'autorité instituée, en rappelant que la Torah est donnée d'en haut. Ils adoptèrent dès lors une attitude inversée par rapport aux textes. Les sadducéens disaient « Il faut comprendre pour croire » ; ils expliquaient le verset et s'en tenaient au sens littéral. Les pharisiens dirent : « Il faut croire pour comprendre » ; et, s'inspirant de toute la Torah, ils cherchèrent à faire affleurer un sens second, profond, le midrash, afin d'éclairer le sens littéral¹⁶. La primauté passait en quelque sorte du *pshat* au *drash*, de la lettre au sens. (82)

Dans son origine et dans son principe, **l'exégèse pharisienne** entend donc échapper au juridisme. Pour elle, les mots employés par le législateur biblique ne sont que des moyens pour exprimer une volonté qui le dépasse. Il est possible d'admettre que, sur tel ou tel verset, le législateur ait parlé de façon enveloppée ou n'ait pas développé sa pensée. Comme il y a une pensée immanente aux actes et que les mots ne sont que des moyens en vue de la pensée, on doit donner une préférence à l'âme sur le corps, à la pensée sur le discours, donc à la volonté cachée du législateur. La tâche du maître est à tout moment de faire ressortir, *davar mitokh davar*, ce dire du législateur qui est caché dans le dit. **On ne doit donc s'attacher aux termes de la loi qu'en tant qu'ils livrent, et eux seuls, l'intention qui a présidé à la rédaction de la loi telle que le législateur l'a livrée. D'où l'idée d'un possible développement des lois, parce qu'il y a un esprit de la loi, qui perdure à travers les générations**¹⁷.

Les pharisiens ont ainsi reconnu et mis en relief le rôle de l'intention dans les actes humains. Ils inaugurent dans le monde de l'éthique la « morale des intentions », à tel point que Paul Ricoeur a pu présenter la conscience pharisienne comme un événement dans l'histoire de la révélation, comparable à ce qu'a été, dans l'histoire de la philosophie, l'apparition du stoïcisme¹⁸.

L'exégèse des pharisiens entend cependant demeurer rigoureuse. Elle ne tend pas à instaurer une vérité qui serait derrière le texte ou en dessous de lui. Le texte, dans son sens littéral, n'est jamais congédié, mais toujours à découvrir. Comme le dit avec insistance l'exégèse juive moderne, il contient des ressources infinies, de sorte qu'il peut être sans cesse sollicité pour livrer de nouveaux sens¹⁹.

Ici apparaît la signification que revêt dans le judaïsme le canon des Ecritures. La canonisation de l'Écriture n'est pas seulement la mise en archives des textes d'une époque

¹⁵ Cf. J. LE MOYNE, *Les Sadducéens*, Paris, Gabalda, 1972, pp. 177-320

¹⁶ Les pharisiens ont ainsi ouvert l'espace herméneutique dans lequel s'est inscrit le Nouveau Testament et ils ont posé les règles qui sont à la base des interprétations de la Bible dans les Évangiles. Il n'y a pas de tradition chrétienne qui puisse se concevoir sans cette tradition pharisienne.

¹⁷ Idée mise en oeuvre de nos jours, par exemple, par le rabbin Max KADDYSHIN dans son ouvrage *Organic Thinking and The rabbinic Mind*, New York, Bloch Publishing Co, 1938 et 1972.

¹⁸ Cf. Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, tome II, pp. 115-134. Voir aussi son article « Pharisiens et chrétiens », *Sens*, revue de l'A.J.C.F., 1980, n° 1/2.

¹⁹ Cf. D. BANNON, « Une herméneutique de la sollicitation. Lévinas, lecteur du Talmud », *Lévinas. Cahiers de la Nuit surveillée*, Verdier, 1984, pp. 99-115. Voir aussi notre communication : « Exégèse et philosophie dans l'oeuvre de Lévinas » à paraître dans *Lévinas. Colloque de Cérisy-la-Salle* (Ed. du Cerf)

antérieure. Elle est un acte survenu en un temps et en un lieu déterminés, qui a une portée interne à la tradition juive. **Elle témoigne de la cohérence d'une vision du monde liée à une révélation**²⁰. Dès lors, elle prend force de garantie du principe hébraïque et de fixation d'une Halakha²¹. La Torah est à la fois *torah min ha-shamaim*, Torah descendue du ciel, Torah révélée, et *torah ha-maasim*. Torah des actes, Torah qui guide l'homme dans son agir. D'où les recours constants dans la tradition à la vie de la communauté, à sa praxis. **La Halakha pharisienne est ainsi devenue, en retour, normative pour l'exégèse juive**²².

Pesher et midrash

Le second clivage se situe davantage dans le domaine de la Haggada. Il conduira à la formation du *midrash*. Dans le Nouveau Testament, ainsi que dans les écrits apocalyptiques contemporains, à Qumran en particulier, le mode le plus fréquent de l'exégèse aggadique est du type *pesher* plutôt que *midrash*²³. **En fait, ces deux modes de l'exégèse ne sont pas clairement distingués et se recouvrent pour une large part**. Les documents de Qumran ont contribué pour beaucoup à mettre en lumière cette distinction capitale, qui aura des effets déterminants. En effet, l'exégèse qui domine dans le Nouveau Testament — et d'où procèdent la typologie chrétienne — est surtout du type *pesher*²⁴. Il en va de même dans les écrits apocalyptiques. Toute forme de *pesher* n'est (84) pas exclue par l'exégèse juive, mais celle-ci est préférentiellement du type *midrash*.

Le *midrash* part du texte biblique et le glose, le complète, l'amplifie, en ouvre le sens en le mettant en relation avec les événements bibliques ultérieurs ; au contraire, le *pesher* part du présent et l'éclaire, l'explique en recherchant les textes qui l'annoncent²⁵. Le premier a principalement une visée anthropomorphique et éthique, le second une visée historique et eschatologique. Le *midrash* descend du texte à la réalité, le *pesher* monte de la réalité au texte. On voit les risques encourus de part et d'autre : le *midrash* sollicite le texte et risque d'affaiblir sa portée annonciatrice ; le *pesher* sacralise l'événement actuel et risque de faire dire aux textes anciens plus que ce qu'ils ne contiennent en fait.

Prenons un exemple. La virginité de Marie dans le Nouveau Testament y est éclairée par la « prophétie » de *l'almah* en Is 7, 14. Un fait aussi important ne peut pas ne pas avoir été anticipé, annoncé. Pourtant, il ne saurait y avoir de vierge-mère dans la Bible. Marie est la première et la seule. Alors la référence la meilleure devient la naissance merveilleuse promise à *l'almah* d'Isaïe. Au cours des siècles, des exégètes chrétiens ont voulu démontrer que le mot *almah* pouvait, dans ce

²⁰ Un excellent aperçu sur la transcendance dans l'exégèse des pharisiens et sur les approches d'une théologie de la révélation dans l'école de R. Akiba et dans celle de R. Ishmael est donné dans A.C. AVRIL et P. LENHARDT, *La lecture juive de la Bible*, Lyon, Conférences de la Faculté de théologie, 1982, pp. 20-23. On pourra prolonger ce bref essai par la lecture du grand ouvrage de Ira CHERNUS : *Mysticism in Rabbinic Judaism. Studies in the History of the Midrash*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1982.

²¹ L'ouvrage de Joseph BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, Beauchesne, 1939, pp. 77-116, demeure l'exposé classique des règles de l'exégèse halakhique dans le judaïsme

²² L'exégèse pharisienne est une norme pour le temps présent. L'exégèse sadducéenne n'est cependant pas congédiée. Elle servirait en quelque sorte de garde-fou à l'exégèse qui soutient la primauté des intentions. Un adage souvent cité dit qu'elle retrouvera sa force dans les temps messianiques

²³ Le verbe hébraïque *psht* est proche de la racine *ptr*, qui signifie : résoudre une énigme, interpréter un rêve, sortir d'une difficulté. Par le terme *poterim*, on désigne les anciens interprètes, ceux qui se basaient sur les rêves et sur le langage

²⁴ Sur le genre *pesher*, cf. Asher FINKEL, « The *pesher* of dreams and scriptures », *Revue de Qumran* IV, octobre 1963, n° 15, pp. 357-370, qui cite de nombreux exemples de *pesher* tirés de la tradition juive, et D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, Missoula, 1975, pp. 299-308

²⁵ Cf. cette formule typique en 1 QpH, VII, 3 : « Ceci s'interprète au sujet du Maître de justice, auquel Dieu a fait connaître tous les secrets des paroles de tes serviteurs les prophètes ». Remarque que le Maître de justice détient l'interprétation véritable, inspirée des prophètes (cf. aussi CD 111, 13-15, et *Hymnes XII*, 11-13 : « Moi, le Maître de sagesse, je t'ai connu, mon Dieu, par l'esprit que tu as mis en moi, et fidèlement j'ai obéi à ton merveilleux conseil. Par ton esprit de sainteté, tu as ouvert au milieu de moi la connaissance dans le secret de ta sagesse et la source de ta puissance). Il est dans la voie droite. Mais il n'a ni pris ni reçu le titre de prophète (*nabi*). C'est bien le signe que l'ère de la prophétie est close.

texte d'Isaïe lui-même, prendre le sens strict de vierge (*parthenos* dans la Septante) et que le texte d'Isaïe annonçait directement la naissance virginale. Mais *almah* veut dire « nubile », en âge d'enfanter. Le sens du verset est incontournable : il faut savoir s'y tenir et c'est de lui qu'il faut partir. C'est bien ce que fait le *peshet*. Puisque Isaïe annonçait une naissance proche et remplie d'espérance, le verset suffisait en lui-même pour que l'évangéliste puisse l'invoquer. Le témoignage, certes, ne s'impose pas, mais il est parfaitement éclairant et plein d'enseignement. On pourrait, dans le Nouveau Testament, multiplier les exemples de ce type d'exégèse selon le *peshet*.

Le *midrash* est moins axé sur l'événement qui vient et davantage lié aux textes eux-mêmes, dont il recherche les divers sens. Il est, a-t-on (85) dit, une « philosophie créatrice ²⁶ ». Il « sollicite » le texte, comme s'il « frappait le roc avec le marteau » des questions, pour en faire jaillir les étincelles ²⁷. Ainsi l'exégète fait-il lever à l'infini les divers sens possibles du texte, plutôt qu'il ne cherche à fixer son sens ou un sens unique. Il vise une germination originaire de sens, qui naît du texte, plutôt qu'un accomplissement du sens ou, a fortiori, un éventuel sens plénier ²⁸. Il situe l'homme actuel auquel le texte est adressé dans l'horizon même du texte, plutôt qu'il ne scrute un événement ultime visant un homme encore à venir, et qui demeure inconnu et improbable, même s'il se fait jour comme possible à partir de l'émergence du texte. Le *midrash*, a-t-on dit, garde la pudeur du texte.

S'il ne dit pas tout, le *midrash* manifeste cependant remarquablement combien l'Écriture peut être riche de sens, combien elle est Inspirée. Interpréter apparaît ici comme un acte d'ouverture du texte : c'est empêcher la clôture du signe, c'est se mettre en disposition pour la lecture, « collecte » du sens. **Cela est si intensément admis que, selon un adage souvent cité, « la fin inaugurée par la levée des divers sens apparaît déjà présente dans le commencement, dans l'origine ²⁹ ».** Tel est le cercle herméneutique : le sens d'un texte n'est pas dégagé par une opération logique, voire philologique. S'il se fait jour, c'est qu'il était déjà là, à l'oeuvre ; c'est que le lecteur possédait déjà ce sens pour délivrer celui du texte. A la pudeur s'allie une ferveur, qui enveloppe la lettre du texte initial et s'investit dans son anachronie.

Les règles de l'interprétation juive

Les Grecs furent les premiers à reconnaître que leur tradition herméneutique obéissait à des règles : cette recherche trouva son lieu d'élection dans cette métropole où se croisaient des rhéteurs de toutes les cultures, Alexandrie. Il y eut alors deux écoles d'herméneutique et le clivage entre elles reproduisit celui des deux écoles de philologie (86) d'Athènes et de Pergame ³⁰. On a défini les procédés dominants de ces deux écoles comme étant l'analogie et l'allégorie, suivant l'insistance propre à chacune.

C'est une question débattue de savoir s'il y eut une influence des écoles grecques d'Alexandrie sur celles des pharisiens ³¹. Ceux-ci n'avaient sans doute pas attendu leurs élaborations pour se poser de semblables questions ³². On appelle *parshanim* les exégètes de l'époque hellénistique et romaine, pour les distinguer des anciens interprètes de l'Écriture, ces inspirés, *les poterim*, qui vivaient encore, tant était grande leur familiarité avec le texte, dans une sorte

²⁶ Cf. David BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrashique* (Préface d'Emmanuel Levinas). Paris, Seuil, 1987, pp. 137-141.

²⁷ Cf. Jr. 23, 29. Sur cette référence, citée en Sanhédrin 34a, cf. E. LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, pp. 80 sv

²⁸ Cf. Jacob NEUSNER, *What is Midrash ?* Philadelphie, Fortress Press, 1987.

²⁹ *Sof maasseh ha-mahashava teffillah*, adage tiré du chant Lekha Dodi de l'ouverture du sabbat.

³⁰ Cf. Georges GUSDORF, *Les origines de l'herméneutique*, chapitre 11, « Avènement de l'herméneutique judéo-chrétienne », Paris, Payot, 1988, pp. 40-53.

³¹ Cf. S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1962, pp. 47-82

³² Cf. Z. FRANKEL, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851 (rééd. anastatique, Gregg Publishers, 1972) : sont recensés tous les éléments de l'exégèse juive alexandrine qui coïncident avec l'ancien *midrash* palestinien et paraissent en dépendre directement.

d'immédiateté avec lui³³. Les *poterim* parlaient l'hébreu. Les *parshanim* n'habitent plus la langue du texte, ils parlent araméen. Ils doivent apprendre l'hébreu, qui devient une langue sacrée. Ils n'interprètent plus dans la langue de la prophétie, mais dans la langue de l'exégèse. La référence à l'hébreu est pour eux une norme idéale, encore proche puisque l'araméen est une langue apparentée, mais devenue problématique.

A l'époque des *parshanim* pharisiens, certaines *halakhot* bibliques ne sont déjà plus applicables ; les prescriptions doivent donc avoir un autre contenu que celui que laisse apparaître le sens littéral. Certaines *aggadot* apparaissent « offensantes » aux oreilles pies (*aggadot shel dofi*) ; elles ont donc été rapportées à d'autres fins que l'édification et il reste à déchiffrer un sens profond caché dans le narratif biblique. On souligne d'ailleurs que nombre de préceptes ne sont pas seulement donnés dans les parties législatives de la Torah, mais livrés et expliqués dans les parties narratives. Il faut donc mettre en relief le rôle du récit dans la prescription de la Loi. La tradition juive a gardé la trace de ces cas douteux et des problèmes posés (*tiqqunei sofërim*), en relevant que parfois le texte biblique porte lui-même la trace du débat soulevé par (87) l'interprétation pharisienne. Ainsi s'explique que celle-ci, à son tour, se clive entre diverses *shitot* ou écoles. Comment situer celles-ci ?

Selon l'herméneutique élaborée par les pharisiens, il y a, au cœur de l'Écriture, un événement de parole, un *davar*. Il y a en son sein une voix vivante qui s'est faite proche. La Bible n'est pas silencieuse et l'univers est rempli d'une présence. Face à ce *davar*, il y eut, à l'époque dite des *Tannaim* (II^e siècle après J.-C.), deux méthodes (*shitot*) qui s'appellent l'une l'autre et se complètent, encore qu'elles ne soient pas considérées comme égales³⁴. La première, l'école herméneutique par excellence en tant qu'elle est la plus féconde pour fournir à profusion des règles d'interprétation, est celle dite de Rabbi Ishmaël. Elle s'appuie sur l'adage *divrei torah kilshom benei adam* (*Keritot* 110) : « La Bible parle la langue des hommes ». Cette méthode ouvre la voie au comparatisme, au structuralisme, et tend à dégager des enseignements universels. Selon cette ligne « interprétante », tout verset de l'Écriture est susceptible d'interprétations nouvelles et multiples. Elle est expressément synchronique — un de ses adages est : *ein muqdam u-me'u'har batorah* (*Pessahim* 6b) : « Il n'y a pas d'antérieur ni de postérieur dans la Torah » —et universaliste : ses enseignements sont valables pour tous les hommes.

Mais le risque de cette école est que, en allégorisant et en universalisant, elle peut laisser échapper la spécificité de l'Écriture. Elle risque de ne proposer le *davar* biblique que comme événement de parole, sans insister sur le moment descriptif. Aussi est née une seconde ligne d'interprétation, qui se rattache au nom de Rabbi Akiba. Elle fut considérée comme plus sûre, parce qu'elle vise à maintenir le caractère inspiré de l'Écriture ; *ki lo davar reiq mi-ken* (*Bereshit R. I, 14*) : « Rien n'est vide de sens dans l'Écriture » : il n'y a pas *d'obiter dicta*. Son adage principal est le suivant : *ein mufneh ba-torah* (*Nidda reb*) : « On ne saurait fléchir, contourner l'Écriture ». Il ne faut, pas faire vaciller le texte, comme la langue hébraïque s'y prête d'ailleurs si bien. Il faut donc s'attacher aux petits signes (*yod* ou *qotz*) indiqués dans le texte écrit et maintenir la primauté du texte sur les interprétations que l'on peut évoquer à l'infini.

Les règles d'interprétation de Rabbi Akiba, suivies par son disciple, le réviseur de la Septante, Aquila, ne nous ramènent-elles pas au fondamentalisme ? Non, à condition toutefois que l'usage des règles de Rabbi Akiba ne congédie pas celui des règles de Rabbi Ishmaël. (88) L'exégèse juive est remplie de ce débat, qui est à toutes les lignes du *midrash*. Mais elle a établi qu'en cas de conflit, il faut s'en tenir à la position de Rabbi Akiba ; sur elle se fonde tout le courant de l'interprétation mystique³⁵.

Il y a lieu de remarquer que la liste complète des règles d'interprétation, la *Baraita* des 32 Règles de Rabbi Eliézer, a trouvé place dans le Livre de prière quotidienne, pour manifester qu'il ne

³³ Le verbe *parash* signifie « commenter », mais d'abord « prendre ses distances ». Les interprètes du texte sont conscients maintenant de la distance qui les sépare des auteurs de l'Écriture : ils en ont perdu le sens direct, premier. Ils délivrent désormais le sens du texte pour leur temps.

³⁴ Cf. Armand ABECASSIS, *Encyclopédie de la mystique juive*, Paris, Berg International, 1977, pp. 292, 301-302.

³⁵ Cf. Betty ROJTMAM, *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Lagrasse, Verdier, 1986

saurait y avoir d'écart entre les règles de la prière et celles de la foi, entre la *lex orandi* et la *lex credendi*.

III l'exégèse chrétienne face à l'exégèse juive

L'exégèse chrétienne, étant principalement aggadique, est orientée surtout par les textes bibliques qui annoncent la venue du messie. Dès lors, la primauté allant à la prophétie dans son ouverture à l'eschatologie, la catégorie herméneutique déterminante devient la *foi*, alors que dans le judaïsme la prophétie a surtout une portée éthique et orientée vers la *pratique*. Or, la foi est grâce, don divin, vision anticipatrice, tandis que la loi des actes règle la vie de la société.

Naissance de l'exégèse chrétienne

En se distinguant du judaïsme, le christianisme a reconduit la loi de l'inspiration en l'orientant principalement vers les réalités de la fin et du sens. L'exégèse chrétienne est dès lors moins axée sur la recherche des règles d'interprétation³⁶. Cependant, comme l'exégèse juive, l'exégèse chrétienne primitive a connu, en rapport avec les réalités, non plus de la fin, mais de ce temps, la différenciation entre deux écoles, l'école d'Antioche et l'école d'Alexandrie. Au plan « théologique », la seconde a prévalu. Mais cela ne devrait pas faire oublier que la première reste plus proche des réalités de l'histoire du salut et garde toute sa valeur et son intérêt au plan « économique ». Or la théologie ne doit jamais s'affranchir de l'économie. Cette différenciation

des deux écoles demeure, au plan exégétique, d'autant plus importante qu'elle reste liée à (89) la dualité des langues de base : le grec pour la tradition d'Alexandrie, le syriaque, c'est-à-dire l'araméen, langue biblique, pour la tradition d'Antioche. Or, le message du Nouveau Testament est passé lui-même par un fait de traduction : prononcé dans la bouche de Jésus et des apôtres en hébreu ou en araméen, il a trouvé finalement son expression dans la « langue des nations », le grec. Nous ne pouvons poursuivre ici la comparaison des deux écoles chrétiennes. Il suffira d'avoir suggéré son importance, capitale pour notre sujet

Tradition orale talmudique et tradition orale chrétienne

La tradition orale chrétienne est enracinée dès l'époque du Nouveau Testament dans la tradition orale du judaïsme. C'est Jésus lui-même qui a dit des pharisiens à ses disciples : « Faites donc et observez tout ce qu'ils pourront vous dire » (Mt 23,3). Et, pour l'Écriture : « En vérité, je vous le déclare, avant que ne passent le ciel et la terre, pas un *yod*, pas un *gotz* ne passera de la Torah que tout ne soit arrivé » (Mt 5, 18). L'exégèse chrétienne pourrait donc, comme elle le fit dans son moment originel néotestamentaire, et devrait se nourrir continûment à la tradition orale juive.

La difficulté de cette proposition et les divergences commencent avec l'impossibilité où nous sommes de déterminer les points majeurs et les limites de cette tradition orale. En dépit de la systématisation talmudique qui déclare que, conjointement avec la tradition écrite, la tradition orale a été donnée à Moïse au Sinaï, celle-ci n'est aucunement univoque. Il n'y a pas d'identité dans l'expression de la tradition orale à travers les époques, depuis celle des pharisiens jusqu'à la nôtre. Aujourd'hui même, les diverses tendances du judaïsme divergent sur ce point. Certains juifs contemporains, auxquels la qualité de juif n'est pas contestée, mettent même en cause l'autorité des *Tannaim*.

Force est donc d'établir une distinction, du seul point de vue de l'histoire juive, entre la tradition talmudique et celle des premiers pharisiens, rencontrés par Jésus, même si l'on admet que la primauté donnée à la Halakha dans la définition de la tradition, primauté qui caractérise l'enseignement talmudique basé sur la Mishna, était déjà présente chez les pharisiens contemporains

³⁶ Une tentative a été faite en ce sens par Tychonius, à l'époque de saint Augustin.

du Nouveau Testament. Pendant longtemps, les exégètes chrétiens ont récusé à la fois les pharisiens et le Talmud, voyant en eux les représentants majeurs du refus de la parole de Jésus et de l'Évangile : cela conduisit même à brûler le Talmud en place (90) de Grève à Paris, après une controverse, en l'an 1242. Vingt ans plus tard cependant, Raymond Martin, dans le *Pugio Fidei*, recherchera dans ce même Talmud les exégèses bibliques annonçant la venue du Messie. Aujourd'hui, des études plus approfondies ont inversé la tendance et présentent volontiers le Talmud comme l'authentique expression de la tradition d'Israël.

On peut affirmer que le Talmud n'est pas centré sur le rejet du christianisme ni marqué de bout en bout par des polémiques antichrétiennes. Il est plutôt, après une période où le judaïsme avait subi une profonde mutation en s'adaptant aux conditions de l'exil, une tentative magistrale de donner à sa tradition orale une expression écrite cohérente et sûre d'elle-même. Cela ne veut pas dire qu'il faille minimiser les développements survenus, tant dans la Haggada que dans la Halakha, entre l'époque des premiers maîtres pharisiens et les Sages du Talmud. Par ailleurs, la plupart des témoignages concernant l'exégèse des pharisiens anciens ne nous sont connus que parce qu'ils ont laissé leur trace dans la littérature talmudique.

Dès lors, les chrétiens se trouvent — et c'était déjà vrai à l'époque des Pères de l'Église — devant la question de savoir où rencontrer « la » tradition orale du judaïsme à laquelle ils sont reliés par une relation d'origine. Cette difficulté ne devrait pas intercepter pour autant le besoin de découvrir cette référence, mais elle empêche le chrétien de prendre la tradition orale du judaïsme comme une source ou une règle pour l'interprétation chrétienne, si tant est qu'elle le soit pour l'interprétation juive, assez fluctuante par nature. Sur certains points, en particulier en matière de lois, l'interprétation talmudique est dirigée dans de tout autres directions que le Nouveau Testament, que saint Paul en particulier : par exemple, sur la compréhension de la Torah comme loi, sur la place des païens dans le plan de Dieu ou sur les lois rituelles ou alimentaires. On n'oubliera pourtant pas que, même en ces cas où la divergence éclate aux yeux, la différence peut être éclairante, car le clivage ne signifie pas forcément la contradiction, et la thématique de base des doctrines est souvent la même, contrairement aux apparences.

Le centre des écritures

La différence majeure entre la lecture juive et la lecture chrétienne des Écritures tient au fait que, d'un côté comme de l'autre, on reconnaît l'existence d'un « centre des Écritures ». La lecture juive reconnaît à la Torah ce rôle, et donc sa supériorité sur les prophètes. La lecture chrétienne reconnaît Jésus Christ comme centre de toute l'Écriture et donc, pour elle, l'étude de l'Écriture conduit à l'Évangile. Les deux principes ne sont pas forcément antithétiques, mais, dans certains cas, il arrive qu'ils le soient. La discussion est d'autant plus délicate que la notion de Torah, déjà présente pour l'essentiel avant l'ère chrétienne, n'a pris son rôle de critère d'interprétation, comme Torah orale, qu'après elle et que Jésus Christ reconnu comme le Messie attendu par Israël n'est cependant confessé comme centre de toute la révélation biblique qu'au terme du Nouveau Testament.

Chacune des deux lectures est ainsi devenue englobante, au nom de deux principes totalement différents. Elles sont de ce fait devenues exclusives et étrangères l'une à l'autre en dépit de leur fondement herméneutique commun. Les chrétiens revendiquent de lire l'Écriture en leur nom propre sans être entraînés dans tous les détails de la tradition orale juive. Les juifs revendiquent de lire l'Écriture sans ce qu'ils considèrent comme une déviance sous l'influence d'idées étrangères, c'est-à-dire de la lire comme leur propre Écriture.

Le débat ainsi institué peut paraître clos. C'est l'impression qu'a donnée la controverse au temps des Pères de l'Église et au Moyen Age. Cependant la réflexion contemporaine, grâce à une visée plus profonde des principes de l'herméneutique, perçoit que l'exégèse chrétienne doit reconsidérer la façon selon laquelle elle a fait fonctionner ses propres principes : l'invocation des florilèges messianiques comme des preuves démonstratives ; la lecture du messianisme et de l'apocalyptique, réalités essentiellement de l'ordre de l'attente, comme réalités déjà réalisées ;

l'histoire du salut comme accomplie dès le temps de la mort et de la résurrection de Jésus au point de provoquer un court-circuit des temps qui suivent. Si l'on observe que tout cela a entraîné, par rapport à la phase constitutive de l'exégèse chrétienne, une certaine paralysie théologique, on conçoit que l'exégèse garde une tâche et un champ de recherche important en tout temps : à savoir, **montrer comment la foi, qui fut à l'œuvre dans le moment confessant de l'exégèse primitive, demeure à l'œuvre dans le moment interprétant de l'histoire qui doit durer jusqu'à la fin des temps.** Le moment constitutif de l'exégèse chrétienne a duré, à partir du Nouveau Testament, pendant tout le deuxième siècle, et c'est ce moment qui reste toujours à revivre et à retrouver. Or, ce moment, antérieur à la théologie proprement dite (qui commence avec Clément d'Alexandrie), était encore une époque de confrontation avec l'exégèse (92) juive et il n'a guère laissé de traces dans la littérature patristique. Il faut encore en rechercher aujourd'hui les fondements et les appuis scripturaux.

De cette même époque, l'exégèse juive a, quant à elle, laissé aussi fort peu de traces : l'exégèse des *Tannaïm* n'est connue que par les citations des rabbins ultérieurs. Tout n'était donc pas joué alors que les univers exégétiques étaient encore en formation, même si les principes étaient déjà largement acquis. La question du canon, le fait des apocalypses, la signification du rapport au monde, de l'exil et du martyre, la proximité ou la distance par rapport à la source biblique, la fin des temps, étaient autant de questions ouvertes et qui le demeurent aujourd'hui, mais qui ont souvent paru closes par la suite. Dans la mesure où l'exégèse chrétienne, qui a eu une position fortement englobante par l'usage qu'elle a toujours fait de la notion d'accomplissement, revient à ses origines, l'exégèse juive pourrait, à la lumière des mêmes préoccupations herméneutiques et à partir de ses propres bases, les reprendre à son tour. A la frontière des deux mondes, les écrits gnostiques (juifs ou païens ?) retrouvés à notre époque peuvent contribuer à baliser le terrain des questions bibliques redécouvertes en forme de questions communes.

Pour un débat des interprétations

Si cette recherche permet de mieux situer la différence entre judaïsme et christianisme, en l'affranchissant peut-être de sa dimension polémique, ne fait-elle que révéler de façon plus aiguë encore la divergence des principes et la non-complémentarité des exégèses ? La confrontation serait-elle donc vaine et sans espoir ? Torah ou Christ : tout cet effort n'aboutirait-il qu'à aviver les antagonismes ?

Pas nécessairement, si l'on se souvient que le judaïsme connaît la question de la Torah du Messie et que le christianisme voit en Jésus la fin, c'est-à-dire le révélateur, de la Torah. Au terme de son parcours exégétique, le judaïsme pose la question de l'événement de parole (le *davar*) de la révélation et c'est la même question qui habite le christianisme quand, en d'autres termes, il parle, pour approcher la personne de Jésus, du mystère de l'incarnation du Verbe. **Avant de déclarer l'écart infranchissable, au moins faudrait-il avoir mesuré en quoi et pourquoi.** Cette confrontation a connu un certain nombre de réponses dogmatiques. Au plan herméneutique, il ne nous paraît pas qu'elle ait vraiment été faite. (93)

Une confrontation réelle et approfondie, si elle pouvait être entreprise — et quelques signes nous montrent qu'elle commence à l'être, à partir des nombreuses découvertes épigraphiques de ce siècle — conduirait à en rechercher les sources dans les textes de sagesse et d'apocalypse de l'époque immédiatement antérieure au christianisme. Cette époque, le *Spätjudentum*, fut chez certains exégètes comme Wellhausen l'objet d'une véritable répulsion, comme s'il avait fallu débarrasser le christianisme de sa gangue ou le tirer d'une religion exsangue et déchirée, arrivée déjà à son terme. Nous pressentons au contraire aujourd'hui l'importance de ce qu'on appelle le « judaïsme du second Temple », époque qui a vu la naissance de la synagogue, de sa liturgie fondée sur la parole biblique et, pour tout dire, du judaïsme tel qu'il exista avant Yabné. C'est au sein de ce judaïsme que Jésus est né. **Plutôt qu'un contexte qui aurait été un objet de rejet, n'est-il pas plus respectueux du projet divin — et donc du judaïsme — d'y reconnaître un contexte providentiel ? C'est ce judaïsme qui a professé les trois principes fondamentaux des pharisiens : l'inspiration des**

.....

Écritures, la providence sur les individus et la résurrection des morts³⁷. La béance de notre référence chrétienne au judaïsme créée par la méconnaissance de cette période a maintenu longtemps l'exégèse chrétienne à distance du lieu où **une confrontation féconde aurait été possible**. On s'est longtemps contenté en ce qui concerne cette période, d'une approche historique, pour laquelle Flavius Josèphe pouvait suffire.

La remise en situation d'une confrontation véritable de l'exégèse juive et de l'exégèse chrétienne doit donc passer par la connaissance et la remise en honneur de la tradition juive de cette époque. Il devrait donc en résulter une meilleure connaissance de la tradition chrétienne primitive, d'où est issu le kérygme des apôtres.

P. Bernard Dupuy

³⁷ Ces principes de base de la tradition des pharisiens sont considérés comme ayant été exprimés aux environs des années 120-100 avant l'ère chrétienne. Cf. Elias BICKERMANN, « La chaîne de la tradition pharisienne », **Revue biblique** 59, 1952, repris dans **Studios in Jewish and Christian History**, vol. 2, Leyde, Brill, 1980, pp. 256-269.