

Bible et judaïsme

À partir d'une conférence à l'Université catholique de Namur, 4 novembre 2004
(publié dans *Bible et science des religions*, Namur,
Presses universitaires de Namur-Lessius, 2005, pp. 71-94)

Rivon Krygier

I. Le canon juif

Pour saisir la manière spécifique par laquelle le judaïsme appréhende la « Bible », il convient au préalable de circonscrire les ouvrages dont il est question. « *Biblia* » est le terme grec pour désigner les livres inclus dans la bibliothèque des Écritures dites saintes. Il s'agit d'un *corpus*, c'est-à-dire d'un ensemble d'ouvrages apparentés. Le « canon » des Écritures – du grec *kanôn*, « règle », « norme » – constitue la liste normative des livres considérés comme inspirés par Dieu. Si la tradition rabbinique fait remonter la sacralisation des premiers œuvres à l'époque de Moïse, il est actuellement impossible de déterminer sur un plan historique à partir de quand cela s'est produit. Ce que l'on sait, c'est que le livre biblique des *Rois* (*II R* 23,2) évoque sous le règne de Josias (VI^e siècles av. J-C) la découverte dans le Temple et la lecture publique et sacrée du « livre de l'alliance », ouvrage que nombreux chercheurs identifient au *Deutéronome*¹. Un enseignement et une lecture publique du « livre de Moïse » sont évoqués dans les livres de *Ezra* (7-8) et *Néhémie* (8-10), événements qui se seraient produits au V ou IV^e siècle av. J-C. À noter aussi que bon nombre d'ouvrages bibliques et extra-bibliques tardifs citent ou se réfèrent abondamment à des ouvrages bibliques plus anciens, ce qui démontre une certaine sacralité de textes anciens dans la conscience des auteurs plus modernes. Ce à quoi il faut ajouter le témoignage de la *Septante*, traduction grecque de la Bible hébraïque entamée à partir du III^e av. J-C². La canonisation quasi-définitive est intervenue tant du côté juif que chrétien au tournant du I et II^e siècles ap. J-C quand l'assemblée pharisienne de Yavné (ou Jamnia) a entériné la compilation de livres que l'on connaît aujourd'hui dans le canon rabbinique. En témoignent les nombreuses références et citations qu'en font les maîtres du Talmud, dès les premières strates³. Pour autant, ont pu se tenir des discussions encore à cette période sur l'opportunité d'une « *gueniza* » (consignation, mise à l'écart) pour tel ou tel ouvrage : *Ezéchiel*, *Ecclésiaste*, *Cantique des Cantiques*. S'agissant du livre d'*Esther* : bien que sa fonction liturgique fût déjà établie dès les deux premiers siècles – le rouleau est lu lors de la fête de Pourim, et les règles afférentes

¹ Le terme « *Sefer ha-Tora* » (livre de la Tora) n'apparaît que dans le *Deutéronome* et les ouvrages jugés apparentés tels Josué et le livre des *Rois* et d'autres plus tardifs (*Néhémie*, *Chroniques*).

² Il s'agit au départ de la traduction du Pentateuque uniquement. C'est progressivement au cours des deux siècles avant notre ère que les autres ouvrages bibliques sont traduits en grec. Cf. *La Bible grecque des Septante*, op. cit. pp. 83-90.

³ Dans plusieurs sources rabbiniques anciennes (*Exode rabba* 41:5 ; *Lévitique rabba* 12:13, *Nombres rabba* 13:15 ; 14:4 ; 14:18 ; 18:21 ; *Cala rabbat* 9:20) mais qu'il est difficile de dater, il est question des 24 livres (saints), ce qui pense-t-on correspondrait au canon actuel selon certains recoupements d'ouvrages. Josèphe Flavius (*Contre Apion* 1:8) évoque le chiffre de 22, regroupant sans doute les *Lamentations* à *Jérémie* et *Ruth* aux *Juges* comme on peut le voir ensuite dans la *Septante*. Pour ces questions, cf. G. DORIVAL, M. HAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Cerf-CNRS, 1994, pp. 114-118.

sont établies dans la *michna* – la question de son éventuel retrait suscite encore des débats aux III^e et IV siècles ⁴. Le canon chrétien est clos, quant à lui, vers 400 ⁵.

Toutefois, la Bible chrétienne ou à tout le moins catholique ne recouvre pas exactement la Bible juive ou dite rabbinique. Il va sans dire que le Nouveau Testament n'est pas inclus dans le canon rabbinique, mais la différence vaut aussi pour la partie qualifiée d'« Ancien Testament » (hormis les protestants) ! La Bible juive qui compte 39 livres selon le découpage actuel, ne comporte pas certains ouvrages retenus par le canon catholique et orthodoxe. Celui-ci suit la recension grecque de la *Septante*, au départ destiné à la communauté juive d'Alexandrie mais qui avec l'essor du christianisme des premiers siècles et l'extermination par les Romains de cette communauté, ne sera plus retenu que par les communautés chrétiennes. Ces textes dénommés *deutérocannoniques* ⁶ sont des livres appartenant à la littérature juive des deux premiers siècles avant Jésus-Christ. Leur intérêt spirituel et historiographique pour comprendre le judaïsme de cette époque ne fait aucun doute, ainsi d'ailleurs que bien d'autres ouvrages dits *apocryphes* (ou *pseudo-épigraphes*, selon la nomenclature protestante) non retenus dans le Canon, qu'il soit juif ou chrétien, tels que les livres de *Hénoch* ou *Jubilés*. Mais cet intérêt ne fut pas une raison suffisante aux yeux des rabbins pour inclure ces textes dans leur Canon. Certains d'entre eux ont pu être rejetés en raison de leur caractère « hétérodoxe » et par trop hellénistique. Mais pas toujours. Les renseignements connus sont trop maigres pour établir les véritables raisons pour lesquelles certains ouvrages ont été adoptés par l'Église et refoulés par la Synagogue. Tout ce qu'on sait avec assurance, c'est que le fait de ne pas les inclure dans le corpus des livres lus à la synagogue leur a dénié le statut de sainteté.

L'affiliation ou non à la tradition des *Septante* ne semble pas suffisante pour expliquer la différence de choix. Du côté chrétien, il est possible que le désir des premiers ecclésiastes de marquer une continuité d'écriture biblique jusqu'à l'avènement du Christ ait contribué à retenir des ouvrages situés dans les deux siècles qui l'ont précédé ; et à l'inverse, que la volonté des rabbins d'écarter les Évangiles, les ait poussés à faire remonter la date où se serait « tarie » la source prophétique de révélation d'écriture en la rattachant aux retombées de la destruction du Temple (– 587). Ils estiment que les derniers ouvrages révélés datent du siècle ayant suivi le retour de Babylone (– 537), soit à la fin du VI^e siècle et au cours du V^e siècle avant J-C : « Lorsque Aggée, Zacharie et Malachie, les derniers prophètes, moururent, l'esprit saint disparut d'Israël » (*Tossefta, Sota* 13:2) ⁷. Il est en effet difficile voire impossible d'aborder toutes ces questions si l'on élude la dimension « polémique » qui a si fort marqué l'histoire des relations judéo-chrétiennes dès le début.

⁴ *Sanhédrin* 100a ; cf. *Aggadoth du Talmud de Babylone* (coll. Dix Paroles), trad. A. Elkaïm-Sartre, Paris, Verdier, 1982, p. 1121.

⁵ Note de l'éditeur : Pour l'étude du processus de canonisation des Écritures, voir par exemple M. GILBERT, « Textes exclus, textes inclus: les enjeux », dans J.-M. POFFET (éd.), *L'autorité de l'Écriture* (coll. Lectio Divina, h.s.), Paris, Seuil, 2002, pp. 51-70 ; J.L. KUGEL, « Biblical Authority in Judaism : the problems of an "Aging Text" », dans J.-M. POFFET (éd.), *L'autorité de l'Écriture*, pp. 139-151, spéc. pp. 140-142 ; C. THEOBALD (éd.), *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques*, Paris, Cerf (coll. Lectio Divina, 140), 1990.

⁶ Par opposition à « proto-canoniques : admis par toutes les écoles chrétiennes. La *Septante* contient sept livres supplémentaires : *Judith*, *Tobie*, *Maccabées I et II*, *Siracide ou Ecclésiastique*, *Sagesse (de Salomon)*, *Baruch*. Mais il faut également mentionner dans le canon catholique des compléments à des livres retenus par le canon rabbinique : passages additionnels d'*Esther*, de *Daniel*, et (lettre) de *Jérémie* (cf. *La Bible grecque des Septante*, *op. cit.*, pp. 83-85).

⁷ La critique littéraire fait toutefois remonter la rédaction de certains livres à une époque postérieure, comme par exemple le livre de *Daniel* qui fait allusion à la domination séleucide du II^e siècle av. J.-C.

La notion même d'Ancien Testament est, il va sans dire, « chrétiennement orientée », puisqu'il se présente au regard de la doctrine ecclésiale comme une propédeutique, une paléo-écriture sainte⁸. Les personnages et même la « doctrine » de l'Ancien Testament en furent fréquemment réduits à ne préfigurer que l'avènement et l'enseignement du Christ. Plus encore, l'anti-judaïsme forcené qui a caractérisé pendant longtemps le discours des théologiens chrétiens, fortement inspiré de Paul de Tarse, et par suite d'Ignace d'Antioche, Justin Martyr, St Augustin et bien d'autres pères de l'Église a encore accentué la dimension péjorative de l'appellation. Dans une perspective anti-judaïque, elle sous-entend le caractère caduc ou carrément néfaste de l'alliance d'Israël et en particulier, de la Loi, jugée comme « lettre » oppressante, dénuée d'esprit, du moins dans la manière dont les rabbins l'interprétaient. Fort heureusement, nous bénéficions depuis près d'un demi-siècle d'une ère exceptionnelle au cours de laquelle de nombreux et hauts dignitaires de l'Église et théologiens ont inversé la tendance⁹. Le Nouveau Testament tend désormais à être envisagé comme une *extension* et non plus comme une *négation* de l'Ancien. De grands progrès ont été accomplis depuis Vatican II – avec notamment la déclaration *Nostra Aetate*¹⁰ – même s'il reste bien du chemin à parcourir pour sa bonne « réception », c'est-à-dire la consolidation des avancées auprès du large public.

Quelques autres précisions : Le judaïsme rabbinique dénomme parfois la Bible « *mikr'a* », qui signifie « lecture » et renvoie à sa fonction *liturgique* : sa lecture publique à la synagogue. Il est question également de *Kitvé ha-kodèch*, les « Écritures saintes » qui renvoient à la canonisation rabbinique, à savoir la détermination des divers textes ou livres qui entrent dans le corpus de la littérature dite révélée ou inspirée faisant autorité, référence et mémoire collective pour le peuple. Il est également un terme plus moderne et désormais plus usuel : *Tanakh*, acronyme de « *Tora, Neviim, Ketouvim* », soit : Pentateuque, Prophètes et Hagiographes. Les premières traces connues de cette classification en triptyque remontent au prologue grec (v. 1, 8, 24) du livre du Siracide, écrit par le petit-fils de l'auteur (après 132 av. J.-C.)¹¹. Elle diverge de celle retenue par les diverses Églises chrétiennes – rétablie toutefois dans certains milieux ces dernières décennies, par exemple dans la TOB (traduction œcuménique biblique). Elle correspond avant toute chose à trois catégories liturgiques, celles-ci reflétant elles-mêmes le degré de sainteté des ouvrages.

II. La Tora

La Tora dont les cinq livres sont attribués à Moïse constitue le cœur ou le plus haut degré de révélation. Une portion ou péricope (*paracha* ou *sidra*) est lue publiquement semble-t-il depuis l'époque du second Temple (au moins à partir du III^e s. av. J.-C.) de manière

⁸ Cf. l'interprétation très péjorative de la notion « d'Ancien Testament » dans *Épître aux Hébreux* (9,14-18).

⁹ À recommander l'excellent ouvrage de Peter Tomson, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme* (Cerf, 2003). La tonalité bienveillante de l'ouvrage envers le judaïsme, n'enlève rien ni à la qualité de la recherche philologique, ni à l'engagement chrétien de l'auteur.

¹⁰ Note de l'éditeur : *Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes [Nostra Aetate]*, dans : *Les conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II*, éd. G. Alberigo et alii, éd. française A. Duval et alii, Paris, Cerf, 1994, pp. 1965-1971 spéc. § 4 sur les relations de l'Église au peuple juif.

¹¹ Cf. M. Gilbert, *Les cinq livres des Sages. Proverbes – Job – Qohélet – Ben Sira – Sagesse*, Paris, Cerf (coll. Lire la Bible, n° 129), 2003, p. 156. La tripartition est ensuite avérée dans le Talmud de Babylone, cf. *Sanhédrin* 90b et dans la liturgie d'époque talmudique (cf. *Moussaf de Roch Ha-chana*).

hebdomadaire, notamment le Chabbat¹². Cette fonction synagogale de lecture et d'étude prime d'ailleurs sur la prière commune qui s'est institutionnalisée secondairement. Le cycle babylonien qui s'imposa jusqu'à nos jours instaure la lecture complète de la Tora en une année liturgique divisée en 54 péripopes. Un passage tiré des prophètes, appelé *Haftara*, fut également très tôt adjoint à cette lecture hebdomadaire de la Tora. Les livres consignés dans la partie *Écrits* (Hagiographes) sont lus quant à eux plus occasionnellement, notamment à l'occasion des fêtes périodiques telles Pèssaḥ ou Pourim.

Selon la nomenclature biblique, la « Tora » signifie « la règle » ou « l'enseignement ». Elle s'exprime dans la littérature rabbinique sous deux modalités : écrite (*bi-khetav*) et orale (*be-âl-pè*). La « Tora chè-bi-khetav » est celle énoncée dans les cinq livres de Moïse (ou attribués à lui), c'est-à-dire le *Houmach*, Pentateuque. La Tora a été souvent traduite ou dénommée « Loi » en ce qu'elle constitue le socle de toute la législation juive. Comme l'écrit Mireille Hadas-Label :

Les Juifs d'Alexandrie¹³ l'appelaient *o nomos*, « la Loi » ou de préférence, au pluriel *oi nomoi*, les « lois », c'est-à-dire les cinq premiers livres de la Bible, connus sous le nom grec de Pentateuque (du grec *Penta*, « cinq » et *teuché*, « rouleaux/étuis »), car ils devaient se présenter en cinq rouleaux (*Philon d'Alexandrie*, Fayard, p. 103)¹⁴.

Une interprétation talmudique établit que la Loi écrite se décline en 613 commandements (*mitsvot*). Ce dénombrement n'est pas explicite dans la Bible. Quoique devenu très populaire, il a un fondement plutôt spéculatif et sa valeur est surtout d'ordre symbolique¹⁵ : il désigne la totalité des ordonnances divines.

Toutefois désigner la Tora comme « Loi » est réducteur. Les cinq livres attribués à Moïse qui forment la Tora ne sont pas faits que de règles mais comportent de longs passages narratifs. Ceux-ci ont une vocation édifiante pour la conscience identitaire et spirituelle du peuple juif. Ils visent plus largement à motiver l'obéissance par l'intériorisation de la foi et de la morale, « la circoncision du cœur » selon l'expression du *Deutéronome* (*Dt* 30,6). Si la lecture et l'étude du Pentateuque tiennent une place primordiale, incessante, c'est parce qu'il comporte à la fois les grands récits fondateurs et les lois fondamentales qui régissent la société et la religion juives, la morale et le culte. Le lien du peuple juif assumé avec le *Sefer Tora* (livre de la Tora) est pour ainsi dire organique. Selon un enseignement talmudique, le verset « (Les enfants d'Israël) Ils marchèrent trois jours dans le désert sans trouver d'eau » (*Ex* 15,22) est

¹² Voir le témoignage du Nouveau Testament : « En effet, Moïse depuis les générations antiques, a dans chaque ville ses prédicateurs, qui le lisent dans les synagogues, chaque Chabbat (*Actes* 15,21). À noter que Jésus lui-même se rend régulièrement à la synagogue, le Chabbat, y enseigne et monte à la Tora (cf. *Lc* 4,16 ; 6,6).

¹³ C'est le cas déjà dans la lettre d'Aristée (II^e siècle av. J.-C., tr. A. Pelletier, Paris, Cerf, 1962, cf. § 309) et par suite, chez Philon d'Alexandrie (I^e siècle ap. J.-C.).

¹⁴ M. HADAS-LEBEL, *Philon d'Alexandrie : un penseur en diaspora*, Paris, Fayard, 2003, p. 103.

¹⁵ Le nombre d'ordonnances contenues dans les livres de codification juive ayant force de loi actuelle dépasse de très loin le chiffre de 613 et se compte par milliers. En revanche, près des deux tiers des 613 commandements généralement recensés n'ont pour une raison ou une autre (nous n'entrons pas dans les détails) aucune application possible à notre époque. C'est dans le traité talmudique *Maccot* 23b, que Rabbi Simlaï induit à partir à la fois d'un verset (*Dt* 33, 4 : « Tora tsiva lanou Mochè [...], La Tora que Moïse nous a ordonnée [...] ») et à partir de l'usage de la *Guematria* (numérologie) que le nombre de commandements s'élève à 613. En effet, la valeur numérique du mot Tora est de 611. Or, le récit de l'Exode rapporte qu'à un moment donné de la théophanie du Sinaï, le peuple a délégué Moïse pour entendre Dieu par son intermédiaire, de crainte de périr (*Dt* 20,18-21). Aux 611 prescriptions communiquées par Moïse, ont été adjointes les deux premières des dix paroles du décalogue (*Dt* 5,6-7) qui, selon une interprétation, sont les seules à avoir été entendues directement de Dieu, par le peuple hébreu, lors de la Révélation. En effet, c'est seulement dans les deux premières paroles que Dieu est désigné à la première personne. Cf. *Aggadoth du Talmud de Babylone*, p. 1188.

interprété comme suit : « Il n'y a pas d'eau si ce n'est la Tora, comme il est dit : « Ô vous tous qui avez soif, venez vers l'eau » (*Is* 55,1). Ayant marché trois jours sans Tora, ils étaient exténués » (*Baba Kama* 82a). Le Talmud explique par là pourquoi en sus de la lecture hebdomadaire du Chabbat, fut instituée une lecture relais le lundi et le jeudi de chaque semaine.

C'est pourquoi aussi, secondairement, lorsqu'un fidèle juif dit qu'il « étudie la Tora », et accomplit ainsi le commandement le plus fondamental de la Tradition, le sens de l'expression doit être entendu de façon plus large encore puisque ce lien vital suppose l'apprentissage des traditions et l'analyse des textes ultérieurs qui donne tout le sens, soit le judaïsme dans son ensemble et non le Pentateuque en particulier. En effet, ce dernier est considéré comme la souche d'un arbre dont l'arborescence se ramifie en moult branches.

Précisons ce dernier point : le Pentateuque est qualifié de « Tora écrite », en tant qu'il constitue le socle sur lequel se greffe un ensemble de traditions et développements qui ne sont autres que l'interprétation rabbinique, dénommée « Tora orale » (au premier chef, elle désigne l'écriture talmudique et midrachique du 1^{er} au 5^e siècle ap. J-C., et par suite, la littérature rabbinique jusqu'à nos jours)¹⁶. Si elle est qualifiée comme telle, c'est avant tout parce qu'elle se distingue des Écritures saintes par sa fluidité et son évolutivité. Elle est la sève qui remonte depuis les racines de l'arbre, elle est discussion et initiation de maître à disciple. Elle se veut un commentaire élaboré et cumulé par des collèges rabbiniques, et donc à bien des égards, produit par une parole échangée et remise souvent sur le métier. Le Talmud est devenu secondairement un corpus littéraire faisant autorité en ce qu'il consigne par écrit et plus encore « met en forme » (ce ne sont pas de simples « *verbatim* ») de nombreux débats et développements rabbiniques. Mais sans jamais assurer le même statut que la Tora qui demeure le gisement primordial sacré.

L'interprétation rabbinique est bien plus qu'une exégèse, qu'un simple éclaircissement du texte. Elle a pour vocation de définir les normes, codes de conduite et croyances du judaïsme au présent. Autrement dit, elle a une vocation d'actualisation. L'oralité indique alors un travail d'adaptation constant et toujours vivace. La Tora orale est indissociable de la Tora écrite, un peu comme l'est une cellule vivante de son noyau. Autrement dit, si l'on veut se faire une idée exacte de ce qu'est une norme du judaïsme contemporain, il faut aller voir l'élaboration produite à partir du « code génétique » que constitue le Pentateuque, telle qu'elle « s'exprime » (comme un gène se trouve exprimé dans le métabolisme de la cellule) dans les codes de lois les plus récents ou dans le propos d'un sage contemporain, et non se référer à la loi biblique qui n'en est que le substrat juridique, le fond archéologique ! De fait, sur les 613 commandements de la Tora qui ont été recensés par les rabbins du Talmud, seul un tiers environ est actuellement applicable, et dans des modalités d'application que l'on ne peut espérer déceler à la seule lecture du Pentateuque. Les modalités d'application sont souvent éloignées du sens premier des Écritures. Ainsi toutes les règles répressives décrites dans la Tora ont été suspendues (peine de mort, châtiments corporels).

¹⁶ Pour les principaux termes usuels de la littérature rabbinique, se reporter au lexique en fin du présent article. Pour une excellente présentation de la bibliographie rabbinique, cf. H.L Strack, G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash* (référence complète en fin du présent article).

III. Un exemple d'interprétation : la figure d'Abraham

a) La mutation d'Abram

Non seulement pour le domaine de la Loi mais encore pour celui de la Foi, la Bible a été sondée par la tradition rabbinique – pour prolonger la métaphore – comme le code génétique peut être sollicité par le métabolisme cellulaire en vue de produire de nouvelles et utiles protéines. Le traitement de la figure d'Abraham en constitue une excellente illustration.

Dénoté initialement Abram dans la *Genèse* (Gn 11,27), c'est en l'instant décisif de la circoncision, que Dieu décide de « l'adouber » sous le nom de Abraham : « Ton nom ne s'énoncera plus désormais Abram mais Abraham car Je fais de toi le père d'une multitude de peuples » (Gn 17,5). Mais que signifie l'infusion de la lettre *hé* dans son nom ? Le récit ne l'explique pas. Or justement, ce non-dit est une invitation. Et en tentant de percer le secret exégétique, c'est celui du sens de la vie spirituelle du lecteur qui doit s'en trouver éclairé, par projection.

Abram apparaît en *Genèse* 11,30 comme un personnage acculé à une impasse existentielle. Sa femme, Saraï, est stérile. C'est lui que Dieu appelle, l'invitant à sortir de son environnement et de sa condition, pour inverser sa situation et faire de lui un « *Av hamon goïm* : père (physique et spirituel) d'une multitude de peuples » (Gn 17,4-5). La lettre *hé* par laquelle le mot *hamon* (multitude) débute renvoie sans doute au premier sens de l'extension du nom de Abram en Abraham. Se produit alors très littéralement ce qui fut annoncé lors de la première prophétie : « C'est à Abram que Dieu dit : Je veux te bénir et *aggrandir ton nom* et tu seras bénédiction » (Gn 12,2)...

Le *hé* s'insinue dans le nom de Abram mais aussi dans celui de Saraï devenant Sarah (cf. Gn 17,16). Le couple devient fertile. Mais cette prodigieuse fécondité ne se cantonne pas à l'abondance de progéniture. Tout ce passe comme si avec la circoncision, alliance marquée sur l'organe de reproduction mais aussi de jouissance, le personnage connaissait une profonde mutation d'identité et de destinée. Comme nous venons de le voir, cette modification cristallise une transformation engagée depuis l'appel de Dieu lancé à Abraham, le fameux *Lekh lekha* (« Va pour toi ») de Gn 12,1-3. Ce sont les étapes initiatiques franchies une à une par Abraham – et les siens – qui le transfigurent en l'élevant au rang de bâtisseur du monothéisme universel, père d'Israël, héraut de « la voie divine, celle qui consiste à accomplir l'équité et la justice » (Gn 18,19). En se bonifiant, Abraham bonifie le monde et bonifiant le monde, il se bonifie à son tour. Au fond, ce n'est pas seulement Abram qui doit prendre la voie du *hé*, c'est le monde tout entier, comme le sous-tend la vocation que Dieu lui assigne d'entrée de jeu : « et par toi, seront bénies toutes les familles de la terre.... » (Gn 12,3).

C'est précisément ce que veut pointer une exégèse rabbinique à partir d'un des premiers versets de la *Genèse*, apparemment sans aucun rapport :

אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם בַּיּוֹם עָשׂוֹת יְיָ אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם:

Tel est l'engendrement des cieux et de la terre dans leur conception/création, au jour où l'Éternel les créa (Gn 2,4)¹⁷.

¹⁷ Même si la traduction présentée des sources bibliques et rabbiniques a pu être inspirée de telle ou telle traduction existante mentionnée ici et là, elles sont en définitive formulées selon ma propre compréhension.

Ce terme « *be-hibar'am* » rendu par « dans leur conception/création » a retenu l'attention pour plusieurs raisons. Sur le plan sémantique, il semble redondant. Que cela suggère-t-il ? Le *midrach* lit la Bible un peu comme un psychanalyste scrute le discours d'un patient. Toute incidence du langage, toute aspérité (lapsus, assonance, redondance, association, etc.) ouvre sur des strates de signification latente. Si la Bible est perçue comme un tout, comme un organisme vivant, l'intertextualité est le moyen le plus sûr de relever la trace des multiples ramifications qui offrent la vision physiologique d'ensemble.

La tradition massorétique – celle des copistes ou scribes (*sofrim*) de la Tora – a mis la lettre *hé* en exergue en la distinguant par une autre dimension, de sorte que le Talmud relit l'expression verbale :

בְּהִבְרָאָם : *Be-hé, bar'am* : C'est avec la lettre hé que Dieu [les] a créé le ciel et la terre !¹⁸

À un second degré d'interprétation, le terme est mis en relation avec sa réédition. « *hibar'am* » refait surface un peu plus loin dans le récit de la Genèse, dans ce qui semble être une réitération conclusive de la Création, accompagné à nouveau du terme « *toldot* » (engendremets) :

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ. זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם וַיְבָרַךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָם.

Tel est le livre des engendremets de l'homme au jour où Dieu crée l'homme, lorsqu'Il le fait à Sa ressemblance. Masculin et féminin, Il les crée et les bénit, Il les appelle du nom d'homme en étant créés [*be-(yom) hibar'am*] (*Gn* 5,1).

À quoi renvoie l'écho des termes « *toldot* » et « *hibar'am* » dans leur nouveau contexte ? À quelques chapitres de distance, on est passé subrepticement des « *toldot ha-chamaïm ve-ha-arèts* : engendremets des cieus et de la terre » aux « *toldot adam* : engendremets de l'homme »... L'engendrement de l'homme digne, véritablement « à la ressemblance de Dieu »¹⁹, est ce qui donne sens à la création du monde et de l'humain. C'est déjà ce que laisse entendre l'enseignement suivant attaché à notre verset qui accorde une valeur paradigmatique à la « ressemblance » :

Ben Azaï dit du verset précité qu'il comporte le grand principe de la Tora ! Rabbi Akiba le lui conteste. C'est : « Aime ton prochain comme toi-même » (*Lv* 19,18), qui constitue le grand principe de la Tora ; c'est-à-dire, explique-t-il, pour que l'on ne dise jamais : « Puisque j'ai été humilié, que le soit également mon prochain ; puisque j'ai été injurié, que le soit également mon prochain. » Mais rabbi Tanhouma (qui vient concilier les points de vue) dit : Celui qui agirait ainsi, sache bien qui en définitive il humilie²⁰ car : « Dieu a fait l'homme à Sa ressemblance » (*Gn* 5,1)²¹.

Enfin, à un troisième niveau, le terme *be-hibar'am* recèle une lecture qui se dévoile par la permutation des lettres : recomposées, elles laissent transparaître le nom d'Abraham... :

¹⁸ Talmud de Babylone, *Menahot* 29b ; *Midrach Rabba, Genèse Rabba*, 12:10, trad. B. Maruani et A. Cohen-Arazi, Paris, Verdier (coll. Les dix paroles), 1987, p. 155 ; cf. Rachi (sur *Gn* 2,4).

¹⁹ C'est à partir du présent verset (*Gn* 5,1) seulement que l'homme est dit être créé « *bi-demout* : dans la ressemblance » à Dieu. En *Gn* 1,26-27, ce n'est encore qu'un souhait divin : « *khi-demout* : qu'il soit (comme) à la ressemblance ».

²⁰ L'homme qui rend le mal pour le mal défigure l'image de Dieu qui est en lui.

²¹ *Midrach Rabba, Genèse Rabba*, 24:7, p. 274.

Rabbi Yehochouâ fils de Qorḥa enseigne : « *Be-hibar'am* » (Gn 2,4) – il faut entendre : « *be-Abraham* » : par/pour Abraham, en considération de son mérite. Rabbi Azaria cite à propos de ce commentaire le verset : « C'est Toi seul, ô Éternel, qui as fait les cieux... » (*Ne* 9,6)²².

À recouper ces enseignements, c'est un peu comme si on voulait signifier que Dieu avait créé le monde dans l'intention de pouvoir implanter Sa mystérieuse lettre *hé* dans le nom de l'un ou l'autre personnage qui s'en serait montré digne, car « à la ressemblance de Dieu », et ce fut Abraham – et conjointement Sarah²³ – qui véritablement ouvrit la « voie divine ». C'est pour ceux qui se font à la ressemblance d'Abraham que le monde a été voulu de Dieu²⁴. Rabbi Youdan dit dans le prolongement que « c'est pour le mérite de l'observance de la Tora que le monde a été créé »²⁵. Cette interprétation prend secondairement appui sur un passage tardif de la Bible (*Néhémie*), lu par Rabbi Azaria comme révélateur, de par l'enchaînement des versets. Le thème de la Création est rattaché à la mutation d'Abraham qui traduit elle-même la fidélité à l'alliance :

C'est Toi seul, ô Éternel, qui as fait les cieux, les cieux des cieux et toute leur armée, la terre et tout ce qui est sur elle, les mers et tout ce qui est en elles. Et c'est Toi qui fais vivre toutes ces choses, et l'armée des cieux Te révère. Et c'est (encore) Toi, ô Éternel, Dieu, qui as choisi Abram et l'as fait sortir d'Our des Chaldéens, et lui as donné le nom d'Abraham. Tu avais jugé son cœur fidèle devant Toi, et Tu contractas avec lui une alliance... (*Néhémie* 9,6-8).

Revenons sur la mystérieuse infusion du *hé* dans le nom du patriarche. Le Talmud s'en enquiert en s'intéressant à la valeur symbolique qu'il attribue au graphisme de la lettre *hé*, ה :

Pourquoi donc ce monde-ci a-t-il été créé avec la lettre *hé* ? Pour qu'il ressemble à une véranda et que quiconque voulant s'en échapper le puisse [il suffit de se laisser glisser vers le bas, sous entendu : la bassesse]. Et pour quelle raison la lettre *hé* a-t-elle son pied détaché du sommet de la lettre [laissant une fenêtre ouverte vers le haut] ? Pour que l'on puisse aider à s'y hisser celui qui veut [en sortir par le haut] se tourner vers Dieu²⁶.

Si la lettre *hé* est cloisonnée de tous les côtés mais ouverte en bas, c'est pour indiquer que tous ceux qui meurent descendent vers le Cheol. Mais la barre verticale indique qu'ils en remontent et qu'une fenêtre est ouverte pour ceux qui se repentiront²⁷.

Le *hé* dont fut doté Abraham a donc une fonction de percée, d'ouverture là où les choses et les êtres enclos se meurtrissent. Le *hé*, précise également le même *midrach*, est une lettre « qui n'est pas agrippée par la langue »²⁸ lorsqu'elle est prononcée. Elle est souffle fluide, comme l'esprit de Dieu jadis insufflé en l'homme, le même sans doute qui planait à l'origine des temps, sans entraves, au-dessus des eaux.

²² *Midrach Rabba, Genèse Rabba*, 12:9, p. 153.

²³ L'un et l'autre voient le « hé » s'introduire dans leur nom. Or, deux *hé* composent le Tétragramme qui selon les Cabalistes unifie le masculin et le féminin.

²⁴ Voir cette idée exprimée dans le *midrach* : « Tant qu'Abraham n'était pas venu au monde, c'est un peu comme si le Saint béni soit-Il ne régnait encore que sur les cieux, ainsi qu'il est dit : "l'Éternel, Dieu des cieux qui m'a pris de la maison de mon père..." » (*Gn* 24,7) ; mais une fois venu au monde, il fit régner Dieu à la fois sur les cieux et la terre, comme cela est dit : "je t'adjure par l'Éternel, Dieu du ciel et de la terre..." » (*Gn* 24,3) » (*Sifré Devarim* 313).

²⁵ *Midrach Rabba, Genèse Rabba*, 12:2, p. 147.

²⁶ *Menahot* 29b ; Cf. Rachi, *Gn* 2,4.

²⁷ *Midrach Rabba, Genèse Rabba*, 12:10, p. 155.

²⁸ *Midrach Rabba, Genèse Rabba*, 12:10, p. 154.

b) L'épreuve suprême d'Abraham

Le *midrach* se présente souvent sous l'apparence déconcertante d'une légende ingénue, d'une extrapolation échappée du récit biblique, inspirée par la seule imagination. On raconte une histoire pour expliquer une histoire. Si bien qu'on peut avoir le sentiment que l'auteur « fabule », complique à outrance le récit au lieu de l'éclairer. En réalité, l'exégèse narrative est bien une interprétation du texte qui vise à élucider des questions de sens restées en suspens ou à tout le moins, à révéler des facettes de sens. Mais plus qu'il ne veut démontrer, il veut donner à voir et à réfléchir, c'est pourquoi il se présente très souvent sous forme d'énigme. En décryptant le sens d'un *midrach* aggadique, se décrypte en même temps les sens cachés ou insoupçonnés au premier regard du texte biblique. Il offre alors un « effet de loupe ». En introduisant des épisodes inconnus du récit de référence, ce n'est pas tant l'historicité qu'il cherche à établir que le sens sous-jacent de la narration biblique elle-même. Comme dans les figures du langage du rêve, les catégories de l'espace-temps sont déliées des contraintes de la réalité consciente pour être soumises au relief affectif latent, aux inflexions profondes de l'âme. L'extravagance est un leurre ou plutôt un langage stimulant qu'il faut savoir déchiffrer.

Prenons l'exemple d'un *midrach* talmudique proposant deux interprétations du verset (*Gn* 22,1) qui introduit à l'épreuve suprême d'Abraham, ledit sacrifice d'Isaac, mais que la tradition juive dénomme « *akédāt Yitshak* : la ligature d'Isaac » :

« Il arriva après ces faits que Dieu mit Abraham à l'épreuve » (*Gn* 22,1). Après quoi ? Rabbi Yoḥanan enseigne au nom de Rabbi Yossi fils de Zimra : Ce fut après les paroles du Satan, ainsi qu'il est écrit : « Et l'enfant grandit, il fut sevré, et Abraham fit un grand festin » (*Gn* 21,8). Le Satan avait dit à Dieu : Maître du monde, Tu as accordé une postérité à ce vénérable centenaire. Mais de tout festin qu'il fit, il n'a pas cru bon de T'offrir en sacrifice la moindre tourterelle ni le moindre poussin ! Dieu lui a répondu : (Tu insinues que) tout ce qu'il a fait n'était que pour se réjouir d'avoir eu un fils, eh bien, si Je lui demandais de Me le sacrifier, il le ferait aussitôt ! Alors aussitôt, « Dieu mit Abraham à l'épreuve. »

[...]

Rabbi Lévi enseigne : « après » signifie : après les paroles d'Ismaël adressées à Isaac. Le premier lui avait dit : Je suis plus grand (méritant) que toi à l'aune de l'obéissance aux commandements car toi, tu as été circoncis à huit jours tandis que moi, je l'ai été à treize ans ! Isaac lui a répondu : Tu veux m'impressionner par un simple organe ? Si le Saint béni soit-Il me demandait : Sacrifie-toi tout entier, je le ferais aussitôt ! Alors aussitôt, « Dieu mit Abraham à l'épreuve. »²⁹

Le *midrach* commence par attirer l'attention sur le fait que la mise à l'épreuve d'Abraham par Dieu se présente dans le récit biblique comme consécutive aux faits antérieurs. Pourquoi cette focalisation ? C'est là que le lecteur prend conscience que rien n'indique dans le récit la raison qui incite Dieu soudainement à soumettre Abraham à une injonction qui ne peut paraître de prime abord que déconcertante, voire scandaleuse : celle de devoir aller sacrifier son propre fils, lui qui a souffert si longtemps de ne pas avoir eu de postérité. Il fallait pointer le souci qui habite le *midrach* pour relever la méthode exégétique qu'il se donne pour lever la difficulté. En l'occurrence, il considère la mention de consécution des événements comme un indice. Il part du présupposé herméneutique qu'il ne peut s'agir d'un simple enchaînement syntaxique mais que cette consécution constitue la clef qui délivre le sens du surgissement de l'épreuve. Il s'agit alors de se demander quels ont pu être les faits « irritants » qui ont suscité

²⁹ Talmud de Babylone, *Sanhédrin* 89b ; repris par Rachi sur *Gn* 22,1. Cf. *Aggadoth du Talmud de Babylone*, pp. 1065-1067.

cette étrange et âpre requête divine. Abraham aurait-il commis quelque acte suspect ou déplaisant ?

Le bon réflexe est d'aller regarder d'abord dans le récit biblique lui-même. Mais où ? S'agit-il des faits antérieurs immédiats, l'alliance contractée avec Abimelekh, roi des Philistins (*Gn* 21,22-34) ? Que tendrait alors à prouver l'épreuve d'Abraham ? S'agit-il du mécontentement d'Abraham lorsque Sarah lui demande de renvoyer Hagar et son fils Ismaël (*Gn* 21,10-12) ? Serait-ce d'autres événements plus antérieurs ? Ou alors, est-ce l'attitude globale d'Abraham qui est en cause au regard de l'ensemble des faits ? Dans tous les cas de figure, puisque l'épreuve vise à attester de la fidélité indéfectible du patriarche à l'Éternel, il semble logique d'en déduire qu'une certaine défiance a pu transparaître dans le comportement d'Abraham ou à tout le moins lui être hypothétiquement imputée, justifiant alors le démenti éclatant du soupçon.

C'est ici que le *midrach* construit ou invente un récit « extrapolatif » pour tenter de répondre à la question³⁰. Il nous révèle ce que sont les fameux faits antérieurs, en jouant de la polysémie du mot « *devarim* ». Ce terme peut signifier « faits » mais aussi « choses » ou « paroles ». Dans les deux interprétations proposées ci-dessus, c'est le dernier sens qui est retenu : une certaine conversation aurait déclenché la mise à l'épreuve. Dans la première, c'est le Satan, ange de la cour céleste qui à l'instar du prologue du livre de Job, joue le rôle d'inspecteur et de procureur. En substance, que requiert-il devant Dieu au sujet d'Abraham ? Il s'appuie sur le fait qu'il n'a accompli aucun sacrifice lors du festin donné en l'honneur de la naissance de son fils Isaac (*Gn* 21,8) pour mettre en cause la valeur intentionnelle de l'action d'Abraham dans sa relation à Dieu. C'est alors que revenant au texte biblique, on s'aperçoit que ce que dit le Satan à propos de cette malencontreuse omission – somme toute une chicanerie – met en exergue comme de manière symptomatique une donnée constante de l'engagement d'Abraham jusqu'à l'instant de l'épreuve de la ligature. En effet, chaque fois que Dieu avait interpellé Abraham, le chargeant de mission, Il avait assorti Ses requêtes de promesses et de bénédictions. Lors de l'appel originel demandant à Abraham de quitter son pays natal, Dieu l'assure qu'Il fera de lui une grande nation, le bénira, grandira son nom, etc. (cf. *Gn* 12,1-3). Il en va ainsi lors de « l'alliance entre les morceaux » (cf. *Gn* 15,4-6). Ou encore, lorsque Dieu soumet Abraham et sa maison au précepte de la circoncision, Il réitère les bénédictions et promesses antérieures et les amplifie : parenté d'une multitude de nations, descendance royale, perpétuation de l'alliance, héritage perpétuel de la terre de Canaan (cf. *Gn* 17, 2-8). Et même ensuite, lorsque Dieu ordonne à Abraham le pénible renvoi de Hagar et de Ismaël, Il l'assure d'une postérité à la fois par Isaac et par Ismaël (cf. *Gn* 21,12-13). En somme, l'argument mis dans la bouche du Satan souligne une situation préoccupante pour le lecteur attentif du récit biblique. Abraham n'était-il capable de se plier à la volonté divine que dans l'assurance des lendemains chanteurs ?

De même que la Genèse n'explique pas la raison de la mise soudaine à l'épreuve, elle n'avait guère expliqué pourquoi Dieu a « élu » Abraham. Aucune bravoure ou piété quelconque ne se rattachent au comportement d'Abraham avant qu'il ne soit appelé à sa grande vocation (cf. *Gn* 12,1). C'est *post factum*, en voyant comment Abraham franchit les diverses embûches

³⁰ L'inventivité signalée ici ne signifie pas nécessairement qu'elle prend naissance au moment de son exposition par les maîtres du Talmud. Il arrive souvent que ceux-ci s'appuient sur des enseignements plus anciens que la conservation de certains textes apocryphes permet parfois de retrouver. C'est ainsi que le thème de la conversation entre le Satan (ici dénommé Mastèma) et Dieu au sujet de la fidélité suspecte d'Abraham en raison de son amour débordant pour Isaac, se trouve déjà avéré dans le livre des *Jubilés* 17,15-16 (datation : entre le III^e et la fin du II^e av. J.-C.).

dressées sur son chemin, comment il persévère avec détermination dans la voie que lui a tracée Dieu que le choix divin porté sur Abraham se trouve justifié. Mais à aucun moment dans ses pérégrinations, il ne s'était trouvé confronté à une situation dans laquelle ce qui lui était réclamé était l'abnégation, la confiance maintenue en Dieu même lorsque Celui-ci fait mine de l'abandonner, voire de démentir Ses promesses ! Tel est, selon ce *midrach*, le sens du surgissement de l'épreuve de la ligature. Il était nécessaire de justifier le choix porté sur Abraham en raison d'un amour pour Dieu « à toute épreuve ». De fait, l'éclairage du *midrach* permet d'observer *a contrario* des interpellations précédentes que lorsque Dieu enjoint Abraham d'aller porter son fils en sacrifice sur la montagne désignée, aucune promesse ou bénédiction ne lui est adjointe. Au contraire, celles-ci semblent toutes s'effondrer ! Dieu n'avait-Il pas assuré qu'Il « maintiendra Son alliance avec Isaac, comme pacte perpétuel avec sa descendance » (*Gn* 17,16) et que « c'est par Isaac que sera nommée sa postérité » (*Gn* 21,12). C'est seulement après l'épreuve surmontée avec succès que le motif des promesses ressurgit : « Je jure par Moi-même, a dit l'Éternel, que parce que tu as agi ainsi, que tu n'as point épargné ton enfant, ton fils unique, Je te comblerai de Mes faveurs, multiplierai ta descendance comme les étoiles du ciel et comme le sable du rivage de la mer ; ta postérité conquerra les portes de tes ennemis et toutes les nations de la terre seront bénies par ta postérité, par le fait que tu as su obéir à Ma voix » (*Gn* 22,16-18). Au final, le *midrach* permet encore d'observer que c'est seulement pour l'injonction de sacrifier Isaac que la Bible utilise le vocable « épreuve » (« *nissa* : [Dieu] mit à l'épreuve », *Gn* 22,1). De fait, aucune autre des étapes ou adversités traversées antérieurement par Abraham ne constituait à proprement parler une « épreuve » au sens d'un test devant démontrer sa pureté d'intention face à une situation où Dieu semble Se dédire.

Nous avons vu plus haut que le Talmud propose une seconde interprétation midrachique du même verset ³¹. Le procédé exégétique est identique à la précédente interprétation : c'est le mot « *devarim* » qui est entendu comme parole échangée, conversation déterminante suscitant l'épreuve de la ligature. Sauf que cette fois, le cadre de la discussion n'est plus les rouages de la providence depuis les hauteurs célestes mais celui de la très terrestre rivalité fraternelle entre Isaac et Ismaël. À nouveau, la bonne méthode pour déchiffrer le *midrach* consiste à identifier le souci qui transpire de sa narration. Ismaël prend prétexte de la circoncision pour faire valoir ses privilèges de filiation sur son frère. De fait, Ismaël a été le premier fils d'Abraham à être circoncis, qui plus est, à l'âge canonique de la maturité religieuse (et donc de consentement), et de surcroît, à un stade de développement physique supposé impliquer une douleur plus grande et donc requérir un haut degré d'abnégation. La rivalité porte sur le degré de mérite susceptible de justifier l'élection filiale. Or force est de constater qu'à s'en tenir au récit biblique, le choix porté sur Isaac plutôt que sur Ismaël apparaît comme problématique. Abraham vit très mal la requête de son épouse, Sarah :

Renvoie cette servante et son fils (Ismaël), car le fils de cette servante n'héritera pas avec *mon fils*, avec Isaac. La chose déplut fort à Abraham, à cause de *son fils* » (*Gn* 21,10-11).

³¹ Faisons ici une observation excursus. En un sens, il serait légitime de considérer la présente interprétation comme contraire à la première. Les deux maîtres ne s'accordent pas sur la teneur de la « conversation » décisive. Mais pour l'univers midrachique, la vérité n'est pas monolithique mais multiforme. Comme dans toutes les situations historiques et psychologiques, plusieurs facteurs peuvent se superposer ou s'amalgamer pour rendre compte d'un fait. L'éditeur du recueil *Midrach rabba* ne souffre aucunement de juxtaposer diverses fictions contraires ou complémentaires. Les interprétations peuvent même être contradictoires que cela ne change rien au principe herméneutique qui veut que la réalité soit présentée dans toute sa complexité et ses aspects hypothétiques.

Chacun des parents aurait-t-il « son » propre fils ? C'est là que Dieu donne ordre à Abraham de se plier à la volonté de Sarah. Et même si Abraham s'exécute docilement, nous restons sur l'impression d'une discrimination injustifiée ³² amplifiée par la révélation du déchirement dans le cœur du patriarche. Abraham n'est pas entier dans ce choix. Dès lors, l'épreuve de la ligature apparaît comme la nécessité d'une part de démontrer que Isaac – et non uniquement Abraham – est capable d'une abnégation du même ordre que celle de son père, et partant, qu'il est parfaitement digne de s'inscrire « en toute justice » dans la filiation génératrice d'Israël, malgré l'entrée première d'Ismaël dans l'alliance de la circoncision. Et d'autre part, faire en sorte qu'Abraham soit amené à le reconnaître pleinement. En ce sens, à rebours, le *midrach* éclaire la portée des termes bibliques du verset déconcertant dans lequel Dieu demande à Abraham « de prendre *son fils*, son fils *unique*, celui qu'il aime, Isaac » (*Gn* 22,2) ³³. Il s'agit davantage d'un injonctif que d'un descriptif : c'est la singularité et l'éminence de cette filiation par Isaac que l'épreuve doit construire ou consolider sur base de la catharsis d'une épreuve vécue « en marchant tous deux ensemble » (cf. *Gn* 22,6,8 et 19). En somme, dans ce *midrach*, c'est l'excès d'amour pour Ismaël aux dépens d'Isaac que vient corriger la mise à l'épreuve. Dans le précédent, c'était l'excès d'amour pour Isaac aux dépens de l'amour de Dieu.

Il serait regrettable de conclure cette étude midrachique qui a pour centre de gravité la question de l'élection et de la « justification » d'Abraham et de sa postérité, sans porter notre attention sur le fait que la présente question fut un grand sujet de préoccupation des premières exégèses chrétiennes – encore très imprégnées du milieu juif – telles qu'elles se laissent découvrir dans les Épîtres du Nouveau Testament.

L'apôtre Paul insiste sur le fait que ce qui a fait d'Abraham un juste, ce n'est pas tant la circoncision que sa foi inconditionnelle en la parole de Dieu (cf. *Gn* 15,6) : la foi d'Abraham est comptée comme « justice » (justification) avant même que ne fut exigée la circoncision (cf. *Rm* 4,9-12). Par là, c'est l'affirmation du primat de la foi sur la loi (cf. *Rm* 3,28), et plus encore, de la grâce comme une élection et une justification décidées par Dieu, en dehors de toute opération par les œuvres (cf. *Rm* 4,1-5). On sait la rupture avec la souche juive que cela a pu entraîner. Les discussions vont bon train chez les exégètes et théologiens chrétiens modernes pour savoir comment réévaluer à leur juste mesure les propos souvent virulents mais aussi contrastés de Paul dans son rapport aux œuvres, à la Loi. Mais le fait est que très tôt, la pensée de Paul a été entendue comme polémique envers la justification par le mérite qui est très précisément celle que défend notre *midrach* ³⁴. À ce titre, il est frappant de constater la grande proximité du *midrach* avec l'épître pastorale de Jacques met directement en cause la doctrine paulinienne par le biais de l'interprétation de l'épreuve de la ligature :

À quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise : « J'ai la foi », s'il n'a pas les œuvres ? La foi peut-elle le sauver ? Si un frère ou une sœur sont nus, s'ils manquent de leur nourriture quotidienne, et que l'un d'entre vous leur dise : « Allez en paix, chauffez-vous, rassasiez-vous », sans leur donner ce qui est nécessaire à leur corps, à quoi cela sert-il ? Ainsi en est-il de la foi : si elle n'a pas les œuvres, elle est tout à fait morte. Au contraire, on dira : « Toi, tu as la foi, et moi, j'ai les

³² D'autant, au regard de la règle édictée en *Deutéronome* 21,15-17 : « Si un homme possède deux femmes, l'une qu'il aime l'autre qu'il dédaigne ; si l'une et l'autre lui donne des enfants et que le fils premier-né se trouve appartenir à la femme dédaignée ; le jour où il partagera entre ses fils l'héritage qu'il possède, il ne pourra point conférer le droit d'aînesse au fils de la femme préférée, aux dépens du fils de la dédaignée qui est l'aîné... »

³³ Les expressions choisies constituent une réponse à la problématique soulevée par les versets cités plus haut : *Gn* 21,10-11.

³⁴ Ce n'est pas le lieu de détailler ici mais il convient de préciser que la position globale de sources rabbiniques est que l'homme est justifié par ses actes mais bénéficie secondairement de l'aide et de la grâce divines.

œuvres ? Montre-moi ta foi sans les œuvres ; moi, c'est par les œuvres que je te montrerai ma foi. Toi, tu crois qu'il y a un seul Dieu ? Tu fais bien. Les démons le croient aussi, et ils tremblent. Veux-tu savoir, homme insensé, que la foi sans les œuvres est stérile ? » *Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres quand il offrit Isaac, son fils, sur l'autel ?* Tu le vois : la foi coopérait à ses œuvres et par les œuvres sa foi fut rendue parfaite. Ainsi fut accomplie cette parole de l'Écriture : « Abraham crut à Dieu, cela lui fut compté comme justice » et il fut appelé « ami de Dieu. » Vous le voyez : c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule (*Jacques 2,14-24*).

Appendices

◆ Petite bibliographie francophone

Origine de la Bible

Frank Moore CROSS, « L'archétype du texte de la Bible hébraïque », dans : Herschel Shanks, *L'aventure des manuscrits de la mer morte*, Paris, Seuil, 1996, pp. 181-201.

Pierre GIBERT, *Comment la Bible fut écrite. Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament*, Paris, Bayard – Centurion, 1995, 170 p.

Richard Elliot FRIEDMAN, *Qui a écrit la Bible*, Paris, Exergue, 1997, 315 p.

Interprétation rabbinique de la Bible

David BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, préf. E. Lévinas, Paris, Seuil, 1987, 286 p.

Georges HANSEL, *Explorations talmudiques*, Paris, O. Jacob, 1998, 298 p.

Madeleine TARADACH, *Le midrash. Introduction à la littérature midrashique* (Drash dans la Bible, les targumim, les midrachim). Genève, Labor et Fidès (coll. Le monde de la Bible, n° 22), 1991, 283 p.

Hermann Leberecht STRACK, Günter STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, traduction et adaptation françaises M.-R. Hayoun, Paris, Cerf (coll. Patrimoines. Judaïsme), 1986, 432 p.

Jonah FRAENKEL, *Le monde spirituel des contes aggadiques*, Paris, Cerf, 1996.

Relation des premiers chrétiens au judaïsme

Peter TOMSON, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, trad. du néerlandais J. Duponcheele, Paris, Cerf (coll. Initiations bibliques), 2003, 486 p.

◆ Quelques termes usuels de la littérature rabbinique

Aggada (plur. *aggadot*) : récit(s) à caractère légendaire et signification homilétique. Ce genre littéraire est caractéristique de la littérature talmudique et rabbinique.

Aharon (plur. *Aharonim*) : rabbin(s) décisionnaire(s) postérieur(s) au *Choulhan âroukh* (édité en 1567).

Amora (plur. *Amoraïm*) : rabbin(s) de l'époque talmudique (du III^e au V^e siècle de notre ère), postérieur(s) aux *Tannaïm* et interprétant leurs dires.

Baraita (plur. *baraitot*) : texte de l'époque de la *Michna*. Non incluses dans le canon michnaïque, les *baraitot* sont citées et commentées dans le *Talmud* par les *Amoraïm*.

Guemara : discussion talmudique recouvrant les diverses générations d'*Amoraïm* qui ont commenté la *Michna*, la Bible et apporté de nouveaux développements par leurs débats.

Gueniza : lieu où sont entreposés les livres sacrés et objets rituels endommagés. La *Gueniza* de Forsat (banlieue du Caire) explorée à la fin du siècle dernier constitue une des plus importantes découvertes concernant la littérature antique et médiévale.

Gaon (plur. *Guéonim*) : rabbin(s) décisionnaire(s) postérieur(s) au *Talmud* et dirigeant les académies de Babylonie (du VIII^e au XI^e siècle).

Halakha : ce terme a deux sens ; l'un générique et l'autre particulier. Dans le premier cas, il désigne le système juridique de la loi juive. Dans le second, il désigne la règle édictée par la loi juive ou les décisions rabbiniques.

Michna : code de lois rédigé par le Rabbin Yehouda Hanassi vers la fin du II^e siècle qui rapporte les sentences légales des diverses générations de *Tannaïm* ainsi que leurs débats.

Midé-orayta : terme araméen ; catégorie désignant un commandement comme relevant de l'autorité de la *Tora* (loi écrite).

Midé-rabbanan : terme araméen ; catégorie désignant un commandement comme relevant de l'autorité des Sages (loi orale).

Midrach : (plur. *midrachim*) : commentaire(s) rabbinique(s). Il(s) peu(ven)t être tantôt à caractère juridique (*midrach Halakha*), tantôt à caractère homilétique et légendaire (*midrach Aggada*). De nombreux *midrachim* ont été consignés en dehors du *Talmud* en tant que recueils distincts, tel le dénommé *Midrach rabba*, importante collection. Ils accompagnent l'ensemble de la littérature rabbinique de toutes les époques. Les derniers grands recueils datent du XV^e siècle.

Minhag (plur. *minhaguim*) : coutume(s) à caractère obligatoire mais dont l'autorité est moindre que celle de la *Halakha*. Le *minhag* est souvent particulier à une région, communauté ou époque et l'évolution dans ce domaine est particulièrement importante.

Richon (plur. *Richonim*) : rabbin(s) décisionnaire(s) postérieur(s) aux *Guéonim* (XI^e siècle) et antérieur(s) au *Choulhan âroukh* (édité en 1567).

Sidour (plur. *Sidourim*) : livre de liturgie juive. Le contenu porte sur les divers offices de la vie juive. Les parties substantielles (les plus anciennes) sont communes pour l'ensemble du peuple juif. Mais il recouvre aussi diverses strates historiques d'écriture et comprend des variantes, selon les époques et les communautés.

Talmud (plur. *Talmudim*) : Corpus principal de la tradition orale rabbinique. Il regroupe deux périodes : la *Michna* et son commentaire, la *Guemara*. Son mode d'écriture est discursif. Il rapporte les débats rabbiniques sur l'ensemble des domaines de la vie juive. Il existe deux *Talmudim* : la recension dite de Babylone, qui a servi de référence principale, et celle de Jérusalem.

Tanna (plur. *Tannaïm*) : rabbin(s) de l'époque michnaïtique (principalement du début de notre ère jusqu'au II^e siècle), cité(s) dans la *Michna*, la *Tossefta* ou, plus tardivement, dans la *Guemara*.

Tossafistes : rabbins de l'école franco-allemande (XII^e siècle), disciples de Rachi. Leurs commentaires sont juxtaposés à la *Guemara* dans les éditions imprimées du *Talmud*.

Tossefta : texte de l'époque de la *Michna*. Non incluses dans le canon michnaïtique, les textes de la *Tossefta* ont été consignés en dehors du *Talmud*. Ils font néanmoins autorité.