NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

128 N° 1 Janvier-Mars 2006

Inscrire le nouveau dans l'ancien. Exégèse intra-biblique et herméneutique de l'innovation

Jean-Pierre SONNET (s.j.)

p. 3 - 17

https://www.nrt.be/fr/articles/inscrire-le-nouveau-dans-l-ancien-exegese-intra-biblique-et-hermeneutique-de-l-innovation-641

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 128 (2006) 3-17
J.-P. SONNET S.J.

Inscrire le nouveau dans l'ancien

EXÉGÈSE INTRA-BIBLIQUE ET HERMÉNEUTIQUE DE L'INNOVATION[1]

à la mémoire de Timo VEIJOLA (1947-2005)

L'exégèse moderne est le lieu d'un paradoxe de taille: elle porte sur un texte élaboré de part en part dans une tradition particulière — la tradition du peuple juif —, et elle met en œuvre des procédures et des modèles élaborés dans d'autres traditions intellectuelles, qu'il s'agisse de l'Allemagne protestante du 19e siècle et de sa fascination romantique des origines, de l'Amérique d'Albright et de son empirisme archéologique, ou de l'Occident post-moderne qui, dans sa culture de la crise, privilégie spontanément la crise qu'a vécue l'Israël biblique au tournant de l'exil. Certes, ce dialogue transculturel a son intérêt, mais il a aussi ses limites, et il faut d'autant plus prêter attention à ce qui s'élabore depuis une vingtaine d'années dans la tradition inaugurée par M. Fishbane, à l'époque professeur à Brandeis University, aujourd'hui professeur à l'Université de Chicago: pour la première fois, un modèle exégétique critique est développé, de manière réfléchie, au sein de la tradition intellectuelle du judaïsme. Pour le dire brièvement, Fishbane manifeste qu'une herméneutique sous-tend le processus de croissance du texte biblique, et que cette herméneutique anticipe celle qu'illustrera la pensée midrashique (Targum et Talmud compris). Alors qu'une tradition exégétique s'est évertuée à mettre à distance le monde biblique et celui de la tradition rabbinique subséquente, Fishbane manifeste la continuité intellectuelle qui va de la Bible au Midrash. Ce faisant, il ouvre des perspectives herméneutiques qui ne peuvent qu'interpeller l'exégèse chrétienne.

---

1. Cet essai reprend une communication faite au colloque «Jésuites en dialogue avec le judaïsme», sur le thème «The Importance of Modern Jewish Thought for Jewish-Christian Dialogue», Bad Schönbrunn, Suisse, les 18-23 juillet 2005.

L'ouvrage décisif de Fishbane en la matière a été publié en 1985, sous le titre de *Biblical Interpretation in Ancient Israel*[2]. L'exégète américain a eu certes des précurseurs, et il ne manque pas de saluer la pionnière que fut R. Bloch, qui publia en 1954 une étude au titre significatif: *Écriture et tradition dans le Judaïsme. Aperçus sur l'origine du midrash*[3]. L'intérêt pour les formes intra-bibliques de réinterprétation a été également illustré en français, à la même époque, par A. Robert, qui parlait de «procédé anthologique»[4], et par A. Gélin, qui introduisit le terme de «relectures» — que l'on songe au Deutéro-Isaïe relisant l'Exode ou encore au Chroniste revisitant le livre des Rois[5]. Fishbane donne à ces perspectives une dimension critique sans précédent en abordant le phénomène non seulement comme relecture mais aussi comme réécriture d'un donné antérieur — une réécriture dont il met à jour les voies et moyens, herméneutiques et techniques. Il caractérise l'ensemble comme *inner-biblical exegesis*, exégèse intra-biblique. Bien avant de devenir extra-biblique, et de porter, de l'extérieur, sur l'Écriture canonique, l'exégèse s'est exercée à l'intérieur même du canon: la croissance du corpus scripturaire, et d'abord du corpus légal de la Bible, s'est faite par réécritures successives, dans une dynamique de *Fortschreibung* tout à la fois conservatrice et innovatrice. L'herméneutique des scribes, inscrivant le nouveau dans l'ancien, s'est exercée dans la Bible de manière récurrente et pointue, si bien qu'on peut dire avec B. Levinson, disciple éclairé de Fishbane, que la Bible hébraïque nous fait assister à la naissance de l'esprit critique — et ce au sein même d'une tradition religieuse.

---

2. Fishbane M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon, 1985; pour une présentation succincte de cette approche, voir Id., «Inner-biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel», dans *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington, Indiana UP, 1989, p. 3-18; voir également Sommer B.D., «Inner-Biblical Interpretation», dans *The Jewish Study Bible,* éd. A. Berlin et M.Z. Brettler, New York, Oxford UP, 2004, p. 1829-1835.

3. Bloch R., «Écriture et tradition dans le Judaïsme. Aperçus sur l'origine du midrash», dans *Cahiers Sioniens* 8 (1954) 9-34; voir également Id., «Midrash», dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 4 (1957) 1263-1281.

4. Voir Robert A., «Les genres littéraires», dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 5 (1957) 405-421.

5. Gélin A., «La question des "relectures" bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante», dans *Sacra Pagina* 1 (1959) 303-315.

I. – La formule du canon[6]

Nous parlons de «canon» des Écritures, en nous référant à son état final. La dimension «canonique» n'est cependant pas liée uniquement au stade ultime de la croissance des textes bibliques. Elle concerne également la phase initiale et chaque phase intermédiaire du développement en question. À un moment donné, un corpus scripturaire déterminé a été reçu comme Parole de Dieu «canonique» dans l'Israël ancien, et a fait autorité en cette qualité. Le Code de l'Alliance (en Exode 21–23) a ainsi représenté pour un temps le corpus légal «autorisé» en Israël, normatif à sa manière pour la vie du peuple. Il est le point de départ de la tradition légale d'Israël. Un signe de l'ancienneté de la «pensée du canon» se lit dans ce qu'on appelle la «formule du canon», attestée notamment dans la littérature mésopotamienne. L'*Épopée d'Erra*, un texte en akkadien du 9e siècle avant J.-C., se termine ainsi sur une louange du scribe qui a mis l'épopée par écrit:

> Le compositeur de cette œuvre, [c'est] Kabti-ilî-Marduk, fils de Dâbibu: [Ishum] [la] lui a révélée une nuit, et comme il [l'] récitée au matin, *il n'a rien omis ni ajouté une seule ligne!*[7]

Cette même formule apparaît dans la Bible hébraïque sur les lèvres de Moïse: «Toutes les paroles des commandements que je vous donne, vous veillerez à les mettre en pratique. *Tu n'y ajouteras rien et tu n'y enlèveras rien*» (Dt 13,1; cf. également Dt 5,22). Un texte canonique est donc un texte clôturé, dont il est exclu qu'on puisse le remanier en l'abrégeant ou en l'allongeant. Il y va de l'autorité de la Parole de Dieu: il n'appartient pas à l'homme de retoucher ce que Dieu, par son prophète, a dit «une fois pour toutes».

II. – Canon et innovation

Mais si le texte est arrêté, comment répondre aux besoins changeants des générations qui se succèdent? Celles-ci font face à des

---

6. Les deux sections qui suivent s'inspirent de LEVINSON B.M., «"You Must not Add Anything to What I Command You": Paradoxes of Canon and Authorship in Ancient Israel», dans *Numen* 50 (2003) 1-51, à paraître en 2006 aux éditions Lessius sous le titre de *L'herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique* (cité désormais Levinson; trad. de l'anglais par V. SÉNÉCHAL).

7. *Mythes et rites de Babylone*, tr. J. BOTTÉRO, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, IVe section, Genève, Slatkine, 1985, p. 249.

réalités nouvelles, à des défis inédits, que ce soit dans la vie matérielle, politique, intellectuelle, éthique ou religieuse. Comment faire pour que l'antique Parole de Dieu ne devienne pas désuète, suspendue dans le vide? Comment «sauver» l'actualité de cette Parole, en lui donnant d'être pertinente à nouveau et de sous-tendre, encore et toujours, la vie du peuple?

Lorsque les déterminations légales ne sont pas reçues comme des lois révélées mais comme des dispositions humaines, le changement de la loi ne pose pas trop problème. En 1906 a été retrouvé à Boghazköy, capitale de l'empire hittite (qui s'est développé en Anatolie entre 1700 et 1200 avant J.-C.), un corpus de lois de quelque 200 paragraphes, en plusieurs copies d'époques différentes. Ces lois, qui ne sont dotées ni d'un prologue (comme dans le cas du «Code» d'Hammurapi) ni d'un cadre narratif (comme dans le cas du corpus légal biblique), s'énoncent impersonnellement. Une note intéressante se lit au paragraphe 7:

> Si quelqu'un rend aveugle un homme libre ou lui fait tomber une dent, autrefois (*karū*) il aurait payé une mine d'argent, mais à présent (*kinum*) on paie vingt shekels d'argent; il engagera sa propriété comme sécurité[8].

Le paragraphe fait donc explicitement la différence entre ce qu'on faisait «autrefois» et ce qu'on fait «à présent». D'autres changements sont introduits de manière similaire, d'une version à l'autre du «code» hittite (de nouvelles distinctions entre les peines, de nouveaux cas impliquant des esclaves, etc.). Peut-on imaginer pareille procédure et pareille façon de parler en Israël, où les dispositions légales émanent de Dieu lui-même? On trouve dans le récit biblique une (et une seule) mention d'une formule analogue. Le texte de Ruth 4 raconte un débat juridique entre Booz et des membres de sa parenté. En Rt 4,7, le narrateur suspend sa narration et introduit une notice historique. Il explique à son lecteur que le geste symbolique dont il va être question est une coutume juridique des temps anciens: «Ainsi en était-il autrefois (*lepānîm*) en Israël à propos du rachat et de l'échange, pour enlever toute affaire: l'un ôtait sa sandale et la donnait à l'autre». En d'autres termes, il s'agit là d'une disposition devenue caduque dans le droit d'Israël. Mais cette disposition — et c'est le point important — est une coutume qui ne

8. La traduction suit ici celle de B. Levinson; cf. HOFFNER H.A. Jr., *The Laws of the Hittites: A Critical Edition*, coll. Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 23, Leiden, Brill, 1997, p. 21.

relève pas du «droit révélé» du Sinaï. Une loi d'origine divine, en effet, ne pourrait être déclarée obsolète (sinon par Dieu lui-même). Pour rendre raison des changements légaux dans le droit révélé, les auteurs bibliques ont dès lors développé des stratégies et des techniques rédactionnelles spécifiques, leur permettant d'introduire des points nouveaux *au sein* de la révélation et *comme* révélation. Ils ont bel et bien «ajouté» et parfois «omis», mais en déjouant la loi du canon: en tirant jusqu'à eux la «couverture» du texte canonique. Inscrivant le nouveau *dans* l'ancien, ils ont, comme l'écrit B. Levinson, pratiqué l'«herméneutique de l'innovation»[9].

III. – Un exemple: la loi sur l'autel dans les livres de l'Exode et du Deutéronome[10]

La loi sur la centralisation du culte qui ouvre le «code» deutéronomique (Deutéronome 12–26) illustre les enjeux et les méthodes de cette herméneutique. Le Deutéronome est lié à une réforme de grande ampleur, puisqu'elle a la forme d'une centralisation du culte, par réduction à l'unité de l'autel sacrificiel. Jusque là la pratique était celle stipulée dans le Code de l'Alliance:

> Tu me feras un autel de terre et tu y sacrifieras (*wezābaḥtā*) tes holocaustes et tes sacrifices de paix, ton petit et ton gros bétail; en tout lieu (*bekhol-hammāqôm*) où je ferai rappeler mon nom, je viendrai vers toi et je te bénirai (Ex 20,24).

Dieu promet sa présence («je viendrai vers toi») et sa bénédiction («je te bénirai») à l'occasion de tout sacrifice fait sur un autel de terre *bekhol-hammāqôm*, «en tout lieu». La loi divine légitime donc une pluralité d'autels à travers le pays. La disposition se justifie notamment en ceci que les autels faisaient également office de boucherie locale: «Tu me feras un autel de terre et tu y sacrifieras (*wezābaḥtā*) tes holocaustes et tes sacrifices de paix, *ton petit et ton gros bétail*». L'«autel du village» permettait non seulement d'*offrir en sacrifice* certains animaux à la divinité (premier sens du verbe *zābaḥ*), mais aussi d'*abattre rituellement* (second

9. LEVINSON B.M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford, Oxford UP, 1997.

10. Je synthétise ici l'analyse de LEVINSON, *Deuteronomy…* (cité *supra* n. 9), p. 23-52.

sens de *zābaḥ*) les animaux destinés à la consommation[11]. Les deux activités, réunies sous un seul vocable, sont également «sacrées»: elles se font sur l'autel.

Tout porte à croire que l'institution de l'autel local s'est retournée contre la fidélité du peuple: dans les campagnes et dans certains centres cultuels, des phénomènes de syncrétisme se sont produits, associant les autels «locaux» de YHWH et les divinités «locales» de Canaan. Le livre des Rois met en scène deux rois réformateurs, Ezékias (voir 2 R 18,1-4.22) et Josias (voir 2 Rois 23), faisant disparaître les «hauts lieux» ainsi que les autels autres que celui de Jérusalem. Josias met en œuvre sa réforme, tant en Juda qu'en Israël, pour se conformer à un certain «livre de la Loi» qui a été trouvé dans le temple (voir 2 Rois 22). La scène se situe en 622 (voir 2 R 22,3), soit quelques décades avant l'exil (les déportations ont lieu en 598 et 587/6). Les exégètes ont tôt fait de mettre ce «livre trouvé» en équation avec le Deutéronome[12] qui, dans sa partie légale, s'ouvre avec l'injonction d'abattre les autels des dieux étrangers (Dt 12,2-3) et l'institution de la centralisation du culte (Dt 12,4-28)[13]:

> Garde-toi bien d'offrir des holocaustes en tout lieu (*bekhol-māqôm*) que tu verras; c'est seulement dans le lieu (*bammāqôm*) choisi par YHWH chez l'une de tes tribus que tu offriras tes holocaustes (Dt 12,13-14).

Qui énonce (ou à qui fait-on énoncer) une telle injonction? Moïse, enseignant au peuple ce que Dieu lui a révélé à l'Horeb. YHWH se serait-il contredit, puisqu'il prescrit là des autels multiples et ici un autel unique? Ou serait-ce Moïse qui met Dieu en contradiction? C'est ici qu'il importe de scruter la lettre du texte,

---

11. Voir l'institution divine de l'abattage rituel en Gn 9,4 («Toutefois vous ne mangerez pas la chair avec sa vie, c'est-à-dire son sang»); voir également le récit de 1 Sm 14,31-35 racontant une tentative d'abattage sans autel.

12. Dans l'exégèse moderne, le rapprochement a été l'œuvre de L. DE WETTE dans sa *Dissertatio Critica* (1805).

13. Est-ce à dire que le récit de 2 Rois 22 nous raconte la redécouverte du Deutéronome (en son noyau originel)? Le «livre de la Torah» a-t-il réellement été «perdu», ou l'invention du document représente-t-elle un coup monté par ses rédacteurs ou ses *sponsors* (des cas analogues de fraudes pieuses ont été identifiés en Mésopotamie ancienne)? Voir à ce propos mon étude, «"Le livre trouvé": 2 Rois 22 dans sa finalité narrative», dans *NRT* 116 (1994) 836-861. Toujours est-il que la *rédaction* du Deutéronome originel se situe vraisemblablement à l'époque des rois réformateurs, Ezékias (716-687) et Josias (640-609). Du coup, nous savons que le Code de l'Alliance, qui sert de matrice «canonique» au code Deutéronomique, est antérieur au 7e siècle.

pour identifier l'«herméneutique de l'innovation» pratiquée par les rédacteurs du Deutéronome.

Aux sacrifices et abattages rituels, le code de l'Alliance attribue une détermination spatiale particulièrement ouverte: «en tout lieu» (Ex 20,24). Le texte hébreu porte *bekhol-hammāqôm*, ce qu'il faudrait en fait traduire par «en/dans tout *le* lieu». La formulation la plus correcte pour «en tout lieu» est en effet *bekhol-māqôm*, sans l'article défini (*ha-*). Sans être fautive (elle est attestée ailleurs, voir Gn 20,13 et Dt 11,24), l'expression employée en Ex 20,24 (avec l'article) est toutefois singulière. Le Code de l'Alliance présente ici comme une surdétermination (ou un surplus) de sens que les rédacteurs du Deutéronome ont mise à profit. À leurs yeux, l'expression canonique, relativement ambiguë, appelait et justifiait une double lecture. Cette expression porte en filigrane deux déterminations spatiales:

– dans *bekhol-hammāqôm*, il faut d'une part entendre «en tout lieu», *bekhol-māqôm*, au sens distributif;
– d'autre part, si on met à présent l'accent sur l'article, l'expression du Code de l'Alliance peut être comprise comme une référence au lieu (singulier): «dans le lieu», *bammāqôm*.

Sur la base de cette distinction, Dt 12,13-14 opère une redistribution des données. D'une part, le sacrifice se trouve interdit là où il était autrefois permis: «Garde-toi bien d'offrir des holocaustes *en tout lieu* (*bekhol-māqôm*) que tu verras» (v. 13); d'autre part, il est à présent requis que le sacrifice soit offert au lieu choisi par YHWH: «c'est seulement *dans le lieu* (*bammāqôm*) choisi par YHWH chez l'une de tes tribus que tu offriras tes holocaustes» (v. 14). Les destinataires de la loi ainsi reformulée ne sont pas condamnés pour autant à se rendre à Jérusalem pour y faire abattre rituellement leur bœuf ou leur chevreau, car la centralisation du culte se double d'une réforme, non moins importante, en matière d'abattage. L'abattage des animaux destinés à la consommation n'est désormais plus lié à un abattage «sur l'autel»:

> Cependant, selon/*en tout* (*bekhol-*) désir de ton âme, tu abattras (*tizbaḥ*) des bêtes et tu mangeras de la viande *en toutes* (*bekhol-*) tes portes, selon la bénédiction que YHWH ton Dieu t'aura donnée […]. Cependant, vous ne mangerez pas le sang: tu le verseras sur la terre comme de l'eau (Dt 12,15).

Les rédacteurs du Deutéronome ont «spécialisé» le sens du verbe *zābaḥ* (qui, en Ex 20,24, désignait *et* l'abattage en vue du

sacrifice *et* l'abattage en vue de la consommation). Le verbe et l'activité correspondante sont à présent dégagés du lien à l'autel et acquièrent une qualité «profane». Praticable en tout lieu, l'abattage en vue de la consommation est ce qui recueille la note distributive autrefois attachée à l'autel sacrificiel: «selon/*en tout* (*bekhol-*) désir de ton âme», «*en toutes* (*bekhol-*) tes portes».

Cette herméneutique créatrice des scribes, tirant le neuf de l'ancien, est placée sur les lèvres de Moïse. Celui-ci, loin de mettre Dieu en contradiction, apparaît dès lors comme l'interprète véridique de ce que Dieu avait *voulu dire* à l'origine: la lettre de la loi première (en Ex 20,24), en son «surplus» providentiel, permettait l'insertion de la lettre, et de l'esprit, de la loi seconde, celle du Deutéronome. En d'autres termes: dans la lettre du Code de l'Alliance, il y avait déjà place pour la réforme du Deutéronome. Pour une bonne part, les lois du Code Deutéronomique sont des reformulations analogues des lois «canoniques» du Code de l'Alliance. Ces dernières ont été réinterprétées et réécrites dans le Deutéronome en termes de centralisation (sauf les lois de compensation et les lois portant sur les coups et blessures reprises en Ex 21,18–22,14; ces deux séries ne sont pas affectées en effet par la centralisation)[14].

Dans son étude *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Fishbane fait le relevé des voies et moyens de cette «réécriture interprétante», notamment dans le domaine légal. Il décrit ainsi les phénomènes de restriction d'une loi antérieure, utilisant les mots *'akh* («toutefois») ou *raq* («seulement») (voir Dt 20,16.20), ou encore les phénomènes d'expansion par usage de *'ô* («ou») et *khol* («tout») ainsi que par les formules *ka'asher… kēn*, «de même… ainsi» (voir Dt 22,26) et *kēn ta'aśeh*, «tu feras de même pour…» (voir Dt 22,1-3 réécrivant Ex 23,4; Dt 15,17 réinterprétant Ex 21,2-11). La plupart des réinterprétations se font toutefois «sous le manteau», sans formule explicite, grâce à des phénomènes de conflation, de recontextualisation et de spécialisation sémantique. En matière légale, l'art des scribes semble se surpasser. N'oublions pas qu'il y va, dans «le calame du scribe habile» (Ps 45,2), de l'actualité et de la pertinence de la révélation légale, qui fait vivre Israël face à YHWH.

---

14. Voir OTTO E., «Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law», dans *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation, and Development*, éd. B.M. LEVINSON, coll. JSOTS 181, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p. 195.

IV. – Exégèse intra-biblique concordante ou discordante

Dans un certain nombre de cas, la *Fortschreibung* est liée à une herméneutique concordiste ou harmonisante, cherchant à réduire ou à occulter les tensions au sein du corpus légal. C'est ainsi le cas dans les lois sur l'agneau pascal:

Ex 12,9	**Dt 16,7**	**2 Chr 35,13**
«N'en mangez pas cru ou cuit dans l'eau (*bāshēl mebushāl bammāyim*), mais au contraire rôti au feu (*tselî-'ēsh*)».	«Et tu [le] cuiras [= feras bouillir] (*ubishaltā*) et tu [le] mangeras au lieu que YHWH, ton Dieu, choisira».	Et ils cuisirent [= firent bouillir] la pâque dans le feu, selon la règle (*wayebashlû happesaḥ bā'ēsh kamishpāṭ*) […] dans des pots, des chaudrons, des écuelles.

Si l'Exode exclut toute cuisson à l'eau de l'agneau, le Deutéronome, rapportant une tradition distincte[15], prescrit cette cuisson à l'eau. La réécriture interprétante est cette fois l'œuvre du Chroniste, qui conjoint de manière singulière les deux termes clés des déterminations légales qui lui servent d'Écriture canonique. «La logique de cette détermination rituelle est absurde», écrit Fishbane, «car personne ne fait bouillir de la viande *dans* le feu […]. Le Chroniste connaissait évidemment les deux systèmes de normes rituelles et, les considérant l'un et l'autre comme des traditions faisant autorité, il les a préservés par une harmonisation exégétique artificielle. Et c'est cela qu'il appelle, de manière tendancieuse, "la règle [ancienne]"»[16].

Dans d'autres cas, la réécriture est créatrice de tensions nouvelles. Ainsi dans les lois sur l'affranchissement des esclaves. La matrice de la loi est, ici aussi, fournie par le Code de l'Alliance. Elle s'ouvre avec les mots: «Lorsque tu achèteras un esclave hébreu (*'ebed 'ibrî*)» (Ex 21,2). La principale innovation de la réécriture de la loi dans le Deutéronome est l'inclusion du sort de la servante (la femme «esclave») dans la loi, qui

15. La détermination de l'Exode ne relève pas du Code de l'Alliance (Exode 21–23) et ne fournit donc pas sa matrice à la réécriture deutéronomique.

16. FISHBANE M., *Biblical Interpretation…* (cité *supra* n. 2), p. 135-136 (je traduis).

stipule à présent «*ʿibrî ʾô ʿibriyyāh* – hébreu ou hébreuse» (Dt 15,12). On reconnaît là l'une des techniques d'expansion repérées par Fishbane: la préposition *ʾô*, «ou», permet d'inclure dans la loi un élément non spécifié dans la matrice, *comme s'*il était présent implicitement dans celle-ci. Mais une seconde réécriture se lit dans le Code de Sainteté en Lévitique 25. La surprise est cette fois la négation qui affecte le triple emploi de la racine *ʿābad*, «travailler comme serf/esclave», dans la formulation de la loi: ce frère ruiné qui te vend ses services, «tu ne l'asserviras pas à un servage de serf (*lo' taʿabod bô ʿabodat ʿebed*)» (Lv 25,39); au contraire, «il sera chez toi comme un ouvrier salarié (*śākhîr*), comme un hôte résident (*tôshāb*)» (Lv 25,40). Le Code de Sainteté exclut ainsi que ce service ressemble de près ou de loin à une forme de servage. Utiliser le terme *ʿebed* à propos des relations mutuelles des fils d'Israël est contradictoire: ils sont, l'un en face de l'autre, des hommes libérés n'ayant qu'un maître en la personne de leur Dieu. Mais quel sort donner au mot *ʿebed*, bel et bien présent dans la matrice? On le retrouve dans la loi réécrite, doté d'une nouvelle pertinence. Selon le Code de Sainteté, il n'y a qu'un contexte qui se prête à l'utilisation du mot *ʿebed* à propos des fils d'Israël: c'est le contexte de leur relation à Dieu. En 25,42, YHWH déclare ainsi: «car ce sont mes serviteurs-esclaves (*ʿabāday*) que j'ai fait sortir du pays d'Égypte». Les fils d'Israël ont trouvé leur maître une fois pour toutes; ils ne sont plus «à vendre»: «ils ne seront pas vendus dans une vente d'esclaves» (25,42).

V. – Lorsqu'une loi réécrite dit le contraire de ce qu'elle disait.

La réécriture peut aller jusque retourner le sens d'une loi, et lui faire dire le contraire de ce qu'elle disait. Levinson le manifeste dans une superbe enquête portant sur les textes développant le thème de la punition transgénérationnelle (Levinson 25-47). Je me limiterai ici à mettre en séquence et en contraste les deux textes bibliques qui sont au départ et à l'arrivée de cette chaîne de réécritures (Levinson prend en compte les textes intermédiaires essentiels que sont Lm 5,7 et Ez 18,1-4).

Ex 20,5-6	**Dt 7,9-10**
Car moi YHWH, ton Dieu, je suis un Dieu passionné qui visite l'iniquité des pères sur les fils, sur les troisième et quatrième générations de ceux qui me rejettent, mais qui montre sa bonté jusqu'à la millième génération de ceux qui m'aiment et gardent mes commandements.	Apprends donc que YHWH ton Dieu, lui [seul] est Dieu, le Dieu fidèle qui garde son alliance gracieuse pour ceux qui l'aiment et gardent ses commandements jusqu'à la millième génération, mais qui rend la pareille à ceux qui le rejettent — en leur face, en les détruisant. Il ne tarde pas pour celui qui le rejette — c'est en sa face qu'il lui rend la pareille.

Le Deutéronome reprend un terme clé du texte originel, à savoir l'expression «ceux qui me rejettent» (Ex 20,5), mais la réécriture deutéronomique détermine cette expression de manière si originale qu'elle révoque l'affirmation de l'Exode[17]. Les scribes font parler le Moïse du Deutéronome de manière telle qu'il efface stratégiquement les références aux conséquences transgénérationnelles du péché («sur les troisième et quatrième générations de *ceux qui me rejettent*» [Ex 20,5]) et soutient l'existence d'une punition immédiate du pécheur: «Il ne tarde pas pour *celui qui le rejette* — c'est en sa face qu'il lui rend la pareille» (Dt 7,10). Cet effet est notamment obtenu par l'usage de l'expression *'el pānāyw*, «en sa face», qu'on peut traduire par «en sa propre personne[18]», mais que le commentateur médiéval Rashi (1040-1105) rend également avec justesse par *beḥayyāyw*, «durant sa vie». Ces annotations redéfinissent la punition divine et la restreignent de telle sorte qu'elle ne se transmette plus par-delà les générations. Au contraire, elle s'applique seulement au coupable, «en sa propre personne». Les descendants, qui ne sont plus mentionnés, n'encourent pas explicitement de punition divine. «Les termes clés sont adroitement redéployés de manière à abroger la punition transgénérationnelle et à autoriser la rétribution individuelle […].

17. On remarquera que le Deutéronome cite le texte de l'Exode en en inversant la séquence, commençant par l'affirmation de la fidélité de Dieu, sur laquelle Ex 20,5-6 se terminait. Ce phénomène de la citation inversée, caractéristique des réécritures bibliques, est appelé «Loi de Seidel», du nom de celui qui l'a mise en lumière, SEIDEL M., dans son étude «Parallèles en Isaïe et les Psaumes», dans *Sinai* 38 (1955-56) 149-172, 229-240, 272-280, 335-350 (en hébreu).

18. Ainsi que le traduisent correctement Osty et la BJ ainsi que la New Revised Standard Version.

La paraphrase du texte source abroge ainsi ce dernier, qui promeut désormais la doctrine de la responsabilité individuelle» (Levinson 39-41).

Tout ceci, les scribes du Deutéronome le font en cachant leur voix sous celle de Moïse dans le but d'«autoriser», littérairement et théologiquement, leur reformulation du Décalogue. Le risque de discontinuité avec la tradition est ainsi paradoxalement évité par l'attribution de la révision de la doctrine du Décalogue au même orateur — Moïse — qui avait soutenu cette doctrine en première instance. Levinson montre ensuite comment cette herméneutique de l'innovation et, en l'espèce, de la révocation, se prolonge au-delà du canon, et notamment dans le Targum Onqelos (entre 200 et 640 de notre ère). Où l'on voit la tradition et l'exégèse extra-biblique prolonger donc ce qu'avait amorcé l'exégèse intra-biblique.

VI. – Conclusion

Les perspectives ouvertes par Fishbane, ses disciples et ses pairs[19], sont parmi les plus stimulantes dans le champ de la recherche historico-critique. L'intelligence des rédacteurs bibliques s'y trouve pour ainsi dire honorée par la finesse de l'investigation critique. Il n'est pas étonnant que des exégètes extérieurs au judaïsme (N. Lohfink, E. Otto, T. Veijola, pour ne citer qu'eux) aient rejoint ce front de la recherche, dans un dialogue particulièrement fécond. Loin de se limiter au donné légal de la tradition biblique, l'enquête couvre tout le champ scripturaire. L'organisation de l'ouvrage de Fishbane est révélatrice à cet égard, qui passe en revue l'exégèse légale, l'exégèse «aggadique» (en contexte narratif) et l'exégèse «mantologique» (en contexte oraculaire). Des études pionnières, comme celle de N. Sarna à propos du Psaume 89, montrant comment ce dernier réinterprète l'oracle royal de 2 Samuel 7 dans le cadre d'une crise historique[20],

19. Il faudrait citer, outre Levinson, J. Kugel, Y. Zakovitch, Sh. Bar-On, M. Brettler, H. Najman, B. Sommer et quelques autres, sans oublier le pionnier que fut N. Sarna.

20. SARNA N.M., «Psalm 89: A Study in Inner Biblical Exegesis», dans *Biblical and Other Studies,* éd. A. ALTMANN, coll. Brandeis University Studies and Texts 1, Cambridge, Harvard UP, 1963, p. 29-34. Réédité dans ID., *Studies in Biblical Interpretation*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2000, p. 377-394.

ou de L. Eslinger, analysant la manière dont le prophète Osée réutilise des traditions liées à Jacob dans la Genèse[21], ont rendu évidente la pertinence de l'approche dans des contextes littéraires autres que celui de la tradition légale. Si ce contexte a été privilégié dans ces pages, c'est parce que l'attention à la généalogie rédactionnelle des textes législatifs est caractéristique de la recherche juive, et que les phénomènes de réécriture légale sont sans doute les plus décisifs (ne serait-ce que parce qu'ils ont, d'une certaine manière, «force de loi»).

Dans son essai célèbre sur le messianisme juif, G. Scholem a abordé la tradition religieuse du judaïsme non pas comme un héritage passivement reçu du passé mais comme une construction sélective et créative de ce passé[22]. Les études portant sur l'exégèse intra-biblique radicalisent cette perspective et lui donnent «des lettres». Elles manifestent la dimension «scribale» de cette herméneutique tout à la fois traditionnelle et innovante, dans un commerce des plus serrés avec le texte reçu. Et ceci en contexte de révélation — une révélation prolongée ou actualisée dans le creuset des réécritures. «Du point de vue de l'Israël ancien», écrit ainsi Levinson, «la révélation n'est pas antérieure ou extérieure au texte; elle se joue dans le texte et à partir du texte» (Levinson 47). Voilà une proposition qui ne manquera pas d'échos en contexte néo-testamentaire. Levinson est d'ailleurs le premier à reconnaître que «des phénomènes semblables [à ceux qu'il décrit] s'observent dans les citations de la Bible hébraïque dans le Nouveau Testament et à Qumrân»[23]. Nous ne devons jamais oublier que Jésus, dans l'évangile de Matthieu, a loué le scribe qui tire de son trésor «du neuf et de l'ancien» (Mt 13,52). L'herméneutique de l'innovation — cet art d'inscrire le neuf dans l'ancien — a trouvé en lui un de ses maîtres. Paul en est un autre[24].

Un point particulièrement important dans les perspectives ainsi ouvertes est à mes yeux le suivant, que Levinson met en relief: la constitution du corpus scripturaire hébraïque par *Fortschreibung*,

---

21. ESLINGER L., «Hosea 12:5a and Genesis 32:29. A Study in Inner Biblical Exegesis», dans *Journal for the Study of the Old Testament* 18 (1980) 91-99.

22. SCHOLEM G., «Révélation et tradition comme catégories religieuses dans le judaïsme» (original en allemand, 1962), dans ID., *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (1971), tr. de l'anglais par B. DUPUY, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 397-426.

23. Levinson 49; voir les indications bibliographiques n. 81.

24. Voir notamment HAYS R.B., *Echoes of Scripture in the Literature of Paul*, New Haven, Yale UP, 1993.

de canon intermédiaire en canon intermédiaire, est le lieu d'émergence de l'esprit critique (et de l'imagination qui lui est spécifiquement liée). L'acte de citer, écrit-il, «n'exige pas une déférence passive face à la source dont l'autorité — canonique — est manifeste, mais plutôt un rapport critique avec elle» (Levinson 48). Qu'une tradition religieuse puisse être un sanctuaire de l'esprit critique n'est pas une vérité spontanément affirmée dans la culture qui est la nôtre. Dans la culture contemporaine, «le texte biblique, en particulier, est regardé comme un exemple éclatant d'écrit […] qui encode et perpétue les concepts de pouvoir, hiérarchie, domination, privilège, xénophobie, patriarcat et colonialisme. La vérité est bien plus complexe» (Levinson 50). Au long de la formation du corpus biblique, le canon (intermédiaire) est au contraire ce qui a «invité à l'innovation, réclamé l'interprétation, mis au défi la piété, questionné les priorités, sanctifié la subversion, légitimé la différence et incorporé la critique» (Levinson 50). Sans doute cette faculté critique a-t-elle été essentiellement exercée par les scribes, remettant les textes anciens sur le métier, mais elle ne s'est pas exercée sans rapport avec la perception et l'évolution de la foi du peuple. Être héritier de la Bible, en contexte juif ou chrétien, c'est être appelé à honorer cette tradition critique également.

Les perspectives ouvertes par Fishbane et Levinson font espérer que les traditions vivantes du judaïsme et du christianisme renouent avec cette herméneutique de l'innovation ou encore avec ce que Thomas Mann a appelé, dans un autre contexte, «zitathaftes Leben»[25], «la vie dans la citation» — où la lettre ancienne est matrice de créativité. Lorsque l'innovation se fait de manière conceptuelle, en s'affranchissant du *textus receptus* de la Parole de Dieu, cette dernière vieillit d'autant — et la fidélité de Dieu se fait moins perceptible. Il y a au contraire à s'inspirer, encore et toujours, de l'imagination scripturaire qui fut celle des scribes bibliques, des maîtres du Midrash et des rédacteurs du Nouveau Testament. «Tout scribe instruit du Royaume des cieux, est comparable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et de l'ancien» (Mt 13,52).

B – 1000 Bruxelles Jean-Pierre SONNET SJ
Rue du Grand Hospice, 30
jean.pierre.sonnet@skynet.be

25. MANN Th., «Freud und die Zukunft», dans *Gesammelte Werke*, Francfort, Fischer, 1960, p. 497 (cité par FISHBANE M., *Biblical Interpretation*… [cité *supra* n. 2], p. 1).

Sommaire. — L'exégèse n'est pas seulement une activité post-biblique; elle a aussi une dimension intra-biblique. Sous la forme de relectures et de réécritures, elle sous-tend le développement de ce qui est devenu notre Écriture canonique. Ces réécritures, ont montré des chercheurs juifs à la suite de M. Fishbane, anticipent l'imagination du midrash. Il s'agissait pour les scribes bibliques d'inscrire le nouveau dans l'ancien, afin que l'antique Parole de Dieu soutienne encore et toujours la vie du peuple. Cette «herméneutique de l'innovation», dont l'esprit et les techniques sont ici présentés, ne peut qu'intéresser l'exégèse du Nouveau Testament.

Summary. — Exegesis is not only post-biblical; it has also an intra-biblical dimension. Under the guise of rereadings and rewritings, it underlies the development of what became our canonical Scriptures. This «further writing», as M. Fishbane and other Jewish scholars have shown, anticipated the midrashic imagination. The biblical scribes had to inscribe the new into the old, so as to let the ancient Word of God still nourish the life of the people. Their «hermeneutics of innovation» is here presented in its spirit and methods. It can only be of interest for the exegesis of the New Testament.

