

## A l'écoute d'Israël, en Eglise

### II

Pierre Lenhardt

Parole et Silence, 2009  
p.105-146

## Chapitre 5 : Le renouvellement de l'alliance dans le judaïsme rabbinique

### I. Notions préalables

L'alliance n'est que le cadre de la relation entre Israël et Dieu. La relation entre Dieu et son peuple se fait par la Torah et ses commandements, qui loin (106) d'être un écran, voire un obstacle, sont la voie, la vie, la vérité divines<sup>1</sup>. Le judaïsme pharisien, en reprenant les lignes anciennes, en les plaçant au centre de son enseignement, a-t-il innové? Peut-être, mais à partir de quand ? De toute façon, s'il y a renouvellement, il n'est pas nécessairement récent et il est certainement dans une continuité légitime.

Ceci ne veut pas dire que l'alliance soit absente du vocabulaire rabbinique<sup>2</sup>. La Tradition sait bien la mentionner là où et quand il le faut. Je me réfère ici à la cinquième bénédiction de l'office de Mussaf de *Rosh Ha-Shanah*, appelée bénédiction des « Mémoires » (*Zikronot*) parce qu'on y loue Dieu qui se souvient et visite les hommes auxquels il veut du bien. Cette bénédiction célèbre Dieu qui se souvient et elle illustre ceci en recourant au procédé rabbinique du collier » (*harizah*)<sup>3</sup>. Le collier fait avec les paroles de l'Écritures commence ici par la Torah, passe par les Psaumes<sup>4</sup>), puis par les Prophètes et se ferme par un dernier verset de la Torah, *Lv 26, 46*. Le choix des versets est conditionné par le thème, qui est (107) le souvenir ou la mémoire ». C'est ainsi que l'on commence par la mémoire de Noé, (*Gn 8, 1*), qu'on passe à la mémoire de l'alliance avec les patriarches (*Ex 2, 24; Lv 26, 42*), puis à la mémoire de l'alliance avec les pères sortis d'Égypte (*Ps 106, 45*) etc. On ne nomme pas toujours l'alliance, parce que le verset, qui doit parler de la mémoire, ne mentionne pas toujours l'alliance. C'est le cas, au début, avec Noé, en *Gn 8, 1*. Le collier aurait pu citer *Gn 9, 16* qui parle de l'alliance éternelle de Dieu avec tous les êtres vivants. Mais Noé n'est pas mentionné dans ce verset et la prière veut précisément une mémoire qui soit liée avec Noé, parce que Noé ouvre la série des justes dont Dieu se souvient pour visiter leurs descendants.

<sup>1</sup> D'un point de vue chrétien, au lieu d'opposer la foi à la loi, on peut valoriser les commandements, pas nécessairement tous les commandements juifs, mais tous les commandements prescrits par la communauté chrétienne au nom de Jésus, comme moyen d'imiter Jésus dans son imitation de Dieu (cf. *Ep 5, 1-2*), de s'unir à sa volonté dans sa réponse d'amour à l'amour du Père. Jésus, comme Verbe, comme Torah incarnée, accomplit les commandements, il ne les supprime pas.

<sup>2</sup> Cf. W DAVIES, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to come*, Society of Biblical Literature, Philadelphie, 1952 p. 89-90. Page 89, Davies écrit ceci: « It has been pointed out by Bonsirven that despite the fact that the idea of Covenant dominates Jewish thought, surprisingly enough the idea is relatively little exploited in the Rabbinical sources. Bonsirven gives a reason for this : he rightly suggests that the law had replaced it as the centre of Jewish life and thought. » Il me paraît juste de remarquer la valorisation de la Torah et des commandements dans la pensée rabbinique. Mais une telle valorisation est antérieure à l'apparition du mouvement pharisien sur la scène de l'histoire. Elle est déjà visible dans certains textes bibliques. Il faut dire, ou bien que le mouvement pharisien est en continuité avec des mouvements ou auteurs qui le précèdent, ou bien que le mouvement pharisien existe avant d'être repérable sur la scène de l'histoire. Par ailleurs s'il est vrai que la Torah et les *mitsvot* prennent plus de place que l'alliance, celle-ci est loin d'être absente, comme nous le verrons. Et finalement comment être surpris du peu de place que prend l'alliance dans les débats rabbiniques? N'est-il pas naturel de parler davantage du contenu de l'alliance, Torah et *mitsvot*, reçues et pratiquées avec amour, plutôt que de son cadre formel?

<sup>3</sup> Cet assemblage de versets, pris tour à tour de la Torah, des Prophètes et des Hagiographes, est très fréquent dans la Tradition d'Israël. Il est bien attesté avant la destruction du deuxième Temple (cf. T. J. *Hagigah 2,1, 77b*) et pratiqué par Jésus, selon *Le 24, 27-44*. Cf. plus loin, ch. 6

<sup>4</sup> Représentatifs des Hagiographes, comme en *Lc 24, 44*.

Malgré cette absence de l'alliance à propos d'Israël ou Éphraïm en *Jr* 2, 2 et 31, 19, l'alliance est constamment présente, explicitement mentionnée dans les versets choisis ou impliquée dans le contexte qu'évoquent ces versets. La présence de l'alliance dans les versets choisis n'est pas un hasard, car la conclusion confirme que la mémoire qu'on célèbre ici est celle de l'alliance. La formule de la conclusion: « Béni sois-Tu, Seigneur, qui te souviens de l'alliance », parle de l'alliance tout court sans préciser laquelle<sup>5</sup>. Précisément, il s'agit de montrer qu'il y a une seule et même alliance qui commence avec Noé et qui, selon *Ez* 16, 60, sera accomplie en alliance éternelle<sup>6</sup>. Cette alliance a son centre dans l'alliance du Sinaï qui n'est pas mentionnée explicitement, mais qui est signifiée dans la demande suivante, clé de voûte de toute la bénédiction, précédant la conclusion de celle-ci :

Accomplis pour nous, Éternel, notre Dieu, ta promesse que tu nous as faite dans ta Torah, par l'entremise de Moïse, ton serviteur, sur ton ordre glorieux, comme il est dit (*Lv* 26, 45) : *Je me rappellerai, en leur faveur, l'alliance des Premiers, de ceux que j'ai fait sortir du pays d'Égypte aux yeux des peuples, pour être leur Dieu, moi l'Éternel.* (108)

On voit comment la bénédiction prend appui sur la louange pour demander à Dieu d'accomplir la promesse qu'il a faite à Israël de se souvenir de l'alliance avec les Premiers, avec ceux qui sont sortis d'Égypte. Remarquons la difficulté qu'il peut y avoir dans l'interprétation de ce verset de *Lv* 26, 45. Ne faut-il pas voir dans cette alliance avec les Premiers une alliance avec les pères des douze tribus qui serait antérieure à l'alliance du Sinaï<sup>17</sup>? De toute façon, tout c'est cela qui importe, Dieu a promis, selon la Tradition, « à nous », c'est-à-dire à l'Israël d'aujourd'hui, de se souvenir de l'alliance avec ceux qui sont sortis d'Égypte, c'est-à-dire de ceux qui, depuis la sortie d'Égypte, sont un peuple, le peuple d'Israël. Remarquons que l'accent est mis sur la promesse de Dieu, promesse antérieure à l'observance des commandements. Cette insistance est tout à fait à sa place dans la prière de *Rosh Ha-Shana*, où il n'est pas question de se présenter devant Dieu avec le mérite de commandements. On vient en effet précisément d'invoquer la miséricorde de Dieu et demander son pardon pour la non-observance des commandements. Cet accent se retrouve également dans la prière quotidienne où, par exemple, dans le *Shemoney Esrey* (les dix-huit-dix-neuf bénédictions de la prière communautaire), avant toute chose, on invoque le Dieu des Pères qui se souvient de l'amour des Pères, qui enverra un rédempteur à leurs descendants, qui protège Abraham et ses descendants. La prière juive obligatoire et statutaire mentionne les commandements pour rappeler qu'ils sont prescrits, mais elle ne se réclame jamais des mérites qu'on acquiert par leur observance.

**Ici donc, dans la prière de *Rosh Ha-Shana*, on invoque toutes les alliances qui n'en font qu'une et qui sont toutes centrées sur l'alliance du Sinaï. L'alliance du Sinaï n'est pas nommée explicitement, mais c'est dans cette alliance qu'a été donnée la Torah de Moïse qui mentionne et confirme toutes les alliances antérieures et qui pointe vers l'alliance eschatologique<sup>8</sup>. Celle-ci**

<sup>5</sup> L'alliance est l'alliance unique qui assume et intègre toutes les alliances successives et partielles conclues par Dieu avec Israël. Ces alliances sont multiples, mentionnées explicitement dans l'Écriture. D'autres sont impliquées par l'Écriture et mises à jour par la Torah orale; nous verrons ci-dessous, en passant, l'alliance conclue avec les pères des douze tribus, suggérée en *Lv* 26, 45. La Tradition parle aussi d'une alliance conclue sur les treize attributs divins révélés en *Ex* 34, 6-7; en vertu de cette alliance, Dieu donne le pardon à ceux qui invoqueront ces attributs dans la liturgie pénitentielle de *Rosh Ha-Shanah* et de *Kippur* (cf. T.B. *Rosh HaShanah* 17b).

<sup>6</sup> Nous reviendrons plus loin à cet « accomplissement » signifié par l'hébreu *wa-haqimoti*.

<sup>7</sup> Cf. *Sifra s/Lv* 26, 45, Éd. WEISS, 112c; *Sifré s/Dt* 1, 8, Éd. FINKELSTEIN, p. 16; *Tosephta Maaser Sheni* 5,29 s/Dt 26, 15, Éd. LIEBERMAN, p. 273-274; *Exode Rabbah s/Ex* 32, 13, Par. 44, § 9.

<sup>8</sup> À propos de l'unité et de la multiplicité des alliances, B. DE MARGERIE, dans son article « L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée », *Revue Thomiste*, avril juin 1987, p. 208-209, cite longuement et judicieusement L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris, éd. du Cerf, 1942, p. 18 s. Je reproduis cette importante citation: « Dans une série de textes de la Bible, en effet, sans les additionner jamais, - de sorte qu'on parle régulièrement du testament au singulier on juxtapose fréquemment le testament d'Abraham et celui de la sortie d'Égypte (Sinaï, parfois Moab). Le testament postérieur est un rappel, une ratification du premier. La volonté divine ne change pas. [...] Nous songerons donc à la théorie d'un même testament repris sans cesse, mais avec trois moments principaux: en la personne d'Abraham, à la sortie d'Égypte, et dans l'avenir. Ces trois moments sont bien marqués dans Jérémie (11, 3 s.; 50, 5; 31, 33 s.) [...] Le testament de l'avenir ne sera pas autre chose qu'un renouvellement du testament unique et c'est ainsi qu'il

est explicitement mentionnée (109) dans la prière par la citation d'Ez 16,20. L'alliance de Jr 31, 31 n'est pas mentionnée parce qu'elle n'est pas littéralement liée à la mémoire qui est le thème de la bénédiction. **Mais nous verrons que précisément la nouvelle alliance de Jr 31, 31 n'est pas concevable, du point de vue rabbinique, sans mémoire. Dieu accomplit son alliance, son unique alliance avec Israël, par l'alliance nouvelle dont parle Jérémie. Dieu accomplit son alliance, parce qu'il se souvient de sa promesse faite aux descendants de ceux qu'il a fait sortir d'Égypte. Est-il concevable que l'alliance nouvelle puisse être conclue avec la maison d'Israël et la maison de Juda par oubli et abolition de l'alliance de la sortie d'Égypte et du Sinai ?** Nous reprendrons cette question dans la deuxième partie dit dossier.

Je voudrais revenir ici au mot et à la réalité de l'alliance, tels qu'ils apparaissent dans la Tradition d'Israël. Nous avons déjà constaté que l'alliance est loin d'être absente du vocabulaire rabbinique. L'alliance est présente, nous venons de le voir, de manière très significative, dans la prière. Elle est également présente ailleurs, dans la littérature rabbinique, et nous avons noté la **tendance à appeler alliance un commandement particulièrement important, jugé représentatif de toute l'alliance ou considéré comme condition essentielle de celle-ci**<sup>9</sup>. Remarquons que la Tradition est sur ce point en parfaite résonance avec l'Écriture. La circoncision, par exemple, est si inséparablement liée aux promesses de l'alliance conclue avec Abraham qu'elle n'est pas seulement le signe de l'alliance (*Gn 17, 2*), mais qu'elle est elle-même appelée alliance: *Mon alliance sera dans votre chair comme une alliance perpétuelle* (*Gn 17, 13 et 17,10s.*)<sup>10</sup>. (110)

**De même l'observance du shabbat, dans l'Écriture, est appelée « alliance éternelle »** (*Ex 31, 16*). On comprend que la Tradition d'Israël suive cet exemple et parle à propos d'*Ex 19, 5* de l'« **alliance du Shabbat**<sup>11</sup> ». La Tradition chrétienne, à propos de l'Eucharistie, parle, elle aussi, ce langage de famille. Transmettant les paroles de Jésus, elle dit (*Lc 22, 20; 1 Co 11, 25*) : *Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang*. De telles formules, très significatives, existent à côté d'autres formules plus « exactes » qu'il ne faut pas, pour autant, privilégier. C'est ainsi que pour Noé nous avons avec l'arc-en-ciel le « **signe de l'alliance** » (*Gn 9, 12.13.17*). Mais le shabbat, lui, est appelé « signe » (*Ex 31, 13.17*) et « alliance » (*Ex 31, 16*). Ceci montre bien, une fois de plus, que l'alliance n'est pas un cadre purement formel mais une relation vécue, une réalité manifestée par des signes concrets. **Les deux signes les plus fondamentaux, pour le judaïsme, sont la circoncision et le shabbat, signes perpétuels l'un et l'autre** (*Gn 17, 13; Ex 31, 17*) et signes d'une alliance perpétuelle (*Gn 17, 7; Ex 31, 16*). Est-il concevable, du point de vue rabbinique, qu'une nouvelle alliance puisse être conclue, dans ce monde-ci, avec comme conséquence l'abolition de tels signes ? De quelle nouveauté s'agit-il donc quand on parle de « nouvelle alliance » selon Jr 31, 31 ?

Nous reprendrons cette question dans la deuxième partie de ce dossier. On peut cependant déjà indiquer ici que la nouveauté ne peut être que celle d'un renouvellement qui confirme et accomplit. **De même que les alliances successives sont en réalité des accomplissements progressifs de la seule et même alliance, une « nouvelle alliance » est concevable comme « nouvelle » étape de l'unique alliance par rapport aux « anciennes » étapes de cette alliance. De même que chaque alliance est marquée par un signe, de même la « nouvelle alliance » peut-elle être marquée par un ou plusieurs signes nouveaux:** la coupe (*Lc 22, 20; 1 Co 11, 25*),

---

faut comprendre le testament "nouveau" et "éternel"... Il approfondira le testament du Sinai, en gravant la loi dans les coeurs et en reprenant ses propres stipulations. [...1 Les diverses étapes du testament ne sont donc que des manifestations successives d'une même volonté divine. »

<sup>9</sup> Cf. *Mekilta de-Rabbi Ishmael s/Ex 19, 5*, Éd. HOROVITZ-RABIN, P. 208, mentionnée ci-dessus.

<sup>10</sup> Cf. G. FOOT MOORE., *Judaïsme*, Harvard University Press, 1966, p. 17-18. Par ailleurs dans la tradition, on souligne que **l'alliance est mentionnée treize fois à propos de la circoncision, en Gn 17, alors qu'elle n'est mentionnée que trois fois à propos de la Torah**, en *Dt 28, 66 et 29, 2*, ou en *Ex 34, 10.27.28*. Ceci justifie que l'« alliance » passe avant la Torah dans la bénédiction sur la Terre, deuxième bénédiction après les repas. Notons que, dans cette bénédiction, on bénit Dieu, à propos de la Terre, pour la circoncision et pour la Torah. La circoncision, appelée « alliance », passe avant la Torah parce qu'elle fait entrer d'une façon irréversible et indélébile dans l'alliance. Nous retrouvons la priorité du faire, la prééminence des commandements dans l'alliance.

<sup>11</sup> R. ELIEZER dans la *Mekilta de-Rabbi Ishmael s/Ex 19, 5*, p. 208, mentionnée ci-dessus.

le baptême (*Col 2, 11-13*), le Jour du Seigneur (*Ap 1, 10; Ac 20, 7; 1 Co 16, 2*), (111) le signe de la croix. Concluons ces remarques par un bel exemple de renouvellement d'une relation d'amour, manifesté par un signe nouveau<sup>12</sup>.

La tradition « ouvre » par *Ct 5, 1* : *J'entre dans mon jardin, ma soeur, ma fiancée*, le verset par lequel commence la lecture de la fête le *Hanukkah*, fête de la Dédicace, à savoir *Nb 7, 1*: *Le jour où Moïse eut achevé d'ériger la Demeure. Il s'agit de faire comprendre cette nouveauté inouïe : Dieu, qui s'était retiré dans les cieux après le péché d'Adam, revient sur la terre, par amour, dans la Demeure. Pour renouer sa relation d'amour avec l'humanité Dieu fait un *hiddush*: précédemment il recevait d'en haut les sacrifices, désormais il les reçoit d'en bas. Tout se passe comme si l'humanité, représentée par Israël, avait des droits sur Dieu. En effet, dans la relation d'amour qu'est l'alliance, la femme chassée du palais, l'humanité Chassée du paradis, demande un geste nouveau qui confirme que le bien-aimé ne s'éloignera plus. Dieu peut-il faire plus que d'habiter désormais dans ce monde, dans le sanctuaire au milieu des Israélites (*Ex 25, 8*), dans la Demeure (*Nb 7, 1*), dans la Tente de Réunion (*Lv 1, 1*) où il se laisse rencontrer au-dessus du propitiatoire et entre les deux chérubins (*Ex 25, 22*) ? Une telle ligne va très loin dans la valorisation de la nouveauté. Ceci n'est concevable que dans une relation d'amour qui assume totalement le passé en vue de l'avenir. Cette référence à Dieu, dans le contexte de l'amour, nous prépare à discerner, avec la Tradition d'Israël, entre la bonne et la mauvaise nouveauté.*

### **Nouveau (Hadash)**

Dans l'Écriture et dans la Tradition d'Israël le mot « nouveau » (*hadash*) s'applique à une chose, à une situation, à une parole, à un acte qui existent alors qu'ils n'existaient pas avant, ou qu'on n'avait ni vus, ni entendus, ni faits avant. En soi, le nouveau n'est ni bon, ni mauvais. Pour savoir s'il est bon ou mauvais, il faut se poser deux questions : d'où vient-il et vers quoi va-t-il?

Le nouveau qui vient de la nature, selon le rythme des saisons, est bon. Il est bon de par son origine, venant de Dieu créateur. Il est bon aussi par sa fin, utile à l'homme. Cependant le nouveau est (112) « interdit » aussi longtemps qu'il n'a pas été rendu « permis » par un rite libérateur, offrande et/ou bénédiction.

Nous ne donnerons ici qu'un exemple, celui de la nouvelle récolte, appelée précisément « nouveau » (*hadash*). Le « nouveau » était interdit à la consommation avant qu'il ne soit libéré par l'offrande de la gerbe, offrande qui commençait au Temple, selon la pratique pharisienne, le lendemain de la fête de Pâque et qui se poursuivait cinquante jours jusqu'à la fête de Pentecôte<sup>13</sup>. La raison de cette interdiction est donnée clairement par l'auteur du *Sefer HaHinukh*<sup>14</sup> :

La base de la subsistance des hommes est la récolte de céréales. Il convient donc que nous en apportions une offrande au Seigneur qui les a données avant que ses créatures ne puissent en jouir. Et ceci est dans la ligne de ce qu'ont dit nos Sages, que leur mémoire soit bénie, de manière semblable (T.J. Berakot 6,1, 9d-10a): « Quiconque jouit de ce monde-ci sans bénédiction commet un sacrilège ». Tout cela a pour but de nous rendre idoines, de telle sorte que nous soyons dignes de recevoir de sa bonté. (Commandement n° 303, correspondant au commandement négatif n° 189 de Maïmonide)

Il ne suffit donc pas que le « nouveau » soit bon matériellement pour la consommation, il faut qu'il soit référé à sa source divine pour qu'il reçoive de cette source sa véritable valeur. Cette valeur, pour l'homme, ne peut pas être seulement matérielle. Si elle n'est que cela, elle n'est pas une valeur et le « nouveau » est interdit.

Nous avons vu le « nouveau » en matière agricole, c'est-à-dire la nouvelle récolte de céréales, et le rite qui le rend permis à la consommation. Il faut étendre le principe à tout « nouveau » : le juif doit bénir sur tout bien reçu, sur tout geste fait pour accomplir un commandement. En effet, Rashi le dit dans son commentaire sur *Dt 11, 13* : « Assurément, si vous

<sup>12</sup> Cet exemple est tiré de la *Pesiqta de-Rav Kahana*, *Pisq 1 § 1*, éd. MANDELBAUM, p. 1

<sup>13</sup> Cf. *Lv 23, 14-16*; *Mishna Halla 1,1*; *Mishna Orla 3,9*; *Mishna Qiddushin 1,9*

<sup>14</sup> Maître catalan, peut-être Rabbi Aharon Ha-Levi, de la fin du xine siècle. Son livre reprend les commandements selon la liste du livre des commandements de Maïmonide, mais les classe dans l'ordre où ils apparaissent dans le Pentateuque

*obéissez vraiment à mes commandements que je vous prescris aujourd'hui* : que ces commandements soient pour vous nouveaux comme si vous les entendiez aujourd'hui<sup>15</sup> ! Le nouveau, référé à Dieu, reçoit de Dieu une force qui renouvelle [113] l'homme qui reçoit le nouveau. Le vrai nouveau est celui qui vient de Dieu qui « dans sa bonté, chaque jour, constamment, renouvelle l'acte du commencement (l'acte de la création)<sup>16</sup> ».

On comprend que cette haute idée du nouveau ne s'applique pas à n'importe quel nouveau et qu'elle puisse commander une attitude de méfiance à l'égard de la modernité. On sait que le grand maître de l'orthodoxie juive ultraconservatrice, Rabbi Sofer Moses, appelé Hatam Sofer (1762-1839), se réclamait du principe de la Mishna *Orla* 3,9, « Tout nouveau est interdit par la Torah », pour interdire non seulement la première récolte le 16 du mois de Nissan (interdiction d'ailleurs inopérante depuis la destruction du Temple), mais toute nouveauté, quelle qu'elle soit.

Pour les produits de la nature, le discernement est simple et la libération facile, par le rite qui réfère à Dieu le produit de la terre. Les choses sont plus complexes en matière de paroles et de gestes, sujets à de multiples interprétations. Donnons quelques exemples.

Prenons d'abord les paroles de la prière telles qu'elles sont proposées par l'Écriture et par la Tradition. Le Cantique de la mer, *Ex* 15, 1-19, est récité tous les matins, à la fin des *Pesuqey de-Zimra*, prière de louange qui prépare à la prière instituée et obligatoire du matin : *Shema Israel* et *Shemoney Esreh*. Il est encore cité, en résumé, dans la Bénédiction de la Rédemption qui vient après le *Shema Israel* du matin. La citation du verset d'*Ex* 15, 18 : *Le Seigneur régnera pour toujours et à jamais*, est précédée dans cette bénédiction par la formule : « Les rédimés (d'Égypte, Moïse et les fils d'Israël) t'ont célébré (toi, Seigneur) et ont chanté en ton nom un chant nouveau (*shirah hadashah*, au féminin, selon *Ex* 15, 1) ». Le qualificatif « nouveau » n'apparaît pas dans l'Écriture pour qualifier ce cantique. C'est la Tradition qui l'appelle ainsi, parce que, selon les commentateurs, il manifeste une nouveauté que le monde ne connaissait pas encore, à savoir que Dieu est roi. C'est en effet ce que le Cantique dit en *Ex* 15, 18 : *Le Seigneur régnera...* Le règne de Dieu commence à partir du moment où un peuple, repérable dans l'espace et dans le temps du monde, reconnaît Dieu pour roi. Cette nouveauté est proclamée, avec amour, par Israël qui vient de faire l'expérience de [114] la rédemption d'Égypte. Cette nouveauté est si importante que le cantique, dans son ensemble, est appelé « nouveau<sup>17</sup> ».

La rédemption d'Égypte, la proclamation de la royauté de Dieu, sont des nouveautés qui provoquent des paroles nouvelles.

La rédemption finale sera, elle aussi, une nouveauté qui demandera un chant nouveau, au masculin cette fois, parce que la rédemption finale n'enfantera pas de situation qui exige, à son tour, une autre rédemption. Un tel chant est préfiguré par le chant *d'Is* 42,10 ou par celui du *Psaume* 149, 1, qui sont, l'un et l'autre, un chant nouveau (*shir hadash*), au masculin<sup>18</sup>.

Dans la version actuelle de la Bénédiction de la Rédemption, prononcée sur le *Hallel* avant le repas festif de la nuit pascale, il est dit : « Fais-nous atteindre d'autres fêtes... dans un avenir de paix où nous nous réjouirons de la reconstruction de ta ville et où nous exulterons en accomplissant ton culte. Là nous mangerons de la chair des sacrifices ; [...] Nous te rendrons grâce par un cantique nouveau pour notre rédemption et pour le rachat de notre âme<sup>19</sup>. »

Le cantique de la rédemption définitive, « nouveau », au masculin, sera nouveau parce qu'il célébrera la nouveauté de la rédemption définitive. À la différence du cantique nouveau de la première rédemption d'Égypte, cantique au féminin, dont on connaît le contenu, on ne connaît pas le contenu du cantique nouveau de la rédemption définitive. Il faut bien qu'il reste inconnu pour être, le moment venu, vraiment nouveau. On sait cependant que la nouveauté de cette rédemption, selon

<sup>15</sup> Cf. *Sifre sIDt* 11, 32, éd. FINKELSTEIN, p. 124.

<sup>16</sup> Première bénédiction avant le *Shema Israel* du matin. Cf. à ce sujet RABBI HAYYIM DE VOLOZHYN, *Nefesh Ha-Hayyim* 1,2, Trad. : B. GROSS, *L'âme de la vie*, Verdier, Paris-Lagrassat, 1986, p. 8-9

<sup>17</sup> Cf. les notes de S. BAER dans le Siddur *Abodat Israel*, p. 86 et les notes du grand recueil *Otzar Ha-Tefillot*, vol. I, p. 293

<sup>18</sup> *Mekilta de-Rabbi Ishmael s/ Ex* 15, 1, Éd. HOROVITZ-RABIN, p. 118. Le parallèle à ce passage, *Cantique Rabbah s/Ct* 1, 5, Éd. DONSKI, p. 31, propose comme chant nouveau, au masculin, le *psaume* 96, 1

<sup>19</sup> *Haggadah de Pâque*, Éd. BLOCH, Paris, 1970.

la prière liturgique, instituée et obligatoire, comportera la reconstruction de Jérusalem, c'est-à-dire du Temple, et le rétablissement des sacrifices. Cette nouveauté n'abolira donc aucunement l'ancien qu'elle accomplira. Le nouveau annoncé par la Tradition relativise l'ancien. Ce faisant, le nouveau ne diminue pas l'ancien mais, au contraire, lui confère une plus grande lumière. Ainsi les paroles de la prière, présentées par l'Écriture ou par la Tradition, peuvent-elles être appelées nouvelles, parce qu'elles manifestent ou manifesteront la nouveauté [115] inouïe d'une situation dans laquelle Dieu, par bonté et amour, place ou placera Israël.

Il y a nouveauté parce qu'il y a révélation d'une réalité inouïe, non connue auparavant. La nouveauté est bonne, positive parce qu'elle est là manifestation d'une lumière et d'une bonté divines non encore expérimentées à ce degré. Le critère de la bonne nouveauté est ici encore l'attribution à Dieu de l'origine du bien ou de la situation nouvelle. C'est parce que Dieu est à la source de cette nouveauté qu'elle est bonne.

Voyons maintenant la nouveauté de réalités ou de situations humaines. Ici encore, le nouveau peut être bon ou mauvais, selon son origine et ses conséquences. La Torah nous donne un excellent exemple de mauvaise nouveauté. Il est dit en *Ex* 1, 8 : *Un nouveau roi vint au pouvoir en Égypte, qui n'avait pas connu Joseph*. Rav et Shemuel ont discuté de cette nouveauté; l'un disait: vraiment nouveau, l'autre disait: nouveau, parce qu'il changea de politique, faisant comme s'il ne connaissait plus Joseph<sup>20</sup>. La deuxième interprétation présente de façon plausible une nouveauté qui est doublement mauvaise : mauvaise par son origine, la méchanceté du roi; mauvaise par ses conséquences pour Israël. Remarquons aussi que cette mauvaise nouveauté est une nouveauté en rupture avec ce qui la précède.

Mais il y a des situations ou réalités qui sont nouvelles et bonnes. Les plus évidentes sont celles que Dieu apporte lui-même. Trois exemples sont à donner ici, en référence à l'Écriture, *Is* 51, 4; *Is* 43, 18-19; *jr* 31, 31, parce qu'ils sont particulièrement pertinents pour notre sujet, surtout le dernier.

Le premier exemple peut être donné à partir d'*Is* 51, 4: *Écoute-moi bien, mon peuple, ô ma nation, tends l'oreille vers moi. Car une Torah sortira de moi et je ferai de mon droit la lumière des nations pour les apaiser*. Le verset ne parle pas de Torah nouvelle, mais il est bien question d'une nouveauté : la Torah qui sortira du Seigneur sera lumière et apaisement pour les nations. Ceci est compris par Rashi comme une parole prophétique, qui a valeur de Torah; cette parole [116] et les jugements qu'elle prononcera apaiseront les nations; Dieu fera aux peuples des lèvres pures pour qu'ils le servent. (Cf. *So* 3, 9). De son côté, Radaq (Rabbi David Qimhi, 1160-1235) réfère ce verset à *Is* 2, 3 : *Car de Sion sortira la Torah* et dit que « le Roi-Messie enseignera aux nations à marcher dans les voies du Seigneur et cela sera après la guerre de Gog et Magog ». Il y aura donc une Torah nouvelle, un enseignement nouveau donné aux nations qui ne l'auront pas entendu et compris auparavant. Cette nouveauté est doublement bonne : par son origine divine et par ses conséquences pour l'humanité. On aimerait trouver pour ces versets des interprétations plus anciennes que celles de Rashi et Radaq. Mais même si elles n'existent pas, ou ont disparu, il faut faire confiance à ces commentateurs. Il s'agit d'interprétations cohérentes avec la Tradition qu'ils connaissent et respectent. Regrettons que ces versets, et ceux qui en parlent, n'emploient pas le mot « nouveau » et ne parlent pas de « Torah nouvelle » (*Torah hadashah*) comme Jérémie parle d'« alliance nouvelle » (*berit hadashah*). Signalons cependant que si *Is* 51,4 n'emploie pas le mot « nouveau », il existe une interprétation ancienne de ce verset qui emploie le mot « nouveau », dans une ligne très particulière, comme nous allons le voir.

Le contexte est celui d'une discussion sur la possibilité d'une modification de la manière d'abattre rituellement un animal à l'époque messianique. Pour admettre cette possibilité, Rabbi Abin bar Kahana dit : « Le Saint, béni soit-Il, a dit (*Is* 51,4) : *un renouvellement de la Torah* (*hiddush Torah*) *sortira de moi*<sup>21</sup> ». Le mot « nouvelle » (*hadashah*), ajouté à Isaïe selon l'interprétation de

<sup>20</sup> T.B. *Sotah* 11a, cité par RASHI s/ *Ex* 1, 8.

<sup>21</sup> *Lévitique Rabbah*, Par. 13, § 3, Éd. MIRKIN, Vol. 7, p. 140-141. Ce passage a été étudié par W. D. DAVIES, *Torah in the Messianic Age*, Philadelphia, 1952, p. 59-61.

Rabbi Abin bar Kahana, est appliqué à la Torah en un sens restreint, très différent de celui que nous avons vu plus haut pour ce même verset. Ici la « Torah nouvelle » ou le « renouvellement (*hiddush*) de la Torah » visent une norme limitée, exceptionnellement enseignée pour un cas et un temps particuliers. De cette nouveauté on ne peut rien conclure quant à la possibilité d'innover dans d'autres cas ou d'autres temps. On peut encore moins tirer de cette norme particulière la conclusion qu'il y aura à l'époque messianique une Torah nouvelle prenant la place de la Torah de Moïse ou l'accomplissant. [117]

Nous retrouverons ce *hiddush* au sens restreint, en matière de *halakah*; quand nous traiterons du *hiddush* dans le prochain paragraphe. Pour résumer ce qui ressort de ce premier exemple, on peut dire qu'il est question d'une Torah, d'un enseignement à l'époque messianique, qui sera une lumière et un apaisement pour les nations. Ceci sera une Torah nouvelle, bien que le mot « nouvelle » n'apparaisse pas. Il est possible par ailleurs que certains renouvellements, certaines modifications, limités et isolés, interviennent, de manière autorisée, en matière de *halakah*, à l'époque messianique.

Le deuxième exemple s'appuie également sur Isaïe, dans un contexte où des situations sont présentées comme antérieures, anciennes ou nouvelles. Il s'agit d'*Is* 43, 18-19: *Ne vous souvenez plus des événements antérieurs, ne pensez plus aux choses anciennes, voici que je vais faire une chose nouvelle, déjà elle pointe, ne la reconnaissez-vous point?* On a des raisons de penser, nous y reviendrons dans la deuxième partie de ce dossier, que Rabbi Eleazar ben Azariah, chef du collège rabbinique à Yavné après la déposition temporaire de Rabban Gamaliel, a valorisé la nouveauté annoncée par le verset dans la ligne de l'oubli. Deux paraboles ont été utilisées pour illustrer comment le nouveau peut, et d'une certaine manière doit, faire oublier l'ancien. Du point de vue de l'homéliste, la ligne de l'oubli est légitime. [Il s'agit de convaincre le peuple que ce que prépare le Seigneur viendra, de manière inouïe, surmonter, réparer toutes les souffrances antérieures. Il faut enseigner cela au point de dire, comme le dit le Seigneur lui-même, par la bouche d'Isaïe, qu'on oubliera, qu'on devra oublier les choses anciennes. Ainsi les dernières tribulations feront-elles oublier les premières<sup>22</sup>. On peut aussi dire que la joie de la libération définitive des dernières tribulations fera oublier la joie de la libération des premières tribulations.](#)

L'une et l'autre interprétation sont possibles dans le contexte homilétique où Rabbi Eleazar ben Azariah a expliqué la nouveauté en s'appuyant sur *Is* 43, 18-19. Remarquons cependant à quel point la nouveauté peut être ambiguë. Il est bon d'oublier les anciennes choses et de ne plus en souffrir. Mais est-il bon que la joie nouvelle [118] fasse oublier les joies anciennes ? Est-il bon et sain de quitter l'histoire? Nous reprendrons ce débat dans la deuxième partie de ce dossier. Notons ici que c'est encore la référence à Dieu qui permet de trancher si le nouveau est bon ou mauvais. Ici, selon *Is* 43, 18-19, la nouveauté est bonne par son origine divine. Elle est aussi bonne par ses conséquences commandées par Dieu. Mais comment comprendre ce que Dieu veut en vérité : veut-il vraiment qu'Israël oublie tous les bienfaits reçus dans le passé ? Ne veut-il pas plutôt que la joie finale soit sans commune mesure avec les joies ou les souffrances antérieures? Ou encore, ne veut-il pas que la joie finale manifeste sa force et sa nouveauté par rapport aux choses anciennes qui, pour cela même, ne doivent pas être oubliées? Nous verrons que, [selon la majorité des sages, la bonne nouveauté est celle qui, malgré l'exubérance et l'exagération des formules, n'oublie pas les choses anciennes : ni les tribulations, ni la joie des libérations antérieures. On pourrait dire à partir d'Isaïe 25, 8, cité par l'Apocalypse de Jean \(7, 17; 21, 4\), que Dieu essuiera les larmes sur tous les visages. Ceci ne peut signifier que les larmes disparaissent de la mémoire. Avec ces larmes en effet disparaîtraient la joie de leur effacement. L'expérience faite par Israël d'un Dieu qui est avec lui dans la souffrance \(Ps 91, 15\) n'admet pas une telle interprétation d'\*Is\* 25, 8 ou d'\*Is\* 43, 18-19 et des homélies de Rabbi Eleazar ben Azariah que nous reverrons.](#)

Le troisième exemple est celui de la nouveauté de l'alliance annoncée par *Jr* 31, 31. Cette nouveauté est certainement bonne et l'exemple que nous venons de voir nous prépare à en repérer

<sup>22</sup> Tosephta *Berakot* 1,11, Éd. LIEBERMAN, p. 4-5. Cf. aussi le commentaire de LIEBERMAN, qui discute de l'attribution de cette tradition, selon les différentes versions parallèles, p. 13-14..

les contours, ce que nous ferons en détail dans la deuxième partie de ce dossier, puisqu'il s'agit du point central de notre sujet.

C'est donc la référence à Dieu, nous y avons insisté, qui qualifie la nouveauté. Notons encore, en conclusion de cette étape, combien la référence à Dieu relativise la nouveauté. Celle-ci du point de vue de l'homme, peut être très grande, mais du point de vue de Dieu, si l'on peut dire, la nouveauté est nulle. La nouveauté réelle n'est pas tant dans le contenu que dans la qualité de la relation où la nouveauté est perçue comme telle. C'est ainsi que la Tradition d'Israël insiste sur la nécessité de « renouveler » dans la prière. La prière ne doit pas être « fixée » (*qeba'*, instituée, au sens de « figée »), [119]elle ne doit pas être comme la prière de quelqu'un qui « n'innove rien en elle<sup>23</sup>». Il ne faut pas prier comme quelqu'un qui « lit dans une lettre »; il faut « renouveler » dans la prière quelque chose chaque jour<sup>24</sup>.

Ce qui compte avant tout c'est la qualité de la relation à Dieu vécue dans la prière. La nouveauté des mots n'est pas exclue et on sait qu'à l'époque ancienne on improvisait sur le thème « fixé ». L'accent est mis cependant sur la nouveauté de la relation renouvelée chaque jour. On peut avoir, officieusement, un support écrit pour la mémoire. Mais la prière, expression privilégiée de la Torah orale, doit être orale, non lue comme on « lit dans une lettre ». Oralité et bonne nouveauté vont ensemble. Nous trouvons là un des aspects fondamentaux, peut-être le plus fondamental de la cohérence pharisienne et rabbinique : la nouveauté, la bonne nouveauté, est recherchée en Israël parce qu'il incombe à la Torah orale d'actualiser chaque jour la Torah donnée par le Seigneur aux fils d'Israël, au mont Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse (*Lv 26, 36*)<sup>25</sup>.

### Renouvellement (Hiddush)

Le *hiddush*, le « renouvellement », est l'activité par laquelle un juif, maître ou disciple, manifeste un aspect nouveau de la Torah orale ou écrite. Le mot signifie aussi le résultat de cette activité, c'est-à-dire un aspect nouveau de la Torah<sup>26</sup>. (120)

Le *hiddush*, comme résultat, est donc un enseignement nouveau<sup>27</sup>. En matière de *halakah*, *hiddush* a le sens restreint suivant, selon *l'Encyclopédia Talmudit*<sup>28</sup>: « Détermination juridique que la Torah établit en un endroit et qui s'oppose aux autres déterminations, ce qui a pour conséquence que cette détermination particulière n'a pas de valeur pour d'autres cas et ne peut pas être éclairée par d'autres cas ». Dans sa perspective, *l'Encyclopedia Talmudit* ne traite que de cette sorte de *hiddush*, qui ne nous intéresse pas ici de manière principale. Nous cherchons en effet à savoir ce que peut signifier, d'un point de vue rabbinique, une nouvelle alliance, ou un renouvellement de l'alliance dans son ensemble et non un enseignement touchant un point particulier de *halakah*. Le *hiddush* en matière de *halakah* dont parle *l'Encyclopedia Talmudit* est une détermination limitée et isolée, parce qu'elle s'oppose à d'autres déterminations, parce qu'elle n'est pas cohérente avec

<sup>23</sup> T.B. *Berakot* 29b. Cf. aussi J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1977, p. 17.51-69

<sup>24</sup> T.J. *Berakot* 4,3, 8a. Dans la relation d'amour chaque mot est nouveau, chaque jour, même s'il a déjà été dit la veille et l'avant-veille. Référé à Dieu, chaque jour est une création nouvelle, selon ce que la prière dit de Dieu, qui « dans sa bonté, chaque jour, constamment, renouvelle (*mehaddesh*) l'acte du commencement (de la création) ».

<sup>25</sup> Il ne s'agit pas seulement de faire les commandements, chaque jour, comme s'ils étaient nouveaux et prescrits « ce jour », au Sinaï, comme le dit RASHI dans son commentaire sur *Dt 11*, 13 cité ci-dessus. Il s'agit aussi de dire les mots nouveaux qui enseignent comment améliorer la pratique, comment l'adapter aux circonstances, la modifier, voire la suspendre, au moins provisoirement, si la situation l'exige. Nous verrons plus loin que pour « agir pour le Seigneur », il faut parfois « violer la Torah » (*Ps 119, 126*, tel que l'interprète Rabbi Nathan selon la Mishna *Berakot* 9,5).

<sup>26</sup> J'ai traité du *hiddush*, avec quelque détail, dans un article intitulé « Voies de la continuité juive », dans « Aperçus sur le fait juif », *Recherches de Science Religieuse*, 1978, p. 489-519. Je reprends cet article en le résumant et en le complétant sur certains points.

<sup>27</sup> C'est ainsi qu'il existe de nombreux recueils de *Hiddushim, Novella* (Enseignements nouveaux) qui apparaissent à partir du xne siècle et qui continuent à être composés jusqu'à nos jours, dans le domaine du *Talmud*. Ces recueils sont des sources importantes pour la loi juive. Cette loi juive, ou le droit hébreu, comme on l'appelle aujourd'hui, est toujours étudiée, enseignée et pratiquée, de manière variable et différenciée, là où il y a des juifs. Cf. l'ouvrage majeur en la matière M. ELON, *Ha-Mishpat Ha-Ivri*, Jérusalem, 1973, et ce qu'il dit des *Hiddushim Novellae*, p. 908 s.

<sup>28</sup> (En hébreu), Jérusalem 1967, Vol. XII, article u *Hiddush* ».

l'ensemble de la Torah. Or pour être pleinement accepté, pour devenir enseignement commun, le *hiddush* doit être reconnu comme cohérent avec toute la Torah, aussi bien diachroniquement, dans la continuité avec le passé, que synchroniquement, dans la relation avec la communauté contemporaine.

Le *hiddush* accepté, qui assure, nous le verrons, la vie de la Torah, est un enseignement nouveau; il ne peut cependant être absolument nouveau, comme s'il était créé à partir du néant. Il convient, à ce propos, de mentionner ici, malgré l'anachronisme, le sens particulier du mot *hiddush* dans l'hébreu philosophique du Moyen-âge, calqué sur l'arabe. *Hiddush*, dans les textes philosophiques de cette époque, est synonyme de création; il signifie la création d'un nouveau à partir du néant<sup>29</sup>. Le *hiddush* est donc ici le renouvellement absolu. Ce renouvellement absolu, par la création n'est pas le renouvellement, par l'accomplissement, d'une réalité qui [121] existait antérieurement. Comme certains esprits et certaines théologies ne peuvent concevoir qu'un nouveau soit vraiment nouveau à moins de venir du néant, ou de nier l'ancien, ou de le détruire, ou de se substituer à lui, on doit tenir compte de cette conception du « *hiddush* — création » pour lui opposer celle du « *hiddush* — accomplissement », dont nous nous occuperons, principalement, dans la perspective de ce dossier. Nous préciserons plus loin ce que signifie l'accomplissement en matière de Torah. Mais voyons d'abord ici en quoi consiste le *hiddush*, le renouvellement de la Torah, qui est un accomplissement et qui aboutit à un enseignement nouveau, enseignement susceptible d'être accepté comme enseignement commun.

Notons en premier lieu que le renouvellement (*hiddush*), comme le nouveau (*hadash*), peut être bon ou mauvais. Tout dépend de l'intention dans laquelle il a été fait et du résultat auquel il peut mener.

Remarquons que le même maître, selon les cas, approuve le *hiddush* ou l'accueille avec réserve, sous bénéfice d'inventaire.

Rabbi Yehoshua, un des piliers de la reconstruction du judaïsme à Yavné, après la destruction du Temple, ne conçoit pas qu'il puisse y avoir un jour d'activité dans la maison d'étude (*beit ha-midrash*: maison de la recherche) sans *hiddush*. Il accueille avec joie les derniers *hiddushim* (plur. de *hiddush*) que deux de ses disciples lui rapportent de la maison d'étude dont il était absent<sup>30</sup>. Mais le même Rabbi Yehoshua reste perplexe devant certains *hiddushim* faits par « les scribes » en matière de pureté concernant certains outils et récipients<sup>31</sup>. Il adopte enfin avec admiration certains *hiddushim* de ses disciples doués en exégèse<sup>32</sup>.

Le critère du bon *hiddush* est qu'il puisse être référé à Dieu ou à Moïse, c'est la même chose, en fonction d'une cohérence dont la communauté, représentée par les Sages, est juge. On est en effet habitué, depuis Esdras, à rechercher le Seigneur, le Dieu d'Israël ou la Torah du Seigneur, ou la Torah de Moïse donnée par le Seigneur, le Dieu d'Israël (*Esd* 6, 21; 7, 10.6), d'un même mouvement et en vertu d'une cohérence immémorialement expérimentée et contrôlée. [122]

C'est ainsi que le *hiddush* est discuté et éprouvé au contact de l'Écriture. On veille à ce qu'il ne « déracine pas la Torah<sup>33</sup> ». Dans certains cas on reconnaîtra, dans la joie, qu'un *hiddush* est conforme à une tradition immémoriale, à une « norme de Moïse depuis le Sinaï » (*halakah le-Moshé mi-Sinai*)<sup>34</sup>. Pour le discernement on peut compter d'une part sur l'Esprit Saint « qui est sur le peuple », comme le disait Hillel au temps d'Hérode le Grand<sup>35</sup>. Par ailleurs on s'est résolu à Yavné, sous l'impulsion de Rabbi Yehoshua, à considérer que « la Torah n'est pas dans les Cieux » (*Dt* 30,

<sup>29</sup> SAADYA GAON, *Emunot we-Deot*, *Ma'amar* I et II; YEHUDAH HALEVI, *Kuzari*, 5,18,2; MAÏMONIDE, *Moreh Nebukim*, 11,16.

<sup>30</sup> T.B. *Hagigah* 3a-b; *Mekilta de-Rabbi Ishmael s/Ex* 13, 2, éd. HOROVITZRABIN, p. 58-59

<sup>31</sup> *Mishna Kelim* 13,7

<sup>32</sup> Rabbi Aqiba et Rabbi Yehoshua ben Hyrkanos, *Mishna Sotah* 5,2 et 5. Dans ces passages le mot de *hiddush* n'est pas explicitement mentionné, mais c'est bien de lui qu'il est question.

<sup>33</sup> C'est un tel contrôle qu'exerce Rabbi Eliezer, à Yavné, sur son disciple Rabbi Aqiba. Cf. *Mishna Pesahim* 6,2.

<sup>34</sup> *Mishna Yadaïm* 4,3.

<sup>35</sup> *Tosephta Pesahim* 4,14, Éd. LIEBERMAN, p. 165.

12), c'est-à-dire qu'elle n'est plus dans les cieux. Il faut désormais décider à la majorité<sup>36</sup>. On a donc les moyens de vérifier que le *hiddush* est bon, qu'il « ne dévoile pas des aspects non conformes à la *halakah*<sup>37</sup> ».

Dans certains cas, nous l'avons signalé, le *hiddush* provoque l'admiration. Il est en effet parfois « ce qui amène à la lumière ce qui était caché<sup>38</sup> ».

À l'inverse, le *hiddush* présenté comme une création absolue, avec arrogance, est rejeté. On le disqualifie en comparant au bon *hiddush* qui est apporté à la communauté à partir de la relation maître-disciple, avec humilité. C'est ce bon *hiddush* qui est accepté, comme expression légitime de ce qui existait déjà anciennement mais qui était resté caché<sup>39</sup>.

Plusieurs formules expriment, chacune à sa manière, la valeur positive du *hiddush* comme développement légitime de la révélation.[123]

La plus nette et la plus intéressante pour notre sujet, est celle transmise par Rabbi Hiyya bar Abba au nom de Rabbi Yohanan (vers l'an 250 de notre ère) : « Que signifie ce qui est écrit (*Dt 9, 10*) : *Le Seigneur m'a donné les deux tables de pierre, écrites du doigt de Dieu, conformes à toutes les paroles qu'il vous a dites du milieu du feu sur la montagne*? Ceci enseigne que le Saint, béni soit-Il, a montré à Moïse toutes les explicitations de la Torah et toutes les explicitations des Scribes et tout ce que les Scribes seraient amenés à renouveler dans l'avenir<sup>40</sup>. »

Il s'agit bien de tous les *hiddushim* que la Torah orale amène aussi bien pour l'interprétation de l'Écriture que pour celle de la Tradition. On ne saurait être plus hardi pour légitimer le *hiddush*. Il s'agit évidemment du bon *hiddush*, c'est-à-dire de celui qui n'abolit pas l'ancien, mais l'accomplit.

### **Accomplir (Qiyem)**

*Qiyem* est la forme pi'el du verbe *qum* (se mettre debout), forme rabbinique qui correspond à la forme hiph'il du même verbe, employée par la Bible, pour exprimer l'établissement, la confirmation, l'accomplissement d'une réalité<sup>41</sup>.

Trois passages de l'Écriture sont particulièrement significatifs pour notre propos, parce qu'ils promettent l'accomplissement d'une alliance

— *Gn 17, 7* : *j'accomplirai (wa-haqimotz) mon alliance entre moi et toi, et ta race après toi, de génération en génération, une alliance perpétuelle, pour être ton Dieu et celui de ta race après toi*<sup>42</sup>. Ce verset n'est pas cité par la bénédiction des « Mémoires » de *Rosh ha-Shanah* étudiée ci-dessus ; cette bénédiction ne prend en effet que les versets qui mentionnent explicitement la mémoire de Dieu. Cette alliance promise à Abraham entre évidemment dans toutes les alliances qui ne font qu'une seule alliance, l'alliance dont Dieu se souvient, selon la conclusion de la bénédiction des « Mémoires ». Nous retrouverons [124] ce texte de *Gn 17, 17*, cité dans le *Midrash Ha-Gadol s/*

<sup>36</sup> Une exégèse audacieuse d'*Ex 23, 2*, qui s'appuie sur une cohérence plus large que celle du contexte immédiat du verset, enseigne en effet qu'il faut décider à la majorité. Cf. T.B. *Baba Metzia 59b*

<sup>37</sup> Mishna *Abot 3,2*. Cf. E. URBACH, *Les sages d'Israël*, Cerf-Verdier, Paris-Lagrasse, 1996, p. 308-309.

<sup>38</sup> *Job 28, p2* appliqué à Rabbi Aqiba par son collègue et ami Rabbi Tarfon, émerveillé par ses *hiddushim*, quand il en reconnaît la valeur (cf. *Abot de Rabbi Nathan A*, Chap. 6,15a). Les éloges de Rabbi Tarfon sont d'autant plus forts qu'il a tendance, au début, à mettre le holà aux hardiesses de son ami. Cf. par exemple *Sifre s/Nb 10, 8*, Éd. HOROVITZ, p. 70.

<sup>39</sup> Cf. L'exégèse hardie et ironique de Rabbi Yehoshua ben Levi en T.J. *Peah 2,6, 17a* : « Quelle est la justification (de ce qui vient d'être dit, à savoir que le nouveau n'est que la manifestation de ce qui a déjà été dit à Moïse) ? Elle vient du verset (*Qo 1, 10*) : *S'il y a quelque chose dont quelqu'un dise: vois, ceci est nouveau! son compagnon lui répondra et lui dira* (en citant la fin du même verset, *Qo 1, 10*) : *Cela fut déjà dans les siècles qui nous ont précédés.* »

<sup>40</sup> T.B. *Megillah 19b*. D'autres formulations analogues, chacune avec sa pointe particulière, sont à signaler, notamment : *Sifra s/Lv 26, 46, 112c*; T.J. *Peah 2,6, 7a*. Cf. E. URBACH, *Halakah U-Nebu'ah s, Tarbiz*, 1947, p. 6.

<sup>41</sup> W. BACHER, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig, 1899-1905, Art. *Qiyem*, 1, p. 170.

<sup>42</sup> Cf. aussi *Gn 17, 19* et encore *Gn 17, 21* : Cette alliance avec Isaac prolonge l'alliance avec Abraham, dans les mêmes termes et avec le même statut, à l'intérieur de l'unique alliance.

*Dt 29, 11-12* dans la deuxième partie de ce dossier. Nous verrons alors que l'accomplissement de l'alliance est présenté comme un renouvellement.

*Lv 26, 9* : *Je me tournerai vers vous, je vous ferai croître et multiplier et j'accomplirai (wa-haqimoti) mon alliance avec vous.* Nous reviendrons à ce verset, que la Tradition met en rapport avec *Jr 31, 31*.

*Ez 16, 60* : *Je me rappellerai mon alliance avec toi aux jours de ta jeunesse et j'accomplirai (wa-haqimoti) pour toi une alliance éternelle.* Ce verset est cité, nous l'avons vu, dans la bénédiction des « Mémoires » de *Rosh Ha-Shanah*.

Ces passages scripturaires montrent à l'évidence que le mot *wa-haqimoti* signifie accomplir une réalité existante, ou à tout le moins connue, et ne signifie pas établir une réalité totalement nouvelle, inconnue auparavant. Il s'agit, en effet, en *Gn 17, 7* de la promesse d'accomplir une alliance déjà conclue avec Abraham (cf. *Gn 17, 2*), en *Lv 26, 9*, de « mon alliance (déjà connue) » et en *Ez 16, 60*, d'une « alliance éternelle » en rapport avec l'alliance « des jours de ta jeunesse ». Cet accomplissement, exprimé dans la Bible par le hiph'il du verbe *qum*, est également promis au peuple en conséquence de l'alliance conclue avec lui, selon les paroles de *Dt 29, 12*, que nous retrouverons ci-dessous : *pour t'accomplir (le-haqim) aujourd'hui, pour lui (pour le Seigneur), comme peuple.*

Pour revenir au terme rabbinique, à l'accomplissement exprimé par le pi'el *qiyym*, on le rencontre, de façon significative, en rapport avec l'Écriture, à trois niveaux<sup>43</sup>:

« Accomplir », au premier niveau, c'est « accomplir l'Écriture » en découvrant, par l'exégèse, ce à quoi l'Écriture engage dans la ligne de la foi et de l'action. Accomplir la Torah c'est, par exemple, montrer par l'exégèse que la Torah, en telle ou telle parole, enseigne la résurrection des morts ou l'obligation de sanctifier le Nom jusqu'au martyre.

« Accomplir », au deuxième niveau, c'est « accomplir l'Écriture » en agissant conformément à l'Écriture telle qu'elle a été « accomplie » au premier niveau.

— C'est sur la base de ces deux accomplissements, ceux de l'exégèse et de l'action, que se comprend le troisième accomplissement, celui des promesses de la Torah et des Prophètes. [125]

Les trois niveaux sont explicitement présents dans la Tradition d'Israël et bien attestés dans la littérature rabbinique. Ils ne sont pas apparents, toits les trois, dans chaque contexte, mais ils n'ont pas de sens, du point de vue de la Tradition, l'un sans l'autre. C'est ainsi que la fin de l'histoire, la venue du Règne de Dieu, est sans doute l'accomplissement de toutes choses, mais elle suppose l'accomplissement de la Torah étudiée-enseignée et agie par Israël. Les trois niveaux existent aussi dans le Nouveau Testament. Le troisième, celui de l'accomplissement des promesses, y est le plus évident, ne serait-ce qu'en raison de multiples formules présentant l'accomplissement des Écritures comme accomplissement de promesses. Mais Jésus et ses disciples accomplissent d'abord l'Écriture en dégagant le sens qu'elle a pour les auditeurs, selon le temps et les circonstances. Et ensuite, et c'est le plus important, Jésus accomplit l'Écriture en agissant conformément à ce qu'elle enseigne par sa correcte interprétation. Au sommet de tout, il agit en mourant sur la croix et en ressuscitant. L'accomplissement des promesses vient combler les deux premiers accomplissements en les transfigurant.

Il faudrait préciser et illustrer davantage l'« accomplissement », à ses différents niveaux, selon la Tradition d'Israël. Nous devons cependant sans plus, dans le cadre limité de ce dossier, passer à l'examen rapide du contraire de l'accomplissement.

### **Abolir (Bittel)**

Le mot *bittel*, abolir, rendre vain, est le contraire exact de *qiyym*, accomplir. Ceci est bien attesté par la *Mishnah*<sup>44</sup> *Bittel* a la même extension que *qiyym*. Il apparaît peu dans la littérature

<sup>43</sup> Cf. P. LENHARDT dans *R.S.R.*, 1978 déjà cité, p. 511-512.

<sup>44</sup> *Mishna Abot* 4,9. Cf. aussi Tosephta *Bekorot* 1,4, éd. ZUCKERMANDEL, p. 534. Il faut bien supposer que malgré le grec de *Mt 5, 17* ce sont les termes rabbiniques, *qiyym* et *bittel* qui sont visés. Cf. BILLERBECK sur *Mt 5, 17*, p. 241.

rabbinique. Serait-ce parce que le *Talmud Torah* et la vie juive sont beaucoup plus intéressés à accomplir la Torah et les commandements qu'à les abolir ?

Les mots *`agar*, déraciner *`aqaph*, contourner; *`aqab*, supplanter, sont plus intéressants à étudier parce qu'ils présentent une réalité plus complexe que la simple abolition exprimée par *bittel*. En un premier mouvement déraciner, contourner, supplanter la Torah est interdit, s'il s'agit d'une abolition pure et simple. [126]

Nous avons déjà vu Rabbi Eliezer contrôler son disciple Rabbi Aqiba. Celui-ci, dans le feu d'une dialectique talmudique, « déracinait (*`aqar*) ce qui est écrit dans la Torah<sup>45</sup> ». Dans un autre contexte, Rabbi Nehemiah reproche à son collègue Rabbi Yehudah ben Ilai de « contourner » (*`aqaph*) l'Écriture<sup>46</sup>. Le troisième terme, « supplanter » (*`aqab*) la Torah, a également une connotation négative.

Supplanter la Torah, la contourner, la déraciner, est inadmissible et interdit. Cependant les trois mots sont employés pour signifier que dans certains cas, la *halakah*, la norme pratiquée, supplante, contourne ou déracine l'Écriture et le *midrash*<sup>47</sup>. Nous rencontrons ici le conflit, inévitable, entre une Tradition vivante, nécessairement souple dans son évolution, et l'Écriture, nécessairement figée dans sa lettre. Il y a des cas, étonnamment peu nombreux, où l'on renonce à concilier les choses et où l'on admet que la pratique autorisée supplante, contourne ou déracine l'Écriture. Le cas cité où la *halakah* contourne le *midrash* montre bien que l'effort de conciliation a été tenté par voie d'exégèse mais qu'il a échoué<sup>48</sup>. La *halakah* contourne alors non seulement l'Écriture, dans sa littéralité, mais aussi le *midrash*, c'est-à-dire l'Écriture interprétée.

Ceci montre la force de la Torah orale, au contact de la vie et de ses exigences, par rapport à la littéralité de l'Écriture. Cette force peut mener à des abus, certes, mais elle est en soi l'expression légitime d'une Torah « qui n'est pas dans les cieux<sup>49</sup>. » Cependant ces conflits entre Tradition et Écriture restent exceptionnels et n'impliquent en aucune façon que la Tradition soit plus divine que l'Écriture. Quand la Tradition ose dire que les paroles de la Torah orale sont « préférables<sup>50</sup> », elle ne prétend pas enseigner que celle-ci est au-dessus de l'Écriture, [127]

elle enseigne que c'est à la tradition qu'il appartient de surmonter les difficultés qui peuvent survenir dans une vie juive qui se veut fidèle à l'Écriture. C'est grâce à la Torah orale que l'alliance peut fonctionner et que Dieu reconnaît pour ses fils les enfants d'Israël. C'est pourquoi l'alliance est surtout conclue sur la Torah orale<sup>51</sup>.

Cette préférence et cette priorité reconnues, il n'est pas question d'attribuer à la Tradition le droit de manipuler l'Écriture. Le *hiddush* qui violente l'Écriture doit rester rare et exceptionnel.

Une place doit être faite ici à ce que la Tradition dit d'une éventuelle Torah enseignée par le Messie ou par Dieu aux temps messianiques. On admet qu'il puisse y avoir une certaine différence entre une telle Torah et la Torah du temps présent. Mais rien ne peut être trouvé dans la littérature qui aille plus loin que la possibilité d'admettre sur tel ou tel point un enseignement nouveau contraire à la norme prescrite par la Torah actuelle. Un des textes les plus hardis, qui parle certes de « Torah nouvelle » (*Torah hadashah*) et de « renouvellement de la Torah » (*hiddush Torah*) en prenant appui sur /s 51, 4, montre Dieu enseignant lui-même cette nouvelle Torah. Mais cette nouvelle Torah, ou ce *hiddush* de la Torah, ne porte que sur un point très limité de rituel, dans le

<sup>45</sup> Mishna *Pesahim* 6,2

<sup>46</sup> *Lévitique Rabbah*, Par. 32, § 1. Éd. MIRKIN VIII p. 137. W. BACHER, *Die exegetische Terminologie...*, Art. *`aqaph*, 1, p. 145, est d'avis que *`aqaph*, comme *`awwet*, signifie « déformer », « rendre tordu ». Il semble cependant plus plausible de maintenir le sens de « contourner » parce qu'il correspond mieux à l'image suggérée par la racine et à l'usage du mot dans d'autres contextes, par exemple en T.J. *Qiddushim* 1,2, 59d, dont nous parlons plus bas

<sup>47</sup> T.B. *Sotah* 16a; T.J. *Qiddushin* 1,2, 59d. Cf. W. BACHER, *Die exegetische Terminologie...*, Art. *`aqab*, 1, p. 144. *`aqab* apparaît en T.B. *Sotah* 16a et RASHI l'explique par *`aqar* (déraciner). *`aqaph* est employé en T.J. *Qiddushin* 1,2, 59d.

<sup>48</sup> T.J. *Qiddushin* 1,2, 59d

<sup>49</sup> Dt 30, 12, interprété par Rabbi Yehoshua en T.B. *Baba Metzia* 59b. Voir ci-dessus

<sup>50</sup> T.J. *Pea* 2,6, 17a.

<sup>51</sup> Ibid.

contexte d'un monde messianique, dépeint d'ailleurs de manière fantasmagique<sup>52</sup>. S'il y a une différence radicale entre la Torah actuelle et une Torah de l'avenir, il semble que cela soit plutôt entre la Torah actuelle et la Torah du monde futur, du monde qui, au-delà de la mort, n'est plus ce monde<sup>53</sup>. Dans ce monde-ci, aussi longtemps que le temps messianique n'est pas évidemment et objectivement inauguré, il n'y a pas lieu d'envisager d'autres *hiddushim* que ceux qui peuvent être reconnus conformes à la Torah telle qu'elle est actuellement, avec ses structures de fonctionnement. La Torah orale, nous l'avons vu, peut et doit innover. Elle a la force de supplanter l'Écriture, si c'est nécessaire. Elle peut même, pour un temps, violer la Torah afin de sauver la Torah, en vertu du principe appuyé sur *Ps 119, 126: Il est temps d'agir pour le Seigneur, ils ont violé ta Torah*. Ce verset, si l'on en modifie l'intonation, peut en effet s'entendre ainsi : *Quand il est temps [128] d'agir pour le Seigneur, ils ont violé ta Torah*. Il faut donc non seulement agir quand la Torah est violée, mais aussi violer la Torah quand il faut agir pour le Seigneur<sup>54</sup>.

Dans cette première partie nous avons vu que la Torah prévoit et organise son adaptation et son renouvellement dans le cadre l'alliance du Sinaï. C'est cette alliance qui assume toutes les alliances et permet la marche d'Israël vers l'accomplissement cette même alliance. La question que nous devons traiter dans la deuxième partie est de savoir comment le *hiddush* peut s'appliquer à l'alliance elle-même et comment on peut comprendre, d'un point de vue rabbinique, la nouvelle alliance de Jr 31,31.

## II. NOUVELLE ALLIANCE - *HIDDUSH* DE L'ALLIANCE

### **Tradition sur Jr 31,31**

La « nouvelle alliance » de Jr 31,31 n'apparaît que deux fois dans la littérature rabbinique dans le *Midrash Ha-Gadol* sur Dt 11-12 et dans *Sifra* sur Lv 26,9<sup>55</sup>. Le passage du *Midrash Ha-Gadol* ne peut être référé à une source plus ancienne que lui-même et faut l'attribuer au rédacteur de ce *midrash*, à David ben Abrah d'Aden, du mie siècle, il perd beaucoup de sa représentativité. N ne le récuserons pas pour autant, car il présente de Jr 31, 31 interprétation cohérente avec les positions rabbiniques connues par ailleurs, dont nous avons déjà parlé et que nous allons revoir ici.

Il n'y a donc, de la période ancienne, qu'une seule tradition, celle de *Sifra*, et cela peut surprendre si l'on oublie que la littérature rabbinique, disponible aujourd'hui par écrit, n'est qu'un reflet partiel d'un ensemble beaucoup plus vaste qui était oral et qui n'a pas été transmis. Il n'y a pas à penser, non plus, que l'unicité du (129) passage soit à attribuer au manque d'intérêt des rabbins pour la « nouvelle alliance » ou à leur volonté d'occulter une telle alliance par réaction contre des positions chrétiennes. On peut en effet donner de nombreux exemples d'enseignements qui n'apparaissent qu'une fois et dont ne peut pas dire qu'ils soient sans importance ou qu'on les ait occultés<sup>56</sup>.

Pour le passage de *Sifra* sur Lv 26, 9, où apparaît Jr 31, 31, est-ce son unicité qui explique le fait qu'il n'est pas mentionné par Billerbeck dans son monumental commentaire<sup>57</sup>?

<sup>52</sup> *Lévitique Rabbah*, Par. 13, § 3. Cf. URBACH, *Les sages d'Israël*, p. 324 et la note 87, p 825.

<sup>53</sup> *Qohelet Rabbah s/Qo 2, 1 et s/Qo 11, 8*. Cf. URBACH, p. 323-324 et la note 83, p. 825.

<sup>54</sup> Mishna Berakot 9,5. Voir aussi le beau livre de E. BERKOVITS, *Ha-Hala Kohah U-Tafqidah*, Jérusalem 1981, ou sa version anglaise abrégée : *Not in Hea The Nature and Function of Halakah*, NewYork, 1983. L'auteur étudie les multiples ressources de la Torah orale chargée d'organiser la vie du peuple dans un monde soumis au changement.

<sup>55</sup> Rashi dans son commentaire sur Lv 26, 9 cite explicitement et mot à *Sifra*. Cette tradition est donc, grâce à Rashi, connue de tout juif ayant reçu éducation religieuse élémentaire.

<sup>56</sup> Par exemple le principe selon lequel tous les Israélites sont responsables les uns des autres : *kol Israel `arebim zeh la-zeh*, ne se trouve qu'en *Sifra s/ Lv 26, 37, I I 2b* ; T.B. *Sanhédrin 27b*; T.B. *Shevuot 39a*. Et encore l'enseignement : « Moïse a mérité d'être fait envoyé (*shaliah*, apôtre) entre Israël et leur Père qui est aux Cieux (pour le don de la Torah), ne se trouve qu'en *Sifra s/ Lv 26, 46*; *Abot de Rabbi Nathan A*, Chap. 1,1a; *Sifra sl Lv 27, 34, 115d*.

<sup>57</sup> Il n'est pas non plus mentionné par W.D. DAVIES dans son étude : *Torah in the Messianic Age...*, ni par E. URBACH dans son livre, *Les sages d'Israël...*

Quoi qu'il en soit de sa rareté, cette tradition existe. Elle est anonyme, au plus tard contemporaine de la rédaction du Nouveau Testament. Elle est significative et importante, d'autant.

plus qu'elle peut être éclairée par un débat fondamental sur Jr 23, 7-8, que nous avons annoncé et que nous étudierons plus loin.

Commençons par le *Midrash Ha-Gadol* sur Dt 29, 11-12:

Dt 29, 11: « (Et tu vas passer dans l'alliance du Seigneur ton Dieu, jurée avec imprécation,) alliance qu'il a conclue ce jour avec toi. Qu'enseigne le Talmud en disant « ce jour » ? Il leur a dit : Si vous observez cette alliance vous finirez par mériter ce jour au sujet duquel il est écrit (Jr 31,31) : *Et il arrivera qu'en ce jour je concluerai avec la maison d'Israël une alliance nouvelle.* »

Le verset de Jr 31, 31 est mal cité par le *midrash*. Au lieu de : *Et il arrivera qu'en ce jour*, il y a en Jérémie : *Voici des jours viennent...* Mais ceci est secondaire. Plus importante est l'affirmation que la nouvelle alliance est la conclusion de l'alliance en Moab, elle-même présentée comme étape ultérieure à l'alliance du Sinaï (Horeb dans le *Deutéronome*, cf. Dt 29, 69) et comme récompense de l'observance des commandements.

Dt 29,12 : « *Pour t'accomplir (le-haqim) aujourd'hui pour lui comme peuple (et pour qu'il devienne pour toi Dieu comme il te l'a dit et comme (130) il l'a juré à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob).* Il leur dit : Aujourd'hui vous deviendrez un groupe uni devant le Lieu (Dieu) et aujourd'hui s'est renouvelée (*nithaddeshah*) l'alliance qui avait été conclue avec vos pères Abraham, Isaac et Jacob. En effet il avait dit à Abraham (*Gn 17,7*) : *J'accomplirai (wa-haqimoti) mon alliance entre moi et toi, et ta race après toi, de génération en génération une alliance perpétuelle, pour être ton Dieu et celui de ta race après toi.* »

Ainsi la « nouvelle alliance » de Jérémie sera-t-elle la conclusion de l'alliance de Moab (Dt 29, 11-12), elle-même rappel de l'alliance du Sinaï (Horeb) et renouvellement de l'alliance conclue avec les Pères.

Ceci, sans doute, ne nous apprend rien sur le contenu de la nouveauté de l'alliance de Jérémie. Négativement cependant, on ne peut penser que la récompense de l'accomplissement des commandements de l'alliance du Sinaï soit l'abolition de ces commandements. Nous reviendrons à cette importante question du contenu, positif de la nouvelle alliance. Retenons de ce *midrash* qu'il perçoit bien la parenté qu'il y a entre le *Deutéronome* et *Jérémie*. Les formules se développent en effet parallèlement dans les deux livres où l'alliance, pratiquée par les commandements, est déjà inscrite dans le cœur.

Revenons à *Sifra* sur Lv 26, 9, texte bien situé dans son contexte, texte représentatif et significatif.

Le *midrash* appelé *Sifra* (le Livre, en Babylonie) ou *Torat Kohanim* (Torah des Prêtres, en Palestine<sup>58</sup>) rassemble les traditions exégétiques sur le livre du Lévitique, telles qu'elle existaient à Yavné, après la destruction du Temple et telles qu'elles ont été mises en forme et développées depuis les années de Yavné jusque vers l'an 250 environ. Ce recueil est l'un des *midrashim* des *Tannaïm* (des maîtres de l'époque de la rédaction de la *Mishnah*) que l'on appelle aussi *Midrashey Halakah*, *midrashim* qui s'intéressent principalement à ce qui peut, à partir de l'Écriture, diriger ou soutenir la pratique de la vie juive. Ces *midrashim* contiennent aussi beaucoup de traditions *haggadiques* qui traitent de questions théologiques importantes, comme c'est le cas ici, dans le passage qui nous intéresse. Le *midrash Sifra* est composite, il est principalement issu de l'école de (131) Rabbi Aqiba, mais il comprend aussi d'importantes unités provenant de l'école de Rabbi Ishmaël. Le passage qui nous intéresse est de l'école de Rabbi Aqiba. Ceci n'est pas sans importance pour notre sujet. Nous avons en effet avec Rabbi Aqiba et ses élèves<sup>59</sup> des exégètes qui n'hésitent pas à tirer d'un texte biblique et de tous ses menus détails les enseignements les plus développés qui se puissent imaginer<sup>60</sup>. Cette méthode exégétique se déploie dans le *midrash* sur le début de la péripécopie, Lv 26, 3, qui parle de bénédictions, et sur Lv 26, 14, qui ouvre les menaces de

<sup>58</sup> *Torat Kohanim*, nous l'avons déjà indiqué, est aussi le nom traditionnel du livre biblique du Lévitique.

<sup>59</sup> Par exemple Rabbi Yehuda et Rabbi Shimeon qui apparaissent dans un passage voisin du nôtre.

malédiction. Il s'agit d'« accomplir » l'Écriture en tout ce qu'elle dit explicitement et suggère implicitement, de telle sorte qu'elle enseigne ce qu'il faudra ensuite « accomplir » par l'action. La terminologie et la méthode en ces passages ne laissent aucun doute : ils sont une des plus belles manifestations du courant immémorial apporté à Yavné par Ish Gamzo et renforcé par le génie de Rabbi Aqiba.

En revanche, dans le passage qui entoure la mention de Jr 31,31, le *midrash*, qui reste de l'école de Rabbi Aqiba, ne manifeste aucun trait caractéristique particulier de cette école. Nous avons ici, comme c'est fréquent dans les *midrashim* anciens, une tradition haggadique commune. Sans forcer la note on peut dire que nous avons dans le *midrash* sur Lv 26, 9, qui cite Jr 31,31-32 et en fournit une interprétation, une tradition anonyme, commune, autorisée, ancienne, probablement antérieure à la destruction du deuxième Temple.

Voyons maintenant le passage qui nous intéresse. Je le fais commencer au début du verset de Lv 26, 9.

*Sifra s/Lévitique 26, 9, Éd. WEISS 111a*

*Lv 26, 9: Et je me tournerai (u-paniti) vers vous.* On a fait une parabole (pour montrer) à quoi la chose ressemble. (La chose ressemble) à un roi qui avait engagé de nombreux ouvriers. Il y avait là un ouvrier qui avait fait pour lui de l'ouvrage pendant de nombreux jours. Les ouvriers entrèrent (auprès du roi) pour prendre leur salaire et cet ouvrier entra avec eux. Le roi dit à cet ouvrier: « Mon fils, je me rendrai libre (*eppaneh*) pour toi ». [Jeu de (132) mot sur (« et je me tournerai » (*upaniti*)) et « je me rendrai libre » (*eppaneh*)] Ceux-ci, qui sont nombreux, ont fait pour moi peu d'ouvrage et moi je leur donne un salaire peu élevé. Mais pour toi je ferai dans l'avenir un compte important. » Ainsi en est-il pour Israël. Dans ce monde-ci ils demandent leur salaire au Lieu (Dieu) et les nations du monde demandent leur salaire au Lieu. Et le Lieu dit à Israël : « Mes fils, je me rendrai libre pour vous. Ces nations du monde ont fait pour moi peu d'ouvrage et moi je leur donne un salaire peu élevé. Quant à vous, cependant, je ferai dans l'avenir pour vous un compte important. » C'est pourquoi il est dit : *Et je me tournerai vers vous.*

*Lv 26, 9: Et je me tournerai vers vous : avec du bien.*

*Et je vous ferai croître:* par une féconde propagation.

*Et je vous ferai multiplier:* par une taille redressée.

*Et j'accomplirai (wa-haqimoti : je ferai tenir debout, j'établirai) mon alliance avec vous:* non pas comme la première alliance, que vous, avez violée, comme il est dit (Jr 31, 32) : (*Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères... mon alliance*) qu'eux-mêmes ont rompue etc., mais une alliance nouvelle qui désormais ne sera plus violée, comme il est dit (Jr 31, 31: *Voici venir des jours oracle di Seigneur, où je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Judah une alliance nouvelle.*)

Dans ce monde-ci, dans le temps de la « première alliance », première par rapport à la dernière alliance qui est la nouvelle alliance dont parle Jérémie, Israël viole l'alliance en n'accomplissant pas les commandements mais d'autre part Israël, par la pratique des commandements, selon la parabole, acquiert des mérites. Dans le monde qui vient, qui n'est pas nécessairement le monde futur d'après la mort, qui pourrait être le monde à l'époque du Messie, la « première alliance » sera maintenue, accomplie en une « dernière alliance ». Cette alliance sera nouvelle parce qu'elle ne sera plus violée par Israël.

Disons d'abord ce que le *hiddush*, le renouvellement présenté ici, n'est pas.

- Il n'est pas une création à partir du néant. L'alliance de Jérémie est le maintien-accomplissement (*wa-haqimoti, le-haqim*, hiph'il biblique : *qiyyem, le-qayyem*, pi'el rabbinique) de la « première alliance », de l'alliance antérieure, de « mon alliance » (Lv 26, 9).

- Il n'est pas l'abolition des commandements. Au contraire, il est l'accomplissement de l'ancienne alliance par le fait que désormais (133) Israël ne violera plus l'alliance par la non-observance des commandements.

Il est plus difficile de préciser positivement ce qu'est le *hiddush*. Il consiste sans doute essentiellement dans le fait que l'alliance ne sera plus violée. C'est dit explicitement: « une alliance nouvelle qui désormais ne sera plus violée ». Il y a là, certes, un changement qualitatif qui permet

<sup>60</sup> Rabbi Aqiba, disciple de Ish Gamzo, est connu pour valoriser toutes les lettres et tous les traits de l'Écriture, comme Jésus en Mt 5, 18; cf. T.B. *Menahot* 29b.

de parler d'une nouveauté inouïe. A-t-on jamais vu, et peut-on concevoir, que tout le peuple, et chacun dans le peuple, ne violera plus l'alliance ? Il y a là un changement, une nouveauté radicale, qui ne peuvent venir que de Dieu. Comment et quand un tel renouvellement sera-t-il opéré par Dieu ?

Pour en savoir davantage il faut écouter le prophète qui, en résonance avec *Dt 30,14; Ez 16,60; 36, 26-27; Is 51, 7*, annonce une Torah écrite par Dieu sur le coeur d'Israël (*Jr 31, 33*). Sans doute notre passage de *Sifra* ne cite-t-il explicitement que *Jr 31, 31-32*, mais il suppose connu *Jr 31, 33* qui suit immédiatement. On comprend donc que le *hiddush*, le fait ne plus violer l'alliance, est la conséquence de ce que Dieu met la Torah au fond de l'être d'Israël et l'écrit sur leur coeur.

Soulignons encore la nouveauté radicale qu'annonce notre *midrash* sur fond de continuité :

La continuité est assurée, confirmée, accomplie par l'observance parfaite, fidèle, amoureuse, des commandements de l'alliance.

La nouveauté radicale est si radicale qu'elle ne peut, semble-t-il, être apportée que par Dieu et que dans un monde transformé par Dieu. De quel monde s'agit-il ? De ce monde-ci, à l'époque messianique, ou du monde futur, après la mort ?

Si la parabole des ouvriers qui précède immédiatement le passage sur l'alliance nous permet de qualifier le statut qu'ont, selon les Sages, les promesses de *Lv 26*, il faut aller au moins jusqu'à l'époque messianique pour voir se réaliser l'accomplissement de l'alliance de *Lv 26, 9*. On peut cependant aller plus loin et repousser au monde à venir, après la mort, le temps de la réalisation. Les deux positions sont attestées dans le *midrash Qohelet Rabbah*.

L'une, anonyme, en *Qohelet Rabbah* sur *Qo 11, 8*, dit : « La Torah qu'un homme apprend dans ce monde-ci (*ba-`olam ha-zeh*) est vanité, comparée avec la Torah du Messie (*torato shel mashiah*). » (134)

L'autre, transmise par Rabbi Hizkiyah au nom de Rabbi Simon bar Zavdi en *Qohelet Rabbah* sur *Qo 2, 1*, dit : « Toute la Torah que tu apprends dans ce monde-ci est vanité, comparée avec la Torah qui est (qui sera) dans le monde à venir (*ha-torah she-ba-`olam ha-ba*), car dans ce monde-ci un homme apprend la Torah et oublie, mais pour l'avenir qui vient (*le-'atid la-bo*) qu'est-il écrit ? (*Jr 31, 33*) : *Je mettrai ma Torah au fond de leur être.* »

E. Urbach, qui traite de ces deux sentences, incline à les attribuer à la même origine, Rabbi Simon bar Zavdi<sup>61</sup>. Ceci ne semble ni établi, ni facile à admettre, car il est très différent de situer le changement radical annoncé par Jérémie dans les temps messianiques ou dans le monde à venir. Quoi qu'il en soit, Urbach, en concluant son examen très approfondi des traditions concernant les changements susceptibles d'intervenir entre la Torah d'aujourd'hui et la Torah du Messie ou la Torah du monde à venir, invite à ne pas vouloir trouver des distinctions clairement tranchées entre « les jours du Messie », « le jardin d'Eden », « le monde à venir »<sup>62</sup>. Il dit aussi, avec raison et avec un grand bon sens, que tant que l'attente messianique ne prétendait pas être en train de se réaliser, les opinions diverses concernant les changements dans la Torah pouvaient coexister en paix<sup>63</sup>.

Ces remarques d'E. Urbach nous aident à poser, d'un point de vue chrétien, la question suivante : si l'attente messianique se réalise en Jésus-Christ et inaugure le temps de la nouvelle alliance de *Jr 31,31*, existe-t-il une compréhension et une réalisation chrétiennes de l'alliance nouvelle qui soit compatible avec le renouvellement de l'alliance telle que le conçoit la Tradition rabbinique ?

<sup>61</sup> E. URBACH, *Les sages d'Israël*, p. 323-324, suit W. BACHER, *Die Aggadah der palâstinensischen Amoraer*, III, p. 624-625. Mais Bacher, toujours précis, ne l'est pas dans ce cas et Urbach n'apporte aucun élément nouveau.

<sup>62</sup> *Les sages d'Israël*, p. 324 et note 88, p. 825.

<sup>63</sup> *Les sages d'Israël*, p. 327. Bien entendu, comme le suggère E. Urbach à cet endroit de son livre, qui est la conclusion de son chapitre XII sur « la loi (Torah) écrite et la loi (Torah) orale », le conflit est venu quand les chrétiens ont prétendu que l'attente messianique était en train de se réaliser et amenait des changements radicaux dans l'observance de la Torah.

Nous venons de voir que l'écriture de la Torah sur le coeur, qu'elle intervienne à l'époque messianique ou dans le monde à venir, est un *hiddush* qui ne s'oppose pas au *hiddush* rabbinique aussi longtemps que l'observance des commandements n'est ni annulée, ni dévalorisée. (135)

Or *Jérémie*, en 31, il-il, n'enseigne pas formellement un *hiddush* qui annulerait ou dévaloriserait les commandements. Comment aurait réagi, ou réagirait, la Tradition d'Israël, si Jérémie annonçait explicitement une telle annulation ou dévalorisation? Nous n'avons pas de texte rabbinique qui permette de répondre directement à cette question, dans le contexte de *Jr* 31, 31-34; mais nous avons le compte rendu détaillé d'un débat sur *Jr* 23,7-8 qui nous éclaire sur le rapport que la Tradition d'Israël établit entre la première rédemption d'Égypte et la dernière rédemption messianique. Ce débat sur *Jérémie* 23 nous aidera à comprendre *Jérémie* 31. Nous ne chercherons pas à déterminer le sens littéral de *Jr* 23,7-8. Ce n'est pas le but de la Tradition ni celui du présent dossier. La question est de savoir ce que la Tradition entend, et veut entendre, de Jérémie dans la perspective d'une Torah qui est la règle de vie d'Israël dans ce monde-ci et dans les temps messianiques en vue du monde à venir.

### **Tradition sur Jr 23, 7-8 (Parallèle, Jr 16, 14-15)**

Le débat sur *Jr* 23,7-8 met en scène, dans les dernières années de Yavné (90-100 de notre ère), Rabbi Eleazar ben Azariah et Ben Zoma en face d'autres maîtres, présentés anonymement comme « Les Sages », c'est-à-dire comme une majorité revêtue d'autorité. L'état des sources laisse penser qu'il y a peut-être à ce débat une double origine.

Une première origine serait une série d'homélies faites à Yavné par Rabbi Eleazar ben Azariah en l'absence de Rabbi Yehoshua à qui on les rapporte. Dans ces homélies Rabbi Eleazar ben Azariah donne plusieurs paroles nouvelles (*davar hadash*) ou renouvellements (*hiddushim*) qui non seulement ne font pas difficulté mais qui réjouissent R. Yehoshua<sup>64</sup>. Une des homélies de Rabbi Eleazar ben Azariah portait sur *Jr* 23, 7-8 (ou *Jr* 16, 14-15), illustré par une parabole. En voici le texte :

*Mekilta de-Rabbi Ishmaël s/ Ex 13, 2*, éd. HOROWITZ-RABIN, p. 59

*Jr* 23, 7-8 (*Jr* 16, 14-15) : Aussi voici que des jours viennent où l'on ne dira plus: le Seigneur est vivant, qui a fait monter les enfants d'Israël du pays d'Égypte, mais: le Seigneur est vivant qui a fait monter et rentrer la (136) race de la maison d'Israël des pays du Nord. A quoi la chose ressemble-t-elle ? À un homme qui désirait beaucoup avoir des enfants. Une fille lui naquit; il ne jurait que par elle (littéralement : par sa vie). Par la suite un fils lui naquit aussi. Il laissa la fille (cessa de jurer par la fille) pour ne plus jurer que par son fils.

Le message est clair : Jérémie a voulu dire que la dernière rédemption messianique, du pays du Nord, fera oublier la première rédemption de l'Égypte. Remarquons que la parabole ne permet pas de penser que le père cesse d'être père au point d'oublier son premier enfant, même si ce n'est qu'une fille. Mais, bien entendu, il s'agit d'une parabole et non d'une allégorie, et la parabole n'a pas à servir de clé, dans tout son détail, pour le message. Il reste que l'interprétation proposée par l'emploi de la parabole ne prend pas Jérémie à la lettre et n'enseigne pas qu'Israël oubliera la première rédemption d'Égypte. Israël et le père dans la parabole sont emportés par la joie de la grande et dernière nouveauté qui transforme leur vie. Ce sentiment est bien naturel et n'a rien d'inquiétant. Mais cette manière de présenter la joie comporte un certain danger. Une autre parabole, attribuée à Rabbi Shimeon ben Yohaï et placée par la *Mekilta de-Rabbi Ishmal* immédiatement après celle que nous venons de voir, fait déjà entendre un autre ton<sup>65</sup>:

*Mekilta de-Rabbi Ishmal s/ Ex 13, 2* éd. HOROWITZ-RABIN, p. 59

Rabbi Shimeon ben Yohaï dit : À quoi la chose ressemble-t-elle? À un homme qui marchait sur une route. Il rencontra un loup et il en fut sauvé; il racontait les miracles qui lui étaient arrivés avec le loup. Il rencontra un lion et en fut sauvé; il laissa l'affaire du loup pour raconter les miracles qui lui

<sup>64</sup> *Mekhilta de-Rabbi Ishmaël s/ Ex 13, 2-3*, Éd. HOROVITZ-RABIN, p. 58-59. T.B. *Hagiga* 3a-b.

<sup>65</sup> Nous avons déjà mentionné cette parabole de R. Shimeon barYohaï et celle de R. Eleazar ben Azariah que nous venons de voir, à propos de l'ambiguïté du « nouveau ».

étaient arrivés avec le lion... [Selon certaines versions, voir éd. LAUTERBACH, p. 133, la parabole continue et s'achève comme suit] Il rencontra un serpent et en fut sauvé. Il oublia l'affaire des deux premiers et continua à raconter l'affaire du serpent. Ainsi en est-il pour Israël. (La délivrance des) derniers malheurs leur fait oublier (la délivrance des) premiers (malheurs).

Le message est clair et nettement déchiffré; malgré la distance qui doit rester entre la parabole et le message, on est obligé de voir (137) que la joie de la délivrance de l'épreuve colore l'oubli d'Israël d'une nuance négative. Il y a une certaine légèreté, de la part d'Israël, à ne parler que de la dernière délivrance.

À ce stade, on peut supposer que Rabbi Eleazar ben Azariah a proposé une interprétation homilétique de Jr 23, 7-8 qui n'implique aucune prise de position en matière de *halakah*. Il veut que l'on comprenne jusqu'où ira la joie apportée par la nouvelle et dernière rédemption<sup>66</sup>.

Rabbi Shimeon ben Yohaï, avec sa parabole, laisse entendre qu'une exagération de cette joie peut être taxée de légèreté. Il n'est pas encore question de *halakah*. Il est cependant possible que Rabbi Shimeon ben Yohaï donne sa parabole avec l'intention de renforcer la position prise par les Sages contre Rabbi Eleazar ben Azariah et contre Ben Zoma dans une discussion qui, elle, porte incontestablement sur la *halakah*.

Cette discussion est la deuxième origine possible de notre débat sur Jr 23. Elle se situe, nous allons le voir, dans le contexte de la mémoire liturgique que l'on fait de la sortie d'Égypte. Il est cependant utile, au préalable, de prendre connaissance d'une dernière série d'unités homilétiques qui peut, elle aussi, selon la *Mekilta de-Rabbi Ishmad*, être attribuée à Rabbi Eleazar ben Azariah :

*Mekilta de-Rabbi Ishmaël s/Ex 13, 2*, éd. HOROWITZ-RABIN, p. 59

De la même manière il (Rabbi Eleazar ben Azariah) interpréta (*Gn 17, 5*): *Et l'on ne t'appellera plus Abram, mais ton nom sera Abraham*: le premier nom passa (*'abar*) mais le deuxième s'est maintenu (*nitqayyem*). De la même manière il interpréta (*Gn 17,15*): *Ta femme Saraï, tu ne l'appelleras plus Saraï; mais son nom est Sarah*. Le premier passa, mais le deuxième s'est maintenu. De la même manière il interpréta (*Gn 32, 29*) : *On ne t'appellera plus Jacob, ton nom sera Israël*. Le premier nom lui a été maintenu (*nitqayyem lo*) et le deuxième nom lui a été ajouté (*nittoseph*). Pour Isaac, son nom ne changea pas parce qu'il avait été nommé par le Saint, béni soit-Il (cf. *Gn 17, 19*).

Nous voyons apparaître, à propos du changement ou du maintien des noms des patriarches et de Sarah, des mots clés qui serviront aussi à exprimer la relation entre la première et la dernière (138) rédemption. Le changement de nom d'Abraham et de Sarah est un *hiddush* quasi-absolu. Il n'est pas totalement absolu, car Abraham reste semblable à Abram ou, mieux encore, le nom « Abram » reste à l'intérieur du nom « Abraham ». Il en est de même pour Sarah, qui reste à l'intérieur de Saraï. Mais il y a changement avec *hiddush* quasi-absolu, il y a substitution, parce que les noms : Abram et Saraï ne seront plus employés.

Voyons la tradition qui précise ce point et distingue entre Abraham, Sarah et Jacob :

*Genèse Rabbah s/ Gn 32, 29*, Par 78, § 3, p.920<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Il semble que L. GINGSBURG, *Perushim we-Hiddushim bi-Yirushalmi*, p. 219220, va plus loin que le texte en disant que R. Eleazar ben Azariah pense comme Ben Zoma que l'on ne mentionne plus la sortie d'Égypte aux temps messianiques.

<sup>67</sup> Il y a un parallèle presque identique à ce texte en *Genèse Rabbah s/Gn 17, 5*, Par. 46, § 8, p. 465. Dans les deux versions Rabbi Aha (milieu du ive siècle de notre ère) diverge de la position ancienne, commune, autorisée, venant des Tannaïm, indiquée clairement dans notre texte par la formule « il a été enseigné ». Dans toutes les versions tannaïtiques Israël est « principal », Jacob « relatif » (*taphel*) ou « ajouté » (*mussaph*). Pour Rabbi Aha c'est l'inverse : Jacob reste le nom « principal » (*riqqar*, la racine), Israël le nom « ajouté » ou « ajoutant » (*mossiph*, ajoutant à lui, ajoutant au nom de Jacob). Ceci a été remarqué par W. BACHER, *Die Agada der paldstinensischen Amorder*, III, p. 133, n. 2. À la suite de BACHER, M. MIRKIN dans son édition de *Genèse Rabbah*, vol. II, p. 169, explique que l'hébreu du verset *Gn 35, 10* : *On ne t'appellera plus Jacob, mais (ki im) Israël sera ton nom*, peut être compris comme : « on ne t'appellera plus Jacob, quand (*ka-asher*) ton nom sera Israël »; il cite à l'appui de cette interprétation *Nb 24, 22 et /s 33, 21*, où « *ki* » équivaut à « *ka-asher* » ou « *ba-asher* ». Ceci expliquerait l'interprétation de Rabbi Aha et la justifierait du point de vue, très légitime, de la recherche du meilleur sens littéral possible pour *Gn 35,10*. Il reste que l'interprétation des Tannaïm est plus autorisée, parce qu'elle est commune et ancienne, cohérente avec la position des Sages quant à la sortie d'Égypte et à la dernière rédemption. Leur position est que le « nouveau » (Israël, la dernière rédemption) est «

Bar Kapparah dit : Quiconque appelle Abraham « Abram » viole un commandement positif (cf. *Gn 17,5*: *ton nom sera Abraham*)... S'il en est ainsi, par analogie, quiconque appelle Sarah « Saraï » viole-t-il un commandement positif? Non ! C'est Abraham seul qui a reçu le commandement d'appeler Sarah, Sarah (cf. *Gn 17, 15*). De même par analogie, quiconque appelle Israël « Jacob » viole-t-il un commandement positif? Non, car il a été enseigné : « Ce n'est pas que le nom de Jacob sera déraciné (*te'ager*), mais que Israël sera principal (*'iqqar*) et Jacob relatif (*taphel*) ». Rabbi Zekaryah au nom de Rabbi Aha a dit : « De toute façon ton nom est Jacob, si ce n'est que ton nom est Israël (selon *Gn 35, 10*) Jacob principal (*'iqqar*), Israël relatif (*taphel*), ajoutant (*mossiph*) à lui (à Jacob). » (139)

Ce texte a l'avantage de donner, avec l'indicatif « il a été enseigné », la raison pour laquelle on peut maintenir l'usage du nom de Jacob. Cette raison n'est pas seulement homilétique, comme le contexte de *Genèse Rabbah* le laisserait penser, bien qu'il s'agisse d'une discussion sur un commandement éventuel, celui de ne prononcer que le nom d'Abraham, de Sarah et d'Israël. Il s'agit donc d'une question de *halakah* et cette question a un rapport, avec les conséquences éventuelles, en matière de *halakah*, d'une mauvaise utilisation possible de *Jérémie 23, 7-8* par Rabbi Eleazar ben Azariah, et d'une utilisation certainement et délibérément mauvaise par Ben Zoma du même Jérémie. C'est ce que nous allons voir maintenant en situant le débat dans le contexte de la prière qui est une des origines possibles de ces prises de position.

Nous avons vu jusqu'à présent ce qui pouvait sortir de la série, ou des séries, d'homélies sabbatiques attribuées à R. Eleazar ben Azariah. Nous avons maintenant un débat de *halakah* qui a été tenu à Yavné un jour de semaine. La référence majeure est la Mishna *Berakot 1,5*, qui a fait entrer dans sa rédaction le début de la discussion. Ce début est également repris dans la *Haggadah de Pâque*, qui a, elle aussi, des raisons pédagogiques de présenter un tel enseignement<sup>68</sup>. Il s'agit donc d'enseigner, par la prière de la nuit pascale et dans la *Mishnah*, que la sortie d'Égypte ne doit pas être oubliée même à l'époque messianique.

La *Mishnah* et la *Haggadah de Pâque* n'ont pas de raisons de citer le débat dans son ensemble et jusqu'à sa fin d'ailleurs difficile à préciser. Je donnerai en traduction la Mishna ainsi que la Tosephta *Berakot*, qui la complète, dans la mesure où elle est directement pertinente pour notre sujet:

#### Mishna *Berakot 1,5*

On doit faire mémoire de la sortie de l'Égypte la nuit. Rabbi Eleazar ben Azariah dit :Voici que je suis comme ayant soixante-dix (140) ans et que je n'ai pas mérité que soit dite (que je sache comment fonder sur l'Écriture l'obligation de faire mémoire de) la sortie d'Égypte la nuit. (Ceci) jusqu'à ce que Ben Zoma la tire par interprétation (de l'Écriture), comme il est dit (*Dt 16, 3*) : *Afin que tu te souviennes du jour de ta sortie du pays d'Égypte tous les jours de ta vie*. (S'il était dit seulement) : « les jours de ta vie », (nous n'aurions l'obligation de faire mémoire de la sortie d'Égypte que) les jours (mais il est dit :) « **tous** les jours de ta vie », (ceci étend l'obligation) aux nuits. Mais les Sages disent : « les jours de ta vie », ce monde-ci, « tous les jours de ta vie », ceci vient inclure les jours du Messie.

Ce qui est dit dans cette *Mishna* correspond au temps de Yavné et à la réorganisation de la Torah dont Rabbi Eleazar ben Azariah, comme chef du collège rabbinique, a porté un temps la responsabilité<sup>69</sup>. On cherche à montrer la cohérence de la Torah qui est une, orale et écrite, en trouvant dans l'Écriture, grâce à l'exégèse, un soutien à la pratique. Ici R. Eleazar ben Azariah se réjouit qu'un exégète de la jeune génération, Ben Zoma, puisse soutenir la *halakah* déjà enseignée et

principal » (*'iqqar*), « l'ancien » (la sortie d'Égypte, Jacob) « relatif » (*taphel*).

<sup>68</sup> Il n'est pas nécessaire de supposer que la *Haggadah de Pâque* a emprunté cette tradition à la *Mishnah*. Il s'agit, dans l'un et l'autre recueil, de la reprise d'une commune tradition orale qui a pu être transmise avec des variantes. Sur ce point on peut penser que D. GOLDSCHMIDT, dans sa magistrale introduction à son édition de la *Haggadah shel Pesah we-Toledoteiha*, Jérusalem 1977, p. 21, est resté tributaire d'une science qui ne prenait pas l'oralité de la Tradition pour une réalité vécue. Voir au contraire l'importance accordée à l'oralité par J. HEINEMANN dans sa recherche, *Prayer in the Talmud*, W. de Gruyter, Berlin-New-York, 1977.

<sup>69</sup> R. Eleazar ben Azariah fut élu chef du collège en remplacement de Rabban Gamaliel (petit-fils du Rabban Gamaliel de St Paul) déposé en raison de son autoritarisme et de la manière dont il traitait ses collègues. Cf. T.B. *Berakot 27b*.

pratiquée par une exégèse de *Dt* 16, 3. À ce stade-là, nous ne savons pas encore qu'il peut y avoir eu une connivence entre les deux maîtres quant à cette exégèse. Les Sages cependant, c'est-à-dire pour le rédacteur de la *Mishnah* la majorité du collège rabbinique, préfèrent appliquer l'exégèse de *Dt* 16, 3 à un soutien qui leur paraît plus important : le soutien de la position selon laquelle on fera mémoire de la sortie d'Égypte même après la dernière rédemption apportée par le Messie. En effet, pour l'obligation de faire mémoire de la sortie d'Égypte dans la prière du soir, il n'y a pas de contestation et le soutien de l'Écriture, quoique souhaitable, n'est pas nécessaire<sup>70</sup>. Il vaut mieux appliquer le soutien scripturaire à ce qui est contesté, à savoir la mémoire de la sortie d'Égypte aux temps messianiques.

Remarquons que la méthode exégétique de Ben Zoma, acceptée par les Sages et appliquée par eux pour soutenir un enseignement important sur la mémoire de la sortie d'Égypte, est de l'école de Ish Gamzo et de Rabbi Aqiba, maître de Ben Zoma. Une telle exégèse, en résonance avec les paroles de Jésus en *Mt* 5,18, valorise tous les détails de l'Écriture. On fait jouer ici l'« amplification » (*ribbuy*) scripturaire : « tous les jours de ta vie » (*Dt* 16, 3). Pourquoi la Torah insiste-t-elle sinon pour dire que la mémoire de l'Égypte doit être toujours présente? Selon Ben Zoma cela vaut principalement pour toute la journée, en particulier pour tout moment fort de la prière, et notamment pour la prière du soir. Selon les Sages, cela vaut principalement pour tous les jours successifs de toute l'histoire, y compris « les jours du Messie » (*yemot ha-mashiah*, c'est-à-dire les temps messianiques). Cette exégèse n'est ni fondamentaliste, ni « primitive », comme une écoute superficielle et primitive de la Tradition d'Israël pourrait le faire penser. Il s'agit d'une exégèse qui veut saisir toutes les intentions de la Torah. Ce qui est en cause, c'est la cohérence de toute la Torah, écrite et orale. Il est impensable pour les Sages, que « tous les jours de ta vie » ne vise pas toute l'histoire d'Israël, y compris le temps d'après la dernière rédemption, puisque cette histoire a pris naissance avec la première rédemption. Nous reviendrons à cette cohérence qui dépasse le cadre de l'observance du commandement de la mémoire.

Voyons maintenant la suite du débat entre Ben Zoma et les Sages tel que la *Tosephta* le transmet<sup>71</sup>:

*Tosephta Berakot* 1,10, Ed. LIEBERMAN, p. 4

On doit faire mémoire de la sortie d'Égypte... pour inclure les jours du Messie (*Mishna Berakot* 1,5). Ben Zoma leur dit (aux Sages) : Mais est-ce qu'on doit faire mémoire de la sortie d'Égypte aux jours du Messie? N'est-il donc pas dit ailleurs (*Jr* 23, 7-8) : *Aussi voici venir des jours, oracle du Seigneur, où l'on ne dira plus: le Seigneur est vivant qui a fait monter les enfants d'Israël du pays d'Égypte, mais le Seigneur est vivant qui a fait monter et rentrer la race de la maison d'Israël du pays du Nord?* Ils (les Sages) lui dirent : non que la sortie d'Égypte soit déracinée (*te'ager*) de sa place, mais que la sortie d'Égypte soit supplémentaire (*mussaph*) aux royaumes (à la libération de tous les asservissements aux royaumes étrangers), les royaumes (étant alors) la chose principale (*'iqqar*), la sortie d'Égypte la chose relative (*tephelah*). De façon analogue (*Gn* 35, 10): [142] *Ton nom ne sera plus appelé Jacob, mais Israël* etc. non que le nom de Jacob soit déraciné (*ye'atier*) mais que (désormais) Jacob soit supplémentaire (*mussaph*) à Israël, Israël (étant) principal (*'iqyar*) et Jacob relatif (*taphel*).

Il n'est plus question ici de R. Eleazar ben Azariah. On ne peut d'ailleurs dire avec certitude, nous l'avons vu, qu'il pensait qu'on oublierait la sortie d'Égypte aux temps messianiques. En revanche Ben Zoma est présent et la conclusion qu'il tire de Jérémie est bien en rapport avec sa vision du monde et de l'histoire. Il est en elle bien connu pour ses spéculations et positions aventureuses matière de cosmogénèse et d'histoire. Ses expériences mystique incontrôlées lui ont

<sup>70</sup> Il ne s'agit pas, à l'époque de la *Mishnah*, de faire mémoire, le soir, de la sortie d'Égypte par la lecture du troisième paragraphe du *Shema Israel*, *Nb* 15, 3441, comme on le fait aujourd'hui.

<sup>71</sup> *La Tosephta* se poursuit par l'exégèse d'*Is* 43, 18-19 dont nous avons parlé, puis par la parabole attribuée à R. Shimeon ben Yohai par la *Mekilta de-Rabbi Ishmal* et enfin par la tradition sur le changement du nom d'Abraham et de Sarah. Il n'est pas nécessaire ici de reprendre cette suite de textes, notre sujet n'étant pas d'étudier la composition de la *Tosephta*.

fait perdre la raison et connaître une fin prématurée<sup>72</sup>. Ben Zoma veut assurément dire qu'aux jours du Messie on ne devra plus faire mémoire de la sortie d'Égypte. Nous n'avons plus seulement, comme c'est possible avec Rabbi Eleazar ben Azariah, une interprétation de Jérémie qui permet de distinguer entre l'intention pédagogique du prophète et sa position en matière de pratique. Avec Ben Zoma nous avons un enseignement qui comprend Jérémie, « *ke-mishma'o* », selon ce que l'on entend de lui à première audition, selon le sens le plus littéral, celui qui abolit la mémoire de l'Égypte aux temps messianiques.

À cela les Sages répondent, semble-t-il, à deux niveaux. Tout d'abord, sans même qu'il soit nécessaire, à première vue au moins, d'entrer dans la recherche des intentions ultimes de Jérémie, les Sages invoquent la cohérence de la révélation qui a pour support l'histoire humaine, celle des patriarches d'abord, celle d'Israël ensuite. On ne peut tirer de *Jr* 23, 7-8 qu'on ne fera plus mémoire de la sortie d'Égypte, de même qu'on ne peut tirer de *Gn* 35, 10 que Jacob n'est plus appelé Jacob. L'une et l'autre conclusion contredisent la cohérence de la Torah. C'est évident pour la Torah écrite, dans laquelle Jacob, devenu Israël, reste appelé Jacob par Dieu lui-même, selon *Gn* 46, 2: *Et Dieu dit à Israël dans une vision nocturne: « Jacob, Jacob! » et il répondit: « Me voici »*<sup>73</sup>. De même la Torah orale, (143) dans la prière (première bénédiction des *Shemoncv Esrey*), invoque Dieu comme « Dieu d'Abraham (nouveau nom), Dieu d'Isaac (nom inchangé) et Dieu de Jacob (ancien nom) ». Le nouveau nom, Israël, nom théophore, signifie la réalité nouvelle que Dieu veut conférer à Jacob et à sa descendance, aux « fils d'Israël ». Ce nouveau nom devient principal (*iqqar*) mais l'ancien nom n'est pas déraciné (*bo ve `ager*). Dieu veut en effet une continuité dans l'accomplissement de ses promesses : Israël est substantiellement Jacob, le descendant d'Abraham et d'Isaac (*Gn* 35, 12). Ce qui est évident pour tout le monde au sujet de Jacob, doit être évident pour Jérémie, même si Jérémie n'a pas prononcé de parole qui contredise évidemment et directement *Jr* 23, 7-8. Les Sages peuvent donc invoquer *Dt* 16, 3 qui, correctement écouté et interprété, enseigne la validité de la mémoire de la sortie d'Égypte aux temps messianiques; quoi que dise ou paraisse dire Jérémie, on ne peut enseigner que la sortie d'Égypte sera déracinée.

Nous avons vu plus haut la force de la Torah orale, capable si c'est nécessaire de déraciner, contourner, supplanter l'Écriture. Il n'est pas nécessaire ici, nous allons le voir, de déraciner *Jr* 23, mais nous devons noter que le débat, tel que nous l'avons, n'exclut pas que les Sages aient voulu déraciner Jérémie, conscients que leur Tradition en avait le pouvoir.

En réalité cependant, le débat, tel que nous l'avons, peut être interprété à un deuxième niveau, et aboutir à la conclusion que lui donnent les Sages, sans que Jérémie soit déraciné. En effet le recours que les Sages font à *Gn* 35, 10 invite à supposer qu'ils trouvent dans le verset lui-même de quoi justifier leur interprétation. C'est ce que faisait, à sa manière, Rabbi Aha. Il lisait ainsi, nous l'avons vu, *Gn* 35, 10 (ou *Gn* 32, 28) : « *On ne t'appellera plus Jacob, ton nom sera Israël: de toute façon ton nom est Jacob, si ce n'est quand ton nom sera Israël.* » Les Sages vont plus loin. Ils dépassent la littéralité de la parole dite en *Gn* 35, 10. Il leur suffit en effet d'écouter attentivement le ton avec lequel la parole est dite. Le ton est emphatique : il y a là hyperbole ou exagération, mode d'expression bien connu dans la Tradition d'Israël.

C'est ainsi par exemple que Rabban Shimeon ben Gamaliel, l'arrière petit-fils du Gamaliel de saint Paul, dit au sujet de *Dt* 1, 28 : « *les villes sont grandes et leurs remparts montent jusqu'au ciel: La Torah (autre version : les Écritures) a parlé de manière irréelle (littéralement: leshon [144] havaï, parole en l'air)*<sup>74</sup>. » Ainsi l'Écriture ou les Sages (Tradition orale) peuvent-ils parler de manière irréelle ou avec exagération (*guzma*)<sup>75</sup>. Dans leur discussion avec Ben Zoma, les Sages ne

<sup>72</sup> Cf. *Genèse Rabbah* Par. 2, § 4, p. 17-18; Tosephta *Hagigah* 2,6, éd. LIEBERMAN, p. 381-382; T.J. *Hagigah* 2,1, 77a; T.B. *Hagigah* 15a et la description fouillée de la « Sainte Congrégation », (*Edah Qedoshah* et/ou *Qahalal Qaddisha*), dont Ben Zoma faisait partie, dans C. RABIN, *Qumran Studies*, Oxford, 1957, "The Holy Congregation", p. 37-52.

<sup>73</sup> Cf. RASHI, T.B. *Berakot* 13a: k *she-yeager*.

<sup>74</sup> *Sifré s/Dt* 1, 28, éd. FINKELSTEIN, p. 35.

<sup>75</sup> Le terme « *guzma* », en araméen, n'est attesté que dans le *Talmud de Babylone*, T.B. *Betsah* 4a; T.B. *Hullin* 90b; T.B. *Arakin* 11 a. Par exemple en T.B. *Betsah* 4a, on rapporte que Rabbi Eliezer disait à propos d'un oeuf pondu un jour de fête : « l'oeuf peut être mangé, la poule (qui l'a pondu), le poussin (qui en sortira) et la coquille ! » Et le Talmud de

disent pas que les paroles de Gn 35, 10 sont exagérées, mais il est évident qu'ils pensent qu'elles le sont, puisque, selon eux, elles ne disent pas ce qu'elles disent littéralement. Pour accentuer l'importance du nouveau nom, « Israël », il faut dire, au moins, qu'au moment où on le prononce, on n'emploie pas le nom « Jacob »; c'est ce que disait Rabbi Aha, nous l'avons vu<sup>76</sup>. Mais ce n'est pas assez; pour bien marquer la nouveauté il faut « exagérer » et dire : *Ton nom ne sera plus appelé Jacob. (145)*

S'il en est ainsi pour Israël et pour Jacob, il en est de même pour la dernière rédemption et pour la première rédemption de Jr 23. Jérémie « exagère ». La sortie d'Égypte n'est pas déracinée de son lieu, ni de son lieu historique, ni de son lieu liturgique; elle devient supplémentaire » (*mussaf*), « relative » (*taphel, tephelah*) à la dernière rédemption. En effet le monde est créé pour l'accomplissement du monde. La première rédemption est opérée en vue de la dernière rédemption. La dernière rédemption, quand elle viendra, du pays du Nord, sera principale » (*'iqqar*), la sortie d'Égypte deviendra alors relative » (*taphel*). Remarquons bien que la réalité ancienne non seulement n'est pas abolie, ni oubliée, mais qu'elle n'est même pas diminuée, ni dévalorisée. Au contraire, elle reçoit de la réalité nouvelle un supplément de valeur et de lumière. Ce n'est pas dit explicitement dans nos textes mais cela n'a pas besoin d'être dit et il ne serait pas de bonne méthode de vouloir prouver des évidences.

En conclusion de ce débat sur Jr 23, on peut dire que les Sages ont défendu contre Ben Zoma le véritable sens littéral de Jérémie. Ils n'ont pas cherché ailleurs dans Jérémie de quoi relativiser Jr 23. Ils auraient pu invoquer Jr 2,2 : *Va proclamer aux oreilles de Jérusalem ce qui suit: « Ainsi parle l'Éternel: je te garde le souvenir de l'affection de ta jeunesse, de ton amour aux temps de tes fiançailles, quand tu me suivais dans le désert, dans une région inculte »*. Ce verset est cité dans la bénédiction des « Mémoires » (*Zikronot*) de *Rosh Ha-Shanah*, dont nous avons parlé dans notre première partie. Les Sages auraient pu arguer de ce verset et montrer qu'il est impossible d'oublier la sortie d'Égypte et la marche au désert, alors que le Seigneur précisément se souvient de ce temps-là pour accorder la rédemption définitive. Mais il est vain de s'interroger sur ce qui n'a pas été dit ou retenu dans le débat résumé que nous avons sur Jr 23. On peut cependant suggérer qu'il n'était pas nécessaire d'invoquer Jr 2, parce qu'il est plus élégant de démonter l'adversaire par le verset même qu'il utilise pour son attaque.

Ce même type d'argumentation peut être employé pour les paroles « exagérées » de Jr 31, 33-34 sur la « Torah mise au fond de l'être et écrite sur le cœur », sur l'abolition du *Talmud Torah* remplacé par la connaissance directe du Seigneur. Nous n'avons pas, à ma connaissance, de débat

---

remarquer que « le poussin et la coquille » sont une exagération; pour bien faire entendre qu'il est permis de manger l'oeuf, Rabbi Eliezer permet même le poussin et la coquille. De même Pierre permettrait à Jésus de lui laver non seulement les pieds, mais aussi les mains et la tête (cf. Jn 13, 9). Il y a d'autres « exagérations » dans le Nouveau Testament. Outre Rm 1, 8 remarqué par BILLERBERCK (III, p. 25-26), il y a Mt 19, 23-24, voir les notes *u* et *y* de la TOB ; Ph 3, 7-9; Ga 3, 28; He 8, 7-13; 10, 9. D'une manière ou d'une autre, en effet, les affirmations outrancières de ces passages sont à relativiser par rapport à une cohérence d'ensemble dont l'Église a la clé, puisqu'elle est assistée par l'Esprit-Saint. Pour He 8, 7-13; 10, 9 on pourrait, à la lumière du débat rabbinique sur Jr 23, 78, relativiser ces versets à deux niveaux : au premier niveau on relativise les versets par leur contexte, dans *l'épître aux Hébreux*. Pourquoi l'auteur s'étend-il tellement sur le culte de la première alliance s'il veut à tout prix, et littéralement, enseigner que cette première alliance est ancienne et près de disparaître (He 8, 13) et que le premier culte est supprimé pour établir le second (He 10, 9) ? N'est-il pas raisonnable de penser qu'il a « exagéré »? Si ce premier niveau ne suffit pas et s'il faut admettre, ce qui n'est pas évident, que l'auteur a vraiment voulu enseigner la prochaine disparition de la première alliance et la suppression du premier culte, on peut recourir au deuxième niveau, celui de la cohérence d'ensemble. Cette cohérence est d'abord celle de tout le Nouveau Testament et plus largement encore celle de toute la foi et de la vie de l'Église. L'Église, au moins autant qu'Israël, a le pouvoir de contourner, supplanter, et déraciner l'Écriture. Il faudrait sans doute encore discuter du statut des écrits du Nouveau Testament comme « Écriture ».

<sup>76</sup> En réalité, Rabbi Aha, dans sa perspective, nomme Jacob « principal » (*'iqqar*) et Israël « ajouté » ou « ajoutant » (*moassiph*) ; cela signifie, effectivement, que le nom Israël ajoute une qualité nouvelle à Jacob. Mais *Genèse Rabbah*, Par. 46, § 8, p. 465 et Par. 78, § 3, p. 920, qui cite la tradition des *Tannaïm* avant de citer R. Aha, emploie la formulation ancienne, commune, autorisée, cohérente : Israël « principal » (*'iqqar*) et Jacob « relatif » (*taphel*). C'est la formulation de la Tosephta *Berakot* 1,10, du T.J. *Berakot* 4a et du T.B. *Berakot* 13a. La Tosephta *Berakot* 1,10 dit aussi que Jacob est « ajouté » (*mussaph*) à Israël; en réalité, Israël étant devenu « principal » Jacob devient « ajouté », supplémentaire; supplémentaire mais non « superflu ».

rabbinique sur ces versets. La seule position (146) rabbinique que nous connaissions est sur *Jr 31,33: je mettrai ma Torah au fond de leur être*. Elle situe cette action de Dieu dans ce monde à l'époque messianique ou dans le monde à venir; elle n'enseigne aucunement l'abolition du *Talmud Torah* dans le temps de ce monde. Sans doute, peut-on se demander si Rabbi Simon bar Zayd qui propose cette interprétation, distingue de manière nette le monde à venir et les temps messianiques. Mais on ne peut, en aucune façon, du point de vue rabbinique, tirer un enseignement autorisé d'une position isolée dont on ne connaît pas le contexte<sup>77</sup>.

Pour l'essentiel, notre examen du dossier rabbinique sur *Jr 31, Jr 23* est terminé. Il est clair que la position des Sages de Yavné contre Ben Zoma et contre une mauvaise interprétation des homélies de Rabbi Eleazar ben Azariah, n'admet pas l'oubli de la sortie d'Égypte aux temps messianiques.

La rédemption finale, principale, accomplit la première rédemption qui devient désormais relative sans être ni déracinée, ni diminuée. Le nouveau n'est pas absolument nouveau au sens où il n'aurait plus de rapport substantiel, vital, organique, historique *avec* l'ancien. Le nouveau est radicalement nouveau en manifestant ce qui était inconnu, inouï dans la racine ancienne qui le porte.

La nouveauté inouïe de l'alliance nouvelle est qu'elle n'est plus violée par les hommes et qu'elle permet une connaissance directe de Dieu. Cela n'est possible que par une intervention de Dieu qui accomplit son alliance (*Lv 26, 9*) en écrivant sa Torah sur le cœur d'Israël (*Jr 31,33*). Cette intervention de Dieu renforce l'amour et le souvenir. Elle n'abolit ni l'étude-enseignement (*Talmud Torah*), ni les commandements. Elle les transfigure.

---

<sup>77</sup> Nous avons déjà discuté de ce texte à propos de *Jr 31, 31*