

Le manque au cœur du judaïsme biblique, et la réaction du premier christianisme

Selon André WÉNIN, l'identité du judaïsme ancien dont témoigne la Bible hébraïque est marquée en profondeur par un dispositif symbolique structuré par des signes du manque. La circoncision inscrit celui-ci dans la chair des hommes (Gn 17), le repos du sabbat dans l'organisation du temps (Ex 31,13-17), le Temple, dans la disposition de l'espace (Nb 1-2), la tribu de Lévi dans l'ensemble du peuple (Nb 3,11-13) et les règles alimentaires dans la vie quotidienne (Lv 11). Essentiel dans la Torah, ce système cohérent de marqueurs identitaires ne subsistera pas dans les courants du premier christianisme dont témoignent les écrits canoniques du Nouveau Testament.*

Dans le Nouveau Testament, la question du Temple est abordée et élaborée à partir de la position singulière que Jésus prend vis-à-vis du Temple de Jérusalem, du moins selon le récit des Évangiles. D'une part, il fait preuve d'un grand respect pour ce sanctuaire qu'il fréquente lorsqu'il se trouve à Jérusalem¹ ; en cela, il sera imité par la première communauté chrétienne². D'autre part, il développe une critique sévère de ce que certains responsables juifs de son temps faisaient du lieu saint : c'est le cœur de la fameuse scène dite de la *purification du Temple*³. Il en annonce même la ruine prochaine⁴, pour autant que les passages évangéliques qui relatent ce discours ne soient pas une prophétie *ex eventu*. Mais même dans ce cas, on aurait là un témoignage indéniable de la distance qui s'est rapidement installée chez les chrétiens vis-à-vis de l'édifice central du judaïsme palestinien de l'époque.

* André WÉNIN est professeur émérite d'Ancien Testament de l'université catholique de Louvain, membre de l'Institut de recherche *Religions, spiritualités, cultures, sociétés* (RSCS).

¹ Voir Mt 21,23 ; Mc 11,27 ; 12,35 ; Lc 19,47 ; 20,1 ; 21,37-38 et surtout Jn 5,14 ; 7,14.28 ; 8,2.20 ; 10,23. Les citations bibliques seront données dans ma traduction.

² Lc 24,53 ; Ac 2,46 ; 3,1 ; 5,42 ; 21,26.

³ Mt 21,12-15 ; Mc 11,15-17 ; Lc 19,45-46 ; Jn 2,14-17.

⁴ Mt 24,2 ; Mc 13,11-12 et Lc 21,6. Jn 2,19 adapte la thématique à la christologie johannique.

En effet, en tout cas après la destruction du Temple en 70, c'est la critique de ce lieu qui, dans les écrits chrétiens retenus plus tard comme canoniques, va l'emporter sur le respect qu'on a pu lui porter dans un premier temps. Pourtant, l'institution était tellement centrale dans le système symbolique juif, que l'on pouvait difficilement la gommer purement et simplement sans la remplacer de quelque façon. Comment expliquer autrement que les premiers prédicateurs et écrivains chrétiens aient repris la thématique du Temple pour lui trouver des substituts ? Dans sa correspondance avec les Corinthiens, Paul fait de la communauté chrétienne le vrai Temple de Dieu⁵ ; il en trouve une autre concrétisation dans le corps du croyant⁶. Pour l'auteur de la lettre aux Hébreux, le véritable Temple est céleste. Il en fait même la théorie : pour lui, le Temple des juifs et sa liturgie sont les figures du véritable sanctuaire et du culte authentique réalisé dans l'unique sacrifice du Christ⁷. L'auteur de l'Apocalypse situe lui aussi le vrai Temple dans le ciel⁸, et il annonce même son abolition à la fin des temps, dans la Jérusalem céleste dont « le Seigneur Dieu tout-puissant est le Temple, ainsi que l'Agneau » (21,22). En cela, il n'est pas sans point commun avec Jn 2,19-22, où le sanctuaire non fait de mains d'hommes et relevé en trois jours est le corps du Ressuscité⁹.

Sur ce point, entre les écrits chrétiens canoniques et le judaïsme de l'époque biblique, il y a davantage rupture que continuité. En effet, dans ce judaïsme dont témoigne l'écriture biblique de la Torah¹⁰, le Temple est un élément d'un dispositif symbolique au sein duquel il s'inscrit et qui lui confère sa signification centrale. Aussi, contester le Temple revient sans doute à mettre en question l'ensemble de ce dispositif. C'est celui-ci que je voudrais mettre en lumière dans ces pages en suivant le fil narratif de la Torah, considérée ici non dans sa dimension de trace de l'histoire plus ou moins ancienne d'Israël, mais comme expression théologico-littéraire du judaïsme vétérotestamentaire. Dans la conclusion, je montrerai brièvement comment c'est effectivement l'ensemble de ce dispositif symbolique qui se trouve mis en question pour l'essentiel dans les écrits du Nouveau Testament.

⁵ 1 Co 3,16-17 ; 2 Co 6,16 ; le thème est repris en Ep 2,20-22.

⁶ 1 Co 6,19.

⁷ Voir He 8-9, en particulier 8,1-5 où il est question d'image, d'ombre, de type, et 9,11-12.

⁸ Voir par ex. 7,15 ; 11,19 ; 14,17.

⁹ Pour des détails sur la position du Nouveau Testament face au Temple, voir les différentes contributions de la seconde partie du volume édité par Camille FOCANT (éd.), *Quelle maison pour Dieu ?*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina h.s. », 2003, p. 255-421 (contributions de C. FOCANT, D. MARGUERAT, M. QUESNEL, A. VANHOYE, T. OSBORNE).

¹⁰ Les historiens récents ont montré que la naissance de la Bible – en particulier la Torah – et celle du judaïsme sont contemporaines. Voir Olivier ARTUS, *La naissance du Judaïsme*, Paris, Éditions de l'Atelier, coll. « La Bible tout simplement 3 », 1999, ou Jean-Louis SKA, « From History Writing to Library Building: The End of History and the Birth of the Book », in Gary N. Knoppers, Bernard M. Levinson (éd.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 2007, p. 145-169.

LA CIRCONCISION

L'histoire d'Abraham commence par l'invitation de Yhwh à vivre une aventure singulière avec lui, loin de la maison paternelle, en vue de sa propre bénédiction et de celle de « tous les clans de la terre » dispersés suite à l'intervention divine à Babel (Gn 12,1-3). Par une nouvelle initiative de Yhwh, cette mission dans laquelle Ne 9,7 voit une « élection » va se cristalliser en une alliance bilatérale : c'est ce qui est raconté en Gn 17¹¹. D'une part, Yhwh s'engage à réaliser la promesse plusieurs fois répétée de faire d'Abraham le père d'une foule de nations (v. 4-6), lui-même devenant son Dieu et le Dieu de sa descendance (v. 7-8) ; ceci suppose, d'autre part, qu'Abraham consente à la circoncision de tout son clan (v. 9-14)¹². Celle-ci constitue un « signe d'alliance » (v. 11) de sorte que, dit Dieu, « mon alliance sera dans votre chair, en alliance éternelle » (v. 13). C'est ainsi qu'Abraham « gardera » l'alliance (v. 9), qu'il ne la « rompra » pas (v. 14).

⁹ Et Dieu dit à Abraham : « Et toi, tu garderas mon alliance, toi et ta descendance après toi, pour leurs générations. ¹⁰ Celle-ci est mon alliance que vous garderez entre moi et vous et ta descendance après toi : que soit circoncis pour vous tout mâle. ¹¹ Et vous serez circoncis à la chair de votre prépuce et cela deviendra un signe d'alliance entre moi et vous. ¹² Et à l'âge de huit jours, sera circoncis pour vous tout mâle pour vos générations, enfanté de maison et acquis à prix d'argent parmi tout fils d'étranger, qui n'est pas de ta descendance. ¹³ Sera circoncis, circoncis, l'enfanté de ta maison et l'acquis par ton argent ; et mon alliance sera dans votre chair, en alliance perpétuelle. ¹⁴ Mais un incirconcis, un mâle qui ne sera pas circoncis à la chair de son prépuce, cette personne sera retranchée de ses peuples : c'est mon alliance qu'elle a rompue. »

Il n'est guère difficile, je crois, de comprendre en quoi la circoncision est un signe adéquat de l'alliance. En effet, pour être capable d'alliance, il est essentiel de consentir positivement à ne pas être tout, d'accepter un manque, un *en moins*. Or qu'est-ce que la circoncision, sinon ce qui marque d'un *en moins* le corps de l'homme mâle ? De plus, elle affecte le membre qui, parce que le mâle l'a, pour ainsi dire, *en plus*, peut lui donner l'illusion qu'il est sans

¹¹ Sur ce texte, voir André WÉNIN, « Circoncision et alliance dans la Genèse. Essai d'interprétation », in Régis Burnet, Didier Luciani (éd.), *La Circoncision. Parcours biblique*, Bruxelles, Lessius, coll. « Le livre et le rouleau 40 », 2013, p. 19-44.

¹² Sur la circoncision, voir Günter MAYER, « מִלּוּל *mîl* ; מְלִילָה *mîlâ* », in G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VIII, Grand Rapids, Mich./Cambridge, Eerdmans, 1997, p. 158-162 ; R. G. HALL, « Circumcision », in D. N. Freedman (éd.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. I, New York, Doubleday, 1992, p. 1025-1031 ; Jerome MURPHY-O'CONNOR, « Circoncisione », in Romano Penna, Giacomo Perego, Gianfranco Ravasi (éd.), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2010, p. 167-173.

manque. Réclamée par Dieu, la circoncision est en outre le signe de l'autre, de sa volonté, inscrit dans le corps du partenaire. Or, entrer en alliance ne suppose-t-il pas que l'on soit prêt à faire place à l'autre et à son vouloir, ce en quoi, précisément, l'alliance implique et impose une forme de perte¹³ ?

Par ailleurs, les instructions divines concernant la circoncision insistent sur le fait que ce signe est pour tous les mâles du groupe d'Abraham : chacun – qu'il soit né dans le clan ou qu'étranger de naissance, il y ait été agrégé – sera circoncis, et ce, dès le huitième jour. Faute de quoi, c'est l'exclusion (Gn 17,12-14). Cette insistance, reprise plus loin dans le récit (v. 23 et 27), fait de la circoncision une marque distinctive du groupe d'Abraham, un signe de sa singularité, de sa différence par rapport aux autres groupes¹⁴. On notera cependant que, caché qu'il est par le vêtement, ce signe ne constitue pas un étendard, mais un rappel discret, intime, de la nécessité de préserver son identité. Or, en Gn 17, celle-ci consiste à avoir Yhwh pour Dieu (v. 7-8)¹⁵, un Dieu qui, dès le début de la Genèse, se caractérise fondamentalement (*b'ērē šīt*) comme celui dont la parole différencie, et dès lors fixe des limites, en vue de justes relations où le « bien » trouve à s'épanouir (voir Gn 1,3-31). Ce Dieu destine aussi sa bénédiction à tous les humains, qui doivent pouvoir l'obtenir à travers Abraham dans une dynamique d'alliance ébauchée en 12,2-3¹⁶. Mais s'il s'agit d'alliance entre clans et peuples, l'identité, la singularité propre à chaque entité, doit être affirmée et acceptée, pour qu'il s'agisse réellement d'une alliance digne de ce nom. En ce sens, la circoncision prépare le clan d'Abraham à des alliances avec d'autres peuples. On notera d'ailleurs que, dans le récit de la Genèse, ces pactes surviennent toujours après un conflit, comme si, dans un premier temps, il convenait de marquer la distance entre les futurs partenaires¹⁷.

¹³ Voir en ce sens, Marie BALMARY, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986, p. 167. Voir aussi J. Gerald JANZEN, *Genesis 12–50. Abraham and All the Families of the Earth*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, coll. « International Theological Commentary », 1993, p. 51 pour qui la mutilation du manque frappe le pouvoir social du mâle.

¹⁴ Dans le récit de la Genèse, aucun autre peuple n'est dit pratiquer la circoncision. Au contraire, le récit de Gn 34 (l'affaire de Dina à Sichem) suppose plutôt qu'elle soit effectivement un signe d'appartenance au clan de Jacob, petit-fils d'Abraham : selon les fils de Jacob, si les Sichémites l'adoptent, ils deviendront un seul peuple avec eux (voir 34,14-17). Voir en ce sens J. G. JANZEN, *Genesis 12–50, op. cit.*, p. 49.

¹⁵ Voir Gerhard VON RAD, *La Genèse*, trad. Étienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 201 ; Gordon J. WENHAM, *Genesis 16–50*, Dallas, Tex., Word Books, coll. « Word Biblical Commentary 2 », 1994, p. 22.

¹⁶ Sur cette question, voir André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible 148 », 2007, p. 238-246. Concernant la caractérisation du personnage Dieu, voir *ibid.*, p. 31-33 et *passim*.

¹⁷ Voir les récits de Genèse où il est question d'alliance avec des groupes humains : Gn 21,22-33 ; 26,26-31 ; 31,43-54. Sur ce point, l'histoire du chap. 34 est un parfait contre-exemple, comme je le montre dans l'article cité *supra* n. 11.

Dans la suite de la Torah, il n'est plus guère question de circoncision, sinon pour préciser qu'elle est indispensable pour célébrer, par le rite de la Pâque, la naissance d'Israël à la sortie d'Égypte (Ex 12,43-51). Moïse invitera encore à ne pas se satisfaire d'un rite extérieur, le signe de l'alliance devant s'inscrire sur le cœur, c'est-à-dire marquer l'être dans son intelligence et sa volonté¹⁸. Mais en réalité, ce qui fait la circoncision – cet *en moins* inscrit comme un signe sur le corps personnel et relationnel et sur la collectivité du peuple – va se décliner, assumer des formes différentes dans le contexte narratif de l'alliance entre Yhwh et Israël au Sinaï. Tout se passe comme s'il s'agissait de structurer le peuple issu d'Abraham, héritier de l'alliance par Isaac (Gn 17,19.21) mais invité à la choisir librement (Ex 19,4-6), au moyen de repères multiples le renvoyant à son identité d'allié de Yhwh. Ces signes s'inscrivent dans le corps individuel et social à travers l'alimentation et l'organisation du peuple. Mais qui dit corps dit aussi espace et temps (un corps étant, comme le suggérait Paul Beauchamp, ce qui occupe un certain espace pendant un certain temps). Il n'est pas étonnant dès lors que ces deux réalités soient frappées à leur tour de l'*en moins* ordonné à l'alliance : le Temple et le sabbat. C'est ce que je vais envisager à présent.

LE TEMPS, L'ESPACE, LE PEUPLE

C'est dans le cadre du récit même de la conclusion de l'alliance entre Yhwh et la nation mise à part entre toutes pour un service sacerdotal (Ex 19,5-6) que sont posées les bases de la *circoncision* de l'espace-temps d'Israël : la disposition de l'*espace* de rencontre en vue de la théophanie annonce la mise à part de l'espace du Temple (de la Tente), tandis qu'au cœur de la Loi proclamée par Dieu, le précepte du *sabbat* organise le *temps* autour d'un *en moins*, d'un jour saint, c'est-à-dire mis à part.

Le sabbat, un temps en moins

Ce qui vient en premier dans le récit de la Torah, c'est le repos du septième jour¹⁹. Avant, en effet, que soit énoncée, dans le cadre de l'alliance, la loi qui

¹⁸ Voir Dt 10,16, où la circoncision du cœur suit le rappel de l'élection des pères par Yhwh (v. 14-15) et précède la préoccupation de ce dernier pour l'étranger (v. 18-19), le tout dans le cadre d'une invitation à la fidélité concrète à l'alliance (v. 12-13). En Dt 30,6, Moïse précisera que cette circoncision sera conférée par Yhwh lui-même, pour rendre possible cette fidélité.

¹⁹ Au sujet du sabbat, je résume ce que j'ai exposé et argumenté dans André WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, Bruxelles, Lumen Vitae, coll. « Connaître la Bible 38 », 2005. Voir aussi Abraham HESCHEL, *Les bâtisseurs du temps*, Paris, Minuit, coll. « Aleph », 1957 dans une perspective juive ; Reinhard ACHENBACH, « Lex sacra and Sabbath in the Pentateuch », *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 22 (2016), p. 101-109, ou Martin PRUDKÝ, « "Keeping Sabbath": Variability and Stability of a Prominent Identity-Marker Norm », in Jan Dušek, Jan Roskovec (éd.), *The Process of Authority: The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*, Berlin/New York, De Gruyter, 2016, p. 41-60.

enjoint à Israël de faire sabbat, dans l'épisode du don de la manne (Ex 16) Yhwh éduque le peuple tiré d'Égypte à adopter son propre rythme (voir Gn 2,1-3). D'emblée, quand il annonce à Moïse qu'il fera pleuvoir depuis le ciel du pain, Yhwh l'avertit que la quantité sera doublée le sixième jour (v. 5), ce qui ne manque pas de se produire à la stupéfaction des chefs du peuple (v. 22). Moïse précise alors que le septième jour est jour de repos pour Yhwh – un jour saint, différent des six autres. Dès lors qu'il n'y aura pas de manne, le peuple devra faire des réserves en conséquence le sixième jour (v. 23-26).

« Yhwh vous a *donné* le sabbat », conclut Moïse (v. 29). En quoi est-il un don ? Pour le comprendre, on se souviendra qu'Israël vient à peine d'être arraché à la servitude. Sous ce régime, aucun repos n'était accordé par Pharaon à ses esclaves (Ex 5,4-5). Une fois le peuple libéré, Yhwh fait en sorte qu'un jour par semaine, il soit libre de tout travail nécessaire, quand bien même celui-ci se limiterait à récolter la nourriture et à préparer les repas. En invitant ces anciens esclaves à entrer dans son rythme et à s'accorder un repos hebdomadaire, il leur manifeste son réel désir de liberté pour eux. Ils n'ont plus à être esclaves, même pas d'eux-mêmes, de leur faim, de leur peur de manquer, de leur désir d'en avoir plus. Le don du sabbat est comme un antidote à ce qui constituerait en réalité un esclavage de soi par soi²⁰, une aliénation intérieure.

Après avoir, par la pratique, découvert que le sabbat est une disposition garantissant sa liberté, le peuple le reçoit ensuite comme un précepte dans le cadre de l'alliance. Le repos du septième jour constitue même le centre de la Loi des lois proclamée par Dieu lui-même, les Dix Paroles (Ex 20,8-11).

⁸ Se souvenir du jour du sabbat pour le sanctifier. ⁹ Six jours, tu serviras et feras tout ton ouvrage ¹⁰ mais le septième jour est sabbat pour Yhwh ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, toi et ton fils et ta fille et ton serviteur et ta domestique et ta bête et ton étranger qui est dans tes portes. ¹¹ Car en six jours, Yhwh a fait les cieux et la terre, la mer et tout ce qui est en eux et il s'est reposé au septième jour. C'est pourquoi Yhwh a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié.

Encadrant le précepte, la répétition du verbe « sanctifier » souligne la caractéristique essentielle du sabbat : c'est un jour « saint », distinct des autres, soustrait à l'usage profane pour ainsi dire. Pour saisir la nature de cette différence, le lecteur est renvoyé au récit de la création en Gn 1. Ce qui rend saint ce jour, c'est que Dieu l'a béni (Gn 2,3), ce qui signifie en substance qu'il en a fait un jour de vie, de fécondité. Mais en quoi l'est-il ? Que fait-il ce jour-là pour instaurer cette différence ? Il achève la création (v. 2) en cessant (verbe *šābat*) d'œuvrer, un arrêt

²⁰ L'expression est de Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 57 qui est à ses yeux une définition possible de l'idolâtrie. Sur les rapports entre sabbat et idolâtrie, voir André WÉNIN, *Dix Paroles pour la vie*, Bière, Cabédita, 2018, p. 65-67.

qui a au moins deux composantes. D'une part, Dieu met un terme au déploiement de sa puissance et, de cette façon, il la contrôle, se montrant plus fort qu'elle. D'autre part, en assumant cette limite, il libère un espace pour ce qui n'est pas lui et en particulier pour l'humanité à qui il confie la maîtrise sur la terre (1,28)²¹.

Sur cet arrière-plan, que signifie pour Israël faire sabbat ? C'est, selon Ex 20,8, faire mémoire du repos du Créateur en faisant du septième jour un jour saint. Ce faire mémoire consiste en réalité à imiter Dieu : travailler six jours pour « faire tout son ouvrage », et le septième, mettre une limite à sa puissance de travail, à sa capacité de maîtrise et se montrer maître de sa propre force. L'enjeu profond de ce précepte se percevra mieux en prenant les choses par un autre bout : si quelqu'un est incapable d'arrêter son travail, n'est-ce pas au fond parce qu'il en est esclave ? Esclave du travail et de ce qu'il peut cacher en fait de volonté de puissance, de recherche de profit, de prestige. Dès lors, celui qui ne peut s'arrêter de travailler est esclave de lui-même, de son désir qui lui dicte sa loi (toujours plus !), de sa peur du manque et de l'insécurité face aux limites personnelles, à la finitude, à la mort certaine. En ce sens, la loi du sabbat enjoint à l'Israélite de consentir librement à la limite sous la forme d'une *perte de temps*, qui est en même temps limite au désir de puissance et à la recherche de profit, de prestige ou de sécurité, désir et recherche dont le travail est une expression par ailleurs légitime. Dans cette ligne, le sabbat est bien le don de liberté dont parle Ex 16²².

Cela dit, ne pas être esclave de soi-même, ne pas être prisonnier de son propre désir ou de sa propre angoisse, n'est-ce pas une condition pour pouvoir faire alliance ? C'est pourquoi quiconque fait sabbat imite encore le Créateur en ce qu'il ouvre un espace pour autrui et réserve des énergies pour construire avec lui une relation qui sorte de l'utilitarisme imposé aux rapports humains par le travail. (C'est là, on l'admettra sans peine, un facteur essentiel de l'épanouissement de l'existence.) Dès lors, si le sabbat est un jour béni, un jour de vie et de fécondité, c'est aussi parce qu'il offre à quiconque le pratique la possibilité d'entrer dans une dynamique d'alliance, celle-là même que prépare le Créateur quand il se retire le septième jour.

Que le sabbat – comme la circoncision – soit signe d'alliance ressort clairement de l'instruction divine à Moïse en Ex 31,13-17, instruction qui reprend en partie celle du décalogue comme pour mieux la prolonger et la préciser²³.

¹³ Seulement, mes sabbats vous les garderez, car c'est un signe entre moi et vous pour vos générations, pour qu'on sache que moi, Yhwh, je vous sanctifie.

²¹ Voir en ce sens, Paul BEAUCHAMP, *Testament biblique. Recueil d'articles parus dans Études*, préface de Paul Ricœur, Paris, Bayard, 2001, p. 15-32 (en particulier p. 25-28).

²² Voir P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, op. cit., p. 55-57.

²³ Sur ce texte, voir Brevard S. CHILDS, *Exodus. A Commentary*, London, SCM Press, coll. « Old Testament Library », 1974, p. 412-419, ou Cornelis HOUTMAN, *Exodus*, vol. III, Louvain, Peeters, coll. « Historical Commentary on the OT », 2000, p. 597-589.

¹⁴ Et vous garderez le sabbat car il est saint pour vous. Qui le profane sera mis à mort. Oui ! Quiconque y fait de l'ouvrage, cette personne sera retranchée du milieu de ses peuples. ¹⁵ En six jours sera fait l'ouvrage, mais au septième jour, c'est sabbat de sabbat, saint pour Yhwh : quiconque fait de l'ouvrage le jour du sabbat sera mis à mort. ¹⁶ Et les fils d'Israël garderont le sabbat pour faire le sabbat pour leurs générations : alliance perpétuelle. ¹⁷ Entre moi et les fils d'Israël, c'est un signe perpétuel car en six jours Yhwh a fait le ciel et la terre mais le septième jour, il s'est arrêté et a repris souffle.

La chose est ici dite clairement : le sabbat est un signe « entre Yhwh et Israël » (en inclusion v. 13 et 17), signe perpétuel d'une alliance qui l'est tout autant. Si le Créateur ouvre un espace pour autre que lui en cessant d'œuvrer le septième jour, pour que l'alliance ainsi rendue possible du côté de Dieu devienne réalité, il faut qu'à son tour, quelqu'un – Israël, en l'occurrence – lui fasse place en assumant la limite qu'impose forcément toute rencontre respectueuse d'autrui. Ainsi, ce qui permet la concrétisation de l'alliance, c'est la disposition à entrer dans ce qu'exprime en profondeur le sabbat, à savoir qu'il est essentiel d'accueillir sa propre limite pour rencontrer l'autre en vérité. On verra bientôt comment cela s'exprime aussi par une limite spatiale (voir Ex 19-20).

Mais avant cela, notons rapidement l'un ou l'autre point commun aux ordres divins d'Ex 31,13-17 et aux instructions données à Abraham en Gn 17,9-14. Circoncision et sabbat sont présentés tous deux comme une « alliance perpétuelle » (*berît 'ôlām* : Gn 17,13 et Ex 31,16) qu'il est essentiel de « garder » (*šāmar*). Le refus de ce signe d'alliance débouche en effet sur l'exclusion hors du peuple allié de Dieu (Gn 17,14 et Ex 31,14). En réalité, en Ex 31, cette sentence est en tension avec la peine de mort dont Yhwh parle aussi par deux fois (v. 14-15). Le paradoxe est étonnant. Mais bien souvent dans les lois de l'Ancien Testament, la formule de condamnation à mort « il devra être mis à mort » (*môt yûmat*) est là pour indiquer que l'enjeu fondamental de l'ordre qu'elle sanctionne n'est autre que la vie et la mort. En ce sens, ce que la juxtaposition paradoxale des deux châtiments prévus par Ex 31,14-15 souligne, c'est que l'enjeu du respect du sabbat n'est rien de moins que la vie, et l'appartenance au peuple de l'alliance.

La Tente : un espace en moins

La reprise du précepte du sabbat en Ex 31,13-17 intervient à un moment important du récit de l'Exode. C'est en effet la fin du discours de Dieu à Moïse, avant que celui-ci descende de la montagne, muni des tables de la Loi et d'instructions précises pour l'édification de la Tente où Yhwh viendra demeurer au milieu de son peuple. En 35,1-3, juste après l'épisode du veau d'or (Ex 32-34), ce sera aussi la première instruction que Moïse transmettra au peuple en

vue de la construction de ce Temple portatif (35,1-3). Y a-t-il plus belle façon de suggérer que le sabbat – signe d’alliance entre Yhwh et Israël – est plus important que le sanctuaire où Dieu se rendra présent ? L’urgence de bâtir la demeure se pliera au rythme imposé par le sabbat : il serait absurde en effet de transgresser l’alliance, sous prétexte de faire une place à l’allié.

Cela dit, entrer dans la signification biblique du sanctuaire dont parle la Torah et que le Temple de Salomon prolongera à sa manière²⁴ suppose un préalable. Il importe en effet de voir que cette Tente (ou Tabernacle, pour calquer le latin de la Vulgate) structure l’espace d’une façon analogue à ce qui se passe auparavant dans le récit, lors de la théophanie par laquelle Yhwh manifeste qu’il vient sur la montagne du Sinaï en vue de l’alliance. Avant cet événement, en effet, Moïse reçoit des instructions pour fixer au peuple une limite interdisant à quiconque de monter sur la montagne (Ex 19,12a). Seul le médiateur peut y monter, signe que cette limite n’est pas destinée à isoler les parties l’une de l’autre mais à permettre une relation médiatisée où chacun reste à sa propre place²⁵. Toute transgression de la limite fixée sera sanctionnée par la peine de mort : les coupables seront exécutés à distance par tir à l’arc ou lapidation, de sorte que le peuple n’ait pas à franchir la limite (19,12b-13).

De telles dispositions reflètent la conception selon laquelle une séparation radicale entre sacré et profane doit être maintenue, tout contact indu avec le sacré provoquant la mort²⁶. De plus, celui qui passe la frontière séparant sacré et profane devient impur et toute personne qui le touche est contaminée par son impureté. Mais quoi qu’il en soit de cet arrière-plan sacré, au niveau du récit, l’*ordre* de Dieu est une parole qui *ordonne* le lieu de la rencontre, l’organise en vue de l’alliance – ce qui suggère que l’alliance ne sera pas un processus fusionnel, puisque la place de chaque partenaire sera respectée. En dé-finissant la place de l’autre, la limite structure l’espace de telle sorte qu’au moment de la rencontre, soit signifiée la nécessité de maintenir une distance entre l’un et l’autre.

De plus, comme le suggère la sanction de mort prévue pour les transgresseurs, le respect de ce précepte est vital, Dieu signifiant sans équivoque que le non-respect de la limite et donc de la place du partenaire est mortifère. Au

²⁴ Plusieurs pages en rapport avec la construction du Temple le suggèrent : 2 S 6,12-7,16, ; 1 R 6,1-8,21 (en particulier 8,1-21) et les parallèles dans le livre des Chroniques.

²⁵ Sur cette question, voir Guy VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse. De l’Égypte à la Terre promise*, Bruxelles, Lumen Vitæ, coll. « Écritures 7 », 2002, p. 154-155, ou André WÉNIN, « La théophanie du Sinaï (Ex 19,9-20,21). Une approche narrative », in Françoise Dunand, François Boespflug (éd.), *Voir les Dieux, voir Dieu*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, coll. « Sciences de l’histoire », 2002, p. 57-77, surtout p. 62-63. À cet égard, les nombreux allers-retours de Moïse entre la montagne et le peuple sont significatifs : montée en 19,3, descente au v. 7 puis au v. 14 (ordre au v. 10) ; nouvelle montée au v. 20, suivie de l’ordre « Descends ! » (v. 21.24). Voir aussi 20,21 et 24,1. Enfin, une fois l’alliance accomplie, les prêtres Aaron et ses fils ainsi que soixante-dix représentants du peuple monteront « visiter » l’allié divin (24,1-2.9-11, annoncé sans doute en 19,13b).

²⁶ Voir d’autres textes en ce sens, comme 1 S 5 ; 6,19-21 ; 2 S 6,6-8.

demeurant, quiconque franchirait la limite serait à considérer comme impur, c'est-à-dire inapte à la rencontre avec Yhwh. L'alliance ne sera ni fusion, ni annexion. Au contraire, elle suppose que chacun soit à sa place et y reste. C'est cela qui doit permettre que Yhwh « descende aux yeux de tout le peuple sur le mont Sinaï » (19,11b), qu'il se rende présent à Israël en vue de sceller leur alliance. Il est donc essentiel à ce titre que le peuple consente à un *en moins* dans l'espace : le lieu réservé à son partenaire divin.

Une fois le pacte conclu, Moïse gravit à nouveau la montagne à la rencontre de Dieu, et il reste là quarante jours et quarante nuits (Ex 24,15b-18). C'est alors qu'il reçoit des instructions détaillées en vue de l'édification d'un sanctuaire (*miqdāš*), d'une demeure (*miškān*), d'une tente (*'ōhel*), un lieu où Dieu pourra résider avec son peuple (25,8) et le rencontrer. Le récit de la seconde moitié de l'Exode permet de comprendre que cette Tente constitue une sorte de *Sinaï portable* destiné à perpétuer la présence de Dieu à son allié, au milieu de son camp²⁷. C'est ainsi que, comme la montagne, la demeure sera inaccessible aux humains – un lieu *en moins*, donc. Seul Moïse aura ses entrées²⁸, le grand prêtre y pénétrant aussi une fois l'an pour le renouvellement de l'alliance (le jour de Qippur, Lv 16,1-17). Par ailleurs, les phénomènes théophaniques du Sinaï s'y produisent également. Cela ressort clairement de la comparaison entre le début et la fin du long récit : la gloire de Yhwh se manifeste sur la montagne (24,15-18) et sur la Tente (40,34-38) au moyen des mêmes signes – nuée et feu –, exactement comme lors de la théophanie d'alliance en 19,16-18 et 20,18²⁹.

Ex 24,15-17	Ex 40,34-38
¹⁵ <i>La nuée couvrit le mont.</i>	³⁴ <i>Alors la nuée couvrit la Tente de Rencontre, et la gloire de Yhwh remplit la demeure.</i>
¹⁶ <i>La gloire de Yhwh demeura sur le mont Sinaï, et la nuée le couvrit pendant six jours. Le 7^e jour, Yhwh appela Moïse du sein de la nuée.</i>	³⁵ <i>Moïse ne put entrer dans la Tente de Rencontre, parce que la nuée demeurerait sur elle, et que la gloire de Yhwh remplissait la demeure. [...]</i>
¹⁷ <i>L'aspect de la gloire de Yhwh était aux yeux des Israélites comme un feu dévorant au sommet du mont.</i>	³⁸ <i>La nuée de Yhwh était de jour sur la demeure ; et de nuit il y avait un feu aux yeux de toute la maison d'Israël.</i>

²⁷ Pour un rapprochement entre le Sinaï et la Tente, voir par ex., Frank POLAK, « Theophany and Mediator. The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus », in Marc Vervenne (éd.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, Louvain, University Press/Peeters, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 126 », 1996, p. 113-147, surtout p. 113, ou Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Paris, Cerf, coll. « Lire la Bible 114 », 1997, p. 213.

²⁸ Le récit relate les entrées régulières de Moïse dans la Tente. Voir par ex. Ex 33,8-11. Le texte cité ci-dessous (Ex 40,35) raconte en réalité un fait lié au moment particulier où Yhwh prend symboliquement possession de la demeure.

²⁹ Voir en ce sens B. S. CHILDS, *Exodus, op. cit.*, p. 638 ; C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. III, *op. cit.*, p. 603.

Tous ces points communs désignent clairement la demeure comme un lieu de rencontre remplaçant le Sinaï, et dès lors symbolisant le contact permanent que Yhwh cherche à entretenir avec le peuple dont il a fait son allié (voir Ex 29,43.45-46, ou encore 25,22).

Mais où se situe cet espace *en moins* qu'Israël ne peut occuper sauf à mettre l'alliance en péril ? Dans le livre de l'Exode, il est dit que la Tente de rencontre se situera *à l'extérieur du camp* : Moïse devra sortir pour y converser avec Yhwh et recevoir ses instructions (Ex 33,7-11)³⁰. Cette disposition reproduit l'organisation de l'espace de la théophanie sinaïtique où camp et montagne sont distincts (19,12-13) et où Israël doit sortir du camp pour aller à la rencontre de Dieu (v. 17), Moïse seul pouvant accéder à la montagne (v. 20, ou encore 24,18). Cependant, au niveau du récit de l'Exode, cet état de choses correspond à un moment particulier : après l'idolâtrie du veau d'or, Yhwh déclare qu'il ne veut pas aller « au milieu du » peuple, à l'inverse de son intention initiale (Ex 25,8 ; 29,45-46). Aussi demande-t-il de rester à l'écart (Ex 33,3.5.7-10).

La suite montrera qu'une fois qu'Israël aura accepté la voie de la fidélité à l'alliance avec Dieu, la Tente pourra être dressée au milieu du camp. C'est ce qui ressort du récit du livre des Nombres où l'on apprend que la Tente de rencontre se dresse au centre du camp, entourée par les tribus d'Israël (voir Nb 2,2). Le détail de la disposition du camp est d'ailleurs décrit : à l'est, Juda avec Issakar et Zabulon ; au sud, Ruben avec Siméon et Gad ; à l'ouest, Éphraïm avec Benjamin et Manassé ; au nord, Dan avec Asher et Nephtali (2,3-34) ; au centre, entourant la demeure, la tribu de Lévi chargée de son service (1,50-53). Le texte précise en même temps que, lors des déplacements du peuple, les deux premiers groupes précèdent la Tente, les deux autres la suivent, Lévi continuant à l'entourer (2,17 et 10,13-28). Cela dit, les tribus sont censées se tenir à distance de la demeure sous peine de mort (3,38), en particulier lorsqu'elles pèchent contre Dieu (17,28).

Cette disposition rigoureuse est décrite pour indiquer que Yhwh est présent dans sa Tente au milieu du camp d'Israël, dans un espace propre qui lui est réservé. Le fait que cet espace soit situé au centre indique que le cœur d'Israël est en quelque sorte un lieu qu'il n'occupe pas, signe de ce que le manque est central pour ce peuple, un manque qui correspond à la place de l'Allié, de l'Autre.

³⁰ Les verbes au *yiqtol* et au *weqatalti* de ce passage sont traduits en général par l'imparfait sur la base d'hypothèses historiques à propos de l'origine du texte : ainsi, par ex. Bernard RENAUD, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de l'Exode 32-34*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina 169 », 1998, p. 169-174, ou B. S. CHILDS, *Exodus, op. cit.*, p. 583-585. Au niveau du texte final, l'imparfait n'a guère de sens puisqu'à ce point du récit, la Tente n'existe pas encore. Dans la logique du texte massorétique, ces verbes doivent être traduits par des futurs. Voir à ce sujet André WÉNIN, « Dieu jaloux », in Pierre Gibert, Daniel Marguerat (éd.), *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002, p. 67-75.

Les Lévites : une tribu en moins

Dans cette même description de l'environnement de la Tente, Lévi fait exception. Il jouit en effet d'un statut spécial : la tribu n'est pas recensée comme les autres (Nb 2,33) et sa place est différente. Cette géographie théologique met en évidence une séparation introduite dans le corps même du peuple, la tribu de Lévi étant dédiée au service de la Tente et en particulier des travaux et tâches nécessaires à son entretien et à son emploi liturgique (Nb 3,6-8 ; 16,9-10)³¹. Or, les Lévites qui sont ainsi mis à part sont en réalité les substituts des premiers-nés du peuple qui appartiennent à Yhwh depuis la nuit pascale (Nb 3,11-13 et 40-51, voir Ex 13,1.11-15). Ainsi *soustraits* à l'ensemble formé par les tribus d'Israël, les Lévites rappellent en substance que chaque famille d'Israël est marquée du signe du manque par volonté divine.

LA NOURRITURE DU CORPS

Parmi les lois qui invitent le peuple élu à inscrire sa différence dans le corps, les plus étranges pour une mentalité occidentale moderne sont sans doute les préceptes alimentaires. Comme les dispositions précédentes, elles apparaissent dans le cadre de la législation de l'alliance du Sinaï, du moins pour la plupart (voir par ex. Gn 9,4 ; 32,33). Dans le livre du Lévitique, ces lois sont intimement liées à l'exigence de sainteté. Le chap. 11 qui les énonce se termine par ces mots (v. 44-45) :

Je suis Yhwh, votre Dieu : vous vous sanctifierez et vous serez saints, car je suis saint ; et vous ne rendrez pas impures vos personnes par toutes ces bêtes qui rampent sur la terre. Oui ! je suis Yhwh qui vous ai fait monter du pays d'Égypte pour être votre Dieu ; et vous serez saints, car je suis saint.

Ce lien soulève une question : en quoi la sainteté de Yhwh et d'Israël est-elle concernée par le régime alimentaire ? Une question analogue se pose à propos de l'élection, quand on lit la reprise de cette réglementation dans le Deutéronome qui introduit la loi par ces mots : « Tu es un peuple saint pour Yhwh ton Dieu : c'est toi que Yhwh ton Dieu a choisi pour être pour lui un peuple qui lui appartient en propre, d'entre tous les peuples qui sont sur la face de la terre » (Dt 14,2, avant la loi énoncée aux v. 3-21). Sainteté dans l'alliance, élection : à n'en pas douter, le régime alimentaire spécial que la loi prescrit constitue une nouvelle marque de la différence d'Israël, un signe de son identité, de la différence où l'introduit son lien particulier à Yhwh.

³¹ Le récit insiste cependant sur le fait que les lévites n'exercent pas le sacerdoce.

Face à ce type de réglementations qui apparaîtront aujourd'hui non seulement comme anachroniques mais encore comme dépourvues de toute logique, la tentation est grande d'avancer des explications rationalistes tournant par exemple autour de la fonction hygiénique de ce genre de lois. C'est mal connaître la logique de la Bible qui n'allègue jamais aucun argument de ce type, alors qu'on ne voit pas ce qui l'empêcherait de le faire. Et même si l'on ne peut exclure que certaines pratiques aient pu avoir une origine de ce type, il reste que chaque fois qu'une explication est proposée dans la Bible, elle est d'ordre métaphorique et vise une signification anthropologique ou théologique³². C'est donc sur ce plan qu'il s'agit de chercher la rationalité à l'œuvre dans ces lois, si du moins il y en a une. Pour reprendre la question dans les termes énoncés ci-dessus, en quoi la sainteté de Dieu et l'exigence de sainteté d'Israël dans le cadre de l'élection et de l'alliance sont-elles concernées par ces préceptes ?

Pour tenter de répondre à la question, il faut inscrire ces lois spécifiques dans un cadre plus global concernant l'alimentation humaine³³. La première fois qu'il est question de nourriture dans la Torah, c'est en Gn 1,29. Après avoir donné aux humains l'ordre de maîtriser les animaux avec force (v. 28), le Créateur leur donne une nourriture uniquement végétale, et différente de celle, également végétale, qu'il donne ensuite aux animaux (v. 30). Ce qu'il suggère dans cet enchaînement, c'est que les humains peuvent exercer sans violence leur maîtrise sur le monde animal, qu'ils peuvent limiter la force avec laquelle ils les dominent, d'autant qu'ils n'ont pas à lutter avec eux pour les mêmes aliments. Sous la guidance de pasteurs pleins de douceur, les animaux ne se mangeront pas entre eux et l'humain présidera à un monde de paix et d'harmonie.

Dans la suite du récit, les humains délaissent cette voie de douceur ébauchée par le Créateur. C'est la violence qui les guide et ce choix détruit la terre au point que Dieu décide le déluge pour achever la destruction à laquelle échappe Noé, seul homme juste et intègre (Gn 6,5-13). Bénissant en lui la nouvelle humanité, Dieu revient sur la question de la nourriture (9,1-7). Il répète d'abord son ordre de maîtrise sur les animaux, mais dans des termes qui font place cette fois à la violence, ce qui se traduit par un changement de régime alimentaire : l'humain peut manger de tout, les animaux et la verdure, jusque-là nourriture

³² En plus des deux textes cités ci-dessus, voir par ex. Lv 17,10-14 où l'interdit de consommer du sang est lié au fait que « la vie de toute chair, c'est son sang » et que ce sang est essentiel pour l'expiation. Sur la portée métaphorique des lois alimentaires de la Bible, voir par ex. Jacques TRUBLET, « Alimentation et sainteté. Lévitique 11 et Deutéronome 14 », *Christus* 29 (1982), p. 209-217, ou Jacob MILGROM, « The Biblical Diet Laws as an Ethical System. Food and Faith », *Interpretation* 17 (1963), p. 288-301.

³³ Je synthétise brièvement ici la lecture que j'argumente longuement dans André WÉNIN, *Pas seulement de pain. Violence et alliance dans la Bible. Essai*, Paris, Cerf, 2002², coll. « Lectio Divina 171 », p. 25-98.

des bêtes. Mais Dieu fixe de nouvelles limites : d'abord l'interdit du sang (v. 4) puis un sévère avertissement pour qui exercerait sa violence contre l'être humain. Dans la logique du récit, le don d'une nourriture carnée représente une concession à la violence à laquelle Dieu croit bon de donner un dérivatif, un exutoire. Ce type d'alimentation est un pis-aller, pas un droit³⁴.

C'est sur cet arrière-fond général que l'on peut comprendre, me semble-t-il, ce que cachent les interdits alimentaires spécifiques à Israël. En effet, ces interdits – posant un *en moins* par rapport à la nourriture des autres groupes humains – portent tous sur la viande animale³⁵. Élu par Dieu et allié à lui pour porter la bénédiction aux nations (Gn 12,1-3 et Ex 19,5-6), Israël mange certes de la viande, mais dans certaines limites. En lien avec la nourriture exclusivement végétale donnée par le Créateur aux humains qu'il invite ainsi à vivre sans violence, ces limites mises en Israël à la consommation de viande, qui implique la violence, souligne que ce type d'alimentation ne relève pas d'un droit, mais d'une concession : s'il s'agissait d'un droit, en effet, on voit mal pourquoi il ferait l'objet de réserves arbitraires. De la sorte, cette limite constitue pour Israël un rappel en creux de l'idéal figuré par la nourriture végétale des commencements, un mémorial du rêve de douceur inscrit par Dieu au cœur de la création. En respectant cette limite, le peuple élu et allié de Yhwh témoigne de l'utopie d'un monde où l'on peut devenir soi-même sans avoir à manger autrui ou à lui faire violence ; il se rappelle qu'il a à cultiver sa différence en épousant la sainteté du Créateur dont le désir profond est la douceur et la paix.

En lisant la Torah, on découvre donc un système symbolique maillant toute l'existence du peuple dans son ensemble et de chacun de ses membres en particulier. Chaque élément de ce système s'articule autour de ce que l'on peut appeler un *en moins*, une *case vide*, bref un manque qui *ordonne* le reste de la réalité. Le sabbat en est la concrétisation temporelle et la Tente, espace réservé inaccessible à l'humain, en est l'expression spatiale ; liés à cette demeure, les Lévitites sont l'*en moins* qui marque le corps du peuple et, figurativement, de chaque famille. Quant à la circoncision, elle inscrit le manque sur le corps, mais

³⁴ Pour tout ce qui précède concernant Gn 1 et 9, voir Paul BEAUCHAMP, « Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a », in AC FEB, *La Création dans l'Orient ancien*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina 127 », 1987, p. 139-182, republié dans Id., *Pages exégétiques*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina 202 », 2005, p. 105-144. Voir aussi Id., *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987, p. 80-89.

³⁵ En dehors de Lv 11 et Dt 14, on trouve d'autres tabous alimentaires généraux, mais tous portent sur une nourriture animale : le sang (Lv 7,26 ; 17,12-14 ; 19,26 ; Dt 12,16.23-25 ; 15,23), la graisse de certains animaux (Lv 3,17 ; 7,23) ou encore la chair d'un animal trouvé déchiré dans la campagne (Ex 20,30). Par trois fois, on interdit de cuire un agneau dans le lait de sa mère (Ex 23,19 ; 34,26 ; Dt 14,21). L'unique interdit concernant une nourriture végétale est temporaire : il concerne tout aliment fermenté, mais seulement pendant la semaine des Azymes (Ex 12,15-20 et Dt 16,3-4).

aussi au cœur de la relation entre homme et femme, tandis que la nourriture rappelle quotidiennement le nécessaire consentement à la limite³⁶.

Ce système symbolique est intimement lié à l'identité propre qu'Israël déclare être la sienne. En réalité, il est lié à sa vocation qu'il vient comme signifier. En tant qu' élu, en effet, Israël est lui-même soustrait au corps de l'humanité en vue de la bénédiction de tous. Son alliance avec Dieu, qui le constitue en profondeur, suppose précisément le consentement au manque, à l'*en moins*. Aussi peut-il rendre témoignage à son Dieu, en particulier par le refus de la violence, refus que le Créateur a inscrit dans la vocation même de l'humanité (Gn 1,26-30) et dont il invite Israël à faire mémoire dans le concret de son alimentation.

LA SYMBOLIQUE DE L'IDENTITÉ ET LES ÉCRITS CANONIQUES CHRÉTIENS

Ce système cohérent de marqueurs identitaires essentiel dans la Torah ne subsistera pas dans les courants du premier christianisme dont témoignent les écrits canoniques du Nouveau Testament et cela, même si, pour certains marqueurs, des nuances sont à mettre en fonction des corpus envisagés. Circoncision, sabbat, Temple et Lévités, interdits alimentaires : cet ensemble est pour ainsi dire sacrifié à la perspective universaliste qui opposera les groupes chrétiens à la dynamique vétérotestamentaire de l'alliance élective. Le Nouveau Testament témoigne en tout cas de la manière dont, très tôt, le maillage par lequel la Torah structure l'existence juive a été pour ainsi dire détricoté dans le mouvement chrétien³⁷.

Pour ce qui est de la circoncision, elle est fortement relativisée par Paul qui va parfois jusqu'à la disqualifier au profit de la foi et de l'amour. En Ga 5,6, il écrit : « En Christ Jésus, ce qui a de la valeur, ce n'est ni la circoncision ni l'incirconcision, mais la foi agissant par l'amour » (Ga 5,6) ; et dans la même lettre, il ajoute : « Ce qui compte, ce n'est ni la circoncision ni l'incirconcision, mais la création nouvelle » (6,15)³⁸. Quant au sabbat, ce n'est pas seulement la

³⁶ On notera ici un rapprochement significatif : si la vie individuelle s'entretient en mangeant (acte collectif), la vie du groupe se prolonge grâce à la procréation (acte intime). Il est frappant de constater que ces deux actes indispensables à la vie sont tous deux affectés du signe de l'*en moins*, la circoncision et les restrictions alimentaires.

³⁷ Ces brèves considérations sur le Nouveau Testament supposeraient une discussion plus argumentée. Je n'envisage ici que la tendance générale où la tension avec la structure symbolique juive est sensible. Je l'ai dit ci-dessus à propos du Temple, que Jésus respecte et fréquente, de même que la première communauté de Jérusalem (Mc 11,27 ; 12,35-13,1 ; Ac 2,46, par ex.). Quant à Paul, il manifeste un certain égard pour la circoncision puisqu'il circonçoit Timothée (Ac 16,3) ; et les décisions de l'assemblée de Jérusalem n'imposent évidemment pas aux juifs chrétiens de renoncer à la pratique de la loi de Moïse : elle décide seulement qu'on ne peut imposer celle-ci aux pagano-chrétiens (Ac 15,14.20).

³⁸ Voir aussi Rm 4,9-12 ; 1 Co 7,19 ; Ph 3,3. La relativisation de la circoncision en rapport avec le salut ressort aussi d'Ac 10,45 et du récit du chap. 15 (voir ci-dessous).

pratique legaliste des pharisiens qui est dans la ligne de mire du Jésus des récits évangéliques. C'est l'institution même qui se voit relativisée : « Le sabbat a été fait pour l'humain et non l'humain pour le sabbat, de sorte que le fils de l'homme est seigneur aussi du sabbat » (Mc 2,27-28). Le fait que l'on trouve dans le judaïsme ancien l'une ou l'autre trace d'une liberté de ce genre ne change pas substantiellement la donne. Du reste, dans les passages des Évangiles concernant le sabbat, la polémique avec le judaïsme pharisien est toujours présente³⁹.

Quant aux pratiques alimentaires, elles sont mises en cause aussi bien dans les récits des Évangiles, où Jésus déclare purs tous les aliments (Mc 7,19)⁴⁰, que dans les Actes des Apôtres où l'autorité de Pierre, encouragé par Dieu lui-même, est invoquée à l'appui de l'abolition des interdits alimentaires dans le célèbre récit de la conversion du centurion Corneille en Ac 10 et 11⁴¹. On mentionnera encore les décisions de l'assemblée de Jérusalem (Ac 15,20.28-29)⁴² et du fameux passage de la lettre aux Galates où Paul fait écho au conflit qui l'a opposé à Pierre précisément sur cette question (Ga 2,11-16). Je ne reviens pas ici sur la question du Temple sur laquelle s'ouvrent ces réflexions, sinon pour ajouter que la disqualification du sanctuaire comme espace sacré a entraîné la disparition du personnel spécialisé, prêtres et lévites, une disparition que théorise l'Épître aux Hébreux (He 7,11-19).

Cette large désaffection vis-à-vis du système de marques identitaires construit par la Torah, dont le Nouveau Testament témoigne, ne peut tenir du hasard – et elle influencera profondément le devenir du christianisme tandis que la logique de la singularité sera plus particulièrement cultivée au sein du judaïsme rabbinique. Elle manifeste au contraire un profond changement de paradigme, de logique interne. De son côté, le judaïsme de la Torah entretient sa particularité dans une logique que l'on pourrait appeler *singulariste* (« Vous

³⁹ Voir Mc 2,23-3,6 (en particulier 2,27) avec les parallèles en Mt (en particulier 12,8) et Lc ; Lc 13,1-16 ; Jn 5,10-18 et 9,14-16. Concernant une possible relativisation de la loi du sabbat dans le judaïsme ancien, on cite souvent la phrase de Rabbi Siméon ben Menasya rapportée dans la Mekilta sur Ex 31,13-14 (« à vous le sabbat a été remis, et non vous au sabbat »), ainsi que la possibilité de transgresser le sabbat pour sauver une vie selon certains rabbis cités par le Talmud de Babylone, *Shabbat* 85b (texte bilingue hébreu-anglais en ligne : <https://www.sefaria.org/Yoma.85b?lang=bi> [consulté le 6 mai 2020]). Voir à ce propos Robert A. GUELICH, *Mark 1–8,26*, Nashville, Tenn., Thomas Nelson, coll. « Word Biblical Commentary 34A », 1989, p. 123-124 ou Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Paris, Cerf, coll. « Commentaire biblique : Nouveau Testament 2 », 2004, p. 129.

⁴⁰ Voir l'ensemble du passage, Mc 7,14-23 ; le parallèle matthéen souligne explicitement que Jésus rencontre l'opposition des Pharisiens (Mt 15,12).

⁴¹ Voir en particulier Ac 10,9-16 et 11,1-18 où l'opposition claire avec les normes de la Torah est soulignée (voir notamment l'affirmation : « ce que Dieu a déclaré pur, ne le dis pas souillé », au v. 8).

⁴² En Ac 15, ce qui suscite la polémique est l'affirmation par des juifs (chrétiens) de la nécessité, pour le salut, de la circoncision et de la pratique de la Loi (v. 2.5), mais les décisions parlent seulement des nourritures qui restent frappées d'un interdit minimal (v. 20.28). En creux, cela souligne l'importance de tout ce qui disparaît.

serez saints parce que moi, Yhwh, je suis saint », Lv 11,44b⁴³). D'où le maintien de ce système symbolique privilégiant la mise à part, la séparation, les signes identitaires par différenciation consistant à renoncer à quelque chose que les autres ont ou dont ils jouissent. Le mouvement chrétien reflété par le Nouveau Testament manifeste au contraire une nette tendance à l'expansion (« De toutes les nations, faites des disciples », Mt 28,19a) dans une logique *universaliste*, et cela, assez rapidement après la mort de Jésus – ce qui explique l'extension missionnaire évoquée notamment par le livre des Actes. D'où de nouveaux marqueurs qui chercheront à intégrer, à agréger, plutôt qu'à séparer, à distinguer. Plus de Temple, ou mieux : un Temple qui est le corps du Ressuscité (voir Jn 2,19-22) et est présent partout où vit une communauté de chrétiens – au départ sans clergé institué –, corps du Christ vivant (voir 1 Co 3,16-17 ; 6,19 ; 12,27). Plus de sabbat, mais la célébration de la mort et de la résurrection du Christ par un repas non lié à un jour chômé, du moins dans les premiers siècles (voir 1 Co 11,17-32) ; un signe d'entrée dans la communauté qui ne s'inscrit pas sur le corps, mais qui marque intérieurement le fidèle du « sceau » du Christ en le conformant à son mystère pascal (voir Rm 6,4 ; 2 Co 1,21-22 ; 1 P 3,21) ; enfin, une nourriture que l'on peut partager sans problème avec tous et chacun (cf. 1 Co 10,27 ; Ac 11,3)⁴⁴.

Ce qui, aux origines du christianisme, a représenté une prise de distance significative vis-à-vis du judaïsme de la Torah, ne peut-il être assumé autrement aujourd'hui ? Les risques de dérive ne sont pas illusoires, en effet. L'histoire l'a montré. Et en tout cas, puisque le christianisme se revendique des deux Testaments, ne doit-il pas les prendre au sérieux l'un comme l'autre ? En effet, que serait un universalisme qui ne se montrerait pas respectueux des identités propres et des différences légitimes ? Mais aussi, peut-on cultiver une singularité si l'on perd de vue l'horizon universel sur lequel elle s'inscrit nécessairement et duquel elle tire sa signification ? Ne serait-il pas souhaitable que judaïsme et christianisme restent chacun sérieusement à l'écoute de la

⁴³ Voir Paul BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei 114 », 1992², p. 254-256.

⁴⁴ Ces trois premiers marqueurs sont intimement liés à l'événement pascal. En cela, ils renvoient à un *en moins* essentiel que le chrétien est invité à assumer subjectivement ou spirituellement, à savoir *la mort* dans laquelle il entre avec le Christ pour ressusciter avec lui en vue d'une vie nouvelle loin de toute convoitise (voir Rm 6,2-13). S'il y a donc un *en moins* dans le christianisme, il touche lui-même à l'universel dans la mesure où il invite à intégrer la mort, perte radicale et définitive à laquelle tout humain se trouve inévitablement confronté. On pourrait prendre les choses sous un autre angle et penser qu'il s'agit, dans le christianisme, d'une autre façon de vivre l'*en moins* en le situant dans l'intimité du sujet, peut-être dans la ligne de la « circoncision du cœur » prônée par le Deutéronome (Dt 30,6, voir aussi 10,16 et Jr 4,4). Il n'y aurait plus, dès lors, opposition entre judaïsme et christianisme, mais deux modalités différentes d'intégrer la perte dans la vie du croyant. Dans cet essai, j'ai préféré forcer le trait de manière à mettre en lumière deux dynamiques contrastées.

ANDRÉ WÉNIN

ETR

différence de l'autre, chacun acceptant, sans renoncer à sa spécificité, de la mettre en tension avec ce que celle de l'autre a de pertinent ? Ne serait-il pas souhaitable que chacun cherche à valoriser au sein de sa propre tradition les éléments liés à la dimension privilégiée par l'autre ? Par exemple, le judaïsme ne pourrait-il explorer davantage la visée universelle de l'élection valorisée par les prophètes, ou l'horizon multiculturel de la sagesse biblique ? Le christianisme (en particulier catholique) ne pourrait-il accentuer le respect des spécificités culturelles, qui s'est traduit très tôt par l'usage de traductions des textes bibliques, ou décliner intelligemment les signes du manque que sont les *conseils évangéliques* ? De cet effort, dépend peut-être la santé spirituelle de chacune des deux traditions, et de leur capacité à déployer chacune leur fécondité propre.

André WÉNIN