

LES TEMPS DU DIEU BIBLIQUE

Paul Ricœur

Editions Esprit | « Esprit »

2013/1 Janvier | pages 110 à 125

ISSN 0014-0759

ISBN 9791090270138

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-esprit-2013-1-page-110.htm>

Pour citer cet article :

Paul Ricœur, « Les temps du Dieu biblique », *Esprit* 2013/1 (Janvier), p. 110-125.
DOI 10.3917/espri.1301.0110

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Esprit.

© Editions Esprit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Les temps du Dieu biblique

Paul Ricœur*

IL EST peu de problèmes qui aient suscité autant de polémiques vaines et finalement engendré autant de déceptions que la comparaison entre la conception biblique et la conception hellénique (ou gréco-latine) du temps. Et pourtant, il y a quelques décennies seulement, il semblait s'être dégagé sinon un consensus, du moins un préjugé positif en faveur de la thèse radicalement dichotomique du théologien norvégien Thorleif Boman dans *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*¹ ; des exégètes aussi éminents que von Rad pour l'Ancien Testament et Rudolf Bultmann pour le Nouveau Testament, suivis par la plupart des contributeurs au *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*² de Kittel, semblaient apporter un renfort à cette thèse, en opposant massivement la conception historique des Hébreux et des premiers chrétiens à la conception cosmologique des Grecs, et plus généralement le primat donné à l'ouïe et à l'écoute par les premiers au primat grec donné à l'œil et à la vision. Oscar Cullmann, dans *Christ et le temps*³, redoublait cette opposition massive, en opposant le temps cyclique des cérémonies et des fêtes chez les Grecs au temps linéaire selon la Bible – temps jalonné par des événements décisifs culminant dans l'Incarnation, laquelle, désormais, partagerait le

* Article paru dans Archivio di Filosofia (Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo), Atti del Colloquio internazionale, Rome, 1985, 53/1, p. 23-35. © Comité éditorial du Fonds Ricœur.

1. Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

2. Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1979.

3. Oscar Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1947.

temps en deux, une flèche du temps pointant vers le pôle de la Création, et une autre vers le pôle de l'Apocalypse. Ainsi se distinguerait radicalement le *kairos* biblique du *chronos* grec.

Pourquoi parler ici de mécompréhension et de déception ?

Parce qu'il est peu à peu apparu que la question elle-même était mal posée. Y a-t-il, s'est-on demandé, quelque chose comme une conception grecque et une conception biblique ? Prenons rapidement et sommairement la question du côté grec. Une triple distinction s'impose ici.

Il faut d'abord faire une différence entre d'une part la religion populaire et les cultes à mystères, et d'autre part la nébuleuse qu'on désigne du nom de pensée grecque : des implications temporelles peuvent se laisser discerner du côté des fêtes et des initiations qui rappellent le temps cyclique d'autres grandes cultures, mais qu'on ne retrouve pas du côté des penseurs grecs.

Seconde distinction : parmi les penseurs grecs, il faut respecter l'incroyable diversité entre poètes, historiens et philosophes. À cet égard, le grand érudit italien Arnaldo Momigliano, dans son article « Temps dans l'historiographie ancienne⁴ », souligne l'absence de conceptions d'ensemble du temps chez les historiens de l'Antiquité ; tous travaillent sur une tranche limitée de temps et sur la base de documents qui leur paraissent dignes de foi ; tout au plus la pratique historienne leur paraît-elle relever d'une lutte contre l'oubli, donc obliquement contre le temps conçu comme le grand destructeur ; mais les historiens ne s'interrogent pas thématiquement sur le rapport entre la succession des événements et une chronologie universelle, ou encore sur le principe de la synchronie entre les histoires respectives des cités ou des peuples qu'ils rapportent ; la question du rapport entre l'histoire dans son ensemble et le cosmos leur est totalement étrangère ; à plus forte raison chercherait-on en vain chez eux une conception cyclique du temps.

Troisième distinction : il importe de ne pas confondre les conceptions implicites du temps, que l'historien des idées peut reconstruire par comparaison avec les philosophes chez les poètes épiques ou tragiques ou chez les historiens, et les tentatives de définition explicite du temps qu'on peut lire dans le *Timée* de Platon, la *Physique* d'Aristote, ou tel texte stoïcien ou épicurien. Une chose est, en effet, pour un texte poétique, par exemple, d'impliquer une conception du

4. Arnaldo Momigliano, "Time in Ancient Historiography", dans *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Basil Blackwell, 1977.

temps qui n'est jamais thématisée comme telle ; c'en est une autre de poser la question : qu'est-ce que le temps ?, et d'y répondre par le concept, qu'il s'agisse de définir le temps physique, d'articuler une vision cohérente du progrès ou de la décadence, ou de proposer la réponse d'une sagesse personnelle à l'expérience vive du passé, du présent et du futur.

Dès lors, quand on parle de conception grecque du temps, la triple faute à éviter est de réduire la dimension culturelle au facteur littéraire, le facteur littéraire à l'expression philosophique, et l'expression philosophique à telle thèse explicite, fût-elle de Platon ou d'Aristote.

S'il en est ainsi du côté de l'hellénisme, c'est à un démantèlement parallèle qu'il faut procéder du côté hébraïque et chrétien ancien, en commençant par distinguer les époques, les milieux, les auteurs. C'est là une condition expresse, si l'on veut pouvoir comparer ce qui est comparable. Si je reprends les trois niveaux considérés du côté grec : religion, pensée non philosophique, philosophie proprement dite, des ressemblances et des différences peuvent apparaître à un niveau qu'on ne retrouve pas à l'autre.

Ainsi, au niveau culturel, on trouverait certainement, dans le retour périodique, par exemple, des cérémonies du Nouvel An hébraïque, la suggestion d'une conception cyclique tout à fait comparable à celle qu'on rencontre dans toutes les cultures où une signification de régénération est attachée à la commémoration des actes fondateurs arrivés *in illo tempore*, pour employer les catégories et le vocabulaire de Mircea Eliade. Mais il y a un abîme entre ce que je viens d'appeler la suggestion d'une conception cyclique et la profession explicite d'une telle doctrine. En outre, au plan thématique, il y a sans doute autant de différences que de ressemblances entre la réminiscence au sens hellénique, telle que Jean-Pierre Vernant l'évoque dans *Mythe et pensée chez les Grecs*⁵, et le véhément « Souviens-toi ! » du Deutéronome. Nous reviendrons plus loin à celui-ci. Du moins la comparaison est-elle homogène entre phénomènes culturels du même ordre.

C'est sans doute au second niveau, celui de la pensée non philosophique, que les ressemblances et les différences les plus significatives se révéleraient. Ainsi Momigliano, dans l'article évoqué plus haut, entreprend une comparaison terme à terme entre

5. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Éditions François Maspero, 1965.

historiens grecs et historiens bibliques, et dégage une série de traits différentiels qui n'ont que peu à voir avec la prétendue opposition entre temps cyclique et temps linéaire ; j'y reviendrai également plus loin dans ma propre analyse de la composante narrative des Écritures.

Si donc une comparaison homogène peut être instituée, d'abord au niveau culturel, ensuite au niveau de la pensée *non* philosophique (pour s'en tenir à une caractéristique négative qui convient à la poésie et à l'histoire), il n'en va plus du tout de même au troisième niveau, celui de la formulation philosophique. Il faut avouer qu'à ce niveau la dissymétrie est totale ; ce qu'on appelle la pensée hébraïque, la littérature sapientiale incluse, n'offre rien de parallèle à la distinction entre non-philosophie et philosophie, si caractéristique du domaine grec. Or c'est à ce niveau que les problèmes ont été le plus mal posés. Comme l'a montré James Barr, le grand hébraïsant d'Oxford, dans *Biblical Words for Time*⁶, il est déplacé de chercher dans la sémantique, et encore plus dans l'étymologie, un équivalent hébraïque de la spéculation grecque issue de la question : *ti ho chronos* ? À cet égard, la méthode du dictionnaire de Kittel est hautement critiquable, comme l'est celle de Cullmann, lorsqu'il croit trouver une opposition stable entre le *kairos* biblique et plus particulièrement néotestamentaire, et le *chronos* grec. Il faut résolument tourner le dos à toute tentative pour mettre en balance des définitions thématiques appliquées au temps, comme on en trouve chez les philosophes grecs, et les constructions exégétiques gagées sur le seul vocabulaire et sur les seules valeurs contextuelles des mots.

C'est en tenant compte de ces remarques critiques que je propose ici une approche limitée au seul domaine biblique et reposant sur les règles suivantes de méthode. 1) Renonçant à tirer de la Bible un *concept* de temps susceptible d'entrer en compétition avec celui des philosophes, nous nous emploierons à dégager la temporalité impliquée, et en quelque sorte opérée ou produite, par la Bible en tant qu'Écriture. 2) Pour cette investigation, nous prendrons pour guide les genres littéraires, et derrière les genres littéraires les *actes de discours* caractéristiques de la Bible : narrations, législations, prophéties, littérature sapientiale, hymnes (ou psaumes), et nous tenterons d'établir une corrélation entre la structure des actes de discours et celle de la temporalité impliquée ou opérée par le genre littéraire correspondant aux actes de discours respectifs. 3) Au-delà

6. James Barr, *Biblical Words for Time*, Napierville, A. R. Allenson, 1962.

de la corrélation entre la structure de tels actes de discours et celle de telle qualité temporelle, nous serons attentifs à l'*entrecroisement* entre les actes de discours et entre les qualités temporelles correspondantes. Plus précisément, nous mettrons l'accent sur l'entrecroisement entre textes narratifs et textes non narratifs, comme le laisse entendre l'énumération proposée à l'instar des genres littéraires et des actes de discours correspondants. On ne soulignera jamais assez que les récits bibliques, qu'il s'agisse de l'histoire de l'Exode ou de l'histoire de Jésus, sont toujours dans un rapport dialectique avec d'autres composantes littéraires, qui, même lorsqu'elles sont entièrement non narratives, comme les écrits de Sagesse et les Psaumes, comportent une dimension temporelle spécifique. L'esquisse qui suit est entièrement consacrée à l'entrecroisement des temporalités correspondant à cet entrecroisement des genres littéraires et des actes de discours constitutifs de ces genres.

4) L'investigation de cet entrecroisement met en jeu une lecture des écrits bibliques mis à plat comme un vaste *intertexte*. Cette lecture doit certes passer par la méthode historico-critique, mais elle ne peut s'y réduire. Alors que la méthode historico-critique s'attache à la différence entre les diverses couches littéraires confondues dans la rédaction finale, en vue de rétablir le *Sitz-im-Leben* de tel ou tel récit ou de telle ou telle institution, la lecture que nous pratiquerons part du fait que le sens des événements racontés ou des institutions proclamées a été détaché par l'écriture de son *Sitz-im-Leben* originale, et que l'écriture lui a substitué ce qu'on pourrait appeler un *Sitz-im-Wort*. Notre lecture commence là, avec le *Sitz-im-Wort* d'événements, d'actions, d'institutions qui ont perdu leur premier enracinement, et n'ont plus, en conséquence, qu'une existence *textuelle*. Or, ce statut textuel des récits, des législations, des prophéties, des paroles de sagesse, des hymnes, a pour effet de rendre ces textes contemporains les uns des autres dans l'acte de lecture. Une lecture synchronique est ainsi appelée à compléter l'approche diachronique de la méthode historico-critique. Cette lecture synchronique est en même temps une lecture intertextuelle, en ce sens que, une fois appréhendés ensemble, des textes d'origine et d'intention différentes travaillent l'un sur l'autre, déplacent leur visée et leur pointe respective, s'empruntent mutuellement leur dynamisme propre. La Bible, ainsi lue, devient un grand intertexte vivant, qui est le lieu, l'espace d'un travail du texte sur lui-même. Notre acte de lecture veut être la saisie, par l'imagination reconstructrice, de ce travail du texte sur lui-même.

Telle est la décision méthodologique la plus importante qui préside à notre investigation de l'entrecroisement entre temporalités de qualité différente, sous-jacent à l'entrecroisement entre genres littéraires, ou mieux entre actes de discours, entrecroisement constitutif de l'intertexte biblique. Ainsi nous proposons-nous de dire comment s'affectent mutuellement un temps des récits, un temps des lois, un temps des prophéties, un temps des paroles de sagesse, un temps des hymnes, de façon à composer le « modèle » intertextuel dénommé temps biblique.

Les Récits et les Lois

Que le genre narratif et l'acte de discours consistant à raconter constituent le genre et l'acte de base pour une enquête sur le temps biblique, nul ne s'en étonnera. Le document jahviste – communément appelé source J depuis Wellhausen – l'atteste à l'évidence. Bien plus, l'ordonnance des récits du Pentateuque semble donner raison aux exégètes qui soulignent le caractère linéaire du temps narratif. J répartit en effet sur une ligne unique la délivrance d'Égypte, la marche dans le désert, l'épisode du Sinaï, de nouveau le désert, l'entrée en terre promise. Il inclut en outre dans l'espace de gravitation constitué par les récits majeurs de la délivrance, de la donation de la loi et de l'occupation de la terre les traditions des Patriarches. À cette protohistoire, il donne encore une préface narrative, sous la forme d'un récit de création, déployé sur sept jours, et d'une histoire de la décadence du genre humain, que vient interrompre et racheter le premier acte salvateur de caractère historique, l'élection d'Abraham. La narrativisation envahit tout, brassant et alignant sur une unique chronologie des modalités narratives qui, selon la remarque de James Barr, ont des rapports extrêmement variables de distance par rapport à ce que les Grecs ont conçu comme historiographie. D'autres écrivains mettront bout à bout d'autres récits relatifs à la monarchie davidique et à la prééminence du temple de Jérusalem sur tous les autres lieux et actes cultuels.

Cette trame narrative ne saurait pourtant justifier les tentatives contemporaines pour établir une théologie purement narrative. Le premier phénomène d'intertextualité sur lequel je voudrais insister avec force nous oblige à tempérer dès maintenant cette ambition. Il concerne *l'intersection entre les récits et les lois dans le document jahviste*. Cette intersection entre le narratif et le prescriptif est si

primitive que nous ne connaissons pas d'état littéraire du texte où les récits constitueraient un genre séparé. Même dans l'hypothèse embrassée par von Rad – hypothèse fort contestée au demeurant – selon laquelle les traditions relatives au Sinaï et à ses lois auraient une origine distincte et auraient été interpolées ultérieurement dans les récits de la délivrance, du désert et de la conquête, le fait décisif est que l'école jahviste ait appréhendé, comme un tout indivisible, comme un noeud indénouable, l'ensemble constitué par les récits et les lois. De cette union résultent à la fois une narrativisation de l'éthique et une éthicisation de la narration. Une narrativisation de l'éthique, en ce sens que la donation de la loi devient elle-même un événement mémorable qui appelle le récit, et qui demande à être raconté et reraconté, comme se plaira à dire le Deutéronome. Du coup, la loi n'est pas elle-même intemporelle, elle est marquée par les circonstances de sa donation et par les lieux mêmes de son injonction, le désert, la montagne, les bords du Jourdain. Mais la réciproque n'est pas moins importante. L'instruction issue des législations successives, unifiées sous l'emblème du Sinaï et de Moïse, colore les récits eux-mêmes ; ceux-ci, sous la pression du prescriptif, deviennent des récits de la marche d'un peuple avec Dieu sous le signe de l'obéissance et de la désobéissance. Cette inclusion du narratif dans le prescriptif, réciproque de l'inclusion inverse, est poussée si loin que, dans la tradition du judaïsme, dès avant la clôture du canon, le narratif ne constitue pas un genre à part. Il y a simplement la Thora – l'instruction – à quoi s'ajoutent les prophètes et les autres livres, principalement les écrits des sages et les Psaumes. Il en résultera qu'une grande partie de l'historiographie issue de l'école deutéronomiste, puis du Document sacerdotal, puis du Chroniqueur, sera une histoire de la désobéissance, une histoire *éthiciée* de part en part.

Que résulte-t-il de cette intersection des genres littéraires et des actes de discours pour l'intelligence du temps biblique ? Essentiellement ceci : la loi qualifie non seulement l'événement de sa donation, mais tous les récits dans lesquels cette donation est enchâssée, de telle sorte que les événements fondateurs deviennent des événements qui ne passent pas, mais demeurent. La loi, en effet, apporte avec elle la dimension d'une *antériorité irrévocable*, d'un passé antérieur à tout passé, ce que l'Ancien Testament exprime concrètement dans la théologie de l'Alliance, en parlant de la fidélité de Dieu. Du même coup, cette antériorité éthique rejaillit sur

l'antériorité narrative, de telle manière que le récit est soustrait à la pure linéarité. James Barr, dans *Old and New in Interpretation*⁷, souligne ce caractère des récits bibliques, qu'il appelle l'aspect cumulatif des histoires racontées. Selon ce schéma, les événements ne s'ajoutent pas purement et simplement les uns aux autres, mais augmentent chaque fois le sens de ceux qui les précèdent. C'est là une des clés du travail de composition du jahviste. Jahvé est toujours celui qui est *déjà* connu, et que de nouvelles rencontres, de nouvelles paroles, de nouvelles actions, font connaître autrement et connaître mieux. Le Dieu du Buisson ardent était déjà celui des Patriarches (même si, pour une approche historico-critique, le terme « Dieu des Pères » a pu désigner d'abord des divinités tribales différentes). En liant les uns aux autres les Patriarches par un lien généalogique, et en établissant un lien de correspondance entre les promesses faites aux Patriarches et celles faites à Israël tout entier, puis en enchaînant les alliances successives selon le même principe de correspondance, le jahviste compose une histoire cumulative accompagnée par une intelligence elle-même cumulative du « Qui est Jahvé ? ». J'insiste sur ce trait : il appartient à un récit à forte coloration éthique de présenter la structure d'une histoire cumulative. Ce trait est comme la marque de l'antériorité irrévocable de la loi sur l'antériorité narrative qui, sans la première, se dissiperait dans le « une seule fois » et « jamais plus ». De cette conjonction entre l'antériorité éthique et l'antériorité narrative procèdent les traditions qui donnent à la communauté qui raconte et se raconte les récits de délivrance et de donation de la loi et de la terre, cette identité très particulière qu'on peut dire indivisément narrative et éthique.

Les récits traditionnels et le message des Prophètes

La deuxième étape de notre traversée des textes nous conduit aux prophètes écrivains, de Amos et Osée jusqu'à Zacharie. Nulle lecture de la Bible – historique ou structurale – ne peut manquer de s'interroger sur le sens qui résulte du choc entre la masse des écrits prophétiques et l'ensemble constitué par les récits et les lois. Nous nous intéressons ici à cet affrontement du seul point de vue de ses implications *temporelles*.

7. J. Barr, *Old and New in Interpretation*, Londres, SCM Press, 1966.

Je viens de parler de choc et d'affrontement. C'est bien en effet une cassure dans la structure temporelle de la tradition que produit l'irruption du message prophétique. Or on passe à côté du phénomène en question, si l'on s'attache d'abord à l'aspect de *prédiction* de la prophétie. On se laisse alors guider par l'idée triviale que la tradition regarde vers le passé et la prophétie vers le futur. Or la tradition aussi regarde vers l'avenir. En fondant l'identité du peuple, elle se projette vers l'avenir sous la forme d'une confiance indéradicable dans une sécurité sans faille. C'est précisément cette assurance, transformée en possession, que le prophète Amos dénonce, lorsqu'il proclame avec véhémence que le jour de Jahvé ne sera pas un jour de joie, mais de terreur et de deuil. C'est donc par rapport à cette projection illusoire de la tradition sur l'avenir que le prophète se détermine. Et il le fait en opposant à cette assurance fallacieuse la lecture véridique de la situation présente. C'est en ce sens que l'on peut dire que la première structure temporelle de la prophétie n'est pas la prévision, mais l'irruption de l'histoire réelle, ou, pour le dire autrement, la confrontation d'un usage idéologique de la tradition avec un discernement véridique de l'actualité historique⁸.

Cette dimension de réalité et d'actualité se discerne à plusieurs traits. D'abord le prophète est présent à sa parole, au moment même où il dit : « Ainsi parle un autre. » C'est en ce moment, en effet, qu'Osée parle d'Osée et Isaïe d'Isaïe, alors qu'est muette la voix qui parle de Moïse dans le grand récit traditionnel (seule l'histoire critique peut reconstruire un écrivain J, puis E, puis D, etc. Mais ils sont tous absents du texte dont ils sont les auteurs présumés, et l'histoire ne les atteint que comme les *implied authors* d'un récit qui se déroule de lui-même). À ce premier trait se rattache le fait que, non contents de se dire eux-mêmes, les prophètes, depuis Amos, écrivent leurs prophéties. Le présent de la prophétie est ainsi signé et consigné comme devant notaire. C'est à ce présent de prophétie que se rattache le déchiffrement de l'actualité historique par les prophètes.

Le choc entre cette actualité déchiffrée et la tradition consiste en ceci que les prophètes d'avant l'exil ont aperçu, dans un avenir qui pour eux était déjà en marche vers le présent, la *fin* de l'Alliance et donc du peuple de l'Alliance. Ce qu'on a appelé à juste titre la prophétie de malheur, pour l'opposer à la prophétie de rédemption des prophètes de l'exil et du retour, consiste en ceci que les prophètes

8. Paul Beauchamp, *l'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Le Seuil, 1977.

ne se sont pas bornés à annoncer telle ou telle catastrophe, mais bien la fin, la clôture d'une histoire, de cette histoire même à laquelle récits et lois donnaient la promesse d'une durée irréfragable.

Arrêtons-nous un instant à la signification de cette prophétie de malheur au point de vue de la structure temporelle. En annonçant l'imminence de la fin de l'Alliance et du peuple de l'Alliance, la prophétie rejaillit sur le récit traditionnel et en transforme radicalement la visée. L'histoire passée est perçue soudain par anticipation comme déjà close. Du même coup, elle est dépouillée de sa fonction de fondation ; ce que nous avons appelé plus haut l'identité narrative et éthique est soudain déraciné par l'annonce de la clôture de toute l'histoire engendrée par le récit historique. À ma connaissance, il n'existe pas d'autre culture qui ait ainsi intégré à la constitution de son identité narrative et éthique un tel tragique de l'interruption.

Mais un nouveau renversement, un renversement du renversement, se produit avec les prophètes de salut, qui l'emportent graduellement sur la prophétie de malheur, déjà avec Jérémie et Ézéchiël, au temps de l'Exil, puis de façon décisive à l'époque du second Temple, avec le Deutéro-Isaïe. Pour nous qui sommes intéressés à une lecture synchronique de l'intertexte biblique, l'important est moins le remplacement progressif d'une forme de prophétie par l'autre que la dialectique de renversement et son rôle dans la constitution du temps biblique. La signification évidemment temporelle de cette dialectique consiste en trois choses : d'abord, la promesse de vie s'annonce comme l'au-delà d'une « tranche de néant », selon une expression frappante d'André Neher dans son magnifique livre sur *Amos*⁹ ; autrement dit, le tragique de l'interruption est intégré comme un moment négatif nécessaire à la dialectique du temps. Ensuite, le futur est essentiellement anticipé comme nouveau : la nouvelle Alliance, annoncent Jérémie et Ézéchiël, ne sera pas inscrite sur la pierre, mais dans les cœurs ; une logique temporelle est ainsi engendrée qui, au temps de l'Église primitive, s'épanouira dans le schème temporel qui oppose et compose l'Ancien et le Nouveau. Mais le troisième moment dialectique est le plus surprenant : le nouveau n'est pas anticipé comme radicalement autre, mais comme une sorte de répétition créatrice de l'ancien. Très concrètement, les prophètes de l'exil et d'après l'exil ont anticipé le retour comme une restauration, et ils ont décrit par

9. André Neher, *Amos, contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Vrin, 1950.

avance cette restauration comme un nouvel Exode, un nouveau désert, un nouveau Sinaï, une nouvelle Sion, une nouvelle descendance davidique, etc. C'est pourquoi j'ai risqué, pour décrire cette anticipation, l'expression de répétition créatrice. Ce mode de pensée domine l'œuvre entière du Deutéro-Isaïe.

Quelques siècles plus tard, l'Église primitive érigera ce procédé en herméneutique et y puisera les linéaments de sa lecture typologique de l'Ancien Testament. Ce développement autorise à parler, avec une certaine prudence, en raison de l'usage rétrospectif du terme, d'une interprétation du nouveau en termes de l'ancien déjà à l'œuvre dans l'Ancien Testament.

Cette dialectique temporelle inhérente à la prophétie ne peut manquer de rejaillir sur l'ensemble des écrits que la tradition ultérieure a placés sous le titre de Thora et qui unit les récits et les lois en cette unité indissociable que nous avons décrite dans notre première étape. Replacée dans l'espace gravitation de la prophétie, la Thora elle-même s'accroît d'un sens temporel nouveau. Par une lecture à rebours, le discours prophétique arrache au discours traditionnel un potentiel inattendu d'espérance. Inattendu, dans la mesure où la promesse contenue dans la tradition elle-même paraît maintenant non saturée par les accomplissements antérieurs, qu'il s'agisse de l'installation en Canaan ou de l'établissement de la monarchie davidique. Sous la pression de la prophétie, la promesse apparaît essentiellement non remplie. Le récit touché par l'eschatologie prophétique libère un potentiel d'espérance, par-delà la clôture de la tradition établie. La reprise typologique des figures empruntées au récit traditionnel ne repose pas sur un autre principe : le passé n'est pas simplement *épuisé*, comme le signifiaient les prophètes de malheur, il laisse après lui un trésor, un trésor de potentialités *inépuisables*. Mais il fallait la prophétie et son eschatologie pour déceler cet initial surplus de sens qui dormait en quelque sorte dans le récit traditionnel.

Le temps de la Sagesse : le quotidien et l'immémorial

Notre troisième étape nous fait traverser un ensemble d'écrits de caractère franchement non narratif : les écrits de Sagesse. Les commentateurs n'ont pas manqué en effet de souligner l'indépendance de la Sagesse par rapport à tout récit. On pourrait en conclure

que ces écrits tombent à l'extérieur de notre champ d'investigation. Il n'en est rien. Car, pour être non narratifs, ces écrits n'en apportent pas moins leur temporalité propre. Pour une lecture structurale, la question importante est alors de comprendre comment cette temporalité spécifique affecte celle des récits, des lois et des prophéties, dans la mesure où ces trois sortes de textes se trouvent rassemblées dans le même Livre. À la faveur de ce nouveau contraste entre des écrits qui sont tous, d'une manière ou d'une autre, marqués par une histoire passée ou à venir, *les écrits de Sagesse se désintéressent de l'histoire, mais non point du temps*. Même si, pour l'histoire de la rédaction, nous avons affaire à des textes hétérogènes, pour une lecture structurale, l'important est l'entrecroisement des textes dans la lecture, et donc l'intersection des temporalités respectives de ces textes.

Nous suivrons un parcours qui commence avec les Proverbes, s'élève au livre de Job et se termine au Qohelet (L'Ecclésiaste). Ce parcours nous fait traverser des temporalités de qualité différente.

Nous sommes d'abord frappés par la manière dont les Proverbes, en dépit de leur modestie, conjoignent d'une manière singulière le quotidien et l'immémorial. Le quotidien est celui des travaux et des jours. Il est scandé par les maximes qui disent comment conjuguer la droiture du cœur et le bonheur du bien-vivre. Ce temps du quotidien ignore les grands événements qui font l'histoire. C'est le temps du « tous les jours ». Ce temps sans événements ne se raconte pas. Il se dit précisément en proverbe : « La plus petite espèce de la sagesse » ne requiert que « la plus petite monnaie de la poésie », selon une expression heureuse de Paul Beauchamp. Et pourtant, c'est à travers le quotidien que la sagesse fait paraître l'immémorial, à savoir ce qui, étant sans âge, subsiste « depuis toujours ».

Rien d'étonnant, dès lors, à ce que la Sagesse, tournant apparemment le dos au récit, s'érige dans la position du commencement. On connaît les nombreux textes – en particulier Proverbes 8,2-32 – qui ont permis aux commentateurs de parler d'« hypostase » de la Sagesse. L'immémorial, à ce stade, n'est pas seulement ce que dit la Sagesse, mais la Sagesse elle-même dans son dire. En concevant ainsi la Sagesse comme une et éternelle, les sages exploraient l'ample domaine spéculatif qui leur était mitoyen avec tous les peuples, et leur faisait partager la Sagesse avec celle des nations.

C'est sous le signe de ce partage avec la sagesse de l'Orient ancien que la Sagesse passe du proverbe au questionnement radical.

Aussi bien, le *conseil* qui prétend régir le bien-vivre se mue-t-il inéluctablement en *question*, dès lors que le spectacle du monde atteste que la pratique du bien non seulement n'engendre pas infailliblement le bonheur, mais l'obtient rarement. Le *proverbe* cède alors la place à l'*énigme*, dès lors que la question l'emporte sur le conseil. Pourquoi, demandent les sages, les méchants prospèrent-ils et les justes souffrent-ils ? Pourquoi ? Jusques à quand ? gémissent les chantres des Psaumes. Le livre de Job, bien évidemment, est dans notre Bible le document capital de cette querelle, de ce procès qui affronte l'homme avec Dieu.

Mon problème n'est pas ici d'examiner si et jusqu'à quel point le livre de Job apporte une « réponse » à la question qui le met en mouvement. Mon problème est celui du destin de l'immémorial, lorsque la sagesse est ainsi entraînée par le poids de la question vers les abîmes. L'immémorial, ici, c'est la condition humaine lorsqu'elle se heurte à ce que Karl Jaspers appelait les situations limites : le combat, la faute, l'échec, la souffrance. Aussi changeant que puisse être l'homme, les situations limites ont quelque chose d'immuable, ou, pour mieux dire, de perdurable et de sempiternel. C'est pourquoi le discours qui débat de ces énigmes est lui-même sans âge. D'une certaine façon, tout, ici, a dès toujours été dit. C'est ce trait qui rend ce discours étranger à tout récit. Le récit fondait l'identité narrative d'un peuple. La sagesse s'adresse à la condition humaine dans son caractère universel. Elle dépeint en Job un héros de la souffrance, délié de tout lien historique avec tout peuple. Ainsi s'adresse-t-elle à tout homme à travers et par-delà le juif.

Mais la sagesse peut prendre un autre cours que celui du livre de Job. Avec le Qohelet, elle peut refluer vers le quotidien. Mais ce n'est pas le même quotidien que celui des Proverbes, qui était le quotidien d'avant la méditation sur la mort. Le quotidien du Qohelet est le quotidien retrouvé par celui qui a regardé la mort en face et qui a renoncé à savoir. C'est le quotidien sous le signe du non-savoir. Rendue modeste, dépouillée de sa pompe, la sagesse est alors tentée par l'excès d'humilité : l'homme de la sagesse du non-savoir se sent déchargé de la responsabilité de porter sur ses épaules le poids de l'histoire. Il est alors tenté de réduire l'espace de sa vie à un quotidien radicalement dépourvu d'historicité : « Rien de nouveau sous le soleil. » Nous sommes aux antipodes du narratif et en même temps nous atteignons les marges du Livre.

Et pourtant, sortis du narratif, nous ne sommes pas sortis du temps. D'abord, l'immémorial de la Sagesse rejoint l'antériorité

éthique non seulement de la loi, de l'instruction, mais de la promesse que les événements racontés mettent à l'épreuve. L'immémorial renforce ainsi la tendance des récits traditionnels à s'ériger en archétypes, qu'il s'agisse de l'Exode, érigé par la parénèse du Deutéronome en paradigme de toutes les délivrances, ou qu'il s'agisse de la donation des législations successives, condensées dans la figure elle aussi paradigmatique de Moïse. L'immémorial rejoint enfin la temporalité profonde des récits de création, plus près du mythe que de la saga, au point que certains exégètes ont considéré ces récits de la création et de la chute comme des fragments de sagesse narrativisés ou, ce qui revient au même, des récits de teneur sapientiale. Il n'est pas jusqu'au caractère cumulatif des récits apparentés à la saga qui ne puisse être tenu pour un équivalent narratif de la Sagesse en apparence sans événements. De la même manière, on peut être tenté d'attribuer la tendance typologique, qui s'esquisse chez le second Isaïe et culminera chez les écrivains du Nouveau Testament, au travail de l'esprit de sagesse au cœur même des récits. De toutes ces manières, l'immémorial renforce tous les traits non linéaires du grand récit jahviste. Ce qui n'est pas sans affecter la notion même d'histoire du salut qui triomphera avec l'évangéliste Luc, et que Cullmann a cru pouvoir projeter sur la trajectoire unilinéaire du temps.

Tel est le niveau de profondeur auquel le narratif et le non-narratif s'entrecroisent et échangent leurs puissances respectives de temporalisation.

L'hymne

Je ne voudrais pas conclure, sans avoir dit au moins quelques mots du temps de *l'hymne*, le temps de ces Psaumes que l'Église chrétienne a incorporés à sa liturgie, et qui ont accompagné tant de lectures solitaires. Oui, il y a un temps des Psaumes, qui en quelque sorte enveloppe toutes les temporalités que nous avons jusqu'ici parcourues. Ce temps est celui du *aujourd'hui* et du *en tous temps*. La méthode historico-critique, telle que nous la trouvons à l'œuvre dans l'admirable ouvrage de Mowinkel *The Psalms in Israel's Worship*¹⁰, nous a appris à reconnaître la fonction cultuelle de la récitation et du chant des Psaumes. C'est le privilège du culte de réactualiser le salut, de réitérer la création, de remémorer l'Exode

10. Sigmund Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford, Basil Blackwell, 1962.

et l'installation, de renouveler la proclamation de la loi, de répéter les promesses. Cette fonction de réactualisation est marquée grammaticalement par le « je » et le « nous », lesquels, après avoir éventuellement désigné le roi, sont devenus des places vides susceptibles d'être occupées par quiconque, individu ou communauté, assume la position de l'orant. On comprend alors que la louange puisse inclure la récitation de l'histoire épique, et que le temps de la récitation puisse envelopper le temps du récit. En témoigne la clause rhétorique, tant étudiée par les spécialistes : « Loué sois-Tu, *Toi qui nous as tirés d'Égypte*, loué sois-Tu... *parce que...* Tu nous as délivrés. » « Je te remercie, ô Jahvé, *car* Tu m'as élevé... » Le Psaume est ainsi la récapitulation, dans le temps présent du culte et de l'oraison, de toutes les temporalités spécifiques du récit, de la loi et des prophètes. Tout ce qui est énoncé là est réassumé dans l'énonciation hymnique portée par un « je » ou par un « nous ». En particulier, à l'égard du récit, c'est en faisant *mémoire* que l'hymne le prend en charge et en répète la narration. Cette inclusion du récit dans l'hymne marque l'ultime transfiguration du récit que notre enquête puisse considérer. La répétition de la loi dans la mémoire n'est pas d'une autre nature. C'est ce modèle d'une répétition hymnique de la loi qu'on trouve réalisé par la parénèse du Deutéronome : ce n'est pas un hasard si nous retrouvons là, martelé maintes et maintes fois, le mot « aujourd'hui ». Aujourd'hui, c'est le jour où il importe de se souvenir des commandements, principalement du premier qui les contient tous. La parénèse opère ici un redoublement, non pas de la loi dans son contenu, auquel elle n'ajoute rien, mais de la profération et de la proclamation de la loi. D'où le nom même de Deutéronome : loi réitérée.

Tel est le « modèle » de temporalité que peut recomposer une lecture synchrone et intertextuelle de la Bible hébraïque. Le récit et le temps du récit – avec leur linéarité apparente – en constituent seulement la trame la plus visible. Mais l'enseignement de ces récits, leur vérité pour nous aujourd'hui requièrent la médiation de tous les autres genres littéraires et de tous les actes de discours, entrecroisés par les textes canoniques. C'est pourquoi le projet d'une théologie simplement narrative est une chimère. Ce qui y serait fondamentalement méconnu, c'est d'abord l'imbrication primitive du récit et de la loi dans la Thora ; c'est ensuite la dialectique entre l'ensemble de la tradition tant prescriptive que narrative et la prophétie, avec sa flèche eschatologique ; c'est encore l'approfondissement du caractère transitoire des accomplissements historiques

par le temps immémorial de la sagesse ; ce qui serait enfin méconnu – et très gravement – dans le projet d’une théologie simplement et directement narrative, c’est la puissance de récapitulation de toutes les figures du temps dans l’aujourd’hui de l’hymne. Pour le dire autrement, *le modèle du temps biblique repose sur la polarité entre le récit et l’hymne, et sur la médiation opérée entre « raconter » et « louer » par la loi et son antériorité temporelle, par la prophétie et son temps eschatologique, par la Sagesse et son temps immémorial.*

Ce serait une nouvelle tâche de montrer comment le Kérygme chrétien transforme ce « modèle » du temps biblique sans l’altérer profondément. C’en serait une autre, aussi considérable, de reprendre au point où notre introduction critique l’a laissé le problème irritant des ressemblances et des différences entre temps hellénique et temps biblique. Du moins avons-nous préparé le terrain pour une confrontation plus féconde, en montrant l’extrême complexité, mais aussi la subtile cohérence, de ce que l’on appelle par abréviation temps biblique.

Paul Ricœur