

Statue et fournaise ardente

Quelques problèmes d'interprétation du livre de Daniel et quelques réflexions herméneutiques

par Ernest
C. LUCAS¹,
professeur
au Bristol Baptist
College
(Angleterre)

J'ai passé plusieurs années à écrire un commentaire du livre de Daniel². J'ai sélectionné ici quelques passages, dont j'ai suivi l'histoire de l'interprétation, qui permettent de cerner certains problèmes courants de l'herméneutique biblique.

1. Daniel 3,17

Commençons par le récit des trois jeunes gens et la fournaise ardente. C'est une histoire bien connue. L'interprétation qu'on en donne traditionnellement met en exergue la foi inébranlable des jeunes gens en leur Dieu, capable de les délivrer de cette fournaise. Pour appuyer cette interprétation, on se base sur le v. 17, tel qu'il est traduit par la Bible du Semeur (BS) : « Si nous sommes jetés dans la fournaise où brûle un feu ardent, notre Dieu que nous servons peut nous en délivrer, ainsi que de tes mains, ô roi ! » Quand nous commençons nos cours d'herméneutique, nous encourageons vivement nos étudiants à comparer les diverses traductions d'un même passage. Alors certains seront peut-être étonnés en lisant la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB) : « Si notre Dieu que nous servons peut nous délivrer, qu'il nous délivre de la fournaise de feu ardent et de ta main, ô roi ! »

¹ Article original : Ernest C. Lucas, « A statue, a fiery furnace and a dismal swamp : a reflection on some issues in biblical hermeneutics », publié dans *Evangelical Quarterly*, vol. LXXVII, No 4, octobre 2005. Nous remercions l'éditeur, Howard Marshall, pour l'autorisation de traduire et publier cet article en français. – Note de la traduction : dans cet article, l'auteur a recours à diverses traductions anglaises. Plutôt que de nous évertuer à les traduire, nous avons choisi une traduction française ayant opté pour la même interprétation.

² E. C. Lucas, *Daniel*, Apollos Old Testament Commentary, Leicester, Apollos/IVP, 2002.

En effet, une telle déclaration colle mal avec la foi en la toute-puissance de Dieu ! Que se passe-t-il donc ? Pour y voir plus clair dans des divergences entre traductions modernes, revenons à la bonne vieille version Darby : « S'il en est [comme tu dis], notre Dieu que nous servons peut nous délivrer de la fournaise de feu ardent, et il nous délivrera de ta main, ô roi ! » Darby a mis entre crochets « comme tu dis » pour indiquer que ces mots ne se trouvent pas dans l'original araméen. Si les traducteurs de la Bible du Semeur avaient agi de même, ils auraient dû mettre entre crochets toute la phrase : « Nous sommes jetés dans la fournaise où brûle un feu ardent. » En araméen, comme le montre Darby, la phrase commence en réalité par les mots : « S'il en est. » Ces jeunes gens expriment donc un doute sur quelque chose. Pour comprendre cette phrase, la manière la plus naturelle est de voir comment les mots qui suivent explicitent ce doute.

La phrase peut se comprendre de deux manières :

- soit « Si notre Dieu existe, il est capable de nous sauver » ;
- soit « Si notre Dieu est capable de nous sauver... »

De ces deux possibilités, la seconde paraît la plus vraisemblable, puisque les jeunes gens répondent à la question posée par le roi à la fin du v. 15 : « Si vous ne l'adorez pas, au moment même vous serez jetés au milieu de la fournaise de feu ardent, et quel est le dieu qui vous délivrera de ma main ? » (TOB). La question posée est donc la suivante : Y a-t-il un dieu, autre que le mien, qui soit capable de vous délivrer de ma main, et non pas : Existe-t-il un autre dieu ?

Contrairement à cette lecture naturelle, Darby, en ajoutant « comme tu le dis », laisse entendre que les jeunes gens doutent que le roi va réaliser sa menace de les jeter dans la fournaise. La BS emprunte clairement cette même voie. De ce fait, ces traductions, Darby et BS, proposent une transition maladroite entre les vv. 17 et 18. En effet, la façon naturelle de comprendre l'araméen serait que le « sinon », au début du v. 18, renvoie aux mêmes termes qu'au début du v. 17 et non pas au verbe « il délivrera » de la fin de ce verset. Il apparaît donc clairement que dans ces deux versions, BS et Darby, une théologie (je devrais dire une idéologie) l'emporte, au détriment de la grammaire.

En effet, les traducteurs ne pouvaient accepter que les trois jeunes gens expriment un doute sur la toute-puissance du Dieu d'Israël. Ils n'étaient pas les premiers à s'être trouvés devant ce problème. La Vulgate se lit ainsi : « Car voilà que notre Dieu que nous honorons peut nous retirer de la fournaise d'un feu ardent et nous délivrer, ô roi, de vos mains³. » Ici, la Vulgate semble avoir compris le mot araméen *hen*, rendu habituellement par « si », comme s'il s'agissait de l'abréviation peu courante, surtout en prose, du mot hébreu *hinneh* (« voici »). Il s'agirait alors non pas d'une erreur, mais plus vraisemblablement, d'une mauvaise lecture délibérée.

Quant à la traduction des LXX, elle s'écarte encore plus de l'araméen : « Car il y a un Dieu dans les cieux, notre seul Seigneur que nous craignons, qui est capable de nous délivrer de cette fournaise de feu et de nous délivrer de ta main, ô roi ! » Nous avons là une traduction qui transforme un conditionnel en une confession de foi. Aujourd'hui, une petite majorité des traductions françaises réalisées après 1960⁴ traduisent le v. 17 à la manière de la TOB⁵. Toutefois, quelques spécialistes essaient encore de justifier la traduction de la BS par le fait que l'expression du doute concernant la toute-puissance de Dieu, dans une histoire comme celle de Daniel, est invraisemblable⁶. Une telle approche est contestable, car, si l'on se réfère à Esaïe 40-55, des doutes similaires sont également présents dans la bouche des exilés de Babylone.

³ *La Sainte Bible selon la Vulgate*, traduite en français par l'abbé J.-B. Glaire, Editions D.F.T., 1902, nouvelle édition 2002.

⁴ Bible de Jérusalem, Osty, Nouvelle Bible Segond, Bible Bayard, Bible du Rabbinate français (révision 1994) ; mais la Bible à la Colombe, la Bible du Semeur, la Segond 21, la Bible en français courant et Parole de Vie ne font pas ressortir le doute des jeunes gens (n.d.t.).

⁵ Pour une discussion détaillée sur les problèmes posés par la traduction de ce verset, voir P. W. Coxon, « Daniel III 17 : A Linguistic and Theological Problem », VT 26, 1976, pp. 400-409. Contre la traduction de la TOB, on amène une objection grammaticale : tout en reconnaissant que la particule *'itya* (*il y a*) avec un participe soit d'un usage idiomatique bien établi, on fait remarquer que, dans les autres occurrences en araméen biblique, on ne trouve jamais rien entre la particule et son participe. Cependant Coxon cite quelques exemples en araméen non biblique où des mots sont intercalés ; il maintient qu'en Daniel 3,17, le souci de mettre l'accent sur « notre Dieu » explique cet ordre inhabituel des mots. De plus, il y voit aussi l'influence d'une construction parallèle en akkadien où le participe correspondant peut être séparé du verbe qui le régit.

⁶ John E. Goldingay, *Daniel*, Word Biblical Commentary, Dallas, Word, 1989, p. 71.

Le prophète réaffirme alors des paroles d'assurance qui visent clairement les doutes suscités par l'exil, que l'on peut résumer ainsi : ou Dieu ne veut pas délivrer son peuple ou bien il est incapable de le faire. En face de ces doutes, on trouve ces paroles : « Est-ce que ma main serait courte, trop courte pour affranchir ? Est-ce que je ne disposerais d'aucune énergie pour délivrer ? » (Es 50,2). Dans son commentaire d'Ésaïe 40-66, Claus Westermann⁷ soutient qu'un grand nombre d'oracles des prophètes sont des réponses aux lamentations des communautés et le reflet de leurs sentiments. Ici, le prophète répond aux expressions de doute sur la capacité du Seigneur à délivrer son peuple de la captivité babylonienne.

Je termine en soulignant brièvement l'incidence théologique engendrée par ces deux choix de traductions. Dans la BS, ce sont trois jeunes gens qui sont prêts à risquer leur vie, parce qu'ils croient en la puissance de Dieu. Pour la TOB, il s'agit de trois jeunes gens qui sont prêts à mourir plutôt que de transgresser les deux premiers commandements. Par là, ils montrent qu'ils aiment le Seigneur « de tout leur cœur, de toute leur âme et de toutes leurs forces » (Dt 6,5) et que cet amour ne dépend pas du fait de savoir si oui ou non il peut les délivrer de la fournaise ardente. Par leur soumission au Dieu d'Israël, ils montrent qu'ils considèrent que sa bonté est plus importante que sa puissance.

2. Daniel 2

Passons maintenant à l'histoire du rêve de Nabuchodonosor (Dn 2) et de la statue formée de quatre métaux : or, argent, bronze et fer. Il a été clairement montré qu'avant la destruction du second temple, les quatre métaux étaient compris comme représentant les empires de Babylone, des Mèdes, des Perses et de la Macédoine⁸. Mais, après la destruction du temple, un changement s'opère.

⁷ Claus Westermann, *Das Buch Jesaja : Kapitel 40-66*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966 ; trad. angl. *Isaiah 40-66*, Old Testament Library, Londres, SCM, 1969.

⁸ Les Oracles sibyllins 3,388-400, qui datent peut-être de 40 av. J.-C., identifient le 4^e empire à celui de la Macédoine. 4 Esdras 12,11-12 montre clairement que l'identification du 4^e empire à l'Empire romain est encore une innovation à la fin du I^{er} siècle apr. J.-C.

En effet, dans le livre de 4 Esdras 12, l'auteur fait de Rome le 4^e empire. Pour arriver à cela, l'empire des Mèdes est alors associé à celui des Perses. Cette modification chez les exégètes juifs était motivée par leur désir de trouver dans Daniel une prophétie sur la ruine de l'Empire romain qui avait profané la cité sainte et le temple. Quant aux exégètes chrétiens, ils se sont référés à la « pierre détachée de la montagne sans intervention humaine » pour signifier la venue du Christ ; ils étaient ainsi tout disposés à considérer Rome comme le 4^e empire.

Certes, au cours des siècles, on retrouve à l'occasion l'un ou l'autre spécialiste chrétien qui revient à ce que j'appellerais l'interprétation macédonienne de la statue, parce que celle-ci semble fournir une compréhension plus cohérente des chapitres 2, 7 et 8, pris dans leur globalité⁹. Toutefois, ce n'est pas avant le XIX^e siècle que les exégètes chrétiens ont, dans leur majorité, adopté cette interprétation. Aujourd'hui, les discussions sur l'interprétation « macédonienne » ou « romaine » sont devenues un point important du débat plus large entre exégètes libéraux et conservateurs à propos de la datation du livre de Daniel. A ce sujet, il est intéressant de noter que les deux parties sont d'accord sur un fait : historiquement, il n'y a pas d'empire mède entre ceux de Babylone et de Perse. Pour les conservateurs, c'est une preuve évidente que la séquence des empires décrite est bien : babylonien, médo-perse, macédonien et romain¹⁰. Quant aux libéraux, de leur côté, ils pensent que l'auteur du livre de Daniel avait une bien piètre connaissance de l'histoire, puisqu'il situe l'empire mède entre ceux de Babylone et des Perses. A leurs yeux, c'est la preuve évidente que ce livre a été écrit bien après le VI^e siècle av. J.-C., époque où se sont déroulés les événements racontés¹¹.

⁹ Exemples: saint Ephrem († vers 370) ; Polychronius, le frère de Théodore de Mopsueste († vers 430) ; Hugo Grotius (1538-1645), Hugh Broughton (1549-1612).

¹⁰ Par exemple, E. J. Young, *Daniel*, Geneva Commentary, Edinburgh, Banner of Truth, 1972, p. 280 : « Il n'a jamais existé de royaume perse indépendant. »

¹¹ Par exemple, N. Porteous, *Daniel*, Old Testament Library, London, SCM, 1979 (éd. rév.), écrit : « ... il ne semble pas y avoir d'autre alternative que de considérer le second empire comme le pseudo-empire mède dont il n'existe absolument aucune trace dans les documents de l'époque. » Pour lui, l'auteur du livre de Daniel a commis là une « bourde historique » !

Nous ne pouvons pas ici entrer en détail dans une discussion pour ou contre les positions conservatrices. C'est pourquoi je me limiterai à deux observations :

1. On trouve de temps à autre des exégètes libéraux pour qui la vision du bélier aux deux cornes (Dn 8) est une indication claire que l'auteur avait une connaissance correcte de la relation existant entre les empires mède et perse – et cela, bien qu'il s'agît de faits remontant au milieu du VI^e siècle¹². Etrange, alors que ces mêmes exégètes proposent une tout autre lecture du récit de la statue (Dn 2). Incohérence ?

2. La plupart des exégètes conservateurs sont d'accord avec les libéraux pour voir dans la « petite corne » du chap. 8 le chef macédonien Antiochus IV Epiphane¹³. Cependant ils ont besoin d'avancer des arguments alambiqués pour distinguer cette petite corne de celle mentionnée sur la 4^e bête, dans la vision du chap. 7, alors qu'elles ont beaucoup de choses en commun. Et cela parce que les quatre bêtes du chap. 7 semblent être parallèles aux quatre métaux (chap. 2) et, de ce fait, représenteraient la même succession d'empires. Etant donné les problèmes que posent ces deux positions, il vaut la peine de réexaminer la question de l'identité du second empire dans le deuxième chapitre de Daniel.

Acceptons que, si l'on fait le lien entre ce chapitre et les chapitres 7 et 8, l'interprétation la plus évidente est que le second empire est celui des Mèdes. Admettons aussi que l'auteur du livre avait bel et bien une bonne connaissance de ce qui s'est passé au milieu du VI^e siècle. Il nous reste encore à comprendre pourquoi il inclut l'empire mède entre ceux de Babylone et de Perse. En effet, sur le plan chronologique, cette inclusion ne se justifie pas. Toutefois, je pense qu'il y a là une importante clé herméneutique dont, à mon point de vue, on n'a pas suffisamment tenu compte.

¹² J. A. Montgomery, *The Book of Daniel*, International Critical Commentary, Edinburgh, T. & T. Clark, 1927, p. 328, fait le commentaire suivant: « La vision des cornes représente de manière adéquate la relation entre la Médie et la Perse, tant en ce qui concerne le pouvoir que le temps. » Et E. W. Heaton, *Daniel*, Torch Bible Commentary, London, SCM, 1956, p. 192, de son côté, ajoute : « On se demande si l'auteur a vraiment une aussi piètre connaissance de l'histoire que certaines références à l'empire mède semblent le suggérer ? »

¹³ Par exemple, E. J. Young, *Daniel*, p. 170.

Je m'explique. Une des raisons majeures pour laquelle l'inclusion des Mèdes dans cette liste a été considérée comme bizarre tient au fait que les commentateurs libéraux prétendent que le livre de Daniel, tel que nous le connaissons, est l'expression du regard d'un juif de Palestine. Et, vu sous cet angle, la mention des Mèdes ne peut qu'étonner le lecteur, puisque les trois autres royaumes ont bel et bien successivement gouverné la Palestine, ce qui n'est pas le cas des Mèdes. Mais si cette inclusion des Mèdes était là pour nous inviter à regarder l'histoire sous un autre angle : le plus naturel serait celui d'un juif exilé en Orient comme ceux dont parle le récit de Daniel ! En effet, pour eux, les Mèdes ont de l'importance. Et cela à double titre. D'abord parce que, si l'on cesse de penser en termes de « qui gouverne la Palestine » et que l'on se demande quelles étaient les superpuissances qui ont façonné l'histoire du Proche-Orient ancien, on ne peut qu'y inclure les Mèdes¹⁴. En effet, n'ont-ils pas aidé les Babyloniens à détruire l'empire assyrien ? Ils en ont alors annexé les secteurs septentrionaux et orientaux, alors que les Babyloniens s'emparaient de ceux du sud et de l'ouest. Et du vivant de Nabuchodonosor, les deux empires semblent avoir coexisté sans compétition, chacun s'occupant d'affermir ses possessions dans sa sphère d'influence. Avec la mort de Nabuchodonosor, Babylone a alors connu un déclin relativement rapide, et pendant une décennie les Mèdes ont été indiscutablement la superpuissance de la région. Ensuite, l'empire perse succéda à l'empire mède, davantage suite à un coup d'Etat en interne qu'à une conquête. La Perse était déjà une composante de l'empire mède, et le roi Cyrus, qui en fut d'abord le vassal, était à moitié Mède et apparenté à la famille royale mède. On a pu documenter le fait que Nabonide, le dernier roi de Babylone, considérait la Médie comme une menace avant même que Cyrus accède au pouvoir¹⁵. Ainsi, dans la réalité politique telle que l'expérimentait un juif vivant en diaspora à Babylone, la Médie a vraiment été une superpuissance entre Babylone et la Perse.

¹⁴ Sur l'histoire de l'empire mède, voir I. M. Diakonoff, « The Median Empire », in I. Gershevitch (éd.), *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, CUP, 1985, II, pp. 110-148.

¹⁵ Voir par exemple *The Sippar Cylinder of Nabonidus*, i.8ss, traduit par P.-A. Beaulieu in W. W. Hallo et K. Lawson Younger, *The Context of Scripture*, Leiden, Brill, 2000, II, p. 311; « The Harran Inscriptions of Nabonidus », in *ANET*, Suppl. 1969, p. 562d.

En second lieu, un verset de la grande prière de Daniel 9 met en évidence le prolongement de son souci. Il inclut les « hommes de Juda et les habitants de Jérusalem, tout Israël, ceux qui sont proches et ceux qui sont au loin, dans tous les pays où [le Seigneur] les a chassés » (v. 7). D'après 2 Rois 17,6, l'un des endroits où ont été dispersés les Israélites était « les cités des Mèdes ».

Ainsi, si nous considérons que la statue représente les superpuissances qui, à des périodes différentes et de manières diverses, ont régné sur le peuple de Dieu, dans l'optique d'un juif appartenant à la diaspora de l'Orient, la Médie est parfaitement à sa place dans cette liste. Etant donné le symbolisme utilisé, une grande statue, les puissances doivent avoir été représentées dans une succession linéaire, même si elles ont pu se chevaucher chronologiquement, comme ce fut le cas de Babylone et de la Médie. Y voir une déformation de l'histoire, c'est approcher le symbolisme littéraire d'une manière prosaïque et pédante – un travers auquel les deux parties en débat se sont laissées aller. En effet, il semble que des deux côtés, dans le feu de l'action, on ait occulté une importante clé herméneutique. L'apparente anomalie historique, la présence des Mèdes dans la succession des empires, a été utilisée en effet par les libéraux comme une preuve de la date tardive du livre. C'était donc dans leur intérêt d'entretenir l'idée qu'il s'agissait ici d'une erreur historique. De leur côté, les conservateurs l'ont également utilisée : en effet, en enlevant les Mèdes du système, ils ont voulu à la fois affaiblir l'argument qui impliquait une datation tardive et préserver l'interprétation traditionnelle de la statue.

3. Daniel 9,24-27

Nous en arrivons au « sombre marécage », expression empruntée à J. A. Montgomery. A cet égard, je le soupçonne d'avoir pensé à ces zones marécageuses qui s'étendent à la frontière de la Caroline du Nord et de la Virginie. Dans son commentaire sur Daniel (ICC), Montgomery¹⁶ présente une discussion exhaustive des diverses interprétations proposées sur Daniel 9,24-27 jusqu'en 1926, puis conclut :

¹⁶ J. A. Montgomery, *Daniel*, pp. 390-401.

« L'histoire de l'exégèse des 70 septénaires est le 'sombre marécage' de la critique vétérotestamentaire. » Je n'ai pas l'intention de faire le tour de ce marécage ; je souhaite simplement vous en donner une vue générale avant de suggérer une manière d'en sortir. La plupart des spécialistes présument que Daniel 9,24-27 se présente comme une chronologie stricte des événements¹⁷. Pour avancer cette idée, ils s'appuient sur l'analogie qu'il y a entre les soixante-dix septénaires de Daniel et les sept fois sept septénaires d'années mentionnées dans Lévitique 25,8. Nous avons donc affaire à une période de 490 ans. Les interprétations de ce passage peuvent se répartir en deux groupes : une approche messianique et une approche dite « macédonienne ». Cependant, toutes les deux se heurtent au même problème : à quel moment débute cette chronologie ? Quand a eu lieu le « surgissement d'une parole en vue de la reconstruction de Jérusalem » (v. 25) ?

Un autre problème est : comment comprendre le milieu du v. 25 ? Une comparaison des différentes traductions éclairera les diverses alternatives existantes :

- TOB : « ... jusqu'à un messie-chef, il y aura sept septénaires. Pendant soixante-deux septénaires, places et fossés seront rebâtiés, mais dans la détresse des temps. »

- BS : « ... jusqu'à l'avènement d'un chef ayant reçu l'onction, il s'écoulera sept septaines et soixante-deux septaines ; la ville sera rebâtie et rétablie avec ses places et ses remparts, en des temps de détresse. » Dans le premier cas, le chef arrive après les 7 septénaires, et 62 septénaires s'écoulaient avant le prochain événement. Dans le second cas, le chef arrive après la période combinée des 7 et des 62 septénaires. On peut dire que la TOB est la plus naturelle des deux¹⁸. En effet, il semble qu'il n'y a pas de raison de dire « 7 septénaires et 62 » à moins que quelque chose doive se produire après les 7.

¹⁷ Voir les études d'E. J. Young, *Daniel*, pp. 191-195; J. G. Baldwin, *Daniel*, Tyndale Old Testament Commentary, Leicester, 1VP, 1978, pp. 172-178 – trad. française: J. Baldwin, *Le livre de Daniel*, Commentaire Sator, 1986, pp. 163-173 ; A. Y. Collins, in J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress, 1993, pp. 112-123.

¹⁸ Elle suit aussi la ponctuation du texte massorétique. E. J. Young, *Daniel*, p. 205, objecte que commencer une nouvelle phrase à : « Et soixante-deux septénaires » et le considérer comme un accusatif de temps (« Puis pour soixante-deux septénaires ») n'est pas vraiment en accord avec les standards de la syntaxe hébraïque.

De plus, la répétition de 62 au v. 26 : « Et après soixante-deux septénaires, un oint sera retranché » suggère aussi que les deux périodes de 7 et de 62 sont des éléments discontinus, séparés par quelque chose.

Venons-en maintenant aux différentes interprétations. L'interprétation messianique se base sur la traduction du v. 25 adoptée par la BS. De nos jours, le point de départ des 70 septénaires d'années est situé soit en 458 (lorsque Artaxerxès envoya Esdras à Jérusalem) soit en 445 (mandat confié à Néhémie). Pour la première option, le point faible est que l'ordre d'Artaxerxès ne mentionne pas la construction de Jérusalem ; en revanche elle a l'avantage que 483 (69 x 7) ans après 458 nous amènent à l'an 26 de notre ère, date possible du commencement du ministère de Jésus (il faut se souvenir que l'année 0 n'existe pas entre 1 av. J.-C. et 1 apr. J.-C.). Sa mort en l'an 30 (date possible mais toujours en discussion) est considérée comme se situant au milieu de la dernière semaine, l'autre moitié de la semaine étant renvoyée à un futur lointain.

Pour la deuxième option, si l'on part de l'année 445, date où la permission de reconstruire Jérusalem a été donnée, on se heurte au problème que les 483 ans se terminent en l'an 39. On « résout » alors le problème en imaginant que les années de la prophétie sont des « années prophétiques » qui ne comprennent que 360 jours. On arrive ainsi à ramener la date à l'an 32. Ce serait alors la date de la mort de Jésus, et toute la dernière semaine serait renvoyée à un futur lointain. Le recours à ces « années prophétiques » tient au fait qu'à différentes périodes et en plusieurs endroits du Moyen-Orient on a utilisé des calendriers de douze mois de trente jours. Cependant, on a toujours reconnu que ces calendriers « civils » étaient à contre-courant du monde réel et l'on a utilisé différents systèmes de jours ou de mois intercalaires pour résoudre ce problème.

Il paraît invraisemblable que quelqu'un se soit servi d'années de 360 jours pour établir une chronologie.

C'est une remarque surprenante, puisque les grammaires hébraïques de référence discutent cette construction et montrent qu'elle n'est pas inhabituelle. De l'avis général, elle répond habituellement à une question explicite, telle : « Quand ? » ou « Depuis combien de temps ? » (cette dernière question n'est pas en arrière-plan de cette prophétie). Voir : E. Kautzsch (éd.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2e éd. rév. et trad. anglaise : A. E. Cowley, Oxford, Clarendon, 1990, § 118ik ; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Institut biblique pontifical, Rome, 1923 et 1982, § 126i, p. 381, qui donne explicitement Dn 9,25 comme exemple.

Les tenants actuels de l'approche maccabéenne considèrent la « parole » du v. 25 comme une des prophéties de Jérémie prononcées en 586/7 et annonçant la restauration (Jr 30,18-22 ; 31,38-40)¹⁹. L'oïnt qui arrive à la fin des 7 premiers septénaires est alors identifié à l'un des personnages centraux ayant pris part au premier retour d'exil : Cyrus (appelé l'Oïnt de Yahweh dans Es 45,1), Zorobabel ou Josué – Josué était le grand-prêtre, et l'un et l'autre sont appelés « fils de l'huile » dans Za 4,14.

Considéré sous cet angle, l'exil a duré 49 (7 x 7) ans, soit de 586/7 à 537/8 av. J.-C. L'oïnt retranché après les 62 septénaires qui suivent est alors le grand-prêtre Onias III, assassiné en 171. Le milieu de la dernière semaine tombe en 167, l'année où Antiochus Epiphane interdit la religion juive et profane le temple. Elle se termine en 164, lorsque Judas Maccabée dédicace à nouveau le temple et qu'Antiochus meurt subitement.

La force de cette approche est qu'elle adopte la lecture la plus probable du v. 25 et fournit des références plausibles à un grand nombre d'allusions de la prophétie. Son défaut majeur est qu'elle compte 434 (62 x 7) ans entre le retour d'exil et le meurtre d'Onias III, alors qu'il ne s'est écoulé que 367 ans. On explique cela en disant que c'est une « prophétie écrite après coup » et que l'auteur n'avait qu'une connaissance approximative de la chronologie de la période perse. Cependant Laato²⁰ a montré que les écrivains juifs n'étaient pas si ignorants qu'on le prétend souvent de la chronologie de cette période, ni aussi approximatifs qu'on le dit.

Quelques commentateurs modernes, parmi les tenants de l'interprétation « messianique » aussi bien que parmi ceux de l'interprétation « macédonienne », pensent que les nombres et les périodes ne doivent pas être pris chronologiquement, mais symboliquement²¹.

¹⁹ L'utilisation du mot « une parole » (dabar), plutôt que l'un ou l'autre termes spécifiques employés pour un décret royal, peut faire penser à une « parole prophétique de Yahvé » plutôt qu'un décret royal ; c'est une thèse soutenable.

²⁰ A. Laato, « The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 102, 1990, pp. 212-225.

²¹ Par exemple : J. G. Baldwin, *Le livre de Daniel*, pp. 166ss ; J. E. Goldingay, *Daniel*, pp. 257s.

L'allusion possible à Lévitique 25,8, déjà indiquée, met l'accent sur une compréhension plutôt symbolique des termes qui désignent les périodes sabbatiques. Une telle approche se trouve encore renforcée par nombre de liens verbaux et thématiques que l'on note dans la prière de Daniel et dans Lévitique 26,27-45²², passage qui évoque une période de colère divine mesurée en cycles sabbatiques. Dans ce passage, le peuple est averti que sa « désobéissance à l'alliance » entraînera une « désolation », mais que, s'il confesse son péché, le Seigneur se souviendra de son alliance et de la terre promise. La prière de Daniel suit ce schéma. Il reconnaît que la « désobéissance de son peuple à l'alliance » a entraîné la « désolation », confesse le péché de la nation et en appelle à la miséricorde du Seigneur.

Enfin, nous devons aussi tenir compte du fait que, dans la Bible hébraïque, le nombre 7 est associé à la notion de complétude, de totalité et de perfection, ce qui est encore plus vrai pour le nombre 70. Ainsi, la période des 70 septénaires d'années représenterait une période parfaite, celle qui serait nécessaire pour amener un royaume parfait (Dn 9,24). Cette période de 490 ans comprend 10 cycles de jubilé. Et le concept de jubilé constitue l'essentiel du thème de Lv 25, d'où est tiré aussi ce concept de « septénaires d'années ». L'année du jubilé était la grande année de la libération des dettes, de l'esclavage et de la restauration du patrimoine familial. Ainsi, parler de dix cycles de jubilé était une manière tout à fait appropriée pour symboliser l'accomplissement de l'ultime acte divin de délivrance et de restauration²³. Les 7 premiers septénaires (49 ans) peuvent certes très bien correspondre à une manière de mesurer la durée de l'exil, mais l'image est aussi probablement utilisée parce qu'elle représente les 49 ans qui amènent vers l'année du jubilé, année de libération pour les esclaves et les captifs. Le contraire de la perfection est quelquefois représenté par le nombre parfait moins un (ex. : 666, le nombre de la bête dans Ap 13,18). Aussi est-il logique que le pire de la dévastation se situe à la fin du 69^e septénaire d'années.

²² M. Fishban discute cette question dans *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 488s.

²³ 2 Ch 36,20-21 semble appliquer ce symbolisme à la libération de l'exil à Babylone, en sorte que l'ensemble des 70 septénaires couvre l'exil babylonien.

Dans cette perspective, il saute aux yeux que la période de 62 septénaires est le résultat obtenu en soustrayant la première période symbolique (7 septénaires) à la seconde (69 septénaires). Une semaine (7 ans) constitue une période symbolique adéquate pour que le péché atteigne son comble et qu'il y soit mis fin complètement. De plus, c'est juste à ce moment-là qu'ont eu lieu le meurtre d'Onias III et la reconsécration du temple, événements séparés par environ 7 ans avec, grosso modo à mi-période, la profanation du temple.

Si cette interprétation de Dn 9,24-27 est correcte, ces versets sont une reprise de la prophétie de Jérémie concernant les 70 ans d'exil. A la lumière de Lv 25 et 26, ils permettent de comprendre la crise des Maccabées. Lus ainsi, ces versets ne devraient pas être considérés comme une chronologie des événements, mais comme ce qu'on a appelé une « chronographie »,²⁴ c'est-à-dire un schéma symbolique de l'histoire qui a pour but de donner aux événements essentiels qui la constituent une interprétation théologique et non de fournir un moyen de calculer quand ils ont eu ou auront lieu.

Les premiers exégètes chrétiens ont soutenu l'une et l'autre interprétations²⁵. Cependant l'interprétation messianique s'est rapidement imposée, sans doute parce que le désir de voir dans ce passage l'annonce de la crucifixion de Jésus l'a emporté sur les difficultés de l'exégèse. Lorsqu'au cours du XIX^e siècle l'autre interprétation a repris vie, le problème historique constitué par la période des 62 septénaires a rapidement constitué un argument pour reculer la date de la composition du livre, mais on n'y a pas perçu une invite à appréhender ce passage dans une perspective symbolique plutôt qu'historique.

4. Quelques considérations herméneutiques

A partir de ces exemples, je voudrais réfléchir à quelques considérations sur le plan de l'herméneutique biblique. Au cours de ces deux dernières décennies, on a beaucoup débattu et discuté du rôle du lecteur dans la compréhension des textes.

²⁴ Voir L. L. Grabbe, « Chronography in Hellenistic Jewish Historiography », *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 17, 1979, pp. 43-68.

²⁵ L'interprétation « messianique » apparaît vers la fin du II^e siècle. L'interprétation « maccabéenne » (qui semble être impliquée par 1 Maccabée 1,54) fut soutenue par des auteurs païens s'opposant au christianisme, comme Porphyre, à la fin du III^e siècle, ce qui ne contribua pas à la popularité de cette option ; cependant, elle fut aussi soutenue par le savant chrétien Julius Hilarianus, à la fin du IV^e siècle.

Voici quelques extraits d'un ouvrage de référence classique d'herméneutique²⁶ :

« Un lecteur peut aborder un texte sans présupposer les résultats de sa lecture. Toutefois, le même lecteur ne l'appréhendera jamais sans une certaine précompréhension, sans un certain nombre de questions au sujet de ce texte, ni sans une certaine idée du thème ou de la visée de celui-ci. En effet, tout lecteur porte toujours des verres teintés et colore ainsi sa compréhension du texte avec la nuance propre à ses verres. » (p. 188)

« Le sens d'un texte existe-t-il indépendamment de la façon subjective dont le lecteur le reçoit ? Comment une certaine lecture d'un texte influence-t-elle les interprétations postérieures du même texte ou d'autres qui s'y rattachent ? Si chaque lecteur approche un texte selon des points de vue, des présupposés, des buts, des a priori et des méthodologies différentes, ce texte peut-il avoir une seule signification ? Si la réponse à cette dernière question est 'oui', on se trouve alors devant ce que M. Japp appelle une 'herméneutique de réduction' ; c'est-à-dire qu'à chaque texte correspond une seule signification objective. Si, par contre, la réponse est 'non', nous devons être prêts à accepter ce que M. Japp appelle une herméneutique d'ouverture'. Elle accorde une grande place à l'interaction du texte avec le lecteur et conduit à une multiplicité de sens possibles. » (p. 159)

Je m'accorde volontiers avec l'approche appelée « herméneutique d'ouverture » sans pour autant accepter l'implication qu'en tirent certains spécialistes, notamment lorsqu'ils affirment qu'à chaque texte correspond un nombre illimité de significations et qu'il n'y a aucune possibilité de faire un choix entre elles.

C'est l'approche du « tout convient ». Une des raisons de ma réticence, c'est que, d'une manière générale, les gens sont capables, au quotidien, d'être d'accord sur les textes qu'ils lisent. C'est ici un trait caractéristique, auquel j'adhère, de l'approche postmoderne : la réflexion basée sur l'action (*praxis*). En effet, la plupart des gens que je rencontre s'accordent généralement sur le sens des textes qu'ils lisent. Et cela s'applique à un large panel de genres textuels : chants d'amour, lettres, narrations, documents administratifs. Il va de soi que je n'ai pas choisi une telle liste pour son allitération mais avant tout parce qu'on les trouve tous dans la Bible. Ce constat ne se vérifie pas uniquement pour des lecteurs issus d'une même culture. J'ai travaillé pendant huit ans dans un contexte multiculturel, avec des groupes qui comprenaient 25 nationalités et parfois plus²⁷.

²⁶ W. R. Tate, *Biblical Interpretation*, Peabody, MA, Hendrickson, 1997 (éd. rév.).

²⁷ A Londres, dans le cadre de *The Institute for Contemporary Christianity*.

Tous étaient chrétiens, mais à l'intérieur d'un groupe, on trouvait presque autant de traditions religieuses que de nationalités. Quelquefois, il y avait même plus de cultures différentes que de nationalités car une même nation peut englober des groupes culturels très différents. Etudier la Bible ensemble pendant plusieurs semaines a constitué une expérience fascinante. J'ai rapidement discerné le schéma suivant : au commencement, les désaccords étaient flagrants et les débats très vifs. Cependant, rapidement, chacun a commencé à discerner les orientations des autres, tout en prenant conscience des siennes. Un processus de convergence s'est alors enclenché avec la prise de conscience que l'on pouvait faire une distinction entre ce que le texte disait en tant que tel – ce que l'on pourrait appeler son sens propre : *meaning* – et ce qu'il disait à chacun dans son propre contexte – ce qu'on pourrait appeler son « sens appliqué » : *significance*. Généralement, un large consensus se formait autour du sens propre. Au point que certains en sont arrivés à modifier leur compréhension du sens appliqué, lorsqu'ils ont compris que ce qu'ils en avaient initialement perçu ne découlait pas de ce qu'ils découvriraient être maintenant le sens propre. Si cette distinction entre le sens propre et le sens appliqué est valable, cela soulève la question de savoir si un texte a un sens qui lui est propre et, si tel est le cas, comment le découvrir. Si un texte possède un sens propre, les exemples que nous avons considérés nous offrent quelques pistes pour nous en approcher.

- La première consiste à prendre la grammaire au sérieux. Même si l'on accepte qu'un texte puisse avoir une pluralité de sens, il me semble que la grammaire de la langue dans laquelle il a été écrit pose une limite importante à l'éventail des significations possibles. Exemple : en araméen, Dn 3,17 est clairement une phrase au conditionnel. Ce qui signifie qu'un certain doute est exprimé sur quelque chose. Par conséquent, la lire comme une franche affirmation de confiance telle que la traduisent la LXX et la Vulgate n'est pas un chemin légitime pour en découvrir le sens.

- Lorsqu'on se trouve devant des interprétations incompatibles, comme dans le cas de la succession des empires (Daniel 2), connaître les orientations des auteurs et la manière dont elles affectent leur interprétation est chose utile.

Cela permet de déblayer le terrain en vue d'une seconde étape qui consiste à essayer une autre approche herméneutique. Les deux approches traditionnelles fonctionnaient selon un point de vue de « critique historique ». Nous avons brièvement considéré ce que les Américains appellent une approche « rhétorique » - approche que les Anglais ont tendance à appeler approche « littéraire ».

Celle-ci présuppose une cohérence littéraire propre à tout le livre. Une telle approche implique une réelle prise en compte des indications des chap. 7 et 8 qui soulignent que l'auteur du livre de Daniel était au courant de l'histoire du milieu du VI^e siècle et que le 4^e empire est l'empire macédonien. Elle reconnaît aussi que la succession linéaire des empires (chap. 2) serait avant tout en lien avec la nature de l'image utilisée et pas forcément une simple présentation chronologique fidèle à l'histoire comme cela a été parfois compris. Mon argumentation est que cette compréhension fait sens dans le contexte du livre en valorisant la construction littéraire, ce que les autres interprétations ne font pas. Une telle approche me semble être un chemin de compréhension plus crédible.

- Dans le troisième exemple mentionné, nous avons considéré un aspect de ce qu'on a appelé par la suite « intertextualité », une approche offrant une alternative à la manière traditionnelle d'aborder Dn 9,24-27. Ainsi, Michael Fishbane²⁸ a montré qu'il est fort possible que l'auteur de Daniel 9 se soit basé sur le texte de Lv 25 et 26 pour découvrir la signification de la prophétie de Jérémie pour sa génération. Si nous arrivons à cette conclusion, alors nous avons une base solide pour rétablir le concept de « l'intention de l'auteur », que l'on écarte généralement aujourd'hui. Ici, donc, l'auteur d'un texte a utilisé un autre texte, consciemment ou non. Ces considérations soulignent qu'il est possible, en regardant la manière dont l'auteur a utilisé un autre texte, d'avoir une bonne idée de son intention. C'est une autre façon de discerner le sens propre d'un texte. Je ne prétends pas ici que nous serons toujours ni même très souvent capables d'arriver à un sens propre du texte qui obtiendra l'assentiment de tous. Cependant, je pense que nous pouvons probablement arriver à un sens qui fait largement consensus, beaucoup plus souvent que nombre de théoriciens de l'herméneutique moderne ne le laissent à penser.

²⁸ M. Fishbane, *Interpretation*, pp. 488s.

5. Quelques aperçus de la philosophie de Michael Polanyi

Je ne suis pas philosophe et je reconnais que, dans ce domaine, mes connaissances sont limitées. Cependant, j'ai fait un certain nombre d'investigations dans le domaine de la philosophie des sciences. Ainsi, pour conclure, je souhaite me référer aux idées d'un philosophe des sciences qui peuvent, je crois, consolider l'approche plus pragmatique de l'herméneutique qui emporte mon adhésion. L'une des raisons de se tourner vers la philosophie des sciences dans l'espoir qu'elle pourra jeter quelque clarté sur le débat contemporain autour de l'herméneutique se trouve exprimée par la citation suivante de l'éminent philosophe Karl Popper²⁹ :

« La science ne repose pas sur une base solide. La construction hardie de ses théories se dresse comme au-dessus d'un marécage. »

Nous voici à nouveau dans les marécages ! Ceux-ci correspondent au problème posé par la manière dont les scientifiques construisent leurs théories sur la base des données qui découlent de leurs observations ou de leurs expériences. La remarque de Popper exprime le fait que personne n'est arrivé à proposer une méthodologie claire, un ensemble de règles ou de calculs qui en fournissent l'explication. Cela ressemble plutôt à un mélange de pensée originale, de créativité, d'intuition, d'imagination, de sens esthétique, d'appréciation personnelle, etc. Ainsi, pour Popper et quelques autres philosophes des sciences, tout cela est terriblement subjectif, plus proche du marais que de la terre ferme.

Michael Polanyi ne s'inquiétait pas de cela, mais il s'est préoccupé de comprendre comment une connaissance solide pouvait bien émerger du marais. Dans son livre *Personal Knowledge*, il commence par rejeter l'idéal moderniste d'une objectivité désintéressée. Il défend le fait que toute connaissance implique la participation personnelle de celui qui apprend dans l'action de comprendre. En affirmant cela, il est en phase avec un aspect de ce que l'on appellera le « postmodernisme » (il parlera lui d'approche « postcritique »).

²⁹ K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1959, p. 11.

Cependant, il n'est pas arrivé à la conclusion du postmoderne que cela mène à la subjectivité totale dans la connaissance. Il dit de cette participation personnelle³⁰ :

« Cela ne rend pas notre compréhension subjective. La compréhension n'est ni un acte arbitraire ni une expérience passive mais un acte responsable qui revendique une validité universelle. Une telle connaissance est en fait objective dans le sens où elle établit un lien avec une réalité cachée, un lien qui se définit comme la condition qui permet d'anticiper un éventail indéterminé de véritables implications encore inconnues (et peut-être encore inconcevables). »

Il est intéressant de s'arrêter quelque peu sur ce qui a conduit Polanyi à cette conclusion car, en agissant de la sorte, il est possible d'obtenir certains éclairages pertinents pour la discipline de l'herméneutique. Pour Polanyi, un élément décisif dans la manière dont nous arrivons à comprendre les choses est son concept d'« intelligence tacite ». Il le formule ainsi³¹ :

« Partout, à tous les niveaux du mental, ce ne sont pas les fonctions de l'articulation logique des opérations, mais les forces tacites de l'esprit qui sont décisives. »

Une phrase clé dont il s'est souvent servi pour exprimer ce concept de connaissance tacite était : « Nous savons plus que nous ne pouvons dire. »³² Mais comment arrivons-nous à cette connaissance tacite ? Polanyi a décelé au moins deux voies. La première est liée à l'héritage biologique commun propre à l'espèce humaine en tant que créatures qui sont apparues et se sont développées dans le contexte du monde qui nous entoure. Polanyi était impressionné par les travaux de Piaget sur le développement des bébés et des jeunes enfants. Ces travaux, d'après lui, montraient comment, par son expérience du monde physique, « l'enfant plein d'appétit, de mouvements et de perceptions se transforme en une personne intelligente, raisonnant avec une intention universelle³³ ».

³⁰ M. Polanyi, *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958, pp. viis.

³¹ M. Polanyi, *The Study of Man*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959, p. 19.

³² M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 4.

³³ M. Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 395.

Polanyi voyait en cela une analogie qui peut nous aider à comprendre comment le processus de développement de l'espèce humaine appréhendant son environnement pourrait avoir conduit à l'émergence d'une aptitude à raisonner d'une manière logique, responsable et éthique, et de l'aptitude de « savoir plus qu'on ne peut dire ».

Polanyi identifie une deuxième source de connaissance tacite : les aptitudes acquises. Ceux qui ont appris à rouler à bicyclette savent bien que, lorsque l'on prend un virage, il faut se pencher vers l'intérieur pour maintenir son équilibre. Bien que l'inclinaison qu'ils adoptent pour prendre le virage dépende de l'angle de celui-ci et de la vitesse à laquelle ils roulent, ils s'en tirent pratiquement toujours sans savoir d'une manière explicite comment ils font. Il existe bien une formule mathématique qui permet de calculer l'angle nécessaire³⁴, mais celui qui voudrait essayer d'en faire le calcul mental, alors qu'il s'approche du virage, risquerait fort de se retrouver par terre ! Rouler à vélo est dans la majorité des cas une aptitude acquise consciemment. Et il y a beaucoup d'autres aptitudes que nous acquérons au cours de la vie d'une manière plus ou moins inconsciente. Chacune s'ajoute à notre réserve de connaissance tacite.

Polanyi explique que l'espèce humaine peut acquérir cette connaissance tacite seulement si, comme l'enfant qui se développe ou l'adulte qui acquiert de nouvelles aptitudes, nous sommes en train d'expérimenter une réalité extérieure, et cela même si nous n'en avons que très peu conscience. Voici comment il l'exprime³⁵ :

« Nous pouvons justifier de notre capacité de savoir plus que nous ne pouvons le dire si nous croyons à la présence d'une réalité extérieure avec laquelle nous pouvons entrer en contact. C'est ce que je fais. Je me déclare tributaire de la croyance qu'il existe une réalité extérieure, graduellement accessible à la connaissance, et je m'astreins à rechercher la vérité à partir de mes propres intuitions de la réalité tout en sachant qu'il n'y a pas et ne peut y avoir de règle précise capable de justifier mes conclusions. »

³⁴ $\tan(\text{angle}) = cv^2/r$.

³⁵ M. Polanyi, *Knowing and Being*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 133.

Une des raisons pour lesquelles Polanyi a été amené à croire à une réalité extérieure a été son expérience à la pointe de la recherche scientifique (il a été un chimiste³⁶ de renommée mondiale avant de se tourner vers la philosophie). Elle lui a donné la certitude de l'existence d'une réalité qui dépasse l'être humain. Naturellement, et il le dit très clairement, nos interprétations de cette réalité doivent toujours constituer des tentatives susceptibles d'être révisées mais elles ne sont pas arbitraires, et il explique qu'il y a de bonnes raisons de penser que certaines approches sont meilleures que d'autres. Une de ces raisons est explicitée dans la citation suivante³⁷ :

« Nous donnons du sens à notre expérience en nous appuyant sur des indices que nous n'appréhendons que comme des indicateurs de leur sens caché. Ce sens est un aspect de la réalité qui en tant que telle peut néanmoins se révéler dans un éventail indéterminé de découvertes futures. Telle est ma définition de la réalité extérieure. La réalité, c'est quelque chose qui attire notre attention par des indices qui assaillent et séduisent nos esprits pour que nous nous en approchions toujours plus. Puisqu'elle doit son pouvoir d'attraction à son existence indépendante, elle peut toujours se manifester de façon encore insoupçonnée... Si nous avons saisi un aspect véritable et profond de la réalité, ses manifestations futures seront autant de confirmations inattendues de notre connaissance actuelle. »

Polanyi met ici l'accent sur l'une des caractéristiques frappantes et importantes de la science. A plusieurs reprises, quand une nouvelle théorie a été proposée pour expliquer un phénomène donné, il s'est trouvé qu'elle expliquait aussi d'autres phénomènes, qui, auparavant, paraissaient sans rapport avec le premier. Ou alors, il arrive parfois qu'une théorie envisage quelque chose qui paraît contre-intuitif et qui se trouve par la suite confirmé. (Exemple : l'équation de Dirac qui a associé avec succès la théorie des quanta et la relativité particulière. Cela a permis d'expliquer ce qui n'était encore à l'époque que l'énigme du moment magnétique de l'électron et, quelques années plus tard, de postuler l'existence de l'antimatière.)

³⁶ Littéralement "physical chemist": La chimie physique est une branche de la chimie, en 'opposition' à la chimie organique ; elle s'intéresse aux caractéristiques physiques de la matière (n.d.t).

³⁷ M. Polanyi, « The Unaccountable Element in Science », *Philosophy*, vol. 38, jan. 1962, p. 13.

Ainsi, parfois, une théorie, d'une manière tout à fait inattendue, explique un nouveau phénomène que l'on n'observe qu'après la formulation de la théorie. Un exemple de cela est l'expansion de l'univers et son explication par la théorie générale de la relativité. C'est le genre d'expériences qui persuadent la plupart des scientifiques que leurs théories ne sont pas seulement des préférences subjectives ou des constructions sociales mais des approximations de certains aspects d'une réalité extérieure.

Un autre concept fondamental des écrits de Polanyi est celui d'« habitation » (*indwelling*)³⁸. Nous sommes des êtres corporels. Aussi, habiter notre corps est la seule façon que nous avons de connaître le monde. Par « corps », Polanyi entend plus qu'une entité simplement physique. Il s'agit ici du moi incarné individuellement, notion qui prend en compte la personne mais aussi son environnement et son interaction avec le monde. Pour que la connaissance soit utile, elle doit être digérée intérieurement, de telle sorte qu'elle devienne une connaissance incarnée. Bien sûr, le fait d'être dans un corps limite nos capacités à connaître le monde. Cependant, ces limitations, défend Polanyi, peuvent être dépassées. En fait, poursuit-il, ces limitations sont souvent nécessaires dans le sens où elles constituent des points de départ importants pour l'élargissement de cette connaissance. Par exemple, nous ne pouvons apprendre le langage sans apprendre un langage particulier. Paradoxalement, c'est ce qui constituera ensuite la passerelle pour apprendre d'autres langages. De même, en bien des domaines, notre patrimoine personnel, biologique, culturel, social, etc. nous limite d'un côté et nous fournit, de l'autre, les bases pour transcender ces limitations. Une des pistes pour les dépasser, qui joue un rôle important dans la connaissance des autres, passe par le vecteur de la « sympathie imaginative ». A ce sujet, Polanyi a démontré que ce procédé peut nous permettre de nous mettre à la place des autres, « d'entrer dans leur peau », de ressentir leur situation et de comprendre le fonctionnement de leur esprit. Il montre ainsi le rôle que peut jouer ce procédé dans la manière dont nous apprenons d'autrui. Il suggère que cette « appropriation de l'intérieur » (*indwelling*) est impliquée lorsqu'une personne formule un message et qu'une autre le reçoit et le comprend³⁹.

³⁸ M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, pp. 16-18.

³⁹ *Ibid.*, pp. 29s.

Ce procédé, Polanyi l'a emprunté aux méthodes utilisées par certains historiens pour comprendre les actions de certaines figures historiques⁴⁰. Bien sûr, le danger ici est de façonner l'autre à mon image, mais l'accent de Polanyi est mis sur l'acceptation de l'autre comme une réalité extérieure, objective quoique partiellement cachée, avec laquelle il est possible d'établir un contact réel et ainsi d'accéder à une connaissance réelle bien que limitée.

Après avoir présenté brièvement ces quelques éléments de l'oeuvre de Polanyi, abordons la question de leurs apports à l'herméneutique. Voici les réflexions que je suggère :

1) Sa présentation de la connaissance tacite et la manière dont elle est acquise offre un contreponds au subjectivisme, qui se rapproche parfois du solipsisme, ainsi qu'à une grande partie de l'herméneutique postmoderne (en particulier dans l'interaction du lecteur avec le texte). A des niveaux différents de la connaissance tacite, les êtres humains ont beaucoup en commun et donc les auteurs et les lecteurs de textes aussi. Au niveau le plus large, nous avons en commun la nature humaine ainsi que la connaissance tacite, qui est inhérente aux espèces. Alors que les postmodernistes mettent souvent l'accent sur les différences culturelles, la culture peut en réalité engendrer une connaissance tacite commune. Pour revenir à une réflexion sur la praxis, je me souviens que lorsque nous habitions en Caroline du Nord, nous avons été intéressés et surpris de découvrir que, de bien des manières, nous avons une plus grande affinité avec un couple d'Allemands qui habitaient notre immeuble qu'avec les Américains du coin. Nous partagions clairement avec les Allemands une « culture européenne » commune qui, au moins dans certains domaines, générait une plus grande compréhension mutuelle de façon naturelle. Puis, il existe la connaissance tacite qui est commune suite au partage d'expériences communes particulières comme l'apprentissage de certaines compétences.

⁴⁰ M. Polanyi, *Knowing and Being*, p. 166 ; M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, pp. 16s.

Cela suggère que, même si nous devons reconnaître que les lecteurs ont toujours des verres teintés, pour reprendre la métaphore connue utilisée précédemment, nous devons aussi admettre que les propriétés optiques basiques des verres portés par les différents lecteurs sont très similaires. C'est pourquoi rechercher des significations qui font consensus n'est pas chose aussi désespérée que cela est souvent affirmé.

2) Lorsque Polanyi parle de notre capacité à dépasser les limitations dues à notre enveloppe corporelle en utilisant certaines de ces limitations comme points de départ pour augmenter notre connaissance, cela nous encourage à rechercher ces sens qui font consensus. Comme je l'ai déjà dit, cette recherche a été vraiment efficace et féconde dans mon expérience de groupes d'études bibliques multiculturels.

3) Ce que dit Polanyi au sujet de l'existence d'une réalité extérieure peut s'appliquer aux textes, qui sont, de fait, une réalité extérieure au lecteur. Tout comme il y a un caractère donné au monde matériel qui limite le sens que les scientifiques peuvent y trouver, de même il y a quelque chose qui est « donné » dans un texte. J'ai précisé plus haut que la grammaire est l'un des aspects de cette réalité. La lexicologie, la forme et le genre en sont d'autres. A cela on peut ajouter, dans certains cas, l'existence à la fois de structures « de surface » et de celles « de profondeur », et ainsi de suite.

4) Les textes peuvent présenter des « indices qui assaillent et séduisent nos esprits ». Lorsque nous considérons ces indices comme des clés de l'herméneutique, ils nous mènent à des « aspects véritables solidement ancrés » de la réalité, c'est-à-dire au sens du texte, comme je l'ai démontré au sujet de la place de la Médie dans le langage figuré de la statue décrite en Daniel 2. Il arrive parfois aussi que la « confirmation inattendue » se produise lors de la reconnaissance de l'un de ces indices amenant un regard nouveau sur le texte qui lui donne plus de cohérence. C'est ce qui s'est produit pour moi lorsque j'ai considéré les 70 septaines de Daniel à la lumière du symbolisme des cycles du sabbat et du jubilé au lieu d'essayer de les comprendre comme une chronologie d'événements.

5) Ce que dit Polanyi de la « sympathie imaginative » et de notre capacité à « nous identifier » à d'autres peut aussi être appliqué à la compréhension des textes. Ils sont l'expression d'esprits humains qui, bien que différents du mien, ne sont pas sans points communs avec le mien.

A la lumière du travail de Polanyi, on ne peut, me semble-t-il, nier chez les autres le fait que, dans la production de leur esprit, y compris dans leurs textes, il existe une réalité extérieure donnée, qui me dépasse, moi et ma pensée, et que je devrai respecter en laissant ouverte la possibilité d'un sens propre. Et, parce que je suis moi aussi une personne humaine, je peux me lancer à la découverte de ce sens avec l'assurance de réussir au moins partiellement à le comprendre. Tout ceci, je l'espère, peut d'ailleurs être un terrain commun avec beaucoup de non-chrétiens. En ce qui me concerne, cela est ancré dans la conviction que je suis une créature au sein d'un monde créé qui a son existence propre, donnée par Dieu, indépendante de moi. Un monde qui reflète quelque chose de son Créateur, lui qui nous a faits tous deux, l'auteur d'un texte que je peux lire et moi, à son image.

