

# Que peut apporter aux chrétiens la compréhension juive de l'écriture?

Autor(en): **Cunz, Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **30 (1980)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381177>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## QUE PEUT APPORTER AUX CHRÉTIENS LA COMPRÉHENSION JUIVE DE L'ÉCRITURE?

MARTIN CUNZ

### I

Lorsque comme chrétien, je me pose la question de ce que je peux apprendre des Juifs sur l'Écriture, c'est avec l'entière conscience du manque total d'écho que cette question a éveillé jusqu'à une époque avancée dans la théologie et la foi chrétiennes. Au cours de l'histoire bientôt bimillénaire de l'Église, les Juifs ont toujours été, aux yeux des chrétiens, des hommes ayant une compréhension « ancienne » et dans l'ensemble dépassée, de la foi et de l'Écriture. Il s'agissait donc d'amener ces gens par tous les moyens — de la persuasion à la force, s'il le fallait, en passant par la pression économique et sociale — à la vraie foi et à la reconnaissance de Jésus comme le Messie. Il était impossible aux chrétiens de concilier les objectifs d'une mission mal comprise avec une attitude d'écoute. Même après la tragédie de notre siècle qui a coûté à l'Europe la plus grande partie de ses Juifs, peu de tentatives ont été faites, à ma connaissance, pour prendre les Juifs au sérieux au-delà du niveau purement humanitaire, sur le terrain même de leur judaïsme, c'est-à-dire de leur manière de croire et de vivre. Certes on regrette la tragédie et on la compense par une sympathie superficielle pour l'État d'Israël. Mais peu de chrétiens se soucient de savoir qui sont vraiment les Juifs et quelle est la force qui les a aidés — et continue de les aider à survivre.

Les chrétiens peuvent-ils apprendre quelque chose des Juifs? En d'autres termes, les chrétiens parviendront-ils un jour, en rencontrant les Juifs sur le terrain commun qu'est la Bible pour eux, à adopter à leur égard une attitude de modestie et d'humilité, à les reconnaître à nouveau en tant que pères et frères dans la foi et, comme tels, à les prendre au sérieux?

Les deux statues gothiques qui ornent l'un des porches de la cathédrale de Strasbourg sont dans toutes les mémoires: d'un côté la Synagogue, les yeux bandés, un sceptre brisé à la main; de l'autre, lui faisant face, l'Église tenant en mains un étendard flottant, avec aux lèvres le sourire triomphant des élus. Quand donc l'Église arrachera-t-elle enfin le bandeau qui couvre ses propres yeux et écoutera-t-elle ce que la Synagogue a à lui dire? Quand descendra-t-elle de son piédestal, elle qui croit savoir, et se mettra-t-elle, au vu et au su de tous, au banc des élèves pour se faire dire d'où elle tire ses racines?

Comment les Juifs comprennent-ils la Tora (c'est-à-dire les cinq Livres de Moïse), les Prophètes et les autres Ecrits<sup>1</sup> formant cet ensemble que les chrétiens nomment l'« Ancien Testament »<sup>2</sup>? Une chose est certaine et doit être éclaircie d'emblée: l'accès à la compréhension juive de l'Écriture ne se fait ni par un dogme, c'est-à-dire un enseignement doctrinal fixe, ni par une théologie particulière, ni même par une conception généralisante, mais d'abord et avant tout par la *Parole*. Cette Parole n'est pas seulement « la Parole » des Réformateurs, au sens d'une doctrine sur l'Écriture, mais, tout à fait concrètement, la Parole de l'Écriture dans sa forme originelle, c'est-à-dire la *Parole hébraïque*. Le fait que l'Écriture soit rédigée en hébreu est capital pour les exégètes juifs. Nous verrons à quel point cette langue est la « forme de conscience du peuple (juif) »<sup>3</sup> — une forme de conscience qui représente en même temps une forme de foi.

Que dire de cette Parole hébraïque de la Bible? Que dire par conséquent de la compréhension juive de ce livre? Quel est le contenu du message transmis par cette Parole?

<sup>1</sup> La Tora, les prophètes, les écrits, telles sont dès le I<sup>er</sup> siècle, dans le judaïsme rabbinique, les articulations usuelles de l'Écriture. Les écrits néotestamentaires également, ainsi que le christianisme primitif (jusqu'au milieu du II<sup>e</sup> siècle) ne connaissent pas d'autre dénomination. Cependant, pour la plupart des passages où le N. T. cite l'Écriture, il utilise seulement les deux premières expressions: « La Loi et les prophètes » (Mt 5,17 par ex.). Exception: Lc 24,44 qui ajoute un troisième volet, les « Psaumes » (ψαλμοί). L'expression « l'Écriture » (migrā'), littéralement « ce qui a été lu », comme concept général pour les différents livres, est opposée à la tradition orale, Michna (Mišnā) ou « science de la tradition », qui a commencé à prendre forme écrite au cours du I<sup>er</sup> siècle dans les lieux d'enseignements de Palestine. Voir à ce sujet et à propos de la formation de l'Écriture comme canon: STRACK-BILLER-BECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. IV (5<sup>e</sup> éd. Munich 1969) p. 415 s. (abrégé dans la suite par STR.-B.).

<sup>2</sup> Les Évangiles et les Épîtres du « Nouveau Testament » se mettent à prendre une place équivalente à celle de l'« Écriture » dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle. Pour Jésus et les apôtres, de même que pour la première génération suivant l'époque apostolique, seuls la Tora, les Prophètes et les Hagiographes avaient droit au nom d'« Écriture Sainte ». Justin Martyr (peu après 150) accorde à une série d'écrits évangéliques « une place équivalente à celle de l'Ancien Testament, en tant qu'écrit normatif, de sorte que, pour la lecture culturelle de l'Écriture tout au moins, un nouveau canon, d'un seul tenant, prend place à côté du canon vétérotestamentaire », FEINE-BEHM-KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1964, p. 357). Méliton de Sardes (autour de 180) est le premier à donner le nom d'« Ancien Testament » (παλαιὰ διαθήκη) à une collection de livres (*op. cit.*, p. 360). Enfin, autour de 192, un auteur d'épîtres anonyme parle d'une collection de livres sous le nom de « Nouveau Testament » (καινή διαθήκη) (*ibid.*).

<sup>3</sup> MARTIN BUBER, « Die hebräische Sprache », dans: *Der Jude und sein Judentum, Gesammelte Aufsätze und Reden*, Cologne 1963, p. 723.

La réponse à cette question, nous la chercherons dans les sources que le judaïsme appelle la «Tora orale»<sup>4</sup>, tradition qui a trouvé sa forme écrite dans le Talmud et dans différents recueils de Midrach<sup>5</sup>. Ce sont des écrits qui traitent de l'exégèse de l'Écriture, au sens le plus large. Le temps de leur élaboration court en gros du premier au cinquième siècle de notre ère<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> En hébreu: *tōrā šèbbeçal pè*; chez Philon et Josèphe: παράδοσις ἄγραφος, τῶν πατέρων διδαχή; dans le N.T.: παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mt 15,2, Mc 7,5). Cf. aussi note 1.

<sup>5</sup> Le *Talmud*, littéralement «étude», «enseignement», est une collection d'écrits composée de deux parties principales:

1) *Michna*, littéralement «répétition» (δευτέρωσις), «l'apprentissage». Elle désigne dans le Talmud le «contenu complet de la loi traditionnelle élaborée jusqu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle après J. C.». Spécifiquement, «Michna désigne la collection mise sur pied par Yehouda-ha-Nasi (Rabbi) et conservée jusqu'à nous». HERMANN L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Munich 1961, p. 1. Les maîtres qui sont évoqués dans la Michna comme agents de la tradition orale ou qui appartiennent à l'époque antérieure à l'an 200 après J.C. sont appelés «Tannaï».

2) *Guemara* littéralement «conclusion», «appropriation complète», désigne la seconde partie du Talmud, c'est-à-dire la somme de la discussion sur la Michna en Palestine et à Babylone. Les maîtres qui participent à cette discussion et qui complètent partiellement le matériau transmis par des éléments personnels de tradition s'appellent les «Amoraïm».

«Il existe deux Talmuds: le babylonien dans lequel les divers paragraphes de la Michna sont suivis de considérations émanant de savants vivant à Babylone, et le palestinien (ou le jérusalémien) qui nous familiarise davantage avec le point de vue des Amoraïm vivant en Palestine» H. L. STRACK, *op. cit.* p. 4).

*Midrach*, littéralement «recherche», «éclaircissement», désigne à l'origine la déduction, selon certaines règles, du matériau de la tradition à partir de la Parole scripturaire. Dans notre contexte, un Midrach est un ouvrage sur l'Écriture contenant des interprétations de type «haggadique», c'est-à-dire plutôt narratif, et «halachique», c'est-à-dire normatif sur le plan religieux.

Sur ces questions, cf. en français: André PAUL, *Intertestament*, Cahiers Evangile 14, 1975 et, récemment, *Le fait biblique*, Paris, Cerf, 1979.

<sup>6</sup> Le Talmud babylonien a été terminé aux environs de 500 après J. C. (499 est la date de la mort du dernier des Amoraïm babyloniens, Rabina bar Houna). Le Talmud palestinien a reçu sa forme actuelle un peu plus tôt, au début du V<sup>e</sup> siècle. (Le patriarcat de Tibériade a pris fin en 425 après J. C.) «Seules les quatre premières parties du Talmud palestinien ont été conservées jusqu'à nous. Par contre la Guemara des deux dernières parties de la Michna n'a pour une part jamais été achevée et, pour une autre part, s'est détériorée. Mais même dans les éléments conservés, l'absence d'une dernière rédaction systématique se fait sentir» (SIMON DUBNOW, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Berlin 1926, t. III, p. 280). La rédaction de Midrachim cesse à peu près au moment de la conclusion du Talmud babylonien (cf. STRACK, *Einleitung*, p. 197). Les citations du Talmud faites dans cet article se réfèrent exclusivement au Talmud babylonien.



## II

Les textes rabbiniques racontent en images comment la Parole hébraïque, la Tora, avec les 22 lettres de son alphabet était « au commencement près de Dieu », comme le Logos dans l'évangile de Jean.

Un texte raconte: « 974 générations avant la création du monde, l'Écriture était déjà écrite; elle se trouvait dans le sein du Dieu de sainteté, béni soit-il, et chantait des chants de louange au Seigneur de concert avec l'armée céleste. » Le vieux conteur dubitatif s'étonne: « Mais avant que le monde n'ait été créé, il n'existait ni rouleaux de parchemin sur lesquels transcrire l'Écriture, ni bétail à qui prendre la peau », il n'y avait non plus ni bois ni métal sur lesquels écrire. « Sur quoi donc l'Écriture était-elle gravée? Elle était écrite sur le bras même du Seigneur, en écriture de flamme noire sur un feu étincelant. »<sup>7</sup>

Un autre récit nous propose l'image suivante: « Lorsqu'un roi de chair bâtit un palais, il le fait, non sur la base de ses propres connaissances, mais selon l'usage commun en ayant recours aux connaissances d'un architecte. Et l'architecte de son côté construit le palais non seulement sur la base de ses idées, mais en s'aidant de parchemins et de tables (contenant le plan) dont il dispose, afin de savoir comment ordonner les chambres et les portes secrètes. De la même manière, le Seigneur, béni soit-il, a consulté la Tora (comme un plan), puis créé le monde. »<sup>8</sup>

« Alors les 22 lettres se présentèrent toutes devant le Seigneur et chacune lui parla ainsi: Seigneur de tous les mondes! Qu'il soit conforme à ta volonté de commencer la création par moi! Et toutes défilèrent ainsi devant le Seigneur. »<sup>9</sup> Dans plusieurs histoires il est question de lettres que Dieu a prises pour en faire les fondations, les piliers soutenant le monde.

Qu'expriment ces images, de prime abord étranges? Quelles indications donnent-elles sur la compréhension juive de l'Écriture? Qu'expriment-elles pour des chrétiens? De telles images, naïves en apparence, peuvent-elles provoquer chez l'homme moderne humaniste autre chose qu'un sourire compréhensif et supérieur? Que dire de ces images qui, comme celles de la Bible, peuvent aussi bien être accessibles à des enfants que susciter chez des adultes une réflexion approfondie? Ces images ne sont-elles compréhensibles qu'aux seuls Juifs, ou ne présentent-elles pas bien plutôt des choses que tout homme peut redécouvrir en lui-même, pour peu qu'il ouvre ses yeux et ses oreilles intérieures? Et les choses que nos yeux et nos oreilles placent dans le domaine du fantastique, de la spéculation et de l'irréalité, sont-elles

<sup>7</sup> Midrach du Psaume 90, en allemand dans : M. J. BIN GORION, *Die Sagen der Juden*, Francfort/M 1962, p. 38.

<sup>8</sup> *Midrach Genèse Rabba*, I, 1; en hébreu dans: *Midrasch Rabba*, éd. M. A. MIRKIN, Tel Aviv, 1977, t. I, p. 3 s.; en all. d'après STR.-B. II, p. 35 s.

<sup>9</sup> BIN GORION, p. 39.

moins réelles que les choses visibles et saisissables pour la seule raison qu'on ne peut les mesurer à nos critères d'espace et de temps, et par conséquent les soumettre à la science historico-critique?<sup>10</sup>

Reprenons nos trois images: dans la première, nous voyons la Tora dans le sein du Dieu de sainteté, avant même la création du monde. Ce qui est exprimé par cette image, c'est la *préexistence de la Tora*. On peut résumer cette image de manière lapidaire en paraphrasant le début de l'Évangile de Jean: «Au commencement était la Tora et la Tora était auprès de Dieu.» Mais pour bien marquer la différence avec le Logos johannique, il faut ajouter tout de suite que la phrase suivante du premier chapitre de Jean — «et la Parole était Dieu» —, ne pourrait jamais s'appliquer à la Tora: la Tora est bien d'origine divine, mais elle n'est pas Dieu. Elle est bien plutôt, selon l'expression des rabbins, une *créature de Dieu* qui fut appelée à la vie par le créateur «974 générations avant la création du monde»<sup>11</sup>.

Il faut aussi souligner que cette image ne décrit pas la Tora préexistante comme un principe purement intellectuel ou comme une pure idée, mais comme quelque chose de très réel, comme une sorte de livre écrit, non sur du parchemin, du métal ou du bois — toutes choses apparues seulement *après* la création du monde —, mais «sur le bras du Seigneur, en écriture de flamme noire sur un feu étincelant».

La Tora terrestre, celle qui fut donnée à Moïse sur le Sinaï, est la même Tora, de forme et de contenu, que ce livre de feu qui était dans le sein de Dieu avant la création du monde et chantait des chants de louanges. Seule la matière dans laquelle elle a été donnée aux hommes est autre, conforme à la création et à l'homme: c'est un livre de pierre ou de parchemin, écrit à l'encre. En effet, que pourraient faire les hommes d'un livre de feu, sinon se brûler les doigts?

Mais — et c'est là un point important, que les auteurs de la tradition orale ont à cœur de souligner —, le livre de flammes sur le bras de Dieu et le livre de parchemin entre les mains des hommes, sont *un seul et même livre*. Et cette unité des deux livres ne s'applique pas seulement à leur contenu, à leurs idées ou à ce qu'on appelle l'«essentiel»<sup>12</sup> en jargon théo-

<sup>10</sup> Des similitudes apparaissent à l'évidence entre le matériau de la tradition et certaines images oniriques. Sur la problématique de la psychologie des profondeurs, cf. C. G. JUNG, *Psychologie und Alchimie*, Olten 1975 (Tr. fr: *Psychologie et Alchimie*, Paris, 1963). Jung tire dans cet ouvrage plusieurs exemples de la tradition juive.

<sup>11</sup> *Gen. R.* rapporte six ou sept choses qui auraient précédé la création du monde: «la Tora, le trône de gloire, les Pères, Israël, la Sainteté et le Nom du Messie» (*Gen. R.* I,4, MIRKIN p. 6). Rabbi Sera ajoute dans le passage cité la conversion (t<sup>e</sup>šübā). D'autres remplacent les Pères et Israël par le Jardin d'Eden et la Géhenne.

<sup>12</sup> «Nous avons à reconnaître dans le <sans importance> l'être qui y est précisément caché, et nous devons accepter l'<important> tel que nous le rencontrons dans la réalité de la vie juive: là où il a souvent même apparence que le <sans importance>, auquel il va jusqu'à emprunter son apparence» (FRANZ ROSENZWEIG, «Die Bau-

logique vieilli. Entre le Pentateuque céleste et le terrestre, tout est identique: les mots, les phrases, les lettres même —, simplement dans un agrégat différent, si l'on peut dire. C'est de cette Tora que Maïmonide dit dans son neuvième article de foi: elle «ne sera pas échangée et aucune autre Tora ne viendra du Créateur, béni soit son nom»<sup>13</sup>. Il n'y a, de Dieu aux hommes et à la création tout entière, ni «Testament» ancien périmé, ni Testament nouveau remplaçant l'ancien: il n'y a qu'une seule Ecriture, immuable, qui est et restera la même sur la terre et au plus haut des cieux<sup>14</sup>.

Voilà l'un des éléments fondamentaux de la compréhension rabbinique de l'Ecriture. Cette conception ne s'exprime cependant pas, comme dans le domaine chrétien, sous forme de traités théologiques. Elle se cristallise plutôt dans des images ou autour d'images du type de celle que j'ai tenté d'éclairer rapidement. Nous allons voir tout de suite, en continuant à approfondir cette pensée fondamentale à l'aide des autres images, pourquoi elle occupe une place aussi centrale dans la compréhension juive en général — et non seulement strictement rabbinique — de l'Ecriture et du monde.

Tout tourne en effet là autour: comprendre l'Ecriture — comprendre le monde. La manière dont le peuple juif appréhende *l'Ecriture*, la Tora, est en même temps sa manière d'appréhender *le monde*.

La deuxième image que nous avons trouvée dans le Midrach parle d'un roi qui recourt à un architecte et à un plan, pour se faire construire un

leute», dans: *Die Schrift, Aufsätze, Uebertragungen und Briefe*, Francfort, p. 145). Il y a une ironie profonde dans le fait que la langue hébraïque utilise pour la notion de l'«important», de ce qui a des racines ('iqqār ['qr] les mêmes consonnes que pour la notion de stérilité ('āqār ['qr]). Cf. S. M. JASTROW, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, réimpression photomécanique, Tel Aviv 1972, t. II, p. 1074 et 1108.

<sup>13</sup> On peut trouver le texte des treize articles de foi ('iqqārim) dans n'importe quel livre de prières juif. Cité ici (en all.) d'après SIDUR SFAT EMET, Bâle, 1964, p. 79.

<sup>14</sup> Cette idée se trouve développée dans la mystique du langage propre à la Cabale. Joseph Gikatilla de Medinaceli considère l'inventaire des consonnes de la Tora comme un fonds infiniment riche en potentialités, en couches de sens qui dépassent celles fixées par la vocalisation du texte. «Mais de cette thèse communément admise, il tire des conséquences d'une vaste portée: ce sens est lu différemment dans le monde des anges et dans celui des sphères, sans parler du monde inférieur, souterrain... Dans chacun d'eux, la Tora est lue et interprétée de manière différente, appropriée chaque fois à la compréhension et à la nature des mondes en question. Pour les millions de mondes dans lesquels des êtres créés perçoivent la révélation de Dieu et son langage, la Tora s'éclaire donc en une plénitude de sens... Gikatilla pousse même sa réflexion jusqu'à caractériser le livre de la Tora comme «la forme du monde mystique», tout en refusant de s'expliquer plus clairement là-dessus. Dans le texte consonantique canonique de la Tora, toutes ces possibilités infinies de lecture sont présentes potentiellement», GERSHOM SCHOLEM, «Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala», dans: *Judaica III*, Francfort 1973, p. 51s.

palais. De même que les constructeurs lisent et étudient le plan avant de se mettre à la construction du bâtiment, de même Dieu a-t-il consulté la Tora avant de créer le monde<sup>15</sup>.

Selon cette image, la relation entre le monde créé et la Tora est la même que celle existant entre la maison et le plan de construction. Tout ce qu'on voit apparaître du bâtiment a été pensé et inscrit dans le plan, mais à une autre échelle et sur un autre registre. Ce sont divers passages de l'Écriture qui permettent de déduire que Dieu a créé le monde à l'aide de la Tora<sup>16</sup>. L'un de ces passages, Jér. 33,25 dit ceci: «S'il n'y avait pas mon alliance je n'aurais pas, jour et nuit, établi l'ordre du ciel et de la terre.» S'appuyant sur la tradition orale, le grand exégète du Moyen Age, R. Salomon ben Isaac, surnommé «Rachi», remplace le mot «alliance» (*berit*) par le mot «Tora»: «S'il n'y avait pas *ma Tora* jour et nuit, je n'aurais pas établi l'ordre du ciel et de la terre.» Et Raschi ajoute ce commentaire: «(...) afin d'apprendre par là que c'est pour l'amour d'elle (par elle)<sup>17</sup> que les cieux et la terre ont été créés.» Le «Testament», l'«Alliance» de Dieu avec le monde et les hommes, qui n'est ni ancienne ni nouvelle, mais qui sera toujours la même, c'est la Tora. Par elle, Dieu a créé le monde comme à l'aide d'un outil<sup>18</sup>; plus encore: la Tora est le principe de vie et le fondement de l'existence du cosmos tout entier, car si elle n'avait pas été là, Dieu n'aurait pas «établi l'ordre du ciel et de la terre». Elle est la force originelle du surgissement du monde. Elle est une «Loi» d'un ordre supérieur, garantissant la permanence du monde visible. La Tora est «l'élément de cohésion au cœur même du monde». Il n'existe rien qui n'ait été par elle et qui ne puisse être aboli en elle.

Le Midrach Tanhuma, sur lequel Rachi se fonde, prolonge cette idée encore plus loin: «Par elle (la Tora) il a scellé l'océan du monde afin qu'il ne déborde pas et ne noie pas le monde, comme il est dit en Jér. 5,22: «Moi qui ai mis le sable comme limite à la mer, *frontière définitive*.» Par elle (la Tora) il a scellé l'abîme (tehom) afin qu'il ne recouvre pas le monde, comme il est dit en Prov. 8,27: «Moi j'étais là quand il *grava un cercle* face à l'abîme!» Par elle (la Tora) il a créé le soleil et la lune comme il est dit en

<sup>15</sup> Littéralement: *kāk hāyā haqqādōš bārūk hū' mabbīṭ battōrā ūbōre' 'et hācōlām.*

<sup>16</sup> Outre les passages cités dans le texte, cf. également Prov. 8,22s.

<sup>17</sup> *bišbilah*, voir Raschi à cet endroit. La proximité des concepts d'«Alliance» (*berit*) et de Tora, et des réalités qu'ils recouvrent, est mise en évidence dans Jér. 31,33.

<sup>18</sup> Mischna Abot III, 15: «Les Israélites sont chers à Dieu, car ils ont reçu un instrument (outil) précieux (la Tora). Un amour particulier leur a ainsi été manifesté par le don d'un instrument précieux qui a œuvré à la création du monde.» En hébreu: *ḥābibin yisrā'el šenittan lāhēm k'li ḥemdā. hibbā y'etērā noda'at lāhēm, šenittan lāhēm k'li ḥemdā šēbbō nibrā' hā'ōlām.* Allemand et hébreu d'après Mischnajot, *Die sechs Ordnungen der Mischna*, Bâle 1968, t. IV, p. 342 s.



Jér. 31,35: « Ainsi parle le Seigneur qui établit le soleil comme lumière du jour, la lune et les étoiles, dans leur ordre, comme lumière de la nuit. » Ainsi apprends-tu que le monde a la Tora pour seul fondement. »<sup>19</sup>

L'élément de cohésion du monde, les lois et les rythmes de la nature, au sens le plus large, la force qui veille à l'équilibre du cours des constellations et de ce qu'on nomme la biosphère, tout cela, c'est la Tora. On pourrait même, en s'appuyant sur l'interprétation rabbinique des trois passages de l'Écriture cités plus haut, mettre à égalité le terme de « Tora » avec celui de « loi naturelle » au sens stoïcien<sup>20</sup>.

Examinons maintenant la troisième image que le Midrach présente en relation avec la création du monde. Les vingt-deux lettres de l'écriture hébraïque dans laquelle est écrite la Bible se présentent l'une après l'autre devant le Créateur et chacune demande à Dieu de bien vouloir commencer par elle la création du monde. « Elles se présentèrent donc toutes devant le Seigneur, à commencer par le signe final Tav jusqu'au Beth, la première après le signe initial (c'est-à-dire la deuxième lettre). Mais le Seigneur les écarta de lui. Cependant le Beth resta et parla en ces termes: Seigneur de tous les mondes, n'est-ce point ta volonté que l'Écriture commence par moi? Vois, tes enfants béniront une fois ton nom grâce à moi. Alors le Seigneur dit: qu'il en soit ainsi, je veux commencer la création avec toi.»<sup>21</sup>

La première lettre de la bible hébraïque, Gen. 1,1 est bel et bien un Beth (*b'eréšit*) et c'est un Beth également qui est la première lettre du mot *bārūk* (louer, bénir) qui est un mot-clé de la prière juive.

<sup>19</sup> En all. d'après STR.-B. II, p 357.

Cette interprétation repose sur une notion hébraïque capitale, qui est mise en parallèle avec celle de « Tora » dans tous les passages (Jér. 33,25, Jér. 5,22, Prov. 8,27, Jér. 31,35): il s'agit de la notion de "hoq

Jér. 5,22: h<sup>a</sup>q-'ōlām

Prov. 8,27: b<sup>e</sup>huqō hūg

Jér. 31,35: hūqqōt

Le dictionnaire GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17<sup>e</sup> éd. 1962, p. 254, définit hoq comme suit: 1. quelque chose de déterminé, de précis, *pensum*

2. frontière, but

3. temps déterminé

4. décision, projet

5. habitude, coutume; disposition, loi, également *loi naturelle!* cf. h<sup>a</sup>q-'ōlām

Forme verbale: hqq

graver, écrire, prescrire, dessiner, inciser, préciser, disposer.

Le féminin de hoq est hūqqā:

loi, loi naturelle.

Les hūqqōt sont des ordonnances particulières de la Tora, par ex. la Pâque est selon Ex. 12,14, une hūqqat 'ōlām, une ordonnance valable pour toute la durée du monde, analogue à la limitation de la mer dans Jér. 5,22!

<sup>20</sup> STÖRIG, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Munich/Zurich, 1964, p. 169 entre autres.

<sup>21</sup> En allemand: BIN GORION, p. 39.

Une lettre comme signe initial, comme pierre angulaire du monde! Comment faut-il comprendre cette image? Les lettres sont, selon notre compréhension moderne, des symboles purement extérieurs. C'est le cas non seulement des lettres hébraïques mais également d'autres alphabets. Les lettres sont des signes de transmission dont les combinaisons donnent des mots et à travers eux des ensembles signifiants. Lettres, mots et phrases sont des moyens de communication. La langue est un instrument qui me permet de recevoir des informations et de communiquer. Telle est l'une des faces de la langue, la face extérieure, si l'on peut dire. Mais dans une certaine mesure chaque langue avec ses éléments possède, jusque dans la plus infime partie d'elle-même, une face intérieure. La personne qui parle ou qui écrit n'est pas seule à communiquer quelque chose d'elle-même: chaque mot, chaque phrase dite ou écrite contient en soi et derrière soi tout un monde caché. C'est le monde auquel les poètes tentent de répondre et dont vivent les mystiques. La foi elle aussi a puisé dans ce monde-là son intensité et sa coloration avant d'être affadie en formules superficielles et en morale par des théologiens et des éthiciens.

La langue ne se borne donc pas à transmettre des données et des informations émanant du monde visible, audible, sensible, du monde sur lequel on a prise. La langue, avec ses phrases, ses mots, ses lettres, est en même temps une sorte de frontière au-delà de laquelle s'étend un autre monde, un monde caché. Celui qui forme des mots et des phrases, se place en les énonçant ou en les écrivant sur une frontière; ou, pour le dire mieux encore: il se promène le long d'une frontière. Ce qu'il voit de l'autre côté de la frontière est hors de sa portée, puisqu'il ne peut passer outre<sup>22</sup>. Mais celui qui longe ainsi une frontière peut communiquer ce qu'il voit de l'autre côté. A ce propos on ne peut manquer d'être frappé par le fait que, de tous les prophètes de la Bible, il est dit qu'ils ont eu *des visions* (*hāzōn*). La parole prophétique, depuis Amos jusqu'à l'Apocalypse de Jean, est introduite par les mots: «Je vis...», «Je regardai...». Des images sont perçues et certains hommes ont le pouvoir de leur faire passer cette frontière de la langue et de la parole pour les faire entrer dans le monde visible et sensible. Fondamentalement, la redécouverte de cette frontière est possible dans toute langue<sup>23</sup>. Mais aucune langue de notre culture n'a sans doute conservé autant que la

<sup>22</sup> Cf. la signification de la notion de śāpā:

1. les lèvres (śepātayim)
2. le langage
3. Le bord (d'un récipient), le rivage de la mer (śepat yām). Cf. l'interprétation du rivage de la mer comme frontière, par ex. dans Jér. 5,22 entre autres.

Cet arrière-plan linguistique impose quasiment à lui seul l'image du langage comme frontière.

<sup>23</sup> D'après Abraham Abulafia, un kabbaliste du Moyen Age espagnol, «tout langage est issu d'une corruption du langage originel, l'hébreu, chacun reste lié à celui-



langue hébraïque son caractère de frontière entre les mondes visible et invisible, entre ces deux mondes qui sont faits pour coïncider comme les deux moitiés d'une sphère et dont la complémentarité peut se révéler à l'homme à cette jointure qu'est le langage.

Revenons à l'histoire des lettres: les vingt-deux consonnes de l'alphabet hébraïque se présentent devant Dieu en l'implorant chacune de commencer la création du monde par elle-même. Ce qui frappe immédiatement, c'est que ce ne sont pas *des mots* comme la grâce, la bénédiction ou l'amour, des mots possédant déjà un sens déterminé, qui marquent le début de la création de Dieu: ce sont *des lettres*. Plus précisément, c'est par *une* lettre que Dieu met sa création en marche et par elle également qu'il marque le monde de son sceau. L'élément fondamental de la langue et du monde est la lettre dans sa forme non composée, dans son unicité, on pourrait presque dire dans son individualité. Chaque lettre, et pas seulement le Beth, est «un monde en soi»<sup>24</sup>. Derrière chacun des vingt-deux signes se cache un monde. Le signe, cette caractéristique visible et écrivable, est la frontière depuis laquelle on peut à la fois voir le monde propre à ce signe, et faire passer ce monde, au moins partiellement, dans le monde de l'espace et du temps. Celui qui entre dans ce type de contemplation voit s'ouvrir derrière chacune des vingt-deux lettres un petit miracle. Ce n'est assurément pas un hasard si la langue hébraïque utilise le même mot (*'ōt*) aussi bien pour la notion de «lettre» que pour celle de «miracle»<sup>25</sup>.

Or, Dieu écarte donc toutes les lettres et place le Beth au début de sa création. Nous avons encore en mémoire que le Beth est la première lettre de la Bible et qu'il est par conséquent, pour la compréhension rabbinique, la caractéristique même du monde<sup>26</sup>.

Qu'est-ce que le Beth? Quel monde cache-t-il en lui?

*Beth* ou, dans une prononciation différente *bayit* c'est la «maison». Le signe distinctif de cette maison est la dualité. Car la lettre Beth exprime en même temps un chiffre, comme toutes les autres lettres hébraïques; en l'occurrence, comme le Beth est la deuxième lettre de l'alphabet, il exprime

ci», cf. G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Francfort 1967, p. 146; traduction française: *Les grands courants de la mystique juive*, par M.-M. DAVY, Paris 1950, p. 150. Abulafia lui-même écrit dans son *Séfer-ha-Oth*: «Il faut fondre toutes les langues dans la langue sainte afin que chaque parole qu'on prononce par la bouche et par les lèvres puisse être considérée comme étant composée des lettres saintes qui sont au nombre de 22», SCHOLEM, *op. cit.* allemand: p. 413, note 53; tr. fr. p. 390, note 53. Cf. chez le même auteur, *Judaica* III, p. 65.

<sup>24</sup> SCHOLEM, *op. cit.* p. 146, tr. fr. p. 150.

<sup>25</sup> SCHOLEM, *Judaica* III, p. 33.

<sup>26</sup> Selon d'autres traditions s'appuyant sur Es. 26,4 et Gen. 2,4 le monde aurait commencé par les lettres *Yod* et *He*. Cf. STR.-B. IV, p. 1178 s. et Raschi à propos de Gen. 2,4.

*le chiffre deux.* La caractéristique du monde, sa structure fondamentale est en premier lieu le deux. Tout ce que Dieu fait, se compose à l'origine de deux éléments: «Dieu commença la création *du ciel et de la terre.*» Puis Dieu sépara *la lumière de la ténèbre*, d'où sortent *le jour et la nuit.* Au second jour de la création, Dieu *sépare* les eaux *inférieures* au firmament des eaux *supérieures.* Le troisième jour voit apparaître le continent, la *terre et la mer.* Le quatrième jour apparaissent les grands et les petits luminaires, *le soleil et la lune.* Et enfin naît l'homme, *mâle et femelle.* Le septième jour Dieu se repose de son œuvre en le *séparant* des six jours de la semaine et en le consacrant. C'est la question *du bien et du mal* qui fait trébucher les premiers hommes. Dehors, devant la porte du Jardin d'Eden, dans les champs, ils donnent la vie à *deux fils*, Caïn et Abel, dont l'un tue l'autre, ressentant comme une menace la présence de ce deuxième auprès de lui.

Cette dualité surgit chaque fois comme la caractéristique, le signe distinctif de ce monde. A chaque fois que nous ouvrons la Bible, à chaque fois que nous portons notre regard sur le monde, nous découvrons ce problème fondamental des contrastes. Toute chose a un vis-à-vis, rien ni personne n'est seul. Le créateur est gêné d'avoir tout d'abord placé l'homme seul dans le jardin. «Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul. Je veux lui faire une aide comme son vis-à-vis», dit la traduction littérale<sup>27</sup>. Ce vis-à-vis représente d'une part la fatalité de la création, mais d'autre part également sa chance. Rachi, ce commentateur de la Bible que nous avons déjà évoqué, écrit à ce propos (d'après Yeb 63a): «S'il (=l'homme) a de la chance, elle est une aide pour lui; s'il n'en a pas, elle se place vis-à-vis de lui pour le combattre.» Le vis-à-vis peut devenir un ennemi. La dualité peut conduire à une destruction mutuelle et, en dernière extrémité, à l'auto-anéantissement de la création. Mais inversement les deux vis-à-vis ont aussi la possibilité de se tendre la main pour s'aider mutuellement. «Que l'homme soit une aide pour l'homme» (Brecht): voilà exprimé de manière aussi simple que lapidaire la tâche indiquée à l'homme par la dualité de la création.

Tout ce que nous venons d'évoquer ici, c'est la lettre initiale de la Bible, le Beth qui nous le révèle. Chaque Beth que nous rencontrons dans la Bible recèle un monde partagé en deux. Il me semble cependant important de souligner que cette dualité du Beth, de même d'ailleurs que les caractéristiques des autres lettres, ne sont pas perçues sur le plan moral et éthique seulement. Ce serait suivre trop facilement la tendance existant chez les chrétiens et chez les Juifs libéraux à réduire les images à leur interprétation et à leur morale! Le Beth représente par exemple aussi, selon des sources très

<sup>27</sup> Littéralement dans Gen. 2,18: k'nègdō. L'ambivalence de ce vis-à-vis s'exprime de manière particulièrement nette dans le passage du Jebamot 63a cité par Raschi.

anciennes<sup>28</sup>, la planète Saturne, ou également le premier jour de la semaine et, dans le corps humain, il représente l'œil droit<sup>29</sup>. Des relations semblables existent également, d'après la compréhension rabbinique, pour les vingt et une autres consonnes de l'alphabet hébraïque.

La succession, l'association et la combinaison de lettres telles qu'elles se présentent dans la Tora, c'est-à-dire dans les cinq Livres de Moïse, ont été de tout temps, et aujourd'hui encore, des objets de réflexion sur l'Écriture.

Ce sont particulièrement les maîtres de la Cabale, c'est-à-dire de la mystique juive, entre autres dans la période de son apogée médiévale en Espagne, qui ont développé les images du Midrach et leur ont donné leur forme définitive<sup>30</sup>. L'un de ces maîtres<sup>31</sup> raconte que Dieu, après le passage des vingt-deux lettres devant lui, a commencé à les combiner et à les assembler. Cet assemblage, il l'a fait par écrit et dans un ordre tout à fait précis. De là seraient sortis les différents mondes, jusqu'au nôtre inclus. Cet ordre précis de l'écriture divine, le *texte* de ce livre du monde, serait la Tora. Ainsi l'alphabet n'est pas seulement origine et fondement de la langue, mais sa combinaison et les possibilités infinies de variations qui forment le texte de la Tora sont « en même temps... l'origine de l'Être »<sup>32</sup>. Gershom Scholem dit de cette représentation: « Tout le réel a pour fondement ces combinaisons originelles par lesquelles Dieu a suscité le mouvement de la langue (...). Tout ce qui est créé a une essence émanant de la langue et consistant en une combinaison particulière de ces lettres fondamentales (...). Toutes les sphères de la création respirent ce même souffle de langage qui a pris pour nous une forme saisissable dans la langue sacrée. »<sup>33</sup>

Sous cet éclairage, les chrétiens saisiront peut-être mieux la profondeur de cette parole de Jésus dans le Sermon sur la montagne: « Car, en vérité je vous le déclare, avant que ne passent le ciel et la terre, pas un *i*, pas un point sur l'*i* ne passera de la loi, que tout ne soit arrivé » (Mt 5,18).

Toute la vie, toutes les paroles et les actions de Jésus impliquaient tout à fait consciemment que la Tora était, jusque dans la plus petite de ses lettres, c'est-à-dire le yod, le fondement du monde, et que le monde disparaîtrait ou serait détruit avant terme si le moindre signe de l'Écriture venait à manquer.

<sup>28</sup> *Séfer Yezira*, éd., trad. et commenté par LAZARUS GOLDSCHMIDT, Francfort 1894, réimpression par la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969. L'époque de rédaction est, selon SCHOLEM, le III<sup>e</sup> ou le IV<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire encore l'époque talmudique.

<sup>29</sup> *Séfer Yezira*, p. 61.

<sup>30</sup> Cf. SCHOLEM, « Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala », dans: *Judaica* III, p. 7 s.

<sup>31</sup> Abraham Abulafia, cf. l'article mentionné à la note précédente. Voir également SCHOLEM, *Hauptströmungen...*, p. 128 s.

<sup>32</sup> SCHOLEM, *Judaica*, p. 24.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 24s.

Un rabbin nommé Meïr, qui a vécu au début du II<sup>e</sup> siècle, raconte le fait suivant — que Jésus aurait aussi pu prendre à son compte: «Lorsque j'arrivai chez R. Ismaël, il me demanda: Mon fils, quelle est ta profession? Je lui répondis: Je suis un compilateur de la Tora. Il me dit: Mon fils, sois prudent dans ton travail, car ton travail est un travail avec le ciel (= Dieu). Si en effet tu omettais une seule lettre (en recopiant) ou si tu en ajoutais une seule, on te considérerait comme quelqu'un qui détruit le monde entier.»<sup>34</sup>

### III

Le texte de l'Écriture, et plus particulièrement les cinq Livres de Moïse, comporte donc, selon la compréhension juive, pour ainsi dire deux niveaux. Il y a premièrement le niveau *des ensembles signifiants*, que l'on pourrait appeler également *niveau grammatical*. A ce niveau, nous lisons des histoires, nous recevons des directives et des lois ordonnant le culte et la vie commune des hommes, etc. C'est à ce niveau grammatical de l'Écriture que celle-ci peut être traduite en d'autres langues. De plus, c'est là le niveau du texte sur lequel la science historique et littéraire, avec son appareil critique, peut s'exercer et (parfois) se révéler féconde. En hébreu, ce niveau est appelé *Pechat*, ce que l'on peut traduire par «sens simple du mot». Les chrétiens connaissent ce niveau par leur pratique de l'histoire biblique entre autres.

Nous trouvons, dissimulé sous ou derrière ce sens du mot, un deuxième niveau du texte biblique, *subliminal* en quelque sorte, difficile à reconnaître au premier abord, niveau qui ne se prête pas à la traduction, du moins pas à une traduction selon le sens grammatical<sup>35</sup>.

Nous avons jeté un rapide coup d'œil sur ce deuxième niveau, en nous aidant de quelques images de la tradition orale du judaïsme. Ce niveau est appelé *Sod*<sup>36</sup> en hébreu, ce que l'on peut traduire par: le fondement, la base.

<sup>34</sup> Erubin 13a, en allemand d'après STR.-B. IV, p. 130. La dernière phrase dit littéralement: *nimšétā maḥarib èt kol hā'olām küllō*.

<sup>35</sup> La traduction de la Bible hébraïque, d'abord en araméen, puis plus tard en grec, a toujours été considérée comme problématique et fut même en partie désapprouvée. Il est dit de Jonathan ben Uzziel qu'il aurait mis au point son Targum (c'est-à-dire la traduction araméenne) «pour éviter que les querelles partisans ne se multiplient en Israël». Cela veut dire que le travail interprétatif du traducteur était censé apaiser les conflits entre écoles à propos de l'exégèse de l'Écriture. Cf. S. WILHELM BACHER, *Die Agada der Tannaiten*, Strasbourg 1903, réimpression Berlin 1965, p. 20 s.

<sup>36</sup> *Sod* peut aussi prendre la signification de «secret». La tradition orale est aussi désignée, dans divers passages de la littérature rabbinique, par le mot d'emprunt grec *mistiriōn*, *mysterion*, comme par ex. dans Psikta Rabbati 5: «R. Yehuda ben Chalom (dans les années 370) a dit: Moïse désirait que la Michna (c'est-à-dire la doctrine traditionnelle) fût donnée par écrit. Mais Dieu avait prévu que les peuples traduiraient la Tora (écrite) et la liraient en grec... et diraient: Ceux-ci ne sont pas le vrai Israël! Dieu

Mais nous n'en avons pas terminé pour autant. En effet, un troisième niveau vient s'ajouter aux deux autres: le *faire de la Tora*, la *praxis*. Les êtres de chair, soumis aux conditions de la vie concrète, que vont-ils donc *faire* des histoires et des lois si anciennes de la Bible? En quoi sont-ils *concernés* par un livre de feu écrit sur le bras de Dieu, ayant servi de plan du monde au Créateur? Tout cela n'est-il pas un peu dépassé, malgré tout l'intérêt que ces histoires suscitent? Le texte biblique ne reste-t-il pas ainsi un beau recueil d'histoires et une pieuse collection de lois, terrain de choix pour linguistes, historiens des religions et spécialistes de l'Ancien Testament? Et la mystique profonde qui se nourrit du texte hébreu n'est-elle pas en fin de compte quelque chose de très exclusif à quoi ont accès un petit nombre de gens seulement, et même relativement peu de Juifs?

Non, répond la compréhension juive de l'Écriture! Seulement, tout cela reste lointain et «irréaliste» aussi longtemps que ce n'est pas traduit en action, compris et étayé par le faire. Dans la mesure où je *fais* la Tora et où je la laisse agir dans la réalité de la vie individuelle et sociale, elle m'est proche<sup>37</sup>. La signification profonde du sabbat par exemple, sa réalité intellectuelle, spirituelle, corporelle et sociale, n'est finalement comprise que par celui qui *observe* le sabbat. Et les dimensions cachées de l'Écriture, jusqu'à ses lettres prises isolément, seul peut les sonder jusqu'au fond celui qui leur donne forme dans cette vie, dans sa vie. De même que la Tora écrite avec des flammes étincelantes a servi de plan au Créateur pour créer et modeler le cosmos tout entier, de même la Tora écrite à l'encre sur du parchemin doit-elle servir à l'homme à élaborer *son* monde et *son* itinéraire dans ce monde. A l'instar de Dieu qui, à l'aide de la Tora, est devenu l'architecte du monde, les hommes sont appelés eux aussi, à l'aide de la même Tora, à devenir des bâtisseurs<sup>38</sup>. Il est dit que les disciples, c'est-à-dire les hommes

lui dit: Vois, Moïse, les peuples diront un jour: c'est nous qui sommes le vrai Israël, nous sommes les enfants de Dieu. Et maintenant les deux plateaux de la balance sont en équilibre. Dieu dit alors aux peuples: Comment dites-vous que vous êtes mes enfants? Je sais seulement que celui qui a mon secret entre les mains est mon fils. Ils disent alors: Et quel est ton secret? Il répond: C'est la Michna» (prise ici comme l'ensemble de la tradition orale). Il faut probablement lire ce passage en relation avec la polémique anti-juive de l'Église. (STR.—B. I, p. 659 et, dans une version légèrement différente IV, p. 440).

<sup>37</sup> Cf. Dt. 30, 11-14.

<sup>38</sup> Ber 64a: «R. Eléazar déclara, au nom de R. Hanina: les lettrés connaisseurs de l'Écriture répandent la paix dans le monde car il est dit dans Es 54,13: ...« tous tes fils seront disciples du Seigneur et grande sera la paix de tes fils ». Ne lisez pas *bānyak* tes fils, mais plutôt *bōnyak* tes constructeurs.» En all. d'après L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, Berlin 1929, t.I, p. 291. FRANZ ROSENZWEIG traduit « *bōnyak* » par « bâtisseurs », dans le titre de l'article mentionné à la note 12.



qui sont attachés à réaliser la Tora — par l'étude ou par l'action — « s'occupent, leur vie durant, de la construction du monde »<sup>39</sup>.

Le terme hébraïque désignant cette action créatrice et constructive de l'homme, semblable à celle du Créateur, est *Halakha*<sup>40</sup>, littéralement « le chemin » ou « la marche ». Une histoire relative à Akiba, qui passe pour un des plus grands maîtres de la loi et qui mourut martyr lors de la révolte de Bar Kohba en 132 après J. C., illustre bien ce processus selon lequel le texte, en quelque sorte céleste, de la Tora, peut devenir un texte terrestre, donc *praticable*: « Lorsque Moïse (lors de la remise des tables de la loi sur le Sinaï) s'éleva sur la hauteur, il rencontra Dieu en train d'ajuster (ou de fixer avec des crochets) de petites couronnes aux lettres de la Tora. Moïse lui dit: Seigneur du monde, qui t'empêche (de donner la Tora même sans ces petites couronnes)? Dieu répondit: dans le futur, dans plusieurs générations viendra un homme. Son nom est Akiba ben Joseph. Il présentera, sur la base de ses recherches, une quantité de Halakhot sur chacun de ces petits crochets. Moïse dit alors: Seigneur du monde, montre-moi cet homme! Dieu lui répondit: retourne-toi! Moïse le fit et se retrouva assis (dans l'école de R. Akiba) au bout du huitième rang, à ne rien comprendre de ce dont on parlait. Alors Moïse fut pris de désespoir (litt.: il sentit sa force baisser) jusqu'au moment où ils abordèrent un passage (qui nécessitait des éclaircissements). Alors les élèves questionnèrent Akiba, leur maître: Rabbi, d'où tires-tu cela? Et il leur répondit: C'est une halakha qui fut donnée à Moïse sur le Sinaï! Alors Moïse se rasséra. »<sup>41</sup>

Qu'exprime cette image? Elle montre que la Tora, le livre de l'action et de la création divine, devient un livre de l'action et de l'élaboration humaine. C'est au moment de la remise des tables de la loi sur le Sinaï que s'opère cette transformation, faisant de la Tora une possibilité humaine et terrestre et non plus seulement divine. Mais avant de remettre la Tora entre les mains des hommes, Dieu dote les lettres de ces petites couronnes et de ces petits crochets. Ce sont les mêmes petits traits dont Jésus dit, dans le passage déjà cité du Sermon sur la montagne, qu'ils ne doivent pas disparaître tant que le monde demeure. D'un point de vue extérieur, ces couronnes et crochets sont de simples ornements des lettres qui aident pour une part le lecteur à différencier des formes de lettres semblables. L'histoire du Talmud montre Dieu lui-même en train d'accrocher ces petits signes pour

<sup>39</sup> Sabbat 114a, en all. chez L. GOLDSCHMIDT I, p. 783.

<sup>40</sup> Halakha, au pluriel Halakhot, est une phrase précise, concise, qui contient une prescription tirée par le Midrach ou le Drach d'un passage de l'Écriture. Pour être reconnue telle, une Halakha doit en outre être transmise au nom d'une autorité ou recevoir sa validité d'une décision du sanhédrin. Sur la différence entre Halakha et Haggada, voir note 5.

<sup>41</sup> Menahot 29b, cité en allemand d'après STR.-B. p. 248 et BIN GORION, p. 481.



offrir en quelque sorte aux hommes qui vont avoir la Tora entre leurs mains, des prises auxquelles se tenir. Il s'agit de les aider à faire entrer la réalité des lettres célestes dans la réalité terrestre. On peut aussi comparer les petites couronnes à la « barrière »<sup>42</sup> que l'homme doit ériger tout autour de la Tora, pour la « garder » au sein de la réalité humaine, c'est-à-dire d'une part réaliser ses commandements et d'autre part éviter qu'elle soit utilisée à tort et dénaturée.

Rabbi Akiba est passé maître dans l'art de transformer sans les dénaturer les mots et les lettres de la Tora en Halakha, c'est-à-dire en une pratique humaine qui va bien au-delà de ce que l'on appelle aujourd'hui communément « praxis ». La praxis au sens de la Halacha englobe, outre l'action individuelle, sociale et économique, également l'action du croyant au sens restreint, la « loi religieuse », telle qu'elle s'est élaborée dans le judaïsme au cours des siècles après la destruction du Temple en l'an 70<sup>43</sup>.

Or, c'est ce R. Akiba que Moïse se fait montrer par Dieu. Une sorte de vision conduit le législateur du Sinaï dans l'école de R. Akiba. On lui permet de se mettre au dernier rang, celui réservé aux débutants. On l'autorise à être l'auditeur silencieux des débats du maître et de ses élèves. Moïse médusé écoute sans comprendre son lointain successeur accumuler pour chaque lettre et chaque petite couronne une masse de réglementations particulières; il voit Akiba, s'aidant de règles d'interprétation déterminées<sup>44</sup>, transformer le texte biblique en une praxis des plus concrètes pour la vie quotidienne. Avec désespoir il se demande ce que toutes ces réglementations particulières ont encore de commun avec la Tora du Sinaï, notamment lorsqu'il s'agit de savoir si c'est un travail que de faire un nœud le jour du sabbat de sorte que le sabbat serait ainsi violé<sup>45</sup>. Est-ce là véritablement « garder » la Tora, ou au contraire la rendre incompréhensible, la dénaturer ? Il est intéressant de remarquer que cette question critique, qui se pose non seulement à des chrétiens mais également à bon nombre de Juifs, est placée dans la bouche même de Moïse, la plus haute autorité en matière de Tora.

Dans cette histoire de R. Akiba, Moïse a été rassuré par cette réponse: « C'est une Halakha qui fut donnée à Moïse sur le Sinaï. »<sup>46</sup> En clair, cela

<sup>42</sup> Dans le processus de tradition commencé lors de la remise de la Loi sur le Sinaï, « la grande assemblée » (k<sup>e</sup>nèsèt hagg<sup>e</sup>dōlā), tribunal suprême au début du second Temple, a décrété: « Elevez un rempart autour de la Tora » Abot I,1 MISCHNAJOT p. 327 (cašū s<sup>e</sup>yāg lattōrā). R. Akiba précise dans Abot III, 14: « La tradition (masorèt) est un rempart pour la Tora » (*op. cit.* p. 342). masorèt signifie « aussi bien la manière d'écrire transmise que l'explication transmise de la Tora » (commentaire *ad loc.* de D. HOFFMANN).

<sup>43</sup> Voir note 40.

<sup>44</sup> Cf. H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, p. 95 s.

<sup>45</sup> Mischna Sabbat XV, 1 s. MISCHNAJOT, t. II, p. 33 s.

<sup>46</sup> En hébreu halākā l<sup>e</sup>mošè missinay.

veut dire: l'interprétation de la Tora par la tradition orale, telle que les rabbins l'ont fixée par écrit durant les cinq premiers siècles de notre ère, n'est pas une trahison de la Tora que Moïse a reçue sur le Sinaï. Plus encore, la tradition orale avec ses récits profonds, avec ses diverses Halachot, jalonnement de réglementations minutieuses, tout ce paquet de développements et de réalisations de la Tora par les hommes, a été donné à Moïse sur le Sinaï en même temps que la Tora écrite. Ou, pour l'exprimer autrement, plus brièvement: la Tora orale est contenue potentiellement — c'est-à-dire comme possibilité — dans la Tora écrite du texte biblique hébreu. Il appartient à l'homme d'en découvrir et d'en décortiquer les profondeurs à la fois mystiques et pratiques. Mieux encore et plus précisément, lorsqu'il réalise et développe les 613 commandements et interdits de la Tora<sup>47</sup>, devenus proverbiaux, l'homme ne se ferme pas l'accès à la Tora qui fut donnée à Moïse sur le Sinaï, venant d'un autre monde. C'est justement en les observant qu'il s'ouvre l'accès aux mystères les plus profonds de Dieu, du monde et de l'homme<sup>48</sup>. A ce propos, je puis méditer comme chrétien une parole du Juif respectueux de la loi qu'était Jésus: « Celui qui transgressera un seul de ces plus petits commandements et enseignera aux hommes à faire de même sera déclaré le plus petit dans le Royaume des cieux; au contraire, celui qui les mettra en pratique et les enseignera, celui-là sera déclaré grand dans le Royaume des cieux » (Mt 5,19).

<sup>47</sup> Les 613 réglementations de la Tora se subdivisent en 248 commandements et 365 interdits. Le fondement du nombre 613 est tiré de la valeur en chiffres du mot *Tora*. « Mais celle-ci ne s'élève qu'à 611! D'où viennent donc les deux unités (manquantes)? Les rabbins ont dit: ils ont entendu « Je suis le Seigneur ton Dieu » et « Tu n'auras point d'autre Dieu devant ma face » de la bouche même de la Toute-Puissance, et Moïse leur en a communiqué 611. » Exodus Rabba 33, texte all. d'après STR.-B. I, p. 900.

Dans un autre passage, les 248 commandements sont mis en parallèle avec les 248 membres du corps humain, tandis que les 365 interdits le sont avec les 365 jours de l'année solaire: « R. Judan b. Simon a dit: Toi (Israël) tu as reçu sur le Sinaï 613 prescriptions, 248 commandements et 365 interdits. Les 248 correspondent aux 248 membres que possède un homme. Chacun des membres parle ainsi à l'homme: Je t'en prie, accomplis par moi tel ou tel commandement! Les 365 interdits correspondent aux jours de l'année solaire. Chaque jour dit ainsi à l'homme: Je t'en prie, ne commets pas en moi telle ou telle transgression! » (STR.-B. I, p. 901).

<sup>48</sup> Dans le judaïsme rabbinique, il est défendu de s'occuper de la Haggada, c'est-à-dire de l'exégèse narrative et partiellement spéculative, sans référence concrète à la Halakha. La Cabale a tissé une relation profonde et intense entre Haggada et Halakha. Pour les représentants de la mystique juive, le respect des commandements était plus qu'une expression de morale et leur fondement se situait au-delà de leur simple signification allégorique ou pédagogique. « Dans leur interprétation des commandements religieux ... ceux-ci sont représentés plutôt comme l'accomplissement d'un rite secret (ou mystère) ... Chaque mitsva devient un événement d'importance cosmique, un acte qui a réagi sur la conception dynamique de l'univers. Le juif religieux devient un protagoniste dans le drame du monde; il tire les cordons derrière la scène », SCHOLEM, *Hauptströmungen...* p. 32, tr. fr. p. 43).

C'est là que la compréhension juive de l'Écriture parvient à son sommet. Le but et la finalité de l'existence humaine sont en effet de mener une vie conforme à la Tora, conforme non seulement à une recommandation ou à une orientation générales — comme c'est le cas chez les chrétiens — mais conforme jusqu'aux derniers détails de la réalisation.

Et voilà ce qui rend difficile à un chrétien — aujourd'hui également à bien des Juifs — l'approche du judaïsme rabbinique. Mais j'espère avoir montré clairement que ce que l'observateur du dehors peut saisir du judaïsme religieux, n'est en fait qu'une enveloppe extérieure parfois étrange et difficile à comprendre. C'est l'enveloppe de la Halakha, les 613 commandements et interdits, grâce auxquels le peuple juif s'est créé son monde à lui, où il s'est senti à l'aise, et dont le moindre mérite n'a pas été de le protéger des assauts de l'Église chrétienne ! Mais, dans cette enveloppe, Israël a préservé au travers d'un exil chrétien bientôt bimillénaire une compréhension de Dieu et du monde sans laquelle notre époque post-chrétienne serait plus pauvre.

(Traduit de l'allemand par  
Françoise Thévenaz)