NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 2 1990

Kamin, lectrice de Rashi. De la cohérence et de la pertinence d'un projet exégétique

DUBOIS M., O.P. ET SONNET J.-P., S.J.

p. 236 - 249

https://www.nrt.be/es/articulos/kamin-lectrice-de-rashi-de-la-coherence-et-de-la-pertinence-d-un-projet-exegetique-128

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

S. Kamin, lectrice de Rashi

DE LA COHÉRENCE ET DE LA PERTINENCE D'UN PROJET EXÉGÉTIQUE

En septembre 1989 mourait à Jérusalem, au terme d'une longue maladie, le Professeur Sarah Kamin. L'Université Hébraïque perdait en elle l'une de ses figures les plus marquantes. Née en 1938 dans la ville sainte, S. Kamin s'est tenue, sa vie durant, dans l'échange de l'Écriture et de sa Tradition. En 1979, elle présenta une thèse de doctorat importante sur le projet exégétique de Rashi, rédigée sous la direction du Professeur Moshe Greenberg. C'était là une entreprise audacieuse: Rashi est, dans le judaïsme rabbinique, le «docteur commun», et mettre à jour le ressort caché de son œuvre exégétique, c'est mettre à jour l'âme de l'exégèse juive, d'hier et d'aujourd'hui. Au-delà de la figure de Rashi, c'est toute l'exégèse juive ancienne et médiévale qui trouva en S. Kamin, dans l'enseignement qu'elle dispensa à l'Université Hébraïque à partir de 1981, une interprète chaleureuse et perspicace, particulièrement attentive aux rapports que la tradition juive entretint avec l'exégèse chrétienne, patristique et médiévale. Aux chercheurs et étudiants chrétiens qu'elle accueillit dans cet enseignement, elle laisse une tâche passionnante: celle d'oser écouter la Tradition de l'autre, dans une plus grande humilité face à la Parole du Tout Autre. Que sa mémoire soit bénie!

Israël - Jérusalem
P.O.B. 768

Marcel DUBOIS, O.P.
Centre Chrétien d'Études Juives
Saint-Pierre de Sion (Ratisbonne)

Quiconque a perçu la place centrale de l'œuvre de Rashi de Troyes[1] dans le développement de l'exégèse juive — sans compter ses retentissements dans la tradition chrétienne via les Victorins, l'école de Roger Bacon ou Nicolas de Lyre — saisira l'enjeu de la question à laquelle s'est attachée S. Kamin dans sa dissertation doctorale: quels étaient, au fait, les principes exégétiques qui guidèrent Rashi dans son commentaire du texte sacré? Ainsi que le suggère le titre anglais de cette thèse — *Rashi's Exegetical Categorization in Respect to the Distinction Between Peshat and Derash*[2] —, la question de notre auteur est plus déterminée encore: Rashi, chez qui des expressions comme *l'phi pshuṭo* («selon le sens 'simple'»[3]) et les dérivés de la racine *drsh* («chercher», «scruter» — d'où: *midrash*) semblent jouer un rôle déterminant, entendait-il pratiquer une exégèse marquée par la distinction d'une méthode *Pᵉshaṭ* et d'une méthode *Dᵉrash*, distinction que certains n'hésitent pas à lui attribuer? Au *Dᵉrash* (midrach) hérité de la tradition, procédant le plus souvent par analogie et relativement libre par rapport aux données de la langue et du contexte, Rashi aurait-il répondu par une méthode *Pᵉshaṭ*, expliquant précisément le texte à partir de ces données linguistiques et contextuelles? S'il en est ainsi, devrait-on au Commentateur de Troyes d'avoir dégagé l'exégèse du «concert» de la tradition pour l'engager dans le face à face critique, celui qu'impliquerait

1. C'est à A.C. Avril et P. Lenhardt, N.D.S., et à leur enseignement au Centre Chrétien d'Études Juives que je dois la découverte émerveillée de Rashi; qu'ils trouvent dans ces pages l'expression de ma gratitude. *Ra*bbi *Sh*lomo *I*saaki (fils d'Isaac), ou Rashi (1040-1105) est la figure centrale — la plus célèbre et la plus populaire — de la tradition juive médiévale. Après s'être formé à Worms et à Mayence, il ouvrit une école talmudique dans sa ville natale, Troyes en Champagne. Alliant la clarté et la finesse d'esprit à la bonté et à la modestie, Rashi, dont la science et l'autorité s'étendent à tous les secteurs de la culture et de la tradition juive, s'impose avant tout par une œuvre exceptionnelle de commentateur de l'Écriture et du Talmud. Ses commentaires, porche d'entrée, dans le judaïsme, de toute étude des textes sacrés, sont aussi, dans leur désarmante concision, une source inépuisable pour tous ceux qui progressent dans l'étude. Proclamée «Année Rashi», à l'occasion du 950ᵉ anniversaire de la naissance du Commentateur de Troyes, l'année 1990 sera le cadre de diverses manifestations culturelles et religieuses, à Paris et à Troyes.

2. Publiée en hébreu, l'étude de S. KAMIN a pour titre originel: *Rashi. Pᵉshuṭo shel miqra' umidrasho shel miqra'*, coll. Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University, Jerusalem, The Magnes Press, 1986. S. Kamin a présenté en anglais les résultats de sa recherche sous le titre indiqué ci-dessus, dans *Immanuel* 11 (1980) 16-32.

3. Nous aurons à expliciter le sens de ce terme-clé dans les sources anciennes et dans la pratique de Rashi. À ce point de l'enquête, signalons que la racine *psht* induit des valeurs sémantiques aussi diverses (mais toutefois reliées entre elles) que «(s)'étendre», «(se) répandre», «(se) dépouiller», «être simple».

la méthode *Pshaṭ*? Ou, à tout le moins, lui devrait-on d'avoir amorcé, par rapport à l'épistémologie de la tradition, le «décrochage» scientifique? Qu'entend Rashi, d'habitude si avare de précisions de méthode, lorsque, commentant *Gn 3,* 8, il ajoute:

> Il existe [au sujet de l'expression commentée] de nombreux *midrashim 'aggadah*[4] et déjà nos maîtres les ont arrangés selon leur lieu [d'apparition dans l'Écriture] dans *Bere'shit Rabba* (et dans le reste des recueils midrachiques); quant à moi, je ne viens que pour le sens 'simple' [*lipshuṭo*] de l'Écriture (en tant qu'elle est lue)[5], et pour la *'aggadah* qui établit les paroles de l'Écriture, les éléments du discours étant pris selon leur mode propre.

Autant que cet aveu méthodologique, c'est la pratique exégétique elle-même de Rashi qui demande à être interprétée, elle qui semble défier toute systématisation. Ne le voit-on pas commenter l'Écriture tantôt en faisant intervenir les données du texte et du contexte (données lexicales, syntaxiques, narratives, etc.), tantôt en produisant une source midrachique, tantôt encore en juxtaposant, à propos d'un même syntagme de l'Écriture, une explication du premier type (serrant de près les données textuelles) et une interprétation midrachique du second type[6]? Une telle pratique, assortie de déclarations comme celle que nous venons de citer, consacre-t-elle la partition du travail exégétique en deux méthodes contredistinguées, *Pshaṭ* et *Derash*? Ne relève-t-elle pas plutôt — et c'est ce qu'entend nous montrer S. Kamin — d'un projet exégétique unifié, plus soucieux, dans sa nouveauté même, d'intégration des acquis et des principes de la tradition que d'innovations méthodologiques et de ruptures vis-à-vis de cette tradition.

1. *Pshaṭ dans les sources anciennes*

Un premier chapitre permet à S. Kamin de scruter l'usage des

4. À la différence du midrash *halakah,* qui dégage du texte sacré (et notamment des sections législatives de la Torah) une interprétation prescriptive, établissant ainsi la «marche à suivre» *(halakah)* de la communauté, le *midrash 'aggada,* qui se rapporte surtout aux parties narratives de l'Écriture, s'attache à déployer la signification des récits et des événements fondateurs de l'histoire; il fournit ainsi une interprétation homilétique, par laquelle s'édifie la foi de la communauté. Au concret, il arrive souvent que les deux pratiques se fécondent mutuellement.

5. Par l'expression «l'Écriture (en tant qu'elle est) lue», nous rendrons le terme hébreu *miqra'*. Dérivé de la racine *qr'*, qui signifie «appeler», «convoquer», «lire», le substantif *miqra'* désigne les textes canoniques non d'abord en tant qu'écrits par des hagiographes, mais en tant que destinés à la lecture liturgique, dans l'assemblée convoquée, et voués dès lors à l'interprétation que comporte toute oralisation et toute tradition du texte écrit.

6. **Donnant ainsi lieu aux «commentaires doubles» caractéristiques.**

dérivés hébreux et araméens de la racine *psht* dans les sources anciennes (Talmud et *midrashim* anciens). «Ainsi que nous le suggérons, écrit S. Kamin, la signification fondamentale des deux concepts, l'hébreu *(p'shuṭo shel miqra')* et l'araméen *(p'shaṭeh diqra')*, est l'Écriture elle-même. À la manière des concepts *katub* [l'écrit], *pasuq* [l'unité délimitée, le verset], *miqra'* [l'Écriture en tant que lue], ainsi *pashuṭ* et *p'shaṭ* désignent-ils l'unité linguistique», mais l'unité linguistique en tant que «porteuse de signification» (p. 31). Et puisque le sens littéral est le moment le plus immédiat de cette signification, ces concepts désignent à la fois «l'unité linguistique sans plus et l'unité dans son sens littéral» (p. 31). «Ceci permet d'expliquer le fait que, dans les sources anciennes, des expressions comme *p'shuṭo shel miqra'* et *p'shaṭeh diqra'* puissent accompagner tantôt des commentaires de type midrachique et tantôt des commentaires littéraux» (p. 32). En aucune façon donc les dérivés de la racine *psht* n'engagent une méthode exégétique déterminée (en l'occurrence une méthode littérale de type *P'shaṭ*); mais, dans leur ouverture, ils laissent présager «les métamorphoses sémantiques au terme desquelles le concept *P'shaṭ* en viendra à désigner le commentaire linguistico-contextuel dans la méthode exégétique» (p. 32).

2. *Au commencement de toute lecture: deux règles fondatrices*

Les trois étapes suivantes de l'enquête de S. Kamin lui permettent d'examiner successivement les déclarations méthodologiques de Rashi (ch. 2), les notions fondatrices de *p'shuṭo* (de l'Écriture) et de *midrasho* dans le discours de Rashi (ch. 3), et les «commentaires doubles» (ch. 4). Au fil de cette vaste enquête se dégage peu à peu une évidence, corroborée par tant d'indices, que S. Kamin fait parler avec perspicacité: l'originalité de Rashi ne consiste pas dans une innovation et une rupture méthodologique (le face à face du *P'shaṭ* et du *D'rash* comme méthodes exégétiques autonomes), mais dans une application originale et systématique d'une règle fondamentale enseignée par le Talmud[7]:

> Il n'y a pas d'Écriture-lue qui sorte de son sens 'simple' [*p'shuṭo*].

Avec S. Kamin, nous comprendrons ce principe (dans sa mise en œuvre par Rashi) comme suit: «aucun passage de l'Écriture (en tant qu'elle est lue) ne peut renier ce qu'il dit explicitement dans la cohérence du texte qui l'englobe.» Dans les pages qui suivent, *p'shuṭo* désignera ainsi «le 'dit' explicite de l'Écriture, tel qu'il

7. *bT, Shab.*, 63a; *Yeb.*, 11b et 22a.

se livre en son texte et son contexte». Il ne s'agit donc pas ici de sens littéral *stricto sensu.*

Sous sa forme canonique (ou avec de légères variantes), cette règle n'apparaît certes que cinq fois dans le corpus exégétique de Rashi (à propos de *Gn 12,* 2; *15,* 10; *37,* 17; *Lv 25,* 15, et dans la préface du commentaire du *Cantique des Cantiques*), mais elle donne, comme nous allons le voir, un principe d'intelligibilité à l'ensemble de son œuvre exégétique[8]. Dans la préface de son commentaire au *Cantique des Cantiques,* Rashi coordonne cette règle de manière significative à une autre affirmation du Talmud:

> Une fois Dieu a parlé, deux fois avons-nous entendu[9]. Un texte de l'Écriture se déploie en plusieurs sens[10], mais en fin de compte il n'y a pas de texte de l'Écriture qui sorte de son sens obvie[11].

L'articulation des deux règles talmudiques (d'habitude indépendantes) — énonçant l'une la pluralité de sens de la Parole divine et l'autre la non-exclusion du sens «contextuel» — qu'opère Rashi dans l'introduction de son commentaire du *Cantique des Cantiques* nous livre pour ainsi dire la clé de son projet exégétique. C'est accueillir le midrach comme attestation de la fécondité de la Parole de Dieu tout en veillant, d'abord et avant tout, à ce que soit honorée la règle qui constitue comme le «degré zéro» du rapport de l'Écriture et de la tradition, à savoir la non-exclusion du «dit» explicite du texte de l'Écriture. Aucun texte de l'Écriture ne peut, dans son accueil et son déploiement par la tradition, en venir à renier ou à oblitérer son sens explicite. La tradition a la garde de ce que l'Écriture nous dit explicitement, en son texte et son

8. S. Kamin fait remarquer en outre que la forme unique sous laquelle la racine *psḥṭ* apparaît dans l'œuvre de Rashi n'est autre que la forme *p^eshuṭo,* celle-là même qu'indique la règle talmudique.

9. Cf. *Ps 62,* 12: «Une fois Dieu a parlé, deux fois j'ai entendu.»

10. Cf. *bT, Sanh.* 34a. Ce déploiement de la Parole divine en une pluralité de sens est souvent référé par la tradition juive à l'affirmation de *Jr 23,* 29: «Ma parole n'est-elle pas comme un feu? — Oracle du Seigneur — N'est-elle pas comme un marteau qui fracasse le roc?» Ainsi chez Rashi, à propos de *Ex 6,* 9: «Mes paroles ne sont-elles pas comme le feu, oracle du Seigneur, et comme un marteau qui fracasse le roc, se partageant en plusieurs étincelles?» Ou encore, à propos de *Gn 33,* 20: «Et les paroles de la Loi sont comme un marteau fracassant le roc, se partageant en plusieurs sens...». De cette fécondité, le midrach, en sa pluralité d'interprétations, est le précieux témoin; mais Rashi poursuit aussitôt: «...quant à moi, je viens pour établir le sens '(con)textuel/obvie' [*p^eshuṭo*/ variante *mashma^co*] de l'Écriture.»

11. «Obvie» rend ici *mashma^co,* «sens entendu», «sens de la saisie immédiate»; **le contexte de la formule permet de l'identifier ici au *p^eshuṭo* de la règle du Talmud.**

contexte. «Si tu veux pratiquer le midrach, libre à toi de le faire», insiste Rashi en commentant *Ex 6,* 9, mais ce que le commentateur de Troyes prend sur lui, c'est de «ré-embrayer» le discours de la tradition sur le «dit» du texte inspiré.

Comment la règle du Talmud — «Aucun texte de l'Écriture ne renie son sens contextuel» — inspire-t-elle, au concret, le commentaire de Rashi dans la diversité de ses formes? Il importe de rappeler ici que Rashi est essentiellement un commentateur qui s'explique avec ses sources. Celles-ci sont midrachiques. Extraite de ces sources, une bonne part de ses commentaires — la majorité en fait — sera donc de type midrachique. En d'autres termes, ces citations ne seront pas, quant à leur *facture, l'phi p'shuṭo* — «selon le sens explicite et contextuel»: ces commentaires ne chercheront pas d'abord à déployer les données du texte et du contexte de l'Écriture (langue, cohérence narrative, etc.). Mais, — et c'est ici le point remarquable —, tout en ne s'attachant pas d'abord à un tel «sens explicite et contextuel», ces commentaires midrachiques retenus par Rashi ne renient ni ne contredisent la signification littérale et littéraire de l'Écriture. Au contraire, ils la confirment même à leur manière: ils en exploitent des virtualités plus lointaines. Ils contribuent ainsi à établir ce que l'Écriture nous dit *kipshuṭo,* dans sa «texture», «en tant qu'elle a un sens textuel».

Les exemples sont légion: ce type d'utilisation des sources constitue le plus gros du commentaire de Rashi. Extrayons celui-ci, à propos de *Gn 27,* 1: «Il arriva, comme Isaac était devenu vieux, que sa vue était troublée...». Rashi commente:

> Sa vue était troublée: par la fumée [des offrandes idolâtriques] de ces femmes... Autre interprétation: c'est pour que Jacob puisse recevoir les bénédictions.

Ces deux commentaires, que Rashi extrait, le premier du recueil *Tanhuma* et le second de *B're'shit Rabba,* dégagent, à la manière midrachique, des virtualités du texte, mais sans porter atteinte (en le reniant ou en l'excluant) au sens qu'a celui-ci en son contexte. La référence aux femmes idolâtres se fonde sur les versets qui précèdent immédiatement *Gn 27,* 1, où l'on a appris qu'à l'âge de quarante ans «Esaü prit pour femme Judith, fille de Beëri le Hittite, et Basemath, fille d'Eylon le Hittite»; ces deux femmes hittites furent de plus, précise le texte biblique, «une cause d'amertume pour Isaac et Rebecca» (*Gn 26,* 34-35). Quant à l'argument téléologique de la seconde interprétation («pour que Jacob puisse recevoir

les bénédictions»), il ne nous fait pas sortir des développements du récit mais en anticipe au contraire le motif central: la bénédiction de Jacob par Isaac, rendue possible par les troubles de la vue de ce dernier. Ainsi ces deux commentaires midrachiques accréditent-ils, répétons-le, à leur manière, l'inscription du sens en son contexte.

Il arrive aussi, par contre, que Rashi signale ne pas avoir trouvé dans ses sources un midrach déployant et confirmant, sur le mode qui vient d'être dit, tel ou tel passage de l'Écriture. Ainsi en est-il, par exemple, pour *Ex 23, 2*:

> Il existe à propos de ce texte des *midrashim* des sages d'Israël, mais la manière de parler de l'Écriture n'est pas «établie» *(m'yushshab)* par eux selon son mode propre.

Le critère qui guide Rashi dans ses prises de position à l'égard des *midrashim* que lui offrent ses sources s'exprime, dans ce passage comme dans tant d'autres, à travers les dérivés d'une racine-clé: *yshb* (que nous rendons en français, de manière très approximative, par le verbe «établir»). Nous avons déjà rencontré cette racine verbale dans la déclaration méthodologique de Rashi à propos de *Gn 3, 8*: «Quant à moi, je viens... pour la *'aggadah* qui *établit (m'yashshêbêt)* les paroles de l'Écriture, les éléments du discours étant pris selon leur mode propre.» Quel est le déploiement de l'Écriture (la *'aggadah*) qui «établit» les paroles de l'Écriture (dans le sens que donne Rashi à *yshb*)? C'est celui qui contribue à inscrire le sens de ces paroles dans leur texte et leur contexte. «Il est permis de dire, de manière très générale, écrit S. Kamin, que le projet exégétique qui, dans les considérations de Rashi, s'exprime à travers la racine *yshb* constitue le contre-pied de l'approche atomistique caractéristique de la méthode du midrach» (p. 73). En conférant à cette racine une valeur de critère exégétique, Rashi «garde à l'esprit la catégorie de l'intégralité de l'unité [textuelle], unité dans laquelle toutes les composantes — structure syntaxique et grammaticale, sens linguistique et contenu sémantique — sont en relation mutuelle, entre eux-mêmes d'abord, entre eux et l'unité [textuelle] dans sa totalité ensuite» (p. 73). Si, en raison de la liberté du midrach, bon nombre de commentaires midrachiques méconnaissent cette inscription du sens dans le texte et le contexte de l'Écriture (au point d'exiler parfois l'Écriture hors de son sens explicite et contextuel), il est toutefois donné à d'autres *midrashim* — ceux-là précisément que retient Rashi dans son commentaire — de concourir, à leur manière, à l'inscription du sens dans son «assise» textuelle et contextuelle.

Cette fonction d'établissement du «dit» de l'Écriture dans son rapport à l'unité textuelle qui l'englobe est assurée de manière très immédiate par cette autre part du commentaire de Rashi que sont ses données non midrachiques (distinctes donc des citations des sources anciennes), où il excelle dans ses compétences de linguiste et d'exégète. Cette attention de Rashi à la dimension linguistique et textuelle de l'Écriture prolonge celle des maîtres achkénazes du XI[e] siècle (pour ce que nous en connaissons); nul doute non plus que le bonheur des commentaires littéraux de Rashi ait joué un rôle déterminant dans le projet exégétique de ses disciples. Mais, S. Kamin nous le fait reconnaître, il y a loin de cette attention de Rashi à la lettre et au texte de l'Écriture à la constitution d'une méthode *P[e]shat* autonome. Ce qui importe, pour Rashi, c'est que l'Écriture soit respectée et «établie» dans son *p[e]shuto.* Rashi veille à ceci par ses observations philologiques et ses remarques textuelles, mais aussi, et en fait surtout — c'est là son tour de force —, par la sélection et l'organisation qu'il nous offre de ses sources midrachiques.

3. *Les commentaires doubles: une attention redoublée*

Un phénomène supplémentaire, auquel S. Kamin consacre un chapitre entier de son étude, doit à présent retenir notre attention. Il arrive assez fréquemment — 80 fois dans le seul commentaire de la *Genèse* — que Rashi juxtapose, à propos d'un même syntagme de l'Écriture, un commentaire tiré des sources, présenté (le plus souvent) à l'aide d'un dérivé de la racine *drsh* (et notament *midrash 'aggadah*), et un commentaire serrant de près les données textuelles, caractérisé (le plus souvent) par le terme *p[e]shuto,* développant ainsi des commentaires «doubles». C'est d'ailleurs, mises à part les déclarations méthodologiques, dans le cadre de ces commentaires doubles que le terme *p[e]shuto* (et dès lors la racine *pshṭ*) apparaît dans la langue de Rashi. Pris en lui-même, ce phénomène des commentaires doubles accréditerait la thèse d'une «double méthode» *(P[e]shaṭ/D[e]rash)* dans l'intention exégétique de Rashi. Replacé dans le contexte de l'ensemble de son œuvre, ce phénomène confirme au contraire de manière singulière l'interprétation que nous en propose S. Kamin.

On peut remarquer en effet que, dans ces commentaires doubles, l'interprétation tirée des sources requiert d'elle-même un commentaire *l[e]phi p[e]shuto* — «selon le sens (con)textuel» — pour la simple **raison que, laissée à elle-même, cette interprétation méconnaît le «dit» explicite de l'Écriture en son contexte. S. Kamin écrit ainsi:**

«Ce qui était essentiel aux yeux de Rashi dans la production d'un commentaire double ou, plus précisément, dans l'adjonction d'un commentaire *l'phi p'shuto* à côté d'un commentaire qui ne l'était pas, c'était de garder à la signification littérale de l'Écriture toute sa validité au sein de la cohérence de l'argument développé et dans la totalité de ses connexions syntaxiques» (p. 178).

Mais la question alors rebondit: pourquoi Rashi, d'habitude si libre dans sa sélection des sources, et libre dès lors d'omettre ces commentaires compromettant le «dit» explicite de l'Écriture, a-t-il tenu à les produire, s'obligeant à les assortir d'une reprise *l'phi p'shuto*? Aux yeux de S. Kamin, c'est l'extrême sensibilité de Rashi au caractère non arbitraire de l'Écriture, Parole divine, qui rend raison de ce phénomène. Dans son commentaire du Talmud *Sanh.* 34a, Rashi coordonne ainsi de manière significative deux propositions symétriques:

> Un seul texte de l'Écriture-lue se déploie en plus d'un sens et il n'y a pas un seul et même sens qui surgisse de plus d'un texte de l'Écriture (en tant qu'elle est lue).

La deuxième affirmation est ici révélatrice: Dieu ne peut avoir dit la même chose en deux paroles distinctes. Chaque énonciation divine est à scruter en sa singularité: Dieu ne peut avoir parlé *ainsi* en vain. Les commentaires doubles ont en cette donnée fondamentale leur ressort secret. Ils se développent en effet à propos de singularités textuelles ayant souvent le statut d'exceptions. Ces «écarts de langage» ne pouvant être arbitraires, l'intention signifiante sous-jacente à l'Écriture doit ici être respectée de manière toute particulière: Rashi «redouble» d'attention. D'une part, il veille à faire droit au «dit» explicite de l'Écriture en son contexte: c'est la fonction du commentaire *l'phi p'shuto*; d'autre part, il fait écho à l'excès que le texte annonce en sa lettre en donnant la parole au midrach. L'«écart» interprétatif de celui-ci assume, aux yeux de Rashi, l'«écart de langage» et l'intention signifiante qui le sous-tend.

Ainsi en est-il, dans le récit de la «ligature d'Isaac», à propos de *Gn 22,* 5: «Abraham dit à ses serviteurs: «Demeurez ici avec l'âne. Moi et le garçon, nous irons 'jusque-là' [*'ad koh*], nous nous prosternerons et nous reviendrons vers vous.» Rachi commente l'expression *'ad koh*: «*'ad koh*/' jusque-là': c'est-à-dire un bout de chemin jusqu'à l'endroit qui est devant nous. [Selon] le *midrash 'aggadah*: «Je veux [dit Abraham] aller voir ce qu'il en sera de ce que le Lieu [Dieu] m'a dit [en *Gn 15,* 5]: '*koh*/ainsi sera ta descendance'.»

Le premier commentaire, implicitement *l'phi p'shuto,* fait valoir le sens déictique de *koh* (signifiant «ainsi», «ici») et sa pertinence, dans sa construction avec la préposition *'ad* — «jusqu'à», dans le contexte narratif: «un bout de chemin jusqu'à l'endroit qui est devant nous». Le second commentaire, emprunté au midrach, fait fonctionner *koh* non pas de manière déictique mais de manière anaphorique: il opère un renvoi à une autre occurrence du même mot dans l'histoire d'Abraham, le «ainsi [*koh*] sera ta descendance» de la promesse en *Gn 15,* 5. Le rendez-vous du sacrifice devient paradoxalement celui de la promesse. Abraham, nous fait comprendre le midrach, se rend au lieu où il doit «faire monter» son fils comme au lieu où il saura ce qu'il en est de la promesse de Dieu, promesse dont le premier accomplissement fut la naissance de ce fils.

La singularité du texte — qui motive le commentaire double — réside ici dans l'emploi non habituel de l'adverbe *koh* (on attendrait *sham,* «là-bas», ou *'ad hammaqom hahu',* «jusqu'à cet endroit»). En alignant la signification de *'ad koh* sur celle de ces expressions plus communes, le premier commentaire manifeste la pertinence de l'expression dans son contexte narratif, mais ne rend pas raison du caractère insolite de son emploi. Cet écart se trouve par contre entendu comme écart par le midrach qui voit dans le *koh* de *Gn 22* un rappel littéral de la promesse faite à Abraham en *Gn 15.* La singularité du texte rend ainsi nécessaire, au yeux de Rashi, le recours au midrach: celui-ci prend acte de l'écart de langage et en ceci exauce l'intention signifiante en ce qu'elle a d'extraordinaire. Une lecture exclusivement «assimilante», qui égaliserait, sans reste, *'ad koh* à *sham* ou aux expressions «assimilées», contredirait la règle selon laquelle «un seul et même sens ne peut surgir de plus d'un texte». Par ailleurs, l'interprétation du midrach conférant à *koh* une valeur anaphorique ne peut devenir exclusive: elle ruinerait la signification de *'ad koh* en son contexte et sortirait ainsi le syntagme *midey p'shuto,* «de son sens (con)textuel». D'où, dialectiquement, la nécessité de la première interprétation, honorant les données linguistiques et narratives. Ainsi, pourrait-on dire, les commentaires doubles naissent-ils du rapport dialectique de deux principes fondateurs, principes traditionnels, mais articulés de manière originale par Rashi: «Aucun texte de l'Écriture ne renie son sens contextuel» et «Un seul texte de l'Écriture se déploie en plus d'un sens et il n'y a pas un seul et même sens qui surgisse de plus d'un texte de l'Écriture».

4. *À l'écoute des commentaires suivis*

Un cinquième et dernier chapitre permet à S. Kamin de mettre son interprétation du projet exégétique de Rashi à l'épreuve de commentaires suivis, portant sur des unités textuelles relativement amples. C'est essentiellement l'attitude de Rashi à l'égard de ses sources qui se trouve ici analysée, en référence au projet que nous avons déjà présenté: «Je viens pour la *'aggadah* qui établit les paroles de l'Écriture, les éléments du discours étant pris selon leur mode propre.» Six textes bibliques commentés par Rashi nous valent six monographies, reposant sur un repérage des sources qui force l'admiration. Les unités analysées sont les suivantes: Caïn et Lamek (*Gn 4,* 15; *4,* 23-25), la femme Kushite (*Nb 12*), l'alliance entre les animaux partagés (*Gn 15,* 9-21), la séduction du serpent (*Gn 3*), les diverses occurrences de la formule «Et il advint après ces paroles/événements...» (*Gn 15,* 1; *22,* 1.20; *39,* 6-7; *40,* 1; *Est 3,* 1; *1 R 17,* 17 et *21,* 1) ainsi que le *Cantique des Cantiques.* Bien plus encore que dans les multiples citations produites dans les chapitres précédents, resplendit ici la cohérence du projet de Rashi, dans la sélection et l'organisation qu'il nous offre de ses sources.

5. *Rashi: répondre de l'Écriture en répondant de la tradition*

Dans ces quelques pages, nous n'avons évoqué que les lignes de force de la thèse de S. Kamin, sans pouvoir faire écho à tous les préalables et tous les prolongements dont elle les assortit. Il importait de faire pressentir combien est remarquable et heureuse la clarification historique qui nous est ici offerte. Remarquable par la détermination de S. Kamin d'écouter — en amont de multiples études et a priori érudits — Rashi dans son texte et dans tout son texte. Les tables finales recensent plus de 1600 citations de l'œuvre du Commentateur de Troyes, de la *Genèse* au *Second Livre des Chroniques.* Cette clarification est par ailleurs heureuse en ceci qu'elle donne au projet exégétique de Rashi une intelligibilité «à la hauteur» de ses commentaires eux-mêmes. Loin d'être l'homme des ruptures méthodologiques, Rabbi Shlomo Isaaki nous apparaît plus que jamais, au terme de l'étude de S. Kamin, comme étant au service tout à la fois de l'Écriture et de sa tradition. Rashi répond de l'Écriture, veillant à ce qu'elle soit respectée dans son *p'shuṭo,* dans le mouvement même qui le fait répondre de la tradition: des *midrashim* qu'il choisit et organise, Rashi nous révèle la pertinence toujours neuve. Si Rashi a défendu les droits du *p'shuto shel miara'*, du

«sens (con)textuel de l'Écriture» — tout en engrangeant tant de richesses du midrach de «nos maîtres» —, ce n'est pas au nom d'une méthode *Pᵉshaṭ* faisant face à une méthode *Dᵉrash,* c'est, nous l'avons vu, afin que les rapports de l'Écriture et de la tradition soient réglés comme il convient: si «d'un seul passage de l'Écriture jaillissent plusieurs sens» (et le midrach est né de cette générosité de l'Écriture), il importe que jamais la tradition interprétante ne fasse renier à l'Écriture ce qu'elle dit en son contexte: «aucun texte de l'Écriture ne sort de son *pᵉshuṭo.*»

Ces options de Rashi prennent un relief particulier lorsqu'on sait que la distinction du *Pᵉshaṭ* et du *Dᵉrash* comme méthodes exégétiques, et l'autonomie du *Pᵉshaṭ* surtout, se trouvent consacrées dans l'œuvre du petit-fils de Rashi, Rashbam[12]. Ce tournant méthodologique n'est certainement pas sans lien avec la pratique de Rashi — que l'on songe aux commentaires doubles et à l'attention de Rashi à l'égard de toutes les données de la langue et du texte de l'Écriture —, mais on peut se demander (et ici nous débordons le cadre de la recherche de S. Kamin) si Rashi aurait pu se reconnaître dans les options de son petit-fils. Avec Rashbam, l'exégèse s'engage dans le face à face «scientifique» du commentateur et du texte, d'où est exclue (sinon comme appui extérieur) la voix de la tradition. Rashi, quant à lui, a toujours travaillé en ayant sous les yeux les commentaires de «nos maîtres» et leur a conféré une autorité nouvelle en les articulant au *pᵉshuṭo* de l'Écriture. Plutôt que de distancier l'Écriture de la tradition, n'a-t-il pas cherché, dans sa sagesse, à les renouveler l'une par l'autre?

6. *Rashi: une leçon d'exégèse*

Du projet exégétique de Rashi ainsi précisé, on peut percevoir la pertinence pour l'exégèse d'aujourd'hui. Celle-ci, de plusieurs manières, se trouve à la croisée des chemins, mise en demeure d'articuler son passé précritique et sa démarche désormais résolument critique, et de rendre encore non exclusives, au sein de cette dernière démarche, les options diachroniques des uns et synchroniques des autres. Rashi n'a certes pas affronté de telles problématiques, marquées au coin de la modernité; les exigences qui ont façonné sa propre pratique ont toutefois de quoi éclairer les débats actuels.

Dans son face à face avec le texte, l'exégète critique peut-il se désolidariser des lecteurs et des lectures qui, depuis les origines,

12. *R*abbi *Sh*muel *B*en *M*eir, *c.* 1080-85 — *c.* 1174.

ont fait l'histoire des textes sacrés? Peut-on poser la question de l'identité d'un texte en ignorant ou en interprétant à la hâte, selon des catégories projetées, les temps antérieurs de ses lectures avec leurs logiques et leurs finalités propres? La nouveauté de la position inaugurée par la modernité critique réside certes dans une suspension de l'appartenance à une tradition de lecture — et c'est là l'une des conditions de son opérativité —, mais peut-on par ailleurs se dispenser de penser que toute lecture, relevant d'un *kairos* historique, est participation à l'histoire d'un texte? Cette histoire du texte est l'histoire de ses appropriations subjectives croyantes, l'histoire des pratiques (allégoriques, liturgiques, mystiques) qui, rattachées à des actes herméneutiques globaux, en ont servi l'intelligence. Pouvons-nous, au plus fort de notre science des textes scripturaires, congédier ces «actes herméneutiques globaux» dont, depuis toujours, s'est nourrie l'intelligence du peuple juif et du peuple chrétien[13]? L'exégèse de Rashi, on l'a vu, faisait parler l'Écriture en faisant parler «nos maîtres». Choisissant la citation là même où il aurait pu doubler le texte de son propre savoir, il manifestait que l'Écriture s'accomplit comme *miqra'* (de la racine *qr'*, «lire» «convoquer»): en tant qu'elle est lue et convoque en son sein les générations de ses lecteurs. Comment l'Écriture pourrait-elle, au travers et au-delà de nos savoirs sur elle, nous enseigner aujourd'hui si elle ne l'a pas fait hier et avant-hier, ce qu'atteste, dans la tradition juive, le midrach de «nos maîtres»?

La croisée des chemins, c'est aussi, pour l'exégèse d'aujourd'hui, sa partition en procédures divergentes (historiques et littéraires) et le défi de leur articulation. Une fois encore: Rashi n'a pas connu une telle problématique. Il lui a toutefois fallu faire œuvre de rassemblement dans une perspective unifiée, celle que lui prêtait la règle du Talmud: «En aucune lecture, l'Écriture *[miqra']* ne renie son sens (con)textuel.» Il s'imposa dès lors de coordonner au «mode propre» des textes canoniques — c'est-à-dire à leur textualité — l'apport de recherches (midrachiques) moins sensibles à la condition textuelle de l'Écriture. Il y a en ceci une parabole pour l'exégèse d'aujourd'hui: réussira-t-elle à se trouver une règle unifiante, du type de celle que Rashi emprunta au Talmud? Et si c'était la même? Recevoir l'articulation textuelle de l'Écriture-lue *[miqra']* comme ce

13. Par ces questions, nous faisons écho à quelques-unes des conclusions du livre important d'A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, coll. Analecta Biblica, 121, Roma, Pont. Istituto Biblico, 1989.

qu'il faut en tout cas ne pas quitter, c'est donner à toute enquête historique l'horizon du «livre lu»[14]; c'est ordonner aussi les recherches littéraires à l'identité de *miqra'*, que détient toute écriture canonique (en raison de sa mise par écrit, en raison de son inscription dans le canon): il s'agit du texte, mais du texte voué à la lecture confessante, dont le paradigme est liturgique. L'approche littéraire est reconduite par là aux contextes historiques de la ou des théologies du livre, où aboutit l'histoire des textes. Rashi a, en son temps, reconduit les trésors de la tradition de ses maîtres à l'irréductible du texte, inspiré et canonique, et dès lors voué à la lecture confessante. Insérant ses brèves explications dans la «phrase» du texte qu'il commente, le discours de Rashi a, pour toute démarche exégétique, ceci d'exemplaire qu'il initie le lecteur «de l'intérieur», lui donnant d'accéder directement et personnellement au texte sacré: il n'a de cesse de remettre ce lecteur à la longue phrase de l'Écriture.

De Rashi, on savait déjà l'incomparable apport en matière de données exégétiques, les siennes propres et celles de la tradition qu'il relit. À travers ces quelques pages, en nous mettant à l'école de S. Kamin, nous avons cherché à montrer aussi la cohérence et la pertinence de son projet exégétique. La tradition est ainsi faite que Rashi et S. Kamin, qui l'a si bien lu, seront tous deux au nombre de «nos maîtres».

B-1150 Bruxelles Jean-Pierre SONNET, S.J.
Rue du Collège Saint-Michel, 60

Sommaire. — Dans son commentaire de l'Écriture, Rashi fait intervenir, à côté de citations midrachiques héritées de la tradition, une catégorie dénommée à l'aide de la racine *pshṭ* («être étendu», «être dépouillé», «être simple»), commandant une approche du texte marquée par la référence au texte et au contexte. Faut-il voir dans cette catégorie l'indice d'une rupture avec l'exégèse traditionnelle (midrachique)? Une partition du travail exégétique en deux méthodes contredistinguées, *D'rash* (midrach) et *P'shaṭ*? Non, répond S. Kamin, le projet exégétique de Rashi est unifié et, bien loin de distancier l'Écriture de la tradition, il les renouvelle l'une par l'autre. Il s'attache à réconcilier le midrach de ses maîtres avec ce principe qu'atteste le Talmud: en tant qu'elle est lue, l'Écriture ne peut en venir à renier ce qu'elle dit en son contexte *(p'shuṭo)*. Du projet exégétique de Rashi ainsi caractérisé, on manifeste brièvement la pertinence pour l'exégèse d'aujourd'hui.

14. L'émergence du livre, comme phénomène culturel et religieux, et la théologie de sa lecture sont, pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament, des phénomènes d'histoire!