

Le *Midrash* : une source de la rhétorique biblique

par
Alain DÉCOPPET,
*diacre de l'Eglise
évangélique réformée
du canton de Vaud,
au service des
aveugles à la Mission
évangélique braille*

Présentation

A l'origine, j'avais envisagé l'écriture d'un article montrant que la rhétorique* biblique de Roland Meynet¹ pouvait se trouver des précurseurs au début de l'ère chrétienne, chez les maîtres du Talmud*, avec leurs procédés herméneutiques. Cet article se serait divisé en trois parties :

1. présentation de la méthode d'analyse de la rhétorique sémitique selon Roland Meynet ;
2. présentation du *midrash** ou procédés rabbiniques d'interprétation biblique ;
3. mise en regard de ces deux approches et synthèse.

Le tout aurait donné un article trop long. C'est pourquoi j'ai présenté la méthode de Roland Meynet, qu'il appelle maintenant *rhétorique biblique*, dans un article intitulé : « L'analyse rhétorique de Roland Meynet », paru dans *Hokhma*, n° 91/2007. J'y ai montré notamment l'utilité de cette méthode pour étudier la composition des textes bibliques.

* Les termes marqués d'un astérisque sont expliqués au Lexique des pages 64 à 66.

¹ Durant ces trente dernières années, Roland Meynet n'a cessé de développer et de perfectionner sa méthode. On pourra suivre son évolution dans les trois principaux ouvrages où il la présente : *L'analyse rhétorique*, Paris, Editions du Cerf, collection « Initiation », 1989 ; R. MEYNET, L. POUZET, N. FAROUKI, A. SINNO, *Rhétorique sémitique – textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Paris, Editions du Cerf, collection « Patrimoine », 1998 ; *Traité de rhétorique biblique*, Paris, Editions Lethielleux, 2007. Ce dernier ouvrage, dont j'ai fait la recension dans *Hokhma* n° 98, 2010, donne une présentation complète de sa méthode.

Dans l'article qui suit, vous trouverez une initiation aux procédés rabbiniques d'interprétation de la Bible. L'ensemble de ces procédés forme un feuillage très touffu que j'ai élagué allègrement pour tenter de faire apparaître ce que me semblent être les branches porteuses et permettre à ceux qui ne sont pas familiers avec ces méthodes de s'y retrouver – à leur intention j'ai élaboré en fin d'article un lexique des termes techniques, marqués d'un astérisque dans le corps du texte. Ensuite je montrerai que les résultats de l'exégèse juive des textes bibliques obtenus avec ces procédés rabbiniques offrent d'étonnantes similitudes avec ceux qu'on peut obtenir aujourd'hui au moyen de la *rhétorique biblique* ou *analyse rhétorique* – j'utiliserai indifféremment l'une et l'autre expression. Je laisserai à d'autres le soin d'appliquer aux textes de la littérature intertestamentaire et rabbinique la méthode de Roland Meynet².

Pourquoi cet article ?

Une chose m'a intrigué en lisant l'œuvre de Roland Meynet : pourquoi s'est-il si peu intéressé à la littérature rabbinique³ ? Pour étayer sa théorie, il a fait des investigations sérieuses dans la littéra-

² Je n'ai pas fait de recherches particulières dans ce domaine, mais, au fil de mes lectures, j'ai relevé la mise en évidence de structures concentriques ou parallèles à Qumrân (cf. Claude COULOT, « L'Esprit Saint et la connaissance », in *Paul de Tarse*, Paris, Editions du Cerf, 1996, pp. 213-214), chez Philon d'Alexandrie (cf. Jacques CAZEUX, « Philon d'Alexandrie, de la grammaire à la mystique », *SupCE* n° 44 (Supplément aux Cahiers Evangile), Paris, Editions du Cerf, 1983, p. 83, où l'auteur donne le plan concentrique de « *De migratione Abrahami* ») et probablement dans le Talmud ; il est intéressant de noter que, selon le rabbin Adin Steinsaltz, ce soit le chapitre 5 (celui du milieu) du traité Berakhot qui explicite « l'essence et la fonction de la prière ». Adin STEINSALTZ, *Le Talmud – Berakhot I*, Jérusalem, Pocket, 2001, p. 477.

³ Le lecteur qui voudrait se faire une bonne idée de la littérature rabbinique pourra se référer aux ouvrages suivants : H.L. STRACK et G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, Editions du Cerf, collection « Patrimoine-judaïsme », 1986 ; Madeleine TARADACH, *Le Midrash*, Genève, Labor et Fides, collection « Le monde de la Bible », n° 22, 1991 ; Adin STEINSALTZ, *Les clés du Talmud*, Editions Bibliophane/Daniel Radford, 2005 ; Adin STEINSALTZ, *Introduction au Talmud*, Paris, Albin Michel, 2002 ; Maurice-RUBEN HAYOUN, *La littérature rabbinique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1990 ; David BANON, *Le Midrash*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1995 ; Hugues COUSIN, Jean-Pierre LÉMONON, Jean MASSONNET, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Editions du Cerf, 1998 (pp. 375-448). Des textes de la tradition rabbinique sont facilement accessibles en français dans deux Suppléments aux Cahiers Evangile, Paris, Editions du Cerf : *La Torah orale des Pharisiens* (*SupCE* n° 73/1990) et *Le Midrash* (*SupCE* n° 82/1992).

ture arabe⁴ – c’est l’une de ses spécialités – et il a même proposé quelques analyses, plus modestes certes, de textes du Moyen Orient ancien⁵ et de la Grèce antique⁶. Alors pourquoi n’est-il pas allé chercher dans la littérature rabbinique des traces d’analyse rhétorique ? Les rabbins des premiers siècles de notre ère n’étaient-ils pas, tout comme Jésus et les Apôtres, dépositaires des mêmes traditions, forcément antérieures à leur époque ? Les rabbins du premier siècle avant notre ère, comme Hillel et Shammaï, ceux qui furent contemporains de Jésus et des Apôtres, comme Gamaliel l’ancien (le maître de Paul) et même encore ceux qui furent éduqués avant la destruction du Second Temple (comme Shimôn, fils de Gamaliel l’ancien, ou Rabbi Yohanan ben Zakkai) ont tous baigné dans la même culture et reçu la même tradition que les auteurs du Nouveau Testament. On devrait donc s’attendre à trouver, chez les rabbins du premier siècle, les règles d’exégèse et les procédés rhétoriques mis en lumière par Roland Meynet chez les auteurs du Nouveau Testament. On attribue par exemple sept règles d’interprétation biblique à Hillel : peut-on établir des rapports entre ces règles et l’analyse rhétorique ?

Une objection : l’« omnisignifiance* biblique »

Avant d’entrer dans le vif du sujet, il convient de discuter la raison qui a conduit Roland Meynet à écarter la piste de la littérature juive. Il ne l’ignore pas totalement, certes : dans ses ouvrages, il fait brièvement allusion à la conscience du parallélisme chez quelques commentateurs juifs du Moyen Âge ou de la Renaissance ; à la page 47 de son *Traité de rhétorique biblique*, il reproduit notamment une présentation graphique du psaume 67, sous la forme d’un chandelier, qui en explicite la structure concentrique. Mais pour lui, il s’agit surtout de cas isolés, et il finit par faire l’impasse sur la question en rappelant le « principe théologique... de l’omnisignifiance* biblique »⁷.



⁴ Cf. R. MEYNET, L. POUZET, N. FAROUKI, A. SINNO, *Rhétorique sémitique – textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, op. cit.

⁵ Cf. *L’analyse rhétorique*, op. cit., pp. 306-308.

⁶ Roland MEYNET : « *Analyse rhétorique du bouclier d’Achille* », *Strumenti critici* 59 (1989), pp. 93-115.

⁷ Cf. Roland MEYNET, *Rhétorique sémitique*, op. cit., pp. 66-67 (en particulier la note 6) et pp. 69-70 = *L’analyse rhétorique*, pp. 36-38 (en particulier la note 36) et pp. 48-50, et *Traité de rhétorique biblique*, op. cit., p. 46.

De quoi s'agit-il ? Certains parleraient de *polysémie scripturaire*. Dans la tradition rabbinique, d'une manière générale, chaque verset de l'Écriture a plusieurs sens – on parle souvent des « soixante-dix faces de la Torah »⁸. « Comme un marteau, dira Rabbi Yishmaël, fait que le rocher se partage en plusieurs étincelles, ainsi une seule Écriture se partage en plusieurs sens »⁹. En fait, derrière ce présupposé de l'*omnisignifiance biblique*¹⁰, il y a la conviction que la Torah, parce qu'elle vient de Dieu, ne peut être que parfaite. Rien n'y est superflu, et chaque détail du texte, parce qu'il est porteur de sens, doit être pris en compte et interprété¹¹. Au II^e siècle de notre ère, Rabbi Aqiva poussa à l'extrême cette conception : pour lui, la langue de la Torah est si divine et si parfaite qu'elle est dépourvue de toute redondance et transmet l'information pure, sans *bruit*, pour parler comme les théoriciens de la communication. On voit bien les conséquences d'une telle approche de l'Écriture : tout ce qui est redondant est prétexte à sens. Ainsi, Rabbi Aqiva affirme par exemple que Moïse avait en fait envoyé vingt-quatre espions dans le pays de Canaan, parce qu'en Nombres 13,2, on a littéralement : « un homme unique, un homme unique pour une tribu de ses

⁸ Midrash* Rabba sur Nombres = NbR. 13.15, sur Nb 7,19 : d'après ce commentaire rabbinique, ce nombre de 70 correspond aux 70 siècles que pesait la coupe d'argent offerte par Issakar pour la dédicace de la tente de la rencontre. C'est également la valeur numérique du mot hébreu יין – vin (qui est bu dans une coupe – Am 6,6).

⁹ Cf. Talmud* de Babylone (TB) Sanhédrin 34a. Allusion à Jr 23,29. Dans sa traduction anglaise, I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, Londres, 1935-1952, rend par *teachings* le mot טעמים traduit ici par *sens*. L'idée de base de la racine טעם est *goûter* (Jon 3,7) ; le *goût* étant aux aliments ce que le *sens* est à la phrase, on comprend que ce terme en soit arrivé à signifier *sensation, expérience*, puis *discernement*, et finalement *argument, raison, commandement, décret* (Jon 3,7) – cf. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM (trad. anglaise : M. Richardson), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, 1994-2000 (cité ci-après : HALOT), et Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targum, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrachic Literature*, London, New York, 1903 (cité ci-après : Jastrow).

¹⁰ La tradition rabbinique justifie aussi l'*omnisignifiance biblique* par la citation du Psaume 62,12 ainsi traduit : « Elohim a dit une chose, et j'en ai entendu deux, car la puissance est à Elohim ». Cf. aussi TB Sanhédrin 34a et TB Shabbath 88b dont on trouvera une traduction dans *Le monde où vivait Jésus*, textes n° 295, et n° 294, pp. 392-393.

¹¹ Dans le *Pirqué* Avot*, on trouve ce conseil à propos de la Torah : « Tourne-la, et retourne-la, car tout est en elle ; scrute-la, vieillis et use-toi en elle, et d'elle ne bouge pas, car il n'est rien de mieux pour toi qu'elle ». *Pirqué Avot* 5.22 – traduction Eric Smilévitch. *Commentaire du Traité des Pères*, Editions Verdier, collection « Les Dix Paroles », 1990.

pères »¹², donc vingt-quatre. D'après le sens commun, celui qui se présente tout naturellement à l'esprit, cette phrase signifie, bien entendu, selon la grammaire hébraïque : « *un homme pour chacune des tribus* », soit douze hommes en tout pour les douze tribus d'Israël. Et que dire lorsqu'on a, dans la poésie, des segments parallèles ? Dans la foulée de Rabbi Aqiva et de ses pairs, de nombreux interprètes juifs s'évertueront à donner au second membre d'un segment, une interprétation ne tenant aucun compte de la structure parallèle. Malbim, un commentateur du XIX^e siècle, né en Ukraine, a commenté la Bible en suivant ces principes. Par exemple, dans les deux segments parallèles :

Jacob exulte,

Israël est dans la joie. (Ps 14,7)

il donne un sens différent à Jacob et à Israël – le premier représentant la masse du peuple, le second son élite spirituelle¹³.

Faut-il alors, à l'instar de Roland Meynet, faire l'impasse sur la littérature rabbinique et renoncer à y chercher les prémices de l'analyse rhétorique ? Non, ce serait oublier que dans le judaïsme, il y a, à côté de Rabbi Aqiva, Rabbi Yishmaël ben Elisha. La tradition juive nous présente souvent ses rabbins par paires (voyez par exemple *Pirqé Avot** 1) : pour le II^e siècle, face à Rabbi Aqiva qui, comme on l'a vu, donnait sens à chaque détail de la Torah, elle place Rabbi Yishmaël, qui donne une interprétation du texte biblique beaucoup plus proche du sens obvie*, puisqu'on lui attribue cet adage : « La Torah parle selon la langue des hommes »¹⁴. Les deux Talmuds* contiennent de nombreuses discussions entre Aqiva et Yishmaël, le premier « déduisant... montagne sur montagne »¹⁵, le second en restant au sens obvie*¹⁶.

¹² איש אֶחָד איש אֶחָד לְמִטָּה אֶבְתִּי. Voir Talmud de Jérusalem (TJ) Sota 7.5.

¹³ Cité in *Tehilim* (Les Psaumes) I, page 182 – *La Bible commentée*, Paris, Editions Colbo, 1990. On pourrait remarquer que savoir trouver ce qui est différent dans un parallélisme synonymique fait partie de la bonne méthode d'analyse rhétorique. Le problème est qu'ici la différence n'est pas contrebalancée par une identité.

¹⁴ TB Kerithoth 11a : דְּבִרָה תּוֹרָה כְּלָשׁוֹן בְּנֵי אָדָם. Voir également TB Nedarim 3a-b, TB Avodah Zarah 27a.

¹⁵ TB Nedarim 29b – ce texte met en scène, non sans humour, Moïse, que Dieu transporte à travers les siècles dans la classe de Rabbi Aqiva ! Et Moïse, parmi les élèves de ce grand rabbin, est tout ébahi qu'on puisse tirer tant de choses de sa Torah !

¹⁶ Dans TJ Sota 7.5, cité plus haut, Rabbi Yishmaël soutient que Moïse n'a envoyé que 12 espions. Pour des controverses du même genre, voir par exemple : TJ Yebamot 8.1 ; TJ Nedarim 1.1 ; TB Shavouoth 26a.

Ici, comme bien souvent, le judaïsme a suivi la voie du bon sens à propos de la controverse entre Rabbi Aqiva et Rabbi Yishmaël. Il a certes reconnu légitimes les subtiles déductions du premier, mais l'histoire montre que, dans les faits, il a privilégié le *peshat**, c'est-à-dire le sens obvie* ou sens littéral. Dans le Talmud* on trouve à plusieurs reprises cette formule, à mon sens fondamentale dans l'exégèse juive : « Aucun verset ne peut recevoir une interprétation qui échappe à son *peshat* »¹⁷. La meilleure explication que j'aie trouvée de cette phrase est celle de Rashi, dans l'introduction à son commentaire sur le Cantique des cantiques : « Un verset peut être expliqué de bien des manières, mais en fin de compte, il n'échappe pas à son sens obvie »¹⁸. Toute l'œuvre de Rashi s'attache à dégager le sens obvie des textes qu'il explique. Commentant Exode 33,13, il écrit : « Nos maîtres du Midrash en ont donné des explications au traité talmudique Bera'hot, mais mon objet est d'expliquer les textes tels qu'ils sont et dans l'ordre qu'ils présentent »¹⁹. Le fait que Rashi, qui est le champion du sens obvie, soit considéré, dans le judaïsme, comme le plus grand des commentateurs de la Bible²⁰, confirme clairement que l'exégèse juive a opté fondamentalement pour le sens obvie. Elle n'a cependant pas exclu définitivement l'« omnisignifiance* biblique », comme pour garder une ouverture et nous rappeler qu'aucune exégèse n'est absolue et définitive. Cependant, il n'en demeure pas moins vrai que chaque interprétation doit trouver son ancrage dans le sens obvie²¹. Et qui dit « sens obvie » dit aussi possibilité de redondance et de parallélisme. Il est donc regrettable de faire l'impasse sur la littérature rabbinique en invoquant le prin-

¹⁷ אין מקרא מירא מירי פשוטן – TB Shabbath 63a ; Yebamot 11b et 24b. Notons que dans Baba Kama 5.8, la Mishna dit explicitement que la Torah parle d'animaux réels, notamment à propos de Dt 25,4, passage que Paul applique d'une manière figurée (1 Co 9,9-10 et 1 Tm 5,18).

¹⁸ Cité in Simon SCHWARZFUCHS, *Rachi de Troyes*, Paris, Albin Michel, collection « Présence du judaïsme », 1991, p. 86.

¹⁹ ורבותינו דרשוהו במסכת ברכות ואני ליישב המקראות על אופניהם ועל סדרם באתי. *Le Pentateuque avec commentaires de Rachi...* réalisé sous la direction d'Elie Munk, tome II, *L'Exode*, Fondation Samuel et Odette Lévy, Paris, 1990, p. 297.

²⁰ Les éditions du texte de la Torah accompagnées des commentaires de Rachi sont innombrables. On a même forgé l'expression *Houmash Rachi* pour désigner ces ouvrages. C'est une consécration que le Rabbin de Troyes est seul à avoir reçue. Cf. Simon SCHWARZFUCHS, *op. cit.*, pp. 74-75.

²¹ On trouvera le même avis dans R.A. STEWART, *The Earlier Rabbinic Tradition and its Importance for the New Testament background*, London, Inter-Varsity theological papers, 1949, pp. 25-26.

cipe d'« omnisignifiante biblique » et de ne pas en tenir compte dans l'histoire de la rhétorique sémitique.

I. Présentation du *midrash*

Le terme *midrash** vient de la racine דרש (*DRSh*), qui veut dire *chercher*. Il en est venu à désigner, entre autres, les procédés rabbiniques d'interprétation bibliques. C'est dans ce sens large que je l'utiliserai.

1. La binarité, un trait fondamental de l'exégèse rabbinique

Dans son *Traité de rhétorique biblique* (pp. 15-21), Roland Meynet montre que la *binarité* est une caractéristique principale du langage biblique : tout y va par deux, par paires, depuis l'organisation des plus petites unités du discours, jusqu'aux plus grandes.

Depuis le XVIII^e siècle et notamment les travaux de Robert Lowth, l'exégèse moderne a admis largement l'existence du parallélisme dans la poésie hébraïque, les oracles prophétiques et, d'une façon générale, dans l'Ancien et même dans le Nouveau Testament. Les travaux de Roland Meynet marquent un net progrès dans cette prise de conscience, même si on est encore loin d'un consensus dans ce domaine. Ce parallélisme, qu'on trouve aussi dans la littérature du Moyen Orient ancien et dans celle de l'islam²², est une caractéristique typique du milieu sémitique²³. Logiquement, on devrait donc s'attendre à trouver dans la littérature juive post-biblique au moins des indices attestant qu'on était conscient de ce phénomène.

Et de fait, comme on le verra plus bas, la littérature rabbinique connaît le parallélisme biblique et sait l'exploiter. Mais auparavant, il convient de rappeler combien le redoublement, la mise en rapport d'éléments semblables ou différents est un trait caractéristique et même fondamental de la pensée juive en général : c'est cela,

²² Sur le site www.retoricabiblicaesemitica.org/Studia_Rhetorica_fr.php, on trouvera un article de Michel CUYPER (n° 20), « La rhétorique sémitique dans le Coran », où les sourates 1 et 96 sont analysées selon les règles de l'analyse rhétorique (consulté le 26 décembre 2011).

²³ Roland Meynet a écrit un article intéressant intitulé : « *La binarité, caractéristique essentielle du langage biblique* », qu'on peut télécharger depuis le site : www.retoricabiblicaesemitica.org/Studia_Rhetorica_fr.php. C'est le n° 22 – consulté le 26 décembre 2011.

la binarité²⁴. Dans le Genèse Rabba, on trouve ce très beau midrash* : « Pourquoi le monde fut-il créé avec la lettre Beth ?²⁵ Pour t'apprendre qu'il y a deux mondes : ce monde-ci et le monde à venir ». Dieu crée donc avec le *beth*, autrement dit, avec le *deux*. Josy Eisenberg et Armand Abécassis commentent : « Cette lettre a toujours été, dans la tradition juive, le signe de la dualité, de la complémentarité, aussi »²⁶. Plus loin, les mêmes auteurs affirment : « Dès le premier mot de la Torah, nous apprenons qu'il y a deux êtres : la créature et le créateur qui lui donne l'existence en se séparant d'elle. [...] Il faut se séparer de l'Autre que soi pour atteindre la véritable relation qui est fondée sur la différence entre les deux termes du dialogue »²⁷. C'est le thème de la différence entre le Je et le Tu, si bien développé par Martin Buber : « L'homme devient un Je au contact du Tu »²⁸.

C'est ici qu'il faut expliquer brièvement une notion importante dans le judaïsme : la *mahloqèt*²⁹. On a donné souvent à ce terme le sens de *controverse*, *dispute*, voire *division*. Le prototype de la *mahloqèt* est la rupture qui eut lieu dans les premières décennies de l'ère chrétienne entre l'école de Hillel et celle de Shammaï. La situation fut grave, car le Talmud* affirme que « se multiplièrent les controverses (*mahloqèt*) en Israël ; et la torah devint comme deux toroth »³⁰. La fracture fut réduite après trois ans, précise ailleurs le Talmud, suite à une intervention de la Voix de Dieu qui déclara que les deux toroth (celles d'Hillel et Shammaï) étaient « les paroles du Dieu vivant »³¹.

²⁴ Cf. l'intéressante note 46 de Bernard Maruani in Midrach Rabba, tome I – *Genèse Rabba*, Editions Verdier, collection « Les Dix Paroles », 1987, p. 44, sur GnR 1.11.

²⁵ GnR 1.10, *op. cit.*, p. 42. La question fait allusion au fait que la première lettre de la Bible (récit de la création) soit un Beth (*Beréshit...*), deuxième lettre de l'alphabet hébreu, dont la valeur numérique est 2.

²⁶ Josy EISENBERG, Armand ABÉCASSIS, *A Bible ouverte*, Albin Michel SA, 1991, p. 24.

²⁷ *Ibid.*, pp. 30 et 32.

²⁸ Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Editions Aubier, 1969, p. 52.

²⁹ *Mahloqèt* vient de la racine חלק (HLQ) II (cf. HALOT) (*partager*) ; en hébreu biblique, cette racine désigne principalement deux choses : 1. la « *part* ou *portion* de territoire assignée à une tribu » et 2. la « *division* ou *classe* de lévites ». Dans la littérature rabbinique, il a parfois le sens de *discussion* (de deux opinions dissemblables) ; cf. Jastrow II, p. 762.

³⁰ *Toroth* est le pluriel de torah. TB Sanhédrin 88b כשתי תורות : בישראל ונעשית תורה כשתי תורות. Le Talmud de Babylone a peut-être atténué la réalité, car le Talmud de Jérusalem, plus ancien, ne dit pas « *comme* deux lois » mais affirme sans ambages qu'il « se fit deux lois » : ונעשו שתי תורות (TJ Sanhédrin 1.4).

³¹ TB Eruvin 13b : אלו ואלו דברי אלהים חיים הן – Remarquons ici que, comme dans le cas de Aqiva et Yishmaël, la tradition juive a opté pour le bon sens : →

Il y a là une indication intéressante sur la réalité profonde de la *mahloqèt* : celle-ci n'est pas à comprendre comme une rupture stérile et sans lendemain, mais au contraire comme un moyen de rebondir et de s'approcher davantage de la vérité. Dans la tradition juive, la Torah ne s'étudie jamais seul, mais toujours à deux, d'où cet ordre du *Pirqé Avot** : « Acquiers un compagnon »³². Le *compagnon* est un vis-à-vis qui nous remet en question et nous pousse à approfondir et à aller plus loin. Sans cesse, dans la littérature rabbinique, on trouve les rabbins en discussion, en controverse. Marc-Alain Ouaknin écrit : « Dès qu'un maître propose une pensée, son interlocuteur l'ébranle de sa position... ménageant ainsi un séjour pour l'Infini. Ce dialogue se nomme *mahloqèt*. Elle est la première ouverture, le premier espace qui désigne l'écart et la séparation comme l'origine de toute valeur positive. [...] La *mahloqèt* n'est pas la recherche de l'unité ni de l'unification. Au contraire, elle cherche la séparation, la fissure, l'intervalle qui sont la possibilité d'être de l'Autre »³³. Ailleurs, le même auteur écrit : « La *mahloqèt* n'est pas une dialectique, au sens courant du terme, où deux thèses opposées sont résorbées dans une synthèse ou quand l'une d'elles est effacée dans le choix de l'autre. Les

elle a certes reconnu que les deux avaient raison, mais elle a aussitôt précisé que pour la halakha, c'est-à-dire la règle de conduite pratique, il fallait suivre l'école d'Hillel, car ses disciples étaient plus « aimables et modestes et étudiaient leurs propres règlements en même temps que ceux de la maison de Shammaï ; ils poussaient même l'humilité jusqu'à mentionner les actions de la maison de Shammaï avant les leurs » (TB Eruvin 13b).

³² *Pirqé Avot* 1.6. Rabbi Moshé ben Maïmon, connu sous l'acronyme de Rambam (autrement dit Maïmonide – 1135-1204), commente ainsi cet ordre : « Cela signifie qu'il convient d'acquérir un compagnon quoi qu'il en coûte, afin de bénéficier de lui en toutes circonstances. Comme l'ont dit les sages : "Un compagnon ou la mort" (TB Taan. 23a) ». Le commentaire de Rabbi Shlomo ben Yitsaak (Rashi – 1040-1105) est très profond : « ... Deux valent mieux qu'un, et il est dit ainsi : "L'épée est sur les faiseurs de fictions (בדיים – BDYM), ils s'abrutiront" (Jr 50,36) – L'épée est sur la nuque de ceux qui haïssent Israël et s'assoient à part (בדר – BD BBD) pour étudier la Torah », *Pirqé Avot*, op. cit., pp. 59-63. Rashi fait un jeu de mots avec בדר (BD) qui peut aussi bien dire *faiseur d'illusion* que *partie* (un peu comme *fiction* et *faction* en français). La solitude entraîne l'illusion et la mort. David Banon (*Le Midrash*, op. cit., p. 75) va dans le même sens en faisant remarquer que si l'on enlève au mot MaHLoQèT les consonnes HLQ (חלק = *part*), il ne reste que les consonnes MT (מת) qui en hébreu signifient *mort*. Il est intéressant de constater que le chapitre premier du *Pirqé Avot* donne une liste de maîtres mis deux à deux ; c'est comme si Hillel avait besoin de Shammaï pour exister ; on pourrait faire la même affirmation pour Aqiva et Yishmaël.

³³ Marc-Alain OUAKNIN, *Lire aux éclats*, Paris, Editions Lieu Commun et Seuil, collection « Points essais », 1989, p. 41.

deux thèses sont là pour créer une tension infinie, un intervalle dans lequel se met en mouvement une “hyperdialectique”, au sens donné à ce mot par Maurice Merleau-Ponty :

“L’hyperdialectique est consciente que toute thèse est une idéalisation, que l’Être n’est pas fait d’idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais d’ensembles liés où la signification n’est jamais qu’en tendance.” »³⁴.

Ce qui est vrai de la relation entre deux personnes l’est aussi du rapport (d’identité ou de différence) établi entre deux éléments parallèles d’une unité littéraire. A ce sujet, il est intéressant de voir que Roland Meynet parle du parallélisme en termes forts, semblables à ceux utilisés par Marc-Alain Ouaknin pour parler de la *mahloqèt* : « ... une des caractéristiques majeures du parallélisme biblique n’est-elle pas qu’il soit rarement mathématique, qu’il présente le plus souvent un écart, un déplacement ? La fonction de ce déplacement ou de ce jeu (dans le sens mécanique du mot, qui désigne l’espace, la distance laissée entre deux pièces pour leur permettre de s’articuler) est de susciter une question et de stimuler la réflexion [...] Quand il y a déplacement ou jeu, il ne faut pas le réduire ou le bloquer... »³⁵

2. Le *mashal* *

Fondamentalement, la tradition juive procède de la même manière pour l’interprétation de la Bible. Cette manière de faire est à la base de qu’on appelle en hébreu le *mashal*³⁶. Ce terme, traduit habituellement par *proverbe*, a comme sens premier : *être* ou *devenir égal, semblable à, comparer*³⁷. Le *mashal* type est le proverbe

³⁴ Marc-Alain OUAKNIN, *Invitation au Talmud*, collection « Domino », Flammarion, 2001, p. 95.

³⁵ Roland MEYNET, *Tu vois cette femme ? Parler en paraboles*, Paris, Editions du Cerf, collection « Lire la Bible », n° 121, 2001, p. 174.

³⁶ Certains auteurs juifs, comme Marc-Alain Ouaknin (*Invitation au Talmud*, *op. cit.*, pp. 100ss) et David Banon (*Le Midrash*, *op. cit.*, pp. 75s), mettent la *gezèra shawa** sur le même plan que la *mahloqèt*. Pour ma part, dans le développement de cet article, je préfère parler ici de *mashal**, réservant à *gezèra shawa* un sens plus restreint et technique qui sera expliqué plus loin.

³⁷ L’étymologie n’est pas certaine, mais des passages comme Ps 28,1 ; Jb 30,19 ou Es 46,5, où cette racine est utilisée, mettent bien en évidence l’idée de comparaison, de mise en regard – la racine מָשַׁל III, qui signifie *régner, dominer*, n’a apparemment pas de rapport avec celle qui nous occupe, à moins que, comme le suggère Dominique de la Maisonneuve, à partir de l’idée de *sentence* de sagesse, on en soit arrivé à l’idée de *sentence* de jugement, qui est alors un acte d’auto-rité (cf. « Paraboles rabbiniques », *SupCE* n° 50, Editions du Cerf, 1984, p. 10).

biblique ou sémitique composé de deux membres que l'on met en rapport l'un avec l'autre. Le sens qui s'en dégage ne saute pas toujours immédiatement aux yeux, d'où l'idée d'*énigme*, souvent associée à celle de *marshal*³⁸. Mais en hébreu, ce terme a souvent un sens large et s'applique à toute comparaison, courte ou étendue, que ce soit une *parabole* ou un *oracle prophétique*³⁹.

L'idée de considérer finalement toute l'Écriture comme un *marshal* joua très tôt un rôle important dans l'interprétation de la Bible hébraïque : dans un texte remontant aux environs de 180 av. J.-C., le *Siracide* (38,24 à 39,22) compare le scribe aux autres métiers. Les trois premiers versets du chapitre 39 sont particulièrement intéressants à ce propos : après avoir décrit plusieurs professions, essentiellement manuelles, l'auteur poursuit :

« **39** ¹Il en va autrement⁴⁰ de celui [le scribe] qui met toute son âme à méditer **dans** la loi du Très-Haut.

Il recherche⁴¹ la sagesse de tous les anciens,
il passe son temps **dans** les prophéties⁴².

²Il garde⁴³ les récits⁴⁴ des hommes de renom,

³⁸ מִשְׁלָּה (proverbe) et חֵידָה (énigme) sont associés en Ps 49,5 ; 78,2 ; Ez 17,2 ; 18,2 ; Ha 2,6 ; etc.

³⁹ Voir Ez 21,5, où le prophète est appelé מְשַׁלֵּם מִשְׁלֵי « paraboliseur de paraboles » ; comparer aussi Ez 17,2 ou 24,3 et 2 S 12 ; notons que le terme *marshal* est utilisé pour parler des oracles de Balaam (Nb 23–24).

⁴⁰ ¹Πλην του επιδιδοντος την ψυχην αυτου
και διανοουμενου **εν** νομω υψιστου
σοφίαν παντων αρχαιων **εκζητησει**
και **εν** προφητειαις ασχοληθησεται
²διηγησιν ανδρων ονομαστων συντηρησει
και **εν** στροφαις παραβολων συνεισελευσεται
³αποκρυφα παροιμιων **εκζητησει**
και **εν** αινιγμασι παραβολων αναστραφησεται

⁴¹ Cf. 1 P 1,10 : *rechercher, faire des investigations*.

⁴² On remarquera que les trois parties de la Bible hébraïque (Torah ou Loi, Prophètes et Ecrits) sont réunies ici.

⁴³ *Garde* (συντηρησει) ; l'idée de ce verbe est de *garder* en mémoire quelque chose, afin de l'avoir à disposition en tout temps pour s'en servir au moment opportun (cf. Pr 15,4 ; Dn 7,28 ; Lc 2,19 – Mc 6,20 où Hérode garde Jean-Baptiste pour l'avoir à disposition). Le préfixe συν (*avec*) introduit l'idée de mettre ensemble, d'établir un rapport entre l'élément que l'on *conserve* et un autre élément qui peut être, soit un événement soit une parole auxquels on reste attentif ; συντηρεω a aussi le sens d'*être aux aguets, d'attendre l'occasion* : Si 27,12 – voir συντηρεω : Bailly, déf. II ; Liddell-Scott, déf. 4. *Garder* a cette double connotation de *retenir* et *guetter*.

⁴⁴ *Récit* (διηγησις) : ce terme appartient au vocabulaire de la rhétorique grecque classique (cf. Aristote, *Rhétorique* III.16 = pages 1416b-1417b de l'édition de

il pénètre⁴⁵ **dans** les finesses des paraboles.

³Il **recherche** le sens caché des comparaisons,
il revient sans cesse **dans** les énigmes des paraboles. »

L'analyse rhétorique de ce passage met en évidence que pour le *Siracide*, le scribe va devoir pousser sa *recherche* dans deux directions complémentaires : la Bible entière (Loi, Prophètes et Ecrits sapientiaux – v. 1) et le *mashal*, au sens général (paraboles, comparaisons, énigmes des paraboles – vv. 2-3). Le segment central fait le lien entre les deux : le scribe est celui qui doit *garder* en mémoire les *récits/mashals* transmis par les hommes sages, afin de les utiliser à propos, pour interpréter les Ecritures.

Le premier de ces sages est Salomon qui, selon le Talmud*, « prononça trois mille proverbes pour chacune des paroles de la Torah ». Quelques lignes plus bas, la Torah est comparée à une corbeille qui n'aurait pas eu de poignées. Les proverbes sont des poignées que Salomon a confectionnées et qui permettent d'*empoigner* la Torah⁴⁶.

On trouve le même écho dans le Midrash* Cantique Rabba :
« *Cela (la Torah) est comparable à un puits profond plein d'eau, d'une eau fraîche, douce et bonne, mais personne ne pouvait en boire. Vint un malin qui ajouta corde à corde, ficelle à ficelle, en puisa et but. Et tout le monde se mit à puiser et à boire. Ainsi, de parabole en parabole, Salomon pénétra jusqu'au secret de la Torah, comme il est écrit : "Proverbes de Salo-*

l'Académie de Berlin) ; son équivalent latin est « *narratio* ». Mais dans notre texte, il prend un sens différent, proche de *mashal*. La LXX d'ailleurs l'utilise pour rendre l'hébreu *mashal* en Ha 2,6 ; cf. aussi Si 6,35 où il est mis en parallèle avec *comparaisons* – παροιμιαί. Ailleurs, dans le *Siracide* (9,15 ; 22,6 ; 27,11-13 ; 38,25), il a souvent le sens de *récit* ou *discours* (*sapiential qui fait réfléchir*). Le même terme est utilisé en Juges 7,15 (A) pour parler du rêve d'un Madianite entendu par Gédéon : pour ce dernier, le récit de ce rêve éclaire la situation difficile dans laquelle il se trouve. A la lumière de Si 9,15, διηγῆσις peut se comprendre dans notre passage comme le *récit* qui, parce qu'il est placé en regard de la Loi, l'éclaire, fait réfléchir et permet de la comprendre. N'aurions-nous pas là l'origine de ce qu'on appellera plus tard la *haggadah* (de ἡγᾶ, *raconter*), ces narrations qui expliquent la Loi, et qu'on trouve dans le Talmud à côté de la Halakha qui en donne une explication sous la forme de prescriptions ? L'utilisation courante de paraboles, par Jésus et les rabbins, pour étayer leur enseignement, est à situer dans le prolongement de cette conception. *Hommes de renom* est ici un génitif subjectif : ce sont les sages qui ont composé ces récits, bibliques ou pas, qui éclairent les trois parties de la Bible.

⁴⁵ Ce verbe est rare en grec. Littéralement, il signifie *entrer dans* (quelque chose) avec. Il a ce sens dans Jean 6,22 et 18,15.

⁴⁶ TB Eiruvim 21b (cf. TB Yevamoth 21a).

mon... destinés à faire connaître la sagesse et l'instruction" (Prov 1,1). Par les proverbes (meshalim) de Salomon, on comprend les paroles de la Torah.

Nos maîtres ont dit : que le mashal ne soit pas une petite chose à tes yeux, parce que grâce à lui l'homme peut comprendre les paroles de la Torah. Parole d'un roi qui dans sa maison a perdu une pièce d'or ou une pierre précieuse. Ne la cherche-t-il pas avec une mèche qui ne vaut pas plus d'un sou ?

Ainsi le mashal ne doit pas être une petite chose à tes yeux, parce que, grâce à lui, on peut pénétrer les paroles de la Torah. Et tu sais qu'il en est ainsi, que c'est au moyen du mashal que Salomon a compris les plus petits détails de la Torah. »⁴⁷.

Les *meshalim* attribués à Salomon (Proverbes, Ecclésiaste et Cantique), mais aussi les Psaumes et les autres livres des Ecrits, sont souvent utilisés pour interpréter la Torah. Par exemple, l'interdiction de l'usure (Ex 22,24 ; Lv 26,36-37) est explicitée à l'aide de Ps 15,5 et Pr 24,11⁴⁸. On se trouve ici face à un fondement de l'exégèse rabbinique : « *L'Ecriture explique l'Ecriture* ». Pour les rabbins, les trois parties de la Bible hébraïque (Torah, Prophètes et Ecrits) forment un tout organisé. Cette conception a eu pour effet que des versets de l'une des deux autres parties peuvent être utilisés pour expliquer la Torah. Dans les offices de la Synagogue, les versets des Ecrits servaient souvent à « *ouvrir* » la lecture de la Torah. La littérature rabbinique nous a conservé près de deux mille exemples de ces *ouvertures* (*petihoth*). Il s'agit de petites introductions qui, partant souvent d'un verset des Ecrits, préparent l'auditoire à la lecture de la Torah en lui donnant une perspective particulière⁴⁹.

A côté des Ecrits, les Prophètes jouent aussi un rôle important pour éclairer la Torah. Aujourd'hui encore, dans les synagogues, il est de coutume de lire un texte prophétique (la *haftarah*) en rapport avec le passage de la Torah prévu pour la semaine, la *parashah*. Cette tradition remonte à la plus haute Antiquité ; elle est explicitement attestée dans la Mishna* et le Talmud*⁵⁰. Mais elle était également

⁴⁷ Cf. Cantique Rabba 1.8, traduit par Dominique de la MAISONNEUVE, in « Paraboles rabbiniques », *SupCE* n° 50, Editions du Cerf, 1984, p. 19. Mêmes paraboles en GnR 12.1.

⁴⁸ TJ Baba Metsia 5.8.

⁴⁹ Cf. *Le Midrash*, *SupCE* n° 82, *op. cit.*, pp. 36-39.

⁵⁰ Mishna Megiloth 4.3ss – voir la guémara* de ce traité dans le Talmud de Jérusalem et dans celui de Babylone (TB Meg. 31a), qui indique quelle *haftarah* était lue en même temps que telle ou telle *parashah*.

pratiquée par Jésus et les Apôtres. Le passage d'Esaië (61,1ss) lu par Jésus dans la synagogue de Nazareth (Lc 4,16ss) constituait certainement la *haftarah* du jour⁵¹. Dans le récit des pèlerins d'Emmaüs, il est dit que Jésus « commençant par Moïse et par tous les prophètes, leur expliqua dans toutes les Ecritures ce qui le concernait »⁵².

Il est intéressant de remarquer, un peu plus loin (Lc 24,44), que pour Jésus, les Ecritures se composaient des trois parties, *Loi de Moïse, Prophètes et Ecrits*, invoquées pour attester que ce qui lui est arrivé est conforme au plan de Dieu révélé dans l'ensemble de la Bible hébraïque. Trouver dans chacune des trois parties de la Bible une affirmation allant dans le même sens permettait d'établir une vérité sur toute l'Ecriture. Cette pratique était très courante chez les rabbins. Ils disaient faire un « collier » (*hariza*)⁵³ ; l'enseignement sur la résurrection des morts a été fondé sur un collier de ce genre⁵⁴. On trouve de beaux exemples de colliers dans le Nouveau Testament, par exemple celui-ci, en Romains 15,9-12, pour attester que toutes les nations devaient participer au salut de Dieu :

« ⁹Quant aux païens, ils glorifient Dieu pour sa miséricorde, selon qu'il est écrit :

*C'est pourquoi je te célébrerai parmi les **nations** païennes, et je chanterai en l'honneur de ton nom.*

(Ps 17,50 ☞ = 18,50 TM)

¹⁰Il est dit encore : **Nations**, réjouissez-vous
avec son peuple (Dt 32,43)

¹¹Et encore : **Nations**, louez toutes le SEIGNEUR,
et que tous les peuples l'acclament (Ps 117,1).

⁵¹ Voir l'intéressant article de Gregory GOSWEL, « The Hermeneutics of the Haftarah » (*Tyndale Bulletin* 58.1, pp. 83-100), où l'auteur pense notamment que l'interprétation de la parashah a été influencée par le sens de sa *haftarah* : il donne comme exemple la parashah *Vayéra* (Gn 18,1 à 22,24), dont la *Haftarah* (2 R 4,1-37), racontant la résurrection du fils de la Shounamite, n'a pu que favoriser l'interprétation selon laquelle Abraham croyait que Dieu pouvait lui rendre son fils en le ressuscitant (He 11,17-19 ; Rm 4,17).

⁵² Lc 24,27 ; voir le v. 44. Remarquons au v. 32 l'expression « il (Jésus)... ouvrait les Ecritures ». Cela rappelle indiscutablement l'*ouverture* (*Petihah*) rabbinique. Le même verbe *ouvrir* est utilisé en Actes 17,3, quand il est dit que Paul « ouvrait et démontrait » (διανοιγων και παρατιθεμενος) que le Christ devait souffrir. L'habitude qu'on a, dans les Eglises chrétiennes, de faire trois lectures (Ancien Testament, Epître et Evangile) s'inspire de l'usage en vigueur dans la Synagogue.

⁵³ Cf. *Le Midrash, SupCE* n° 82, *op. cit.*, pp. 39-41.

⁵⁴ Cf. TB Sanhédrin 90b – traduit in « La torah orale des Pharisiens », *SupCE* n° 73, *op. cit.*, pp. 39-40.

¹²Esaïe dit encore :

*Il paraîtra, le rejeton de Jessé,
celui qui se lève pour commander aux **nations**.
En lui les **nations** mettront leur espérance* (Es 11,10).

Ce collier ou *hariza* est ici construit avec, pour fil conducteur, le mot *nations* trouvé dans chacune des sections de la Bible hébraïque : Torah, Prophètes, Ecrits⁵⁵.

3. Gezèra shawa et qal wa homer

Pour faire une « ouverture », ou un « collier », par exemple, l'interprète juif doit donc mettre deux ou plusieurs textes en rapport les uns avec les autres. Mais comment s'y prend-il pour établir ces rapprochements ?

Le moyen fondamental utilisé, même si ce n'est pas le seul, est à mon sens la *gezèra shawa* ou l'*analogie sémantique*, auquel on peut ajouter le *qal wa homer* ou *raisonnement a fortiori*.

Dans le Cantique Rabba, à propos de la phrase : « *Elle est unique (la bien-aimée opposée aux reines, concubines et autres jeunes filles)* » (Ct 6,9), on trouve le commentaire suivant : « Eux [les étudiants] discutent⁵⁶ les uns avec les autres et font des recherches⁵⁷ au sujet d'un sens⁵⁸ unique et d'une règle de conduite (*halakha*) unique, à partir du raisonnement "par analogie" (*gezèra shawa**) ou du raisonnement "a fortiori" (*qal wa homer**) »⁵⁹.

En peu de mots, ce texte nous apprend donc que l'exégèse et le comportement juifs se fondent essentiellement sur deux règles d'interprétation : la *gezèra shawa* et le *qal wa homer*. Elles sont fondamentales, et on pourrait dire que les autres règles (*middot*) présentées par Hillel ou Rabbi Yishmaël n'en sont qu'un prolongement, comme une sorte de variations à partir d'un thème initial. Il est significatif qu'elles figurent en tête des sept règles d'interprétation attribuées à Hillel⁶⁰ et des treize attribuées à Yishmaël – ce qui les désigne

⁵⁵ On pourrait aussi citer He 1,5-13, qui démontre la divinité du Christ ; et comme exemple moins parfait : Rm 3,10-18, pour démontrer l'universalité du péché.

⁵⁶ Le verbe utilisé ici a la même racine que *mahloqèt*.

⁵⁷ Le verbe utilisé ici a la même racine que le mot *midrash**.

⁵⁸ Voir note 9 et l'explication donnée au sujet du mot טעם rendu par *sens*.

⁵⁹ הן חולקים אל עם אלו וכלהון דורשין משעם אחד מהלכה אחת מניירה שיה מקל וחומר CantR VI.20.

⁶⁰ On les trouve énumérées dans les *Tosafot* (ajouts) du traité Sanhédrin 7,11, dans les *Avot de Rabbi Nathan A 37* et dans *Sifra* (un commentaire sur le Lévitique) 3a.

comme les deux plus importantes. Comme nous le verrons, l'utilisation de la *gezèra shawa* et du *qal wa homer* est clairement attestée au premier siècle de l'ère chrétienne, tant chez les rabbins juifs que chez les auteurs du Nouveau Testament. En revanche, on peut noter que les deux maîtres du Talmud* mentionnés ci-dessus n'utilisent guère les autres règles qu'on leur attribue, ce qui tend à prouver qu'elles leur sont ultérieures. C'est ce que pensent Strack et Stemberger : « Dans les textes qui nous ont été transmis, Yishmaël n'utilise jamais... la plupart des règles exégétiques qu'on lui attribue »⁶¹. « Il recourt le plus souvent à l'argument *a fortiori* (= *qal wa homer*) et à la *gezèra shawa* »⁶². Mireille Hadas-Lebel, une autre spécialiste du judaïsme, va dans le même sens lorsqu'elle constate, après avoir présenté les sept règles de Hillel : « On n'a pas d'exemple précis de décision de Hillel à partir de chacun de ces principes »⁶³. C'est pourquoi je limiterai ma recherche à ces deux seules règles fondamentales.

A. La *gezèra shawa*⁶⁴ : cette expression peut se traduire par « énoncé identique »⁶⁵ ou « analogie sémantique »⁶⁶. Fondamentalement, la *gezèra shawa* consiste à mettre en rapport deux textes bibliques ayant en commun un mot ou une expression identique, mais il peut s'agir aussi, dans certains cas, de tout élément semblable : synonymes, voire mots ayant la même valeur numérique⁶⁷. Les rabbins l'utilisent souvent pour en déduire une règle de conduite (*halakah*). Mais ce n'est pas tellement cet aspect que je vais traiter dans les lignes qui suivent ; je me limiterai plutôt à la *gezèra shawa* prise comme procédé exégétique d'interprétation. Cette distinction est due probablement à un esprit occidental, car il est vrai que dans

⁶¹ STRACK et STEMBERGER, *op. cit.*, p. 291.

⁶² STRACK et STEMBERGER, *op. cit.*, p. 45.

⁶³ Mireille HADAS-LEBEL, *Hillel, un sage au temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, collection « Présence du judaïsme », 1999, p. 66.

⁶⁴ La racine גזר (GZR) signifie à la base *couper*, mais peut signifier aussi *trancher* dans le sens de *prendre une décision* (Jb 22,28). Dans la littérature rabbinique, גזירה en viendra à signifier *édit, décret, disposition divine, catégorie* (Jastrow) ; שווה (ShWH) signifie *être égal, équivalent*. Pour des explications rabbiniques, voir TB Yoma 67b ; TB Rosh Ha Shana 2b.

⁶⁵ STRACK et STEMBERGER, *op. cit.*, p. 41, traduisent : *ordonnance équivalente*.

⁶⁶ Marc-Alain OUAKNIN, *Lire aux éclats. Eloge de la caresse*, *op. cit.*, p. 41, et David BANON, *Le Midrash*, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁷ Par exemple, dans GnR 68.13, l'échelle (hébr. SLM) de Jacob est mise en rapport avec l'image (araméen SML) que Nabuchodonosor fit élever dans la plaine de Doura (Dn 3,1) – les consonnes des deux mots sont les mêmes, mais dans un ordre différent.

la pratique une règle de conduite déduite par *gezèra shawa* repose sur une analogie mise en évidence dans les textes bibliques.

Des exemples permettront, mieux qu'une définition, de saisir ce dont il s'agit. Dans la Genèse, par exemple, on trouve deux récits où Abraham fait passer sa femme Sarah pour sa sœur (Gn 12,10 à 13,1 et 20,1-18). La critique les a généralement considérés comme des doublets, car ils contiennent plusieurs éléments en commun : le roi du pays fait enlever Sarah pour se l'accaparer, un fléau ravage le pays en guise de punition, le roi doit rendre Sarah à Abraham pour que le fléau soit arrêté. Les rabbins ont encore trouvé une raison supplémentaire d'établir un rapport entre ces deux textes : la présence, dans chaque récit, de la locution « à cause de Sarah » (רַבֵּר שָׂרָה) (Gn 12,17 et 20,18), pour expliquer la raison des deux fléaux qui ont frappé les rois qui avaient enlevé la femme d'Abraham. « Nous avons appris, dit rabbi Eléazar au nom de rabbi Eliézer, que Pharaon a été frappé de lèpre⁶⁸ et Abimélekh, de stérilité. Mais d'où sait-on que tous les deux ont été frappés de l'un et l'autre fléau ? Du fait qu'il est écrit, dans un cas comme dans l'autre : « à cause de Sarah », ce qui permet l'analogie »⁶⁹. On pourrait traduire aussi : « ce qui permet une *gezèra shawa* ».

Cette déduction des rabbins peut nous paraître bien étrange, mais elle illustre le fait que, par le rapport établi entre eux par la locution « à cause de », ces deux textes interagissent l'un sur l'autre. Pour Ouaknin et Banon, la *gezèra shawa* est aux textes bibliques ce que la *mahloqèt* est aux maîtres du Talmud* : elle permet de mettre des textes en rapport les uns avec les autres (intertextualité) comme la *mahloqèt* le fait pour les Sages⁷⁰. Procédé arbitraire ? Ouaknin et Banon le reconnaissent volontiers⁷¹. Il est vrai que telle qu'elle est souvent pratiquée dans la littérature rabbinique, la *gezèra*

⁶⁸ בצרעת = *par une maladie de la peau* ; rendu traditionnellement par *lèpre*. Notons ici que le texte hébreu de Gn 12,18 dit : וַיִּנָּע יְהוָה אֶת־פְּרָעָה נָעִים וְדָלִים qu'on pourrait traduire littéralement « YHWH frappa (litt. *rendit atteint*) pharaon de grandes atteintes ». Cette assimilation de *lèpre* à *atteinte* provient du fait que dans Lv 13, les deux termes sont fréquemment associés : « une atteinte de lèpre ». Cf. René PÉTER-CONTESSÉ, *Lévitique 1-16*, CNT IIIa, Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 197ss.

⁶⁹ GnR 41.2, traduction de Bernard Maruani et Albert Cohen-Arazi, *op. cit.* Le texte hébreu de ce passage est : וַאֲבִימֶלֶךְ בְּעִצּוֹר מִנִּין לִיתֵן אֶת־הָאִמּוֹר שֶׁל זֶה בִּזָּה : רַבִּי אֱלֵעָזָר חֲנִי לָהּ בִּשְׁם ר' אֶבְרָהָם בֶּן יַעֲקֹב שֶׁמְעֵנוּ בְּפִרְעָה שֶׁלָּקָה בְּצִרְעָתָהּ וְשֶׁל זֶה בִּזָּה ת"ל עַל דָּבָר שֶׁרָה עַל דָּבָר עַל

⁷⁰ Marc-Alain OUAKNIN, *Invitation au Talmud*, *op. cit.*, pp. 100ss, et David BANON, *Le Midrash*, *op. cit.*, pp. 75s.

⁷¹ Cf. note précédente.

shawā a de quoi étonner un esprit cartésien. Par exemple, conclure que l'homme qui ramassait du bois le jour du sabbat et fut lapidé (Nb 15,32ss) était Çeleféad, simplement parce que l'expression « dans le désert » se trouve à la fois en Nb 15,32 et Nb 27,3 a de quoi nous surprendre⁷².

On peut d'ailleurs se demander si la *gezèra shawā* n'a pas connu une évolution qui en a peut-être perverti l'utilisation en permettant de mettre en rapport quasiment n'importe quels textes ayant un trait commun. N'était-elle pas, à l'origine, simplement le procédé d'interprétation d'un parallélisme, voire d'une structure plus développée, quand des éléments communs permettent de mettre en parallèle deux unités littéraires, comme on le fait en bonne méthode depuis longtemps ? La littérature rabbinique connaît d'ailleurs ce genre d'utilisation. Par exemple dans le traité *Baba Batra* (79a), le Talmud* de Babylone interprète Proverbes 21,16 :

« *Quiconque s'écarte du chemin du bon sens
ira se reposer dans la communauté des Ombres* »

à la lumière de Proverbes 9,18 :

« *Or il ne sait pas que là se trouvent les Ombres,
ceux qu'elle [= Dame folie] invite, au fond du séjour des
morts !* ».

Le mot *Ombres* est identifié à la *géhenne*, parce que dans Pr 9,18, *Ombres* est parallèle à *séjour des morts*. On pourrait citer un exemple semblable dans Genèse Rabba 32.11 pour les sens de *haleine de vie* dans Gn 7,22 à cause du parallélisme entre *haleine de vie* et *être vivant* dans Gn 2,7.

D'ailleurs, à l'origine, l'utilisation de la *gezèra shawā* ne devait pas se faire à la légère ; elle devait se limiter à des textes du Pentateuque. Même si cette pratique a pu s'assouplir par la suite, on ne peut pas dans le judaïsme faire une *gezèra shawā* qui s'écarterait de la tradition des anciens. Le Talmud* nous raconte que la démonstration d'Hillel, avec raisonnement par analogie et raisonnement a fortiori sur le sacrifice pascal, ne fut pas acceptée avant qu'il ait juré avoir reçu cette tradition de ses maîtres⁷³.

⁷² TB Shabbath 96b-97a.

⁷³ Cf. STRACK et STEMBERGER, *op. cit.*, p. 41, qui renvoie à TJ Pesahim VI.1 dont on trouvera une traduction trop incomplète dans *SupCE* 73, texte n° 61, p. 81. La guémara parallèle du Talmud de Babylone correspond au folio 66a.

La *gezèra shawa* est souvent pratiquée dans le Nouveau Testament. L'exemple le plus célèbre nous est fourni par Jésus qui utilise ce procédé pour unir les deux commandements d'amour :

« ³⁵Et l'un d'eux, un légiste, lui demanda pour lui tendre un piège :

³⁶«Maître, quel est le grand commandement dans la Loi ?»

³⁷Jésus lui déclara :

«**Tu aimeras** le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur,
de toute ton âme et de toute ta pensée.

³⁸C'est là le grand, le premier commandement.

³⁹Un second est aussi important :

Tu aimeras ton prochain comme toi-même.

⁴⁰De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les Prophètes. » »

(Mt 22,35-40 – TOB).

Le morphème « tu aimeras » permet à Jésus de relier Lv 19,18 et Dt 6,5 et de mettre l'ordre d'aimer son prochain sur le même plan que celui d'aimer Dieu.

Dans Rm 4,3 et 7–8, c'est le verbe *compter* qui permet à Paul d'associer par *gezèra shawa* Abraham justifié par la foi (Gn 15,6) et le pécheur justifié par le pardon de Dieu (Ps 32,2).

Mt 21,1-9 réunit par le même procédé Za 9,9 et Ps 118,25-26, à cause du verbe *venir* et probablement aussi du verbe *sauver*, contenu en hébreu dans Ps 118,25 comme dans Za 9,9 (la TOB rend cette racine par *victoire/victorieux*). Dans Matthieu 21,9, ce verbe apparaît translittéré, sous la forme *Hosanna* !

B. Le *qal wahomer* : cette expression veut dire *léger et lourd*⁷⁴. Par ce procédé, on met en regard deux faits pour déterminer lequel est le plus léger ou pèse le plus lourd. Ensuite, on raisonne a fortiori : si les choses se passent déjà ainsi dans le cas le plus léger, à combien plus forte raison se passeront-elles de la même manière dans le cas plus lourd, le plus important. Dans GnR 92.7, à propos de Gn 44,4-8, Rabbi Yishmaël dit que « c'est l'un des dix *qal wahomer* écrit dans la Torah ». Il l'explicite en mettant en évidence Gn 44,8. Les frères de Joseph, accusés d'avoir dérobé la coupe du gouverneur, rétorquent aux soldats venus les arrêter : « L'argent que nous avons trouvé près de l'ouverture de nos sacs à blé, ne te l'avons-nous pas rapporté du pays de Canaan ? Comment pourrions-nous voler argent ou or de la maison de ton maître ? » (TOB). Rabbi Yishmaël en tire le raisonne-

⁷⁴ קל = léger et חומר = lourd, grave, sévère (Jastrow).

ment a fortiori qu'on pourrait formuler ainsi : « Si nous avons été assez scrupuleux pour te ramener de l'argent que nous avons trouvé... à combien plus forte raison serons-nous assez honnêtes pour ne pas te voler de l'argent dans ta maison ! »⁷⁵.

Jésus utilise fréquemment le *qal wahomer*. Dans Mt 12,1-8, on a ce récit :

¹*En ce temps-là, un jour de sabbat, Jésus vint à passer à travers des champs de blé.*

Ses disciples eurent faim et se mirent à arracher des épis et à les manger.

²*Voyant cela, les pharisiens lui dirent :*

« Vois tes disciples qui font ce qu'il n'est pas permis de faire pendant le sabbat. »

³*Il leur répondit :*

« N'avez-vous pas lu ce que fit David,

lorsqu'il eut faim, lui et ses compagnons,

⁴comment il est entré dans la maison de Dieu et

comment ils ont mangé les pains de l'offrande,⁷⁶

que ni lui, ni ses compagnons n'avaient le droit de manger,

mais seulement les prêtres ?⁷⁷

⁵*Ou n'avez-vous pas lu dans la Loi que,*

le jour du sabbat, dans le temple, les prêtres profanent le sabbat

sans être en faute ?⁷⁸

⁶*Or, je vous le déclare, il y a ici plus grand que le temple.*

⁷*Si vous aviez compris ce que signifie : c'est la miséricorde que je veux, non le sacrifice,*

vous n'auriez pas condamné ces hommes qui ne sont pas en faute.

⁸*Car il est maître du sabbat, le Fils de l'homme. » (TOB)*

On a ici un récit de forme spéculaire, comme les appelle Roland Meynet, c'est-à-dire « en miroir » (du latin *speculum* = *miroir*) ou de

⁷⁵ Cf. STRACK et STEMBERGER, *op. cit.*, p. 41, qui renvoient à TB Ketouboth 111b.

⁷⁶ 1 S 21,2-7.

⁷⁷ Lv 24,8-9.

⁷⁸ Cf. Nb 28,9-10 et Mishna de Erubim 10,11-15 et de Pessahim 6,1-2 et la guémara dans TB Pes. 66a, et la note 73 du présent article.

type ABB'A'. Au jugement des pharisiens, dans le premier morceau (vv. 1-2), « ... *tes disciples... font ce qu'il n'est pas permis de faire pendant le sabbat* » (ce qui signifie qu'ils sont en faute), répond la déclaration d'innocence de Jésus dans le dernier morceau (vv. 6-8) : « *Ces hommes... ne sont pas en faute* ». Les deux morceaux centraux (vv. 3-4 et v. 5), introduits chacun par la question : « *N'avez-vous pas lu...* », ont aussi en commun les mots *prêtres* et les expressions *dans la maison de Dieu/dans le Temple* qui désignent le même signifié. Ces termes communs permettent à Jésus de mettre en relation Lévitique 24,8-9 et 1 Samuel 21,2-7 par le moyen d'une *gezèra shawa* et d'en déduire que si les prêtres peuvent violer les lois du sabbat à cause du Temple (Lv 24,8-9), c'est aussi à cause du Temple que David et ses compagnons ont pu, sans être en faute, manger les pains de proposition que seuls les prêtres ont le droit de manger. Enfin, partant de là, au moyen d'un *qal wahomer*, il peut conclure que si, à cause du Temple, David et ses compagnons ont pu violer la Loi sans être en faute, à combien plus forte raison, à cause de lui (le Messie) qui est plus grand que le Temple, ses disciples ne sont pas en faute s'ils ont arraché quelques épis de blé, en passant dans un champ, un jour de sabbat ! On a une manière de faire qui ressemble beaucoup à celle de Hillel racontée dans le Talmud* de Jérusalem (Pesahim 6.1 = TB Pes 66a – dont on a parlé à la note 73).

Jésus a utilisé souvent ce type de raisonnement dans ses enseignements. Par exemple Luc 11,11-13 ; 12,22-31 ; etc. Paul aussi a utilisé ce genre d'argument, par exemple en Rm 5,12-21, pour montrer que le Christ, le second Adam, est plus grand que le premier (cf. surtout le v. 17). Vous trouverez d'autres exemples en cherchant avec une concordance « *plus forte raison* » ou « *combien plus...* ».

II. *Midrash* et rhétorique sémitique : mise en regard et synthèse

Comme on le voit, la pratique de la *gezèra shawa* et du *qal wahomer* offre des points de ressemblance très évidents avec l'analyse rhétorique telle qu'elle a été théorisée par Roland Meynet et ses devanciers depuis le XVIII^e siècle. Même si Roland Meynet ne se réfère guère aux sources rabbiniques, sa connaissance du monde sémitique, par l'étude de la Bible, et son immersion dans la culture arabe lui ont permis de décrire avec justesse la manière dont fonctionne et s'exprime la pensée biblique.

Quelle conscience les rabbins avaient-ils des procédés de rhétorique sémitique ?

Les rabbins de l'époque du Second Temple ou de la période talmudique étaient-ils conscients des procédés de composition biblique ? On a vu, dans le chapitre consacré à la *gezèra shawa*, à propos de Proverbes 21,16 et 9,18, qu'ils étaient conscients du parallélisme. Dans la Mekhilta de Rabbi Yishmaël, sur Exode 20,1-17, on trouve une interprétation du décalogue disposé sur deux tables parallèles où la première parole est interprétée à la lumière de la sixième, la deuxième est éclairée par la septième, etc. Par exemple, pour la première parole expliquée au moyen de la sixième, on trouve le commentaire suivant :

« Il est écrit : Moi je suis le Seigneur ton Dieu ; en face il est écrit : “Tu ne tueras pas”. L'Écriture nous dit que celui qui verse le sang, on lui en tient compte comme s'il avait diminué la ressemblance (de Dieu). C'est comme un roi de chair et de sang qui entre dans une ville ; on lui présente des portraits que l'on a faits de lui ; on fait également des images et l'on frappe des monnaies. Après un certain temps, on renverse ses portraits, on casse ses images, on défigure les monnaies et ainsi on diminue l'image du roi. De même toute personne qui verse le sang, on lui en tient compte comme si elle avait diminué l'image, comme il est dit : *Celui qui verse le sang de l'homme par l'homme aura son sang versé, car à l'image de Dieu il a été fait.* » (Gn 9,6)⁷⁹

Certes, la structure proposée par les rabbins pour le décalogue ne correspond pas à celle de Roland Meynet⁸⁰ : les premiers y voient une structure parallèle, le second une structure concentrique pivotant autour du 4^e commandement, celui du sabbat. Cependant, le type de raisonnement est le même. La Mekhilta de Rabbi Yishmaël montre toutefois que les rabbins avaient conscience que certains textes, à l'image du chandelier pour le Psaume 67, s'interprétaient en fonction du parallélisme. Mais reconnaissons que les exemples explicites sont rares.

⁷⁹ Mekhilta de Rabbi Yishmaël sur l'Exode 20,16, traduit dans « Les fêtes juives », SupCE n° 86, pp. 42-45.

⁸⁰ Cf. Roland MEYNET, *Les deux décalogues, loi de liberté*, consulté le 28 décembre 2011 sur internet : www.retoricabiblicaesemantica.org/Pubblicazioni/Studia_Rhetorica/08.pdf.

Je me suis alors demandé s'il existait des traces montrant que les rabbins étaient les héritiers conscients, voire inconscients, d'une sorte d'analyse rhétorique de la Bible. Pour mener mon enquête, j'ai pris comme terrain d'exercice le cycle d'Abraham (Gn 12–22) et j'ai lu les chapitres 39 à 57 du Midrash* Rabba sur la Genèse⁸¹, les chapitres 25 à 31 du *Pirqé* de Rabbi Eliézer (PRE)⁸², et le commentaire de Rashi sur la Genèse qui s'y rapporte⁸³. J'y ai relevé toutes les allusions à un parallélisme obtenu par *gezèra shawa* ou toute autre trace de quelque chose approchant une analyse rhétorique. Même s'il ne s'agit pas d'un raisonnement mettant en évidence une structure voulue, les résultats sont intéressants. Qu'on en juge plutôt.

On constate en effet que ces commentaires rabbiniques établissent des liens entre différents passages du cycle d'Abraham, en raison de phrases ou d'expressions analogues qui s'y trouvent. La liste des occurrences trouvées fait apparaître des choses intéressantes :

Genèse 12 et 22 : D'abord, on trouve des rapprochements entre Gn 12,1 et 22,2, à cause du syntagme « Va-t'en », le fameux *lekhelekha* qui a suscité tant de commentaires, et de la phrase « ... vers (le pays – Gn 12/la montagne – Gn 22) que je te montrerai » (GnR 39.9 et 55.7 – cf. Rashi, *ad loc.*). Ce dernier, commentant Gn 12,7-9, nous oriente vers Gn 22 en disant que l'autel bâti par Abraham annonce sa descendance et la possession du pays ; et au v. 9 il voit que le voyage d'Abram, d'étape en étape vers le Sud, le rapprochait de Jérusalem et du mont Moria – le lieu que, selon la tradition, le Seigneur a indiqué pour offrir Isaac en sacrifice (Gn 22,3 et 2 Ch 3,1).

On pourrait dire que ces syntagmes sont l'indice d'une inclusion entre les parties extrêmes d'un récit.

Au fil de mes lectures, j'ai pu établir les liens suivants :

⁸¹ Bernard Maruani in Midrach Rabba, tome I – *Genèse Rabba*, Editions Verdier, collection « Les Dix Paroles », 1987, pp. 395-602.

⁸² *Les chapitres de Rabbi Eliézer*, traduits et annotés par Marc-Alain Ouaknin et Eric Smilévitch, Editions Verdier, collection « Les Dix Paroles », 1983, nouvelle édition 1992, pp. 145-188.

⁸³ *Le Pentateuque avec Rachi, volume 1, la Genèse*, publié par la Fondation Samuel et Odette Lévy, Paris, 1988 (6^e édition). Sauf indication contraire, les renvois à Rachi correspondent à son commentaire des chapitre et verset du texte biblique indiqué. Notons qu'on peut aujourd'hui accéder aux commentaires de Rachi en hébreu et avec traduction française sur le site : www.sefarim.fr/.

Genèse 15, 16, 17, 18 ont soit des liens entre eux, soit avec Genèse 12 et/ou 21–22 :

- GnR 44.12 et Rashi sur Gn 15,5-7 : lient ce texte avec Gn 17 et 12, à cause de Dieu qui fit *sortir* Abram pour contempler les étoiles, comme il l'avait fait *sortir* d'Our et d'Haran.
- GnR 44.10 : lie Gn 15 et 17 sur la base suivante : si l'on se base sur le destin écrit dans les étoiles de Gn 15,5, Abram et Saraï n'auront pas de fils, mais, avec leur nom changé en Gn 17, Abraham et Sara en auront. GnR 44.12 établissait une équivalence entre changer de lieu et changer de nom. GnR 48.20, quant à lui, établit un lien entre Agar et Sarah à qui Dieu annonce à toutes deux la naissance d'un enfant (Gn 16 et 18).
- PRE 28 : lie Gn 15 et 18 à cause de YHWH qui *apparut* à Abraham (Gn 18) et lui adressa la parole dans une *vision* (Gn 15,1).
- GnR 56.2 et Rashi *ad loc.* : établissent un lien entre Gn 15,5 et 22,5 par le mot *ko*, rendu « *ainsi* » en Gn 15,5, dans la phrase « *Ainsi sera ta semence* », et par « *là* » en Gn 22,5 : « *Nous irons jusque-là* ».
- Enfin GnR 53.15 fait un rapport entre Agar et Ismaël dans Gn 16,1ss et 21.21ss.

Ce filet de liens donne l'impression d'une partie centrale (Gn 15 à 18) qui aurait des rapports avec les parties initiale (chapitre 12) et finale (21–22).

Genèse 12,10ss et 20,1ss (Pharaon et Abimélek) :

- GnR 41.2 et 52.13 établissent un rapprochement entre Gn 12,17 et 20,11 sur la base de la locution *à cause de Sarah*⁸⁴. Pour les mêmes passages, Rashi sur 20,2 semble faire allusion à 12,10ss, à propos du *al*, quand Abraham dit que Sarah est sa sœur. Rashi fait encore le lien entre Gn 12,19 et Gn 20,15, à propos des paroles de pharaon et celles d'Abimélek à Abraham, où le mot « *voici...* » est utilisé. On trouve encore un lien établi entre pharaon et Abimélek en GnR 45.1 et PRE 26.

Genèse 13 et 19 (Loth) :

- Rashi, dans son commentaire sur Gn 19,17, fait remarquer que Loth reçoit l'ordre de retourner vers la montagne, celle

qu'il avait précisément quittée au chapitre 13 pour aller dans la plaine de Sodome.

Si l'on synthétise ces données, on voit clairement s'esquisser une structure concentrique qu'on pourrait représenter ainsi :

- A. 12,1-9 : Dieu appelle Abram, promesse
(*Va-t'en, vers le pays que je te montrerai*)
- B. 12,10-20 : Famine, Abram, Sarah, Pharaon
(*à cause de Sarah, voici*)
- C. 13-14 : Abram intervient en faveur de Loth,
qui va de la montagne à la plaine.
- D. 15,1 à 18,15 (partie centrale)
 - 15 : Alliance
 - 16 : Agar et Ismaël
 - 17 : Alliance
 - 18 : Sarah et Isaac
- C'. 18,16-19,38 : Abram intervient en faveur de Loth,
qui va de la plaine à la montagne.
- B'. 20 : Famine, Abram, Sarah, Abimélek (*A cause de, voici*)
- A'. 21-22 : Promesse réalisée (naissance d'Isaac),
Dieu appelle Abraham (*Va-t'en, vers la montagne que je te montrerai*).

Cette présentation, j'en conviens bien, est anachronique pour la période talmudique, car aucun rabbin de l'époque n'aurait présenté le cycle d'Abraham de cette façon. Pourtant les données étaient là, comme je pense l'avoir montré par l'inventaire, même incomplet, des liens établis dans la littérature rabbinique ancienne entre les différentes parties du cycle d'Abraham. Une analyse rhétorique réalisée aujourd'hui dans toutes les règles de l'art permettrait sans doute d'affiner la structure ici mise en évidence, mais telle qu'elle est, celle-ci semble se tenir, du moins dans les grandes lignes. Elle correspond à l'analyse qu'en ont fait plusieurs modernes, d'après L.A. Turner⁸⁵.

Si, après ce côté relativement formel, on passe à celui de l'interprétation, on trouve également des éléments qui nous amènent à considérer que plus ou moins inconsciemment les rabbins et les auteurs de la littérature intertestamentaire, à partir du II^e siècle av. J.-C. et

⁸⁵ Cf. l'article « Genesis » (Book of), in *Dictionary of Old Testament – Pentateuch*, eds T. Desmond Alexander et David W. Baker, USA, InterVarsity Press, 2003, p. 351.

peut-être même avant, tenaient les chapitres 15 à 18 de la Genèse pour le centre du cycle d'Abraham, qu'ils lisaient en lien avec les chapitres 12 et 22, situés aux extrémités de la séquence.

Plusieurs midrashim font des rapprochements entre les chapitres de Gn 12, 15, 17 et 22 : le très intéressant développement de GnR 39.11 tourne autour de l'idée que Dieu va faire d'Abraham quelqu'un d'important, lui promet de faire de lui une grande nation : directement en Gn 12,2 et 18,18 ; et par l'intermédiaire d'Ismaël en Gn 17,20, et 21,18 ; il lui donnera un « grand nom » (Gn 12,2 ; voir 17,5) ; le *bénira*, ce qui est une autre manière de dire qu'il va faire de lui une grande nation (Gn 12,2 [+ 17,16 pour Isaac et 17,20 pour Ismaël] et 22,17-18) ; ce dernier passage fait écho à Gn 15,5, avec « ta semence », dont la quantité égalera celle des « étoiles ».

A ce sujet le développement qu'on trouve conjointement dans GnR 44.12 et Rashi sur Gn 15,5-7 est très intéressant. Abram est invité à sortir dehors pour contempler les étoiles, et Dieu lui assure que sa descendance sera aussi nombreuse qu'elles. Mais pour le midrash d'après Rashi sur Gn 15,5, cet ordre veut dire : « Sors des spéculations astrologiques que tu as vues dans le destin fixé par les étoiles (*mazaloth*), selon lequel aucun fils ne te sera suscité dans le futur »⁸⁶. Selon GnR 44.12, cet Abram qui voit les étoiles n'est pas un astrologue qui serait soumis au destin de n'avoir aucun héritier, mais un prophète (Gn 20,7) qui domine les étoiles ; ou, selon l'interprétation trouvée en GnR 44.10, si le destin de stérilité pouvait avoir quelque influence sur Abram et Saraï, cela ne concernait plus Abraham et Sara, dès le moment où Dieu eut changé leur nom en Abraham et en Sara, ce qui leur permit d'avoir un enfant (Gn 17,5). Cela met donc en évidence l'importance du changement de nom qui en GnR 44.12 est assimilé au changement de lieu⁸⁷. Pour établir cette équivalence il a suffi de faire une *gezèra shawa* sur l'idée de *grande nation*, qui est liée au changement de lieu en Gn 12,1-2 et au changement de nom en Gn 17,4-5. En GnR 44.12, les changements de

⁸⁶ שָׁא בְּמִזְלוֹת שְׂרָאִית שְׁלֹךְ מֵאַצְטְנִינֻת צְאִיךְ בֶּן לְהַעֲמִיד עֵתִיד – On trouve dans cette phrase le mot *mazaloth* qui a fait *fortune*, c'est le cas de le dire, dans le judaïsme contemporain sous la forme *mazal* ou *mazel tov*, pour dire « bonne chance » ou « meilleurs vœux », à l'occasion d'un mariage par exemple.

⁸⁷ En GnR 44.12, l'idée de changer de lieu qui « abolit le décret mauvais » est mise en rapport avec Gn 12,1 : « Va-t'en » et peut-être, d'après Rabbi Yehoshoua de Sikhnin au nom de Rabbi Lévy, avec Gn 15,4 : « Il (Dieu) le fit sortir dehors ». Mais en GnR 44.13, le lien est fait avec Gn 15,7 : « C'est moi le SEIGNEUR qui t'ai fait sortir d'Our des Chaldéens pour te donner ce pays en possession ».

nom ou de lieu *annulent la condamnation*, au même titre que la prière (TeFiLaH), la justice (TSeDaKaH) et la repentance (TeSHouVaH)⁸⁸.

Or, d'après Gn 15,6, cette justice qui abolit la condamnation est celle-là même qui est comptée à Abraham à cause de sa foi⁸⁹. Dans la tradition juive, Abraham est « *le chef de tous les hommes justes* », qui vécut « *dans sa justice du commencement à la fin* », c'est-à-dire indépendamment de son changement de nom, déduction faite à partir de 1 Ch 1,27 : « Abram, c'est Abraham »⁹⁰. Il est aussi le *fidèle* (*l'homme de foi*) *par excellence*, non seulement dans Gn 15, mais également en restant ferme et fidèle au cours des dix épreuves qu'il dut subir au cours de sa carrière et dont la dixième est le point culminant (la demande de sacrifier Isaac son fils – Gn 22)⁹¹. Il est intéressant de noter que la mention de cette foi comptée pour justice à Abraham se trouve en Gn 15, donc dans la partie centrale du cycle d'Abraham. Il n'est donc pas étonnant, pour qui connaît les règles de l'analyse rhétorique, que l'ensemble du cycle en soit éclairé.

Pour corroborer ces constatations de corrélations entre la périphérie (Gn 12 et 21–22) et le centre (Gn 15–18) du cycle d'Abraham, on va s'arrêter sur la manière dont il est résumé dans quelques

⁸⁸ שלשה דברים מבטלים גזירות רעות ואלו הם תפלה וצדקה ותשובה : « Trois choses abolissent les décrets mauvais, ce sont la prière, la justice et la repentance » (GnR 44.12). Notons qu'ici le terme *tsedakah* peut avoir deux sens : *justice* ou *charité* (= *aumônes* – cf. TDNT II p. 196), et la *teshovah* est assimilée au *jeûne*. Remarquons encore que ces trois termes, *aumônes/justice*, *prière* et *jeûne* se trouvent ensemble dans le sermon sur la montagne (Mt 6,1-18) – cf. Claude TASSIN, *Le judaïsme, de l'exil au temps de Jésus, Cahier Evangile n° 55*, pp. 34-42.

⁸⁹ Parlant de la foi, Rashi commente ainsi ce verset : « Le Saint, béni soit-il, la compta à Abram comme mérite et justice, à cause de la foi dont il avait cru en lui ». תְּשֻׁבָּה הוּא כְּרוּךְ כִּדּוּשׁ לְאַבְרָם וְלְצִדְקָה לְזִכּוֹת עַל הָאֱמוּנָה ב' ו' שֶׁהָאֱמוּנָה. On remarquera le schéma étymologique (litt. *La foi dont il avait eu foi*) qui montre l'importance attribuée par Rashi à la foi.

⁹⁰ « Tout comme la myrrhe est la plus excellente des épices, ainsi Abraham fut le chef de tous les hommes justes » = « אברהם ראש לכל הצדיקים », nous dit CantR 1.59. Et TB Meguiloth 11a affirme : « Abram, c'est Abraham. Lui (fut) dans sa justice du commencement à la fin ». אברהם - הוא בצדקו מתחילתו ועד סופו. « אברהם הוא אברהם ». Dans cette même veine, on pourrait aussi mentionner Philon, *De Abrahamo*, § 273.

⁹¹ Voir Jubilés 17,15–18,17. Ces dix épreuves sont détaillées dans *Pirqué* de Rabbi Eliézer 26-31, mais *Pirqué Avot* 5.3 les mentionne en relation avec la fidélité d'Abraham. On pourrait encore citer de nombreux textes faisant l'éloge de la foi d'Abraham : Mekhilta sur l'Exode (sur 14,31) ; TJ Berakhoth 9.5 ; TB Baba Batra 15b ; ExR 23.5 où la foi d'Abraham (Gn 15,6) est mise en relation avec Ha 2,4 – même rapprochement que dans Rm 1,17 et 4,1ss.

sommaires qu'on trouve dans la littérature juive ancienne. Je mettrai à droite du texte les chapitres de la Genèse auxquels ils renvoient. Il ne sera pas nécessaire de faire de longs commentaires pour voir que ces sommaires présentent Abraham en se servant des parties périphériques et centrales.

Le premier texte est canonique ; il se trouve dans la grande prière de Néhémie 9 :

« C'est toi, le SEIGNEUR Dieu, qui as choisi Abram, Gn 12
l'as fait sortir d'Our des Chaldéens Gn 15
et lui as donné pour nom Abraham. Gn 17
Tu as trouvé son cœur fidèle envers toi, Gn 15
et tu as conclu avec lui l'alliance
pour lui donner le pays des Cananéens, Gn 15
des Hittites, des Amorites, des Perizzites,
des Jébusites et des Guirgashites,
et pour le donner à sa descendance.
Tu as accompli tes paroles, car tu es juste.

(Ne 9,7-8 – TOB)

Le deuxième texte est tiré d'un éloge des ancêtres qu'on trouve dans le *Siracide*.

Le grand Abraham, ancêtre d'une multitude de nations, Gn 17
il ne s'est trouvé personne pour l'égaliser en gloire.
Il observa la loi du Très-Haut
et entra dans une alliance avec lui. Gn 15
Dans sa chair il établit l'alliance Gn 17
et dans l'épreuve il fut trouvé fidèle. Gn 22
C'est pourquoi Dieu lui assura par serment
que les nations seraient bénies en sa descendance, Gn 12
qu'il le multiplierait
comme la poussière de la terre, Gn 13 et 22
qu'il exalterait sa descendance
comme les étoiles Gn 15 et 22
et que leur patrimoine s'étendrait de la mer
jusqu'à la mer Gn 15
et depuis le Fleuve jusqu'aux extrémités de la terre.

(Si 44,19-21 – TOB)

Le troisième sommaire est quant à lui extrait des *Antiquités bibliques* du Pseudo-Philon (8.1-3) :

« Mais Abram sortit de là et il habita dans la terre de Chanaan.

Il prit avec lui Loth, fils de son frère,
et Saraï, sa femme. Gn 12
Comme Saraï était stérile et qu'elle n'avait pas de descendance,
Abram prit Agar, sa servante, et elle lui enfanta Ismahel.
Et Ismahel engendra douze fils. Gn 16
Alors Loth se sépara d'Abram et il habita à Sodome. Gn 13
Quant à Abram, il habita dans la terre de Cham. Gn 12
Et les hommes de Sodome étaient
des hommes très mauvais Gn 13
et grandement pécheurs.
Dieu apparut à Abram en disant :
« Je donnerai à ta descendance cette terre Gn 12 et 17
Et tu t'appelleras du nom d'Abraham, Gn 17
Et Saraï, ta femme, s'appellera Sara.
Je te donnerai par elle une descendance éternelle
Et j'établirai mon alliance avec toi. »
Abraham connut Sara, sa femme,
et elle conçut et enfanta Isaac. »⁹² Gn 21

On trouve certes, ici comme dans le texte précédent, des allusions à Genèse 13, mais la majorité des références renvoient aux passages initiaux, centraux et finaux.

Il est tout à fait remarquable de noter que le Nouveau Testament, quand il parle d'Abraham, se situe dans la même perspective.

Dans Romains 4, le thème de la justification par la foi est mis en valeur, en faisant de Gn 15,6 le centre de l'argument : « *Aussi est-ce par la foi qu'on devient héritier, afin que ce soit par grâce et que la promesse demeure valable pour toute la descendance d'Abraham...* » (Rm 4,16). Par sa foi Abraham non seulement devint héritier de la terre promise, mais encore il fut fortifié par la foi, s'unit à sa femme et ainsi rendit gloire à Dieu (Rm 4,20).

Galates 3,5–4,7 retient également d'Abraham la justification par la foi ; Gn 15,6, situé au centre du cycle d'Abraham, y est cité en rapport avec Ha 2,4⁹³.

⁹² Traduction de Jean HADOT, in *La Bible, écrits intertestamentaires*, Gallimard, 1987. J'ai corrigé une petite coquille en écrivant « *Et tu t'appelleras du nom d'Abraham* » au lieu de « *Et tu l'appelleras du nom d'Abraham* ».

⁹³ On trouve le même rapprochement entre Gn 15,6 et Ha 2,4 dans ExR 23.5 – voir notre note 91.

Hébreux 11,8-19 sans citer explicitement Gn 15,6, dit que par la foi Abraham partit, vint demeurer dans le pays de la promesse et offrit Isaac. Sara est gratifiée de la même foi pour être capable d'enfanter malgré son âge avancé (He 11,11).

Enfin, Jacques 2,21-24 caractérise, lui aussi, Abraham par sa foi, en se référant explicitement à Gn 15,6 et en faisant une allusion à Gn 22 comme démonstration de sa foi par une œuvre.

Conclusion

Trouve-t-on quelque chose se rapprochant de l'analyse rhétorique dans les écrits juifs du début de l'ère chrétienne ? Telle était en substance la question que je posais au début de cette étude. Les éléments mis au jour au cours de cette enquête permettent de répondre globalement d'une façon positive.

Certes, il serait vain de chercher dans la littérature rabbinique des traités de rhétorique sémitique comparables à ceux d'Aristote, Cicéron ou Quintilien pour la littérature gréco-latine. Mais je crois avoir montré que l'analyse rhétorique, telle que décrite par Roland Meynet, et l'herméneutique rabbinique participent toutes deux d'une même question : Quel rapport d'identité ou d'opposition y a-t-il entre... ?⁹⁴. Dans les débats rabbiniques, on trouve fréquemment cette question formulée ainsi : « Quelle est la différence entre... ? »⁹⁵. Pour qu'il y ait une mise en rapport « *entre...* », il faut bien deux éléments. Le midrash, sur la lettre *beth*, présenté plus haut, a mis en évidence l'importance de la binarité dans le judaïsme, binarité dont parle Roland Meynet comme d'un élément capital de sa méthode⁹⁶. La recherche du rapport *entre deux...* a donné la *mahloqèt* entre les sages du Talmud* et la *gezèra shawa* entre deux unités sémantiques, dans l'interprétation de la Torah.

On a vu que grâce à la *gezèra shawa*, la tradition rabbinique connaissait, notamment dans le cycle d'Abraham, des rapports entre des unités littéraires qui offrent bien des similitudes avec les rapprochements mis en évidence par l'analyse rhétorique moderne, parti-

⁹⁴ Voir notre « L'analyse rhétorique de Roland Meynet », dans *Hokhma*, n° 91, 2007, pp. 12-13.

⁹⁵ מיה בן מיה ou, plus fréquemment, simplement מיה בן מיה est une question souvent posée dans la littérature rabbinique (TB Rosh Ha Shana 19a, Taanit 17a, Berakhoth 7b, Shabbath 48b, etc.).

⁹⁶ Roland Meynet, *Traité de rhétorique sémitique*, op. cit., pp. 15-21.

culièrement un lien entre Gn 12 et 22 avec un centre allant des chapitres 15 à 18. Cette structure est confirmée par les sommaires sur la vie d'Abraham qu'on trouve aussi bien dans la littérature rabbinique et dans celle des juifs hellénisés de la diaspora, que dans la littérature chrétienne – essentiellement le Nouveau Testament⁹⁷.

L'omnisignifiance* biblique a pris certes une place importante dans l'exégèse rabbinique. Mais à côté d'elle, comme ce qui précède l'a montré, il a existé une tradition d'interprétation littérale s'appuyant sur le principe de Rabbi Yishmaël : « La Torah parle selon le langage des hommes ». Cette manière d'interpréter d'après le sens obvie* est naturelle. Elle est donc bien antérieure à Rabbi Yishmaël qui n'a fait que l'explicitier, et on pourrait dire qu'elle soutient toute l'exégèse juive depuis ses origines, et de facto elle a continué à lui servir de fondement au cours des siècles ultérieurs. Daniel Boyarin⁹⁸ soutient même que la *polysémie scripturaire** a été privilégiée par les éditeurs finaux du Talmud* de Babylone, au VI^e siècle, qui dans leur politique éditoriale l'auraient « élevée au rang d'idéologie exégétique ». Elle n'est pas appliquée aussi systématiquement dans les couches plus anciennes du Talmud* de Babylone, comme en témoigne du reste le Talmud* de Jérusalem.

On pourrait comparer l'importance prise par l'omnisignifiance* biblique à des nénuphars qui se seraient tellement multipliés qu'ils recouvriraient un étang, celui du sens obvie*. Mais un étang, même recouvert de nénuphars, reste un étang. L'adage talmudique : « Aucun verset n'échappe à son sens littéral » me semble déterminant. Le fond de l'exégèse rabbinique reste bien constitué par le sens obvie, même s'il peut arriver parfois que les fleurs de nénuphar soient si abondantes qu'on puisse prendre l'étang pour une prairie fleurie. Ne nous y trompons donc pas en abordant le judaïsme, si éblouissante que soit cette lecture infinie due à l'omnisignifiance biblique, si riche et savoureuse soit-elle, elle m'apparaît comme seconde par rapport à la lecture littérale. La preuve, me semble-t-il, nous est fournie par la place que le judaïsme a accordée à Rashi de Troyes. Toute son œuvre, si vénérée, et à juste titre, démontre que le *peshat**, le sens

⁹⁷ Chez les Pères apostoliques, voir Pseudo Barnabé XIII.7 ; Clément de Rome aux Corinthiens X.

⁹⁸ Daniel BOYARIN, *La partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Editions du Cerf, 2011, pp. 325-339 ; voir surtout les pages 336 à 339 où une signification différente est donnée aux textes utilisés traditionnellement pour fonder l'idée d'omnisignifiance* biblique et que nous avons cités au début de cet article avec leur explication traditionnelle : le bloc de pierre qu'un marteau fait voler en éclats, la parole de YHWH qui s'est divisée en 70 langues...

obvie, est le sens fondamental, le seul sens à partir duquel on puisse tirer des midrashim ; elle témoigne que le peshat est en fin de compte l'option prioritaire qu'a choisie l'exégèse juive. N'oublions pas que c'est ce judaïsme-là, marqué par Rashi, qui, au Moyen Age, a montré à l'Eglise comment se sortir de l'exégèse allégorique. En effet l'exégèse du Rabbin de Troyes, fidèle au peshat, a été reprise par Hugues et André de Saint-Victor, puis par Nicolas de Lyre qui, à son tour, a influencé d'une manière déterminante l'exégèse des réformateurs protestants. C'est au point qu'on a pu écrire : « Si Nicolas n'avait pas joué de la lyre, Luther n'aurait pas dansé. »⁹⁹

Et qui dit sens obvie*, dit possibilité de redondances, de parallélismes, d'analyse rhétorique. C'est bien l'exégèse des réformateurs – même si l'exégèse des humanistes adoptée par la suite par l'Eglise catholique allait aussi dans ce sens – qui a préparé la voie à Lowth, à Bengel, qui ont été les précurseurs de l'exégèse moderne.

Les rabbins de l'époque du Second Temple ou du Talmud* auraient certainement été bien incapables de faire une analyse rhétorique à la manière d'un Roland Meynet, mais notre enquête sur le cycle d'Abraham montre qu'ils savaient établir des parallélismes à partir d'expressions ou de termes communs, repérer la partie centrale d'une séquence et en donner une interprétation semblable à celle qu'aurait pu dégager un praticien moderne de l'analyse rhétorique. Comment expliquer cela ?

Il ne fait pour moi aucun doute que si les rabbins et toutes les personnes de culture juive, y compris les chrétiens de l'époque apostolique, avaient une telle conscience des phénomènes mis en évidence par l'analyse rhétorique, c'est parce qu'ils participaient à une culture orale dont les recherches récentes permettent de dessiner de mieux en mieux les contours¹⁰⁰. Par ailleurs, les avancées de l'anthropologie et les contacts avec les cultures de tradition orale et notamment avec les Eglises orientales, permettent de mieux connaître la manière dont fonctionnait la tradition orale en milieu sémitique. Je citerai en particulier les ouvrages de Pierre Perrier, qui a

⁹⁹ Cf. l'article que C. L. Patton consacre à Nicolas de Lyre in Donald McKIM, *L'interprétation de la Bible au fil des siècles*, tome I, Editions Excelsis, Cléon-d'Andran, 2005, pp. 150-158. Voir aussi Simon SCHWARZFUCHS, *Rachi de Troyes*, op. cit., p. 127.

¹⁰⁰ Cf. Matthieu COLLIN et Pierre LENHARDT, *Evangile et tradition d'Israël*, *Cahier Evangile* n° 73, 1990 ; Rainer RIESNER, « Education élémentaire juive et tradition évangélique », in *Hokhma*, n° 21, 1982, pp. 51-64. Ce dernier présente en particulier les travaux importants de H. Riesenfeld et de B. Gerhardson, de l'école scandinave, sur l'oralité.

beaucoup étudié la tradition orale dans l'Eglise assyro-chaldéenne, un milieu qui offre un certain nombre de similitudes avec le judaïsme du I^{er} siècle de notre ère. Son œuvre majeure, *Evangelios de l'oral à l'écrit*, se présente en deux tomes¹⁰¹ : le premier, accessible à tout le monde, présente la tradition orale dans le milieu juif du Second Temple et élabore une théorie de la manière dont les Evangelios se sont constitués à partir d'enseignements ou d'actes de Jésus mis sous forme orale par les Apôtres pour la transmission de la foi. Le second tome, plus technique, étaye et illustre le premier. En dépit d'allégations qui rendront pour le moins perplexes certains biblistes, Pierre Perrier est très intéressant quand il explique comment se compose un texte, en tradition orale, à partir de phrases courtes et rythmées qu'il appelle *petgama*, d'après l'araméen, et qui constituent le matériau de base du discours oral. Ces *petgama*, soigneusement composés et ciselés, sont savamment juxtaposés et agencés pour former un récit/récitatif, qu'il appelle *tash'iatha*. Ensuite ces *tash'iatha* sont placés dans un ordre défini pour former des *colliers* (d'où le sous-titre de son second tome). Il est frappant de constater que ce que Perrier définit comme *petgama*, *tash'iatha* et *collier*, correspond à ce que Meynet appelle respectivement *membre*, *passage* et *séquence*. Rien d'étonnant quand on apprend que la binarité du rythme, le parallélisme et la place centrale du thème placé au milieu d'un collier forment les outils préférés des auteurs de la tradition orale.

Certes, les résultats de l'application pratique des méthodes de Meynet et de Perrier ne coïncident pas parfaitement. Cependant on est sur un terrain commun solide qui montre qu'en milieu sémitique de tradition orale, comme l'était la société où vécurent Jésus et les Apôtres, l'analyse rhétorique était intuitivement, mais cependant consciemment appliquée, tant pour composer des récitatifs oraux que pour méditer ceux qu'on avait appris par cœur. Un fidèle, familier de la tradition orale, établissait facilement, dans un texte qu'il méditait après l'avoir appris par cœur, les mêmes liens qu'on trouve aujourd'hui par l'analyse rhétorique.

« Quant à Marie, elle conservait avec soin toutes ces choses,
les méditant en son cœur » (Lc 2,19 – BJ)¹⁰².

¹⁰¹ Pierre PERRIER, *Evangelios de l'oral à l'écrit**, Editions Le Sarmant, 2000, 304 pages, et *Evangelios de l'oral à l'écrit** – les colliers évangéliques*, Editions du Jubilé, 2003, 960 pages.

¹⁰² « η δε Μαριαμ παντα συνετηρει τα ρηματα ταυτα συμβαλλουσα εν τη καρδια αυτης ».

« Heureux l'homme...
qui se plaît à la loi du SEIGNEUR
et récite sa loi jour et nuit ! »

(Ps 1,1-2 – TOB).

Lexique des termes techniques

Analyse rhétorique : voir *rhétorique biblique*.

Gezèra shawa : *énoncé semblable*. C'est le plus fondamental des procédés rabbiniques d'interprétation biblique. Deux versets bibliques peuvent être mis en regard parce qu'ils ont en commun un mot, une expression ou quelque chose de semblable. Mettre ensemble Lv 19,18 et Dt 6,5 à cause de « tu aimeras » qui leur est commun et en déduire qu'aimer son prochain est semblable à aimer Dieu, est une *gezèra shawa*.

Guémara : partie du Talmud* comprenant les commentaires de la Mishna*, élaborés oralement par les rabbins du III^e au V^e siècles et incorporés au Talmud lors de sa rédaction finale.

Mashal : ce terme a un sens très large. C'est la parole d'un sage (proverbe, énigme, parabole, etc.) ou d'une personne inspirée par Dieu (rêve, oracle prophétique, etc.) qui, mise en regard avec une vérité biblique, une parole de la Torah, un événement ou une réalité, l'éclaire ou permet de le comprendre.

Midrash : de la racine מדרש (DRSh) *rechercher, étudier*. Le midrash décrit l'activité d'étude de la Bible hébraïque, particulièrement de la Torah, pour en dégager un sens adapté à une situation nouvelle. Ce sens servira soit à établir des règles de conduite pour appliquer la Torah (*midrash halakite*) ou à la simple édification du fidèle (*midrash aggadique*). J'inclus dans cette définition les procédés mis en œuvre pour réaliser cette étude et les résultats auxquels elle aboutit. Un *midrash* pourra donc signifier parfois une *interprétation rabbinique* ; il désigne aussi un commentaire rassemblant les midrashim (pluriel de midrash) suivis d'un livre biblique. Le Midrash Rabba réunit les commentaires des cinq livres du Pentateuque et des cinq *rouleaux* (Ruth, Cantique des cantiques, Ecclésiaste [Qohélet], Lamentations et Esther) ; ils sont notés en faisant suivre l'abréviation du livre biblique par un R majuscule (GnR = Genèse Rabba).

Mishna : mise par écrit, remontant au début du III^e siècle de l'ère chrétienne, de la tradition orale d'Israël, principalement des discussions et des décisions des rabbins sur la manière de mettre en pratique la Torah dans des circonstances différentes de celle de l'époque biblique. On y trouve des traditions antérieures à l'ère chrétienne. La Mishna comprend 63 traités regroupés par « ordre » (séder), on dirait par thèmes : semences (travaux des champs), fêtes, femmes, dommages, choses saintes et pureté. Le Talmud* en est le stade suivant.

Obvie (sens) : le sens obvie est le sens usuel d'un mot, celui qui vient naturellement à l'esprit en fonction de la grammaire et des usages courants d'une langue, à une époque donnée ; c'est le sens littéral, par opposition au sens figuré, allégorique, typologique, etc.

Omnisignifiance biblique – polysémie scripturaire : conception rabbinique selon laquelle chaque passage de la Bible peut avoir plusieurs sens de base différents. La tradition rabbinique parle des « soixante-dix faces de la Torah ».

Peshat : dans le judaïsme, le *Peshat* est le sens littéral, le sens commun (voir *obvie*), pour le distinguer du *Rèmez* (sens allusif qu'on obtient par exemple en trouvant un terme ayant la même valeur numérique), du *Drash*, sens homilétique obtenu par le Midrash, et du *Sod* (secret), sens mystique ou ésotérique. Ces quatre sens d'un texte sont résumés par l'acronyme PaRDèS (paradis).

Pirqé Avot : litt. : *Chapitres des Pères*, appelé parfois en français « Maximes des Pères ». Traité de la Mishna* qui n'a pas de Guémara* dans le Talmud*, mais a été développé dans les « Avot de Rabbi Nathan ». Les *Pirqé Avot* contiennent des traditions très anciennes pouvant remonter avant l'ère chrétienne. Il tient une importance particulière dans la piété juive. On peut le consulter sur internet : http://fr.wikisource.org/wiki/Sefer_Avot (consulté le 4 janvier 2012).

Polysémie scripturaire : voir omnisignifiance biblique.

Qal wahomer : litt. : « léger et lourd » ; raisonnement a fortiori. L'un des procédés de base de l'interprétation rabbinique de la Bible : si un fait *léger*, qui peut être une vérité énoncée par la Bible, est vrai, à combien plus forte raison sera assuré un fait *lourd* ; exemple : si un père humain est bon pour ses enfants, à combien plus forte raison le Père céleste sera-t-il bon pour ses enfants...

Rhétorique biblique – analyse rhétorique : dans cet article, essentiellement la méthode d'analyse des textes bibliques mise au point par Roland Meynet. Cette méthode, qui s'intéresse surtout à la composition du texte, part du présupposé que le texte biblique n'est pas un agglomérat incohérent d'unités littéraires, mais que leur composition obéit à une rhétorique de type sémitique, différente de la rhétorique gréco-romaine. Les éléments du discours sont juxtaposés sans que leur lien logique soit clairement explicité. C'est à l'interprète d'être *intelligent* (de lire entre les lignes) et de dégager le sens du texte en prenant chaque unité littéraire par paire et en les mettant en regard l'une avec l'autre, pour trouver quel est leur point commun ou leur différence ; parfois l'auteur aide l'interprète en plaçant au centre de ces unités un élément éclairant l'énigme ainsi posée. Cela est vrai au niveau de la plus petite unité, le membre de phrase, comme à celui de plus grandes unités : péricope, séquence de périopes ou même livre.

Talmud : vaste compilation de la tradition orale des sages d'Israël mise par écrit. Il poursuit en fait l'œuvre de la Mishna* qui y est généralement reprise, mais en la complétant par la Guémara*, c'est-à-dire les commentaires sur la Mishna avec les discussions et les décisions des rabbins des trois siècles suivants. On a deux Talmud :

- Le Talmud dit improprement de **Jérusalem**, ou plus correctement **palestinien**, puisque provenant des maisons d'étude de Galilée ; il a été mis par écrit à la fin du IV^e siècle de notre ère. Il est souvent cité selon les traités, les chapitres et les paragraphes de la Mishna, mais on trouve aussi une manière de le citer selon les traités et les folios.
- Le Talmud de **Babylone**, provenant des maisons d'étude de Babylonie. Son édition finale doit remonter au début du VI^e siècle de notre ère. Il est cité par traité et par folio (a = *recto*, b = *verso*). Quand les Juifs parlent du Talmud, ils font généralement allusion à celui de Babylone, qu'ils préfèrent, parce qu'il contient, plus que celui de Jérusalem, les questions et les discussions des rabbins.

