

Actes du Premier
Colloque International
d'Études Midrashiques
(CIEM)

20 et 21 août 2005

Étel, France

Couverture :
Masaccio, *Fresques de la vie de Saint Pierre*,
Chapelle des Brancacci, Eglise des Carmine, Florence.

Avant-propos

L'idée de réunir périodiquement des personnes venant des horizons les plus divers, et souhaitant présenter un travail ou une réflexion sur l'interprétation juive des Écritures, le *midrash*, est née au sein d'une petite équipe qui, par ailleurs, travaille à une traduction en français du corpus midrashique. En 2004, cette poignée d'individus avait imaginé sérieusement s'amuser dans la chaleur de l'été, à l'ombre fraîche d'un arbre, d'une trouvaille érudite et joyeuse sur un verset de l'Exode, de la limpidité enfin retrouvée d'un verset du Nouveau Testament, de la puissance d'un détail d'une nativité de Cima da Conegliano. Le Colloque International d'Études Midrashiennes (CIEM) était né.

Les textes que nous présentons ici sont ceux des participants à la première édition de ce colloque qui s'est tenu à Étel le 20 et 21 août 2005 ainsi que les contributions des auteurs qui n'ont pu faire le déplacement. Nous avons choisi de les classer thématiquement de façon à permettre une lecture linéaire du recueil sans interdire au lecteur un parcours plus personnel.

Aussi, l'ouvrage s'ouvre-t-il sur les contributions qui présentent l'activité midrashique en détail ainsi que l'abord singulier que l'on peut avoir de cette littérature. Il se poursuit par des contributions plus spécifiques consacrées à la compréhension renouvelée du mode de production du Nouveau Testament que peut nous apporter l'activité midrashique. Enfin, la dernière partie qui nous tient particulièrement à cœur, réunit des travaux qui ouvrent proprement le champ des études midrashiennes en l'étendant, par exemple, à la peinture religieuse, à la philosophie, etc.

Nous espérons que ce livre montrera que les études midrashiennes commencent de connaître un véritable essor en France. Il est certes discret, presque souterrain mais toujours très original et personnel. Pas d'école, de courant de pensée mais une poignée d'individus en prise directe avec la science des Écritures juives.

Nous vous souhaitons une bonne et fructueuse lecture,

Sandruck Le Maguer

Pour aider à la lecture du présent ouvrage

Tout au long de ce recueil, il sera implicitement fait usage des techniques de base de l'herméneutique juive nommée *midrash* (litt. recherche). De façon à ne pas répéter inutilement une explication laborieuse de celles-ci dans chaque texte, nous proposons un résumé très succinct des principales techniques classiquement employées.

Le midrash s'appuie sur des caractéristiques propres à l'hébreu. L'écriture de cette langue – dont l'alphabet est emprunté à l'araméen – repose sur 22 caractères dits « carrés » en raison de leur graphie. Ces caractères sont des consonnes et la vocalisation des mots est donc implicite. Des signes de vocalisation existent mais leur origine est réputée tardive. Elle est certainement largement postérieure au début de l'activité midrashique, ce pourquoi le midrash forme nombre de ses interprétations sur la latitude sémantique qu'autorise cette absence.

L'hébreu est une langue sémitique où tout mot, toute forme verbale constituent une variation autour d'une racine généralement constituée de trois lettres (plus rarement de deux ou quatre). L'interprétation d'un mot est alors naturellement basée sur sa racine et sur les multiples significations des autres mots issus de la même racine. Cette technique s'étend à l'emploi d'anagrammes du mot ou de sa racine sous l'impulsion du texte biblique qui lui-même en fait un usage massif.

La rareté d'un mot dans le texte biblique est, midrashiquement, extrêmement signifiante. Le verset employant ce terme est alors supposé posséder un lien avec tous ceux possédant le même mot. Les hapax (terme n'intervenant qu'une seule fois dans une littérature) s'offrent ainsi aux interprétations les plus audacieuses (on en dénombre à peu près 2000 dans le texte biblique). De même, deux versets offrant une même tournure ou expression sont supposés posséder un lien objectif qu'il est alors question de déterminer ou de rendre opérationnel (technique nommée de « conformité verbale »).

Les assonances et jeux de mots sont de manière générale des outils interprétatifs. Des techniques plus sophistiquées sont également utilisées :

- La gématrie (*guematria*) ou *mispar*, consiste à calculer la valeur numérique d'un mot en faisant la somme des valeurs numériques de chacune des lettres et à interpréter ce nombre ou à mettre en rapport le mot avec un autre possédant la même gématrie. Il existe plusieurs gématries dont voici les principales :

- la plus utilisée sera ici nommée « gématric classique » (ou *mispar gadol*). Elle consiste à attribuer aux 9 premières lettres de l'alphabet les unités (de 1 à 9), au neuf suivantes les dizaines (de 10 à 90) et aux quatre dernières les centaines (de 100 à 400). Une spécialisation de cette gématric consiste à attribuer les centaines restantes aux cinq lettres qui changent de graphie en position finale d'un mot et uniquement lorsque elles occupent cette position.
- Un deuxième type de gématric est la « gématric par rang » qui consiste à attribuer à chaque lettre son rang dans l'alphabet.
- Citons enfin, la « petite gématric » (ou *mispar qatan*) qui consiste à utiliser les mêmes chiffres que pour la gématric classique mais en les réduisant aux unités (par exemple 200 devient 2).

La technique gématric quoique formellement rigide s'autorise une grande liberté. Elle peut ainsi mettre en rapport deux mots dont la gématric classique de l'un est égal à la gématric par rang de l'autre, etc.

- Les permutations de lettres des mots sont également utilisées : Certains termes sont interprétés par permutation des lettres dans l'alphabet. La permutation la plus connue est nommée *Atbash* et consiste à faire correspondre à la première lettre de l'alphabet, la dernière ; à la seconde, l'avant dernière ; etc.
- L'acrostiche est souvent utilisée dans ses deux sens : mot formé à partir d'une suite de mots du texte ou expression formée par le développement d'un mot.

Enfin, l'activité midrashique joue également du contexte des versets bibliques ou se joue de ce contexte, ce qui offre une liberté interprétative énorme.

Pour terminer, ce rapide tour d'horizon, signalons que le midrash ne se réduit pas à ces techniques mais prend appui sur elles pour en faire jaillir du sens et une pensée particulièrement puissante. Il constitue le cœur même de l'herméneutique juive que nous vous invitons maintenant à découvrir ou à approfondir.

Prologue de *L'Impureté de Dieu*

Souvent au réveil je me prends à penser que je n'existe pas. L'aube est encore en deçà de la nuit, les bruits de la ville s'esquissent seulement, suffisant pourtant à me laisser croire que non, décidément, je ne suis pas là.

Kafka écrit la courte histoire d'une épée qui, au sortir d'un songe de chevalerie ancienne, demeure enfoncée jusqu'à la garde dans le dos du rêveur distrait. Frappé d'un égal sortilège, je suis resté pour ma part fiché dans mon dernier rêve, quelques lambeaux épars de mon être réel étant seuls parvenus à émerger, oubliant de s'oublier dans la brume. C'est dès lors dans un état intermédiaire entre l'absence et l'acuité accrue que j'écris, ayant la faiblesse d'aimer un propos qui s'apparente au mirage.

L'Impureté de Dieu n'est pas un titre dont on se pare à la légère. Il pèse au contraire de toute l'ambivalence de son génitif ; subjectif, il suppose une impureté dont Dieu dispose et qui nous échoit, tenace comme une malédiction, inamissible comme une grâce, aussi irrémédiable qu'un destin. Impureté de la création, de l'histoire, du réel, de la langue, impureté de qui s'acharnera à la dire.

Impureté de la Bible en conséquence, qu'il faut lire d'un bout à l'autre pour constater comme son écriture est peu linéaire, à quel point cet immense « récit » n'est pas rectiligne. Il faut suivre le Livre de part en part pour en percer la profondeur et en mesurer les volumes. « Vingt auteurs, écrit Chateaubriand dans *Le Génie du christianisme*, vivant à des époques très éloignées les unes des autres, ont travaillé aux livres saints ; et quoiqu'ils aient employé vingt styles divers, ces styles, toujours inimitables, ne se rencontrent dans aucune composition. Le Nouveau Testament, si différent de l'Ancien par le ton, partage néanmoins avec celui-ci cette étonnante originalité. »

Je nomme cette étrange modalité de l'impureté la *texturalité*. La pensée m'en est venue à tourner au cœur de textes grandioses, ceux de la Cabale, du Midrach et, bien entendu, du fabuleux Talmud. Car les Rabbis ont vécu le Texte comme une texture et la lecture comme de la couture, un travail pulsatile de découpures et de sutures, n'ayant cessé de relier les fibres du Livre (lettres, mots, versets, expressions, opinions, erreurs, répétitions, interpolations, commentaires, interprétations des commentaires, traditions et hérésies diverses) entre elles et à leur ailleurs, à l'invention intérieure de leur transmission. Ils ne laissèrent pas de tailler, de taillader, de découper à vif ce sublime matériau passé de génération en génération, ourdissant leur incomparable chef-d'œuvre de ferveur pensée comme d'autres, à la même époque, burinaient leurs premières cathédrales.

La méthode est directement inspirée de la Bible elle-même, pratiquée quotidiennement, minutieusement, dans l'amour infinitésimal de la lettre et de ses torsades, et qui se peut illustrer de multiples manières, la lecture d'un-bout-à-l'autre en étant une qui fait sentir que de bout, justement, il n'y en a pas. C'est une méthode que j'ai reprise à mon tour, pailletant ma réflexion de citations foisonnées de la prodigieuse mangrove rabbinique, surjetées en vue de ce que j'entendais faire sourdre de leurs lisières communes.

Pas surprenant dès lors que l'impureté soit un des grands thèmes bibliques et rabbiniques. Une bonne part du *Lévitique* lui est explicitement consacrée, ainsi que le dernier Ordre de la Michna. Non seulement la peste, la lèpre, la contagion, la putréfaction, la souillure, la vermine, mais généralement le meurtre, l'adultère, l'inceste, l'ignominie, la délation, le blasphème, le mensonge, la médisance... le Pêché dans tous ses états se presse comme une virago acariâtre au fil des Écritures et de leurs gloses millénaires, séduisant, châtiant, trahissant, isolant et accablant le peuple élu, paradoxalement plus saint et impénitent que les autres, indéfiniment fustigé puis rédimé par ses prophètes, effroyablement menacé pour sa malignité originelle de toute la malignité du monde, palpitant peuple de fiction dont l'autre nom est hommes.

Or la tradition enseigne que ce même Livre d'où l'Occident jaillit, ce Roman qui raconte le monde, le guerroye et lui délivre sa Loi, ce Texte-là *préexistait au monde*. Tel est le sens de la citation du Zohar, en exergue de l'extraordinaire révélation de la mystique juive : l'Écriture précède l'histoire, mais encore Dieu en jouit, il « joue avec elle ».

Le génitif du titre se révèle ainsi également objectif, et voilà lancée de plein fouet une impureté non plus seulement d'appartenance mais bien de l'essence de Dieu. Oui, *L'Impureté de Dieu*, cela signifie que Dieu est métaphysiquement impur. Ce Dieu époustouflant, abhorré autant qu'adoré, architecte et sculpteur, violemment jaloux et infiniment miséricordieux, ce Dieu proche et caché est un Dieu écrivain. Dans le Zohar encore : « *La terre était Tohu et Bohu* (Gen. 1 : 2). Le Tohu et le Bohu sont les résidus d'encre qui adhéraient à la pointe du calame. La terre *était...*, c'est-à-dire qu'elle ne prenait pas de consistance tant qu'elle restait à l'état de Tohu-Bohu ; elle demeura ainsi jusqu'à ce que le monde fût inscrit avec quarante-deux lettres, elle put alors subsister. Ces lettres forment la couronne du nom saint. Lorsque ces lettres furent fondues ensemble, elles se sont d'abord élevées vers l'En-haut, puis elles sont descendues dans l'En-bas, se parant de couronnes aux quatre coins du monde. Le monde enfin put exister, et les lettres prirent consistance grâce à l'œuvre de ce monde. La matrice du moule des lettres était comme le Sceau d'un Sceau. Chaque lettre y entraînait puis en ressortait et le monde peu à peu se créait. Elles allaient se placer sous le Sceau, elles étaient imprimées et le monde s'élevait¹. »

Chaque spire de ce livre, qu'il s'agisse de la création de l'univers, de la polémique, de la différence des sexes, du pouvoir, de la diaspora, des rapports entre la voix et la lettre, de l'habit ou de la métaphore, sera donc envisagée dans son intrication intime avec l'activité scripturaire, elle-même tressage de lettres, mélange, entrelacs, impurification de signifiants sagement dissociés dans le trésor langagier que l'écrivain a charge de manier, d'altérer, d'infiniter avec opiniâtreté et, idéalement, béatitude. Ainsi l'écrivain est-il fondamentalement un rhapsode, troubadour antique qui se déplaçait d'une cité l'autre pour psalmodier des fragments homériques notamment, qu'il assemblait comme pièces d'étoffe et d'où lui vint son nom, *rhapsôdos* signifiant à la lettre : qui coud ensemble des chants. Chez Homère, si l'avisé Ulysse est l'archétype du héros – il est « héros d'endurance » écrit-il, « pour jouer sur les mots, jamais en son esprit les ruses ne manquaient » (Chant XIII) –, Pénélope pour sa part, laborieusement penchée sur son infini tissage, occupe la place discrète de l'auteur : n'est-ce point avec le *terme* exécré d'un ouvrage d'amour que la plus sage des femmes s'ingénie à en découdre ?

Pourquoi alors privilégier la pensée juive ? Parce qu'elle est mienne, simplement, et qu'elle se trouve largement méconnue en regard de sa portée littéraire et spirituelle. Si le premier badaud venu a entendu une fois au moins prononcer les noms de Confucius, du Kâma-sûtra ou de

¹ *Berechit II*, 30a-30b.

Bouddha..., Rachi en revanche, le Midrach, le Zohar (pour ne citer que les moins inconnus parmi une foule de noms sans nombre), cela reste de l'hébreu. N'était la sobre et majestueuse intervention contemporaine d'Emmanuel Lévinas, nul aujourd'hui ne se douterait, dans ce pays, de l'existence d'une pensée foncièrement géniale dans cette tradition, hormis quelques esprits fantasques, isolés, inouïs.

Lévinas a précisément défini dans *Difficile liberté* le génie de ces écrits, longuement élaborés en une extirpation fulgurante hors la loi tyrannique des « siècles hideux » (Mallarmé), textes que n'englobe pas l'événement mais qui s'y arc-boutent pour s'ébrouer de l'Histoire et lui livrer combat : « La pensée des docteurs du Talmud procède d'une réflexion assez radicale pour satisfaire aussi aux exigences de la philosophie. C'est cette signification rationnelle qui a été l'objet de notre recherche. Les formules laconiques et les images, les allusions et presque les "clins d'œil", dans lesquels cette pensée s'exprime dans le Talmud, ne peuvent livrer leur sens que si on les aborde à partir des problèmes concrets et des situations concrètes de l'existence, sans se soucier des anachronismes apparents que l'on commet ainsi. Ceux-ci ne peuvent choquer que les fanatiques de la méthode historique, lesquels professent qu'il *est interdit à la pensée géniale d'anticiper le sens de toute expérience* et que non seulement existent des mots *imprononçables* avant qu'un certain temps ne soit venu ; mais qu'existent aussi des pensées impensables avant que leur temps ne s'accomplisse. Nous partons de l'idée que la pensée géniale est une pensée où tout a été pensé, même la société industrielle et la technocratie moderne. »

J'ai voulu chanter les vingt énormes ruches rougeoyantes de mots du Talmud, vrombissants tomes d'une encyclopédie rédigée dans une bizarre langue vivante, rigoureuse comme un philosophe grec, profonde comme un taoïste chinois, sensuelle comme un théologien catholique, scandaleuse comme un hérétique espagnol, enivrante comme l'arabesque d'un soufi, peuplée, à l'instar d'un roman picaresque, d'une cohorte de héros attachants, merveilleuse comme un fable persane, ensanglantée comme un chant homérique, illisible comme une logorrhée irlandaise, perspicace comme un penseur viennois, brillante comme son successeur français, et subtile et drôle comme une simple réplique d'Isaac Bashevis Singer.

N'attendez guère l'orthodoxie². La rhapsodie qui s'engage ici n'est « talmudique » qu'autant qu'elle regorge de failles et de contradictions. S'en plaindre, c'est n'avoir pas entendu la voix qui les annonce, ces imperfections, qui les aime, s'y observe, et sourit de qui croit y échapper. Le secret est dans la voix, dans le sourire, dans l'hélice de joie du morcellement. Lisez cette voix comme bon vous semble, l'important est que ça vous semble bon. Jouissez-en ou bien laissez-la, elle n'a besoin de personne, elle n'appelle pas, elle chante.

Stéphane Zagdanski

² Le lecteur désireux de se familiariser avec la culture talmudique pourra se reporter aux récents ouvrages de David Banon, *La Lecture infinie* (Seuil) et de Marc-Alain Ouaknin, *Le livre brûlé : Lire le Talmud* (Lieu Commun), qui constituent une excellente introduction au génie du judaïsme. S'il lui prenait en outre l'envie de se pencher sur le Talmud en français, la traduction en un volume du *'Ein Yaakov : Aggadoth du Talmud de Babylone* par Arlette Elkaim-Sartre (Verdier) constitue un florilège incontournable. Enfin l'ensemble de l'œuvre d'Emmanuel Lévinas, bâtie en partie autour de lectures savantes du Talmud, forme un vivifiant campanile éthique et intellectuel en la fraîcheur duquel on ne saurait trop conseiller de se plonger. Ne serait-ce qu'afin de s'immuniser contre les stéréotypes (loi du talion, Dieu jaloux, messie manqué, etc.) qui poursuivent le judaïsme de leur rage séculière, manquant régulièrement leur cible à défaut d'épargner ses porteurs. Le rêve amer du javelot n'est-il pas de briser l'élan pétillant de la vague ?

Midrash, pensée libérante d'Israël

Deux livres pour une foi

La tradition juive connaît deux grands livres, qui alimentent sa foi : Le Tanakh et le Talmud. Le terme *Tanakh* est l'acronyme de *Tora* (Pentateuque), *Néviim* (Prophètes), *Kétouvim* (Ecrits ou Hagiographes). Le Tanakh est plus connu sous le nom de Bible (du grec *biblia* = livre), et surtout, depuis l'expansion du message chrétien, par l'expression Ancien Testament¹. Le Talmud (ce qui est étudié) désigne l'ensemble de la tradition orale d'Israël qui a été rédigée entre le II^{ème} siècle et le VI^{ème} siècle de l'ère chrétienne, en Palestine² et en Babylonie.

En posant la tradition juive, nous entendons essentiellement la tendance pharisienne, celle qui survécut à la destruction du Temple et de Jérusalem en 70, et à la défaite de Bar Kokhba en 132 - 135. Ce sont les Pharisiens, ancêtres de nos rabbins, qui ont au final organisé le judaïsme, comme fait religieux, et qui continue d'être vécu aujourd'hui. Ils sont si incontournables, que les mouvances libérales ou *massortim* se réfèrent à eux pour justifier leur propre existence³.

En ce qui concerne les 24 livres du Tanakh, le professeur Yéshayahou Leibowitz a raison de rappeler qu'ils sont saints, parce que les Pharisiens l'ont décidé ainsi⁴.

Deux aspects littéraires

Pour peu que l'étudiant ait traversé quelques pages choisies du Talmud, il découvrira deux aspects, nettement distincts : la halakha et le midrash. La halakha désigne l'aspect ritualiste. Le reste, tout ce qui sort de ce cadre normatif légal se trouvera couvert du chapeau midrashique.

Avant d'aborder plus à fond ce second point, nous constaterons que cette forme duelle n'a pas été créée *ex nihilo* par les docteurs, pour des besoins pédagogiques. Elle puise sa source de la Bible elle-même. C'est dire que les Pharisiens n'ont fait que s'inspirer d'un mode d'écriture antérieure qui a formaté le discours talmudique.

¹ Depuis plus de 50 ans, suite au fécond dialogue judéo-chrétien, l'expression *Première Alliance* tend à se substituer, surtout en France, à *Ancien Testament*.

² La Judée devint Palestine après l'échec de l'insurrection de Bar Kokhba (132-135), par décret d'Hadrien. Rabbi Yéhouda HaNassi, dirigea la compilation de la première forme de la tradition orale, la Michna, entre 180 et 200.

³ Lire notamment Daniel Farhi : *Un judaïsme dans le siècle* (Ed. Berg International). Pauline Bebe : *Le judaïsme libéral* (Ed. Grancher). Rivon Kryger : *Le judaïsme à l'aube du XXI^{ème} siècle* (Bibleurope).

⁴ Yéshayahou Leibowitz : *Israël et judaïsme. Ma part de vérité*, DDB. § Autorité et responsabilité. Si l'on veut être puriste, la tradition pharisienne parle des Livres saints comme des *Kitvé Hakodesh*, littéralement Ecrits de Sainteté.

La Tora présente en effet un corpus législatif (les *mitsvo*)⁵ à l'intérieur d'un long récit narratif. Cet aspect narratif prend des figures diverses : récits historiques, discours poétiques, propos éthiques, éléments symboliques, dialogues, descriptions, etc. La seule différence reste quantitative : dans le Pentateuque de Moïse le volume narratif l'emporte sur le législatif, alors que les proportions sont largement inversées dans le Talmud.

Le terme *halakha*⁶ vient de la racine H.L.KH = marcher⁷. On pourrait traduire le terme par « démarche religieuse », tout en précisant que la *halakha* désigne autant la modalité d'élaboration du rite que le rite lui-même. Le chemin et l'étape.

Remarquons que la première interpellation prophétique faite à Abraham (alors Avram), le Père d'Israël, inclut ce verbe : « L'Éternel (YHWH) dit à Avram : Va/Marche pour toi de ton pays, de ta ville, de la maison de ton père vers le pays que Je te montrerai » (Gn 12, 1).

Déjà dans la Michna (première compilation de la tradition orale), le terme est utilisé, pour désigner un enseignement qui remonte à Moïse : *Halakha léMoshé miSinai* = Loi de Moïse au Sinai⁸. Cela apporterait un troisième sens : un enseignement qui marche [transmis] de génération en génération. Ceci s'inscrit tout à fait dans la logique pharisienne qui se pose en continuité de la révélation sinaïtique⁹.

Le terme *midrash* vient de la racine D.R.SH = Rechercher. On le trouve écrit ainsi, une seule fois dans 2Ch 24, 27, à propos du roi Joas : « Pour ce qui concerne ses fils, le grand nombre de prophéties dont il fut l'objet, et les réparations faites à la maison de Dieu, cela est écrit dans les mémoires sur le livre des rois. Amatsia, son fils, régna à sa place. » Mais dans le langage pharisien, le *midrash* désigne plus qu'un mémoire, ce sera même le contraire : une découverte, une aventure de la pensée.

Tora de Dieu, Tora de l'Homme

Pour comprendre l'esprit qui anime le *midrash* (et la *halakha*), il faut saisir le rapport des maîtres du Talmud avec la Tora révélée, et de façon générale avec les 24 livres de la Bible. Le phénomène prophétique est pris au sérieux, comme une donation définitive faite aux hommes. La Tora procède de Dieu, mais une fois transmise aux enfants d'Israël, par l'intermédiaire de Moïse : « elle ne se trouve plus dans les Cieux » (Dt 30, 12).

Ainsi au cours de la fête de *Shavouoth* (Pentecôte) qui rappelle la théophanie du Sinai, les maîtres de la Synagogue, qui furent également les maîtres de la Michna, composèrent cette formule liturgique : « le temps du don de notre Tora ». Formule courte insérée dans le *Kiddoush* (prière d'accueil de la fête, récitée à la table familiale), dans la *'amida* (la prière par excellence, récitée debout et à voix basse) et dans le *birkat hamazon* (la bénédiction après le repas). Formule courte, mais hautement pensée ; car elle nous apprend que la Tora a été donnée, c'est-à-dire que le donneur (Dieu) avait la volonté de transmettre, et le receveur (Israël) la volonté de recevoir. C'est ce transfert de propriété qui fait que la Tora, d'origine divine, devient notre Tora, puisqu'interprétée par nous, les hommes.

⁵ Pluriel de *mitsva* = commandement [divin]. Par exemple Gn 26, 5 ou Dt 5, 27.

⁶ En fait le mot *halakha* apparaît dans Isaïe 46, 2, mais n'a aucun lien avec notre sujet : « Ils sont tombés, ils se sont écroulés ensemble. Ils ne peuvent sauver le fardeau ; vers la captivité, leur âme (elle) marche ».

⁷ Comparer à l'arabe *shari'a* = chemin droit, conduite à suivre, loi d'essence divine.

⁸ Trois occurrences dans la Michna officielle : Péa (coin du champ) 2, 5 ; Eduyot (témoignages) 12, 5 ; Yadayim (mains) 4, 3. Elle se trouve également dans les « petits traités » et dans la Tossefta. Pour plus de détails cf. Notre ouvrage *Pour expliquer le judaïsme à mes amis* (Ed. In Press).

⁹ J'ai trouvé dans l'ouvrage *Péri Tsadik* cette note tout à fait intéressante, je la cite sans commentaire : « Les *halakhot* que Moshé a innové par son raisonnement, il les a transmises à Israël, sans qu'aucun homme n'en connaisse le mode herméneutique. Elles se présentent donc comme des règles sans raison [apparentes, comme des *Huqim* = décrets], mais lui connaissait le raisonnement » (Parasha Béaalotékha 114 a).

Un passage célèbre, et étonnant, du Talmud rapporte que lorsque Dieu voulut intervenir dans une discussion de halakha, Rabbi Yéoshoua se leva pour crier : « Elle n'est pas dans les Cieux », sous-entendu : elle n'est plus dans les Cieux¹⁰.

Cette conception que le sujet humain s'approprié ce qui vient de Dieu exprime une vision générale du judaïsme. Dieu commence le monde en six « jours », et le septième jour est confié à l'homme. Le Shabat, le Créateur se repose... sur sa créature. Dieu plante un jardin dans l'Eden, et Adam doit le travailler et le garder. Tout ce qui procède de Dieu appelle une plus-value humaine. Le monde profane représente un état zéro à bonifier.

L'extrait suivant nous éclairera sur cette conception. Ici le gouverneur Turnus Rufus interroge Rabbi Aquiba, l'un des plus grands maîtres d'Israël, par qui la tradition orale transita :

« Pourquoi êtes-vous circoncis ? (Si Dieu avait voulu la circoncision, l'homme aurait été créé ainsi). Je savais (dit rabbi Aquiba) que tu me poserais cette question aussi t'ai-je devancé en te disant les œuvres humaines sont plus belles que les œuvres divines. Il lui présenta des épis de blé et des pains, ces derniers ne sont-ils pas plus beaux que ceux-là ? » Midrash TanHuma (parasha Tazria' §VI).

La Tora n'échappe pas à la règle, à la nuance près qu'il ne s'agit pas de la bonifier, mais d'humaniser ce qui est divin. Si l'on devait utiliser dans les catégories théologiques de l'incarnation, son domaine se situerait là : la Tora des Cieux doit s'incarner dans la réalité de la Terre. Et ceci incombe à quiconque accepte d'accomplir la volonté de Dieu¹¹.

Prolonger le divin

Selon le judaïsme pharisien, l'homme, seule créature dont il est dit qu'elle possède une image divine (*tsélem Elohim*), accomplit sa vocation par la connaissance de la Tora et son accomplissement. Le texte de la Tora devient alors un prétexte ; l'investissement de l'étudiant – et tout être humain (homme, femme, juif et non juif) en est potentiellement un – devant être total.

Ce qui nous paraît important à souligner ici est que cet investissement intellectuel ne vise pas à comprendre les causes de la Vérité révélée. Une fois le principe de la prophétie admis, « Dieu parle aux hommes » selon le livre d'Abraham Heschel, alors la tâche consiste à un prolongement de la parole divine ; dans le même rapport que l'agriculteur travaille la terre sur laquelle il vit. La Michna suivante traduit un consensus général : « Celui qui considère [s'interroge sur] quatre choses, il aurait mieux valu qu'il ne vienne pas au monde : Ce qu'il y a au-dessus, ce qu'il y a en bas, ce qu'il y a avant et ce qu'il y a après. » Michna *Hagiga*, (Sacrifice des fêtes) 2, 1.

Le judaïsme implique un existentialisme, ni une théologie, ni même une théodicée¹². La vision de l'Histoire, le messianisme lui-même, restent secondaires devant l'œuvre que l'homme a à accomplir ici et maintenant. Cette œuvre s'exprime essentiellement dans la pratique des commandements et dans l'étude (*limoud*) ; ou selon le Talmud « par l'étude qui amène à l'action »¹³.

Pour autant cette étude ne traduit aucunement une lecture exclusive, exclusiviste, tautologique, justifiée par la fascination des versets et la contemplation des « vérités » exposées. Le rapport demeure continuellement un « face à face », vis-à-vis du Livre comme vis-à-vis de Dieu (attitude de prière). Ce n'est donc pas la fixité, mais le mouvement qui caractérise l'étude, c'est-à-dire l'interprétation.

¹⁰ TB *Baba Métsia* (porte médiane) 59 b. La traduction de cet intéressant passage se trouve dans *Aggadot du talmud de Babylone, La source de Jacob*, traduit par Arlette Elkaïm-Sartre. Ed. Verdier p. 887. §19.

¹¹ Dans le débat moderne sur la laïcité, le Juif, tout en restant fidèle à sa tradition religieuse, trouverait là une source de réflexion.

¹² Le phénomène de la Kabbale devrait être étudié en lui-même. Cf. Notamment Guershom Scholem, *Le messianisme juif*, Ed. Payot.

¹³ TB *Baba Kama* (porte première) 17a.

Tels sont les deux programmes annoncés par la halakha et le midrash. Il s'agit d'abord d'élaborer le rite le plus idoine, selon les sources toraïques et une herméneutique consensuelle¹⁴, puis de donner sens à la foi. Halakha et midrash deux termes qui invitent clairement au mouvement de la pensée.

Le Midrash, une pensée libre

Donner sens à la foi. Nous entendons par-là aussi bien la compréhension de ce en quoi le croyant croit, que les implications infinies que cette compréhension implique du rapport à l'Autre : Dieu, le monde, le prochain. Cela signifie, en particulier, que le cadre monothéiste, qui sert de référent, ne constitue pas un moule uniformisant des consciences.

Ainsi, les rabbins avaient totalement conscience que le mouvement de la Création allait de l'indifférencié, le « tohu-bohu » originel (Gn 1, 2), vers la différence, la séparation : « Et Dieu sépara entre la lumière et entre l'obscurité » (Gn 1, 4). Cette différence qui caractérise l'univers tout entier trouve son paradigme dans le visage, selon une formule pré-lévinassienne : « De même que les visages sont différents, les pensées sont différentes, et chacun possède sa pensée propre. »¹⁵

Certes, au plan de la halakha, de la conduite rituelle, les maîtres s'efforceront de poser une seule loi valable pour l'ensemble de la communauté, et ce, afin d'éviter les divisions sectaires¹⁶. Par contre au plan du midrash, c'est-à-dire d'une réflexion ne remettant pas en cause le rite, la liberté restera totale. Deux formules le prouvent :

« Toute discussion qui a en vue le nom du Ciel se maintiendra ; et toute discussion qui n'a pas en vue le Ciel ne se maintiendra pas. Quel est l'archétype de la discussion au nom du Ciel ? La discussion de Hillel et Shamaï. Quel est l'archétype de la discussion qui n'a pas en vue le Ciel ? La discussion de QoraH et tout son groupe. » *Michna Avot* (Pères) 5, 17.

En d'autres termes la discussion reste humaine. La valeur d'une idée se trouve moins dans son contenu que dans son intention (*kavana*) par rapport au service de Dieu. QoraH, cousin de Moïse et d'Aaron, qui convoitait le pouvoir sacerdotal fut ainsi disqualifié, alors que Hillel et Shamaï, qui vécurent trente ans avant Jésus, demeurent, à jamais, les modèles de référence. C'est d'ailleurs à propos de leurs désaccords que le Talmud¹⁷ conclut par notre seconde formule : « Celles-ci et celles-là sont paroles du Dieu vivant, mais la halakha est selon Hillel. » Conclusion : le judaïsme ne connaît pas d'orthodoxie (pensée droite) univoque, mais une orthopraxie (action droite) unifiante (et non uniformisante).

Quand nous posons que la pensée du Midrash est libre cela implique que l'on ne peut contredire un auteur (ce qui se fait au niveau de la halakha).

¹⁴ Les 13 principes de Rabbi Ismaël.

¹⁵ TJ *Bérakhot* 63b. Midrash Rabba *Bamidbar* 21, 2.

¹⁶ « Afin de ne pas donner l'impression qu'il existe deux Tora en Israël » d'après Rashi sur TB *Yébamot* (veuve à remarier) 13b. L'idée est intéressante, et appellerait un développement : n'était cet argument d'une image sectaire, le judaïsme pourrait envisager une pratique religieuse éclatée. Nous sommes là aux antipodes d'une lecture fondamentaliste. Aujourd'hui les différences entre communautés ashkénazes et séfarades sont plus culturelles que religieuses, à quelques exceptions près.

¹⁷ TB *Erwin* (mélanges) 13b. La suite explique pourquoi Hillel fut choisi contre Shamaï. Le texte entier est mentionné dans *Aggadot du Talmud de Babylone*, p. 261. Cf. Mireille Hadas-Lebel, *Hillel, un sage au temps de Jésus* (Ed. Albin Michel).

Le Puits de l'exil

L'un des maîtres d'Israël qui s'est le plus penché sur la place du Midrash dans la tradition juive est incontestablement le Maharal de Prague¹⁸, à qui reste attaché la légende du Golem. À ceux qui voyaient dans le Midrash ou la Aggada un ramassis de superstitions ou de fantaisies rabbiniques, le Maharal répondit qu'il s'agissait d'une pensée profonde, dissimulée dans un langage pour le peuple. Il composa son *Beer Hagola*, « Le puits de l'exil » dans lequel il développa son argumentaire. L'extrait ci-dessous est tiré du sixième puits.

« On ne doit pas s'arrêter au sens littéral d'une Aggada. Et tel est le sens de ce que nos sages ont dit : 'on n'apporte pas de contradiction dans la Aggada'¹⁹, car peut-être celui qui l'a émise y a caché quelque secret [sens kabbaliste]. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de contrer ou de contredire une Aggada dans son sens littéral. Et ceci ressort de l'enseignement de quelques commentateurs qui justifient pourquoi ni on ne se base sur un enseignement de la Aggada [pour fonder une halakha], ni pourquoi on ne la contredit pas... Certes au niveau de la halakha, on ne peut trancher la loi tant qu'il existe des contradictions [dans les raisonnements]; et s'il y a contradiction comment pourrions-nous accomplir le rite ? C'est pourquoi le questionnement est nécessaire. Par contre dans notre cas [le Midrash] qui n'induit aucun acte permis ou interdit, il n'y a pas lieu d'opposer une contradiction sur l'énoncé. »

La pensée est respectable pour elle-même, autant qu'est digne, dans son humanité, celui qui la pense. La contredire serait nier la singularité du penseur, de son visage unique. Tant qu'elle demeure éthérée, jaillissante de l'intériorité de l'être, sans implication dans les faits, la pensée porte le sceau de l'humain. « Beaucoup de pensées dans le cœur de l'homme » déclare le roi Salomon (Pr 19, 21). Par contre, veut-elle se réaliser, proposer un système du monde, une politique, une gestuelle impliquant, inévitablement, l'Autre, alors la critique émanant de cet Autre pourra se manifester, et le débat offrir la lumière.

Parole et pensée

Cette halakha (marche), ou ce midrash, (recherche) opère par un même geste : le regard de l'étudiant, du disciple de sage, posé sur le texte. Même texte, même mots. Mais tout se passe comme si le texte devenait miroir du visage unique et de la pensée qui s'y dissimulait. La halakha de l'un n'est pas la halakha de l'autre. Hillel peut disputer à Shamai, Rabbi Aquiba à Rabbi Ismaël. Des soixante-quatre pièces de l'échiquier chacun pensera sa combinaison. L'exemple est approximatif, car il ne s'agit pas de pièces neutres, ni de gagnant contre un perdant, mais d'un texte que, dit le midrash, le Saint, béni soit-Il contemplait pour créer le monde²⁰. Dieu et l'homme regardent donc le même texte ; et dans la foulée de la contemplation divine, l'homme lit le texte, le pense, puis engendre des mondes. Au final chacun doit être vainqueur de lui-même.

Cela signifie que le disciple n'épuisera jamais le dit du texte, car il restera toujours un dire possible ; et non seulement son propre dire, mais aussi le dire de l'autre.

Le midrash aime comparer les paroles de la Tora à l'eau²¹ qui telle une rivière tumultueuse se jette dans « la mer du Talmud » comparable à un océan infini du savoir.

¹⁸ Rabbi Yéhuda Loeb ben Betsalel (1520 env. – 1609). Il fut talmudiste, kabbaliste, mathématicien, astronome et l'auteur de nombreux ouvrages. Pour une introduction à sa pensée lire d'André Néher, *Le puits de l'exil*, Ed. Albin Michel. André Néher initia tout un groupe de chercheurs universitaires dont Théo Dreyfus et Benjamin Gross qui ont aussi publié sur le Maharal.

¹⁹ TJ *Hagiga* (sacrifice des fêtes) chapitre 1.

²⁰ Genèse Rabba 3, 5.

²¹ Par ex. TB *Baba Kama* (porte première) 82a ; *Tana Débé Eliabou Rabba* 2, 18 et TB.

Cette fluidité aquatique est appliquée à la parole divine elle-même, cette parole à l'origine du tout. La Bible ne dit rien de Dieu – pas de théologie n'est-ce pas – sauf que ce Dieu parle, et que Sa parole est créatrice. Le monde n'est pas pensé (au sens où Aristote parlait de Dieu comme la pensée qui se pense), il est exprimé. « Par dix paroles le monde a été créé. »²²

Cette parole divine confiée à l'homme fondera la dialectique entre oralité et écriture : une mémoire sera ensuite écrite, puis commentée, le commentaire écrit sera, à son tour, commenté, et ainsi de suite.

Point intéressant, à nos yeux ! Comme dans un rêve, ni l'espace ni le temps ne joueront un rôle structurant pour le midrash ! L'anachronisme ne pose pas de problème. La pensée libre signifie pensée libérée : libération des contingences qui justifient pourtant l'écriture elle-même. Car pour écrire, du temps est nécessaire afin de poser les syllabes des idées, de même qu'il faut des signes spacieux : les lettres. Mais le temps et le visible ne sont qu'un préalable. Les exégètes bibliques rappelleront souvent cette opinion rapportée au nom de Rav : Ni avant ni après dans la Tora²³. Cette formule possède une double signification : non seulement la chronologie n'est pas essentielle dans le discours, mais la structure rigide même d'un texte (début, milieu et fin) est illusoire.

La pensée de l'étudiant peut s'infiltrer entre les versets, relier deux passages sans lien apparent, sauf à porter le même mot.

La cure analytique peut servir de modèle. Un mot prononcé lors d'une séance lointaine se retrouve quelque temps plus tard dans un autre contexte, et voici l'émerveillement de l'unification. Le travail midrashique, une psychanalyse textuelle !

Bref, 13 principes herméneutiques pour la halakha, 32 pour le midrash, c'est dire les possibilités de libération d'un texte.

Ainsi le point de départ du savoir naît de la rencontre d'une conscience et d'un langage, conscience humaine et langage inspiré par Dieu, qui « parle le langage des hommes »²⁴. Peut-on penser autrement qu'à partir d'une parole qui nous est antérieure ? Celle de la mère qui rassure, celle du père qui limite, celle du Père éternel qui nous invite à vivre ?

La lettre n'est jamais morte pour le midrash, parce qu'elle est toujours éclatée par l'esprit qui en fait jaillir des étincelles et des sources. Si le Dieu d'Israël « ne dort ni ne sommeille », selon le psalmiste (Ps 121, 4), c'est aussi par le bruit incessant de la voix de Jacob qui martèle les versets. Briser les mots, à l'instar d'Abraham brisant les idoles, pour ne pas tomber dans ce que Lévinas appelait l'idolâtrie de la Tora.

Lecture ou étude d'un texte qui se préserve de l'éventuelle idolâtrie à l'égard de ce texte même, en renouvelant par une incessante exégèse – et exégèse de cette exégèse – les lettres immuables et y entendant le souffle du Dieu vivant²⁵.

Le geste religieux ne peut être que mouvement infini vers l'infini.

Les halikhot et les halakhot

Pour achever cette réflexion, nous citerons un enseignement qui est récité tous les matins à la fin de l'office. Celui-ci conclut le traité talmudique *Nidda* (Menstruation) qui s'occupe notamment des règles d'impureté et de purifications liées aux écoulements sanguins de la femme. A priori, le texte cité n'a aucun rapport avec la physiologie féminine.

« On a appris dans la maison d'étude du prophète Elie : Quiconque répète les halakhot chaque jour, est sûr d'être fils du monde à venir. Comme il est dit :

²² Michna *Avot* 5, 1.

²³ TB *Pessahim* (Pâques) 6b. Rachi commente ici cette expression : « Pas d'avant ni d'après dans la Tora : La Tora n'a pas été minutieuse en ce qui concerne l'ordre de ce qui vient avant ou après, ainsi des paragraphes qui ont été dit d'abord peuvent être précédés d'autres, postérieurs.

²⁴ TB *Bérakhot* (bénédictions) 31b.

²⁵ Emmanuel Levinas, *À l'heure des nations*, Ed. Minit. § Mépris de la Tora comme idolâtrie.

‘Les chemins éternels, *halikbot*, sont à Lui’ (Ha 3, 6). Ne lis pas *halikbot*, mais *halakbot*. »²⁶

Nous avons là un exemple typique d’herméneutique midrashique (ne lis pas... mais lis)²⁷, traitant d’une problématique midrashique (le monde à venir), et tournant autour de la halakha. On ne saurait mieux être inspiré pour un tel sujet !

Puisque nous sommes convaincus (je l’espère !) qu’un midrash possède une infinité de sens, je proposerai une lecture de mon propre « visage ». Tout d’abord, je ne crois pas que ce texte pose l’équation pieuse pour gagner son paradis, parce que je pense que la question du paradis est annexe du judaïsme. Jamais les prophètes n’ont annoncé que l’homme irait au jardin d’Eden ou en enfer s’ils accomplissaient ou non les *mitsvoth*. Répétons-le, le judaïsme se pose en existentialisme face à Dieu, ce qui est radicalement différent. Sa question centrale est hautement existentielle : la halakha, la marche de l’homme qui choisit de vivre.

On se rappelle que dans *Le Mythe de Sisyphe*, Camus s’interroge à outrance : « Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux : c’est le suicide. Juger que la vie vaut la peine ou ne vaut pas la peine d’être vécue, c’est répondre à la question fondamentale de la philosophie. » Si à la suite de Freud et de Lacan, nous nous reconnaissons en êtres de désir, alors que faire de notre désir, de ce vouloir de puissance nietzschéen ? Quel chemin choisir, quel acte rechercher ? Marcher et rechercher, deux aspects de l’étude juive, qui relève du vivant.

Il ne s’agit pas ici de paradis, d’être assuré du monde à venir, comme nous le serions par notre assureur en versant la prime ad hoc. Il s’agit du bonheur. Ni esprit de sacrifice, ni renoncement, ni culpabilité à expier. Tels sont les constituants de la pensée juive.

L’erreur serait néanmoins de penser le bonheur comme une fin en soi. L’euphorie perpétuelle, dont parle si admirablement Pascal Bruckner, demeura un pur désir. Les cabinets de psys sont emplis de personnes qui veulent être heureuses. La réponse reviendra toujours identique : le bonheur est la conséquence d’une conduite. Heureux l’homme qui ne suit pas le chemin des méchants !

Ouverture des Psaumes

La réponse se trouve entre ces deux mots presque homonymiques : *halikbot* et *halakbot*. Pour comprendre les halakhot, les démarches religieuses, les actes bien posés, il faut faire un détour par le prophète Habacuc, ce prophète que rencontre le Juif qui habite en dehors d’Israël le second jour de Pentecôte, « le temps du don de notre Tora. » Et justement dans cette *haftara* du second jour, nous lisons notre verset, un verset qui conclut une théophanie. Lisons-en quelques versets pour situer le contexte :

« Dieu vient de Téman, le Saint vient de la montagne de Paran. Pause. Sa magnificence couvre les Cieux, et Sa louange remplit la terre. Son éclat est comme la lumière, les rayons sortent dans Sa main, et là réside Sa force. Devant Lui marche la peste, et le feu jaillit de ses pieds. Il s’arrête et mesure la terre. Il regarde et fait trembler les nations. Les montagnes éternelles se brisent, les collines antiques s’abaissent. Les chemins (*halikbot*) du monde sont à Lui. » (Ha 3, 2 à 6).

Il s’agit ici d’une vision de la puissance divine reconnue à travers toutes les forces de la nature. La dernière phrase, celle utilisée par notre midrash, achève ce paragraphe. Que signifie-t-elle ? Citons quelques exégètes traditionnels et un moderne.

Targum Yonathan : « La puissance du monde est à Lui. »

Rachi : « Il montre que toute la marche du monde Lui appartient. »

²⁶ Ce texte se retrouve dans TB *Mégila* (Rouleau d’Esther) 28b sans l’expression « tous les jours ».

²⁷ Peut-être à rapprocher du sermon de Jésus sur la montagne : « on vous a dit que... moi je vous dis que... ».

Radak : « Les conduites du monde appartiennent à Dieu, c'est pourquoi Il agit selon Sa volonté, élever celui-ci, abaisser celui-là, répudier celui-ci, installé celui-là [...] »

Métsoudat Sion : « Halikhoth = La conduite (du monde) ».

Malbim : « La conduite du monde et sa marche dépendent de Dieu lui-même et de Sa providence particulière. »

Ménahem Boula (Ed. Mossad Harav Kook) : « Les chemins, comme dans Job 6, 19. Il s'agit des chemins [lois] fixés depuis les six jours du Commencement (Cf. Jérémie 6, 16 : 'Ils sont comme des chemins éternels'). Après que les collines ont explosé et que les hauteurs ont été abaissées, la gloire de l'Éternel marche sur la terre, comme si le chemin était tracé devant Lui, 'depuis toujours' (*olam* comme *Méolam*). »

Bref, que *olam* désigne « le monde » ou, comme c'est parfois le cas, « l'éternité », le verset nous enseigne que les lois de la nature, celles des six jours de la Création, ne dépendent pas de l'homme, elles lui sont antérieures. Cela signifie que tout ce qui fait l'homme, en tant qu'homme, est inclus dans ces lois originelles, même sa biologie, même les menstruations de la femme. Alors pour être heureux, il suffirait d'être naturel, de satisfaire son désir.

Mais toute l'Histoire est faite de désirs et de guerres. Les guerres ne sont que des rencontres violentes des désirs, qui s'achèvent par la loi du plus fort. Être heureux contre, c'est courir le risque d'être un jour le plus faible, et donc le malheureux de l'affaire.

Jean-Paul Sartre pose cette donnée en évidence : « Impossibilité pour les hommes engagés dans des liens réciproques de demeurer tous sur le sol qui les porte et les nourrit. »²⁸ Ces propos font écho à Kant : « À cause de l'unité de lieu que représente la surface de la Terre en tant que surface sphérique : Car si la Terre était une plaine infinie les hommes pourraient s'y disperser de telle sorte qu'ils n'en viendraient pas à former entre eux aucune communauté et ainsi celle-ci ne serait pas une nécessaire conséquence de leur existence sur Terre. »²⁹

L'existence ensemble, le partage, n'est possible qu'à la condition de penser mon désir et le désir de l'autre, partage de la grâce divine en quelque sorte. Surélévation de mon être de nature vers mon être éthique. Le Midrash nous invite à relire (n'est-ce pas la fonction midrashique) le texte, à jouer sur les mots, à repenser le monde : « ne lis pas comme cela... mais lis comme ceci... »

Je cède de nouveau la parole au Maharal de Prague qui commente notre texte.

La voie droite

« Voici le sens [du midrash cité] : La Tora amène l'homme à la vie du monde à venir, lorsque la halakha est tranchée, et qu'elle ne dévie pas du point de vérité, ni à droite ni à gauche. C'est pourquoi elle se nomme *halakha* [nouvelle définition]. Et voilà pourquoi le chemin qui ne dévie ni à droite ni à gauche est le chemin qui mène totalement l'homme au monde à venir. Par contre, celui qui dévie à droite ou à gauche, se dirige vers un extrême, et donc se tourne un tant soit peu vers la mort. Car tout extrême connaît une fin et une limite, c'est pourquoi on ne peut parler alors de monde à venir. Et c'est ce chemin, qui ne tend pas du tout vers l'extrême, que mérite celui qui étudie la halakha chaque jour pour aller vers le monde de l'éternité, qui n'a ni fin ni limite. »

Les halakhot métamorphosent les halikhoth. Ils obligent à penser le juste milieu, le point de vérité, contre les extrêmes qui ouvrent aux extrémismes, et à la mort. La joie veut la justice du partage car elle veut l'éternité. Nous pouvons devenir des mutants de lumière. Alors celui qui étudie tous les jours les halakhoth, c'est-à-dire qui ne se contente pas de penser son propre désir, mais pense en altérité, celui-ci est déjà « fils du monde à venir. »

²⁸ *Critique de la raison dialectique*, Ed. Gallimard.

²⁹ *Métaphysique des mœurs* dans *Doctrine universelle du droit*, Ed. Gallimard.

Il ne suit pas le chemin des méchants, bienheureux est-il !

Dans *L'espoir maintenant*, les entretiens entre Benny Lévy et Jean-Paul Sartre, ce dernier définit le monde messianique (prélude du monde à venir) ainsi :

« C'est le commencement de l'existence des hommes les uns pour les autres.
C'est-à-dire une fin morale. Ou, plus exactement, c'est la moralité. Le Juif pense que la fin du monde, de ce monde et le surgissement de l'autre, c'est l'apparition de l'existence éthique des hommes et les uns pour les autres³⁰. »

Et les rabbins préciseront : « Alors les hommes pourront s'adonner à l'étude du Midrash, sans l'inquiétude d'une bombe sauvage. »

Philippe Haddad

³⁰ Jean-Paul Sartre & Benny Lévy, *L'espoir maintenant* (Ed. Verdier, p. 77)

Et c'est ainsi que Yahvé est grand

Chronique de ma rencontre avec le midrash

De l'illumination des loupiotes - Prise des langues (pour s'ôter les obstacles) - Savoir-faire-traverser des mêmes - L'Invention de Jésus - Consonne, consonne, consonne, parenthèse, voyelle, parenthèse - Où l'on apprend que le midrash n'est pas une fille facile - Calembredaine - Art scénique et vieilles dentelles - Bobby se pointe et Jacques est là quand ? - La parole si tissage - Ecoutez les enfants - L'hydre Joyce - Comment répondre aux invitations ? - Un verger pour les pommes - Pas de Pshat sur internet - Mauvaise note à l'écrit - Grandeur consécutive de Yahvé.

Dans le salon de l'humide maison bretonne, la grande bibliothèque ne connaissait pas la poussière. Car quand mon père ne la visitait pas, ma mère y promenait un chiffon vengeur. Un jour, je n'étais pas bien vieille, j'entrepris d'y débiter mes fouilles. L'on se figurera bien ce que j'y ai trouvé, sinon je n'en parlerais pas. Coupons là, dès lors, je n'étais pas l'enfant des « Mots ». D'autant que mon paysage était plus vert et plus aéré. Joie. Adonc, quand on ne m'envoyait pas à l'école apprendre les goûts des autres, je me partageais équitablement entre les rigolades animaux-motivées et les lectures sous les couvertures. La musique entre toutes qui me tintinnabulait l'ouverture sur le monde, c'était celle de ma langue. C'est devenu celle des langues. Je suis traductrice.

D'ordinaire, quand j'écris, je m'appuie sur un texte composé dans une autre langue. Cela demande une étude approfondie du contexte. Parfois aussi – c'est plus rare – il n'est que de sentir, ou presque. Le domaine de la traduction est vaste, on n'abordera pas un essai philosophique comme un sous-titrage, la notice d'utilisation d'une machine-outil comme un poème. Pour le midrash, j'ai dérogé à une règle essentielle de la profession qui veut qu'on ne traduise pas une traduction.

En allemand, la traduction se visualise comme un passage d'une rive à l'autre (*Übersetzung*). Il s'agit de savoir faire traverser le sens. Retirez le savoir-faire, et vous traversez le sens. Si les aurochs se retrouvent parfois licornes à l'issue de la traversée du fleuve de l'incompréhension, la fréquence monte au volontiers quand ladite traversée se fait avec escale. À plus forte raison quand on ignore quelle langue motiva la première main. Alors pourquoi ai-je traduit de l'anglais un texte originellement écrit en hébreu ? Choisissons de répondre simplement : je n'entends pas l'hébreu. C'est pourquoi j'ai d'abord été réticente à répondre à la demande qui m'était faite. Et puis je me suis ravisée, et même persuadée que cette entreprise n'était pas aberrante. Pourquoi ? En raison de la nature spécifique de ce genre de littérature et de l'urgence, peut-être, de voir ces textes enfin traduits en français.

Les liens que je nourris m'abreuvent. On m'a fait lire « L'Invention de Jésus » de Bernard Dubourg. L'auteur y démontre, par les voies coïncidentes d'une connaissance de la pensée juive-hébraïque et d'un discernement hors du temps, qu'on peut tenter d'aborder enfin le Nouveau Testament au plus près de son essence. À la lueur de son cheminement, j'ai regardé se redessiner la trame d'une pensée biffée par la ricanante Milady de nos chevets, cette haïssable autant qu'indispensable et salutaire compagne des amants du verbe : la traduction. Bernard Dubourg postule que les textes néo-testamentaires n'ont pas été rédigés à l'origine en grec, mais en hébreu. Dans la langue hébraïque et dans l'esprit hébreu de la lettre. Le Nouveau Testament comme midrash juif-chrétien, c'est un univers entier qui s'ouvre, un soutènement émaillé de lettres carrées qui surgit, et en même temps que la satisfaction de ne plus se perdre dans les mêmes méandres que les détenteurs de vérités apprises, l'enthousiasme de toucher du doigt la richesse de cette pensée. Alors, j'ai commencé à comprendre ce qu'était le midrash.

Pour qui n'a pas idée du fonctionnement des langues sémitiques, précisons que l'hébreu ne ressemble en rien aux langues indo-européennes. Pour l'exposer schématiquement, ses lettres sont aussi des chiffres, il n'offre qu'un rôle secondaire aux voyelles et s'articule sur des racines généralement trilitères, c'est-à-dire composées de trois consonnes. Ces trois consonnes radicales déterminent l'idée mère du mot, tandis que les sons de voyelles indiquent des nuances secondaires. Les points-voyelles que l'on voit dans l'hébreu moderne ne furent ajoutés qu'au début de notre ère. Ils guident le lecteur vers la détermination immédiate de telle ou telle acception. Vu sous un autre angle, on dira qu'ils figent le sens. Car c'est sur la base consonantique que s'opère le dénouement de la parole. La substitution systématique d'une lettre par une autre est nommée thémoura. La notarique, elle, est une forme d'acrostiche fondée sur le statut initial-mot de la lettre hébraïque. Rappelons enfin l'équivalence lettres-chiffres qui permet de mettre en relation des termes ou des expressions en fonction de leur valeur numérique. C'est ce qu'on appelle la gématrie. Elle connaît plusieurs modes qui n'ont rien de fantaisistes.

Cette essence en mosaïque scintillante et vivante de la langue hébraïque autorise un travail de tissage dont l'inventivité, la complexité et l'harmonie intrinsèque nous sont inaccessibles. Si je devais regarder par le petit bout de la lorgnette, je dirais que ce que l'hébreu a perdu dans l'anglais, il l'aurait perdu de la même façon dans sa traversée sans escale vers le français. La réflexion, alors, doit être redirigée. La référence quasi-obsessionnelle n'ayant plus lieu d'être le rendu au plus juste de la langue source, on s'efforcera de conserver l'esprit du propos en recherchant littéralité et simplicité. Pour ce faire, on conservera la cohérence terme à terme, on restera au plus proche du rythme et des tournures, on s'ingéniera à être compréhensible et cohérent sans s'octroyer la marge d'adaptation idiomatique ou culturelle qui sied à d'autres genres de supports. On cherchera à sentir, aussi, à s'imprégner de l'esprit du texte afin de conserver pied à pied cet entrebâillement par lequel le lecteur devrait pouvoir, s'il y met du sien, capter le souffle de la parole qu'on lui adresse.

« David a dit : L'homme est semblable à un souffle (hevel), ses jours sont comme l'ombre qui passe' (Ps 144, 4). De quel souffle s'agit-il ? S'il s'agit de la vapeur (hevel) d'un four, il y a quand même de la substance en elle ! »

D'autant que pour qui vient de rencontrer le midrash, il ne faut pas espérer pouvoir dialoguer avec lui d'emblée en quelque langue que ce soit. Non pas qu'il soit fermé, c'est le contraire : il est tout entier tourné vers qui l'aborde. Mais pas à la manière de ceux-là qui décrètent entre eux et vous un lien né de leur manque. Non, le midrash ne se donne pas, il invite. Par sa forme, il suscite le questionnement.

La tradition juive elle-même a tendance à délaïsser parfois ces textes exégétiques singuliers que les autres traditions ont volontiers tournés en dérision. Il est vrai que le ton y est déroutant. Dans le Midrash Rabba Qohélet (midrash sur l'Ecclésiaste), il est dit : « Les Sages ont souhaité supprimer le livre de Qohélet parce qu'ils y ont découvert des paroles au goût d'hérésie. Ils ont déclaré : (Quoi ?!) Toute la sagesse de Salomon serait donc contenue dans cet énoncé : REJOUIS-TOI, JEUNE HOMME, DANS TA JEUNESSE ! Moïse a dit : *Sans plus suivre les désirs*

de vos cœurs (Nb 15, 39), alors que Salomon nous dit : SUIS LES VOIES DE TON CŒUR ! S'agirait-il de renoncer à la contention ? N'y aurait-il ni jugement ni Juge ? Cependant ses paroles suivantes étaient : MAIS SACHE QUE SUR TOUT CELA, DIEU TE FERA VENIR EN JUGEMENT, alors ils s'exclamèrent : Salomon a bien parlé. » Le genre de « paroles au goût d'hérésie » qui valurent à Qohélet de frôler la guéniza sont légion dans le midrash et ne constituent pas le seul gravillon dans la chaussure de ses contempteurs. Le genre passe pour n'être pas sérieux. Il relève même de la calembredaine, pour qui tient à n'en voir que l'univoque coquille. Et tiens, prenons-nous au mot – c'est de circonstance – pour entrer dans le midrash par la coquille. Mettons de côté le sens de carapace, d'enveloppe, qui vient de nous être suggéré par le contexte et intéressons-nous au sens que ce vocable prend en imprimerie : « Faute typographique, lettre substituée à une autre », nous dit Robert. « Lettre substituée à une autre ». Oups, erreur, lapsus, *slip of the tongue*. Valse des lettres. Miroitement du sens. Est-ce la langue, est-ce ma langue, depuis longtemps, je postulais une inclination particulière du français là-vers.

Dernièrement, j'assistais au Collège de France au cours de M. Claude Hagège portant sur les « Facteurs et directions des changements linguistiques ». C'est là l'un des nombreux agréments de Paris pour qui est libre de s'y promener lors que le quidam attend au bureau l'heure des embouteillages : le Collège de France vous réservera toujours une place confortable et gratuite parmi les messieurs âgés, détendus enfin après avoir été trop longtemps sérieux et les vieilles dames bigarrées intellectualo-frivoles. D'aucuns – adversaires de la digression ou adorateurs du plaisir solitaire de lecture – m'opposeront que j'aurais plus de profit (possiblement même sous le soleil) à lire MM. de Saussure et Benvéniste plutôt qu'à aller tenter de rogner, noyée dans une meute agitée de la caudale, un rien de substantifique moelle. Mais j'aime trop pour y renoncer les discours de l'orateur habile qui, sans faute, retombe en plein sur le fil après la plus improbable virevolte prodigue de subordonnées. Élevant le ton au-dessus des dames qui gloussaient ad libitum à chaque saillie du susnommé – qui, ah non, vraiment, ne fait pas son âge – je posai la question suivante : Pourquoi la langue française a-t-elle évolué dans un sens qui la porte, semble-t-il, tout particulièrement au jeu de mots ? Je me fis rabrouer un rien, le français ne lui apparaissait pas plus propice que toute autre langue à ces exercices-là. Il est vrai que l'Anglais, irréfutable sur son socle d'humour, déploie à l'envi un très respectable arsenal de *puns*. Si l'on va par là, on précisera que l'Allemand sait aussi triturer sa langue de bien réjouissante manière. Dès lors, on s'offusquera de conserve de cette distribution arbitraire des lauriers du bon mot. Par ailleurs, je me garderai de permettre que le pied que je prends dans ma langue s'accompagne d'accents cocardiens. Oui, mais attention, le maître a ses usages et souventement rabroue avant que d'opiner. Et de nous faire valoir à quel point les facteurs des changements linguistiques sont dissemblables selon les groupes humains et géographiques.

Les langues, aux cours de cycles d'évolution tutoyant couramment le millénaire, ont pris des voies divergentes et se sont différenciées de manière radicale. Il nous faut constater que si nous partageons universellement le même système de phonation et les mêmes capacités auditives, les modes choisis ici ou là pour communiquer par le verbe nous ont été soufflés par un rapport au monde à chaque fois singulier. Chaque langue constitue donc le témoin vivant – aussi longtemps qu'elle reste parlée – de la fantastique richesse humaine. Ainsi, alors que le chinois, par exemple, évoluait vers un système à base monosyllabique faisant jaillir son opulence lexicale d'une différenciation par les tons, le français choisissait la voie d'une différenciation par opposition de sons atones à l'intérieur de mots relativement longs. Passionnants arcanes de la fabrication des caractères propres à chaque langue. On sait que ce n'est pas un hasard si Heidegger proposait à ses interlocuteurs, en préambule à chaque échange, le choix entre l'allemand et le grec. On sait aussi que l'Italien, las de sa forme d'adresse dite de politesse, l'a modifiée assez récemment avant de se mettre à tutoyer gaillardement tout un chacun quand le Japonais, lui, sera mortifié d'avoir laissé échapper devant son interlocuteur une formulation du « je » non ad hoc.

Je ressens pour ma part que je suis née dans une langue caprine et joueuse. Postulons que notre toute française manière de ne plus prononcer les mots conformément à leur orthographe,

en particulier, outre qu'elle jette les étrangers désireux d'apprendre notre langue dans un mordant désarroi, appelle chez certains à toute heure du jour l'équivoque, l'anagramme, le rapprochement, la glissade, le contrepét, l'assonance, le calembour... Le cheptel opulent des homonymes pourrait bien être l'un des ressorts de la pirouette langagière française. Laquelle « pirouette » il conviendrait de ne pas circonscrire trop vite à l'ordre de la badinerie. Car le panel des secteurs embrassés par l'aérienne manie est aussi vaste que la distance qui sépare Bobby Lapointe de Jacques Lacan. La gymnastique, ici instructive, là savoureuse, sera en toute circonstance bénéfique. D'ailleurs, sémillants et bienvenus, certains amateurs ne s'y sont pas trompés qui se délectent de joutes en cas narrés divers édités (prochainement ?).

« EN PLUS DE CELA (me-hema), MON FILS, SOIS AVERTI QUE FAIRE DES LIVRES EST UN TRAVAIL SANS FIN (12,12) : [Comprendre] mehuma (confusion), parce que quiconque introduit chez lui plus que les vingt-quatre livres [de la Bible] introduit chez lui la confusion. »

Avez-vous déjà eu l'heur, au détour d'un enchaînement de mots familiers, en croupe sur une formule aimée et maintes fois reprise, lors même que le plaisir de son surgissement vient pour une bonne part de la volupté du par cœur, de vous arrêter en pleine course, oubliant tout soudain les délices usuels, submergé par un étonnement enthousiaste et retransporté tout de go par l'appel d'air d'un éclairage nouveau ? On voit, tout à coup. C'était là, et on n'avait pas vu, pas envisagé. Le double sens, la subtilité, le clin d'œil, la tournure, le fin, l'acérbe, le drôle, l'opportun, l'interpétant. Si vous voyez ce que je veux dire, c'est que vous savez que le verbe a visage humain. J'en étais là de mes réflexions quand la porte Dubourg s'est ouverte, invitant dans ma maison la bourrasque qui portait le midrash. Tiens, me dis-je, ah mais, m'intéressai-je, examinons gaillardement.

À quoi pouvons-nous comparer cela ? À quelqu'un qui apprend une langue étrangère. Pour reprendre la métaphore du tissage – dont, rappelons-le, vient le mot texte – apprendre une autre langue, c'est manier les matériaux et les techniques de l'autre pour faire naître sous sa houlette une trame aux motifs différents de ceux qui vous ont été enseignés, une trame à la fois personnelle et inspirée de l'autre et surtout déchiffrable par lui, cohérente pour lui. Nous sommes bien dans l'appren-tissage. On ne le sait que trop, pour qui n'est pas né dedans, les débuts sont danaïdiques. Les premiers pas ne se passent pas de l'écrit. Cela pose les choses. Ainsi chaque mot est bien découpé, ainsi nul débit ne nous est imposé. Mais quand, au début, on ne saisit que des bribes, le danger est considérable de se détourner du texte. Ne reste que qui le veut vraiment. Parce qu'on a envie de comprendre, et on ne comprend pas. Enfin, pas tout. Le livre à la main et le dictionnaire sur les genoux, on ne peut pas, tous les deux mots, s'arrêter, vérifier. Pas tous les deux mots, non. Il faut trouver le bon rythme. Laisser passer certaines choses, les laisser venir plus tard. Ou s'insinuer, infuser.

Peut-être les personnes attirées par les langues ont-elles, plus que les autres, le goût de cette étape intermédiaire où les choses nous échappent. Comme le myope apprécie le flou qui l'entoure et aime à se passer de lunettes, l'amateur attiré par une langue qui n'est pas la sienne lui laisse sa chance de l'envoûter par ses imprécations mystérieuses. Plus prosaïquement, considérons la réponse d'un enfant à sa mère à l'issue d'un exposé sur le fonctionnement d'une bibliothèque. La mère : « Cela t'a plu ? C'était un peu compliqué, c'est dommage. » Et, soucieuse : « Tu as tout compris ? » L'enfant : « C'était bien. Je n'ai pas tout compris, mais tu sais, maman, je ne comprends *jamaïs* tout. » Il m'est avis que le passage par l'enfance nous prédispose à l'utilisation de cette « astuce philologique » que nous cite Stéphane Zagdanski *au nom de Nietzsche* dans sa préface à la seconde édition de « L'Impureté de Dieu » : « Une comparaison par bonds successifs entre réalités secrètement analogues et l'aptitude à poser des questions paradoxales... ».

Le *shema'*, la prière quotidienne qui s'ouvre sur ces mots : « Écoute, Israël », énonce dès après la proclamation de l'unicité du Dieu d'Israël et les appels à le glorifier l'obligation d'enseigner sa parole aux enfants. « Écoute », n'est-ce pas l'injonction que l'on fait constamment

aux enfant ? J'aime terriblement l'idée qu'en italien, le verbe « sentire » signifie à la fois « écouter » et « sentir ».

Ici, citons Finnegans Wake. Le moins que l'on puisse dire, c'est que, dans Finnegans Wake, on ne comprend pas tout ! Quelle joie pourtant, en scandant avec cœur cette langue hallucinante, d'en recevoir les éclats. On fronce les sourcils, on dit les mots, on rit d'avoir vu ceci, on s'irrite de n'être qu'au bord de saisir cela, et déjà par résonance, une nouvelle configuration arrive en cascade et révèle le mot d'esprit – ou l'une de ses faces – le jeu physique, rythmique, le malaxage jouissif. Le génie du texte s'incarne dans un monstre aquatique vivace et démentiel qui, se vrillant et battant de la queue, fait courir tout autour de son corps en mouvement des bulles folles et des éclaboussures qui contiennent le monde. On les prend de plein fouet, ou elles giclent au loin, on tourne la tête, trop tard. Mais mille autres jaillissent et combien s'échapperont ? Qu'importe, ça n'est pas près de s'arrêter. Le sens bouillonne et jamais ne repose, tel le sang du juste Zacharie.

La parabole du sang bouillonnant de Zacharie me permet d'illustrer un aspect du midrash qui m'a d'emblée laissée perplexe. Il s'agit en effet d'un récit que l'on trouve plusieurs fois relaté à l'identique. Voilà pour l'industrielle un petit pan de traduction facile ! Les Sages ont coutume de dire que le verbe divin ne comporte ni redondance ni superflu. Le midrash, lui, se l'autoriserait ? Par mégarde, par négligence ? Non pas. Alors, *pourquoi cette répétition* ? La question est elle-même volontiers ainsi directement formulée au sein du midrash. La première réponse, évidemment : Pour que tu t'interroges. Les modalités sont multiples. Si l'accès n'est pas facile, le texte décline ses invitations sous une infinité de formes qui toujours disent : « Interprète-moi ». Un avant-goût, en quelque sorte, lancé au lecteur prêt à se détourner, des foisonnantes ressources du texte. Si mes simples invitations crépitent, étonnent et charment, *a fortiori* mon cœur et ma substance !

Feuilletez l'ouvrage et vous verrez, il est vrai, surgir des pages des forêts structurelles composées d'éléments récurrents, plantés là, identiques, l'un après l'autre, et sur lesquels, très vite, l'œil rebondira au rythme saccadé que lui dicte la composition. Le plus remarquable, c'est le fameux *Autre interprétation* ou *Autre explication*.

« R. Shim'on b. Laqish a dit : Il est écrit : Ils trouvèrent une vallée au pays de Shinéar (Gn 11, 2). Pourquoi le pays est-il appelé Shinéar ? Parce que c'est là que furent vidés (she-nin'eru) ceux qui périrent lors du Déluge. Autre explication de Shinéar : [les habitants] moururent d'étouffement sans la flamme d'une lampe et sans [que leur corps] n'ait été lavé. Autre explication de Shinéar : là, [les Israélites] sont vidés (shehem menu'arim) de tous les commandements, n'ayant ni la teruma ni la dîme. [Autres explications] il est appelé Shinéar parce que ses princes (sar) meurent jeunes (ne'arim). Il est appelé Shinéar parce qu'ils ont élevé un détestant (sone) et un ennemi (ar), et qui est-il ? Nabuchodonosor. »

Ce tempo imposé parfois se fait tourbillonnant et je pense au mouvement de balancier du corps des croyants en prière. Puis le texte s'apaise et s'approche à l'occasion pour suggérer avec douceur, pour relancer sans heurts la lecture inspirée. Ne lis pas ceci mais cela, ne peut-on le comparer à un roi ? etc.

Puis encore, tout naturellement, parce que c'est l'essence de la pensée juive, surgissent des opinions divergentes, et l'on ne nous dit pas qu'une telle il faut choisir.

« AVANT QUE LA JARRE SE CASSE A LA FONTAINE : deux Maîtres ont commenté ce passage. Pour l'un, cela signifie que la cruche de Baruch fut brisée à la fontaine de Jérémie, tandis que pour l'autre, c'est la cruche de Jérémie qui fut brisée à la fontaine de Baruch ; et voici ce qu'il est dit : Jérémie me les dictait toutes, et moi je les écrivais avec de l'encre sur ce livre (Jr 36, 18). »

Bon. Et maintenant ? Cependant que mon italien se passe de mieux en mieux de dictionnaire – en quoi j'ai d'autant moins de mérite que le latin m'est familier – mon appréhension du midrash reste hésitante. La méconnaissance de l'hébreu, cela est établi, constitue un handicap sérieux. Rien de désespéré pourtant, le midrash a bien des choses à offrir au profane, sinon quel intérêt y aurait-il à le traduire ? En vérité, l'adresse est assez polymorphe pour que l'assoiffé qui fait jouer la poulie avec jugeote ne remonte point un seau vide, et qui n'a jamais fréquenté la pensée rabbinique n'est pas pour autant prié de s'abstenir. Du diable s'il ne trouvait pas son bonheur dans le verger des Sages, l'acronyme *pé-resb-daleth-samekh* (Pardès). Ce terme rassemble les quatre méthodes fondamentales de l'exégèse juive. La première méthode (Pshat), est qualifiée d'interprétation « simple » et se fonde sur le sens obvie ou littéral. La seconde (Remez), dite interprétation « allégorique », s'intéresse au sens allusif qui peut se cacher dans chaque phrase, chaque lettre, signe et point de la Tora. La troisième (Derach) – où l'on reconnaît la racine du mot « midrash » – est l'interprétation « explicative » ou « morale » des vérités doctrinales embrassant toutes les interprétations possibles. Enfin, la dernière (Sod), parfois appelée « anagogique », ou plus simplement « mystique », invite à percer le sens secret, à percevoir la sagesse divine cachée dans l'Écriture. Ces méthodes, reprises sous une forme expurgée par les Pères de l'Église, se trouvent chez eux résumées par la formule suivante : « *Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia* » (« Le sens littéral enseigne l'histoire, le sens allégorique ce que l'on doit croire, le sens moral ce que l'on doit faire, le sens anagogique les fins dernières »). Je ne développerai pas, mon propos n'est pas de procéder à une introduction aux niveaux de lecture. J'en serais d'ailleurs résolument incapable. *Alors, cela pourquoi ? Pour l'enseigner* à la fois combien l'examen du midrash constitue un exercice de haute voltige et combien il est abordable en cela qu'il existe mille façons de l'aborder.

Le non-initié entreprenant des escapades édificando-livresques et électronique-défilantes dans le monde de l'herméneutique juive a de grandes chances de trouver encore et encore sur sa route le jalon Rachi. Tout comme le texte toujours appelle le texte, le thème exégèse toujours appelle Rachi. Rabbi Chlomo ben Yits'haqi est né à Troyes en 1040. Il tient une place unique au sein du corpus de la tradition juive. Thora et Talmud se conçoivent difficilement sans les commentaires du maître des maîtres. Icelui, qui passe pour privilégier le Pshat, à savoir le mode d'interprétation dit « simple » ou « littéral », tendra-t-il, dès lors, une main salutaire à la pauvre Bretonne latinifiée ? Que nenni. C'était obvie, quand Rachi dit vouloir « établir le sens simple du texte », il n'a pas précisément en tête la rédaction d'un traité à la Dolto ! La direction revendiquée est plutôt l'examen d'un sens qui ne fasse pas violence à la structure formelle. D'aucuns auront en tête son commentaire fameux des premiers versets de la Genèse où, à la suite d'un examen de la structure du texte, il déplace l'emphase de la création du ciel et de la terre vers la séparation de l'obscurité et de la lumière.

En ce qui concerne le midrash, l'éclairage de Rachi a la douceur de la lumière indirecte.

« CEUX QUI SONT COMPOSES EN RECUEILS (ba'ale assufot) : Quand les paroles de la Tora sont-elles émises dans leur forme la plus correcte ? Lorsque ceux qui y sont versés les écoutent dans les assemblées (assufot). »

J'ai choisi d'être traductrice et non interprète. Pour l'étape de temporisation qui permet de se pencher sur un texte, de l'appriivoiser, de ressentir les aspérités de ses mots, de sa syntaxe, comme on caresse en silence un instrument de musique, comme on promène la pulpe des doigts à la surface d'un tableau travaillé en matière. Charmée par ses accents, peut-être, je laisse la parole dite m'échapper. Par là j'ai conscience d'aggraver mon cas. Non contente de faire profession de félonie, me voilà dépravée dans le goût de l'écrit. La parole divine ne fut-elle pas transmise oralement avant d'être inscrite ? Longtemps, le mode privilégié de la tradition a été l'oral. Rien ne pouvait surpasser la voix du maître et l'échange par le questionnement. Recourir à l'écrit, c'était figer le sens, le réduire, le détourner. Mais les circonstances ont dicté leurs règles. Il a fallu

conserver dans l'immuable ce que l'on pouvait de la vibration invisible. C'était l'amoindrissement de sa richesse ou sa perte pure et simple. A l'instar de la traduction, l'écrit dans la tradition juive est un moindre mal, une trahison à laquelle on se résigne.

Eh bien, je ne saurais dire pour ma part que sur le chemin de l'apprentissage du renoncement, grand frère de la résignation, l'usage des livres me pèse d'un grand poids !

« FIN DU DISCOURS. TOUT EST ENTENDU (12, 13) : La fin de la conduite de l'homme est marquée par la proclamation de ses actions [à savoir] : Untel vivait dans la droiture, untel craignait Dieu... On demanda à Salomon : Quelle est la fin de tout [à la mort d'un homme] ? Il répondit : sof davar (fin – mot/ chose) ».

Sylvie André

Toutes citations extraites de Qobélet Rabba.

Le rêve entre midrach et psychanalyse

Interprétation rabbinique et interprétation psychanalytique

« Un rêve qu'on n'interprète pas est comme une lettre qu'on ne lit pas. »
Bérakhot 55a

« Grande est la signification qui circule entre deux lettres. »
Bérakhot 33a

Interpréter les rêves : le psychanalyste s'y consacre, entre autres. L'exégète s'y trouve aussi confronté en certains passages de la Bible. L'un et l'autre ne travaillent d'ailleurs pas directement sur les rêves mais, plus précisément, sur les récits de rêves et, souvent sur les interprétations qu'en donnent les rêveurs eux-mêmes ou les narrateurs. L'un comme l'autre, leurs finalités diffèreraient-elles – ici, thérapeutique, là, éthique – ont à décrypter en ces « textes » une « vérité » ou plutôt un « sens » qui n'est jamais manifeste. Même si l'analyste travaille « à chaud » sur le matériau onirique et avec un interlocuteur dont le rêve est partie intégrante et l'exégète interprète un texte « refroidi », il reste que l'un et l'autre ont un même souci de compréhension sur un terrain qui semble la masquer ou la détourner. D'un côté, l'analyste cherche ce qui se dissimule derrière les images qui émergent du fin fond de l'inconscient et affleure à la conscience ; de l'autre, l'exégète cherche à appréhender le sens qui circule entre les lignes, les versets, les accents conjonctifs-disjonctifs et les lettres.

Peut-on légitimement comparer ces deux pratiques ? Esquisser un rapprochement méthodologique entre l'interprétation psychanalytique et l'interprétation rabbinique ? Les catégories proposées par Freud peuvent-elles être confrontées¹ à celles des Sages du Talmud (*Bérakhot 55a-57b*) ?

I. L'interprétation, une production de sens

L'hypothèse du rapprochement méthodologique entre ces deux tentatives de récollection du sens est suggérée non seulement par le titre même du grand ouvrage de Freud, *L'Interprétation des rêves*, qui date de 1900², mais aussi par de fréquents renvois au texte biblique. Certes, celui-ci

¹ Nous ne nous livrerons pas ici à une étude détaillée de ces pages talmudiques. Une tentative en a été faite par Emmanuel Levinas sous le titre « Quelques vues talmudiques sur le rêve », in *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?* Colloque de Montpellier, 1980. Textes édités par Adélie et Jean-Jacques Rassial, Seuil, Paris, 1981, pp. 114-128.

² La traduction française assurée par Ignace Meyerson date de 1926 et fut révisée en 1967. Dans l'édition de 1980 publiée par les Presses Universitaires de France, on trouve les différentes préfaces de Freud, ainsi que notes, bibliographie et index soigneusement établis par Denise Berger. Nous nous référons à cette édition.

est inséré dans un ensemble de références qui intègre aussi bien des mythes que la littérature antique, classique ou contemporaine. Mais que la Bible soit invoquée, par exemple, pour confirmer l'unité thématique des rêves d'une même nuit, fussent-ils séparés par un temps de rêve³, suffit à attester la pertinence de cette hypothèse. L'intitulé de ce livre trace la voie puisqu'il indique deux versants : celui de l'interprétation et celui du rêve, ou, formulé autrement : l'interprétation porte sur le rêve.

Le rêve est donc ouvert, livré à l'interprétation. Les productions oniriques ne sont ni arbitraires ni insensées : elles possèdent un sens que le psychanalyste s'efforce de restituer. C'est la grande découverte de Freud. Le rêve, comme archétype de la production psychique, n'est pas un mode dégénéré ou irrationnel de la vie mentale, un déchet ou une représentation dénuée de sens. Au contraire, il est chargé de sens – peut-être même surchargé. Le sens du rêve est dense, opaque, équivoque ou plurivoque – pouvant même se prêter à plusieurs lectures⁴. Le rêve et ses analogues s'inscrivent, par conséquent, dans une région du langage où la polysémie est de mise.

Or, ce problème de polysémie n'est pas propre à la psychanalyse : la phénoménologie de la religion le connaît aussi. Et ce n'est point un hasard si celle-ci a constitué l'une des préoccupations les plus anciennes et les plus constantes des psychanalystes. Mais la phénoménologie de la religion ne discerne pas cette polysémie à travers les distorsions, elle la rencontre comme manifestation positive d'un fond – qu'il soit textuel et/ou rituel.

L'interprétation – second versant du titre de l'ouvrage de Freud – c'est précisément l'intelligence de cette polysémie. Intelligence à comprendre, non pas tant comme un paradis transparent du sens, mais plutôt comme recherche et production de sens (transcription ou traduction de sens, dirait Freud). Recherche et production dans la mesure où intelligence voudrait dire : lecture qui constitue le déclenchement de la quête du sens. Dans la mesure aussi où intelligence viendrait d'inter-legere qui signifie entre-lire. Et entre-lire, c'est une modalité de lecture diffractée. D'une lecture qui fraye son chemin entre les lignes, entre les versets, entre les mots, entre les lettres ; qui s'attache à délier les mots, à détecter leur rapport – non univoque – à la réalité qui toujours les excède ; qui interroge les blancs, les interstices de la langue et du discours ; qui défait les liens rigides de la syntaxe pour entendre, peut-être, un autre récit sous le récit. Entre-lire, c'est cela l'intelligence du sens. Toujours donc, l'interprétation joue sur l'ambiguïté ou plus exactement sur la polysémie de l'élément manifeste, comme dans la Bible où le sens déborde de toutes parts le texte proposé à la lecture immédiate.

D'un côté comme de l'autre, il semblerait que le matériau sur lequel le psychanalyste ou l'exégète travaille soit, de par sa structure même, susceptible d'interprétation. Le récit biblique du rêve et la vision onirique se présentent comme des invitations à la sollicitation – invitations qui proviennent du fait que notre connaissance de ces deux productions de l'esprit humain est totalement dépendante du médium linguistique. Les rêves, comme les récits, sont racontés, rapportés, interprétés dans le langage. La phénoménologie de l'activité onirique, comme celle de la narration, s'inscrit dans l'évolution et les structures du langage.

Une théorie des rêves⁵ doit avoir aussi recours à une linguistique. Aucune version de quelque rêve humain, comme de quelque récit humain, n'est linguistiquement innocente ou

³ À propos des songes de Pharaon (Gn 41, 25), Freud écrit : *Tous les rêves d'une même nuit appartiennent à un même ensemble*. Id. *ibid.*, op. cit., p. 287.

⁴ « Tout rêve n'est signifiant que par l'interprétation qu'en donne l'interprète (ou plus littéralement : Tous les rêves marchent d'après la bouche). R. Bena'a enseigne : il y avait vingt-quatre oniromanciens à Jérusalem. Je les ai tous consultés pour le même rêve. L'interprétation de l'un n'était pas semblable à celle de l'autre. Et toutes leurs 'prédications' [- fussent-elles différentes -] se sont réalisées afin d'attester que le rêve suit la bouche de l'interprète. » *Berakhot* 55b.

⁵ Cette théorie se trouve exposée par Freud dans son *Interprétation des Rêves*, op. cit. au chap. VI intitulé : *Le travail du rêve*. Ce chapitre constitue une grille de lecture avec le repérage du « travail de condensation », de « déplacement », des différents « procédés de figuration » et de l'« élaboration secondaire ». À partir de la narration des rêves de ses patients, Freud a élaboré des « récits » qui rejoignent ceux de tous les temps et donc ceux de la Bible, aussi différentes soient les intentions !

neutre. La relation du songe sera sujette exactement aux mêmes contraintes et déterminants en matière de convention narrative, d'idiome, de syntaxe, de connotation, que tout autre acte de langage, y compris, cela va sans dire, le récit biblique. C'est ce médium qui permet d'approcher, à défaut d'appréhender, le noyau de sens de ces productions.

1. *Sens du rêve et sens de la torah*

Le rêve est un régime de l'esprit qui diffère singulièrement du régime de la veille. Mais le rêve a un sens, fut-il diffus. Ce sens se love surtout autour des images visuelles qui sont le propre de la fonction figurative du phénomène onirique. Le rêve est une énigme figurative. « Des pensées, dit Freud, y sont transposées en images – principalement visuelles – donc des représentations de mots sont ramenées aux représentations de choses qui leur correspondent, comme si, dans l'ensemble, une prise en considération de la figurabilité dominait le processus »⁶. Autrement dit, le rêveur a tendance, en rêve, à rendre figurables des pensées abstraites.

Une tendance analogue ressort à l'évidence de l'étude des « légendes rabbiniques » : le midrach, modalité sous laquelle se présente la signification philosophique, morale et religieuse de la Torah. La théologie du judaïsme normatif n'est jamais explicite. Il n'existe pas de formulation abstraite et systématique des croyances rabbiniques qui corresponde à des catégories philosophiques. C'est la *aggadah* – l'exégèse narrative et créatrice – qui se laisse transcrire, par qui sait la solliciter, en concept philosophique. À première lecture, la *aggadah* semble amplifier le texte biblique en ajoutant des détails de son invention, non pas de manière arbitraire, mais à partir d'une imagination normée prenant appui sur des indices disséminés dans le texte. En enjolivant certains récits, en privilégiant le langage figuratif, *diégésétique* ou métaphorique par rapport au langage conceptuel par trop abstrait. Et c'est précisément dans les plis de cette *diégèse* qu'il faut quérir la signification philosophique.

2. *Les élaborations secondaires*

Le rêve est l'accomplissement déguisé d'un désir refoulé. C'est parce que dans le rêve le désir se dissimule, que le travail d'interprétation est nécessaire. Ce travail doit substituer le langage de la signification à celui de la force⁷ en renvoyant indéfiniment de signifiant à signifiant, ou encore celui de la ruse de la raison à la ruse de la passion.

Or, on peut déceler une tendance similaire dans l'exégèse midrachique : là où le texte biblique est obscur, le midrach doit jeter sa lumière ; là où le texte est énigmatique, il doit s'efforcer de faire lever le sens. Là où il y a contraction du récit, là s'insère l'amplification midrachique. Plus encore, la lecture midrachique investit le texte biblique en étant attentive à ses blancs, aux failles du récit ou du discours, et en les « comblant » au besoin par le recours à l'intertextualité. Elle remédie au caractère lacunaire du texte en le réélaborant et parfois en proposant un autre texte que celui qui est donné, mais qui permet de mieux comprendre le texte de base.

Puisque le rêve, comme le récit biblique, est parcimonieux, indigent, lapidaire, laconique ou, comme dit Freud, « sténographique », le midrach ou l'interprétation vont pallier cette avarice de détails et voir dans le caractère énigmatique du récit l'occasion de restituer un ordre logique à ce qui se présente sous la forme de la simultanéité. C'est l'élaboration secondaire du rêve par le moi du rêveur qui introduit dans ses productions oniriques, à mesure qu'il se rapproche de la pensée vigile, un enchaînement logique. C'est aussi le travail de l'exégèse midrachique, qui rassemble les débris du sens disséminés dans les replis du texte et les recompose en un ensemble cohérent et intelligible.

⁶ *Métapsychologie*, traduit par J. Laplanche et B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, Collection « Idées NRF », p. 134.

⁷ *Sa force est une certaine équivocité pure et infinie ne laissant aucun répit, aucun repos au sens signifié, l'engageant, en sa propre économie, à faire signe encore et à différer*, Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, Coll. Tel Quel, p. 42. [Souligné par l'auteur.]

3. Travail du rêve et travail de l'exégète

Le rêve est l'accomplissement déguisé d'un désir refoulé. Mais ce travestissement est, à son tour, l'effet d'un travail appelé par Freud *travail du rêve* -processus dont « l'activité n'est ni de penser, ni de calculer, ni de juger mais seulement de transformer »⁸. Ce mécanisme de transformation opère par déplacements, condensation, surdétermination, dramatisation et symbolisation qui fonctionnent comme autant d'indices qu'il faudra détecter et, bien entendu, passer au crible de l'interprétation.

Dans la lecture midrachimique, il y a aussi travail, mais travail de l'exégète. Là, l'activité de « transformation » prend appui d'une part sur la pensée à l'état de veille, les recoupements et le calcul, le jugement, activités de réflexion par excellence, et d'autre part sur les aspérités du texte, sur sa résistance à une lecture neutre ou blanche. L'interprète devra solliciter le texte, c'est-à-dire « ébranler d'un ébranlement qui a rapport au tout (de *sollus*, en latin archaïque : le tout, et de *citare* : pousser) »⁹. Solliciter : faire émerger le sens en ébranlant les structures par trop rigides du texte.

4. Régressions à l'œuvre

C'est là que se situe la différence abyssale entre la Psychanalyse et la tradition rabbinique. Pour celle-ci, comme pour le monde antique en général, les rêves sont « prophétiques », mais seulement d'une sous-prophétie, d'une « petite prophétie ». Le rêve ne serait qu'un *soixantième de prophétie* (*Berakhot* 57b), la fleur fanée de la prophétie, alors que la véritable prophétie est parole de Dieu ; parole articulée et immédiatement signifiante, intelligible. Au reste, dans ces pages talmudiques (déjà citées), les Maîtres se demandent dans quelle mesure le rêve permet de prévoir l'avenir et « accentuent le rôle de la raison et de la pensée claire et distincte au détriment des ruses du rêve »¹⁰ même si sans lui, on ne sait pas au juste ce qui se passe en nous. Mais les rêves sont néanmoins considérés comme anticipateurs, prémonitoires ou auguraux, même s'ils ne se réalisent jamais intégralement (*Berakhot* 55a). Ils constituent la trame de l'histoire¹¹. Rêves de victoires ou de défaites, rêves annonciateurs d'une élévation ou d'une catastrophe personnelle, rêves oraculaires ou énigmatiques déchiffrés à la lumière des événements ultérieurs. Leurs récits sont des documents déposés dans les archives historiques.

Ainsi Yehezqiel Kauffmann établit que la révélation divine à l'humain par le songe revêt deux formes : le rêve énigmatique ou le rêve oraculaire. Dans le premier, l'humain reçoit des images à forte valeur symbolique celant une signification ou une intention. Dans le second, Dieu se révèle à l'humain et lui parle clairement sans symboles. Le rêve énigmatique exige donc une interprétation. Nous trouvons ces deux formes de rêves aussi bien chez les Nations du monde qu'en Israël, mais le rêve prophétique est lui caractéristique. Les rêves de Pharaon et de Nabuchodonosor sont des rêves énigmatiques alors qu'il n'y en a pas en Israël. De même il n'y a pas d'oniromanciens dans la Bible à l'exception de Joseph et Daniel, mais tous deux exercent leur savoir-faire auprès des rois des Nations. La prophétie est opposée au rêve à cause de la dimension déterministe apodictique qu'il semble renfermer et qui ne laisse aucune possibilité au choix, à la volonté humaine, au libre arbitre. C'est pourquoi Jérémie distingue radicalement le rêve de la prophétie : *J'entends bien ce que disent les prophéties qui prophétisent faussement en mon nom : que le prophète qui se targue d'un songe raconte ce songe, mais que celui qui est favorisé de ma parole annonce fidèlement ma parole : que vient faire la paille avec le grain* (Jr 23, 25-28). Et Zacharie d'insister : *C'est que les terafim (oracles) débitent de vains discours, les augures des visions mensongères, les songes des futilités et apportent des*

⁸ L'interprétation des rêves, op. cit., p. 432. [Nous soulignons.]

⁹ Jacques Derrida : *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 13. [Souligné par l'auteur.]

¹⁰ Emmanuel Levinas, art. cit., p. 127-128.

¹¹ Marie Louise von Franz, *Rêves d'hier et d'aujourd'hui*, (Albin Michel, Paris, 1992) Cf. par exemple, le chap. IV, « *Les Rêves de Thémistocle et d'Hannibal* », pp. 73-93.

consolations illusives (Za 10, 2). Seul Dieu dirige les événements de l'Histoire selon Sa volonté, seul, il connaît l'avenir, l'anticipe et peut ainsi l'annoncer clairement au prophète.

En Psychanalyse, au contraire, les rêves ne se nourrissent pas de la « prophétie », mais du souvenir. Le vecteur sémiologique est pointé non pas vers le futur, mais vers le passé. La dynamique de l'opacité n'est pas celle de l'imprévisible mais du refoulé. Le désir représenté dans le rêve serait nécessairement infantile. Le rêve marquerait la régression de l'appareil psychique au triple sens formel de retour à l'image (figuration sensible), retour à l'enfance et retour au court-circuit du désir et du plaisir. On sait que Freud qualifie le rêve de *via régla* (voie royale) vers l'inconscient et qu'il utilisa les rêves de ses patients pour leur faire prendre conscience de pulsions sexuelles dont le refoulement constitue précisément l'essence même des troubles névrotiques. Le rêve proviendrait alors de deux souches différentes : les contenus conscients tels que les impressions reçues dans la journée et les contenus constellés dans l'inconscient.

C'est pourquoi, en conclusion de son *Interprétation des Rêves*, Freud établit catégoriquement « *Le rêve peut-il révéler l'avenir ?.. Il n'en peut être question. Il faudrait bien plutôt dire : le rêve révèle le passé. Car c'est dans le passé qu'il a toutes ses racines.* »

Parfois l'interprétation midrachimique dégage cette tendance, que ce soit au niveau de la vie des individus ou au niveau des peuples, puisque, comme le reconnaît Freud lui-même, les mythes et les légendes jouent dans la vie du groupe le même rôle que le rêve dans la vie des individus.

5. Deux démarches créatrices

Enfin, si le rêve permet d'élaborer par d'innombrables recoupements ce que Paul Ricoeur appelle « une architectonique de la fonction symbolique dans ce qu'elle a de typique, d'universel »¹² le midrach, lui, tente de conférer une dimension universelle aux problèmes agités par le texte biblique et quiconque perd de vue cette idée risque de mécomprendre l'herméneutique midrachimique.

Il y aurait donc, entre les deux méthodes d'investigation, bien des formes de convergence au point qu'on pourrait appliquer à l'interprétation psychanalytique la technique midrachimique appelée historiographie créatrice, caractérisée par un penchant pour le sensible, le concret ; une volonté de compléter et de préciser les détails, de situer l'action dans un temps déterminé et un endroit précis, autour de certains protagonistes ; une tendance à réduire les distances d'espace et de temps au risque de bizarres anachronismes, à concentrer l'intrigue et à interpréter les moindres détails d'un récit.

Pourtant, l'interprétation freudienne des rêves s'oppose à la fois à l'interprétation populaire qui considère le contenu du rêve comme une totalité et cherche à lui substituer un contenu entièrement intelligible et à la méthode de déchiffrement qui traite le rêve comme un écrit chiffré ou codé où chaque signe est traduit par un autre signe correspondant grâce à une clé fixe : la clé des songes¹³.

La technique d'interprétation freudienne comporte comme élément fondamental la fragmentation des rêves en différentes parties, des associations étant établies ensuite, relativement à chaque partie séparément. Paradoxalement, le midrach présente une technique similaire, dénommée philologie créatrice. Il s'emploie à interpréter chaque détail du texte indépendamment du contexte. Les consonnes d'un mot, les mots, les versets détachés du contexte immédiat ont par eux-mêmes (fragmentation) une signification qui vient s'ajouter (association) à la signification des contextes immédiats et des contextes lointains. D'une part, l'unité de l'Écriture permet de

¹² *Toledot haémouna hayisréélite* (Histoire de la foi juive), 4 vol. Jérusalem 1934-1956.

¹³ *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, Coll. « L'ordre philosophique », p. 162. Nous ne traiterons pas ici des calembours, des mots d'esprit, des fragmentations, qui sont à l'œuvre aussi bien dans le rêve que dans le midrach. Car, pour qui est familier de la langue hébraïque, sa polyphonie crée la feinte du signifiant dont elle déporte l'arabesque sur une portée musicale et l'impulsion rythmique crée la différence de sens, invente un autre signifié. Nous avons consacré à cette non-adhérence du signifiant au signifié tout un chapitre de *La Lecture infinie*, op. cit., pp. 188-203.

recourir à n'importe quel passage de la Bible pour en interpréter un autre ; d'autre part, la plénitude de sens de l'Écriture permet d'interpréter chaque élément du texte biblique pour lui-même.

Mais on remarque chez Freud une oscillation perpétuelle entre « la tentation d'esquisser une nouvelle clé des songes d'après la méthode de déchiffrement » et une mise en garde : ne pas surestimer l'importance des symboles lorsqu'ils fonctionnent à la manière de « signes sténographiques pourvus une fois pour toutes d'une signification précise »¹⁴. Freud suggère-t-il de combiner les deux techniques d'interprétation ? La méthode de fragmentation/association doit-elle compléter celle de déchiffrement/symbolisme, tout comme pour le midrach l'historiographie créatrice se mêle à la philologie créatrice pour féconder l'herméneutique rabbinique ? Rien n'est moins sûr. Selon Derrida, l'écriture psychique, celle du rêve, « simple moment dans la régression vers l'écriture 'primaire' ne se laisse lire à partir d'aucun code. Le rêveur invente sa propre grammaire. Il n'y a pas de matériel signifiant ou de texte préalable qu'il se contenterait d'utiliser, même s'il ne s'en prive jamais »¹⁵.

« Texte préalable » et « matériel signifiant » seront utilisés par les Maîtres du Midrach et du Talmud pour donner sens aux rêves de la Bible.

II. *Interpréter les rêves*

6. *L'échanson et le boulanger*

Une fois les fondements théoriques rapidement exposés, analysons à l'aide de la tradition rabbinique les rêves de l'échanson et du boulanger tels qu'ils sont relatés au chapitre 40 de la Genèse. Ajoutons que selon Rabbi Bena'a : « Tous les rêves marchent d'après la bouche » (*Berakbot* 55b). Ce dit talmudique suggère qu'un rêve est signifiant dans la mesure où il est interprété, mais aussi dans la mesure où il est raconté. Et la manière dont il est raconté est cruciale pour la phase interprétative. Rappelons les données du chapitre 40. Suite à un « égarement », les deux serviteurs de Pharaon ont été destitués de leur fonction et jetés dans la même prison que Joseph. Un matin, Joseph constata que leurs visages étaient défaits. Il s'enquit de la raison de cet abattement pour s'entendre dire : « nous avons rêvé un rêve et pour l'interpréter il n'a y personne¹⁶ » (Gn 40, 8).

9 Et le chef des échansons a raconté son rêve à Yossef
Et il lui a dit dans mon rêve et voilà une vigne devant moi

10 Et dans la vigne trois sarments
Et comme elle commence à éclore montait sa fleur
ses grappes faisaient des raisins mûrs

11 Et la coupe de Pharaon est dans ma main
Et j'ai pris les raisins et je les ai écrasés vers la coupe de Pharaon
et j'ai donné la coupe sur la paume de Pharaon

12 Et Yossef lui a dit ceci est son interprétation
Les trois sarments ce sont trois jours

13 Dans encore trois jours Pharaon relèvera ta tête

¹⁴ Par exemple, celle d'Artémidore de Daldis (2^e siècle), auteur d'un traité d'interprétation des songes.

¹⁵ *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 261. Pour l'ensemble de cette question, voire l'étude magistrale de Jacques Derrida, *Freud et la scène de l'écriture*, in *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 293-340 et notamment les pages 307-310.

¹⁶ Id. *ibid.*, op. cit., p. 310.

et il te fera revenir sur ton poste
Et tu donneras la coupe de Pharaon dans sa main selon le jugement premier
quand tu étais son échanton

16 Et le chef des boulangers a vu que c'est en bien qu'il interprétait
Et il a dit vers Yossef moi aussi dans mon rêve et voilà
trois paniers de pain blanc sur ma tête

17 Et dans le panier du haut de tout manger de Pharaon
œuvre de boulanger
Et l'oiseau les mange du panier de sur ma tête

18 Et Yossef a répondu et il a dit ceci est son interprétation
Les trois paniers ce sont trois jours

19 Dans encore trois jours Pharaon relèvera ta tête de sur toi
et te pendra sur un arbre
Et l'oiseau mangera ta chair de sur toi

20 Et il y a eu le troisième jour jour de la naissance de Pharaon
et il a fait un festin pour tous ses serviteurs
Et il a relevé la tête du chef des échantons
Et la tête du chef des boulangers parmi ses serviteurs

21 Et il a remis le chef des échantons sur son poste d'échanton
Et il a donné la coupe sur la paume de Pharaon

22 Et le chef des boulangers il a pendu
Comme avait interprété pour eux Yossef¹⁷

Rêves quasi-identiques ou plus exactement symétriques. Pourquoi, dès lors, l'un est interprété pour le bien alors que l'autre, non ? Une lecture attentive permettra de déceler les nuances qui ont imposé une telle interprétation. Pour en saisir l'argument central, il convient de s'attarder sur le verset 5. « *VayaHalmon Halom shénéhem* Et ils ont rêvé un rêve tous les deux chacun son rêve une nuit chacun selon l'interprétation de son rêve »¹⁸. Verset énigmatique à construction syntaxique complexe. Rachi (ad loc.) attire l'attention sur son début : « Le sens obvie, c'est qu'ils ont rêvé tous deux. » Mais *Halom*/rêve est à l'état construit. Ce qui signifie : « chacun a rêvé le rêve des deux. » Son propre rêve et celui de son compagnon de prison. Ce qui permet l'interprétation audacieuse de Rabbi Eléazar : *Chacun a vu son rêve et la signification du rêve de son compagnon*. La preuve (exégétique) : *Et le chef des boulangers a vu que c'est en bien qu'il interprétait...* (Gn 40, 16) (*Berakhot* 55b)¹⁹. À comprendre ainsi : le chef des boulangers vit que Joseph interpréta conformément à la signification du rêve de son compagnon telle qu'il l'avait lui-même rêvée. Chacun a vu, dans son rêve, ce qui arriverait à l'autre ; l'échanton voyant le boulanger pendu tandis que celui-ci voyait l'échanton rétabli dans ses fonctions. Mais comment Joseph a-t-il pu trouver la « bonne » interprétation ? Qu'est-ce qui lui permet de rétablir l'échanton dans sa fonction première et de prévoir une funeste fin au boulanger ? Certes, une analyse rigoureuse des rêves mais s'appuyant sur la raison de leur emprisonnement dont le texte biblique ne souffle mot la laissant dans la plus totale indétermination : « égarement » (Gn 40, 1).

¹⁷ Henri Meschonnic, *Au commencement*. Traduction de la Genèse, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, p. 191.

¹⁸ Id. Ibid. op. cit. p. 191, 192.

¹⁹ Id. Ibid. op. cit. p. 190.

Le Midrach, qui en sait toujours plus, établit « qu'une mouche est tombée dans la coupe de vin servie par l'échanson, alors qu'un caillou se trouvait dans le pain préparé par le boulanger. » (Genèse Rabba 88, 2). Plus que d'un « égarement » ou d'une « erreur », c'est d'une négligence, d'une faute professionnelle qu'ils se sont rendus coupables l'un et l'autre, dans le service de leur souverain. D'un manquement à la responsabilité, même si l'échanson peut plaider la « bonne foi » : la mouche a pu tomber une fois la coupe servie alors que le caillou peut avoir été placé intentionnellement dans la miche de pain. Si bien que les rêves reçoivent un nouvel éclairage accentué par le fait que l'échanson et le boulanger ont longuement médité sur leur sort, ruminé leur mésaventure ; le premier tirant des conséquences de son « manquement », le second, aucune. Le premier s'occupant scrupuleusement de la fabrication du vin, étant attentif à toutes les étapes : depuis l'éclosion des fleurs sur les sarments jusqu'à la vinification en passant par le mûrissement des grappes. C'est lui qui cueille le raisin, le presse, fait le vin, remet la coupe entre les mains de Pharaon. Rien, absolument rien, n'échappant à sa vigilance. L'échanson s'est donc amendé. Il a compris qu'il a failli à sa tâche. Désormais, il entend assumer la plénitude de sa responsabilité - fût-elle « prise en défaut » par quelque chose qu'il ne maîtrise pas : « une mouche ».

En revanche, le boulanger demeure dans son insouciance première. Il fait preuve d'une passivité répréhensible voire coupable. Ici, rien n'est dit de la préparation des pains. (Est-il présent ? Surveille-t-il leur fabrication ? Il ne semble pas !) Pire encore, une fois les pains prêts à être consommés, il ne les protège aucunement les posant dans un panier à claire-voie et les livrant ainsi en pâture aux oiseaux du ciel qu'il ne tente même pas de chasser ! Plus que de l'insouciance, c'est une conduite irresponsable de sa part, contrairement à l'échanson qui s'affaire, qui provoquera l'issue fatale.

S'agit-il ici d'un inconscient à l'œuvre ? Les raisons sont cherchées dans une pensée qui fait retour sur le rêve pour le rendre signifiant sur le plan *éthique*. Elles permettent même de comprendre *a posteriori* la détermination de l'égarement par le midrach.

Tournons-nous à présent vers le rêve que Jacob eut à Beit El et que l'on appelle communément le rêve de l'échelle. Rappelons-en le contexte.

Jacob doit fuir devant les menaces de son frère (Gn 27, 41). Il quitte son pays et la demeure de son père, erre, la nuit, sur les chemins, dort à même le sol, une pierre en guise d'oreiller, le ciel au-dessus de sa tête. C'est à ce moment précis que Dieu lui apparaît, pour la première fois, en songe. Comme si la révélation divine s'exprimait par des images signifiant une idée qu'il s'agit de dégager selon l'enseignement du Talmud – « un rêve qu'on n'interprète pas est comme une lettre qu'on ne lit pas » (*Berakhot* 55a).

7. *L'échelle, ou l'histoire de l'humanité*

Jacob rêve donc :

12 Et voilà une échelle debout à terre et sa tête touche au ciel
Et voilà des envoyés de Dieu montent et descendent dessus

13 Et voilà Adonai debout au-dessus de lui et il a dit
C'est moi Adonai Dieu d'Avraham ton père et Dieu de Yitzhaq
La terre sur laquelle toi tu couches à toi je la donnerai
Et à ta descendance

14 Et ta descendance sera comme la poussière de la terre
et tu éclateras vers la mer et vers l'orient
et vers le nord et vers le Néguev
Et seront bénies en toi toutes les familles de la terre des hommes
et en ta descendance

15 Et voilà moi je suis avec toi et je te garderai partout où tu iras
et je te ferai retourner vers la terre des hommes celle-là
Car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'aie fait
Ce dont je t'ai parlé

16 Et Yaaqov s'est réveillé de son sommeil et il a dit
Sûrement il y a Adonai dans celieu
Et moi je ne savais pas

17 Et il a eu peur et il a dit comme il est terrible ce lieu
Ce n'est autre que la maison de Dieu et ceci
La porte du ciel

Le Midrach Tanhouma (Vayétsé, 2) livre une interprétation très intéressante de ce songe. Pour Rabbi Shmouel bar Nahmane, les envoyés de Dieu évoquent les génies ou les princes protecteurs des nations : leurs représentants ; l'échelle, c'est l'expression concrète du temps, du déroulement de l'histoire. Jacob a donc vu « le génie de Babylone redescendant après avoir gravi 70 échelons. Puis celui des Mèdes et des Perses escalader 52 échelons et redescendre, ensuite il assista à l'ascension du génie des Grecs jusqu'au centième échelon pour enfin redescendre. Lorsqu'arriva le tour du prince d'Edom – Rome, l'Occident – Jacob ne put compter les innombrables échelons qu'il gravissait. Alors, pris de panique, il s'écria : 'Celui-là ne descendrait-il donc jamais ?'. Dieu lui répond : *N'aie pas peur, mon serviteur Jacob*' (Jérémie 30, 10). Même si tu le voyais monter et prendre place à mes côtés, je le ferai descendre de là, ainsi qu'il est écrit : *Même si tu t'élèves comme l'aigle et que tu places ton nid parmi les étoiles, de là je te ferai descendre, parole de Dieu*' (Abdias 1, 4). »²⁰

Que voilà une manière plus imagée de comprendre le fameux mot de Paul Valéry : les civilisations sont mortelles.

En effet, ce midrach fait allusion aux grandes étapes de l'histoire de l'humanité, à la naissance, au développement, à l'apogée et à la décadence des peuples et de leurs cultures à travers les siècles. L'échelle, symbole de la temporalité historique, est le lieu de l'affrontement des nations où l'ascension de l'une entraîne *ipso facto* la chute de l'autre, où tout avènement d'une culture s'édifie sur les ruines et les cendres de la précédente, où le mouvement de l'histoire dépend des guerres et des conflits. Mais cette échelle n'a pas des dimensions infinies : Dieu se trouve à son sommet. L'Histoire n'est pas le lieu du jugement suprême. Il y a un Maître de l'Histoire, un Maître qui juge l'Histoire et qui affirme que tout orgueilleux sera abaissé et qu'à la fin des temps, l'image de l'échelle sur laquelle se succèdent ceux qui montent et ceux qui descendent, sera remplacée par celle de la montagne de Dieu vers laquelle afflueront fraternellement tous les peuples (Isaïe 2, 2).

8. L'angoisse de Jacob et les questions d'Israël

Cependant, on est en droit de se demander quel rapport établir entre cette vision grandiose et la situation particulière de Jacob, au moment où, fuyant la colère de son frère, il va chercher une femme à Padane afin de renforcer la postérité d'Abraham et d'Isaac.

C'est que Jacob est angoissé. Il part en exil. Quelle assurance ait-il de pouvoir retrouver son pays ? Retourner sur sa terre et entrer en sa possession ? Il se rend dans une société idolâtre, chez Lavan. Sauront-ils résister aux tentations de cette civilisation ? Au règne de la violence, de la loi du plus fort et du plus rusé, à la permissivité, etc. ? Certes, Jacob s'est préparé à affronter les pièges que ne manquera pas de lui tendre la civilisation idolâtre avec ses pseudo-valeurs. *Il a passé quatorze années dans l'Académie d'Ebère à étudier la Torah* (Gn Rabba 68, 5), à s'imprégner du sens de

²⁰ Cf. Aussi Gn Rabba 88, 4.

la loi, à se forger une identité juive afin d'être capable de vivre dans une société où l'attendent nombre de dangers moraux et spirituels. N'était cette identité juive forte, sans compromis ni compromission, les vingt années passées en compagnie de Lavan eussent eu raison de sa judaïté et Jacob eût disparu. C'est ce que semble suggérer ce midrach. Car « ce que l'on voit dans un songe n'est que le reflet de ses pensées à l'état de veille » (*Bérahbot* 55b).

De plus, l'angoisse de Jacob au niveau individuel est amplifiée par le midrach qui la transpose au niveau de la nation. Israël, peuple chassé de son pays, errant à travers les siècles parmi les peuples puissants, exilé de pays en pays, assiste à l'apparition et au déclin de nombreux empires : l'Égypte, l'Assyrie, la Babylonie, la Perse, la Grèce, Rome, Byzance et... l'Occident ? Qu'advient-il alors d'Israël – tant l'entité que les individus ? Serait-il emporté dans la tourmente de ces civilisations qui brillent de mille feux ? S'agrégera-t-il aux nations lorsque leur soleil resplendit ou disparaîtrait-il avec elles lorsque leur astre décline ?

L'angoisse qui a envahi Jacob était réelle. Plus encore, elle demeure actuelle. La seule manière de l'alléger serait de se tenir à l'écart de ces « guerres impériales » en se consacrant à l'étude de la loi et à son application – à l'instar de notre Patriarche – pour façonner une identité qui résiste à toutes les tempêtes de l'Histoire, mais aussi aux périodes de paix où la garde se relâche le plus. Une identité non repliée sur elle-même, mais ouverte sur le monde, car plus on est juif et mieux et plus on est homme.

En guise de conclusion, demandons-nous quelles sont les différences entre ces deux types d'interprétation. Il semble qu'elles pourraient tenir dans une formulation encore imprécise qui demanderait à être retravaillée.

Sans art d'interpréter, le rêve n'est que matériau brut. Pourtant, dans le rêve, ce qui préexiste n'est pas du texte mais un chaos, un *tobu-bobu* d'images que le rêveur doit ordonnancer à l'état de veille, c'est-à-dire s'efforcer de rendre intelligible. La lecture rabbinique, elle, consiste à commenter un texte préalable auquel on se réfère pour juger de la pertinence ou de la non-pertinence des interprétations : le texte jouant alors le rôle de garde-fou contre les interprétations abusives ou les mésinterprétations. D'autre part, alors que la psychanalyse cherche le sens dans le non-sens, en tant qu'elle confère une importance démesurée au non-sens (actes manqués, lapsus, calembours, etc.) l'interprétation rabbinique guette le sens dans le sens à partir d'une entorse faite au sens. Mais cette entorse est le fruit d'une imagination normée, d'une créativité réglée. Bien entendu, il ne faut pas oublier que l'interprétation de la psychanalyse vise un objectif thérapeutique, tandis que « l'objectif » de la lecture rabbinique est l'injonction éthique, l'invitation à prendre en charge un tant soit peu de la misère d'autrui. Elle est appel à la responsabilité.

Mais l'une comme l'autre aspirent à la réduction des illusions et de toutes les aliénations, notamment idolâtriques, c'est-à-dire au fait d'attribuer à une portion de la réalité la signification qui n'appartient qu'à la source de l'ensemble.

Réduire les illusions et les aliénations, telle est, semble-t-il, la tâche de toute herméneutique.

David Banon

Puisque tu as été choisie entre toutes les nations

Marie à rebours

« La discordance apparente des Évangiles »
Pascal, *Pensées*.

Il est des commencements éclairants. En 1653, Bossuet entre en la matière de son panégyrique de saint Bernard par une observation amusée : « Comme nos adversaires ne pouvaient souffrir l'honneur si légitime que nous rendons à la Sainte Vierge, comme ils le blâmaient par des invectives aussi sanglantes qu'elles étaient injustes et téméraires, l'Église a cru qu'il était à propos de résister à leur audacieuse entreprise, et de recommander d'autant plus cette dévotion aux fidèles, que l'hérésie s'y opposait avec plus de fureur ». Cette position stratégique autant qu'humoristique de l'Église n'a rien perdu de sa pertinence. Bossuet n'est pas grand penseur pour rien : sa hauteur de vue lui fait mesurer l'ampleur de la gêne que suscite ce culte. Gêne à laquelle ne participe pas tant le culte que la Vierge elle-même. Rien de plus simple que d'en faire l'expérience : glissez ce personnage dans le plus anodin des débats, immédiatement vous assisterez à l'affolement verbeux, la panique dialectique. Toute personne douée d'un minimum d'oreille le perçoit instantanément, et Bossuet y était rompu. C'est ainsi que je me suis laissé aller à la tentation d'y jeter un œil plus attentif.

Il m'aura suffi de trois années de travail et d'un livre que je termine actuellement pour que l'ampleur d'un personnage brièvement mentionné dans le Nouveau Testament me soit entièrement révélée. Cela m'aura suffi pour commencer de comprendre les racines de l'« hérésie » qu'évoque l'évêque de Meaux. Notons, qu'en grand classique, il ne la définit pas plus avant. Ce flottement volontaire dans l'offensive semblerait indiquer que l'ennemi n'est pas seulement celui que l'on croit. Il m'est d'avis qu'il porte la polémique sur un second front que je m'engage à vous faire découvrir.

On me répète souvent que Marie était juive. Certes, mais immédiatement je puis ajouter que Marie était et est toujours juive au plus haut point : elle doit son existence à la géniale herméneutique juive nommée *midrash* que nous sommes réunis ici pour étudier. Pour le dire directement : Marie s'est écrite de droite à gauche c'est-à-dire d'est en ouest. Dans sa langue d'origine, l'hébreu, elle se nomme *Miryam* ; en grec elle s'est prononcée « Maryam », puis le latin nous a habitué à l'entendre « Maria ». Elle n'a jamais rien eu d'historique puisqu'elle est le fruit d'une immense recherche, dans le texte biblique, de l'ascendance du Messie ; le résultat d'une expérimentation à grande échelle pour répondre à une question simple : « Comment le Messie adviendra-t-il ? » Marie s'enracina dans l'histoire par sa traversée des langues, par la greffe, sise sur un texte, de deux civilisations : des yeux grecs parcourant un ouvrage juif.

L'exercice auquel je vais me livrer aujourd'hui comporte des difficultés importantes puisque j'espère vous présenter quelques résultats qui achèveront mon livre et qui reposent sur des conclusions intermédiaires. Aussi, je tenterai de les résumer au cours de mon propos. Ce dernier aura pour objet de vous exposer quelques caractéristiques du midrash chrétien¹ en m'appuyant sur le midrash proprement juif² auquel nous avons la chance d'avoir aujourd'hui un accès facilité grâce aux traductions disponibles ou qui le seront prochainement. Cependant, mon but premier sera d'éclairer quelques passages du célèbre *Midrash Rabba* et de montrer la manière dont il travaille, sculpte le texte, le fait sourdre en ses sens multiples. Il s'agira d'entrer dans l'atelier ou le laboratoire midrashique, de tenter de comprendre sa dynamique avec pour prétexte « la Sainte Vierge », d'en montrer, en somme, un morceau d'architecture en consultant directement l'architecte.

Cependant, je ne puis aller plus avant sans résumer quelques résultats préliminaires.

En bref

Marie, ou plutôt *toutes* les Marie du Nouveau Testament sont la manifestation d'un personnage biblique du nom de Miryam. Sœur de Moïse et d'Aaron, elle est prophétesse et n'a dans le texte aucune descendance explicite. Ses apparitions sont, à l'image du Nouveau Testament, plutôt rares. Pourtant – cette rareté pouvant en être la cause –, elle bénéficie d'une intense activité midrashique dont témoignent à la fois le midrash juif en ses joyaux que sont le *Midrash Rabba*, les deux Talmuds et le *Zohar* – pour ne citer qu'eux –, ainsi que le Nouveau Testament accompagné de sa vasque bouillonnante que constituent les écrits apocryphes chrétiens. Mon essai montre que les Marie des Évangiles correspondent très exactement aux différentes facettes que présente Miryam dans la Bible et le midrash. Ainsi ai-je tenté, plus que de simplement relever les analogies entre midrash juif et récit chrétien, de montrer comment et pourquoi ce midrash s'est bâti. Je me suis livré à un long travail de démontage de ces deux corpus pour montrer leur accord profond sur ce(s) personnage(s). Les grandes lignes de mon essai établissent d'abord que Miryam est identifiée à la Sagesse ou qu'elle constitue une personne par qui transite la Sagesse. Cette caractéristique m'a permis de mettre à jour une des raisons pour lesquelles elle ne peut qu'engendrer Josué (c'est-à-dire en hébreu, car c'est le même nom, Jésus). L'essai roule ensuite sur le constat de sa virginité avérée puisque Miryam revêt – midrashiquement – le concept biblique de Vierge d'Israël, c'est-à-dire de communauté d'Israël. Et puis, je me suis amusé à expliquer une foule de détails des récits évangéliques sans épargner ni Joseph ni Jésus. Enfin, mon résultat peut-être le moins spectaculaire mais sans doute le plus signifiant est que le Nouveau Testament est un pur midrash, qui *veut être lu comme tel*, et qu'il déploie pour cela une ingéniosité insigne.

Cela vous paraîtra trop rapide, peu étayé et somme toute prétentieux, ce pourquoi je vous invite maintenant à faire un petit bout de chemin avec moi pour vous présenter ma manière et vous laisser juges de quelques-uns de mes résultats, hélas, par trop partiels.

Assez tergiversé, j'ouvre la porte de l'atelier.

Le trompe-l'œil du midrash

Il ne faut jamais se croire plus intelligent que le midrash. Il est école d'humilité. Son apparente abondance, formée de milliers de pages, cache une concision hors du commun. Rien n'y est le fait du hasard. Il partage cette caractéristique avec les Évangiles où chaque détail est pensé et possède une fonction. Ainsi, le midrash est souvent trompe-l'œil pour le lecteur peu aguerré : sous le masque d'un raisonnement difficile à suivre, se cache une logique puissante

¹ Terme que j'utiliserai pour désigner un mouvement juif du début de l'ère chrétienne qu'il ne s'agira pas de confondre avec ce qu'est devenu le christianisme aujourd'hui. Simple commodité.

² C'est-à-dire issu du pharisaïsme dont il constitue la base.

autant que singulière. Pour préciser ces effets, je vous propose d'éclairer un passage absolument anodin du midrash juif, un passage dont l'objet est naturellement Miryam.

Genèse d'une généalogie

Les deux *Livres des Chroniques* (litt. « Les paroles des jours ») constituent une espèce de vaste relecture de l'ensemble de l'histoire biblique. Nous y trouvons la répétition de nombreux récits – principalement des *Livres des Rois* – ainsi que l'ajout de détails de nature midrashique. Le caractère midrashique de ces deux livres est confirmé par le fait que ce sont les seuls ouvrages bibliques à faire explicitement référence à des ouvrages midrashiennes qui, hélas, nous sont à l'heure actuelle toujours inconnus³. Ces livres sont également le lieu d'exposition de nombreuses généalogies dont nous savons l'activité midrashique friande. Voici un commentaire du *Midrash Rabba* qui prend appui sur un court passage de ces livres : il s'agit d'un extrait d'*Exode Rabba*, commentaire suivi du *Livre de l'Exode*. J'accompagnerai la lecture de ce passage de quelques gloses explicatives de ma plume⁴.

Exode Rabba 1, 17

« 'Comme les accoucheuses avaient craint [Dieu, il leur accorda des maisons]' » (Ex 1, 21).

Le midrash va commenter ce verset biblique. Il est situé au début du Livre de l'Exode et conclut l'histoire des deux sages-femmes des hébreux. Celles-ci n'ont pas respecté l'injonction de Pharaon de tuer tous les enfants mâles du peuple d'Israël, ce pourquoi Dieu les récompense. Le problème auquel va se consacrer le midrash est le sens de l'expression « accorder des maisons » qui est une singularité en hébreu biblique.

Rav et Lévy discutèrent cela. L'un dit : Cela signifie qu'elles établirent des familles de prêtres et de lévites ; et l'autre, [qu'elles étaient les fondatrices] d'une famille royale.

En hébreu, le terme « maison » peut sous-entendre l'idée de temple (d'où les prêtres) ou celle de palais royal (d'où la famille royale).

Familles de prêtres et de lévites : de Moïse et d'Aaron ;

Moïse est comme son frère Aaron de la tribu de Lévy donc un lévite. De plus, Aaron est le premier prêtre du peuple hébreu.

Famille royale : de Miryam, parce que David est descendu de Miryam ainsi qu'il est écrit : « Caleb, fils de Heçrôn, engendra Azuba sa femme et Yeriot ; voici ses fils : Yésher, Shobab et Ardôn » (1 Ch 2, 18).

Le midrash considère ainsi que la lignée royale d'Israël descend de Miryam (sœur de Moïse et d'Aaron) alors qu'aucune descendance de Miryam n'est signalée dans la Bible. Pour justifier ce point, le midrash invoque un verset du Livre des Chroniques qu'il va maintenant commenter mot à mot.

- « Azuba » est Miryam ; et pourquoi était-elle ainsi nommée ? Car tous l'avaient abandonnée.
- « [Caleb] engendra [Azuba] » ? Pourtant elle était sa femme ! Cela doit t'apprendre, dit R. Yohanan, que si quelqu'un épouse une femme par égard pour le ciel, il est considéré comme lui ayant donné naissance.
- « Yeriot » parce que son visage était comme les rideaux (*yeri'oth*) de la tente.
- « Voici ses fils » : ne prononce pas *banekha* (ses fils) mais *bonekha* (ses bâtisseurs).
- « Yésher » est Caleb parce qu'il a rectifié (*yashir*) ses voies.

³ Le *Midrash du Livre des Rois* en 2 Ch 24, 27 et le *Midrash du prophète Iddo* en 2 Ch 13, 22. Que l'on se rassure ; si ces ouvrages nous sont inconnus, il est de nombreux spécialistes pour nous narrer leur contenu.

⁴ En italique dans le présent texte.

- « Shobab » parce qu'il s'est discipliné (*shibeb*) lui-même.
- « Ardôn » parce qu'il a réprimandé (*ridab*) son âme.

[Le texte se poursuit ainsi : « Azuba mourut et Caleb épousa Éphrata, qui lui enfanta Hur » (1 Ch 2, 19) :]

Le midrash oublie complètement le verset de l'Exode du départ pour continuer son commentaire du passage du Livre des Chroniques auquel il semble prendre plaisir.

- « Azuba mourut » : pour nous apprendre qu'elle était malade et fut traitée comme si elle était déjà morte. Caleb l'abandonna aussi.
- « Et Caleb épousa Éphrata » qui est Miryam. Et pourquoi fut-elle appelée Éphrata ? Parce qu'Israël fut fructueux (*paru*) et se multiplia grâce à elle.
- Qu'est-il signifié par « Et [Caleb] épousa » ? Lorsqu'elle fut guérie, il la traita comme s'il se mariait à ce moment avec elle, la plaçant sous le dais [du cortège de noces] à cause de sa grande joie en elle. »

Est-ce assez clair ?

Peut-être êtes-vous dans le même état d'effarement que celui qui m'envahit à la lecture de ce passage. Se sentir idiot est un sentiment auquel le midrash m'a appris à m'habituer. Cependant, brisons l'hébétude en tentant d'éclairer certains points.

Dans les premiers chapitres de mon livre, j'expose le fait que le midrash considère que parmi les deux sages-femmes évoquées ici, se trouve Miryam, et j'en donne les raisons. Il est donc naturel de trouver son nom dans un commentaire d'Ex 1, 21. Celui-ci en fait plus particulièrement état en affirmant qu'Éphrata est Miryam parce qu'Israël fut fructueux (*paru*) grâce à elle : son action face à Pharaon – en tant que sage-femme – a permis au peuple de se multiplier malgré l'injonction du roi égyptien.

Il est également question de la maladie de Miryam qui correspond indubitablement à la lèpre passagère qu'elle contracte, en Nb 12, pour avoir calomnié Moïse. Lèpre que Dieu lui inflige et qui la condamne à demeurer sept jours à l'écart (i.e. hors du camp du peuple hébreu). Nous repérons également des anagrammes entre la racine de *Éphrata* (PR) et le verbe « soigner, guérir » (RP) utilisé dans le commentaire.

Cependant, il est plusieurs choses que l'obscurité ne veut quitter : pourquoi identifier Miryam avec Azuba puis Éphrata ? Pourquoi cette histoire de lecture de « ses bâtisseurs » au lieu de « ses fils » ? Nous voilà dubitatifs : quelle mouche les a piqués ? Le mode allusif du midrash nous laisse souvent bien seuls.

Une lueur d'espoir

Une caractéristique du midrash est de ne jamais aider son lecteur ou plus précisément de réserver sa lecture à un type de public particulier. Par exemple, il lui arrive souvent de citer le début d'un verset et de faire un commentaire qui ne se justifie que par la suite de ce verset. Il suppose ainsi que son lecteur connaît la Bible par cœur en hébreu. Le réflexe naturel de toute personne souhaitant entendre le midrash est donc de consulter le contexte des versets cités.

Dans notre cas, la clef de l'énigme qu'est ce commentaire semble être issue d'une des caractéristiques de Miryam. Nous savons qu'elle est la Sage (ou celle par qui transite la Sage). Ainsi, tous les personnages bibliques supposés posséder une sagesse exemplaire sont, pour le midrash, des descendants de Miryam. Le commentaire midrashique que nous avons lu y fait allusion. En effet, il affirme que le roi David descend de Miryam. Cela s'explique simplement par le fait que David et son fils Salomon sont des personnages bibliques possédant une grande sagesse. De plus, cela justifie l'identification de Miryam à Éphrata grâce à un verset qui n'est pas cité ici, mais sous-entendu : « David était le fils d'un Éphratéen (litt. « de l'homme d'*ephraïm* ») de

Bethléem de Juda, qui s'appelait Jessé et qui avait huit fils » (1 Sm 17, 12). L'identification d'Éphrata (°PRT) avec *ephrati*/Éphratéen (°PRTY) est naturelle car les deux mots ne se distinguent que par une lettre de terminaison : en tant qu'Éphratéen, David descend d'Éphrata. Dans mon livre, je note également que le midrash fait de Beçaléel un descendant de Miryam pour la bonne raison qu'il possède la sagesse (et ainsi de Josué donc de Jésus). Or, le commentaire midrashique que nous avons lu semble reposer sur ce lien puisque si nous lisons en entier le passage des *Chroniques* cité, nous trouvons : « Azuba mourut et Caleb épousa Éphrata, qui lui enfanta Hur. Hur engendra Uri et Uri engendra Beçaléel » (1 Ch 2, 18-19). Un bouclage auquel il n'y a rien à ajouter : le midrash ayant obtenu que Beçaléel est descendant de Miryam, il choisit d'injecter Miryam dans la généalogie de Beçaléel.

Tout cela me semblait confirmé par la présence d'une unique « autre » Myriam en 1 Ch 4, 17, issue de Juda (qui donnera la descendance davidique) à proximité d'une généalogie de Caleb.

Je dois vous avouer qu'à l'issue d'une telle analyse, je me trouvai satisfait et ris du midrash qui, ce faisant, me semblait imaginer une identification tordue, en trompe-l'œil, pour surdéterminer ses résultats.

Deux prophètes

Cependant, un petit goût amer⁵ me restait dans la bouche. Pourquoi ce commentaire midrashique tenait-il à identifier Miryam et Azuba ? Éphrata aurait suffi. Impossible de répondre dans l'immédiat. Je laissai ce problème dans les cartons de l'atelier.

La solution de cette énigme ne me vint que des mois plus tard lorsque je découvrai grâce au prophète Jérémie que Miryam-Marie était la Vierge d'Israël, sur la base du verset suivant : « De nouveau je te bâtirai et tu seras rebâtie, Vierge d'Israël. » (Jr 31, 4)⁶, parole de Dieu adressée à la Vierge d'Israël : Miryam-Marie. Or, ne me suffisant pas de cette découverte, je me mis à repérer l'ensemble des occurrences bibliques du terme « vierge » (*betoulah*, BTWLH). Ma surprise ne fut pas maigre à la lecture d'un verset du prophète Isaïe : « Comme un jeune homme épouse une vierge, ton bâtisseur t'épousera. Et c'est la joie de l'époux au sujet de l'épouse que ton Dieu éprouvera à ton sujet. » (Is 62, 5). La mise en regard des deux citations ne laisse pas de doute : elles traitent de la même personne. Bien sûr, cette association est riche de conséquences chrétiennes mais qu'est-ce qui nous prouve que le midrash juif la fait ? Simplement le commentaire midrashique dont nous essayons de percer le mystère : Ex R 1, 17. En effet Is 62, 5 est précédé d'un verset qui stipule ceci : « On ne te dira plus : 'Délaissée' et de ta terre on ne dira plus : 'Désolation'. Mais on t'appellera : 'Mon plaisir est en elle' et ta terre : 'Épousée'. Car YHWH trouvera en toi son plaisir, et ta terre sera épousée » (Is 62, 4). Or, « délaissée » se dit dans l'hébreu du verset : Azuba ! (°ZWBH). Ainsi, si Ex R 1, 17, nous dit qu'Azuba est Miryam :

- C'est qu'il sait grâce à Jr 31, 4 que Miryam est la Vierge d'Israël,
- Il sait, par une lecture comparée de ce verset avec Is 62, 5 que les deux versets traitent de la même personne, donc de Miryam.
- Il lui suffit de lire Is 62, 4 pour savoir que Miryam-Vierge-d'Israël ne sera plus appelée Azuba, on l'appelait donc ainsi.

L'identification est donc des plus naturelles. C'est un midrash complexe mais qui existe dans les textes juifs anciens. Quelle meilleure preuve de son efficacité chrétienne ?

En détail

Nous pouvons maintenant nous livrer à une explication détaillée du passage d'*Exode Rabba*. Nous avons vu que, dans le texte d'Isaïe, la Vierge d'Israël, appelée « délaissée » donc Azuba, doit changer de nom et se nommer « Mon plaisir est en elle ». Dans le passage des

⁵ « Amer » et « Miryam » sont souvent associés dans le midrash car ces deux termes assonent en hébreu.

⁶ Je renvoie à mon futur ouvrage pour une démonstration complète et exhaustive de ce fait. Qu'il nous suffise ici de savoir que la démonstration repose sur ce verset de Jérémie.

Chroniques, nous avons une Azuba qui meurt et Caleb qui épouse une certaine Éphrata. Le midrash en conclut que cette dernière n'est autre qu'Azuba avec son nouveau nom. Et ce passage de l'un à l'autre est justifié par le fait que « Éphrata » et « Mon plaisir est en elle » ont la même gématrie par rang (60)⁷. Il demeure le problème de la mort d'Azuba. Les auteurs de ce midrash savent que la Vierge d'Israël qu'est Azuba est également Miryam. Celle-ci ayant subi une maladie mortelle (sa lèpre en Nb 12), ils en déduisent qu'elle fut considérée comme morte (confirmé par Nb 12, 12 où Aaron dit à son sujet : « Je t'en prie, qu'elle ne soit pas comme morte »⁸). C'est cohérent. Puis, ils ajoutent des allusions à leur travail midrashique. Ils ont utilisé deux passages des prophètes où il est question de bâtir ou de rebâtir la Vierge d'Israël. Ils insèrent donc, non sans humour, la remarque suivante : « 'Voici ses fils' : ne prononce pas 'banekha' (ses fils) mais 'bonekha' (ses bâtisseurs). » Et puisque Azuba doit se nommer en *Isaïe* « Mon plaisir est en elle » et non « Éphrata », ils indiquent que « lorsqu'elle fut guérie, [Caleb] la traita comme s'il se mariait à ce moment avec elle, la plaçant sous le dais [du cortège de noces], à cause de sa grande joie en elle. » Ce qui permet en plus de faire une allusion à Is 62, 5 : « Comme un jeune homme épouse une vierge, ton bâtisseur t'épousera. Et c'est la joie de l'époux au sujet de l'épouse que ton Dieu éprouvera à ton sujet. » Ajoutons, car il faut se faire plaisir, que le terme Azuba-délaissée est merveilleusement compatible avec la carrière de Myriam : celle-ci est exclue du camp sept jours au moment de sa lèpre, elle est donc mise à l'écart : délaissée. Voilà comment fonctionne le midrash. Il est tortueux mais implacablement logique.

Enfin, ce midrash dévoile le lien entre Caleb et Miryam. Il lui préexiste mais est issu d'un autre cheminement. En effet, ce Caleb fils de Heçrôn est assimilé à tous les autres Caleb de la Bible, et en particulier au célèbre fils de Yephunné. L'histoire de ce dernier est connue, mais il est un épisode de sa vie qui n'est que très rarement évoqué. Dans le *Livre de Josué*, Caleb affirme qu'il donnera sa fille à qui prendra la ville de Qiryat-Séphèr. C'est le frère de Caleb (Otniel) qui y parvient et il reçoit sa fille, qui demande quelque chose à son père : « Elle répondit : 'Accorde-moi une faveur. Puisque tu m'as reléguée au pays du Négeb, donne-moi donc des sources d'eau.' Et il lui donna les sources d'en haut et les sources d'en bas » (Jos 15, 19). On sait que, dans le midrash, « l'en haut » désigne le monde divin et « l'en bas » le monde des humains. C'est dire si le rapport avec Miryam, pourvoyeuse d'eau grâce à son fameux puits⁹, est incontestable. C'est maintenant une question familiale.

J'ajoute encore – car plaisir il y a – que nous sommes certains que le midrash sur Miryam-Caleb exposé en Ex R 1, 17 est très ancien puisqu'un fragment très mutilé découvert à Qumrân (4Q459) mentionne Miryam puis, quelques mots plus loin, Hur... qui est le fils de Caleb et d'Éphrata.

L'ensemble de ces conclusions ne peut reposer que sur un fait : Miryam est pour le midrash juif et le midrash chrétien la Vierge d'Israël. À l'inverse, nous pourrions nous demander si le midrash chrétien connaît ce travail sur le verset des *Chroniques*. La réponse est évidente : voyez comme la prophétie de Mi 5, 1 citée en Mt 2, 6 devient efficace : « Et toi Bethléem, Éphrata, le moindre des clans de Juda, c'est de toi que me naîtra celui qui doit régner sur Israël ; ses origines remontent au temps jadis, aux jours antiques. » Nous comprenons enfin le rapport entre Marie et la Nativité à Bethléem. Il suffisait de passer par Éphrata.

⁷ Donc une équivalence « numérique ».

⁸ On pourra également consulter Lamentations Rabba 3, 2 qui soutient le même raisonnement.

⁹ Dans le midrash, Miryam est celle qui pourvoit en eau (donc par association midrashique classique, en Torah) la communauté d'Israël dans le désert simplement parce que sa mort en Nb 20, 1 est immédiatement suivie de la phrase : « Il n'y avait pas d'eau pour la communauté » (Nb 20, 2).

Une carte

J'ai tout d'un coup envie de prendre la tangente, de m'embarquer dans l'ascenseur midrashique. Pour cela, je vais reprendre le problème de la Vierge d'Israël par le commencement. On le constatera : après c'est tout droit.

État des lieux

Plus haut, j'ai précisé plusieurs fois, et à plaisir, que Miryam-Marie était la Vierge d'Israël grâce au simple verset de Jérémie : « De nouveau je te bâtirai et tu seras rebâtie, Vierge d'Israël » (Jr 31, 4). J'ai également démontré, au moyen de quelques exemples représentatifs, que les midrashim juifs et chrétiens en prenaient tous deux acte. J'ajoute maintenant que ce verset déclenche à sa suite une sorte de réaction en chaîne. Il devient le nouveau pôle Nord du midrash sur Miryam. Les autres points cardinaux de la carte textuelle vont se définir par rapport à lui.

Il est utile de préciser de nouveau que le premier point cardinal engendré par ce phénomène est le lien objectif avec le verset suivant d'Isaïe : « Comme un jeune homme épouse une vierge, ton bâtisseur t'épousera. Et c'est la joie de l'époux au sujet de l'épouse que ton Dieu éprouvera à ton sujet » (Is 62, 5). L'idée d'un Dieu-bâtisseur ainsi que l'intervention du terme « vierge » dans ce verset et celui de Jérémie, invitent le midrash à voir dans les deux versets le même objet. En cette occurrence : la Vierge d'Israël. J'ai constaté plus haut que je ne fantasmais pas puisque le *Midrash Rabba* (Ex R 1, 17) utilise cette connexion pour faire de Miryam la délaissée-Azubah. Et ce verset est de poids puisqu'il se situe en plein chapitre 62 d'Isaïe.

Un passage par Isaïe 62

Je vous le donne en mille, le thème de ce chapitre est étonnant. Pour le comprendre, je vous cite de nouveau le verset 5 suivi, cette fois, du verset 6 : « Comme un jeune homme épouse une vierge, ton bâtisseur t'épousera. Et c'est la joie de l'époux au sujet de l'épouse que ton Dieu éprouvera à ton sujet. Sur tes remparts, Jérusalem, j'ai posté des veilleurs, de jour et de nuit, jamais ils ne se tairont. Vous qui vous rappelez au souvenir de YHWH, pas de repos pour vous. ». Oui. Aussi énorme que cela puisse paraître, le chapitre 62 d'Isaïe traite de Jérusalem. Cette Vierge d'Israël que les midrashistes avaient aperçue dans le verset 5 est par voie de conséquence Jérusalem. Je suis fou ? Non, je ne délire pas ; car ce lien permet au midrash de comprendre enfin pourquoi, en Jérémie, Dieu doit bâtir de nouveau et rebâtir la Vierge d'Israël. Si c'est une ville cette assertion prend du sens. De plus, ce lien me permet de comprendre enfin une tirade de Jésus dans le *Livre de la Résurrection de Barthélémy*. En effet celui-ci dit à Marie : « Salut ma mère ! Ma ville ! » (Res. Barth. 9, 2). Cette association est surdéterminée par le fait qu'une simple rétroversion en hébreu de « Ma ville » nous donne *'iri* ('YRY) qui possède exactement les mêmes gématries que Miryam (GR : 56, GC : 290). Is 62 nous livre le lien objectif entre la Vierge d'Israël-Miryam-Marie et Jérusalem mais ce n'est pas le seul fait textuel à nous mener à une telle conclusion.

Quoi !

Le *Livre des Lamentations* est un ouvrage qui expose la chute puis la désolation de Jérusalem. Son titre grec dont le français est une traduction en dit suffisamment long (son titre hébreu est très différent : « Quoi ! » ou « Comment ? »). Cet ouvrage s'ouvre ainsi : « Quoi ! elle est assise à l'écart, la ville populeuse ! Elle est devenue comme une veuve, la grande parmi les nations. Princesse parmi les provinces, elle est réduite à la corvée » (Lm 1, 1). Mon auditeur, maintenant aguerri en matière de midrash, devrait avoir bondi ou être tombé de son siège. Pour ceux qui, malheureusement, sont encore confortablement assis dans leur fauteuil, je me charge d'apporter quelque lumière. Je remarque d'abord que ce verset opère un raccourci entre le concept de ville (en l'occurrence, de Jérusalem) et celui de nation. L'identification de Jérusalem au

peuple d'Israël est donc naturelle puisque bibliquement déterminée. Je ne suis donc pas surpris que la Vierge d'Israël soit à la fois Israël et Jérusalem. Cependant le fait textuel le plus important de ce verset nous est signalé par sa traduction en araméen : le *Targum sur les Lamentations*. En voici un extrait du premier verset : « C'est pourquoi elle restera assise seule comme un homme atteint de lèpre demeure seul. La ville remplie de foules et de beaucoup de gens a été abandonnée par eux et devint semblable à une veuve. Celle qui était exaltée parmi les peuples et gouvernait sur les provinces, à qui elles payaient le tribut, a été dispersée à l'étranger de façon à être opprimée et à leur payer le tribut ». Nous remarquons un fait évident : le « elle est assise à l'écart » de Lm 1, 1, renvoie immédiatement à la lèpre de Miryam en Nb 12 où elle est isolée hors du camp pendant sept jours. J'ajoute qu'il ne s'agit pas d'un lien purement intuitif. En effet, dans l'hébreu du verset la forme employée est YŠB BDD (*yashav badad*) (s'asseoir à l'écart). Et il s'agit précisément de la forme verbale utilisée en Lv 13, 46 au sujet des règles qui concernent quelqu'un atteint de lèpre : « Tant que durera son mal, il sera impur et, étant impur, il demeurera à part (litt. : sera assis à l'écart) ». Le rapport avec Miryam est objectif.

Evidemment, le midrash n'en reste pas là. Il fouille ce verset des *Lamentations* à fond et, pour cela, utilise toute sa palette. Il remarque d'abord que « la corvée, le tribut », en hébreu *lamas* (LMS) possède la même gématric (GC) que Sinaï (SYNY) : 130. Le Sinaï est bien sûr le lieu de la donation de la Loi. De plus, une anagramme de ce terme est *semel* (SML) qui signifie « image, figure, idole ». L'emploi de ces techniques est entièrement explicité en *Lamentations Rabba 1, 20*. D'où la conclusion du midrash : si elle est assise à l'écart et lépreuse, c'est qu'elle s'est détournée de la Loi pour se livrer à l'idolâtrie¹⁰.

L'association de Miryam et de Jérusalem est donc surdéterminée. On pourrait lire en détail le *Livre des Lamentations* mais cela ne serait pas vraiment utile ici. Je vous invite à le faire, vous comprendrez ce que peuvent avoir de pénibles sept jours d'exclusion hors du camp, sept jours d'idolâtrie.

Retour à Is 62

Je souhaite maintenant revenir au chapitre d'Isaïe qui nous a permis de découvrir le lien entre Miryam et Jérusalem car il contient quelques détails intéressants.

Le premier verset par exemple : « À cause de Sion je ne me tairai pas, à cause de Jérusalem je ne me tiendrai pas en repos, jusqu'à ce que sa justice jaillisse comme une clarté, et son salut comme une lampe allumée » (Is 62, 1). Ce verset introductif, quoique poétique, ne semble pas porter beaucoup d'informations nous concernant. Cependant, il est de savoir que le « salut » en hébreu est un mot formé de la même racine que Josué-Jésus. L'idée de salut massivement présente dans le Nouveau Testament sous-entend toujours le nom de son personnage principal. Il est également indiqué dans ce verset que le salut jaillira « comme une lampe allumée ». Cela est naturel puisque dans la Bible, on lit souvent que la lampe ne doit pas s'éteindre. Cette expression fait allusion à la descendance de David. Par exemple, en 2 Sm 21, 17 : « C'est alors que les hommes de David le conjurèrent et dirent : "Tu n'iras plus avec nous au combat, pour que tu n'éteignes pas la lampe d'Israël !" ». Également en 1 R 11, 36 : « Pourtant je laisserai à son fils une tribu, pour que mon serviteur David ait toujours une lampe devant moi à Jérusalem, la ville que j'ai choisie pour y placer mon Nom ». On comprend alors aisément que cette lampe qui ne doit pas s'éteindre est la descendance davidique... dont sera issu le Messie. Confirmée par le verset suivant : « Là, je susciterai une lignée à David, j'apprêterai une lampe pour mon messie » (Ps 132, 17). Ainsi, la lecture de ce verset nous indique bien que le salut-Jésus de Jérusalem doit intervenir par le messie de lignée davidique. Et cela nous explique une des raisons pour lesquelles des récits néo-testamentaires mettent en relation le messie-Jésus, des vierges (d'Israël ?) et des lampes. Continuons notre voyage à travers Is 62.

¹⁰ C'est une des justifications du terme technique du midrash juif de « lèpre » compris dans le sens d'idolâtrie.

Nous apprenons au verset suivant qu'« alors les nations verront ta justice, et tous les rois ta gloire. Alors on t'appellera d'un nom nouveau que la bouche de YHWH désignera. » (Is 62, 2). Les nations font ici leur entrée, et nous voyons se dessiner l'épisode des rois mages (qui sont rois des nations). Et... Jérusalem portera un nom nouveau. De plus en plus intéressant : comme Azuba change de nom Jérusalem également.

Et puis les versets 4 et 5 que nous connaissons par cœur : « On ne te dira plus : 'Délaissée' et de ta terre on ne dira plus : 'Désolation'. Mais on t'appellera : 'Mon plaisir est en elle' et ta terre : 'Épousée'. Car YHWH trouvera en toi son plaisir, et ta terre sera épousée. Comme un jeune homme épouse une vierge, ton bâtisseur t'épousera. Et c'est la joie de l'époux au sujet de l'épouse que ton Dieu éprouvera à ton sujet. » Voilà. Le programme des Évangiles est en marche : YHWH épousera Jérusalem-Vierge-d'Israël-Miryam-Marie. C'est tellement simple.

La suite (versets 6 et 7) : « Sur tes remparts, Jérusalem, j'ai posté des veilleurs, de jour et de nuit, jamais ils ne se tairont. Vous qui vous rappelez au souvenir de YHWH, pas de repos pour vous. Ne lui accordez pas de repos qu'il n'ait établi Jérusalem et fait d'elle une louange au milieu du pays ». Toujours aussi passionnant cette histoire de faire d'elle une louange : on se souvient de la louange d'Elisabeth... (Lc 1, 42-45).

Continuons avec les deux versets suivants : « YHWH l'a juré par sa droite et par son bras puissant : 'Je ne donnerai plus ton blé en nourriture à tes ennemis, les étrangers ne boiront plus ton vin, le fruit de ton labeur, mais les moissonneurs mangeront le blé et loueront YHWH, les vengeurs boiront le vin, dans mes parvis sacrés' » (Is 62, 8-9). Le terme « parvis » (ĤṢRWT) est une allusion directe à Miryam puisque Haçerot (même orthographe : ĤṢRWT) est le lieu de la lèpre de Miryam (Cf. Nb 11, 35).

Et voici la fin du chapitre (versets 11 et 12) : « Voici que YHWH se fait entendre jusqu'à l'extrémité de la terre : Dites à la fille de Sion : Voici que vient ton salut, voici avec lui sa récompense, et devant lui son salaire. On les appellera : 'Le peuple saint', 'Les rachetés de YHWH'. Quant à toi on t'appellera : 'Recherchée', 'Ville non délaissée' ». La boucle est bouclée. Toujours notre salut-Jésus, et le nouveau nom de Sion (synonyme de Jérusalem) : 'Ville non délaissée'. C'est logique, elle s'appelait « Délaissée » (Azuba) elle s'appelle donc maintenant ainsi. Et détail archi-croustillant : « Recherchée ». La puissance du midrash s'expose ici à fond : j'ai montré dans mon ouvrage que puisque que Miryam est associée au terme 'almah ('LMH), elle contient l'idée de cacher, d'être caché qui est un des sens de la racine de 'almah : 'alam. On va donc l'appeler « Recherchée ». Et comble du comble, ce terme possède la même racine que « midrash » (litt. : « recherche »). On va donc la trouver par midrash. C'est écrit dans la Bible, pourquoi ne pas le faire, n'est-ce pas ?

Enfin, nouveau détail à croquer : « Recherchée » (DRWṢH) possède la même gématricie (GR) que Miryam : 56. Implacable.

Vous constatez qu'il est parfois possible d'aller très vite, il suffit de trouver le chemin ouvert par le midrash, ne reste plus qu'à l'emprunter. Nous avons maintenant sur la carte midrashique de Miryam une ville : Jérusalem.

Sans doute n'êtes-vous pas sans savoir que Jérusalem possède une sœur ? Elle se nomme Samarie¹¹. Le prophète Osée n'ignorant nulle audace, nous précise : « Samarie expiera car elle s'est rebellée contre son Dieu » (Os 14, 1). Ce « s'est rebellée » se dit *martab* (MRTH) dans l'hébreu du verset. Nul mystère d'une Marthe sœur d'une Marie dans les Évangiles ne saurait perdurer : ce n'est plus que mauvais souvenir que le midrash emporte.

Une dernière délaissée

Terminons ce bref parcours par un dernier passage d'Isaïe. Je souhaite vous lire en entier et tout cru, c'est-à-dire sans commentaire Is 54 qui traite d'une délaissée-Azubah. Je vous laisse

¹¹ Voir, par exemple, Ez 23.

deviner les conséquences chrétiennes de cet écrit dont je développerai tenants et aboutissants dans mon ouvrage. Voici :

« 1 - Crie de joie, stérile, toi qui n'as pas enfanté ; pousse des cris de joie, des clameurs, toi qui n'as pas mis au monde, car plus nombreux sont les fils de la délaissée que les fils de l'épouse, dit YHWH.

2 - Élargis l'espace de ta tente, déploie sans lésiner les toiles qui t'abritent, allonge tes cordages, renforce tes piquets,

3 - car à droite et à gauche tu vas éclater, ta race va déposséder des nations et repeupler les villes abandonnées.

4 - N'aie pas peur, tu n'éprouveras plus de honte, ne sois pas confondue, tu n'auras plus à rougir ; car tu vas oublier la honte de ta jeunesse, tu ne te souviendras plus de l'infamie de ton veuvage.

5 - Ton créateur est ton époux, YHWH Sabaot est son nom, le Saint d'Israël est ton rédempteur ; on l'appelle le Dieu de toute la terre.

6 - Oui, comme une femme délaissée et accablée, YHWH t'a appelée, comme la femme de sa jeunesse qui aurait été répudiée, dit ton Dieu.

7 - Un court instant je t'avais délaissée, ému d'une immense pitié, je vais t'unir à moi.

8 - Débordant de fureur, un instant, je t'avais caché ma face. Dans un amour éternel, j'ai eu pitié de toi, dit YHWH, ton rédempteur.

9 - Ce sera pour moi comme au temps de Noé, quand j'ai juré que les eaux de Noé ne se répandraient plus sur la terre. Je jure de même de ne plus m'irriter contre toi, de ne plus te menacer.

10 - Car les montagnes peuvent s'écarter et les collines chanceler, mon amour ne s'écartera pas de toi, mon alliance de paix ne chancellera pas, dit YHWH qui te console.

11 - Malheureuse, battue par les vents, inconsolée, voici que je vais poser tes pierres sur des escarboucles, et tes fondations sur des saphirs ;

12 - je ferai tes créneaux de rubis, tes portes d'escarboucle et toute ton enceinte de pierres précieuses.

13 - Tous tes enfants seront disciples de YHWH, et grand sera le bonheur de tes enfants.

14 - Tu seras fondée dans la justice, libre de l'oppression : tu n'auras rien à craindre, libre de la frayeur : elle n'aura plus prise sur toi.

15 - Voici : s'il se produit une attaque, ce ne sera pas de mon fait ; quiconque t'aura attaquée tombera à cause de toi.

16 - Voici : c'est moi qui ai créé le forgeron qui souffle sur les braises et tire un outil à son usage ; c'est moi aussi qui ai créé le destructeur pour anéantir.

17 - Aucune arme forgée contre toi ne saurait être efficace. Toute langue qui t'accuserait en justice, tu la confondras. Tel est le lot des serviteurs de YHWH, la victoire que je leur assure. Oracle de YHWH. »

Peut-être aurez-vous compris que l'héroïne du *Cantique des cantiques* ne sera autre que Miryam ? Je conserve la matière de cette démonstration ainsi que de ses conséquences implicites pour conclusion de mon livre. J'espère avoir éveillé en vous la curiosité qui vous fera prendre plaisir à la lecture de celui-ci. Cependant, je n'ai fait ici que vous donner un extrait, un aspect, un avant-goût de ce personnage : il est beaucoup plus complexe que ne le laisse penser le Nouveau Testament. Ce dernier ne montre cette Marie que par coup de sonde dans cette complexité, il en est donc indissociable. La littérature apocryphe demeure la source radioactive qui permet de comprendre son amplitude et, ainsi, de montrer son accord avec le midrash juif.

Bossuet visait principalement la Réforme lorsqu'il s'amusait à encourager le culte de Marie. En ces matières, il est sans doute un point qui me portera l'amitié de peu de personnes. Au cours de mon travail sur Marie, il m'est apparu clairement que le catholicisme avait conservé une immense part de la tradition apocryphe : il a donc conservé – malgré lui – une immense partie de

son judaïsme originel sous la forme de son midrash. Lorsque la Réforme prôna un « retour au texte » elle nettoya sa tradition de toutes ces scories qu'elle pensait sans fondement : elle déjudaïsa son christianisme. Marie me semble en être le symbole : nous savons maintenant qu'elle est la Vierge d'Israël donc la communauté d'Israël, et que les catholiques lui portent un culte que d'aucuns pensent critiquable. Critiquable pour un antisémite, sans doute, quant aux autres...

Lors de sa saison en enfer, Rimbaud note ironiquement que « l'évangile a passé ». Pourtant, peut-être aperçoit-il qu'une détonation persiste dans l'air vicié : « [...] le culte de Marie, l'attendrissement sur le crucifié s'éveillent en moi parmi mille féeries profanes ». Je me prends à rêver à la clef d'un dialogue entre Bossuet et Rimbaud¹². Le culte de Marie est cette clef. Cette inspiration prouve-t-elle que j'ai rêvé ?

Sandrick Le Maguer

¹² Par exemple : Rimbaud dit à Rabbi Bossuet de Meaux : « L'évangile a passé (*'avra*) ». Rabbi Bossuet répliqua : « Est-ce à dire qu'il fut écrit en hébreu (*'avrit*) ? ». Note érudite : « passer » et « hébreu » sont issus de la même racine hébraïque, d'où le jeu de mots.

Apocalypse de l'alliance

« Les buts qui comptent dans l'histoire universelle
doivent être affirmés avec énergie et volonté. »
Guy Ernest Debord

« Mais de quoi peuvent-ils donc bien se plaindre,
concernant la manne ? De sa trop grande légèreté. »
Stéphane Zagdanski, *De l'antisémitisme*

Ce texte présente une démarche objective pour la compréhension enfin claire de l'Apocalypse de Jean. À partir de quoi, il sera loisible à quelques-uns d'écouter dans son surgir même l'apocalypse de l'hébraïsme, surgir qui n'a pas lieu par hasard dans la langue des Lumières plutôt que dans celle de la Haskala ou de l'Aufklärung.

Cette « apocalypse » et apocalypse il y a, a été écrite en hébreu comme chacun le sait depuis Dubourg. Nous en verrons les vastes conséquences dans la compréhension de ce vase d'élection qu'est la conscience hébraïque, la conscience prophétique (en un sens du mot prophétie précisé plus loin et qui n'aura ainsi plus grand chose à voir avec son sens indo-européen comme avec son sens mythologique, sens qui se rejoignent dans l'aspect occulte au mauvais sens, c'est à dire, divinatoire, occulte, magique alors que ce sens occulte n'est qu'une apparence dont le midrash joue et qu'il dépasse, qui n'est dans l'orbe du *pardès* que de l'ordre du littéral...).

Je présente ici la ligne générale de l'accès à ce qu'est l'Apocalypse comme révélation de l'ensemble de la langue hébraïque, de son grand œuvre, du saint des saints à certains égards voluptueux et dionysiaque de son déploiement en chant, et je prouve comment cette Révélation pense la libération de la conscience prophétique-hébraïque des douleurs de la négativité absolue, douleurs que le midrash représente comme celles de l'enfantement du messie.

Il ne s'agit ici en apparence que d'un premier mouvement (sens musical et tactique), mouvement de surface vers la chose même, l'hébraïque et sa richesse abyssale ; à même cette forme exotérique, s'y mêle déjà l'ésotérique manifeste qui en vérité dirige la partition de sa lyre d'or.

L'énergique vie de ce mouvement sera ainsi communiquée au lecteur qui n'en sera que plus savant tout en n'étant pas que cela et lecteur qui pourra ainsi ne plus être simple lecteur mais s'approprier la chose hébraïque, le fruit amère de l'arbre de la science du bien et du mal qui n'en est pas moins le fruit de miel de l'arbre de vie, faire sienne l'inscription primordiale de la providence dont il sera question.

Ces quelques phrases, jaillis du cœur même de la chose hébraïque, sont volontairement abruptes, mais une fois goûtée la structure d'ensemble de cette étude elles paraîtront plus lumineuses bien qu'elles ne puissent l'être tout à fait qu'au terme de ce premier mouvement repris et médité avec le

développement de toutes les preuves nécessaires, c'est à dire la lecture par ses clés d'une part non-négligeable de l'ensemble du corpus hébraïque, Nouvelle Alliance comprise dans son vaste chœur de rouleaux dont le corpus néo-testamentaire ne donne qu'une faible idée (ainsi y a-t-il plus de trente évangiles distincts alors que le Nouveau Testament n'en comporte que quatre, Nouveau Testament constitué par souci de supprimer les contradictions alors que le midrash, lui, n'avait pas ce souci puisque l'hébreu midrashique ignore la contradiction qu'en revanche développe la philosophie grecque).

Mon but va être clarifié en son tranchant par les quelques arpegges artistement mêlés qui viennent : Je vais exposer à chaque fois de façon générale et particulière, selon une variation sur le thème du Tanakh, comment l'Apocalypse lit-accomplit :

- 1- **Les Prophètes** (y incluant Hénoch, Hermas...et les premiers livres « prophétiques », Josué et les Juges),
- 2- les livres fondamentalement liés de **Samuel, des Rois et des Chroniques**, certains éléments d'Ezra et Néhémie,
- 3- **la Torah**,

ce, sans tout dévoiler (l'exhaustivité n'est pas le but), cette tripartition peut être réfléchie avec les trois figures hébraïques majeures du prophète, du roi, du grand-prêtre, Jésus-Yéschouah étant la vérité des trois, les trois en vérité. Si je note cette tripartition dans cet ordre c'est pour aller du plus apparent à ce qui l'est le moins (quel autre livre du Nouveau Testament ressemble davantage à un livre prophétique... Ezéchiel, Isaïe, etc. que l'Apocalypse de Jean ?), c'est à dire creuser l'apparence, le phénomène, vers la nervure du penser le plus intime, vers le plus intérieur, qui est un bien plus concret degré de réalité, ici celle de la Torah manifeste, du cœur hébraïque élevé en esprit par le seul fait de se dire comme battement du plus intérieur, comme mouvement de la liberté.

Pourquoi un tel mouvement et dans quel but ? Là, mes arpegges non encore soupçonnés interviennent : Car ce qui ne semble être ici qu'un plan ou une ligne formelle peut aussi s'entendre et se faire vibrer, être apprécié en tant que chant paradisiaque, point mélodée lunaire emphatique mais bleu du ciel au clavier de l'universel :

Premièrement, je considère selon ce son : le souffle prophétique et l'éveil de la conscience hébraïque comme conscience prophétique par ce souffle (voir la figure de la glossolalie c'est-à-dire le don des langues qui apparaît dès Nombres 11 *i.e.* dès l'intérieur de la Torah).

Deuxièmement : l'histoire midrashique d'Israël qui développe le contenu de ce que doit s'approprier cette conscience, de ce qui midrash sur midrash se révèle à elle, ce qui concerne essentiellement le Temple et la royauté afférente, les figures du grand-prêtre et du roi après celle du prophète.

Troisièmement : voici la Tora qui se manifeste [pour les nazoréens, qui, parce qu'ils prennent sur eux et avec eux tout ce mouvement y accèdent] en cette conscience hébraïque, prophétique, il en va de la révélation de l'absolu en hébreu qui libère cette conscience, celle du « peuple » juif (ses poètes-kabbalistes sont les citoyens les plus utiles de ses tribus, et ce sont les rédacteurs divers qui se cachent en fait sous le terme de peuple, *'am* reflet de la sagesse hébraïque de l'écriture), accomplit la langue sainte et permet ainsi à cette Révélation de se donner en langues, d'y souffler même si d'abord via de pauvres traductions... l'hébreu étant accompli, ce par quoi il est accompli – pentecôte universelle de l'absolu- passe à travers les langues, les forge pour s'y parfaire, s'y accomplir, le français ayant été élu singulièrement parmi toutes ces langues comme l'histoire le prouve.

Ce mouvement qui va des prophètes vers la torah ne semble pas parler de la Nouvelle Alliance mais n'être qu'une lecture de ce qui y conduit à la lumière de cette dernière, apparence seulement puisque en fait dans ce développement il s'agira toujours de lire le texte précis de l'Apocalypse de Jean (entre autres !) en union mystique et tournoyante dans son vol d'aigle d'azur adiamentin avec l'ancienne alliance telle que les nazoréens enfin la lisent. Dans la nouvelle science hébraïque chaque perle puisée se goûte à son heure et celle si sonne non pas comme celle du trépas mais comme promesse du ressuscité en plein midi, à bon entendeur la manne du salut si peu intéressé d'être public.

Voilà pour une première esquisse du mouvement d'ensemble que l'on retrouvera précisée dans le terme, glossolalique à souhait.

Avant d'en venir à la démarche harmonique des trois temps que je viens d'annoncer, il convient d'étudier l'auteur, la date, le lieu de rédaction, la langue de composition, etc. bref, ce qui compose ordinairement le début, le littéral de l'étude du sens d'un texte donné, et ce comme préliminaire vers la richesse jaillissante à chaque démarche de son esprit restitué, vers la manne de son âme vivifiée. La musique savante ouvre la démarche de notre désir.

Le lieu commun m'instruit de ce que l'Apocalypse de Jean a été écrite aux alentours de 95 post l'improbable J.C., au large de l'Asie Mineure, dans l'île de Patmos, par le disciple bien-aimé, saint Jean, en langue grecque. Quatre points qui ne sont jamais mis en doute : le temps, le lieu, l'auteur, la langue. Comme il n'y a rien de plus beau qu'un lieu commun, je me dois de le renverser pour en faire jaillir l'éclat, le donner à voir et écouter selon son dire natif, l'hébreu, là il est d'une beauté toute autre que deux mille ans d'oubli rendent d'autant plus lumineuse.

Car Jean dit bien dans son apocalypse qu'il l'écrit depuis Patmos, et le texte qui nous est présenté est bien un texte grec ou traduit du grec. Mais, se pose-t-on les bonnes questions entre grecistes et consorts ? La Patmos dont il parle est-elle géographique ? et le texte grec en question est-il l'original ? Cette date de 95, Jean dans son texte la mentionne-t-il ? J'en viens au renversement légitime qui s'impose à tous ceux qui ont lus sans mauvaise foi *l'Invention de Jésus* de Bernard Dubourg :

Vous souhaitez connaître le lieu ? question légitime, ainsi soit-il...

Patmos est en effet en toutes lettres grecques dans le texte non-rétroverti de l'Apocalypse de Jean, et je ne nie pas que Patmos soit bien aussi le nom d'une île d'Asie Mineure (de même que Damas ou Jérusalem sont à la fois des lieux géographiques *et* midrashiennes...). Mais voyons ce que devient ce Patmos grec une fois ramené en hébreu et compris selon les principes du fonctionnement de cette langue sainte *i.e.* compris comme le terme midrashique qu'il est (comme Nazareth, Gethsémani, Golgotha, et bien d'autres, ou comme les 7 églises d'Asie, ainsi d'Ephèse, dont la translittération en hébreu la fait assoner avec *ephes*, le lointain, les confins, cf. *Un étranger sur le toit* de Maurice Mergui, p. 93) : Patmos translittéré du grec en hébreu, celui-ci à son tour restitué selon le code qu'adopte B. Dubourg dans *l'Invention de Jésus* (légèrement modifié selon les notations dont je dispose : ainsi ^c=ain, Th=taw, Ht=heith, Sd=tsadé, etc.), devient PThMWS. Ne me reste plus qu'à en établir la gématrie classique (je renvoie pour l'exposé des procédés à Dubourg et à Vulliaud dans le chapitre que ce dernier consacre dans la Kabbale Juive aux procédés du guineth GNTh, gématrie, notarique et thémoura, d'ailleurs Dubourg renvoyait déjà à ce chapitre là) : PThMWS = 80+400+40+6+60 = 586. Or, qu'est 586 dans la Kabbale ? Jérusalem !

Preuve : Jérusalem YRWSLM a pour gématrie classique 10+200+6+300+30+40 = 586 ! Patmos désigne, midrashiennement parlant, Jérusalem, mais laquelle ?, la céleste en cours de renouvellement ou la terrestre trop terrestre, honnie et désignée par son accentuation-souffle comme Sodome et Egypte ?... Patmos est ici associée d'entrée au Jour du Seigneur, à son souffle, à sa vision, serait-elle la honnie ? l'autre hypothèse s'illumine et c'est en effet celle qui s'impose comme une éternelle et rayonnante pensée du dieu.

Quand ? Voilà une question en vérité dédoublée : pour les rédacteurs de l'Apocalypse la question de la date ne se pose pas comme pour nous, pour eux la réponse est simple, c'est au Jour du Seigneur soit celui où le génie hébraïque rassemble sa pensée en l'accomplissement vrai de la Torah, le Jour de l'éternité même annoncé par tous les prophètes de l'Ancienne Alliance, le temps de l'écriture de l'Apocalypse pour eux – la question mérite d'être posée – est celui de l'éternité de la langue sainte.

Qu'en est-il pour nous ? Vu que l'Apocalypse est par excellence le midrash du renouvellement du Temple via la destruction de son extériorité néantisable. Suivant les conclusions de B. Dubourg à la fin de son tome premier (*L'hébreu du Nouveau Testament*), sa rédaction date d'avant la destruction du Temple de Jérusalem en 70 (je ne précise pas davantage tout en posant la possible et relative identité des dates que l'on donne d'ordinaire pour la vie historique (!) de l'historique (!) Jésus et du début de l'activité midrashique des assemblées nazoréennes, de celles qui ont trouvés le nom de Jésus-YéShouWa' comme nom du Messie composant alors les Evangiles, etc. tout autant faudrait-il insister

sur la fulgurance relative de cette composition, fulgurance d'affirmation en vision résultat de siècles passés dans les douleurs de la négativité absolue, dans un exil relatif tout autant extérieur qu'intérieur, je dis relatif ici car il est parfois difficile de déterminer sa part midrashique servant l'enseignement de son renversement et sa part « réelle »...).

Quant au Jour du Seigneur, il faudrait insister sur ce qu'il désigne en lien au sacrifice et à la Résurrection de l'Agneau, et insister aussi sur ce que représentent en le prouvant les 7 églises-assemblées QHLWTh (la racine QHL « rassembler, unir » pour assemblée fait calembour avec la racine GLH de la révélation)... ce qui serait l'affaire de vastes développements exclus par leur longueur même d'une telle esquisse.

Ce lieu et ce temps midrashiennes (la Jérusalem céleste en cours de formation, de justification infinie par le midrash, voilà pour le lieu, et l'éternité de la langue sainte comme le Jour même où s'accomplit le génie hébraïque, voilà pour le temps), ont peu à voir avouez-le avec la rédaction en grec de la dite Apocalypse (ah, ce titre qui a porté à son délire la conscience religieuse hors d'elle-même !) par un certain Jean en l'île grecque de Patmos (quant à savoir pourquoi ce sont des lieux grecs qui ont été élus en hébreu afin de représenter la pointe du Nouveau Testament, cela touche à l'importance des prosélytes « grecs » de langue hébraïque – ou pour le moins l'ouverture des Hébreux aux Grecs représentés par ces prosélytes midrashiennes –, ce dont témoignent les termes de polémique dans les paroles aux 7 églises, tous termes renvoyant à la violation des 7 lois noachides, qui sont symbolisées, comme l'a très bien vu Maurice Mergui, par les 7 étoiles, – lesquelles sont aussi les 7 anges-envoyés des 7 églises, soit les 7 lois noachides, universelles puisque concernant tous ceux qui sont de la semence de Noé, l'ensemble du genre humain tel que le midrash le pense, ces 7 lois nouvelles délimitant l'accès à la porte du Salut tel que ces 7 assemblées le donnent à l'univers – ; et quant à savoir pourquoi une telle proximité des peuples Grecs et Juifs, ce serait une vaste fresque pour y répondre et qui met en jeu la question même de la métaphysique et de son histoire de même que cela touche le lien entre antisémitisme et nihilisme...).

La question de la langue ayant déjà été élucidée par Dubourg, me reste celle de l'Auteur lui-même, disons l'Esprit Saint au sens de la sainte langue hébraïque accomplie, langue de son témoin idéal et midrashique Jean et enfin le pourquoi d'un tel titre, disons du choix de ce mot premier et central d'apocalypse, ce à quoi je vais répondre ici maintenant : l'auteur, le titre.

L'auteur serait « Jean »... mais quant à savoir qui est Jean sans délirer, nous voici en pleine nébuleuse d'atomes sous désert, huée d'une foule de carnaval inverse chutée grotesque, messe basse de spécialistes sous guillotine rentrée, chercheurs en nuées impuissants à trouver et à se laisser eux-mêmes tout en dépassant ce trouver en mouvement impassible et incessant de paradis, fleurs invisibles du son qui nous devancent et qui par delà bien et mal indiquent la reprise en soi sans fin de la rose riieuse du roman de l'élangues.

Ce nom de Jean est certes miraculeux d'évocation poétique en langues indo-européennes, c'est même un nom à ce point émouvant qu'il a été jusqu'à ébranler royauté anglaise (Jean-sans-terre, Jean-le-petit) et papauté (Jean XXII), mais est-ce bien celui de l'auteur de la si controversée Apocalypse (il y eu sans doute autant de démêlés pour son entrée dans le canon de l'Eglise que pour l'entrée dans le canon juif du chef d'œuvre des chefs d'œuvre de l'Ancienne Alliance, le Cantique des Cantiques *Shir Ha-Shirim*, trait commun à la vie historique de ces deux rouleaux précis comme un hasard objectif) ?

Jean, en hébreu Yéouhanan YWHtNN, « Dieu fait grâce », est le témoin ^CD, 'ed parfait de l'advenue messianique, c'est le témoin tout autant que celui qui sait, c'est le nom midrashique que revêtent en tant que scribes immédiats les rédacteurs de ce rouleau hébraïque... mais ce n'est pas l'Auteur lui-même, pas directement en tout cas, l'Auteur étant ce dieu qui, nouveau, accomplit la Torah, YShW^C MShYHt Jésus-Yéschouah Messie-Meschiah et que les dits rédacteurs en même temps revêtent. Comme je trouve ce Jean bien inconsistent en grec, en français... je vais le sonder en hébreu. Alors, il redevient Yéouhanan YWHtNN. Je n'ai plus qu'à me demander ce qui fait de lui le témoin idéal de la révélation du Messie et du nom nouveau contrairement à tout autre nom de l'ancienne comme de la nouvelle alliance. C'est simple, il suffit d'avoir *l'Invention de Jésus* en tête et de lire un tel nom en kabbale :

YWHtNN = (gématrie par rang) $10+6+8+14+14 = 52$, même gématrie que MShYHt, le Messie (ou qu'Elie, cf. tout le questionnement du Prologue de Jean quant à savoir si Jean est le Messie, s'il est Elie, s'il est le Prophète, et celui-ci de répondre négativement, puis en s'affirmant comme la voix criant dans le désert, j'y reviendrai), voilà un premier trait d'élucidation. Je me dois aussi, avant d'entrer plus dans la vive vêtue des versets, d'explicitier la notion de témoignage en hébreu, surtout sa spéculative et riche identité avec la connaissance *da'ath* : en effet, le « témoignage de » c'est ^CDTh, qu'il s'agisse de celui de l'Esprit, de Jésus... il est l'anagramme exacte de D^CTh la « science-connaissance de », celle de l'arbre si central et dont le fruit sans cesse rejoué est d'une jouissance absolue... bref, en hébreu – relire à cette lumière les premiers versets même non-rétrovertis de l'Apocalypse de Jean –, la notion de témoignage est-elle immédiatement celle de la connaissance midrashique, il n'y a pas ici de césure entre la foi et le savoir... c'est pourquoi Jean-Yohanan témoigne plus que tout autre du Messie.

Témoin aussi du nom nouveau, du Tétragramme YHtWH renouvelant l'ancien YHWH ? Je suppose connue la splendeur des preuves déployées par Dubourg dans *La fabrication du Nouveau Testament*. Or, j'écris à nouveau le nom de Jean YWHtNN et m'émerveille : il contient trois des lettres, le yod, le waw, le heith qui composent le Tétragramme renouvelé. Voilà pourquoi ce nom est celui du témoignage-savoir midrashique le plus poussé concernant le nom nouveau. Sachant de plus que Yohanan signifie « Dieu fait grâce », s'en déduit enfin que ce nom incarne la grâce opérante d'un dieu nouveau, celui qui accomplit la Torah avec grâce et vérité.

De quoi d'autre Jean témoigne-t-il ? N'ais-je point omis jusque là sa gématrie classique ? YWHtNN = $10+6+8+50+50 = 124$. Ce qui ne fait pas partie des résultats sur lesquels Dubourg insiste... si, tout de même : Dubourg parle du fameux « Je suis la voix qui crie dans le désert, préparez la voie du Seigneur », *sedar* (verset) du Prologue de Jean tout droit sorti d'Isaïe. La voix criant dans le désert c'est QWL QRW' BMDDBR = (gématrie par rang) $19+6+12+19+20+6+1+2+13+4+2+20 = 124 = YWHtNN$ Jean-Yohanan, l'heureux témoin (la seconde proposition quant à elle est identifiée par sa gématrie classique de 386 à YWSh^C Jésus-Yeschouah , celui dont le témoignage-la connaissance est manifestée à Jean, sur ce point cf. *L'hébreu du Nouveau Testament*, p. 233) dont le témoignage n'est pas encore tout entier élucidé. Bien, mais qu'est d'autre ce 124 qui nous soit plus éclairant ?

Eden ^CDN (qui comprend le mot ^CD témoin) a pour gématrie classique : $70+4+50 = 124$ soit la voix criant dans le désert, cet autre ésotérique dont témoigne Jean, dont il possède à loisir la connaissance, celle qui renverse le désert en un nouveau et lumineux verger dont l'Évangile (BShWRH), et l'Apocalypse du même Jean sont la porte (celle du Salut, de la Victoire – même racine que Jésus en hébreu – pour le peuple Juif renouvelé) et la clé (cf. la clé de David de l'Apocalypse dont je tais soigneusement le sens ici, clé à faire tourner le néant en lui-même) et en lequel c'est bien une jouissance absolue dont la possession est loisible, jouissance qui est bien évidemment amour et connaissance de toute la littérature hébraïque accomplie.

Bref, Jean est le témoin idéal pour les rédacteurs de l'Apocalypse parce qu'il témoigne de l'Eden (sens hébraïque de délices, de Volupté) et de celui, dieu nouveau, par qui cet Eden est retrouvé, Jésus le midrashiquement inventé, messie et nouveau Tétragramme inscrits à même le divin nom de Jean. Pour justifier de façon somme toute extérieure cette affaire d'Eden je propose à chacun de lire (pour l'instant en une langue non-rétrovertie) la toute fin de l'Apocalypse pour y voir abonder, au terme du mouvement de la Révélation, alluvions d'allusions au fleuve principal de l'Eden, à l'arbre de vie (!), à la nouvelle Jérusalem dont ce jardin est le centre... je ne précise pas davantage ce qu'est cet Eden ni comment il est retrouvé à loisir par la maturité de l'Esprit hébraïque cela exigerait des rouleaux et des rouleaux, certes lumineux, de preuves. Eden qui est celui de la langue accomplie comme paradisiaque par le nom de Jésus YShW^C.

Et enfin affinant davantage ce tri des preuves de ce dont témoigne Jean, du savoir de lui-même comme savoir de dieu qui est inscrit à même son nom, je me dois d'ajouter la différence des gématries de Jean, soit : $124-52 = 72 = 21+5+5+1+12+5+10+13 = ShH H'LHYM$ l'Agneau de Dieu, celui qui n'apparaît- pour ce qu'il en est du Nouveau Testament – que dans les écrits scellés du nom de Jean-Yéouhanan, l'Évangile dit éternel par l'Apocalypse et la dites « Apocalypse », ce 72 est aussi la gématrie

classique de HtSD « bonté, grâce, amour », l'une des deux perles constitutives du duo HtSD W'MTh traduit par grâce et vérité et figurant dans le Prologue de Jean comme le duo par lequel advient Jésus-Yéschouah comme le Messie accomplissant la Torah, ce rédempteur révélé.

Mais chacun est en droit, à bon droit, de se demander en quoi, en bon hébreu, se différencient les témoignages de Jean et de Jésus, une simple notarique va me permettre d'y répondre :

En Jean (18, 37), le midrashique Jésus-Yéschouah proclame au relâchant Pilate qu'il a été conçu pour « rendre témoignage à-pour la vérité » soit (L)N'ThN^C DH L'MTh d'où jaillit la notarique initiale N^CL, vous l'avez reconnue, la fameuse sandale dont Jean (le Baptiste) n'est pas digne de délier le lacet, celle de Jésus, celle qui porte ce joyeux messenger dont le témoignage – la science libère, étant la vérité de la pensée hébraïque en acte. Jean lui aussi témoigne de la vérité-fidélité 'MTh, mais en tant que son témoignage est reflet de celui de Jésus et non le contraire, de même que son amour est pur reflet de celui de Jésus, amour pour tout homme – Adam qui est l'arbre de vie dressé et est grand en ce qu'il ne veut pas se connaître misérable. Le témoignage de Jean est l'humilité même devant celui qui manifeste par la légèreté de sa sandale comme de la manne qu'il prodigue, qu'il donne le témoignage – la connaissance – la jouissance de la vérité-fidélité et ce sans la moindre avarice.

Maintenant, une fois établie l'unicité exemplaire du nom de Jean-Yéouhanan pour la Nouvelle Alliance, je me demande une chose très simple : est-il essentiel dans la Torah ? chez les Prophètes ? les écrits-hagiographes ?

Réponse : aucunement, il ne figure qu'en de très rares occasions, par exemple dans les Chroniques certes parfois au voisinage du Jésus du retour de l'exil à Babylone, mais en tant que personnage midrashique toujours de façon anecdotique, le cas d'une telle disproportion entre ancienne et nouvelle alliance est singulier et ne témoigne que d'une seule chose : les rédacteurs de l'ancienne alliance ne lisaient pas encore Jean-Yéouhanan comme ce témoin fabuleux qu'il est pour la nouvelle, en toute logique dans la mesure où il témoigne, porteur de son savoir à même la soie calligraphique et chiffrée, de la pointe de cette nouvelle alliance.

Mais, est-ce seulement dans le Nouveau Testament que le nom de Jean est essentiel ?

Réponse : non, il y a cette vaste partition qu'est la littérature, ô combien peu étudiée en repartant de son hébreu, des mandéens, mandéens qui se disent eux aussi nazoréens tout en rejetant le nom de Jésus-Yeschouah, ainsi qu'ils rejettent l'Esprit Saint ; dans cette littérature et sa manne, Jean est le Manda d'hayeh (ça c'est pour l'araméen barbare dans lequel ces textes nous sont parvenus) soit celui qui connaît HtYH, la racine de la seconde Résurrection (donc le nom nouveau dont Jean en effet témoigne)... ces mandéens connaissent le schéma des vies-morts-résurrections tout autant que les rédacteurs de l'Évangile et Cie, mais à la différence infinie près qu'ils identifient Jean-Yéouhanan au Messie et au nom nouveau et au savoir sur l'Éden tout en rejetant la pointe de la Nouvelle Alliance, le nom même de Jésus, son invention (d'où de nombreuses polémiques, midrachs, midrachs inversifs avec et sur la littérature mandéenne, qu'on se demande par exemple d'où vient l'Aigle NShR d'Apocalypse 12...).

Voilà un aperçu rapide sur qui est Jean-Yéouhanan ?, lequel est digne d'un traitement conséquent (qui sera produit au jour) de la même manière que Jésus et Paul dans *La fabrication du nouveau testament*, et qui ne manquerait ni de sel ni de poivre, sagesse et pilpoul hébraïques présidant ici aussi à sa fabrication.

Je puis enfin préciser ce Manda, désignant, ce gnostique juif, le Jean des bien-nommés mandéens : en hébreu MND^C est de la racine YD^C « savoir, connaître, aimer », la racine de la science-connaissance (du bien et du mal, quel autre peuple pense d'ailleurs cela que le peuple juif, premier élu dans l'étude de cette substance, de ces deux problèmes qui intéressent les cœurs non-solitaires, le bien, le mal, d'où que les intelligences de ce peuple considèrent les païens comme des innocents au sens d'innocents pervers, d'ignorants et non au sens de l'innocence absolue et se sachant de l'agneau de dieu), et MND^C contient tout autant MN, la manne, le questionnement, ^CD le témoin, ^CDN l'Éden. Bref, ce dont témoigne Jean pour les rédacteurs de l'Apocalypse, nom nouveau, Messie, Éden, est déjà compris comme le propre du Manda d'hayeh Jean, comme le constituant.

J'en viens à mon dernier point : pourquoi apocalypse ?

Apocalypsis (le grec) se rétrovertit en l'hébreu *niglah* NGLH (de la racine GLH révéler, mettre à nu, découvrir l'oreille, manifester...) comme le remarque avec justesse M. Mergui dans sa préface à sa traduction du Midrash Rabbah sur Esther. Voyons l'interprétation hiéroglyphique de ce mot *niglah* révélation, mise-à-nu, apocalypse, interprétation hiéroglyphique telle que présentée et développée par Bernard Dubourg dans « Ce que je sais du Sepher Yetsirah » (*Tel Quel*, n°93) : *Noun*, poisson, produit, vie comme effet ; *guimel*, cou du chameau, tube, conduit ; *lamed*, aiguillon, symbole du pouvoir ; *bé*, la béance, l'abîme, l'ouverture. Cela donne en le formulant : la révélation, mise à nu, découverte d'oreille est le résultat, le produit, la vie même de la science de l'inscrire (avec l'aiguillon), de l'inscrire la béance, de l'avoir pouvoir quant à la béance, l'abîme, découverte notée de l'ouverture, celle de l'initial, du *bereshith*, du principe de la dualité de ce qui advient dans le temps.

La béance première est conservée et supprimée dans le dire de la révélation, totalité ouverte de l'hébraïque depuis le *beith* de *bereshith* jusqu'à ce résultat, ce produit. Béance (H) première qui est aussi ce qui distingue *ish* de *isha* ('YSh de 'ShH), homme et femme de la Genèse... duo mystique qui se retrouve, cette béance non point comblée mais pensée, accompli au comble de l'apocalypse par l'union de l'assemblée et de son dieu, de la fiancée (KLH) et de l'esprit (RWht), nous en verrons le détail définitif plus loin.

La béance, l'aiguillon et le conduit peuvent aussi évoquer ensemble l'ouverture de l'oreille, sens manifeste de *niglah*.

Ce mot d'apocalypse est le premier mot du rouleau de l'Apocalypse de Jean (titre qui n'était pas dans l'original, de même que le grec ou le « découpage » actuel des versets fort tardif et inadéquat pour saisir que cette révélation était en hébreu un unique rouleau mangeable dont la répartition en *sedarim* est comme pour la Torah, de l'ordre de l'ésotérie et de la liturgie ici nazoréennes...).

Ou plutôt, reprenons par les premiers mots de l'Apocalypse enfin lisible (elle en aura mis du temps pour se révéler et ce en français, du temps à être lue, ce qui est à apprécier...) qui sont :

(H)NGLTh YShW^C MShYHt révélation de Jésus-Yeschouah Messie (sous-entendu, comme nom du Messie), ces mots mériteraient bien plus de figurer comme titre, si titre il y avait, que « révélation de Jean » puisque Jean n'est que le témoin-connaissant de ce qui en et par lui se manifeste.

Ce premier mot du rouleau, ne cesse de fleurir et de ployer ses rameaux sous forme de calembours, ainsi HNGLH a notamment pour calembours HNH le voici annonçant toutes les visions intérieures prophétiques dans l'Apocalypse, GLH, sa racine, HNPLH la chute, celle de Babylone, celle nécessaire à la libération de la Nouvelle Jérusalem, HNBLH infamie, action honteuse, punition, HG^{NH} le verger au féminin, HG'LH, le rachat, la rédemption, HNGYNH, le son des instruments de musique, le chant, éléments très présents dans l'apocalypse, HGNYZH le déplacement d'objets sacrés, la cachette (la guénizah où sont mis à l'écart les livres dont la lecture est prohibée par le pouvoir sacerdotal en place), GLYL la Galilée, MGD^{LH} Magdalah béatitude d'une certaine Marie qui est aussi sa pleine Révélation par calembour avec celle-ci, autres exemples plus anecdotiques comme la neige HThLG en araméen (HShLG en hébreu) dans la vision éclatante du Vainqueur apocalyptique calquée sur la venue du fils de l'homme chez Daniel...

Signalons aussi GL le puits (de la révélation ?), GLL faire rouler ou tourner (la pierre à l'entrée du tombeau de IéHouWaH au moment de sa définitive résurrection en Galilée GLYL par exemple...), le Golgotha GLGLTh le crâne, la tête, lieu midrashique de la mort du seigneur à mettre en lien avec sa résurrection et la couronne du vainqueur qu'ainsi il se met sur le crâne, sur la tête qui en hébreu désigne aussi le commencement, le principe, ou encore GLGL la roue comme en possède le char de la Merkava chez Ezéchiel ou ailleurs, roues du voyage tournant parmi le firmament de la révélation, je pourrais citer aussi LHG, pensée, méditation continue, anagramme exacte du verbe GLH révéler, mettre à nu etc. Ouvrez un dictionnaire, une « bible » en version « originale » en fait massorétique ou mieux rétrovertissez quant c'est possible le texte grec des Septante dans sa différenciation d'avec celui des Massorètes plus tardif... et lisez les anagrammes, calembours, les divers méthodes kabbalistiques ayant toutes l'analogie pour base, voyez à l'œuvre ces leviers énergiques qui forment en mouvement la vie du texte hébraïque et réjouissez-vous de ce qu'une telle vie et une telle diversité vous soient accessibles plutôt que de rester face à la « bible » comme grand objet extérieur des siècles et des religions dites

monothéistes qui ne savent pas la lire, vous êtes enfin libérés par la connaissance qui n'est pas que cela de tant de siècles de superstitions et des nouvelles qui se mettent en place en reprenant les anciennes, la bible n'est plus pour vous cet extérieur dont on peut se servir pour vous asservir, grâce à l'impeccable Bernard Dubourg elle vous a été révélée en sa vérité, fin des chimères.

Je récapitule : l'Apocalypse dites de Jean est un rouleau midrashique, apocalypse au sens d'affirmation et non de désastre cosmique décapitant la vérité de la durée divine, sens de fin d'exil (cf. sens de la racine GLH et de ses calembours parmi lesquels figure en situation savoureuse celui de Galilée) et la pensée de l'exil n'est pas anecdotique dans la pensée juive, n'est-il pas ?, de mise à nue (de la grande prostituée allégorie de l'idolâtrie, pas anecdotique non plus !), de révélation complète et impartiale de la langue hébraïque en sa vérité rassemblée, méditée, tournoyante.

Jean est le témoin du Messie, du nom nouveau, et de l'Eden qu'il annonce (à condition d'écouter à nouveau cette voix qui crie dans le désert des siècles), et il résulte en tant que Jean le Baptiste (YWHtNN HTBWL) d'une polémique avec les mandéens et d'un midrash accomplissant sur le Jean de la littérature mandéenne (il a aussi 12 disciples, les morts de Jean le Baptiste et du Seigneur sont très proches, etc., Jean le Baptiste est un midrash, une conversion par midrash du Messie mandéen et ainsi de l'ensemble de leur littérature *i.e.* de leur pensée).

La Jérusalem céleste (Patmos), re-nouvelée, est le lieu midrashique de cette révélation.

Son Jour est le Jour du Seigneur (YWM YHWH), celui de l'accomplissement de toute prophétie en Israël, ce que je m'en vais maintenant introduire comme l'accomplissement de toute la littérature hébraïque, sacrée.

Il ne s'agit pas d'une sèche totalité, d'une abstraction fantomatique, d'un spectre lové dans l'illusion des siècles, mais d'une lecture accomplissante en laquelle se déploie toute l'agilité, toute la volupté et la saveur concrètes de la pratique avec le texte et une richesse abyssale de l'Être hébraïque, infini fleurant de l'abîme de l'exil, de la détresse, de l'anéantissement de la création, de l'homme et du dieu, de l'absence de Torah comme de souffle prophétique, risque tendu permanent de la pensée qui se sait en pensant son néant, son face à face avec le néant.

Sur ce point, j'ouvre et lis cet extrait de *Ce que je sais du Sepher Yetsirah* où il en va de ce livre : « Nous avons à faire à un livre codé qui conte le décompte (*sepher*) de l'artisanat divin, avec argile et tour, savoir-faire et matériaux d'abord divers (*yetsirah*), cette œuvre étant elle-même livre, *combinatoire de chiffres-lettres* (*aleph, beth...*) sur fond et risque constant de néant – ce qu'est précisément toute la Kabbale » (je souligne).

Après cette introduction à l'apocalypse comme pointe de l'hébraïsme, reprenons selon le plan annoncé d'en-tête, mais en précisant qu'il est une autre façon de répartir le matériau midrashique du ThaNaK (cette nomination et sa répartition canonique ne datent que de l'assemblée de Yabné à la fin du premier siècle sous l'instigation d'un certain Rabbi Yohanan ben Zakai (!), elle n'est donc pas l'œuvre des nazoréens, je suis donc libre de la modifier pour mieux donner à entendre comment ces derniers accomplissent la littérature midrashique, ou alors cette répartition serait ancienne comme en témoignerait par exemple le prologue de la Sagesse de ben Sirah, tout cela au conditionnel, ce n'est pas le lieu d'en débattre), la répartition Torah-Nevi'im-Kethouvim devenant celle énoncée des Prophètes, des livres de Samuel, des Rois et des Chroniques (qui remplacent les écrits-Kéthouvim, et le mouvement est ainsi inverse de celui de la progression linéaire du TaNaK telle qu'elle est présentée d'ordinaire, mouvement vers la Torah comme le plus fabuleux, ésotérique, insoupçonné), et enfin la Torah elle-même, Loi restituée par-delà Loi et transgression c'est à dire avant tout Révélation et enseignement, ceux que lisent enfin les nazoréens de Jésus-Yéshoua'.

1. Les Prophètes

Moïse est le premier prophète, le scribe de la Torah, il me faut donc préciser ce que j'entends ici par prophètes car à bien y regarder et scruter, Moïse et tout ceux qui suivent étant des *nevi'im*, le terme prophètes peut aussi bien désigner l'ensemble de la littérature hébraïque jusqu'à la Nouvelle Alliance comprise ! Je me permets donc ici de jouer sur la double entente de prophètes pour nous : d'une part

cela désigne l'ensemble de la littérature hébraïque sacrée, en même temps cela désigne pour nous les livres, les rouleaux qui se distinguent de façon singulière par un certain style prophétique, plus proprement métaphorique cf. Isaïe, Zacharie, Ezéchiel... Hénoch et son cycle, Baruch etc., style qui semble aussi dominant dans l'Apocalypse dite de Jean.

En effet, en ce second sens, quel autre livre de la Nouvelle Alliance (il est vrai qu'il y a une apocalypse de Pierre et une de Paul et sans doute y en avait-il d'autres...) semble plus être la quintessence prophétique en acte que l'Apocalypse « de » Jean ?

Réponse : aucun.

C'est la partie la plus manifeste, et l'on peut considérer les mots, les lettres-chiffres hébraïques de l'Apocalypse un à un et voir comment ils proviennent en extrême majorité de cette partition à même le souffle prophétique que j'ai nommé ici les Prophètes : d'Isaïe, Ezéchiel, Jérémie, Joël, Zacharie, Amos, Sophonie... c'est un exercice auquel je me suis adonné un temps et qui participe du début de la compréhension de l'Apocalypse, de sa surface midrashique, cette glace lisse, ce *pardesh* des délices, rubification du littéral à l'allégorique, vers le verger de la *qabbalah* où les lèvres du *drash* en parole de sens se délient.

Rien ne vaut des exemples :

J'ouvre et lis Jérémie (51, 63 et 64) en ne mettant en relief que certains termes hébreux :

« Et lorsque tu auras achevé (verbe KLH, mêmes lettres que la fiancée KLH) la lecture-proclamation de ce Livre ('Th-HSPR HZH), tu y attacheras une pierre ('BN) et tu le lanceras (WHShLBThW) au milieu de ('L-ThWK) l'Euphrate (PRTh) (calembour entre le livre et le lieu qui lui est échu dans sa chute), tout en disant (W'MR) Ainsi (KKH) s'effondrera (ThShQ^C) Babylone (BBL) et (W) ne pas (L) se relèvera (ThQWM) par l'effet (MPNY) de la calamité, le mal (HR^CH) que ('ShR) Je ('NKY) fait fondre sur elle (MBY' LYH) et ils périront d'épuisement, etc. » (ainsi s'achèvent les paroles de Jérémie, les temps sont ceux de la traduction toute à tous de base, y lire les accomplis et inaccomplis hébraïques correspondants).

De même après rétroversion, j'ouvre et lis Apocalypse (18, 21) :

« Et souleva (WYSh') un ange fort (ML'K HtZQ) une pierre ('BN) comme une meule-de moulin grande (KRHtYM GDWL) et jeta (WYPL) dans la mer (BYM) disant (W'MR) : Ainsi (KKH) d'un seul coup (CBRH) sera projetée (YPLTh) Babylone (('Th)BBL) la ville la grande (HCYR HGDWLH) et ne plus elle sera trouvée (W L' ThMSd') » (au plus simple).

Le « ainsi » prophétique et le mouvement du jeter sont les mêmes, le livre scellé d'une pierre devient une pierre de meule (le moulin sert à l'issue de la moisson, laquelle QsdYR en hébreu est associée par les prophètes au terme eschatologique Qsd la fin, d'où, par ce calembour de QsdYR et Qsd, les vendanges et les moissons associées à la fin des temps ; cette pierre de meule est donc bien par métaphore eschatologique celle d'une chute définitive, celle de Babylone, de la terrestre trop terrestre Jérusalem) et dans les deux cas le mouvement de chute est le même, le d'un seul coup ^CBRH de l'Apocalypse rappelant par calembour la calamité HR^CH prophétisée par Jérémie à l'encontre de Babylone, je remarque aussi que la meule RHtYM fait calembour avec HtYH la racine du nom nouveau, présente aussi dans son témoin impeccable, Jean.

L'exemple est suffisant, j'en viens à une considération d'ordre général qui exprime la structure d'ensemble ici montrée ainsi que son mouvement, considération sur l'esprit de prophétie et comment l'apocalypse accomplit par la saisie de cet esprit la totalité de la littérature hébraïque (nous allons ici vers le terme de ce premier temps consacré à la lecture accomplissante des prophètes selon le résultat apocalyptique de la nouvelle alliance).

Il est dit dans l'Apocalypse que « le témoignage de Jésus (H^CDTh YShW^C) est l'esprit de la prophétie (RWHt NBW'H) ».

Ici prophétie au sens large soit au sens de toute la littérature hébraïque, puisque dès Moïse, il s'agit de prophétie ou plutôt, à reprendre le sens de ce mot – comme pour le témoignage qui n'est pas

le martyr ! – il signifie plutôt l'intelligence du texte, de sa lecture, de son écriture, de son chiffage, c'est aussi l'inspiration au sens où l'esprit saint est en fait l'esprit de prophétie auteur de toute la manne de lettres-chiffres qu'il enroule et déroule à loisir, voilà témoignage et prophétie réhabilités selon leur vérité native, sans contre-sens.

Si je rends en plus clair cette formule par son lieu hébraïque : le témoignage-la connaissance de ce que Jésus est révélé à plein comme le nom du Messie (l'objet même de l'apocalypse) est l'esprit de la prophétie – de l'intelligence de toute la littérature sacrée-hébraïque.

Retenons aussi que prophétie c'est NBW'H *nevon'ab* dont la racine NB' dire selon l'intelligence, la sagesse hébraïque, « prophétiser », se confond avec NB', jaillir, sourdre, surgir, racine associée aux torrents, aux sources d'eaux vives en leur jaillissement, de même que la parole prophétique est associée aux eaux pures, vives, à la claire intelligence de la torah. (J'ajoute que le *aleph* et le *ain* tant de NB' que de NB' sont les deux seules lettres muettes de l'alphabet ce qui les rend si proches et élucide qu'elles soient confondues par le midrash, d'où l'importance d'un Jean prophétisant dans le désert la venue de la parole c'est-à-dire de la fontaine d'eaux jaillissantes pareille à son cœur lequel n'est autre que le cœur hébraïque, la torah !).

Maintenant, je reviens sur le mot « esprit » : *rouab* en hébreu, lequel signifie aussi souffle, accent, l'accentuation vocalique des lettres de la langue sacrée. Je n'ai plus, comme autre preuve, qu'à comparer l'accentuation, le souffle de connaissance (leur connaissance par le souffle) des mots YShW^C (Jésus) et NBW'H (prophétie) : c'est le même ! *Yeshouab* et *nebou'ab* (pour nous, tel que nous nous le représentons, les deux mots ont les mêmes voyelles).

Mais d'où me vient que Jésus se prononçait *Yéshoua'* parmi les nazoréens de Jésus-Yéshoua' (alors que chez les pharisiens par opposition à ce midrash nazoréen, il s'écrivait YShW et se prononçait *Yeshou* ce qui sonne curieusement, en français, comme un échec... celui des pharisiens rejetant le nom messianique porteur de la vérité de leur langue ?) ? Le lecteur enhardi se pose la question à bon droit.

J'y réponds en ouvrant *l'Invention de Jésus* de B. Dubourg en sa première salve, L'hébreu du Nouveau Testament, p. 152-154, et je convie à apprécier à nouveau « l'exemple de la colombe ». Je laisse au lecteur le temps de retrouver ce passage et de le lire, et je reprends.

Avec « le témoignage de Jésus est l'esprit de la prophétie », nous sommes dans un cas similaire, dans l'exemple de la colombe, Dubourg prouve que YWNH « colombe, Jonas », RWHt « esprit, souffle », YHWH l'ancien Tétragramme, et YShW^C « Jésus » ont même accentuation-souffle, de même ici entre Jésus-*Yeshouab*, l'esprit-*rouab* et prophétie-*nebou'ab* : la connaissance par le souffle-l'esprit de Jésus est celle de la « prophétie » soit de l'ensemble de la littérature hébraïque, à commencer par la Torah, égalité d'accentuations proprement midrashique qui prouve bien que par son esprit renouvelant celui de l'ancien Tétragramme, Jésus-Yeshouah est le terme rassemblant tout accomplissement en hébreu.

Cette proposition est centrale pour comprendre que l'Apocalypse accomplit l'ensemble de la littérature hébraïque et pour ce qui est de la partie la plus visible, la plus manifeste, les Prophètes au sens restreint de ce premier point de l'ensemble.

Autre exemple pour cette première partie (les prophètes) ?

Je constate en Apocalypse 21 qu'il y est question des cieux nouveaux et de la terre nouvelle, ceux qui concluent l'Apocalypse comme ils concluaient le livre d'Isaïe, en hébreu ShMYM HtDShYM (W) 'RSd HtDShH. Preuve dans Isaïe (66, 22) :

« Oui, comme les cieux nouveaux et la terre nouvelle que je fais restent fermes devant moi-oracle du seigneur – ainsi resteront fermes votre descendance et votre nom ! » (ceci intervient à la toute fin du rouleau d'Isaïe, l'apocalypse n'a plus qu'à déployer cette fin, cette lacune midrashique – car ces cieux nouveaux et cette terre nouvelle ressemblent-ils aux anciens ou pas ? etc. – devant être comblée et pour ce faire il ne faut pas moins qu'un dieu renouvelé, ressuscité à nouveau entraînant avec lui le recréation de tout en toute logique puisque la première création est moment du livre et celui-ci il en est l'auteur... cf. les considérations de Dubourg à la fin de *pourquoi comment Jésus n'exista pas* dans *La Fabrication du nouveau testament...*).

Toute la teneur de l'exercice midrashique consisterait à prouver en kabbale que l'Apocalypse opère un tour de plus qu'Isaïe, là où ces cioux et cette terre nouveaux accueillent une Jérusalem restaurée, revenue d'un exil extérieur (Jérusalem désignant aussi l'assemblée d'Israël) il en va d'une Jérusalem intérieure et céleste, renouvelée d'après de Dieu avec toute la création, les cioux nouveaux et la terre nouvelle de l'Apocalypse accomplissent ceux d'Isaïe devenant le lieu midrashique où s'unissent le fiancé HtThN et la fiancée KLH comme jamais ils n'avaient pu s'unir. Je ne fais que noter un tel rapprochement, mon but étant ici d'introduire à la compréhension de l'apocalypse, non pas de la fournir d'entrée... je vous convie tout de même à voir que ces cioux nouveaux et cette terre nouvelle ShMYM HtDShYM (w) 'RSd HtDShH contiennent deux fois le nom MShYHt Messie par leurs lettres... soit le mot dont la chose méditée réconcilie terre et cioux en les renouvelant par le feu et l'eau, par le double tranchant de son *davar*.

Pour ce qui est d'exemples ici, j'insiste surtout sur le premier d'entre eux, en lien à la chute de Babylone (de la Jérusalem par trop terrestre), en ajoutant que cette prophétie-là est au cœur du négatif du midrash apocalyptique, que c'est sa bonne tenue qui permet le plein renouvellement de Jérusalem-Patmos, ainsi du NPLH NPLH BBL elle est tombée ! elle est tombée ! Babylone repris d'Isaïe, etc. Passons aux midrashim des Rois, des Chroniques et de Samuel, de la construction du Temple de Jérusalem (pas de Samarie !), ce centre de l'histoire midrashique d'Israël et de la généalogie midrashique des rois d'Israël et de Juda.

Que je développe tout de même un peu plus le goût midrashique, le sel et le poivre de cette affaire de chute de Babylone (la Jérusalem terrestre) qui est en même temps préparation et manifestation de la nouvelle Jérusalem ?

Percevons, estimons, assiégeons, trouvons : en Isaïe (21, 9), il est dit :

« Et voici ce qui vient : Un homme sur un char attelé de deux chevaux [un homme sur un char ? celui-là sera lu comme le vainqueur apocalyptique, celui qui vient, homme et dieu, Alexandre imprévu du midrash, sur un cheval blanc...]. Il prend la parole et dit : « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone (NPLH NPLH BBL) et toutes les statues de ces dieux [l'idolâtrie !] sont par terre, brisées. » »

J'ouvre maintenant l'apocalypse de Jean en (14, 8) :

« Et un autre, un second ange, le suivit et dit : « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone la grande (NPLH NPLH BBL HGDWLH), elle qui a abreuvé toutes les nations du vin de la fureur de sa prostitution. » »

Ensuite, la même expression se retrouve en Apocalypse (18, 2) et selon diverses variations en Apocalypse 14, 16 et 18 jusqu'à l'exemple de la roue de meule jetée à la mer inaugurant la messianique moisson de la fin du temps, tel que nous l'avons déjà vu et alors c'en est fait dans l'accompli de la condensation midrashique, c'en est fait de la Jérusalem terrestre, la céleste advient, les chants de triomphe répondent aux chants de triomphe.

J'ai souligné la proximité de NPLH (elle est tombée ou la chute) et de NGLH (apocalypse, mise à nu, découverte d'oreille, révélation), je m'amuse pour clore ce chapitre à donner l'interprétation hiéroglyphique de ce NPLH « elle est tombée ! » :

Noun, le produit, la vie, le poisson ; *phé*, la bouche, la parole, l'orifice, l'évacuation ; *lamed*, l'aiguillon, le symbole du pouvoir ; *hé*, la béance, l'abîme. Ce qui est engendré, produit par la parole prophétique et qui a pouvoir sur la béance... puissance de la parole !

La prophétie de la chute résulte ainsi de la pensée de l'abîme, de la béance primordiale, à son comble inscrit et révélé par la bouche d'un ange, d'un homme, d'un dieu, d'un prophète, sentence irrévocable, le comble de l'eschatologie hébraïque, du midrash devient de l'historique : destruction effective du temple hébraïque, tant le temple extérieur, celui de Jérusalem que l'intérieur, le manifeste, le Temple que sont en acte et parole inséparées les nazoréens de Jésus, ces auteurs sublimes du corpus hébraïque de la nouvelle alliance.

La chute de la terrestre Jérusalem et le venir de la nouvelle Jérusalem sont un même geste écho du double tranchant de *davar*, feu et eaux de la recreation, écho de la parole qui trie et troue, la parole prophétique en pleine *parousia* !

2. Samuel, Rois et Chroniques

(certains éléments d'Esdras-Néhémie venant s'y adjoindre).

Pourquoi singulariser ces livres au sein de l'ensemble de la littérature hébraïque telle que lue-accomplie par l'Apocalypse de Jean ?

Il y est question en abondance de l'histoire midrashique d'Israël (en incluant aussi les livres de Samuel, et certains passages essentiels d'Ezra et Néhémie, quant au Temple) soit de poésie (pas encore d'histoire au sens grec et Cie du terme, nous sommes encore en Orient) et de cataractes de noms, de généalogies midrashiques (autre modalité midrashique qu'ont les juifs-hébreux de penser leur histoire, leur grande poésie).

Dans l'hébreu de l'Ancienne Alliance, comme l'affirme Dubourg, il n'y a pas à proprement parler de noms propres, ces noms sont des variations, des nuances à partir des noms divins, autant de nuances du dieu, de celui qui est aussi représenté, dans l'Ancienne Alliance, par l'arc-en-ciel, a-t-on vu dieu plus nuancé ? Preuve : « Là dessus également je pourrais multiplier les exemples : que mon lecteur sache que, dans la Bible, il n'existe à proprement parler aucun nom propre hébreu : tous les personnages bibliques hébreux y sont désignés, le plus souvent à l'aide de calembours explicites ou facilement repérables, par des substantifs – communs – accolés ou non à une abréviation de l'un ou l'autre des titres de Dieu. » (*La Fabrication du Nouveau Testament*, p. 160).

Voilà un dieu qui comme celui de Dante ou celui de Nietzsche sait danser (que l'on songe à David !), bien que leurs danses soient diverses, contradictoires, elles sont riches d'un même flamboiement nuancé, dionysiaque et ce pour nous et justement parce qu'elles sont contradictoires.

Cette partie traitant du Temple et de la royauté en se fondant sur la lecture des livres de Samuel, des Rois, des Chroniques, et en partie d'Ezra et Néhémie a pour objet d'amener la compréhension de l'histoire midrashique d'Israël tel que le résultat en ruisselle de la divine apocalypse, (les figures du roi et du grand-prêtre en lien au Temple et à la royauté) et tel que c'est là le contenu essentiel que doit s'approprier la conscience prophétique, la conscience hébraïque jusqu'à se supprimer dans le *sod* de la *qabbale* en devenant esprit, esprit de l'hébraïsme accompli et de sa lumineuse *qabbale*.

Les généalogies des rois d'Israël (ThLDWTh, toldoth, « généalogie de » est de la racine YLD « enfanter, concevoir ») sont le point capital qui différencie Rois et Chroniques de tout le reste de la littérature sacrée, ce point est dédoublé par le fait qu'il n'existe pas de livre midrashique traitant explicitement de ces livres ni de ces rois (pas dans le Midrash Rabbah, ni dans le Zohar ni dans d'autres midrashim tels ceux dont David Banon donne la liste dans *L'Écriture Infinie*, il n'y aurait que de rares éléments épars qui confirment ce que je dis par la suite tel le *Targum de Qobéleth* mais pas de midrash explicite sur ces rois etc. en tout cas à ma connaissance) ; comme si personne ne voulait vraiment creuser cette explosible et fissile texture midrashique... personne hormis les rédacteurs du rouleau des rouleaux, cette apocalypse de l'alliance !

Propos que dans le mouvement je me dois de nuancer par la mention du *Targum de Qobéleth* : dans cette lecture araméenne – au niveau du *pschat*, du littéral pour m'en tenir à la détermination de la littérature hébraïque selon les quatre degrés du *pardès* – du livre de qohéleth, Salomon, à qui l'écriture de ce livre est attribuée par midrash – et non pas historiquement ! –, s'écrie le fameux « vanité des vanités » (!) parce qu'il voit, après sa mort, son royaume, le royaume de son peuple, divisé contre lui-même entre son fils Roboam et l'impie Jéroboam qui réitère l'opération idolâtre du veau d'or ; le Targum se poursuit, il est plus loin fait à nouveau mention de cette division du royaume puis en fin de lecture, note vers la réconciliation, bien qu'ici elle reste ineffective, surgissent Ezéchias et surtout le tourbillonnant Elie (= le Messie) comme promesse de la fin de telles douleurs faisant s'écrier à Salomon : « vanité-buée-superstition des vanités-buées-superstitions (racine HBL si proche de Baal et Cie), tout est vanité-buée-superstition. » Ce n'est pas que personne ne veuille parmi les rédacteurs hébreux, sadducéens, pharisiens ou autres accomplir un tel midrash, c'est qu'ils ne disposent pas encore

de la clé d'un tel accomplissement qui est le privilège par élection d'intelligence des seuls rédacteurs nazoréens de la Nouvelle Alliance de Jésus, et que pour ceux qui ne se « convertissent pas – ne font pas retour » à un tel renouvellement, c'est le mot de Qohéleth qui domine.

Maintenant, je le prouve en déployant l'étendard qui ne fait qu'annoncer l'armée infinie de preuves sous-jacentes, nuées de criquets métalliques pour nos champs de lacunes et de préjugés d'indoeuropéens sans mémoire vivante du contenu de la langue que nous parlons, car si nous parlons de liberté, c'est parce que celle-ci a d'abord été intuitionnée et pensée en hébreu (les grecs et les romains n'ont pas connu cette idée de la liberté telle qu'elle germe dans le midrash de l'hébraïsme) :

Dans la lignée des rois d'Israël, il y a un schisme, celui d'Israël et de Juda, et ce après le règne des 3 premiers rois d'Israël : Saül, David, Salomon. Le schisme commence juste après le règne majestueux de Salomon (dont les 700 et 300 femmes et-ou concubines ne représentent rien d'autre, ce harem fabuleux, via le 3 et le 7 soit 37 et 73, que *Hokmah*, la Sagesse juive, plus voluptueuse qu'on ne l'aurait attendu et identifiée à un savoir sur la substance féminine) schisme entre Roboam et Jéroboam, tout deux contenant ^CM « le peuple », autant dire que ce schisme porte sur l'unité du peuple, le peuple ^CM étant par ailleurs dans la Torah le destinataire via Moïse de la Révélation divine, ce schisme est donc très grave car il est division du peuple contre lui-même, et du même coup celui-ci est séparé de la divine Révélation mosaïque, et il sombre en d'intestines querelles, il se dévore le foie.

A suivre le récit, l'exotérique du livre des Rois, ce schisme n'est pas résolu puisque ce livre se clôt par la déportation de Babylone du royaume du Nord puis du royaume du Sud, et les dix tribus dites « perdues » le restent sans la pensée midrashique qui réconcilie un tel schisme, pense l'unité du peuple et de la divine Révélation ainsi que la fin de la déportation, de l'exil à Babylone; ce midrash est la trame du rouleau mangeable, de l'Apocalypse de Jean.

Il me faut citer ici assez longuement B. Dubourg et la piste qu'il donne pour penser cet accomplissement midrashique, la rubrique Saül de son tome deuxième au complet (cf. glossaire de *La fabrication du Nouveau Testament*) :

« Saül : premier roi des Hébreux (au XI^e S. av. J.C. ?). Ses successeurs-mais non ses descendants- sont David puis Salomon. À la mort de Salomon, le pouvoir religieux se scinde en deux : Israël (le royaume du Nord) d'une part, Juda (celui du Sud) d'autre part-Israël détenant tous les hauts lieux sacrés antiques et Juda ne pouvant se targuer d'aucun ! Lorsque le Jésus Messie évangélique est dit à la fois fils de Joseph et fils de David, il réunit en lui la royauté du Nord(Israël = Joseph) et la royauté du Sud (Juda = David). L'Apocalypse de Jean prend en charge la succession (biblique) des trois premiers rois (bibliques) et la scission territoriale qui leur fait suite (dans la Bible) : les rois dont il est question dans ce texte (canonique) ne sont donc nullement des empereurs romains ! – contresens absolu des savants à ce sujet ! – mais Saül, David, Salomon et les demi-souverains hébreux qui leur font suite. »

(À noter une première réconciliation Nord/Sud par le Messie parce qu'il est à la fois fils de David et fils de Joseph).

Les rois dont il est question en Apocalypse 17 et 20 (ceux qui servent la Bête et la Grande Prostituée, ceux dont les chairs sont consumées par les oiseaux du ciel en un mémorable banquet) sont ceux de la séparation Israël/Juda à commencer par Roboam et Jéroboam, ensuite il n'y a plus qu'à compter et savoir lire (c'est enfantin !) selon les instructions explicites qui ruissellent de l'Apocalypse.

En Apocalypse (17, 9-12), il est question de 7 rois (5 sont tombés, l'un est, l'autre pas encore), de la bête qui est un huitième roi et en même temps l'un des 7, après ces 7 rois (les 7 têtes) surviennent les 10 rois suivants (les 10 cornes).

Ainsi, par ces 7 têtes + 10 cornes, c'est la bête qui nous est révélée-mise à nue comme royauté illégitime (pharisienne) sur Israël, comme pouvoir qui prolonge cette séparation à même la royauté d'Israël sans parvenir à en penser l'unité *i.e.* à accomplir midrashiquement comme y parvient l'Apocalypse, Rois et Chroniques, et en plus général, l'ensemble de la littérature hébraïque.

Il n'y a plus qu'à ouvrir Rois et Chroniques et à établir la liste des 7 + 10 rois et de là à sonder l'apocalyptique mystère !

De la succession de Salomon à Achab selon les 2 royaumes, cela donne :

Israël	Juda
Jéroboam	ROBOAM
YRB ^C M	RHtB ^C M
Nadab	Abiam
NDB	'BYM
Baasha"	Asia
BCSh'	'S'
Ela	
'LH	
Zimri	
ZMRY	
Omri	
CMRY	
Achab	
'Ht'B	

Il y a 7 rois d'Israël de Jéroboam à Achab, ce sont les 7 têtes de la bête associée à la Prostituée (on remarquera aussi qu'il y a 3 rois sur Juda pendant ces 7, soit proximité du 3 et du 7, signe de la présence des 37 et 73 de HtKMH la Sagesse, c'est une lecture courante cf. les 7 jours de la création dont seul le septième est répété 3 fois – dans la version massorétique, tardive, il vaut mieux le préciser...–, la Sagesse comme immanente à l'ensemble de la « création » en 7 jours pas seulement à Genèse (1, 1), cf. aussi les femmes et concubines de Salomon, la structure du décalogue dans la Torah où il y a 7 paroles-choses plus amples et 3 brèves -le tu ne tueras point si d'actualité par exemple... –).

Les 10 rois qui viennent ensuite sont les 10 cornes de la bête (ce sont 'HtZYHW Achazia, YHWRM Joram, YHW' Jéhu, YHW'HtZ Joachaz, YHW'Sh Joas pour Israël et YHWShPT Josaphat, 'HtZYHW Achazia, YHWRM Joram, YHW'Sh Joas, 'MSdYHW Amacia pour Juda, cette fois, il faut prendre tous les rois ensemble) à la suite de ces dix c'est le retour du nom de Jéroboam, la déportation du royaume du Nord à Babylone et la fin du décompte, fin négative de la séparation puisque Nord et Sud ne sont pas réconciliés mais emmenés en captivité tour à tour.

L'Apocalypse se place, en terme de midrash, au niveau du règne imminent d'Achab (le septième roi). Or, le règne d'Achab est surtout celui de Jézabel, celle qui assassine les prophètes et qui a pour adversaires deux témoins prophétiques Elie et Elisée, elle est l'une des figures (avec Babel, Babylone...) de la Grande Prostituée, il n'y a qu'à aller y voir le récit de sa fin où elle chute d'une muraille répandant le sang de sa prostitution-idolâtrie (la pire étant celle qui ne dit pas son nom jusqu'à se prendre dans sa fausse conscience pour sainteté, elle n'est plus que l'image d'elle-même, fausse sainteté frigide), pour se convaincre que le rapprochement est justifié. Jézabel est aussi, autre nuance à savourer à son heure, cette princesse phénicienne qui en tant que personnage midrashique introduit le culte idolâtre de Baal en Israël.

Je ne donne pas ici toutes les justifications kabbalistiques, je n'en donne qu'une seule : l'étonnant compte et décompte du nombre de lettres des noms de tous ces rois, il est de **39 lettres pour les 7(+3) rois jusqu'à Achab compris et de 93 lettres pour la totalité des 7(+3)+10 rois d'Israël et de Juda**, rois du fameux royaume divisé contre lui-même et qui court ainsi à sa ruine

(même mot HtRM que l'anathème que subit tout pouvoir séparé se nourrissant de cette séparation, ici les pharisiens), mais que représentent, là est tout l'intérêt, ces nombres de 39 et 93 ? Et bien... l'apocalypse elle-même !

En effet, **HNGLH l'apocalypse**, la révélation, la découverte d'oreille, la mise à nu a pour gématrices :

- par rang $5+14+3+12+5 = 39$
- classique $5+50+3+30+5 = 93$

Ici vient la merveille : les rois séparés sont pris en charge par la révélation (cf. aussi les derniers versets de l'Apocalypse qui portent sur l'exactitude nécessaire du nombre de lettres), ou autrement dit le pouvoir séparé en Israël des pharisiens (les adversaires non-nazoréens les plus valables, dont la pensée sublime est déjà grandiose) est mis à nu (de même que la Grande Prostituée...). Et par cette pensée de la séparation à même la royauté d'Israël est pensé le retour nazoréen au socle des trois premiers rois, socle cette fois-ci inébranlable.

Je donne maintenant la raison du retour nazoréen-conservateur au socle des 3 premiers rois d'Israël, d'avant la scission Nord/Sud, avant non-point en terme d'antériorité temporelle mais logique et fondatrice, car il s'agit d'aller vers le fondement absolu de la royauté en Israël sachant la rigueur du jeu avec la différence :

Pour y faire retour, il faut tout d'abord penser le retour depuis l'exil de Babylone, exil qui achevait négativement la séparation royaume du Nord/ royaume du Sud (ce qui a été vu dans mon premier point cf. accomplissement d'Isaïe, de Jérémie... par actualisation de la chute de Babylone la grande dans l'Apocalypse, l'exil est devenu intérieur à Israël puisqu'ici Babylone désigne la Jérusalem terrestre), ensuite il faut penser cette séparation entre rois d'Israël et de Juda, ce que je viens de dire vite, et enfin justifier en Kabbale la nécessité du retour à la royauté une et indivisée de Saül, David, et Salomon : Saül, David, Salomon : Sh'WL + DWD + ShLMH = (gématrie par rang) $21+1+6+12+4+6+4+21+12+13+5 = 105 = 10+21+6+16+13+21+10+8 = YShW^c MShYHt$ Jésus-Yeschouah le Messie et ainsi est lue et fondée la royauté nazoréenne sur Israël et « le monde » tel que compris par la kabbale soit comme moment du livre inscrit en celui-ci, en procédant et y retournant en s'y supprimant (c'est le sens de la fin du monde comme monde de l'esprit, nous y sommes et quelle bénédiction !).

(Si vous vous y connaissez en midrash, vous pourrez aller y voir par vous-mêmes la somme et la différence des gématrices par rang et classique de ces trois rois, leur goût nazoréen n'en sera que plus probant).

Les 7 et 10 rois de tout à l'heure sont aussi ceux qui sont dévorés en Apocalypse 19 par les oiseaux des cieux (en parallèle avec la noce MShThH de l'Agneau HShH, calembour !), ils représentent les 7 têtes et 10 cornes de la bête, autrement dit via le sens de tête R'Sh et de corne QRN, la puissance, le pouvoir, de la bête, après quoi c'est la bête elle-même – le Satan, le bestiaire d'enfer, le despotique adversaire, celui de Jésus par midrash sur Zacharie 3 – qui est anéantie en Apocalypse 20.

Glose glossolalique et gnostique qui vient à son heure : le pouvoir des pharisiens qui siègent à Jérusalem associés à l'idolâtrie sont représentés par la bête. La Grande Prostituée repose sur un pouvoir séparé, ce qui fait de ces pharisiens une faction sous le regard du dieu nazoréen. Il faudrait parler des eaux amères sur lesquelles est assise la grande prostituée-idolâtrie.

Les eaux désignent la torah, les eaux amères sont une lecture frauduleuse, insatisfaisante, lourde de la torah, car seul ce qui est par delà loi et transgression est léger et plane sur les eaux de la clarté révélée avec célérité ou sait en boire à loisir... les eaux amères désignent aussi une loi concernant l'adultère dont la grande prostituée à ne pas confondre avec la lumière du monde est la pire des figures : « Le sacrificateur la fera tenir debout devant l'Eternel, et lui appliquera cette loi(des eaux amères) dans son entier » (Nb 5, 30) – les eaux amères sont

MY HMRYM où se lit sous l'adjectif HMRYM Marie-Mariam MRYM, d'où sa présence cryptée dans l'apocalypse comme celle aux eaux revenues de toute amertume, comme revers de « la » femme adultère, de « la » grande prostituée -, n'est-il pas dit de la grande prostituée dans l'Apocalypse qu'elle se tient debout et que la loi des eaux amères lui est appliquée dans son entier sous la métaphore des divers fléaux et calamités qui en déciment la substance pourrie...

Il faut mentionner aussi pour cette partie, l'accomplissement des généalogies, vivantes cataractes de chiffres-nombres de nature midrashique (cf. une remarque qui se trouve dans le Midrash Rabbah sur la nature midrashique des Chroniques, or, qu'en déduire sachant que 1 Chroniques est exclusivement composé de telles cataractes ?) dont la grande majorité serpente à même l'étoffe des Chroniques.

Que deviennent ces *toldoth* avec la bienheureuse pensée de Jésus-Yeschouah comme le nom du Messie ? Elles se voient toutes accomplies par la sienne, par le fameux *toldoth Yeschouah* alias *Yeschou* sujet de haute polémique jusqu'à donner son titre à un pamphlet midrashique anti-nazoréen où c'est à savoir qui de Juda(s) ou de Jésus fera les pires inepties.

Ce ThWLDWTh YShWC, je ne fais que l'indiquer ici, achève la nécessité même de toute généalogie puisqu'il est la pensée de toute l'histoire d'Israël (du Temple en midrash) via une certaine organisation de noms-clés des Chroniques, un midrash donc sur le fourmillant livre des Chroniques. Le meilleur exemple est celui de l'ouverture de l'Évangile de Matthieu, et ses 42 noms issus des Chroniques des 3 patriarches Abraham, Isaac, Jacob à David le roi en 14 noms, puis de David à Jéchonias et la déportation de Babylone à nouveau en 14 séquences, et d'après la déportation de Babylone à Jésus toujours en 14 salves avec dans ce mouvement trine et un quelques femmes, pures exceptions midrashiques, telles Thamar, Ruth, Rahab ou Marie.

Quel sens a cette généalogie midrashique trine et une en $3*14=42$ salves ? D^CTh « science, connaissance »/ D^CTh « témoignage de », ils ont pour gématricie par rang : $4+16+22=42$, ces 42 temps sont l'écho intime de la science – du témoignage de Jésus-Yeschouah, de l'esprit concernant son propre engendrement midrashique, de celui qui les rassemble et les accomplit tous tel le cœur de diamant de la Rose céleste innervant les pétales de son mouvement.

Cette généalogie midrashique qui justement n'est plus une généalogie, plie ou plutôt replie l'histoire midrashique d'Israël en deux pour l'achever à la pure manière nazoréenne, autrement dit « conservatrice » (pour eux conservatrice de la Thora, pour nous révolutionnaire), le prouvent les derniers noms du troisième temps, Eléazar, Matthan, Jacob, Joseph, et bien sûr le syllogistique et radieux Jésus ; les derniers noms avant lui se trouvent ici dans un autre ordre que celui de leur apparition « chronologique » dans la Torah et surtout font retour à ceux du début de cette généalogie midrashique comme ils permettent le retour depuis l'exil de Babylone, cette trop terrestre Jérusalem et la lecture enfin impartiale et complète de la quintessence midrashique de la grande poésie hébraïque (juive-hébraïque et samaritaine-hébraïque).

Il faudrait aussi expliquer le fonctionnement alchimique de telles généalogies dans la Torah, en quoi les Chroniques sont un puissant midrash sur tous les « noms » de l'Ancienne Alliance, et enfin comment s'articule en Kabbale l'ultime généalogie midrashique qui les contient toutes et selon quelle infinie et rigoureuse jouissance.

Dans cette partie centrale il est à proprement parlé davantage question de l'histoire midrashique d'Israël, du mouvement par lequel se construit un Temple fondé par l'absolu manifeste, de la question de la royauté pour Israël et Juda réconciliés, etc. J'ai surtout considéré ici l'affaire des rois, mais il faut de même à l'aide de Samuel et de l'Apocalypse (et d'éléments issus d'Esdras) considérer comment le midrash apocalyptique accomplissant le Temple en le re-nouvelant accomplit l'« histoire » midrashique d'Israël... ainsi du Temple céleste dans l'Apocalypse dont l'arche s'ouvre libérant les fléaux divins qui purifient par le feu le *'erets* en vue de sa re-création finale, et par ce mouvement de même c'est le Temple qui s'ouvrant et se purifiant de son amertume s'accomplit.

Le Temple nouveau est bien évidemment le corps-langage du dieu nazoréen, de l'Agneau immolé – et ressuscité, de l'Agneau Vainqueur, ce corps au sens hébraïque (sens aussi de doctrine, de pensée... cf. le sens midrashique de l'hébreu *gouph* GWP tel que mis en lumière par Maurice Mergui à la fin de sa première frégate impeccable *Un Etranger sur le toit*), le voici qui prend dans l'Apocalypse l'apparence midrashique des 7 assemblées-églises recevant les 7 paroles-choses comme BShR la chair, le corps (notre *incarnatus est* en vient...) est fondé en *davar* DBR.

3. La Torah

Quel exemple donner d'une lecture accomplissante de la Torah, de ce qui est le moins manifeste à la lecture exotérique de l'ésotérie apocalyptique ? Je mentionne vite :

La création lue comme recreation, cf. les éléments que donne Dubourg : le Jour un, YWM 'HtD relevé-mis en mouvement par élévation mathématique donne le 386 de YShWC Jésus-Yeshouah, le Messie qui recréer tout en advenant la première création. Le texte du prologue du Prologue de Jean est la preuve qu'est pensée au complet cette recreation, l'incipit Jean (1, 1+2) de la nouvelle création est aussi de 2701 en valeur gématrique comme Genèse (1, 1), seul, outre le choix inspiré des mots et de leur divin sens, le nombre de lettres varie : 28 lettres pour Genèse, 55 chez Jean l'Évangéliste, j'en profite alors pour ajouter cette remarque qui n'a l'air de rien et que Dubourg ne donne pas encore : KLH, la fiancée qui est l'allégorie de l'assemblée d'Israël (présente dans l'Apocalypse) a pour gématries :

- par rang : $11+12+5 = 28 =$ nombre de lettres de Gen (1, 1),
- classique : $20+30+5 = 55 =$ nombre de lettres de Jean (1, 1+2).

Or, passer d'une gématricie par rang à une gématricie classique c'est alourdir la gématricie d'un terme soit le verbe KBD racine aussi, selon la nature spéculative de la qabbale, de la gloire et de l'élévation, ce verbe est un terme midrashique désignant l'élévation mathématique (cf. les glorifier le fils de l'homme et Cie, exemple développé par Dubourg). Autrement dit, de la première à la seconde création, de 28 à 55, la fiancée, l'assemblée d'Israël est pensée comme relevée-glorifiée-renouvelée, l'assemblée nazoréenne est cette fiancée nouvelle, relevée.

Enfin, si j'élève mathématiquement parlant cette fiancée, la voici qui se dresse ainsi :

$KLH = 11^2+12^2+5^2 = 290 =$ MRYM, la divine surprise en personne, celle qui est revenue des eaux amères comme de toute lapidation, la nouvelle assemblée d'Israël, Marie-Miriam !

Et les preuves peuvent encore se ramifier, comme je me suis promis de ne pas laisser le lecteur sur sa faim, je vais développer : il faut maintenant considérer, non plus la fiancée seule mais le duo dont la parfaite union est la clé de la langue sainte, à savoir la fiancée et le fiancé KLH (W) HtThN (*kala* et *bathan*, fiancé d'ailleurs si proche de *nathan* NThN faire don...), leur considération midrashique nous entraînerait trop loin ce pourquoi, dans la droite ligne de ce qui précède je vais me limiter à considérer les initiales et finales d'un tel duo et leurs gématricies :

Initiales : KHt (force, vigueur, faculté...) = $20+8 = 28 =$ nombre de lettres de Genèse (1, 1) = gématricie par rang de KLH la fiancée, fiancée non encore renouvelée ie adéquate à l'amour de Dieu.

Finales : HN (elles, voici, terme voisin de HNH et figurant dans la Genèse pour désigner l'Adam tel que Dieu l'a une première fois créé HN H'DM expression qui devient le célèbre « voici l'homme » de l'Évangile y désignant Jésus, ce fiancé) = $5+50 = 55 =$ nombre de lettres de Jean (1, 1+2) = gématricie classique de KLH, la fiancée que voici relevée, parée du soleil de la nouvelle création.

Un tel accord harmonique n'est-il pas bouleversant de simplicité ?

(Il faudrait aussi creuser le résultat que donne Dubourg du 111 – le Aleph ! – des finales et initiales respectivement de Gen (1, 1) et Jean (1, 1+2) en prouvant ce qu'est dans le saint des saints de l'ésotérie ce 111, le Aleph et le pourquoi de cette inversion eschatologique à n'en pas douter, sachant de plus que les lettres du divin *aleph beth*, l'alphabet, participent de la création comme de la recreation et que dans l'alphabet avec l'inversion eschatologique, le *aleph* – la première lettre – devient le *taw* – la dernière –, que cette opération a pour nom *témourah atbash* et a un sens on ne peut plus lié à l'eschatologie, à la recreation, à l'amour du fiancé et de la fiancée...).

L'expulsion d'Adam et Eve lue par midrash inversif comme leur résurrection (l'identité manger de l'arbre – mourir – être expulsé du jardin d'Eden est renversée en ressusciter – être ramené au jardin d'Eden – goûter du fruit de l'arbre), ressuscités, ce fiancé et cette fiancée prennent les noms de Jésus et Marie (cf. dans les apocryphes, le midrash intitulé *Vie* (entendez seconde résurrection) *grecque* (entendez hébraïque) *d'Adam et Eve*).

Le déluge des eaux lu comme déluge de feu aussi et en fait comme recreation par l'Agneau de Dieu, le Vainqueur de l'Apocalypse (terme de vainqueur par midrash sur Sophonie, je n'en dis pas plus cela concerne mon point 1).

Les dix paroles-choses données à Moïse deviennent les 7 (les nouvelles tables de la Torah gravées dans la langue des seuls qui sachent la lire vraiment), les sept paroles-choses aux 7 églises (qui sont aussi les 7 lois noachides *i.e.* les 10 commandements accomplis de façon à ne plus s'adresser seulement au peuple juif mais aussi aux prosélytes de toutes langues, pensée d'ouverture aux prosélytes conçues par des juifs-hébreux pour des juifs-hébreux... et en hébreu bien sûr).

Le chant de Moïse à la sortie d'Egypte (accompagné au tambourin par qui ?) devient le chant de l'agneau de l'apocalypse (la sortie d'Egypte est enfin achevée en hébreu parle souffle de l'apocalyptique rouleau, si diabolique pour les grécistes de tout bord n'est-il pas ?).

Etc., etc.

C'est la partie la plus intérieure et la plus passionnante, la lecture accomplissante de la Torah par les nazoréens de Jésus, les rédacteurs de l'Évangile et de l'Apocalypse dits de Jean et Cie.

En le premier temps, j'ai cité Babylone (sa chute), dans le second Jézabel alias la Grande Prostituée (l'un des rares noms cités dans les 7 paroles aux 7 églises est celui de Jézabel, outre Balaam dans l'affaire des Nicolaites, ceux qui prétendent sauver le peuple alors qu'en fait ils le plongent dans la voie de l'erreur et vers quelle catastrophe), et ici, je cite Babel (même mot BBL que Babylone, cette dernière étant construite par midrash sur la première, l'exil est ainsi l'équivalent de la confusion des langues...), sa chute comme fin de la confusion des langues en une langue parfaite qui soit de l'âme pour l'âme en quelque sorte.

J'ajoute que Jézabel 'YZBL fait d'ailleurs calembour avec Babel-Babylone BBL, 'YZBL et BBL ont aussi en commun BL « Belus (idôle), ne pas » proche de BLH vieux, usé, pourri, décomposé et de 'BL, buée, vanité.

Le midrash sur Babel-Babylone-Jézabel est un midrash pour la fin de toute idolâtrie et de toute superstition, enfin (Jézabel c'est aussi l'absence d'in-habiter, de demeure, ce qui n'est chez soi nulle part et pour cette raison massacre les prophètes, ces dépositaires du vrai, de l'in-habiter divin en acte, divin qui en revanche est chez lui partout parce que venu de toujours... d'où la fureur HtMH des prostitutions-idolâtries de la Jézabel apocalyptique dont l'envers est le calme soleil HtMH que revêt la fiancée).

Autre aspect : mettre à nu est l'un des sens de la racine GLH, la mise à nu de la grande prostituée est un moment de la révélation, celui de regarder le négatif en face, d'y séjourner et de convertir ce négatif de l'assemblée d'Israël en être de plus ferme et haute réalité, l'assemblée nazoréenne où Jésus est le nouvel Israël, le vainqueur ! (de même, je le signale ici en passant, Rabbi Aquiba fils de Joseph est un midrash construit par midrash inversif sur le Jacob-Israël (même racine pour Jacob et Aquiba en hébreu !) père de Joseph – et non son fils – dans la Torah, ce rabbi Aquiba est construit comme nouvel Israël pour concurrencer le Jésus nazoréen et reconstruire Israël après la double catastrophe que fut la destruction du temple au premier siècle...).

J'ouvre et lis Genèse 10, le court récit de Babel et de sa chute alors s'illumine, en voici quelques éclats :

Babylone vient donc (tout comme Jézabel, ces deux étant proches par leur chute) de ce premier incident midrashi dans le défilé scripturaire de la Torah : Dieu est obligé de confondre le langage des hommes et de les disperser afin qu'ils ne construisent pas cette tour jusqu'au ciel, l'épisode semble-t-il est bien connu.

En hébreu, le terme pour langue est ShPH soit « lèvre, bord, rivage, et langue », Babel BBL est, conformément à la fonction de nomination en hébreu fondée sur un calembour avec BLL « confondre, mêler, donner du fourrage »... est rarement souligné l'aspect érotique et de royauté en jeu dans cette confusion des langues voulue et conçue par Dieu. La langue-lèvre ShPH est aussi tout proche de ShPT juger, condamner (racine du jugement-gouvernement divin MShPT). En Genèse(11, 9) il est dit : « c'est pourquoi on l'a nommée Babel (BBL), car ici a mêlé-confondu (BBL) Dieu (YHWH) les langues-lèvres de toute la terre (CL-PNY KL-H'RSd) et de là l'Éternel les dispersa sur toute la surface de la terre (à nouveau 'RSd, la terre d'Israël, c'est le vocable de la Génèse, de la première comme de la seconde création). »

J'indique que la gématrie de BLL est de 26 soit la même que l'ancien Tétragramme ici responsable de cette confusion,

Preuve : $BLL = 2+12+12 = 26 = 10+5+6+5 = YHWH$ (le Tétragramme nouveau lui avec sa gématrie de 29, ne s'identifie plus avec cette confusion).

Ce même BLL d'où vient BBL et donc tout le sillage midrashique relatif à Babylone, à Jézabel, à la Jérusalem terrestre et à la fin d'idolâtrie et superstition sur la terre a pour gématrie multiplicative :

$$BLL = 2*12*12 = 2*144 = 288.$$

Ce chiffre-nombre est essentiel à la Kabbale de l'apocalypse de l'alliance, c'est aussi par le même procédé de gématrie multiplicative la gématrie de ^CSd le bois-l'arbre, celui du récit-chiffrage de la (re)-création, celui qui est à nouveau et comme pour la première fois goûté au terme de l'apocalypse-révélation (cf. les trois occurrences, trois! de l'arbre de vie-re-veie en Ap. 22) :

$$^C Sd = 16*18 = 288.$$

Ce 288 est aussi la gématrie par rang du fameux « ayant une oreille, qu'il entende quoi l'esprit dit aux églises » dûment rétroverti, nous savons à nouveau quoi *i.e.* le *ets* ^CSd l'arbre-le bois-la plante-la croix parole répétée sept fois selon les sept paroles-choses aux sept églises-assemblées, ces nouvelles tables, cette fameuse chose qui jetée par Moïse dans les eaux de Marah en ôte l'amertume rendant ces eaux (la Torah) qui étaient amères, limpides.

Preuve : B^{CL} (avoir-posséder, qui a) 'ZN (une oreille- réflexion-pensée) ShM^C (entende) 'ShR (ce que) RWHt (l'esprit-souffle) 'MR (dit-parle) LQHLWTh (vers-aux églises-assemblées) = (gématrie par rang) $2+16+12+1+7+14+21+13+16+1+21+20+20+6+8+1+13+20+12+19+5+12+6+22 = 144$ (12 lettres)+144(12 lettres) = 288.

C'est une rétroversion que je propose, et je donne deux autres exemples de ce chiffre-nombre tout en justifiant le sens midrashique grâce à Dubourg :

Exemples tout proches de celui de la confusion babélique, celui du veau de la transgression idolâtrique et celui de l'image de la bête par midrash inversif sur l'homme-Adam à l'image de Dieu de la Genèse ; le veau, le veau d'un or sans le lys de sa transsubstantiation spirituelle, d'un or métaphore du faux éclat extérieur de l'idolâtrie, ce veau donc est HCGI, dont la multiplication interne des chiffres-lettres est $5*16*3*12 = 288(0) = 288$ le même que pour le verbe BLL la racine de Babel-Babylone, de l'idolâtrie, de même SdLM, l'image autant de la Genèse que de l'Apocalypse, a pour gématrie par le même procédé : $18*12*13 = 28(0)8=288$ (le zéro est élément neutre pour la gématrie) à nouveau identité-différence radicale de la racine de l'idolâtrie et de ce qui en libère définitivement, l'accès au bois, à l'arbre tant de la science du bien et du mal que de la seconde résurrection.

J'en viens à l'élucidation de ce chiffre-nombre de 288 via celle du 144 que donne Dubourg dans *L'hébreu du Nouveau Testament* : « ... Sur le terme de « grâce », si puissamment galvaudé dans le Christianisme et chez les exégètes, je puis quand e même ajouter un point très important : le mot HtSD (« grâce »?), tel qu'il était utilisé dans le prologue primitif du Selon-Jean, est numériquement l'équivalent de l'une des plénitudes (de l'un des plérômes) du nom divin-sacré, car YHWH, étant composé des lettres YWD, « yod », HY, « hé », WYW, « waw » et HY, « hé » (voir traités de Kabbale, passim), peut s'écrire : YWD+HY+WYW+HY, expression plérômique de valeur 72 (soit : $10+6+4+5+10+6+10+6+5+10$). Et, dans ce cas, répéter HtSD deux fois, comme le faisait ici l'auteur hébreu primitif dans son hébreu primitif, c'est répéter YHWH également deux fois : or 2 fois YHWH c'est 2 fois 26 (valeur de YHWH), soit 52, la gématrie de BN, « le fils ». – D'un grec imbuvable, le

Prologue de Jean prend très bonne mine et cohérence convenable dès qu'on le rend à sa langue d'origine. »

Or, deux fois 72, cela donne 144, et deux fois 144, 288, 288 est par conséquent l'affirmation par deux fois, du Messie, du Fils BN, deux fois selon les deux durées-mondes H^CWLM, celle-ci HZH et celle-là HB', selon sa propre dualité une puisqu'il est fils de Joseph et fils de David, qu'il parvient à concilier en lui les deux sœurs juvéniles et séparées de Juda et Samarie ;

ce 288 est donc dans le saint des saints de l'ésotérie hébraïque (j'en donne tout de même un modeste aperçu, mais il faudrait développer, parler aussi du méconnu et majestueux 666, mais ce serait abuser de la patience déjà éprouvée de lecteurs non-initiés...) : l'affirmation de l'arbre, du bois pleinement goûté et du Messie, du Fils selon les deux durées-mondes, affirmation qui renverse toute idolâtrie par la racine.

J'y reviens, toute la Nouvelle Alliance retrouve ce ^CSd *'ets*, et n'arrête pas de le dire... pensez à la rémission du péché d'Adam (« l'homme », en hébreu façon nouvelle alliance cela désignait le nazoréen) par l'agneau de dieu (ShH H'LHYM) dans le Prologue de Jean, libération d'Adam quant à l'interdit (HtRM l'anathème, la désolation) relatif au manger-consumer-jouir (sens réverbérés du verbe 'KL) de cette chose-là, ce bois, cette croix qui est bien le ^CSd auquel est suspendu le dieu, le seigneur au centre de l'évangile, il est même et par là nous retrouvons notre sujet sans confusion la chose de la langue hébraïque, voir à ce propos 1 Corinthiens et le fameux langage de la croix qui est aussi la langue de feu parlée à la Pentecôte (midrash inversif sur la confusion babélique), la langue hébraïque enfin achevée en laquelle les eaux de la Torah, de sa lecture deviennent limpides (et avec elle l'ensemble de la littérature hébraïque, cf. le témoignage de Jésus qui est l'esprit, le souffle de la prophétie), ces eaux restent amères pour tous les rivaux de ces rédacteurs de la Nouvelle Alliance, rivaux qui ne savent tout simplement pas lire la Torah au sens nazoréen-conservateur enfin trouvé, pauvres prétendants pourtant savants mais incapables de saisir tels les rusés nazoréens le fil indestructible de la torah et la sortie de son labyrinthe de lettres à vivifier. Ceux-là ne la lisent encore que des yeux comme extérieure à eux et non pas encore comme leur vie propre, leur vie divine.

Qu'en est-il du lien de cet accomplissement midrashique avec le retour depuis la séparation (et la fin de l'exil transmuté en l'or de feu de la Révélation) des royaumes de Juda et d'Israël ? (il en va ici de revenir à l'Eden mais non plus seulement au sens pharisien d'un jardin pour la résurrection des seuls justes, mais au sens nazoréen de l'Eden où le péché d'Adam est en définitive remis une fois pour toutes par le sacrifice absolu et la résurrection la seconde, celle que ne pensent pas encore les pharisiens, jardin où se multiplient et ramifient les assemblées nazoréennes comme le feuillage de cet arbre cf. Apocalypse (22, 2)).

Quel pouvoir fondé en midrash cela implique-t-il ? Quelle puissance de la parole *sue* comme parlant solitairement pour elle-même ?

La confusion babélique par son identité même avec la chose essentielle de la pensée hébraïque, le bois-l'arbre (ce que tente aussi de trouver le Zohar par exemple avec toute sa pensée midrashique concernant l'arbre des séphiroths elles-mêmes termes d'identification kabbalistique avec les principaux objets et personnages midrashiques de la Torah et Cie l'arbre des sephitoth sert alors à lire enfin la Torah...), se trouve radicalement différenciée d'une telle perfection dont elle est l'envers justement parce qu'elle lui est identifiée (procédé courant, cf. l'identité que donne Dubourg entre la bête BHMH = 52 et le Messie MshYHt = 52) et ainsi en retrouvant cette chose même de l'hébreu (ce que l'Esprit dévoile aux assemblées nazoréennes pour ceux qui en ont l'oreille 'ZN *i.e.* la pensée), les nazoréens, en une pentecôte festive comme jamais, remplacent la confusion des langues (l'on peut songer aussi aux querelles entre écoles rabbiniques) par un langage absolument sans confusion, le leur, celui du *davar* de l'apocalypse de l'alliance.

Ici je reprends, à l'aide bienvenue du Targum Yonathan sur Genèse (11, 1) : « Tous les habitants de la terre parlaient une même langue, les mêmes paroles (jusque là c'est le texte de la Genèse, ce qui suit est du commentaire), et avaient une même idée de s'élever par la langue sainte qu'ils parlaient et par laquelle le monde a été créé », preuve des plus décisive en incision de sens à condition de préciser qu'anciennement la terre, *'eret* désignait la terre, le pays d'Israël le plus souvent et que ce

n'est que plus tard que ce terme a davantage désigné le monde connu (sous domination grecque et romaine) et les peuples : les Grecs, les Ethiopiens, les Egyptiens, les Romains, etc.

Le mouvement midrashique restitué par cette preuve targumique devient :

Premièrement, la langue sainte comme celle de la première « création »¹ sublime, celle parlée initialement à Babel et par laquelle les habitants de Babel voulaient s'élever mais sans la maîtriser, la comprendre, de même que celle-ci n'était encore qu'inachevée ; deuxième temps, la séparation, la confusion des langues LShWNWTh – qui ne sont dites 70, comme les *goyim*, le nombre des traducteurs hébraïsants de la Septante, le nombre des anges ou le nombre de face de chaque verset de la torah... que parce que 70 est la gématrie classique de *sod* SWD le secret, le mystère spéculatif, la traduction, tout comme le prosélytisme midrashique et intensif ont pour but le don du *sod* hébraïque en langues, don qui ne peut se faire qu'en hébreu soit entre juifs-hébreux ou à des prosélytes sachant l'hébreu ; enfin, troisième temps, la langue sainte achevée et le don de la pleine révélation en langues, aux 70 langues, aux 70 pays qui représentent les descendants de Noé tels que le midrash les forge (d'où les régions d'envoi des apôtres-envoyés dans les Actes, etc.), c'est à dire l'entière humanité élue en hébreu comme lieu de divulgation de la Révélation et cette humanité en retour enfin pensée comme concrète dans sa variété de langues, ce concret étant lui-même le feu clair et inspiré de la langue sainte.

Ce qu'est à cette lumière post-diluvienne et sonore la nouvelle Jérusalem ?

La Jérusalem céleste remplace la tentative idolâtre d'escalader le ciel, elle remplace la Babel-Babylone-Jézabel, la trop terrestre Jérusalem par la bonne nouvelle qu'elle est, cette Marie de Magdalah qui est la lumière bienheureuse de la Révélation. Nous voici revenus par l'esprit au souffle initial de mon point 1 concernant Babel-Babylone et son renversement, il est temps de conclure cette présentation de l'étude de l'Apocalypse de Jean telle que j'ai pu jusqu'ici la poursuivre.

Le tour de Babel comme de Jéricho est ici maintenant opéré dans la continuation par d'autres moyens de cette étrange guerre qu'est l'opération Dubourg, j'en viens donc à conclure selon deux angles qui ne cessent de se répondre :

- Dans cette présentation sans doute trop rapide, il s'agissait surtout de la délicatesse d'effleurement du *sod* sans entrer dans le *sod* du *sod*, dans le plus difficile, mais de l'indiquer comme centre de la voix hébraïque, de celle qu'il faut restituer dans l'énoncé de sa vérité native, voix qui jaillit du saint des saints de la langue hébraïque, et tisse, à la fois murmure des eaux et lyre du feu céleste, l'étoffe abondante de l'apocalypse de l'alliance. Ce divin midrash accomplit l'ensemble de la littérature hébraïque existante (et ce avec l'Évangile), existante dans l'alors de sa

¹ À propos de la notion de création : Ici, il en va de cette notion en hébreu, notion midrashique subtile qu'il convient d'éclairer quelque peu. Elle est présente dès l'écriture du récit de Genèse 1 à 3 qui est construit sur des éléments antérieurs non-conservés et sur les mythologies assyro-babyloniennes élevées dans le midrash. Le mot de création est ici à entendre littéralement et dans tous les sens : création au sens littéral d'un dieu créateur tel que le littéral se le représente, création au sens de l'écriture, au sens de grand-œuvre, au sens de cet esprit qui vivifie l'os du littéral d'une chair de verbe, d'une peau de saveur et de sens et ainsi les os de la création fleurissent. La création ici n'est pas simplement *ex nihilo* comme nous y a habitué l'histoire de la métaphysique telle qu'elle méconnaît l'Être hébraïque (mais elle ne le méconnaît, détail essentialissime, qu'au niveau de la représentation car dans la logique au sens de Hegel la pensée du midrash, pensée de l'Être infini, est comprise). C'est avec les lettres (*'othoth*) qui ont aussi le sens de signes, de miracles, que le dieu crée le *'eret*, la terre et *shamayim* les cieux et ce qui découle de leur unité comme de leur différence. La création en hébreu est ainsi de manière immanente création au sens de l'art d'écrire et création au sens d'accès à l'Être dans sa splendeur (le verger de Genèse 2 est comparé au *bolam haba'* par le midrash, il est le jardin d'Eden, de la volupté bienheureuse du verbe). Le dieu est le père (*'av*, 'B) lequel se développe comme *aleph beth* alphabet et c'est avec cet écho de lui-même que le dieu crée en commençant par le *beith* du *bereshith*, le premier mot de la Genèse (cf. ce célèbre passage du Zohar où le dieu convoque les lettres pour déterminer laquelle commencera la création...). Si la première lettre de la Genèse est un *beith*, la première lettre des dix paroles données à Moïse au Sinai est un *aleph*, nous allons ainsi de création à révélation comme de *beith* à *aleph* soit à l'envers de 'B *aleph beith*, père et alphabet. Le *Midrash Rabbah sur la Genèse* se sert de ce fait pour exprimer que création et révélation sont une sorte d'*alpha* et d'*oméga* de l'œuvre divine et ils posent ainsi que la révélation au Sinai est une nouvelle création qui cette fois commence par le *Aleph* glorieux. Ce fait notable nous renseigne quant à l'immanence entre eux de l'acte de la création et de celui de la révélation en hébreu, entre eux et avec l'écriture divine de la Torah et cela nous livre au passage le sens de la recréation dans l'Apocalypse de Jean comprise comme Révélation. A propos de cette notion de création et sur quelques fouillages de sens du récit de la « Création » on consultera avec profit ce lecteur émérite de Dubourg auteur de *l'Intuition Existentielle* et de *Genèse de l'Occident Chrétien*, Roland Tournaire (publié chez l'Harmattan).

rédaction en hébreu, avant 70, aussi bien – là apparaît l'accès à l'éternité de l'esprit présidant à son écriture – que toute littérature postérieure dès lors qu'elle est de nature midrashique et tente d'accomplir ce qu'accomplit l'Apocalypse, à savoir la Torah (ce qui est la cas de tout midrash puisque lire la Torah est le commandement premier de la pensée midrashique ; cet angle d'attaque dissout la chronologie de l'écriture pour témoigner de l'irréductible point de vision qui est le rythme sous-jacent de cette écriture et qui nous dévoile le savoir nazoréen de l'absolu hébraïque comme savoir absolu de l'hébraïsme et plus généralement du « peuple » Juif (à sa lumière peut-être lue l'ensemble de l'histoire du « peuple » Juif et pas seulement... l'histoire depuis la destruction du temple au premier siècle jusqu'à Auschwitz, des brûlements de talmudim au Moyen-Age à Auschwitz, d'Auschwitz à Qumran, de Qumran à Dubourg... cela exigerait aussi de penser le lien entre l'antisémitisme et le nihilisme, le nihilisme accompli étant le même événement que la fin de tout antisémitisme grâce à l'opération Dubourg, etc.).

- Je vais m'exprimer autrement : si de nos jours nous avons besoin de concordances, à une autre époque, chez les Hébreux, certains enfants étaient ce prodige vivant d'incarner la mémoire de la Torah, même les rabbins s'agenouillaient devant eux (mais peut-être est-ce toujours le cas ?), il y avait dans ce fait une relative séparation entre ceux qui ont, ces enfants, la pleine mémoire du texte complet sans le *sod* de son interprétation et les rabbins tenant le savoir de l'interprétation; nous n'avons plus à plier les genoux, mais à retrouver la vie de cette mémoire de l'hébreu midrashique, ce qui est possible avec la clé de la lecture accomplissante nazoréenne de la Torah, celle que livre bien rétrovertie l'Apocalypse dites de Jean avec quelques autres textes clés. Ce pourquoi cette étude est essentielle, doit être poursuivie, ramifiée (au sens où le feuillage de l'arbre – de vie – LH H^cSd représente l'assemblée nazoréenne en Ap (22, 2) et ce selon la sève concrète de ses ramifications en dons divers du dire), et cette ramification s'intensifie en une re-lecture complète à cette lumière de tout le corpus hébraïque.

C'est aussi la continuation de *l'Invention de Jésus* par d'autres moyens comme je l'ai déjà suggéré : le troisième tome de *l'Invention de Jésus* ne devait-il pas porter sur l'Apocalypse de Jean comme en témoigne Maurice Mergui dans un entretien qui gagne à être lu et connu ? L'Apocalypse ? Cela est en fait tout à fait logique : avec les deux premiers tomes Dubourg a parfaitement éclairé les évangiles (qui tournent autour de Jésus !) et les actes canoniques et les Epîtres (qui tournent autour de Paul !), le seul texte important et qui soit en même temps un crescendo dans la polémique par de là toute polémique est l'Apocalypse de Jean, ainsi Dubourg aurait-il ruiné totalement l'incompréhension générale des églises et de leurs fidèles quant au nouveau testament (leur livre supposé sacré et fondateur !) tout en donnant la lecture midrashique idoine, et ce avec l'humour d'un dieu qui sait danser ! Je ne savais pas cela lorsque j'entrepris de rétrovertir l'apocalypse de Jean, mais quel beau hasard objectif cela ne forme-t-il pas que ma démarche logique rejoigne celle de Dubourg dans la perspective de l'accomplir !

Je précise ce qui est fait et à faire :

Il y a déjà cette pierre d'un scandale si absolu que personne (mettons cinq ou six) ne veut en entendre parler : *l'Invention de Jésus* de Bernard Dubourg.

Il y a aussi *Un étranger sur le toit* de M. Mergui et la vaste tâche en cours concernant la traduction du Midrash Rabbah en français, ainsi que la mise au jour des fondements midrashiques des Évangiles, Actes..., des voiles, couleurs et bigarrures de ce personnage midrashique à revêtir, Marie-Miriam.

Il y a tous les travaux de Paul Vulliaud sur la redécouverte de la Kabbale Juive et ce qu'il croyait être alors les chefs d'oeuvre de la langue hébraïque : le Zohar et le Cantique des Cantiques, travaux à poursuivre et reprendre en faisant une étude comparée de la Kabbale du Zohar et de celle de la Nouvelle Alliance par exemple (qui sait ? peut-être cela permettrait-il de dater un peu mieux le Zohar...), et pareillement pour le Sefer Yetsirah et le Bahir...

Il n'y a pas : une étude permettant de comprendre comment s'est inventée la Torah (ainsi le récit-chiffre de la Génèse semble bien, par sa richesse et sa structure midrashique, être le terme d'un mouvement, mais comment s'est-il élaboré ?).

Il n'y a pas : une étude de tous les textes inter-testamentaires à partir de leur hébreu, surtout ce qui concerne l'immense cycle d'Hénoch et le Pasteur d'Herma.

Il n'y a pas : une étude kabbalistique serrée de toute la littérature des Palais (HYKLWTh) en lien à Hénoch et à l'Apocalypse.

Il n'y a pas : une étude sur le fonctionnement midrashique des Talmuds, de Rachi, de la Kabbale lourianique, etc., ces diverses études toujours liées entre elles par leur vérité, l'étude complète du corpus de la Nouvelle Alliance (ainsi l'immense continent des actes apocryphes).

Il n'y a pas : d'étude documentée afin de dater la rédaction de la Nouvelle Alliance (et cela semble accessible par la présence de certains noms historiques ; ainsi de Néron dans les actes de Paul où il est converti par celui-ci ainsi que tout l'empire romain (!), ce Néron régna sur Rome de 54 à 68, il est bien d'avant 70 et permet de comprendre que très probablement le midrash nazoréen s'est poursuivi jusque peu avant 70, le midrash sur Paul tout comme l'Apocalypse étant sans doute parmi les plus tardifs, mais pour sa date approximative de « commencement », et d'où sont issus les nazoréens de Jésus *z.e.* qui savent le nom de Jésus-Yéshouah comme celui du Messie en vérité, d'une scission avec les mandéens eux aussi nazoréens ?).

Pourtant ces « il n'y a pas » sont autant d'il y a qu'il nous faudra réaliser, ou plutôt se les remémorer en les comprenant selon l'exigence intime de notre temps.

Etc. toutes ces études afin de faire pleinement surgir la merveille (PL', anagramme exacte du Aleph) hébraïque doivent peu à peu se mettre en place, j'y participerai en toute modestie par cette étude sur l'Apocalypse dont cette présentation suit le plan et le mouvement du premier tome en préparation, cette fois, je laisse la célérité relative des doigts sur ce clavier pour retrouver un tout autre clavier, celui de l'étude du corpus hébraïque qui est aussi une danse de derviche drashique lucide au cœur du mouvement qui le porte.

Les illusions se sont évaporées et la manne a à nouveau resurgit, ré-inventée dans la splendeur de sa légèreté.

Paris, juin 2005.
Olivier-Pierre Thébault

Genèse de la Passion

Pour dégager le sens de la Passion, sa formule en quelque sorte, il nous faut faire un détour préalable par quelques thèmes apparemment sans lien direct avec cet épisode. Nous devons patiemment isoler les différentes pièces d'un puzzle complexe et les disposer correctement. Nous verrons alors apparaître le mode de production de la Passion, ce qui constitue, pour nous, le sens ultime d'un midrash. Nous analyserons la Passion selon quatre concepts fondamentaux de l'eschatologie : le Comble, la Dérision, l'Inversion et l'Épreuve.

Nous débuterons notre enquête par la mort de Jean Baptiste qui est un doublet de celle de Jésus.

Emprunts

La mort de Jean Baptiste est rapportée dans les trois Évangiles dits synoptiques, mais seul Marc ajoute ce détail à son récit : Hérode y fait un serment à la fille d'Hérodiade.

Tout ce que tu me demanderas, je te le donnerai, jusqu'à la moitié de mon royaume ! (Mc 6, 23).

Il s'agit clairement d'un emprunt au rouleau d'Esther où cette promesse est, par trois fois, adressée à la reine juive de l'Exil par Assuérus. Il importe d'expliquer sérieusement la raison de cet emprunt. Car l'épisode de Marc et le rouleau d'Esther ne présentent aucun rapport apparent.

Il existe aussi dans notre péricope une autre référence, implicite cette fois, au livre des Rois, en la personne de Jézabel. En effet, le Baptiste est le précurseur de Jésus, il occupe donc la place attribuée par la tradition à Élie, le précurseur du messie. Héritant des attributs d'Élie, Jean Baptiste sera ipso facto dans Marc, l'objet de la vindicte d'une reine, pour la simple et bonne raison qu'Élie était persécuté par Jézabel. Ainsi fonctionne le midrash. Par surcroît, le hasard a voulu que la valeur numérique de ces deux noms (*eliyahu* et *yoHanan*) soit identique, et équivalente à celle du messie (52).

Nous sommes donc en présence d'un double emprunt. Existe-t-il au moins un rapport entre ces deux sources de Marc ? En apparence aucun. Aucun rapport entre Esther, reine vertueuse qui sauve son peuple, et Jézabel, mauvaise reine qui fait son malheur. Esther serait plutôt l'antithèse ou l'inversion de Jézabel. Pourtant, ces deux reines présentent des traits communs : elles proclament toutes deux un jeûne et envoient des lettres revêtues du sceau royal.

C'est précisément cette fausse ressemblance et cette véritable opposition qui intéressent le midrash. Nous savons que les notions d'opposition et d'inversion sont étroitement liées à l'eschatologie. Comme causes de la Fin, et aussi comme leur conséquence. Dans le champ de l'eschatologie, l'antinomie, le rejet de la loi, l'inversion généralisée des valeurs, sont des indices de la venue imminente du messie. À la limite, une opposition totale à la Loi, provoquerait

instantanément la fin des temps et la venue du messie. Inversement, si l'on peut dire, la venue du messie provoque, paradoxalement, une nouvelle inversion, positive cette fois, de toutes choses, et notamment, chose étrange, un allègement de la loi. Or, nous allons voir qu'Esther et Jézabel sont des figures de l'eschatologie.

Apocalypse d'Esther

En Esther Rabba 8, 5 nous lisons :

La deuxième année du règne d'Assuérus, il vit ceci : voici qu'un puissant tremblement secoua, la terre ; confusion, crainte et tremblement s'emparèrent de toutes les créatures. Et voici que deux dragons crièrent l'un contre l'autre et se préparèrent pour la bataille et toutes les nations de la terre s'enfuirent à leur voix. Parmi eux il y avait une petite nation et toutes les autres nations se dressèrent contre cette petite nation pour effacer à jamais son souvenir de la terre. En ce jour, il se fit une obscurité dans toute la terre. La petite nation fut dans une grande détresse, elle implora le Seigneur. Puis les dragons s'affrontèrent avec colère et férocité et personne ne put les séparer. Puis Mardochée vit qu'un petit courant d'eau coula entre les deux dragons et les sépara mettant fin à leur combat. Alors le petit courant grossit, devint une rivière en crue, comme une mer, et inonda toute la terre. Et il vit encore : et voici que le soleil se leva sur toute la terre et il y eut de la lumière sur le monde. Et la petite nation fut glorifiée et ceux qui étaient élevés furent rabaissés et la paix et la vérité régnèrent sur toute la terre.

Les deux dragons qui s'affrontent sont Mardochée et Haman. Le petit courant (*ma'ayan*) est Esther. On a ici une petite apocalypse qui atteste de la nature eschatologique de la *megila* d'Esther. Ceci pour ceux qui croient encore qu'Esther est une histoire folklorique dont le seul intérêt est de fournir un prétexte pour le carnaval des enfants.

Esther et Jézabel

Esther est en quelque sorte une Jézabel inversée ou corrigée. Esther est Juive épouse d'un roi païen, Assuérus. Jézabel est païenne, épouse d'un roi juif, Achab. Les noms d'Achab (frère et père) et d'Assuérus (frère et tête) sont proches. Le midrash chrétien trouve lui aussi dans ces deux figures, matière à rapprochement, puisque le rédacteur de Marc réutilise tous ces jeux de sens sur le *frère* (il ne t'est pas permis d'épouser la femme de ton *frère*), et sur la *tête* (du Baptiste). Si Jean Baptiste reproche à Hérode des unions illicites, c'est qu'il est Élie, et que ce dernier est assimilé à PinHas (cf. Targum pseudo-Jonathan sur Exode). Et on sait que PinHas a sur les couples illicites une opinion assez *tranchée*. Mais l'union illicite est surtout présente ici pour évoquer l'idée d'hérésie (*nida*) et ce qu'on reproche avant tout aux Juifs, c'est l'hérésie absolue, qui consiste à nier l'essence de la prophétie (sa tête) à savoir la croyance dans le messie. Origène, qui apparemment comprend encore un peu le discours midrashique, nous livre le fin mot du midrash sur Jean Baptiste :

Le chef de la prophétie, les Juifs ne l'ont plus, car ils rejettent l'annonce capitale (kephalaïon) de toute prophétie, le Christ... ils décapitent, après l'avoir enfermée dans une prison, la parole prophétique (Commentaire sur Matthieu).

Accaparer la prophétie, la tronquer de son message essentiel (la venue du messie), priver les païens du bénéfice de sa venue (la conversion), équivaut donc à la décapiter. C'est pourquoi le midrash chrétien fait en sorte que les Juifs demandent littéralement la tête du Baptiste. Chacun sait, en effet, que les Juifs sont du côté de la Lettre.

Revenons à nos emprunts. Jézabel domine un roi faible et utilise son ascendant, dans un but criminel. Esther, à l'inverse, manque de s'évanouir devant un roi terrifiant, et c'est sa faiblesse qui séduit le roi. En Marc, c'est Hérodiade qui utilise sa fille pour séduire Hérode et obtenir de lui ce qu'elle désire. Le midrash remarque qu'Esther et Jézabel, bien qu'aux antipodes l'une de

l'autre, font aussi des choses similaires (elles proclament toutes deux, on l'a vu, un jeûne, elles envoient des lettres revêtues du sceau royal...). Jézabel fait assassiner Nabot, qui refuse de céder sa terre au roi. Elle règne à la place d'Achab (inversion) et tue pour agrandir la terre du roi d'Israël. À l'époque d'Esther, les choses s'inversent, la terre d'Israël est au comble de la réduction, il n'y a plus de terre du tout, Israël est réduit à l'exil. S'accomplit ainsi Is 5, 8 : *Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison, qui joignent champ à champ jusqu'à ne plus laisser de place* ('ad ephes maqom)... on comprend mieux pourquoi le nom de Dieu n'apparaît pas dans le livre d'Esther, il n'y a plus de place (*maqom*) pour Dieu (*maqom*). Alors qu'Esther élimine les païens, Jézabel mourra démembrée par les chiens.

Ces chiens sont ici les païens qui prendront Jérusalem, et qui ne sont que l'instrument de la punition divine. Jézabel symbolise donc la situation des Juifs juste avant l'arrivée du messie, c'est-à-dire au comble de l'impunité, de l'antinomie, du rejet de la Loi, de l'inversion pré-messianique. C'est pourquoi, l'Apocalypse fera de Jézabel le symbole de la chute. Jézabel tombe effectivement de sa tour avant d'être dévorée par les chiens.

Rois contre Prophètes

Nous commençons maintenant à comprendre pourquoi Marc réutilise l'histoire de Jézabel dans son récit relatif au Baptiste. Dans les deux cas, il s'agit d'un différend entre des rois (Achab, Hérode) et des prophètes (Jean, Nabot = *nébiim*), différend portant sur le pouvoir et la Loi (la possession de la *vigne*). C'est aussi un différend quant à la tradition et à l'authenticité. À l'héritage des pères invoqué par Nabot, s'oppose l'écriture de Livres (Jézabel écrit des livres, *sefarim*). Il s'agit de faux (écrits, soi-disant, au nom du roi) et d'usage de faux (elle utilise de son propre chef, le sceau du roi). Jézabel organise aussi un faux procès, avec de faux témoins et une fausse accusation. Comme dans la Passion, les Anciens y jouent un rôle essentiel. Manipulés par le pouvoir royal, ils font asseoir le prophète, *berosh ha'am*, en tête du peuple (ou habillent Jésus en roi) pour mieux l'accuser ensuite de maudire Dieu (*Tu as maudit Dieu et le roi ! Conduisez-le dehors, lapidez-le et qu'il meure !*). La Passion de Nabot ressemble étrangement à celle de Jésus : entre deux vauriens (1R 21, 10), il fait l'objet d'une *seqila*.

Esther, elle, œuvre en secret au salut des Juifs. Elle obtient du Roi la révocation des lettres (*sefarim*) de Haman, alors que tout écrit du Roi est réputé *irrévocable* (Est 8, 8). Elle est donc une figure messianique. Or *purim*, la fête d'Esther, est la fête de l'inversion. Mieux : de l'inversion de l'inversion. En effet, le carnaval païen est le paradigme de l'inversion antinomique et anté-messianique. Les païens y tournent en dérision tout ce qui est de l'ordre de la loi. À Purim, les païens qui pensaient se réjouir de la disgrâce des Juifs sont défaits, et ce sont les Juifs qui se réjouissent. Purim, le carnaval juif, est donc un renversement du carnaval païen. À purim, il est obligatoire, par exemple, de boire du vin jusqu'à ne plus distinguer entre Haman et Mardochée. Certains Rabbins y autorisent même le déguisement des hommes en femmes, chose interdite par le Pentateuque. Indistinction maximale.

Voici ce qui va nous ramener progressivement à l'épisode de la Passion : Nous savons que l'épisode de la décollation du Baptiste est structurellement identique à celui de la Passion. Or, ces deux épisodes ont en commun un élément fondamental : la dérision par retournement et inversion. Jean vient pour immerger (*tebila*) le peuple dans l'eau (la loi). Par dérision inversive, le peuple lui répond en quelque sorte « tabule toi toi-même ». On demande donc sa tête sur une tablette (*tabla*, du latin *tabula*, sonne ironiquement comme *tebila*, immersion). Il annonce une visitation divine (*pequda* signifie visite et recensement, capitation) on demande donc sa *décapitation*. Tous ces jeux de sens se font naturellement en hébreu ou en araméen, et on peine à tenter de les rendre en français. En revanche, l'hébreu et l'araméen semblent faits pour ces jeux de mots. Par exemple, *gulgala*, c'est, en araméen, un crâne et une taxe.

Cet élément de dérision, par retournement et inversion, se retrouve dans la Passion. On déguise Jésus en roi, car il est le roi des Juifs, comme Joseph, raillé par ses frères pour avoir voulu

les dominer. Inversion encore lorsqu'on lui demande de se sauver lui-même, lui qui se prétend sauveur.

Sauve-toi toi-même, si tu es fils de Dieu, descends de la croix.

En Jg 2, 6 Jésus-Josué est celui qui renvoie le peuple à son lot (à sa terre, divisée par tirage au sort). Dans la Passion, il est lui-même renvoyé (à Pilate) et c'est lui qui fait l'objet d'un tirage au sort.

C'est cet élément de dérision inversive qui explique les analogies lexicales entre la Passion et un autre récit, historique celui-là, rapporté par Philon, celui du carnaval organisé par les païens à l'occasion de la venue d'Agrippa à Alexandrie. Bernard Dubourg, après Frazer, avait déjà signalé ces analogies, il s'agit ici de les expliquer.

Carnaval à Alexandrie

Philon d'Alexandrie est surtout connu pour son interprétation allégorique de la Bible. Pourtant, lorsqu'il écrit un libelle contre Flaccus, accusant ce gouverneur romain de rester passif face aux attaques des païens contre les juifs, il semble rester dans le registre de l'allégorie. Dans son *In Flaccum*, Philon décrit une émeute, une sorte de monôme étudiant, de bizutage odieux, parce qu'il y voit le symbole par excellence de la haine des païens envers les Juifs d'Alexandrie.

Des Alexandrins apprennent qu'Agrippa, héritier du trône de Palestine, a débarqué incognito à Alexandrie. N'osant pas l'attaquer de front, ils ont recours à la dérision. Ils organisent un carnaval. Ils saisissent un fou (Carabas) et l'habillent en roi.

Des jeunes gens mettent Carabas bien en vue de l'assistance, et ils lui font une fausse couronne. Puis, en guise de chlamyde ils lui couvrent le reste du corps d'un tapis.

Bernard Dubourg a attiré l'attention sur l'in vraisemblable réseau de jeu de mots, d'assonances et d'anagrammes qui figure à la fois dans le récit de Philon et dans celui de la Passion. Ce réseau est analysé plus loin.

Poussant ensemble le misérable jusqu'au gymnase, et le plaçant tout en haut, pour qu'il soit visible de tous, tout d'abord, aplatissant du papyrus en guise de diadème, ils le lui posent sur la tête ; puis ils lui recouvrent le reste du corps d'un tapis en guise de chlamyde ; et enfin, en guise de sceptre, quelqu'un, voyant un fragment de papyrus du pays délaissé en chemin, le lui tend. Puis quand, comme dans les mimes de théâtre, on lui eut fait endosser les marques de la royauté et les ornements qui sont ceux d'un roi, des jeunes, portant – pareils à des lanciers – des bâtons sur l'épaule, se placèrent des deux côtés, mimant des gardes du corps. Puis d'autres s'avancèrent, certains comme en saluant, d'autres comme bénéficiaires d'arrêts de justice, d'autres comme solliciteurs au sujet des affaires publiques. Puis, de la foule disposée alentour, en cercle, retentit un cri cocasse, le surnom de Marin (ainsi dit-on que se nomme le seigneur chez les Syriens), car ils savaient qu'Agrippa était de race syrienne et qu'il avait une grande partie de la Syrie pour royaume.

Retenons donc, pour l'instant, que dans l'esprit de Philon, la haine des païens envers les Juifs et leur prince, s'exprime spontanément sous la forme de la dérision et du carnaval. Notons encore que *marin*, sonne comme le grec *môrainô*, devenir fou (qui traduit l'hébreu *skel*).

Dérision et inversion

Si l'épisode de la mort de Jean Baptiste, qui est un doublet de la Passion, fait un emprunt au Rouleau d'Esther et au Livre des Rois, c'est qu'Esther et Jézabel sont des récits en rapport avec l'inversion. Le récit de la Passion ressemble au récit de l'émeute contre Agrippa chez Philon. Ce qui est commun à ces quatre récits, ce sont les thèmes de la dérision et de l'inversion.

Esther est le récit par excellence de l'inversion : la potence (le bois) sur laquelle Haman pensait suspendre Mardochée, devient son propre gibet. En fait, la chose est plus complexe et le

retournement plus élaboré. L'argent et la vente se transforment en potence, en bois. Haman avait acheté les Juifs au Roi Assuérus, contre argent. Mais Assuérus ne veut pas de l'argent d'Haman et lui dit : *ha-kesef ve-ha-'am natun lakh* (Est 3, 11) soit : le peuple et l'argent sont pour toi. Assuérus, en effet, ne peut accepter d'argent car il est par ailleurs la figure de Dieu, et qu'il est donc lié par le verset :

Et là, vous irez vous vendre à tes ennemis, comme serviteurs et servantes, sans trouver d'acheteur (Dt 28, 68)

verset commenté précisément au début d'Esther Rabba.

Que fait ici le midrash ? Il prend appui sur le fait que les mots argent et bois sont ici rapprochés par gématria (la valence de *hakeseph*, l'argent, étant identique à celle de *ha'ets*, le bois : 165) pour faire dire en quelque sorte au roi : *le bois est pour toi*.

Voici le passage d'Esther Rabba 7, 16 :

ET LE ROI DIT À HAMAN : Garde ton argent (3, 11). La valeur numérique (gématria) de ha-keseph (l'argent) est de cent soixante-cinq, la même que celle de ha-'ets (l'arbre). Le total du premier terme est le même que celui du second.

Le récit de la Passion est aussi un carnaval, mais cette fois fomenté, selon les Évangiles, par les païens et les Juifs associés. Associés, forcément associés, parce qu'il faut qu'à la Fin les Juifs soient comme les païens, pour que nous soyons au comble de l'impiété. Il se trouve que le récit de la Passion associe lui aussi, l'argent (via la vente de Jésus) à la potence (le bois, *stauros* : la croix) et au peuple (Jn 11, 50). Et, par le plus grand des hasards, l'expression *melekh ha-yehudim* (roi des juifs) a aussi une valence de 165. De même que *qinah*, la plainte, qui sonne comme *qina*, la jalousie, la Passion.

Le rapport entre l'histoire d'Esther et le récit de la crucifixion ne tient pas seulement à un jeu de valences. Le nom d'Esther (*'str*) évoque aussi la soldatesque et le divertissement des païens (via les termes comme *stratotai*, les soldats ou *istaria*, le théâtre ; Jastrow p. 92). C'est la raison profonde du rapport entre Purim et le théâtre, rapport en principe proscrit dans le Judaïsme. Son nom est proche aussi du bois (*stauros*). Retenons pour l'instant que dans Esther, comme dans les Évangiles, une vente se renverse en une suspension au bois.

Autre effet de l'inversion : On remet à Jésus les insignes de la royauté (*parasema*) qui deviennent chez Jean, par inversion phonétique, des coups (*rapismata*). Pour le cas où ce dispositif textuel de la dérision et du renversement parodique n'aurait pas été compris, on remet cela avec la parure du roi, autre lien avec le livre d'Esther. Parer le roi c'est *diakosmein*, mais en grec, ce sens n'est jamais attesté. En revanche son équivalent phonétique en hébreu tardif est *kozmin*, la joaillerie, et il évoque aussi la divination, la magie et l'idolâtrie (*kosmim*). D'où les élaborations sur Jésus magicien. En hébreu tardif, donc, il y a des jeux de sens possibles entre le paganisme et la joaillerie. Tout cela est, bien entendu, perdu dans la traduction.

La Passion selon Esther

Le midrash sur les Psaumes (midrash tehilim) associe le Psaume 22 au livre d'Esther. Ce psaume s'ouvre sur le fameux verset : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* Et justement, il fait état d'une dérision par inversion de la part des ennemis du Juste : *Il s'est remis à Yabvé, qu'il le délivre ! qu'il le libère, puisqu'il est son ami !* C'est pourquoi le midrash chrétien réutilise ce psaume dans le récit de la Passion. Le rouleau d'Esther a servi de cahier des charges au récit de la Passion de Jésus.

Le Psaume 22 a pour nom *la biche de l'aurore*. Dans ce psaume, un personnage eschatologique, qui est aussi Israël lui-même, mais que le midrash identifie à Esther, est poursuivi par ses ennemis (les païens, figurés par les chiens). La métaphore de la horde qui poursuit la biche se conjugue ici avec celle de la foule ricanante du carnaval païen.

Ps 22, 7 - *Et moi, ver et non pas homme, risée des gens, mépris du peuple, 22, 8 - tous ceux qui me voient me bafouent, leur bouche ricane, ils hochent la tête 22, 9 - Il s'est remis à Yabvé, qu'il le délivre ! qu'il le libère, puisqu'il est son ami !*

De nombreux éléments de la Passion ont été repris de ce Psaume. Par exemple la soif de Jésus et le silence qu'il garde face aux accusations :

Ps 22, 16 - *mon palais est sec comme un tesson, et ma langue collée à ma mâchoire. Tu me couches dans la poussière de la mort.*

Ou bien le partage de ses vêtements.

22, 19 - *ils partagent entre eux mes habits et tirent au sort mon vêtement.*

Le midrash chrétien ajoutera simplement quelques détails comme les quatre soldats qui opèrent ce partage et qui sont le pendant païen des femmes au tombeau, pour exprimer que Juifs et païens se partagent désormais la parole de Dieu. À moins, qu'à l'inverse, il ne s'agisse ici de trahison générale (dès qu'il est question de vêtements, il faut rester vigilants car ce terme, *bgd*, évoque aussi la trahison).

Le midrash tehilim applique point par point le psaume 22 à Esther et à travers elle, à Israël persécuté à cause de sa foi, et qui espère en celui dont la venue, comme l'aurore, ne saurait tarder.

Des chiens nombreux me cernent : Ce sont les fils d'Haman. Une bande de vauriens m'entoure. C'est l'armée d'Haman. Ils partagent entre eux mes habits. L'un dit : je vais prendre son vêtement de pourpre et son manteau. Un autre dit : je vais prendre son anneau et ses bracelets. Et tirent au sort mon vêtement : il s'agit du manteau royal fait de pourpre que le commun des mortels ne porte pas.

L'araméen du Targum sur Ps 22, 1 est encore plus « christique » puisqu'il voit dans ce psaume un sacrifice (*qorban*). Autre détail : il rend l'aube par le terme *gritsta*.

On a beaucoup glosé sur le rapprochement du nom Esther avec Ishtar (Vénus). Or, la tradition rabbinique assimile Vénus à l'étoile du matin. Esther est en effet rapprochée de la Lune, ou de l'étoile du matin, pour une raison simple : ces astres éclairent la nuit (de l'exil) comme l'espérance messianique. L'étoile du matin est celle que l'on voit poindre juste avant le jour, elle indique donc la fin de la nuit de l'exil, d'où son attribution au messie en Ap 22, 16 : *Je suis le rejeton de la race de David, l'Étoile radiieuse du matin*. Le même midrash sur Ps 22 rappelle que c'est au comble des ténèbres, c'est-à-dire juste avant l'aube, que Dieu envoie une lumière.

La formule de la Passion

Nous pouvons commencer à répondre à la question par laquelle nous avons débuté notre enquête : Pourquoi le récit de la Passion contient-il des éléments de dérision ? La dérision est proche de la catégorie du comble, et donc de l'inversion. La dérision est le comble du péché, et provoque donc l'inversion eschatologique. Le Salut adviendra certainement au comble de quelque chose (la souffrance, l'anomie, l'exil, la dérision, l'humiliation). Lorsque la coupe sera pleine.

Dans le midrash Juif, cette idée du comble, s'exprime clairement dans le livre d'Esther. Le rouleau d'Esther nous raconte comment la coupe en vient à déborder : il y a non seulement l'Exil, mais la vente des Juifs. Non seulement cette vente, mais le projet de les détruire. Non seulement ce complot mortel, mais l'édit irrévocable. Non seulement l'édit, mais l'interdiction d'intercéder auprès du Roi. Non seulement l'impossibilité de l'intercession, mais le carnaval des païens qui se prépare. Pour bien nous faire sentir qu'on est au comble, même le nom de Dieu a été retiré du texte d'Esther (Le Coran reprendra cette idée : vers la fin des temps, le Coran lui-même disparaîtra du monde). Et puis, au comble du désespoir, Dieu inverse le(s) sort(s).

Telle est la formule quasi-mathématique de l'inversion eschatologique.

Nous savons maintenant pourquoi le midrash chrétien fait mourir le messie dans un contexte de rejet et de dérision. Mais pourquoi le fait-il tout simplement mourir ?

Notons d'abord que, dans la tradition juive, le messie fils de Joseph devait mourir avant l'avènement du messie définitif, le fils de David. La mort du messie était prévue dans le midrash juif, le messie devait arriver au comble de l'inversion (racine hébraïque *hpk*) quand la loi serait entièrement rejetée. Sanhédrin 97a affirme que le fils de David ne viendra que lorsque tout le royaume se sera inversé (*hapekha*) dans l'hérésie (*minut*). La narration évangélique construit donc un récit dans lequel celui qui vient témoigner de la Loi est tourné en dérision et rejeté. Jean Baptiste d'abord, puis Jésus : en Judaïsme pas de faute s'il n'y a pas deux témoins. Il faut narrativement que les Juifs soient devenus comme les païens (sinon le messie ne peut advenir), qu'ils leur ressemblent dans ce qu'ils ont de pire : le carnaval. En effet, le carnaval est le comble de l'inversion et du rejet. Et on a besoin de rejet pour que le messie puisse venir. Le messie est en effet lié au rejet (d'où *natseret*, ville du rejeton et du rejet). C'est pourquoi, tout au long des Évangiles, le texte prend bien soin de laisser Juifs et païens dans l'indistinction. Les Juifs passent au paganisme et les païens se convertissent au judaïsme : nous sommes donc bien à la fin des temps.

Leçon de Judaïsme

Lorsque Ruth décide de suivre sa belle-mère et de se convertir, Noémie tente d'abord de la décourager comme il est d'usage de le faire. Mais devant son insistance, Noémie, selon Ruth Rabba 2, 22 se met alors à lui expliquer les lois relatives aux convertis.

Or, que dit Noémie à Ruth ? Va-t-elle par exemple lui expliquer les règles alimentaires ? Pas du tout. Le Judaïsme de l'époque n'était sans doute pas totalement centré sur le tube digestif, comme il l'est aujourd'hui. Non, Noémie lui parle des théâtres et du cirque. Elle lui parle de la dérision universelle qui vise les Juifs.

Ma fille, il n'est pas dans la coutume des filles d'Israël de fréquenter les théâtres des païens et leurs cirques, à quoi Ruth répondit : Où tu iras j'irai.

Lamentations Rabba 3,5 commente de son côté le verset : Je suis devenu la risée de tout mon peuple (Lm 3, 14).

Il est écrit : ils content sur moi, les gens assis à la porte (Ps 69, 13).

Il s'agit des nations païennes qui passent leur temps dans les théâtres et au cirque. Et la chanson des buveurs de boissons fortes (ib.) : après qu'ils ont mangé et bu à en devenir ivres, ils s'asseyent et parlent de moi, en se moquant. Ils disent : Quel besoin de manger des caroubes comme les Juifs ! L'un feint de demander : Combien de temps souhaites-tu vivre ? À quoi un autre répond : Aussi longtemps que le vêtement de shabat d'un Juif ! Ils font venir ensuite un chameau dans leurs théâtres, mettent sur lui leurs vêtements et feignent de demander : Pourquoi sommes-nous en deuil ? À quoi ils répondent : les Juifs observent en ce moment la loi sur l'année shabatique, et ils n'ont pas de légumes, en conséquence ils mangent les épines de ce chameau et c'est pourquoi nous sommes en deuil ! Ensuite, ils introduisent dans le théâtre un mannequin à la tête rasée, et feignent de se demander : Pourquoi sa tête est-elle rasée ? À quoi ils répondent : les Juifs observent le shabat et tout ce qu'ils gagnent pendant la semaine, ils le dépensent pour leur consommation de ce jour. Par suite, comme ils n'ont plus de bois pour cuisiner, ils cassent leurs châlits et les utilisent comme combustible ; en conséquence, ils dorment par terre et sont couverts de poussière. De plus, ils s'enduisent d'huile coûteuse. Voilà la raison !

L'idolâtrie est donc caractérisée ici par la dérision, le théâtre, le mime, le cirque, le carnaval. Tertullien ne dira pas autre chose :

Si donc je démontre que l'appareil et la magnificence des spectacles reposent sur l'idolâtrie, j'aurai établi (...) que les engagements pris à notre baptême impliquent aussi la renonciation

*aux spectacles, espèce de sacrifice que l'idolâtrie offre à Satan, à ses pompes et à ses anges.
(De spectaculis).*

C'est que, pour les païens, le cirque est l'image du ciel. C'était un lieu consacré à la divinité, comme l'explique cet auteur païen :

Il recèle en lui la figure et les nombres des confins étherés. Car les douze ouvertures des portes d'où s'élancent les chars, représentent les douze mois et les douze constellations que traverse dans sa course l'astre aux rayons d'or. Les quatre chevaux évoquent les saisons, les quatre couleurs des factions, les éléments. L'aurige comme Phébus attelle ses quatre coursiers. Quand les barrières s'ouvrent et lancent en avant les chars, tous s'efforcent de boucler le circuit jalonné par les bornes : ces deux points équidistants indiquent le coucher et le lever du soleil. Nos spectacles sont en harmonie avec les réalités divines et leur charme s'accroît de l'honneur reçu par les dieux.

Bien plus, les jeux du cirque deviennent pratiquement le principe organisateur de la cité : A Rome, les quatre équipes des courses de chars de l'Empire : Blancs, Bleus, Verts et Rouges, sont de vrais partis possédant des milliers de partisans fanatisés. À Byzance, la cité est divisée entre Verts et Bleus. Il s'agit de véritables factions politiques possédant leurs milices et prêtes à s'exterminer au moindre incident, au point que l'Empire lui-même faillit sombrer lors de la sédition dite *nika* sur laquelle nous reviendrons dans le dernier chapitre de cet ouvrage.

Origines du carnaval

Nous savons presque tout du carnaval, qui fait partie des traditions de l'ensemble de l'Europe. Il est peu de villes qui n'aient eu leur carnaval. On sait que la caractéristique de cette période festive est le déguisement, le maquillage, le masque. Tous les excès y sont permis, ce qui dénote une abolition temporaire de la Loi. La dérision y est de mise, et même encouragée. Chacun peut changer d'identité. Le jeune devient vieux, le pauvre devient riche, l'humain devient animal...

Pendant le carnaval, on mange et on boit sans limite. Mais cet excès touche de près au jeûne puisque le mot carnaval viendrait du latin *carne levare* qui signifie « priver de viande ». Le temps du carême qui suit, va contraindre à une période de privations pendant quarante jours, jusqu'à Pâques.

On ne sait presque rien, en revanche, de l'histoire du carnaval. Il serait selon certains une survivance des Bacchanales, selon d'autres des Lupercales. Au gré des auteurs, l'origine du Carnaval se trouve dans des Saturnales romaines, dans les fêtes grecques en l'honneur de Dionysos, dans les fêtes d'Isis en Égypte... À moins qu'il ne nous vienne de Babylone, qui connaissait déjà ce type de fête. Pendant une semaine, la hiérarchie y était inversée : les serviteurs donnaient des ordres à leurs maîtres. Au moment de l'équinoxe de Printemps, le sort de chacun était fixé pour l'année à venir au cours de rituels qui duraient onze jours.

En Grèce, les garçons destinés à devenir des citoyens d'élite subissaient une période d'apprentissage qui s'achevait par des danses où les initiés portaient des vêtements féminins.

À Rome, on fêtait le retour du Printemps et la reprise de la navigation par une fête en l'honneur d'Isis, déesse égyptienne. En hiver, la navigation, trop dangereuse, s'interrompait. En mars, les bateaux reprenaient la mer. Les cérémonies donnaient lieu à une procession ouverte par des groupes de personnes travesties, suivis de prêtres, de musiciens et de la foule.

Les Saturnales, dédiées à Saturne, père de Jupiter et Dieu du temps, étaient marquées par des fêtes paysannes qui suivaient un strict ordonnancement autour de rites intégrant libations, travestissements et inversion des hiérarchies. Des festins étaient organisés, suivis d'orgies où les excès bachiques ou sexuels étaient monnaie courante.

Le carnaval est-il un vestige païen ou bien est-il un rituel fossile judéo-chrétien ?

S'il était un vestige direct du paganisme, il aurait été assimilé à l'idolâtrie et l'Église l'aurait interdit. Or, la plupart des spécialistes voient dans le carnaval une sorte de vestige païen que

l'Église tolérait, fournissant ainsi une sorte d'exutoire aux populations. C'est la théorie de la soupape.

Si le carnaval est un vestige direct du paganisme, comment expliquer que, dans de nombreuses villes, Carnaval apparaît comme un personnage que l'on juge et met à mort à la fin de la fête. On y tient un procès aboutissant à la condamnation du Bonhomme Carnaval et à sa destruction. À ce monarque déchu succédait Carême qui devait régner jusqu'à Pâques.

Comme la fête de Purim est aussi un carnaval et qu'elle se situe à la même période de l'année, il est possible de faire l'hypothèse que le carnaval est l'héritier lointain de la fête de Purim.

À ce titre, il constituerait une sorte de Seder, c'est-à-dire un rituel lié à la geste messianique. La fête de Purim est aussi l'occasion de se travestir et de mettre des masques. Au charivari du Carnaval répond le bruit que Purim associe à Haman. Purim est une fête bruyante, et le bruit est associé au mal. Certes, on n'élit pas à Purim de roi du carnaval, mais on sait que cette fête a quelque chose à voir avec l'élection d'une reine. Les jeunes occupent dans les deux fêtes une place importante. Les cortèges de Carnaval s'en prennent aux veufs remariés, aux couples inégaux par l'âge, aux cocus et aux femmes adultères, c'est-à-dire aux couples mal assortis. Le chahut organisé devant le domicile de ces personnes ne cesse qu'en échange de cadeaux : boissons, mets ou argent. On sait qu'à Purim on est tenu d'échanger des présents notamment de la nourriture avec ses voisins. Il faudrait donc examiner si, comme pour le Seder, ces pratiques ne relèvent pas de la double entente. En revanche, Purim est précédée d'un Jeûne alors que Carnaval est suivi d'un jeûne.

Le carnaval serait donc d'origine judéo-chrétienne. Une version chrétienne de Purim. Purim est en effet, comme d'ailleurs toutes les fêtes juives, une fête eschatologique. Ce n'est pas seulement *la dernière fête* (de l'année), c'est *la fête des derniers jours*. Esther est une figure messianique. Le carnaval de Purim serait une réinterprétation du carnaval païen. En effet, puisque le messie ne peut arriver qu'au comble de l'anomie, de l'inversion et du rejet, le judaïsme messianique voit paradoxalement dans le carnaval païen, à la fois l'abomination absolue, et en même temps le signe de l'imminence des temps messianiques.

C'est donc parce que le carnaval est indispensable à la venue messianique qu'il a subsisté. Par un mouvement de renversement quasiment hégélien, le carnaval, abomination païenne, devient l'annonce de la venue messianique. Purim est la négation de la négation, l'inversion de l'inversion, le carnaval des carnivals. Et le Christianisme ne pouvait pas ignorer le message messianique de Purim, puisque c'est aussi le sien propre.

Il ne fallait pas cependant que l'on puisse lire dans le rituel de Purim conservé, la trace de son origine midrashique, car ce serait dévoiler le mécanisme de l'engendrement midrashique du Christianisme dans son ensemble. C'est pourquoi, comme pour le Seder de la Pâque, l'Église devra modifier le sens de cette fête. Pour le Judaïsme, Purim et *pessaH* au fond sont la même fête. C'est pourquoi d'ailleurs, on explique que Purim doit être fixé (en cas d'année embolismique) le plus près possible de *pessaH*. Pour les Chrétiens, en revanche, cette fête tombait plutôt trop près de Pâques, ses réjouissances précédant de trop peu le moment de la Passion. Ces réjouissances n'ont pu subsister qu'à la condition de marquer le début d'une longue période de privations.

Le récit d'Esther est en effet celui d'une Passion, comme nous l'avons vu avec le midrash sur les Psaumes qui relie Esther au psaume 22. C'est une tragédie dont l'issue est favorable, car à la question « *eli, eli, lama 'azabtani* » Dieu répond en intervenant en faveur d'Israël. Face à la menace d'extermination, Dieu intervient en inversant la situation. Darius, qui selon le midrash est issu d'Esther, laissera revenir les Juifs d'Exil et le Temple sera rebâti. Dans la Passion de Jésus, l'inversion miraculeuse prend une forme inconnue, en apparence, du midrash juif : Jésus ressuscite.

Autre différence qui paraît essentielle : Esther est un récit que les Juifs ont reconnu et accepté : *qiyemu ve-qiblu*. Les Évangiles en revanche se présentent comme un midrash que les Juifs n'ont ni reconnu ni accepté.

Certes, la Prophétie classique mettait elle aussi en scène le refus des Juifs, mais elle était équilibrée : le reproche y est toujours contrebalancé par la consolation. Que dit la prophétie classique ? Qu'Israël a rompu l'Alliance, à un moment indéterminé. Que malgré cette trahison, Dieu n'a pas abandonné son Alliance, celle-ci sera, un jour lointain, réactivée, cette fois pour toujours. Les Juifs ont pu se reconnaître dans cette prophétie. Dans les Évangiles, en revanche, la venue du messie est imminente, mais comme cette venue doit impérativement se situer au comble du rejet, le refus des Juifs est une nécessité absolue pour la cohérence interne du texte chrétien. Ce refus, pourtant de nature midrashique, devient une *prophétie qui s'auto-accomplit* (la preuve que le récit évangélique est vrai, c'est que toi, Juif, tu ne le reconnais pas). Les Juifs seront condamnés en vertu d'un midrash qui avait besoin de leur refus pour exister. Si d'aventure, les Juifs acceptent le message messianique des Évangiles, on n'est plus au comble du refus, et le messie ne peut arriver. Pas d'Évangiles. C'est le fameux paradoxe de Judas. Si Judas ne trahit pas, les Écritures ne peuvent pas s'accomplir, et le messie n'advient pas.

Le fait que les Juifs n'acceptent pas, et ne reconnaissent pas le messie pourrait constituer une faiblesse pour le midrash chrétien. On pourrait en effet imaginer que le refus, même midrashique, des Juifs de reconnaître le messie, puisse constituer, pour les premiers, un motif de doute ou d'hésitation (si les principaux intéressés ne croient pas à mon récit, celui-ci ne souffrirait-il pas de quelque faiblesse ?) Ce serait le cas si on pouvait sortir un instant du midrash et respirer un bon coup de réalité. Mais il n'en est rien. Comme on ne sort jamais du cercle du midrash, ce refus devient même une preuve que la venue du messie est proche. Plus le messie est outragé et plus son triomphe est imminent. Par un passage à la limite, sa mort devient donc équivalente à sa venue. C'est même la preuve de sa venue. Or le messie doit inéluctablement venir, il doit donc inéluctablement mourir.

Si ce raisonnement surprend le lecteur, c'est qu'il faut le référer au cercle du midrash et de l'éschatologie. Ce type de raisonnement n'est pas plus étrange que celui qui fit croire à certains Juifs qu'Hérode était peut-être le messie. Comment peut-on en arriver à tenir un non-juif impie pour le messie ? C'est que la prophétie de Gn 49, 10 : *le sceptre ne s'éloignera pas de Juda, ni le bâton de chef d'entre ses pieds, jusqu'à ce que le tribut (shilo) lui soit apporté et que les peuples lui obéissent* est lue : lorsqu'il n'y aura plus de rois légitimes de la lignée de Juda, le messie viendra. La venue d'Hérode, l'iduméen, sur le trône est donc le signe de la venue du messie. C'est pourquoi, d'ailleurs, les Évangiles ont situé leur narration à l'époque d'Hérode, et non pas avant ou après. C'est sans doute un procédé du même ordre qui permettra aux Chrétiens de Rome de faire de Constantin le « Christ Unique du Dieu Unique » marquant ainsi le véritable début du Christianisme historique. Inversement – si l'on peut dire – c'est un procédé similaire qui permet aux Juifs de faire de Cyrus un messie. Cyrus autorise en effet le retour des Juifs. Mettant fin à l'Exil, il est peut-être le messie.

La prophétie ne peut être démentie : le messie doit venir, il doit venir au comble du rejet, il doit donc mourir, il est donc forcément mort. Une fois mis par écrit, ce midrash passablement complexe est réduit à une narration toute simple. Le messie est venu. Il est mort selon les Écritures (selon le midrash). Il a été provisoirement élevé au ciel et il reviendra.

Purim ne pouvait donc être la fête majeure des Chrétiens, malgré son rapport étroit avec la Passion. C'est la Pâque qui devient cette fête principale. Le messie y est assimilé à l'agneau pascal, sacrifié pour sauver le peuple. Sa mort est salut pour le peuple.

Ce thème est issu en droite ligne d'un principe midrashique : le salut final sera comme le salut initial. Tel est le cahier des charges. Or le schéma du salut initial est le suivant : Au cœur de la nuit de l'exil égyptien, Dieu intervient pour sauver son peuple. Le « tri » s'effectue par le sacrifice pascal. Seuls seront épargnés ceux qui auront participé au sacrifice de l'agneau. Le sacrifice pascal marque donc le moment de la salvation.

L'Antéchrist

Le messie advient au comble de l'hérésie. Ce moment est donc aussi, paradoxalement, celui de l'Antéchrist. En effet, l'Antéchrist n'est rien d'autre que *l'hérésie à son comble*. Cette figure

doit donc incorporer non seulement l'impiété maximale, mais aussi l'apparence trompeuse de la piété. Par une sorte de nécessité ontologique, le mal (parce qu'il contient en lui la tromperie) doit se faire passer pour le bien. Du coup, toute distinction est impossible, on est dans l'indistinction absolue.

Mt 24, 4 - *Et Jésus leur répondit : Prenez garde qu'on ne vous abuse. Car il en viendra beaucoup sous mon nom, qui diront : « C'est moi le Christ », et ils abuseront bien des gens.*

Le choc entre l'Antéchrist et le messie qu'il suscite immédiatement sera donc de nature cosmique. Il sera donc figuré par la révolte de Satan contre Dieu, ou par la révolte de la Bête primordiale, autrefois vaincue par Dieu, mais qui se révolte une dernière fois contre son créateur. L'indistinction entre cette Bête et le messie est confortée par le fait que la valeur numérique de *bebema* (la Bête) est 52, qui est le chiffre du messie. La Bête prendra par exemple la forme d'un serpent, car celui-ci est un séducteur et que sa valence est 358, qui est aussi la seconde valence du mot messie. Le messie doit écraser de son talon ce serpent. D'où l'expression : surveiller les *'qve mashiaH* (les talons, les pieds du messie). Les premiers chrétiens connaissaient un étonnant symbole, l'Amphisbène, un serpent à deux têtes formé de deux moitiés, une noire et une blanche, les deux protagonistes, le Christ et l'Antéchrist, unis et inséparables pour leur dernier combat.

Il est d'ailleurs probable que l'origine du symbole de la croix soit le serpent cloué sur l'arbre de la Genèse ou sur l'étendard de Nb 21, 9 et qui évoque la victoire miraculeuse contre le serpent eschatologique qui s'oppose au messie. La liturgie orthodoxe énonce :

Sur la croix, le christ mît à mort notre meurtrier, prosternons-nous devant l'arbre béni, par qui vient la paix éternelle... car celui qui sous l'arbre défendu, séduisit autrefois notre premier père, s'est laissé prendre au piège de la croix, et est précipité dans l'abîme, celui qui imposa sa tyrannie au roi de la création... le christ efface par son sang le venin du serpent... la malédiction est abolie par le juste... le mal causé autrefois par un arbre.

Le serpent sera lié à la tribu de Dan, car Dan est un serpent. Dan s'oppose à Juda dans la lutte eschatologique et lui dispute l'attribut du Lion. C'est pourquoi l'Apocalypse ne compte pas cette tribu au nombre des sauvés. Dan, en effet, figure l'idolâtrie permanente du peuple juif à cause des idoles en forme de veaux de Jéroboam (1R 12, 30). La région de Dan (le nord) sera donc globalement assimilée à l'idolâtrie. L'Antéchrist sera aussi figuré par *gog et magog* car ce dernier terme a une valeur messianique (*magog* = 52) tout comme *belial*.

Jézabel s'oppose à Elie, précurseur du messie, elle sera donc aussi une figure de l'Antéchrist. Elle veut s'emparer de la *vigne* (voir notre glossaire) par la force, mais ce forfait est multiple, il est le comble du forfait (vol, tromperie, parjure, meurtre...). D'où sans doute Mt 11, 12 : *Depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à présent le Royaume des Cieux souffre violence, et des violents s'en emparent.*

Le messie vient à l'apogée du mal. Le midrash chrétien place cet apogée à un niveau maximal : il consiste dans la mort de l'envoyé de Dieu, qui est aussi son double, et donc Dieu lui-même. C'est l'un des sens de l'expression Dieu est mort, problématisée par Nietzsche. C'est à ce moment que le retournement s'effectue. Le fils de Dieu ressuscite. Ce schéma est tellement prégnant qu'il semble s'imposer à Nietzsche lui-même (qui se veut pourtant le champion de la critique du Christianisme) au point de baliser chaque étape de sa réflexion : victoire du nihilisme, *Ecce Homo*, l'Antéchrist, Dieu est mort, transmutation de toutes les valeurs, Nouvel Homme...

Effets de retournement

Dans la Passion de Jésus, disions-nous, l'inversion miraculeuse prend une forme en apparence inconnue du midrash juif : Jésus ressuscite. Mais cet écart entre la tradition juive et le midrash chrétien se réduit si on s'avise que ressusciter, c'est être relevé (des morts). Élie ressuscitait un enfant, et lui-même était élevé au ciel. Dans le récit d'Esther, on l'a vu, le retournement miraculeux se fait aussi par une élévation : celle d'Esther à la royauté (son double

Joseph sera lui aussi élevé à la vice-royauté d'Égypte). Élévation aussi, mais inversée, d'Haman sur le bois de la potence. Dieu intervient en élevant ce qui est abaissé et en abaissant ce qui est élevé. C'est une autre manière de dire que l'inversion est une catégorie fondamentale de l'eschatologie.

C'est Yahvé... qui abaisse et aussi qui élève (1S 2, 7). Ce sera un jour de Yahvé Sabaot sur tout ce qui est orgueilleux et hautain, sur tout ce qui est élevé, pour qu'il soit abaissé (Is 2, 12). Et tous les arbres... sauront que c'est moi, Yahvé, qui abaisse l'arbre élevé et qui élève l'arbre abaissé... Moi, Yahvé, j'ai dit et je fais (Ez 17, 24).

Le midrash chrétien après avoir fait mourir le messie en vertu de la tradition juive, va maintenant le faire ressusciter en accomplissant les prophéties, lesquelles prévoient qu'au comble de l'abaissement, Dieu interviendra pour retourner la situation et élever ce qui est abaissé. Si le comble de l'abaissement est la mort, le renversement de la mort ne peut être que la résurrection. Pour le midrash chrétien le retournement eschatologique prend la forme d'une élévation, et celle-ci est assimilée à une résurrection.

Bernard Dubourg, dans son ouvrage *L'Invention de Jésus*, a montré que cette opération midrashique était profondément ancrée dans la tradition juive. C'est en effet l'élévation midrashique qui va produire le nom du messie au sens où on dit d'une division qu'elle produit un reste. Mais cette opération va aussi diviniser Jésus et provoquer la rupture définitive avec le Judaïsme. Pour les lecteurs qui n'auraient pas lu Dubourg, j'en propose ici un résumé succinct.

La Bible juive connaît un personnage eschatologique nommé fils de l'homme (*ben adam*). Le livre d'Hénoch nous apprend que ce fils de l'homme est Hénoch lui-même. Hénoch fut élevé vivant au ciel et son nom également :

Après cela, le nom du fils de l'homme fut élevé vers le Seigneur des Esprits en étant enlevé du nombre de ceux qui habitent la terre.

Ou encore selon la version éthiopienne du même texte :

Et il y eut après cela que son nom vivant fut élevé...

Le lecteur habitué à la gymnastique midrashique, comprend immédiatement pourquoi les rédacteurs du livre d'Hénoch rapprochent les termes Hénoch et fils de l'homme, c'est qu'ils ont la même valence (39). Mais le midrash va plus loin : l'enlèvement d'Hénoch est une élévation de son nom vivant (*shem Hai*). Ce *shem Hai* étant en hébreu une anagramme de *mashiaH* (messie) le texte d'Hénoch nous propose de lire que le nom du messie est Hénoch. Comment ? Justement par élévation. Le midrash va faire subir à l'expression fils de l'homme (*ben adam*) l'élévation au carré des lettres qui le constituent. Le résultat auquel ils aboutissent est 386.

Dans l'algèbre de l'élévation (au carré), on constate, si l'on peut dire, des identités remarquables : Dieu s'y comporte comme l'homme. Adam et le tétragramme, une fois leurs lettres élevées (au carré) ont la même image (186). Quoi d'étonnant à cela, semble penser ce midrash, Dieu n'a-t-il pas créé l'homme à son image ? Le midrash chrétien va utiliser à fond la fonction Élévation. Non seulement Dieu et l'homme s'équivalent une fois élevés, mais même leurs « fils » si l'on peut dire, en font autant. En effet, E (*ben adam*) = E (*ben YHWH*) = 386. N'oublions pas que selon le dogme chrétien le Christ élève avec lui le premier homme « Adam », déchu par sa désobéissance.

À partir de là, le midrash chrétien entreprend de trouver le nom du messie comme le faisaient tous les cercles messianiques. Il lit un peu partout dans la bible que Dieu est salut (hébreu : *yeshua'*). Or *yeshua'* possède aussi la valence 386. Il sera donc le messie, le fils de l'homme, fils de dieu, image de dieu, dieu vivant.

Être élevé ou se lever, c'est en hébreu *laqum*, qui est aussi ressusciter. Le messie pourra donc ressusciter, mais à la condition d'être d'abord élevé. D'où Jn 8, 28 : *quand vous aurez élevé le fils de l'homme, alors vous saurez qui je suis*. C'est en effet une nécessité absolue de passer par l'élévation, sinon la mise en rapport entre l'homme et Dieu est incompréhensible et blasphématoire. C'est

pourquoi le texte est insistant : *ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme* (Jn 3, 14) *La foule alors lui répondit : Nous avons appris de la Loi que le messie demeure à jamais. Comment peux-tu dire : « Il faut que soit élevé le Fils de l'homme » ? Qui est ce Fils de l'homme ?*

Dans le Judaïsme, l'idée de l'élévation est associée, pour des raisons de lexique, à l'idée d'épreuve et de bois (celui de l'étendard). Jésus sera donc dans le même mouvement, éprouvé et élevé. Dieu l'éprouve pour l'élever. Ce qui n'est pas le cas des Pharisiens qui eux, cherchent sans cesse à le mettre à l'épreuve, mais pour le mettre à mort.

Mourir selon les Écritures

Le messie doit mourir, mais il doit mourir selon les Écritures. Pour extraire du texte sacré, non pas l'idée de la mort du messie (elle existe déjà dans le Judaïsme) mais les circonstances narratives de cette mort, le midrash n'a que l'embarras du choix. Le midrash va d'abord rechercher dans l'Écriture et dans la langue, les occurrences qui confirment l'idée de cette mort. Par exemple l'expression curieuse *yemot ha-mashiaH* (les jours du messie) peut être lue comme : le messie mourra. De même pour l'expression *'almut laben* (Ps 9, 1) difficilement traduisible. La *Bible de Jérusalem* penche pour un instrument de musique, le hautbois. Le terme grec qui traduit '*almut* ou '*alamot* traduit souvent ce qui est caché (*seter, nistar*), dérobé (les eaux dérobées, *mayim genuvim*, devient ainsi dans la LXX *artón keruphiôn*, le pain caché soit la manne). '*almut laben* est donc compris comme le secret ou le mystère du fils. Le messie est en effet caché depuis l'origine du monde, il est aussi rapté et volé, caché dans une fosse en tant que Joseph. Par surdétermination, il est voué à disparaître. Et c'est ce qui lui arrive : il disparaît jusqu'à la fin des temps (la Parousie). Remarquons également comment, à partir du midrash juif affirmant que le messie a été conçu avant la création du monde, le midrash chrétien infère que le messie est le fils de Dieu. De quelle autre créature pouvait-il être le fils, puisque l'homme n'avait pas encore été créé ? Les Juifs, qui se sont gendarmés, semble-t-il, de cette expression, auraient dû pourtant être les premiers à apprécier l'humour qu'elle contenait, à l'origine.

Jésus et Barabas

Pour satisfaire au cahier des charges de l'indistinction maximale, le midrash chrétien doit faire en sorte de rendre impossible la distinction entre Jésus et Barabas. Reconnaissons qu'il y parvient fort bien : Barabas signifie fils du père et son prénom est Jésus. Difficile de faire mieux. L'un devra être cependant sacrifié, tandis que l'autre sera relâché. L'idée de deux sujets absolument identiques entre lesquels le Grand Prêtre devra choisir par tirage au sort, provient d'un texte du Lévitique : le rituel de l'expiation annuelle des péchés.

Lv 16, 5 - (Aaron) recevra de la communauté des Israélites deux boucs destinés à un sacrifice pour le péché et un bélier pour un holocauste... 16, 7 - Aaron prendra ces deux boucs et les placera devant Yabvé à l'entrée de la Tente du Rendez-vous. 16, 8 - Il tirera les sorts pour les deux boucs, attribuant un sort à Yabvé et l'autre à Azazel. 16, 9 - Aaron offrira le bouc sur lequel est tombé le sort « A Yabvé » et en fera un sacrifice pour le péché. 16, 10 - Quant au bouc sur lequel est tombé le sort « A Azazel », on le placera vivant devant Yabvé pour faire sur lui le rite d'expiation, pour l'envoyer à Azazel dans le désert.

En hébreu, ce dernier verset est plus intéressant : celui sur qui est tombé le sort, *ya'omad Hai* (se tiendra vivant, le midrash chrétien lit : ressuscitera) devant Dieu, *lekaper 'alav*, pour expier ses péchés. Il s'agit du rituel du jour de Kipur que le midrash rapproche d'ailleurs de Purim (*kipurim* lu comme *Purim*). Pour plus de détails, voyez l'Épître aux Hébreux, ou encore ce passage de Tertullien.

L'un des deux boucs, affublé d'écarlate, maudit, couvert de crachats, tordu, piqué par le peuple, était rejeté hors la ville et envoyé à la mort, portant ainsi les caractères manifestes de

la Passion du Seigneur qui, après avoir été affublé d'un manteau écarlate, couvert de crachats et accablé de tous les outrages, a été crucifié hors de la ville.

C'est également cette indiscernabilité des deux *shé'irim* (les boucs) qui est à l'œuvre dans l'in(ter)vention de Simon de Cyrène. Ce Simon qui porte la croix, y est d'abord un porteur de corne (*qeren*) avant de prêter sa force (*qeren*) à Jésus et de porter sa potence.

La situation de Jésus et de Barrabas est donc homologue à celle des deux boucs. L'un sera relâché et l'autre, que le sort aura désigné, sera sacrifié en rémission des péchés. On retrouve donc dans cette élaboration l'idée d'indifférenciation maximale qui précède immédiatement la venue du messie : condamner le juste et relâcher le criminel, c'est bien le comble de l'injustice, de l'anomia. C'est ne plus pouvoir distinguer entre le bien et le mal (*ils ne savent pas ce qu'ils font*). Le passage à la limite coïncide donc avec la mort du messie. La mort du messie n'est rien d'autre que ce passage à la limite. C'est pourquoi, d'ailleurs, les premiers chrétiens tiennent tant à la citation d'Osée 11, 1 : *d'Égypte (mi-mitsrayim) j'ai appelé mon fils*. En hébreu, *metsar*, c'est la limite. *Le fils (le messie) est appelé quand la limite est atteinte*. En eschatologie juive, la rédemption intervient toujours *au milieu de la nuit*, au comble de la détresse de l'exil. René Girard a cru pouvoir tirer de cette idée eschatologique de limite, une loi anthropologique, la crise mimétique, qui explique à peu près tout : la culture, la maladie mentale, la religion et sans doute aussi le climat.

Le refus des Juifs est la même chose que l'anomia. Il faudrait donc appliquer à ce refus des Juifs, qui est requis par l'eschatologie et n'a rien d'historique, le même traitement que le théologien Karl Barth recommande d'appliquer à la résurrection du Christ. Ce théologien protestant, contrairement à ses collègues, ne pense pas que la résurrection puisse ou doive être établie par des preuves de l'Histoire. C'est, selon lui, un événement purement eschatologique sans aucune référence à l'Histoire. Ce serait une erreur de vouloir prouver la résurrection par des références historiques : attestations, unanimité des témoins, etc. Et, selon cet auteur, Paul, prince des théologiens, n'a certainement pas fait cette erreur. Retenons donc de ce paragraphe la vraie bonne nouvelle qui concerne Juifs et Chrétiens : le *refus* des Juifs est une formation midrashique.

Docétisme et inversion

L'idée de la mort du messie est déjà une élaboration midrashique complexe et difficilement compréhensible par le croyant de base. Mais l'idée de la résurrection du messie, inconnue en apparence du midrash juif, elle, est encore plus difficile à expliquer puisqu'elle suppose toute l'algèbre complexe de l'élévation. Il n'était donc pas nécessaire d'être devin pour prévoir que les innombrables sectes messianistes qui allaient s'étriper jusqu'au IV^e siècle, et bien après, le feraient sur la base de ces notions abstruses.

Les Docètes, par exemple, refusent la résurrection, et lui préfèrent l'élévation, façon Élie. Ils refusent en bloc la mort du messie. Ils pensent, comme le fera d'ailleurs le Coran, que Jésus n'est que faussement mort sur la croix ; on l'avait, selon eux, remplacé au dernier moment, tout comme Simon de Cyrène avait remplacé Jésus pour le port de la croix. Jésus a été enlevé au ciel, comme Élie. Les Docètes doivent leur nom au verbe grec *dokein* : paraître (hébreu : *maré*, vision) terme qui sonne d'ailleurs comme le terme hébreu pour *substitution (temura)*. Pour les Docètes, le schéma de l'inversion de l'inversion doit être pris à la lettre. Le sort avait désigné Jésus et on avait relâché Barabbas, mais au dernier moment, comme lors du sacrifice d'Isaac, une nouvelle substitution s'opère. Dieu se doit d'inverser les sorts, comme il l'avait fait en faveur d'Isaac ou d'Esther. On se souvient que Mardochée qui devait être élevé sur la potence est élevé dans le Royaume, et c'est Haman, le second du Royaume qui est élevé sur la potence.

Les Docètes nous aident accessoirement à comprendre le récit relatif au sacrifice d'Isaac à la lumière du schéma de l'inversion. Abraham, c'est avant tout la promesse d'un fils (lire : d'un messie) si Dieu lui demande ce fils, il semble revenir sur sa promesse : c'est l'inversion et le temps de l'épreuve. L'obéissance d'Abraham déclenche l'inversion de l'inversion. Un bélier (*ayil aHar* possède la valence messianique 52) se substitue au fils et est élevé (*'ola*). La lecture docète de Gn 22 est donc la suivante :

- *Épreuve (menace sur l'avenir d'Israël qui risque de ne plus avoir de fils)*
- *Obéissance d'Abraham.*
- *Inversion de la situation (le fils ne meurt pas).*

Les Docètes ne se doutaient pas qu'ils posaient, ce faisant, un redoutable problème aux générations suivantes. Est-il concevable que Dieu n'intervienne pas au comble du mal ? L'événement de la Shoah remettra cette question à l'ordre du jour.

La Passion d'Isaac

Les Docètes lisent la Passion à la lumière du sacrifice d'Isaac parce qu'ils lisent le sacrifice d'Isaac comme l'origine midrashique de la Passion. Ce faisant, ils suivent une tradition qui existe dans le Judaïsme. On trouve des illustrations de cette tradition dans la liturgie. En voici un exemple : le chant nommé *'et shaare ratson* est un petit chef-d'œuvre de la poésie synagogale (*piyut*). Ce poème est récité à *rosh ha-shana*, le nouvel an juif, juste avant la sonnerie du *shofar*, la Corne de Bélier. Il se compose de quatorze strophes.

La première strophe de ce *piyut* situe d'emblée l'action dans le cadre de la catégorie eschatologique de l'Épreuve. (On pardonnera ma traduction très imparfaite, ainsi que le parti pris de transposer la poésie et le rythme de l'hébreu par le classicisme un peu suranné des alexandrins) :

*be-aHarit nussa besof ha'asara
ha-ben asher nolad lekha mi-sara
im nafshekha bo 'ad meod niqshara
qum ha'alehu li le'ola barab
'al har asher kavod lekha zoreaH*

*

*Au comble de l'épreuve, ce sera la dixième
le fils qui t'est né, celui de Sara même
ton âme lui serait-elle avec force attachée
élève-le vers moi, et sacrifie-le moi
sur le mont où ce jour ta gloire resplendira*

Or l'Épreuve est le véritable sens du mot Passion, comme nous l'apprennent les dictionnaires. *Passio*, *passionis*, dérivé du supin *passum* du verbe *patis* « souffrir, supporter, tolérer, admettre ». *Passio* signifie « le fait d'éprouver » et désigne la souffrance physique, la douleur, la maladie dès le II^e siècle et, en latin chrétien, les souffrances du Christ. Ce n'est qu'au XIII^e siècle qu'il désigne une affection de l'âme, puis une souffrance torturante provoquée par l'amour, et vers 1620, qu'il prend le sens moderne de vive affection que l'on éprouve pour quelqu'un.

Abraham, selon le midrash, a subi dix épreuves. Ce chiffre évoque, nous le savons, une autre catégorie de l'eschatologie, celle du comble. Voici donc qu'arrive l'heure de la dixième épreuve, la plus terrible de toutes. Dieu lui demande de lui offrir son fils en sacrifice. L'épreuve, *nissayon*, est toujours, en hébreu, liée à l'idée d'élévation, de miracle et d'étendard (*nes*, morceau de bois que l'on élève bien haut). Le sens messianique de la Passion d'Isaac est clairement affiché dans les derniers vers des deux strophes finales :

*yom ze zekhut li-bene yerushalayim
bo Het bene ya'agov ani soleaH...
Ve-emor le-Tsion ba zeman ha-yeshu'a
Yinon ve-Eliya ani sholeaH.*

*

Fils de Jérusalem, vous avez mérité

*qu'en ce jour, de Jacob, je pardonne les péchés...
Et je dis à Sion : le Salut viens à toi
Yinon avec Élie, ce jour, je les envoie.*

Le schème du récit relatif au sacrifice d'Isaac est le même que celui d'Esther : Au comble de l'épreuve, Dieu se manifestera par l'envoi de son Salut. Notez la conception de l'Histoire très particulière de notre *piyut* (qui est aussi celle du midrash) : Dieu pardonne la faute des fils de Jacob (la vente de Joseph, comble de la faute) au moment du sacrifice d'Isaac, c'est-à-dire alors que Jacob n'est pas encore né.

Ce poème n'atteste pas seulement de ce que la Synagogue donnait à la ligature d'Isaac un sens messianique. Il révèle que le Judaïsme lisait l'épreuve d'Isaac sur un mode identique à celui de la Passion. Voyez la manière dont Isaac s'offre en sacrifice :

*mi-maakbelet yebeme midbari
na Hadede avi ve-et maasari
Hazeq ve-'et yeqad yeqod bi-besari
qaH 'imekha ha-nish'ar me-ephari
ve-emor le-sara ze le-yitsHaq reaH*

*

*Ce glaive m'effraie et émeut tout mon être
De grâce, Père, sois ferme, ajuste bien mes fers
au moment d'immoler, met le feu à ma chair
Emporte avec toi le reste de mes cendres
Et dis bien à Sara, voici d'Isaac l'offrande*

Cette scène de l'enfant qui, par amour, s'abandonne à la volonté de son père au point d'accepter la mort que ce père semble, contre toute attente, vouloir lui donner, est, dans la mystique juive, de nature à ébranler les fondements de l'univers. Elle représente une autre dimension de la catégorie du *comble*, mais positive cette fois. Elle atteint donc les sphères divines :

*Va-yebemu kol malakhe merkaba
ophan ve-saraf shoalim bindava
mitHananim la-el be'ad sar tsava
ana tena pidiom, ve-kopher hava
al na yebi 'olam beli yareaH*

*

*Depuis le char divin, les anges bouleversés
Ophan et Seraphins demandent la pitié
auprès du chef suprême des célestes armées :
Accepte la rançon ! accorde le rachat !
la lune peut-elle périr, et le monde subsister ?*

Cette dernière interrogation confirme le symbolisme messianique de la lune, dont la fonction est d'éclairer la *nuit*, c'est-à-dire l'exil. Un autre indice messianique est, dans ce poème, l'usage du terme *Hamad* pour qualifier Isaac. Ce terme a été choisi, parmi tous les autres adjectifs, à cause de sa valeur messianique (52). Or, la Lune, l'adjectif *Hamad*, et le sacrifice d'Isaac occupent dans l'Islam une place centrale. L'auteur de ce *piyut*, Yehuda Ibn Abbas, un rabbin du Maroc qui vivait au XII^e siècle, ne pouvait l'ignorer. Nous réalisons alors que ce poème traite aussi, et surtout, du destin tragique d'Israël. Ce *piyut* médite en effet sur ce paradoxe : Israël est persécuté par ceux-là mêmes qui se sont emparés de son espérance et de ses symboles messianiques, et qui lui demandent pourtant d'abjurer cette foi et cette espérance. En matière de dépossession et d'épreuve, l'auteur de notre poème a connu lui aussi le *comble* : son fils Samuel

aurait apostasié pour l'islam. On peut penser que ce poème lui est pourtant dédié, malgré son apostasie, sans doute forcée. En effet, si les neuf premières strophes contiennent classiquement la signature de l'auteur par *notariqon* ('*abas yebuda*) les cinq dernières strophes commencent chacune par les lettres du mot Samuel.

Dans cette perspective, ce *piyut* peut être rapproché du tableau de Marc Chagall : *La crucifixion blanche*. Le centre de ce tableau est occupé par un Christ en croix. Le contexte est celui de pogroms (évoqués par les flammes) et d'oppression politique (figurée par le drapeau rouge). A la place du pagne qui ceint les reins de Jésus, Chagall a peint un châle de prière (*talit*) tandis qu'une *menora* (chandelier à sept branches) est placée au pied de la croix. Dans un autre tableau, *le sacrifice d'Isaac* précisément, Chagall placera également un christ en croix. Pendant que de saintes femmes adorent cette croix, d'autres villageois poursuivent un homme qui tente de sauver un livre et une femme qui tente de *sauver son fils*. L'auteur de notre *piyut* et le peintre méditent sur le paradoxe d'Israël, persécuté au nom des symboles mêmes de sa foi. Israël a été d'abord accusé de refuser de croire à ses Prophètes et à son messie. Puis accusé, à l'inverse, de continuer à croire à son messie et à sa Prophétie. Persécuté et crucifié enfin par les adorateurs mêmes du Christ crucifié. La présence dans le tableau de Chagall d'une mère qui tente de sauver son fils, n'est pas seulement une référence à Sara. Elle serait un fantôme générique relatif à la tentative millénaire de prendre aux Juifs leur *fi*ls.

Notre poème est une actualisation messianique du récit de la ligature d'Isaac. Au-delà de l'épreuve d'Abraham, le poème traite de la dernière épreuve d'Israël, celle d'*aujourd'hui*. Comment affronter l'exil actuel qui semble définitif ? Cette épreuve est la plus terrible, car cette menace d'un exil qui n'en finit pas, peut se lire sous une autre forme : *Et si Dieu renonçait définitivement à sa promesse d'envoyer le messie ?* Ou encore : *Et si les Nations avaient définitivement dépossédé les Juifs de l'idée même de fils ou de messie ?* Cette menace s'exprime dans la demande adressée à Abraham : celle de renoncer au fils. À quoi le Judaïsme oppose ce paradoxe : Cette promesse était justement l'objet de la foi d'Abraham. Abraham a cru en la promesse d'un fils et a fait ainsi connaître Dieu dans le monde, et voici que Dieu semble renoncer à cette promesse. Il semble se rétracter dans le néant, puisque Dieu est essentiellement, dans la mystique juive, cette promesse messianique. S'il renonce à envoyer le messie, il se nie en quelque sorte lui-même. En continuant à croire en la promesse messianique, Israël entend forcer la réalisation de cette promesse, et sauver en quelque sorte Dieu lui-même. En acceptant avec confiance l'épreuve ultime, Israël sera pardonné et l'ère messianique débutera. Le sacrifice d'Isaac est donc compris dans un sens purement eschatologique, sans aucun élément psychologique ni moral. L'acceptation confiante de l'épreuve finale emporte rachat des péchés et rédemption, tel est le schème de la Passion d'Isaac, qui sera repris dans la passion de Jésus, jusque dans les moindres détails. Certes, le Judaïsme ne dit pas clairement qu'Isaac est mort pour nos péchés, mais on a vu dans notre *piyut*, que par Isaac, le péché des fils de Jacob a été pardonné. On retrouve cette idée disséminée un peu partout dans le midrash. Ainsi en Ct Rabba 1, 60 :

MON BIEN-AIMÉ EST UNE GRAPPE DE CYPRE (Ct 1,14).

GRAPPE (*esbkol*) se réfère à Isaac, qui fut lié sur l'autel comme une grappe.

DE CYPRE (*kofer*) : parce qu'il expie (*mekaper*) les péchés d'Israël.

Le récit de la Passion de Jésus reprend donc la structure du récit relatif au sacrifice d'Isaac. Ainsi les deux jeunes gens qui accompagnent Isaac, deviennent les deux larrons de la Passion du Christ. Il existe même une légende tardive selon laquelle Isaac aurait été réellement sacrifié, mais aurait été ressuscité de ses cendres. Il nous revient alors à la mémoire certains souvenirs familiers : Isaac aussi était né de manière miraculeuse, après une *annonciation*, il est lui aussi un *monogène*, il porte lui aussi le bois (du sacrifice), la date de ce sacrifice correspond au 15 nissan, soit le jour de la fête de Pâques. Sans même parler du rôle que joue la corne (*geren*) dans les deux récits, ou les *trois jours*, etc. Ginzberg rapporte un midrash dans lequel Isaac, une fois le

geste d'Abraham arrêté par l'ange, récite la prière : *meHayé ha-metim*, Béni sois-tu... qui ressuscite les morts.

Les deux Passions, celles d'Isaac et celle de Jésus, parce que leur sens ultime est difficile à saisir, ont d'ailleurs suscité les mêmes questionnements à la théologie, puis à la philosophie : Maïmonide perçoit que le récit de la *'aqeda* constitue un des problèmes théologiques les plus difficiles de toute l'Écriture. Quel besoin Dieu avait-il, lui qui est omniscient, d'imposer cette épreuve à Abraham sachant par avance qu'il en triompherait ? Autrement dit : la souffrance humaine en général, et celle d'Israël en particulier, ne sont-elles pas inutiles ? Le musulman Tabari, commentant l'annonce de la conception d'Isaac, s'interroge sur la compatibilité de l'idée de sacrifier Isaac avec la promesse faite par Dieu à Abraham et Sara d'une descendance. Et ce dialogue de sourds entre la philosophie et l'eschatologie (comme si ce dialogue était possible !) n'est pas prêt de cesser. L'ouvrage de Kierkegaard *Crainte et Tremblement* (1843) est entièrement consacré au sacrifice d'Isaac. L'origine profonde du malentendu réside en ceci : le midrash ne traite que d'eschatologie, mais il se refuse à manipuler, comme le fait la philosophie, des concepts ou des abstractions. Il utilise des personnages, des narrations, et des émotions qui touchent le corps en profondeur et auxquels nous finissons par accorder une historicité. Là où le midrash parle du destin collectif d'Israël, nous voyons un enfant attaché comme un agneau, ou un homme crucifié, un autre encore sur son tas de fumier, comme s'il s'agissait d'histoires différentes sans lien entre elles. Seul le récit du serviteur souffrant d'Isaïe, laisse clairement apparaître qu'il s'applique à Israël en exil, et non à un personnage particulier. Paradoxalement, la tradition typologique de l'Église, si dévalorisante pour le Judaïsme, possède un véritable fondement midrashique inconnu d'elle-même. Ce qui apparaît aux Juifs comme un appauvrissement inouï de la Bible (Adam est le type de Jésus, Noé est le type de Jésus, Moïse est le type de Jésus, et ainsi de suite avec tous les personnages de la Bible) est pourtant conforme aux procédés midrashiens. Le récit de la Passion du Christ a bien été textuellement engendré par reprise et condensation des récits de la ligature d'Isaac, de la vente de Joseph, du livre d'Esther, de celui de Job et de passages d'Isaïe. Notamment.

Dans une des strophes de notre *piyut*, Abraham aperçoit une lumière, là où ses deux serviteurs ne voient que ténèbres.

*or haritem tsats berosh bar hamor
va-yomru lo raq neHeze mahamor*

*

*Voyez-vous cette lumière qui luit sur le Mor ?
Les jeunes gens répondirent : on n'y voit que la mort.*

L'espérance messianique n'est rien d'autre que cette certitude que la lumière luit au bout de l'épreuve. Le courage d'Isaac est lui aussi actualisé.

*va ya'ane yitsHaq le-aviv, kakha :
avi, ree esh ve'atse ma'arakha
aye adoni, sé, asher ka-halakha ?
ha-at be-yom ze, datekha shokbeaH ?*

*

*Et Isaac répondit à son père en ces termes
Père, vois, il y a bien là et le feu et le bois
Mais où est donc l'agneau exigé par la loi ?
En ce jour aurais-tu oublié toute ta foi ?*

La loi n'ayant pas encore été donnée au temps d'Isaac, le procédé de l'actualisation permet d'introduire l'idée que l'épreuve finale consiste aussi à ne pas abandonner la loi. Cette

strophe condense en réalité plusieurs idées, car on peut y lire aussi un reproche fait au Père (divin) d'abandonner sa propre loi. Surtout au moment où Isaac s'abandonne totalement à Dieu.

L'audition du *piyut* synagogal (tout comme les représentations médiévales de la Passion du Christ) est de nature à provoquer une intense émotion chez l'auditeur. Le ressort dramatique de la Passion d'Isaac résiderait dans un ensemble complexe, qui plonge ses racines dans les profondeurs du psychisme humain. En forçant l'auditeur à s'identifier à un enfant, on mobilise une angoisse qui peut donner une forme concrète à l'idée abstraite du *comble* : le plus grand danger peut-il donc venir de la personne la plus aimée de l'enfant, de celui qui aime le plus l'enfant ? Scénario de l'horreur.

Est-ce un simple hasard si Proust, dans la fameuse scène du coucher à Combray, met dans le souvenir du narrateur, l'évocation du père tout-puissant sous les traits d'Abraham : « *il était encore devant nous, grand... avec le geste d'Abraham dans la gravure d'après Benozzo Gozzoli que m'avait donnée M. Swann, disant à Sarah qu'elle a à se départir du côté d'Isaac* ».

Dans notre *piyut*, l'usage du terme archaïque de *maakhelet* pour désigner le couteau du sacrifice n'est pas une simple réutilisation du vocabulaire de la Genèse. Il impose l'idée de dévoration et de démembrement inhérente à l'idée de sacrifice et dont la Psychanalyse pourrait sans doute nous donner le sens. Dans le cercle du midrash, cette mise en pièces semble être un retour expiatoire du rapt et de la vente de Joseph aux Ismaéliens (*tarof toraf yossef*, Joseph a été mis en pièces).

Nous savons que nous sommes ici en présence du nœud fondateur des trois monothéismes. En effet, ce nœud inaugure le temps de la Répétition. Les Juifs commencent la nouvelle année par le souvenir (*yom ha-zikaron*) du sacrifice d'Isaac, les Chrétiens répètent et se remémorent cette dévoration d'Isaac par la manducation du corps de Jésus. Quant aux Musulmans, on sait l'importance que représente pour eux la Fête du mouton, moment où chaque chef de famille doit répéter chaque année, de manière active cette fois, le remplacement d'Isaac (ou d'Ismaël) par l'animal.

Le midrash (Gn Rabba) insiste sur le caractère *unique* de cette épreuve. Unique, c'est-à-dire originaire, et qui elle-même ne se répète pas, étant à la source de la répétition. Commentant Gn 22, 15-17 (*Je jure par moi-même... parce que tu as fait cette chose-là et que tu n'as pas refusé ton fils... Je multiplierai ta descendance*) le midrash remarque :

Quel besoin de ce serment divin ? - C'est qu'Abraham avait demandé à Dieu : Jure-moi de ne plus jamais me mettre à l'épreuve, non plus qu'Isaac mon fils.

Quant aux Chrétiens, ils demandent de leur côté : ne nous soumettez pas à l'épreuve (*nissayon*, la « tentation »).

La scène de la ligature d'Isaac est donc au fondement des trois monothéismes. Supprimez la clé de lecture midrashique, et le récit de la ligature d'Isaac (ou celui de la Passion) devient une image fascinante, une scène primitive dont le sens n'est plus compris. Il devient un pur fantasme, sans sujet, comme celui décrit par Freud dans son étude « *on bat un enfant* ». Sauf qu'il faut maintenant un coupable. « On tue un enfant » peut alors aussi bien devenir le lieu commun fantasmatique de la haine entre les trois religions monothéistes. Les Juifs sont fondés à dire : « on nous prend notre messie », à quoi les Chrétiens répondent « vous, vous l'avez tué ». Quant aux Musulmans, on leur a volé Ismaël pour lui substituer Isaac.

Comme tout fantasme, celui-ci trouvera, un jour où l'autre, à passer dans le réel : ce sera l'accusation de meurtre rituel (ils tuent un enfant chrétien à Pâques) ou bien on aura quelques enlèvements bien réels d'enfants juifs, comme dans les affaires Finaly ou Mortara. Voilà ce que sera pendant des siècles le dialogue inter-religieux. Malgré cette catastrophe, on continue à lire et à enseigner les Écritures comme s'il s'agissait de récits historiques. Comme par exemple le récit du Jugement de Salomon. Pas de chance : encore une sombre histoire de deux *prostituées* qui se disputent un *fijs*.

La Psychanalyse nous apprend que la répétition est une tentative de surmonter un trauma. On peut se demander s'il s'agit ici d'un trauma individuel ou collectif. Dans *l'Avenir d'une Illusion*, Freud cherche à comprendre l'efficace de la religion. Il présente cet efficace comme un bouclier imaginaire destiné à parer à un danger interne, à une l'angoisse liée à l'infantile en nous. « Sur chacun de nous veille une Providence bienveillante, qui n'est sévère qu'en apparence ». Dieu est en effet le bouclier d'Abraham (*magen abraham*), Abraham celui d'Isaac, et Isaac celui d'Israël. Le scénario de la Passion (celle d'Isaac et celle de Jésus) viserait à lier cette angoisse par ce bouclier imaginaire : l'abandon confiant à Dieu provoque justement la salvation et la levée de l'angoisse.

La difficulté réside dans l'articulation entre l'angoisse individuelle (pulsionnelle) et celle, collective et historique, de l'Exil. Revenons à notre *piyut* : Dieu demande à Abraham de renoncer au fils qui lui est né de Sara : *haben asher nolad lekha mi sara*. Le poète n'utilise pas une forme verbale comme *yulad* (Gn 10, 21) mais la forme *nolad* qui peut être lue comme un futur, *qui te naîtra*. Exemple : *Voici qu'il naîtra* (*nolad*) *à la maison de David un fils nommé Josias* (1R 13, 2). On peut donc lire l'épisode de la ligature d'Isaac au futur. Dieu demande à Abraham s'il est prêt à renoncer au fils qu'il pourrait avoir dans sa détresse future (*sara*, lu comme *tsara*, détresse). Nous retrouvons alors la thématique du livre de Job : Peut-être, au fond, que les Juifs ne sont fidèles à Dieu qu'à cause de la promesse du messie. Mais si le messie devait ne pas venir, s'il était sacrifié, est-ce que les Juifs l'aimeraient toujours, leur Dieu ? Voilà, selon la tradition, l'idée diabolique susurrée à l'oreille de Dieu par Satan. D'où l'épreuve. La réponse d'Israël est qu'il aimera Dieu et continuera à lui obéir, même s'il renonce à envoyer le messie. Paradoxalement, c'est cette acceptation de l'absence de messie qui provoque sa venue. En sacrifiant le messie, en acceptant sa néantisation, on le fait venir. Voilà, encore, pourquoi le messie doit mourir. Est-ce la raison pour laquelle les Chrétiens se demandent avec constance si l'Eucharistie est un sacrifice ? Notre *piyut* parvient en tout cas à faire apparaître le point paradoxal de la mystique juive : au moment crucial, si l'on peut dire, de l'épreuve, Dieu est incapable d'abandonner sa propre promesse. L'angoisse associée aux souffrances de l'exil a donc un sens, ce n'est qu'un moment de l'épopée cosmique qui lie Israël à son Père.

Notre *piyut* a donc une visée de consolation. Un jour viendra où les portes de la faveur divine s'ouvriront (c'est le titre de notre poème) et, en ce jour redouté (car c'est aussi le jour du Jugement et de la remontrance) Dieu se souviendra, en notre faveur, de la manière dont nous surmontons l'épreuve actuelle, comme Isaac a surmonté la sienne. Le point de vue midrashique et le point de vue freudien ne sont donc pas incompatibles. Il s'agit de consolation. Mais le point de vue freudien apparaît comme un hyper-midrash, il ajoute une autre dimension au midrash, dans le sens où il vise l'individuel, le pulsionnel, le passé infantile. Le midrash juif vise pour sa part, le collectif, le futur et l'eschatologique. Le *fils* y signifie messie, la figure du Père est construite de manière à figurer celle d'un chef capable de protéger son peuple contre les dangers de l'Exil et le pouvoir des Empires. Et l'angoisse est celle de l'épreuve qui se prépare. Le Judaïsme semble essentiellement préoccupé par le salut collectif. Le salut personnel dépend étroitement du salut de l'Assemblée d'Israël. Il en est de même dans l'Église naissante. Ce n'est qu'à la fin du moyen âge que le salut devient une affaire personnelle. C'est alors que le schéma freudien devient pleinement opérant (à ceci près que l'on ne comprend pas bien si c'est l'angoisse qui induit le besoin de religion, ou bien l'inverse). Avec l'idée de salut individuel, le doute se met alors à se développer. Et avec lui l'angoisse. On peut alors observer, en milieu chrétien, l'apparition des symptômes de ce que Freud nommera, bien plus tard, la névrose obsessionnelle. Scrupules, examens de conscience, précautions, doutes, vérifications, inhibitions, paralysie de l'action, angoisse de mort. Au point qu'en 1215, le Concile de Latran devra rendre la confession obligatoire.

Nous savons, depuis que nous avons cru faire nos premiers raisonnements valides en classe de philosophie, que le doute est inhérent à la foi. Si Dieu se manifestait chaque matin, avions-nous compris, la foi serait inutile. Mais ce doute est à la fois inévitable et interdit. Zacharie, dans le début de Luc est rendu muet pour avoir demandé des signes quant à la certitude du Salut, et à la venue du fils. Les textes de Loyola montrent à quel point le doute peut torturer

l'esprit du croyant à la recherche du salut personnel. Comment être sûr que je me suis confessé complètement, qu'en est-il des péchés dont je ne me souviens plus ? Quand je pense sincèrement être sincère, quelle est la preuve que je suis sincère ? Et mes actes de croyant, sont-ils accomplis pour le pur amour de Dieu ou pour mon salut personnel ? D'où le paradoxe du Quiétisme au XVII^e siècle, par lequel nous clôturerons ce paragraphe, car il nous ramène, en un sens, au sacrifice d'Isaac. Le Quiétisme veut une prière qui exclut toute préoccupation d'un avantage personnel quelconque, pas même du Salut. Il faut, au contraire, mépriser les actes extérieurs, la pénitence, les mortifications. Pour assurer à l'acte de foi son complet désintéressement, l'âme doit renoncer à demander quoi que ce soit à Dieu. Le quiétiste entend refaire chaque matin l'expérience d'Abraham : Il faut faire à Dieu un abandon complet de toute volonté et de tout désir. L'âme doit se désapproprier d'elle-même ; renoncer à tout pour se fondre dans l'amour divin.

Paul et l'inversion

Nous avons ouvert ce chapitre par les mésaventures d'Agrippa à Alexandrie. Dans *Un étranger sur le toit*, nous notions par ailleurs que Paul était une allégorie : l'inversion personnifiée. Juif, il devient un petit (un païen). Roi (Saül) il devient esclave du Christ. Persécuteur, il devient persécuté, etc. (Comme souvent, les peintres saisissent immédiatement l'essentiel. Dans la *conversion de Paul* du Caravage, le cheval occupe tout le tableau, Paul disparaît dans l'obscurité du sol, le Caravage nous montre ce qu'est une inversion). Eh bien, croyez-le ou non, mais tous ces personnages finissent par se rencontrer, comme si la boucle devait être bouclée par des retrouvailles générales : Agrippa, Paul, Jean-Baptiste...

Figurez-vous que dans les Actes, Paul rencontre (midrashiquement, je vous rassure tout de suite) le roi Agrippa, celui-là même qui, dans le récit de Philon était victime du carnaval d'Alexandrie. Et, voyez comme le monde du midrash est petit, il le rencontre dans un contexte qui ressemble furieusement au récit de la mort de Jean Baptiste. Reprenons dans l'ordre. Souvenez-vous : Hérode, tout compte fait, aurait bien voulu libérer Jean (c'est la foule qui s'y oppose). De même, chacun sait que Pilate aurait volontiers libéré Jésus (toujours la foule). En 2006, il suffit d'aller au cinéma pour savoir tout cela.

De même que le dispositif textuel des Évangiles s'arrange pour qu'on ne puisse pas distinguer Jésus de Barabbas, il fait en sorte que le sort de Jésus reste en suspens, et balance au gré d'un rapport de force incertain, entre un Tribunal qui représente l'imperium d'une puissance planétaire et une poignée de Judéens excités. La toute-puissante Rome est terrorisée par une foule juive. C'est ce qu'on appelle un témoignage historique crédible. Un tribunal romain est incapable de condamner Jésus (s'il est coupable) ou de l'acquitter et de le libérer (s'il est innocent) et de faire respecter ce verdict par la force. Non, il ne peut que s'incliner devant la foule. S'agirait-il d'atténuer la responsabilité des païens pour alourdir celle des Juifs ? De signifier la fin de toute Loi ? Ou simplement de souligner l'indifférenciation eschatologique et donc l'équivalence entre Juifs et païens ?

Toujours est-il que cette foule juive, non contente d'avoir mis l'Empire de Rome en échec, exige maintenant la mort de Jésus et la libération de Barabbas. Libération qui découle, elle aussi, non du verdict d'une juridiction (pensez-vous !) mais d'une coutume juive qui, par malchance, ne nous est pas parvenue et dont personne n'a jamais entendu parler. Heureusement, un détail nous met sur la voie. Hérode et Pilate, à chaque fête (*Hag*), ont coutume de relâcher (sens de *plh* en hébreu) leur prisonnier. On a vu plus haut que cette fête renvoie à Kipur, car c'est la seule où on relâche quelque chose (un bouc). La voilà, notre coutume.

Paul rencontre Agrippa lorsque celui-ci va visiter Festus. Cela vous rappelle quelque chose ? Vous avez une excellente mémoire ! Hérode allait lui aussi rendre visite à Pilate. Oui, les Actes aiment la répétition, ils recréent donc avec le couple Agrippa-Festus, un remake du célèbre duo Hérode-Pilate que vous aviez tant détesté dans les Évangiles. Vous reprendrez bien un peu de peplum ? D'ailleurs, Agrippa est un prince hérodien. Son nom a un discret parfum

d'usurpation de pouvoir (voyez le verbe *egrof* de votre dictionnaire d'hébreu favori). Contrairement à Philon et aux Juifs d'Alexandrie, qui ont un minimum de sympathie ou de compassion pour l'héritier du trône de leur pays d'origine (il est vrai qu'ils sont, eux, des juifs en chair et en os, historiques) le midrash chrétien n'a aucune tendresse pour Agrippa, et cela pour une raison toute midrashique : l'occupation du trône de Judée par une lignée étrangère est indispensable pour que nous soyons bien dans la catégorie du comble. Autrement, la venue du messie, est impossible. Quant à Festus, si votre dictionnaire traduit aussi les noms propres, il vous précisera que c'est *Haggi*, soit le jour de fête (*Hag*), et Festus, justement, relâcherait bien Paul s'il s'écoutait. Tout comme Hérode et Pilate, Festus croit à la résurrection et comme Hérode, il est embarrassé (Ac 25, 20). Cela tombe bien, la racine *brd* a ce sens.

Paul, Agrippa, Jean Baptiste, nous restons décidément dans l'inversion. Malgré la sympathie de Festus, Paul ne retrouve pas sa liberté. Il est conduit à Rome sous bonne escorte, mais du moins restera-t-il libre de reprendre la mer (lire : continuer sa prédication aux païens). Paul est donc bien le paradigme de l'inversion, de la conversion et du chiasme. Souvenez-vous :

*Il n'y a ni Juif ni Grec,
il n'y a ni esclave ni homme libre,
il n'y a ni homme ni femme.*

N'est-ce pas là aussi une bonne définition de l'indistinction et du carnaval ?

Conclusion

Le récit de la passion est un midrash qui met en scène une idée simple: l'abandon par les Juifs de l'idée même de messie.

L'eschatologie juive et le midrash construisent inlassablement des récits, toujours les mêmes et toujours différents, en fouillant les mêmes catégories : le Comble, la Dérision, l'Inversion, l'Épreuve. De ce point de vue, le récit de la ligature d'Isaac est identique à celui du sacrifice d'Esther. Esther subit, elle aussi, l'épreuve suprême. Elle accepte d'aller à sa perte en se présentant devant le Roi, pour sauver son peuple. Contrairement aux exégètes, obsédés par l'historicité, les peintres ont assez bien compris que l'essentiel du récit d'Esther réside dans son évanouissement. La Passion du Christ n'est que le dernier avatar de ces formations midrashiennes, qui comme celle de Job, représentent, dans l'eschatologie juive, le destin d'Israël. La crucifixion est liée à une inversion (et pas seulement celle de Pierre, qui eut lieu, selon Origène, la tête en bas, on ne se demandera plus désormais pourquoi). En acceptant avec joie l'épreuve finale, Israël forcera l'inversion des sorts, et fera venir le messie. Cette épreuve dût-elle être l'abandon du messie, autrement dit son sacrifice.

Maurice Mergui

La Colonne du mystère

Tentative d'épuisement midrashique d'une fresque du Quattrocento

« Le premier ange n'est pas dit avoir été fait à la ressemblance de Dieu, mais signe visible de la ressemblance, pour qu'il fasse comprendre que l'image est exprimée en lui avec d'autant plus de ressemblance que sa nature est plus subtile. »

Hraban Maur, *De Laudibus Sanctae Crucis*
à propos d'Ézéchiel 28, 12-13.

Tableaux d'une exposition

Vendredi 19 décembre 2003, fin d'après-midi, frénésie des fêtes. Toute la ville s'agite, les vacanciers se ruent sur les routes... et les retardataires battent le pavé à la recherche d'un dernier cadeau. Le soir où tout le monde se presse, je prends la ville à rebours : j'ai rendez-vous en plein Paris, avec la Renaissance italienne auprès du palais de Marie de Médicis, pour un voyage « De Savonarole à Laurent le Magnifique » en compagnie de Botticelli.

Alors que je pénètre dans les salles désertes, je me demande combien de personnes, parmi les dizaines de milliers de visiteurs, auront vu ces tableaux. Sans doute beaucoup auront aperçu des couleurs, parfois, entre les têtes de la foule amassée, une Vierge entière, dans un éclair, un ange... mais un *tableau* ? Qu'importe, le culte aura été rendu ; pas de grand-messe culturelle sans procession ! Il est même probable qu'un grand nombre de catalogues de l'« expo » passera la nuit au pied du sapin de Noël, trophée parisien éblouissant la province... Reproductions ! Un comble le jour où l'on célèbre la venue de celui qui désamorce le cours des générations. Le voilà justement, le divin bambin, sous les yeux de sa mère, jouant à saute-agneau avec Jean-Baptiste.

Prenons le temps, l'exposition fait nocturne... et ce n'est que pour nous. Parmi les premiers tableaux, scènes de l'enfance du Christ, me frappe surtout La Vierge et l'Enfant de Capodimonte à Naples (Cf. figure 1) : délicatesse et douceur de la Vierge, empressement de l'enfant, tendant les bras vers sa mère. Deux jeunes anges hiératiques le présentent à Marie. Le décor est sobre, la Vierge est installée à l'intersection de deux murets, devant un paysage. Une sorte de raie de peinture beige, diaphane, sépare l'enfant de la Vierge, comme une colonne de nuée venant du ciel. Passant devant le paysage, elle coupe en deux un arbre situé à l'angle des murets, au point de fuite de l'architecture minimale. Approchons-nous, puisque que nous ne gênerons personne. Le nez sur le tableau, on distingue parfaitement que la partie de l'arbre devant laquelle passe la nuée est desséchée, alors que l'autre est verdoyante.

Parfois, dans les tableaux de l'enfance, deux arbres, l'un mort, l'autre vivant, évoquent ce qu'il adviendra de l'Incarnation divine... la mort sur le bois de la croix. En effet, c'est bien d'un arbre vivant – provenant de la palme plantée par Seth sur la tombe d'Adam, nous dit Jacques de Voragine – qu'est venue la mort du Messie sur le bois. Mais ici, la construction semble très réfléchie, puisque Botticelli dissimule son allusion à même cette « nuée » de peinture.

Laissant le *Saint Augustin* d'Ognisanti à son extase, je pénètre dans la deuxième salle, la plus vaste, la plus riche. Il y a ici quelques portraits de la famille Médicis, d'anonymes, et la célèbre *Calomnie* déjà croisée, naguère, aux Offices. C'est sans doute l'une des œuvres les plus virtuoses de Botticelli... et un maigre groupe de visiteurs, suivant pas à pas leur conférencière, s'agglutinent derrière moi, tendant la tête pour l'apercevoir. Je m'écarte en maugréant, fais quelques pas de côté pour leur échapper... et me voici devant la gigantesque fresque de l'Annonciation de l'Ospedale de San Martino de Florence (Cf. figure 2).

Incroyable ! Au cœur de Paris, cette immense fresque (2,43 m x 5,5 m) illumine la salle désormais déserte. Soudain je pense à l'ultime phrase de *L'Ambition de Vermeer* de Daniel Arasse : à l'issue d'une étude enivrante de minutie et de réflexion, le grand historien de l'art conclut « simplement » qu'il faut comprendre ce qu'est faire « l'expérience d'un tableau de peinture ». Je crois que c'est pour ce soir...



Figure 1. Botticelli : *Vierge à l'Enfant et deux anges* (vers 1481). Musée de Capodimonte, Naples.



Figure 2. Botticelli, *Annonciation*, Ospedale de San Martino, Florence.

La Vierge à la colonne

Le contexte est connu, exposé en onze versets au 1^{er} chapitre de l'Évangile de saint Luc. L'archange Gabriel rend visite à une jeune vierge, dans sa maison de Nazareth. Après un bref – mais combien décisif – échange, Marie répond à l'ange : « Je suis la servante du Seigneur », et accepte du même coup d'accueillir l'Incarnation. Mis à part leur dialogue, aucun détail dans le récit de l'évangéliste sur cette scène fondatrice de la religion chrétienne. Botticelli a donc toute liberté pour la représenter et la penser « en peinture ».

Gabriel, encore en vol, est à gauche. Il vient de franchir une arcade, et regarde Marie à travers une arcade similaire située au centre de la fresque. Il tient, dans ses mains croisées sur son torse, un lys qui, témoin de sa vitesse, s'incurve par-dessus son épaule. À droite, comme drapée dans une sorte de dais fixé au plafond, Marie, distraite de sa lecture, se tourne vers Gabriel, et lui fait comme une gracieuse révérence (« Regardez, elle semble esquisser un pas de danse », dit, derrière moi, la conférencière à son groupe qui se rapproche.)

Le pavement qui mène à la chambre de Marie, et plus encore les deux ellipses de marbre que Gabriel s'apprête à franchir, témoignent de la virtuosité de Botticelli dans l'art de la perspective. Toutes les lignes du tableau convergent naturellement vers un point unique, au-delà du mur du fond du jardin de Marie. Cependant, Botticelli a choisi de faire coïncider ce point avec l'œil de Gabriel. Le peintre situe ainsi *temporellement* sa représentation de l'Annonciation : nous assistons au moment où l'œil de Gabriel passe devant le point de fuite de la composition.

Tout le premier plan est rythmé par la succession de trois groupes de trois colonnes. Autour de Marie, ces colonnes répondent à celles formant l'arcade à travers laquelle l'ange s'annonce. La perspective est précise, l'architecture paraît bien ordonnée.

Pourtant, un détail me frappe : les deux colonnes derrière Gabriel, qui reprennent le décor floral et les dimensions imposantes de celles du premier plan, ne soutiennent pas les arcades ; elles ne sont d'ailleurs pas dans leurs prolongements perspectifs. Elles forment une excroissance dans le corridor qui traverse la *domuncula*. Malgré la taille de sa fresque, et sans doute en accord avec l'architecture de San Martino, Botticelli n'a représenté aucun élément de plafond. Que soutiennent alors ces colonnes surnuméraires ? peut-être une troisième arche, ouvrant sur le jardin et se prolongeant au-dessus de Gabriel par un plafond incurvé. Mais dans ce cas, ce plafond devrait reposer sur d'autres colonnes, en avant du tableau, dans notre espace, évidemment infigurable par le peintre. Ce n'est donc pas pour ce qu'elles soutiennent que ces

colonnes importent au peintre. En revanche, leur présence crée cet ensemble de trois colonnes¹, pendant – ou plutôt origine – de la présence des trois colonnes autour de Marie. La pièce est donc assez étrange : elle repose sur six colonnes, dont deux, comme jumelles, sont placées juste derrière la Vierge.

Pour bien comprendre comment est conçue l'architecture de la maison de Marie, revenons à la perspective et cherchons à voir de quelle manière les six colonnes soutiennent la pièce. À droite, c'est, derrière la Vierge, la colonne la plus claire qui se trouve dans le prolongement de la colonne du premier plan, mais, dans le fond de la pièce, cette colonne claire se trouve en face de la colonne ouvragée du centre, comme nous l'indique, au sol, la bande blanche au milieu du pavement. Comme, à son tour, cette colonne surnuméraire ne correspond pas, ainsi qu'on l'a déjà vu, à la colonne centrale du premier plan, l'édifice paraît bancal. Cette architecture, apparemment si bien ordonnée, n'est donc en rien la représentation précise d'une structure existante. Sauf à supposer une certaine approximation de Botticelli, pourtant « maître en perspective », il faut penser cette construction comme une volonté du peintre d'introduire un écart dans la représentation. Mais dans quel but ?

La posture « dansante » de la Vierge est frappante, mais plutôt qu'entamant un menuet, on la croirait berçant déjà l'enfant Jésus, sa joue contre celle du bébé, « Vierge à l'Enfant » avant même l'arrivée de Gabriel. Me revient alors à l'esprit le tableau de Capodimonte : si l'on y étudie de plus près la position de l'enfant, aucun doute, sa main droite, tendue vers sa mère, est exactement à l'aplomb de la « nuée » de peinture, comme s'il la tenait entre lui et la Vierge (Cf. figure 1). Allant et venant à travers les salles désertes, je suis frappé par la similitude des deux attitudes... et tout d'un coup, je *vois* ! si, dans l'Annonciation, on prolonge la colonne sombre qui se trouve juste derrière Marie, elle tient entre ses mains, non pas l'enfant, mais la colonne (Cf. figure 3).

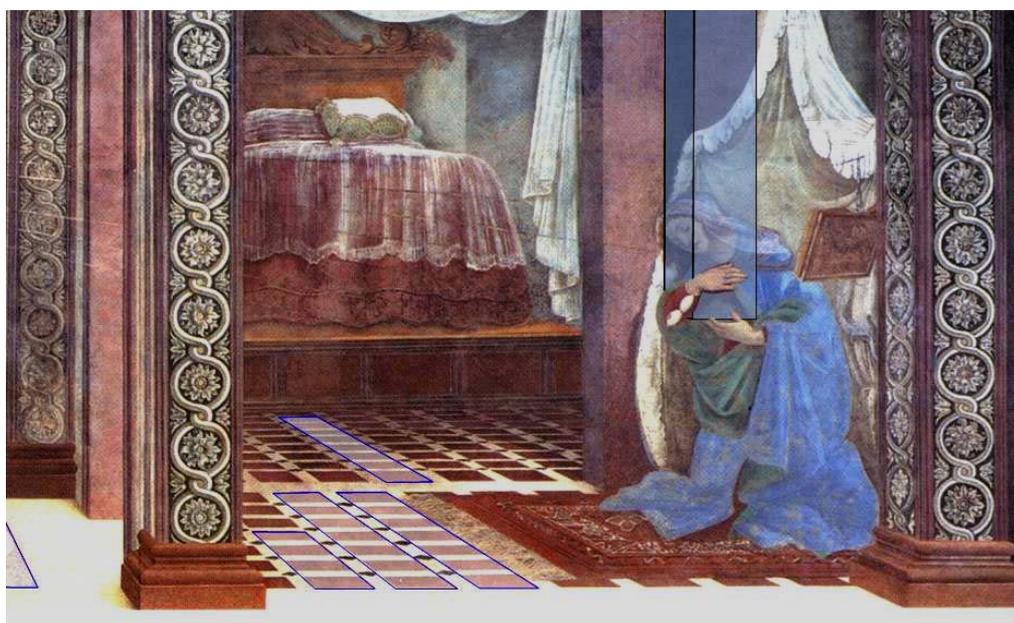


Figure 3. Reconstitution en transparence de la colonne se trouvant derrière la Vierge.

Voilà pourquoi Botticelli a pris soin de conserver ces colonnes « surnuméraires » dans le corridor : en créant la nécessité architecturale de la présence de deux colonnes derrière Marie, elles permettent – tout en l'occultant – la relation intime entre la Vierge et « sa » colonne.

¹ L'une d'entre elles est en réalité un simple pan de mur soutenant l'arche, que l'angle choisi par le peintre nous fait assimiler à une colonne.

Génies de peintres

Si le brio de la construction m'éblouit, je ne suis pas outre mesure surpris qu'elle mette en jeu une colonne. Non seulement la *domuncula* de Marie se prête aux symboles architecturaux, mais les peintres du Quattrocento ont souvent investi une colonne d'un rôle particulier dans l'Annonciation. Daniel Arasse en a exposé de nombreux exemples dans ses différents ouvrages, et je reprendrai ici certains éléments de ses brillantes démonstrations.

Tout d'abord, suivant le récit évangélique de la survenue de l'ange dans la maison de Marie, les colonnes permettent de définir les lieux respectifs des deux personnages. Dans le *Polyptique de Pérouse*, par exemple, Piero della Francesca présente la Vierge et l'archange se faisant face devant un splendide cloître médiéval à colonnades doubles. Le jeu que fait Piero entre la perspective du cloître et la plaque de marbre du fond est vertigineux², mais ne m'intéresse ici qu'un détail invisible, que seule la reconstitution du plan au sol de l'édifice permet de déceler. Si l'ange et la Vierge se font apparemment face, Marie se dérobe en réalité au regard de l'ange, car l'une des colonnades du cloître se situe exactement entre les deux personnages. En grand mathématicien, Piero va encore plus loin que Botticelli : ce n'est plus seulement, comme à San Martino, le rôle de cette colonne qui est caché, mais la colonne elle-même ! Seule sa présence logique dans l'alignement du cloître est suggérée.

La virtuosité de Piero della Francesca est singulière, mais d'autres peintres savent également « jouer » de la colonne en la mettant le plus souvent bien en évidence au cœur de leur composition. Le peintre ferrarais Francesco del Cossa, dans l'*Annonciation* conservée à Dresde, reprend l'idée de Piero, mais en pleine lumière. Une immense colonne au centre du tableau cache en partie la Vierge à Gabriel, mais c'est ici la position inhabituelle des deux personnages – Gabriel est de trois quarts dos et Marie de face au fond – qui fait écran à la compréhension immédiate du phénomène. Quant à l'escargot du premier plan, l'analyse de Daniel Arasse montre quelle saveur peut avoir l'étude des détails de peinture³.



Figure 4. A. Lorenzetti : *l'Annonciation* (1344). Pinacothèque de Sienne.

² Voir D. Arasse, *L'Annonciation italienne*, Hazan, 1999, p. 41.

³ Voir D. Arasse, « Le regard de l'escargot » in *On y voit rien*, Denoël, 2000.

Très tôt, dès 1344, à Sienne, Ambrogio Lorenzetti avait ouvert la voie en plaçant, entre Gabriel et Marie, une colonne au premier plan de *L'Annonciation* (Cf. figure 4). Dans cette œuvre sur fond d'or, le pavement peint est la première tentative – encore balbutiante quatre-vingts ans avant Alberti – de construction perspective. Dans sa partie haute, cette colonne centrale est gravée sur le fond d'or, lieu de l'infini divin, mais dès lors qu'elle passe dans l'espace humain du pavement, elle devient peinte. En peintre « docteur en la théorie de son art », comme le nomme Ghiberti, Lorenzetti a fait passer dans cette simple colonne tout le mystère inhérent à l'Incarnation : comment l'invisible divin fait irruption dans le visible de notre monde.

La colonne de Marie de l'Ospedale de San Martino s'inscrit donc dans une longue lignée de colonnes de l'Annonciation, et Botticelli lui-même, quoiqu'avec moins de profondeur, utilisera toujours des architectures à colonnes dans ses Annonciations postérieures.

Si les analyses flamboyantes de Daniel Arasse dépassent largement le cadre étriqué de l'iconographie « qui ne fait qu'épeler le tableau », les fragments que j'ai repris ici ne nous renseignent pas directement sur la justification d'une utilisation à ce point systématique de la colonne dans l'Annonciation. Il est temps de nous y arrêter.

Hraban Maur aux trousse

Dans *L'Annonciation italienne*, Daniel Arasse explique que la colonne est « un symbole traditionnel » du Christ. Ainsi, à travers ce symbole, c'est déjà le Christ que la Vierge tient entre ses bras. Magnifique raccourci théologique de la peinture !

Pourtant, j'avoue que le « traditionnellement » me surprend : nulle part ailleurs, en effet, je n'ai trouvé mention de ce lien direct entre *Christ* et *colonne*⁴, si ce n'est dans la scène de la flagellation. Certes, dans cet épisode, le Christ est toujours représenté adossé à une colonne, d'ailleurs absente du texte évangélique ; il peut même faire corps avec elle, comme dans l'étrange et très contemporaine sculpture qui orne le plus récent (1997) des portails de la Sagrada Família de Barcelone ; mais cela ne saurait en faire un substitut systématique du Christ... et encore moins au moment de l'Annonciation.

En réalité, dès 1981, Daniel Arasse a indiqué l'unique source qui lui fait faire ce lien entre *Christ* et *colonne* : dans son *Allegoriae in Sanctam Scripturam*, Hraban Maur déclare : « *Columna est divinitas Christi [...] columna est humanitas Christi.* »

Hraban Maur, disciple d'Alcuin, vécut en Allemagne au IX^{ème} siècle. Les *Allegoriae in Sanctam Scripturam* devraient constituer une mine pour les iconographes de toutes sortes. En effet, cet ouvrage est construit à la manière d'un dictionnaire dont chaque entrée reprend un mot du corpus du Nouveau Testament, pour lequel Hraban Maur énumère les différents symboles ou significations, s'appuyant le plus souvent sur des citations de l'Ancien Testament.

La citation complète du rapport entre *colonne* et *Christ* est la suivante⁵ :

« La colonne, c'est la divinité du Christ, de même que dans l'*Exode* la colonne de feu précéda le peuple à travers la nuit [Ex 13, 21], la colonne, c'est l'humanité du Christ, de même que dans l'*Exode* la colonne de nuée guida le peuple [Ex 13, 22]. »

On le voit, le lien ne paraît pas des plus clairs. D'ailleurs, comme le souligne Georges Didi-Huberman, loin de s'arrêter à ce parallèle, Hraban Maur donne en tout dix significations différentes, ne se ramenant pas toutes au Christ, à la colonne, pêle-mêle : les anges, les disciples et même les Écritures saintes... On comprend dans ces conditions que le lien entre *Christ* et *colonne* ne soit pas apparu si évident par la suite. Les trouvailles de Hraban Maur ne sont d'ailleurs guère

⁴ Pas la moindre allusion à ce symbole, par exemple, dans les six volumes d'iconographie de L. Réaux.

⁵ Je reprends ici la traduction de Georges Didi-Huberman qui cite le passage in *Fra Angelico : Dissemblance et figuration*, Flammarion, 1990.

reprises, tant ce dernier paraît abscons, comme le note avec une grande honnêteté Michel Perrin dans sa traduction du *De Laudibus sanctae Crucis*.

Ce dernier livre mérite qu'on s'y attarde, car il constitue une singularité passionnante dans l'histoire de l'iconologie catholique. Hraban Maur y compose vingt-huit poèmes latins dont les lettres forment chaque fois un carré de trente-six caractères de côté. Sur chaque page, par-dessus son poème, il dessine tantôt des représentations de la Croix, tantôt des figures géométriques ou de grandes lettres grecques. Dans tous les cas, les contours de ces dessins, sélectionnant au passage des lettres du texte latin, composent de nouveaux poèmes... entre le calligramme et le mots croisés ! Tous sont bien sûr consacrés à la gloire de la Sainte Croix, avant, pendant et après la crucifixion.

Alors que le bois dressé de la croix pourrait aisément l'y inciter, nulle part dans ce livre Hraban Maur ne fait allusion à la colonne comme divinité ou humanité du Christ. Pourtant, l'obscur archevêque de Mayence se fait ici didactique, puisqu'il consacre vingt-huit autres feuillets à de minutieuses explications de ses acrobaties scripturales : citations bibliques ou des Pères de l'Église, gloses multiples et même, de manière passionnante, des calculs ésotériques à partir des valeurs numériques des lettres grecques, directement inspirés des méthodes de gématrie du midrash juif. C'est ainsi, par exemple, qu'en calculant la valeur numérique d'ADAM ($1+4+1+40 = 46$), il justifie la citation de saint Jean (Jn 2, 20) : « Les juifs lui dirent : 'Pendant 46 ans on a construit ce sanctuaire, et toi tu le rebâtirais en 3 jours'. »

Alors que l'on pouvait espérer des lumières sur l'interprétation du passage de l'*Exode* cité dans les *Allegoriae in Sanctam Scripturam*, pas la moindre colonne christique... et voici l'interprétation si séduisante de tout à l'heure qui vacille.

Pourtant, cette plongée dans l'univers de Hraban Maur aura montré que, jusque dans le IX^{ème} siècle germanique, des techniques d'exégèse juive pouvaient s'avérer éclairante sur le texte de l'Évangile. Il est donc temps de partir à la recherche de notre colonne de l'Annonciation à même le texte de saint Luc, mais... pas en grec !

Dubourg, définitif

Qui a lu le livre de Bernard Dubourg *L'Invention de Jésus*⁶ avec quelque honnêteté – je crains que ceux-là se trouvent peu ! – en sort avec un ébranlement profond.

Son hypothèse est simple : le grec du Nouveau Testament est une aberration syntaxique et l'argument de la *koïnè* – sabir grec, parlé par les pêcheurs du lac de Tibériade et leurs disciples – brandi par tous les spécialistes, un prétexte fumeux. Dubourg montre, au contraire, que la structure de l'hébreu transparait mot à mot dans le grec farfêlu des Évangiles. L'hypothèse ne serait guère choquante si lesdits spécialistes ne déniaient en chœur aux juifs du premier siècle la faculté de parler hébreu, étrange paradoxe soutenu à l'unisson, sans aucune raison valable, sauf un mépris – nauséux ? – de cette langue. Au mieux se trouve-t-il quelques très rares hypothèses sur de l'araméen, voire du syriaque – vite écartées d'ailleurs – pour expliquer çà et là une trop grande bizarrerie du texte⁷.

Mais l'hypothèse de Dubourg entraîne un corollaire explosif : dans leur hébreu d'origine, les Évangiles ne constituent plus un récit historique, mais sont tissés de reprises et de commentaires de l'Ancien Testament structurés en récit... en un mot, c'est ce que la culture juive appelle un midrash.

La démonstration de Dubourg est implacable et son style alacre autant qu'acérbe ; un bonheur de lecture. Aucun doute, le texte des Évangiles a été pensé et écrit comme un midrash. Il est temps, quinze ans après, de poursuivre les recherches, et de tenter de comprendre ce qui peut

⁶ Paru en deux tomes chez Gallimard dans la collection *L'Infini* de Philippe Sollers, en 1987 & 1989.

⁷ Ces hypothèses audacieuses ne concernent d'ailleurs quasiment que des textes apocryphes.

bien se tramer dans l'hébreu de l'Annonciation. Embarquons-nous donc pour un voyage à travers les richesses inouïes de la syntaxe sémitique...

Une hypothèse futile et arbitraire ? Je ne comptais pas persuader si facilement mon lecteur. Un dernier mot cependant, pour le convaincre simplement de m'accompagner dans cette exploration : au détour d'un texte de Stéphane Zagdanski⁸, j'apprends ceci : le mot hébreu qui désigne la chair est *bassar* (BSR). Or, la langue biblique s'étant très longtemps passée d'écrire ses voyelles, ce même vocable BSR se retrouve souvent dans la Bible pour désigner un autre mot : le verbe *bissér*. Et que signifie ce verbe ?... annoncer.

L'Annonciation et l'Incarnation unies *par le même mot* en hébreu, voilà qui me suffit pour tenter l'aventure... Alors, larguons les amarres !

Un regard de midrashiste

Lorsqu'il s'agit de comprendre les techniques d'élaboration midrashique, il est couramment fait allusion au concept freudien de surdétermination. De la même manière que le rêve peut agréger des scènes éparées, le midrash est composite : une phrase du commentaire s'appuie communément sur divers passages de la Bible, souvent « éloignés » du passage commenté. Maurice Mergui a montré comment cette confluence de sens, par jeux de mots, gématrie ou réflexions sur le sens des Écritures était constitutive du midrash⁹.

Pourtant, à l'instar de la théorie freudienne, la surdétermination midrashique n'est pas simplement agrégation d'éléments bibliques. David Banon souligne dans *La Lecture Infinie*¹⁰ que la surdétermination peut être appliquée dans le midrash, tout comme dans l'analyse du rêve, à la redondance d'une expression au sein du passage commenté. C'est alors cette répétition qui va exciter la curiosité des midrashistes, appeler au commentaire et provoquer le récit midrashique.

Comme l'a assez démontré Daniel Arasse dans ses livres, l'œil qui scrute l'œuvre d'art peut souvent être, de la même manière, arrêté par un détail, susceptible de faire surgir une dimension nouvelle de la compréhension du spectateur, d'autant plus pertinente que le détail recèle souvent la volonté profonde du peintre.

C'est cet œil soucieux du détail et de la cohérence de l'œuvre de Botticelli qui nous a permis de faire surgir, de la pénombre de la fresque où le peintre l'avait volontairement enfermée, la colonne de Marie. Tout comme la surdétermination du texte biblique excite la sagacité du midrashiste, cette colonne suscite notre réflexion. Pourquoi, dans ces conditions, ne pas fusionner ces deux élans, et ne pas faire jaillir de ce détail pictural un midrash... celui qu'était originellement, dans sa fougueuse langue sémitique, le texte de Luc ?

Ruth et Booz

Revenons donc au dialogue entre Gabriel et la Vierge. Il s'ouvre par la salutation bien connue des enfants du catéchisme :

« Je te salue, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi » (Lc 1, 28).

Cette salutation n'est pas anodine, puisqu'elle invoque le Seigneur. Dans le *Midrash Rabba sur Ruth*, je lis d'ailleurs ceci :

⁸ « La chair et le Verbe » in *Fini de Rire*, Pauvert, 2004.

⁹ « Un étranger sur le toit », *Nouveaux Savoirs*, 2003.

¹⁰ *Le Seuil*, 1987.

« [...] trois choses furent décidées par un tribunal (*bet din*) terrestre puis approuvées par le *bet din* céleste. Ce sont : le fait de se saluer par le nom de Dieu, la décision de réciter le rouleau d'Esther et la dîme » (Rt Rb 4, 5)¹¹.

Pour ce qui est de cette salutation par le nom divin, c'est Booz qui l'a inventée – nous dit toujours le midrash – en Rt 2, 4 :

« Voici que Booz arrivait de Bethléem : Que YHWH soit avec vous ! dit-il aux moissonneurs, et eux répondirent : Que YHWH te bénisse. »

Le *Livre de Ruth* est l'un des plus courts du canon juif, il ne fait que quatre chapitres. Il conte l'histoire d'une jeune païenne moabite, Ruth, qui décide, à la mort de son mari juif, de quitter sa patrie, et de suivre sa belle-mère Noémi qui retourne en Israël. Or, les Moabites sont frappés par un décret divin qui leur interdit l'entrée dans la communauté d'Israël (Cf. Dt 23, 4). Mais un parent de Noémi, Booz, acceptera d'épouser Ruth, et de la faire entrer ainsi dans l'Alliance.

Certains docteurs du Talmud se sont interrogés sur l'intérêt de la présence de ce livre dans le canon juif, uniquement justifiée, selon eux, par la généalogie finale, puisque de Ruth et Booz descendra David, ancêtre du Messie.

Booz, l'inventeur de la salutation par le nom divin, acceptée par le ciel et ainsi remise dans la bouche de l'ange par l'évangéliste, n'est donc pas étranger à la famille de Jésus : il est d'ailleurs cité dans les deux générations du Christ figurant en Mt 1 et Lc 3. Ce dernier prend d'ailleurs soin de rappeler, à l'orée de l'Annonciation, que Gabriel apparaît « à une vierge fiancée à un homme de la maison de David, nommé Joseph ».

Marie semble troublée par les paroles de l'ange, et Gabriel, dans sa deuxième salutation, veut la rassurer en lui déclarant notamment : « Tu as trouvé grâce auprès de Dieu ». Dans le grec de Luc, « trouver grâce » se dit *euron carin*. Cette formule rend l'hébreu MT' HN (*matsa hen*) qui sert à qualifier Ruth en Rt 2, 2 ; 2, 10 et 2, 13. Ruth, comme Marie, est comblée de grâce.

Le mystère de l'Incarnation ne peut pleinement se réaliser que par le consentement de la Vierge. Or, celle-ci semble hésiter : « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais pas d'homme ? » (Lc 1, 34). L'ange lui fait alors cette réponse, préambule de sa dernière intervention dans l'histoire :

« L'Esprit saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre » (Lc 1,35).

Avant de rechercher ce qui peut se trouver dans l'hébreu originel du texte de Luc, une parenthèse : aux réfractaires qui pensent arbitraires ou fallacieux les jeux de mots de l'hébreu sur lesquels se tissent le midrash, je me permets de signaler que cette phrase est, pour certains Pères de l'Église – notamment Prudence¹² – l'occasion de jeux de mots très sérieux, puisque latins. Dans l'*obumbravit* latin – qui rend « te couvrira de son ombre » – Prudence voit, en effet, des références à *nubes* (la nuée divine), à *innuba* (la jeune fille vierge) et à *nubere* (se voiler, c'est-à-dire se marier). Très beau développement théologique, mais comme Marie, sinon Gabriel, ne parlaient certainement pas latin, revenons au texte de Luc.

L'expression « te couvrira de son ombre » est la traduction du grec *episkiasei*. Si je souhaite savoir quel était le mot hébreu sous-jacent, la meilleure technique est la rétroversion. Elle consiste à rechercher les occurrences d'*episkiasei* dans l'Ancien Testament, et à voir quel(s) mot(s) hébreu(x) il traduit. Par chance, *episkiasei* est un hapax dans la Septante, c'est-à-dire qu'il ne figure qu'une seule fois, en *Psaumes 91, 4* :

¹¹ Je reprendrai, dans tout ce passage, la traduction de Ruth Rabba (Rt Rb) : *Le Midrash Rabba sur Ruth*, trad. F. Gandus, *Nouveaux Savoirs*, 2003.

¹² Prudence, *Apothéosis* 571-572 PL LIX col. 969.

« Il te couvre de ses ailes, tu as sous son pennage un abri, armure et bouclier, sa vérité. »

Il y rend le mot *yasekh* (YSK) « couvre », dont l'un des sens est « oindre » (en désignant l'ordination du grand prêtre). Je ne suis donc pas surpris de le voir resurgir dans le Nouveau Testament pour qualifier le mode d'apparition du Christ sur terre, puisque « Christ » veut dire en grec « celui qui est oint », en hébreu *mashiah*, le *Messie*.

Ce passage des *Psaumes* sur la protection divine fait écho au *Livre de Ruth*. En effet, Booz, interrogé par Ruth sur le pourquoi de sa bienveillance envers elle, païenne de la pire espèce puisque Moabite, lui répond :

« Que YHWH te rende ce que tu as fait et que tu obtiennes pleine récompense de la part de YHWH, sous les ailes de qui tu es venue t'abriter » (Rt 2, 12).

Visiblement passionné par ce passage, le *Midrash Rabba* dresse la liste, toujours justifiée par la Bible, bien entendu, de tout ce qui a des ailes :

« R. Abin a dit : Nous apprenons de l'Écriture sainte que la terre a des ailes (*kanfe*), ainsi qu'il est écrit : *des confins (kanfe) de la terre nous avons entendu tes psaumes, 'gloire au juste'* (Is 24, 16) ; que le soleil a des ailes, ainsi qu'il est écrit : *mais pour vous craignez mon Nom, le soleil de justice brillera, avec la guérison dans ses rayons (kanfe)* (Ml 3, 20) ; que les *Hayot* (les êtres vivants de la vision d'Ézéchiel) ont des ailes, ainsi qu'il est écrit : *aussi le bruit des ailes des Hayot* (Ez 3, 13). Que les *kerubim* (une catégorie d'anges, les 'chérubins') ont des ailes, ainsi qu'il est écrit : *En effet, les chérubins étendaient leurs ailes au dessus de l'emplacement de l'arche et faisaient un abri au dessus de l'arche et de ses barres* (1R 8,7)¹³. Que les *serafim* (autre catégorie d'anges 'les séraphins') ont des ailes, ainsi qu'il est écrit : *au-dessus de lui se tenaient les séraphins ; chacun d'eux avaient six ailes* (Is 6, 2).

Viens et vois combien est grande la puissance du juste, et combien grand est le pouvoir de la justice, et combien est grand le pouvoir de ceux qui font le bien, car leur abri n'est ni dans l'ombre du soleil, ni dans l'ombre des ailes des *Hayot*, ou des *kerubim* ou des *serafim*, mais sous quelles ailes s'abritent-ils ? À l'ombre de celui qui a créé le monde par sa seule parole, ainsi qu'il est écrit : *qu'il est précieux, Ton amour, ô Dieu ! Ainsi, les fils d'Adam à l'ombre de Tes Ailes trouvent abri* (Ps 36, 8). »

Aucun doute pour le midrash : c'est à l'ombre de YHWH, « celui qui a créé le monde par sa parole », que le juste trouve sa puissance.

L'épisode le plus fameux du livre de Ruth a été popularisé par Victor Hugo dans la *Légende des siècles*. Ruth passe une nuit couchée auprès de Booz endormi, et lui demande à son réveil d'appliquer la loi du lévirat, c'est-à-dire le rachat de la veuve par un proche. Elle utilise alors cette formule :

« Je suis Ruth, ta servante, lui dit-elle. Étends sur ta servante le pan de ton manteau, car tu as droit de rachat » (Rt 3, 9).

Touchante marque d'humilité de la Moabite qui fait tout pour entrer dans la communauté d'Israël. Or, le *pan du manteau* c'est, en hébreu, *kanaf*, le mot qui désigne l'aile de Ps 91, 4, et qui est repris au pluriel¹⁴ (*kanfe*) dans le passage de *Ruth Rabba*. Ainsi, le geste de Booz est bien celui de la

¹³ L'ombre des ailes se dit en hébreu BTSL KNF (*betsel kanfe*). Il n'est donc pas étonnant que le constructeur de l'arche d'Alliance et de la figure sculptée des chérubins étendant leurs ailes sur l'arche se nomme BTSL'L (*betsalel*), celui qui est sous l'ombre de Dieu.

¹⁴ Et à l'état construit.

protection divine, et Ruth sera acceptée dans la communauté, malgré la loi. De plus, Ruth se présente comme sa servante – ainsi que le fait la Vierge dans sa formule d'acceptation de l'Incarnation – en hébreu *'MTW* (*amato*). Ce mot *'MTW* est aussi vocalisé différemment en *amito* – qui signifie « sa vérité » – comme dans la fin de la citation de Ps 91, 4 « armure et bouclier, sa vérité ».

Il y a donc un lien direct en hébreu entre Ps 91, 4 et la prise sous son aile de Ruth par Booz. L'utilisation d'*episkiasei* dans le grec de traduction de l'Évangile rappelle le psaume, et, avec lui, le personnage de Booz. Mais, on l'a vu, le midrash a pour habitude d'utiliser de multiples sources pour faire jaillir ses correspondances.

Booz est ainsi déjà présent dans l'autre partie de la salutation angélique « La puissance du Très-Haut ». En effet, le nom B^cZ signifie « dans la puissance » (*be-'oz*), comme on le trouve par exemple chez le prophète Michée :

« Il se dressera et fera paître son troupeau dans la puissance de YHWH (B^cZ YHWH) » (Mi 5, 3).

Convoquer cette citation ici n'est pas arbitraire : le prophète Michée traite bien sûr du Messie, dont nous reconnaissons la qualité de pasteur, si chère aux paraboles de Jésus. De plus ce passage se situe à Bethléem Éphrata, la patrie de Booz et le futur lieu de la naissance du Messie.

Voici donc, en toutes lettres et sans jeu de mots, le personnage de Booz incarnant la puissance de YHWH, celle-là même invoquée par Gabriel¹⁵ pour couvrir de son ombre – prendre sous son aile – la Vierge.

Le Temple de Salomon

Toute la phrase de l'archange « La puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre » est donc tissée, dans son hébreu originel, de la présence de Booz, l'aïeul de Joseph, comme s'il présidait aux côtés de YHWH au mystère de l'Incarnation. Booz est d'ailleurs pour les midrashistes un véritable substitut de Dieu, puisqu'il est capable, à la fois, de créer une loi, (celle de la salutation reprise par l'ange), et d'en contourner une autre, celle de la défense faite aux Moabites de rentrer dans l'Alliance. En cela, il est assez naturel qu'il participe de l'arrivée du Christ, qui inaugure l'ère de la grâce, ouverte aux païens, et censée remplacer l'ère mosaïque de la loi.

Par notre passage à l'hébreu, nous avons, je crois, éclairé d'un jour nouveau les salutations angéliques, mais pas encore de colonne à l'horizon ! C'est de nouveau le *Midrash Rabba sur Ruth* qui va nous mettre sur sa piste.

Juste avant d'énoncer la liste des porteurs d'ailes, Ruth Rabba commente ainsi le début de Rt 2, 12 :

« Que YHWH te rende ce que tu as fait et que tu obtiennes pleine récompense de la part de YHWH le Dieu d'Israël' (Rt 2, 12). R. Hasa a dit : Salomon sera sa récompense » (Rt Rb 5, 4).

Dans sa note sur ce passage, Maurice Mergui ajoute : « Double entente sur Salomon comme descendant de Ruth, et sur l'idée de *récompense* (hébreu *leshalem*) qui sonne comme *shelomo* (Salomon). »

En effet, Salomon est le fils de David, qui lui succèdera, et c'est cette branche que choisit d'ailleurs Matthieu pour décrire l'ascendance de Jésus. Booz est donc son arrière-arrière-grand-père.

Salomon est l'un des personnages les plus importants de la Bible, en vertu de sa sagesse, et parce qu'il est l'édificateur du premier Temple de Jérusalem. Tout le chapitre 7 du premier *Livre des Rois* est consacré à cette construction. Devant le Temple, Salomon fait édifier deux immenses

¹⁵ Sous le substitut révérenciel d'*Elyon*, le Très-Haut.

colonnes de bronze auxquelles il donne des noms : Yakîn « Dieu protège » et Booz. En français, ma Bible, bien tatillonne, place ici une subtilité orthographique entre la colonne « Boaz » et le personnage de Booz, mais, en hébreu, c'est le même mot « B^cZ »¹⁶. Quand un lecteur primitif de la Bible lit la description du Temple de Jérusalem, il comprend de fait le lien avec le Booz du *Livre de Ruth*.

Voilà enfin la colonne et l'Annonciation reliées solidement dans l'hébreu primitif de l'*Évangile de Luc*, grâce à l'aïeul de Salomon.

Pour achever de persuader Marie d'accueillir l'Incarnation, Gabriel ajoute, toujours dans sa troisième salutation, une allusion à la grossesse miraculeuse d'Élisabeth – la parente de Marie – pourtant trop âgée pour être enceinte. Dans la traduction en hébreu moderne¹⁷ de ce passage de l'Évangile, le lien de parenté entre Marie et Elisabeth (*suggenis* en grec) n'est pas rendu par son équivalent habituel *DWD*, mais par *MWD'* (*moda'*) (précisément *MWD'TK*, « *TK* » marquant le possessif). J'ignore pourquoi ce choix a été fait, mais je ne pense pas que le traducteur ait souhaité me faire plaisir... En effet, *moda'* est rare dans la Bible – seulement trois occurrences dans tout le corpus... et deux fois, il désigne Booz, le parent¹⁸ de Noémi, celui par lequel le lévirat pourra s'accomplir, et Ruth rentrera dans l'Alliance. Or, *MWD'* est une anagramme parfaite de *'MWD* (*'amud*), la colonne. Ainsi, le *Livre de Ruth* marque-t-il déjà, à travers sa qualité de parent, la référence à Booz comme *colonne*.

Il n'est d'ailleurs pas le seul. Dans le passage de Michée 5, 3 cité plus haut, le verbe se dresser est rendu par *'MD*, anagramme de *moda'* et assonance directe avec *'amud* « la colonne » puisqu'issu de la même racine.

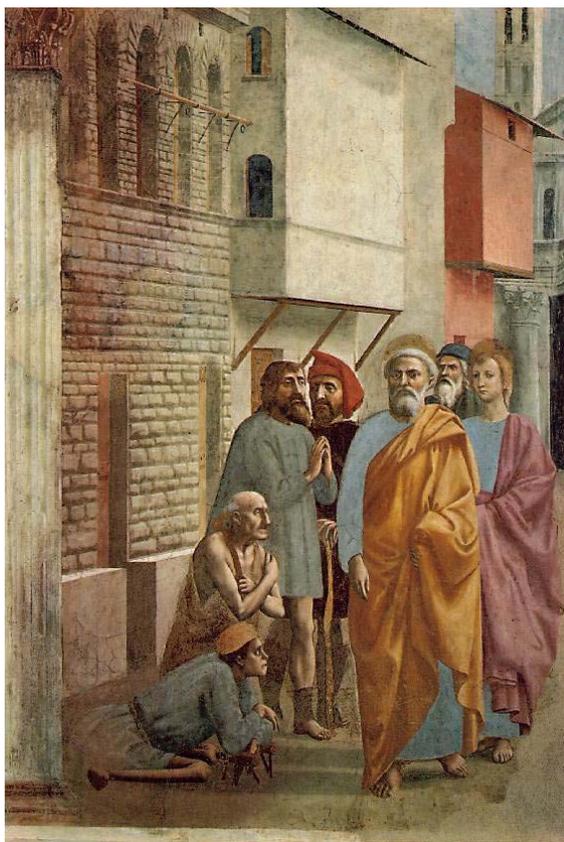


Figure 5 : Masaccio, *Fresques de la vie de Saint Pierre* Chapelle des Brancacci, Eglise des Carmine, Florence.

¹⁶ La vocalisation du texte hébraïque est identique pour les deux termes : « Bo'az ».

¹⁷ Isaac Zalcinsan & David Ginsburgh, *The Society for distributing Hebrew scriptures*, 2001.

¹⁸ *Moda'* s'écrit « *MD'* » dans Ruth, mais le *kéti'v kéré* (il est écrit... mais il faut lire...) massorétique indique « *MWD'* ».

Un dernier point, pour compléter cette exploration midrashique j'ai précisé plus haut qu'*episkiasai* n'apparaissait qu'une seule fois dans l'Ancien Testament. Cependant il existe une autre occurrence de ce mot, en Ac 5, 15, dans le Nouveau Testament. L'épisode décrit la guérison de paralytiques¹⁹ lorsqu'ils sont placés « dans l'ombre » (*episkiasai*) de saint Pierre. Or, toute cette scène se passe sur le parvis du Temple de Jérusalem, à l'endroit où s'élevaient naguère les colonnes Yakîn et Booz.

Masaccio, dans la fresque de la vie de saint Pierre de la chapelle Brancacci des Carmine de Florence (Cf. figure 5), représente cet épisode qui illustre d'ailleurs la couverture de ces « actes ». Il n'est pas indifférent qu'il fasse apparaître, dans le fond de sa fresque, dans le prolongement des paralytiques attendant la guérison par l'ombre du saint, une église dont l'une des colonnes du parvis clôt la perspective. Touchant rappel à la lettre du Nouveau Testament... mais pas dans la langue que l'on croit !

La colonne de l'Incarnation

Par l'irruption du personnage de Booz, sous la forme de la colonne, au cœur même de l'Annonciation on peut commencer à décrypter avec un peu plus de précision le rapport que construit Botticelli entre la Vierge et « sa » colonne. La colonne n'est, en effet, plus un symbole classique du Christ, comme le pensait Daniel Arasse, mais elle participe invisiblement – y compris dans le texte hébreu – à l'Incarnation.

Marie, dans son humanité, accueille par avance l'enfant qui se révèle par le discours « explicite » de l'ange ; mais nous ne sommes encore que le 25 mars, il ne s'agit pas encore d'un enfant de chair et de sang, mais de l'Incarnation en marche de Dieu fait homme. C'est la raison qui pousse Botticelli à substituer, dans les bras de Marie, une colonne à l'enfant, non pas symbole du Christ, mais plutôt de l'Incarnation divine. Cette colonne, cachée derrière la Vierge, ou, pour mieux dire, au-dessus d'elle, est, sans raison apparente, très sombre, la couvrant littéralement de son ombre.

C'est seulement après la Nativité, comme à Capodimonte, une fois l'Incarnation de Dieu révélée dans l'enfant, que la colonne se refera nuee, et pourra s'en retourner des mains de l'enfant vers les cieux, alors que les anges placent Jésus dans les bras de sa mère. La nuee flétrit au passage l'arbre devant lequel elle passe, annonçant la mort humaine de Jésus.

En cela, la colonne est davantage que l'humanité et la divinité du Christ, comme le pressentait Hraban Maur à la lecture de l'*Exode* : elle est la présence-absence de l'Incarnation divine.

Cette explicitation du message du peintre me paraît plus précise que l'allusion au symbole du Christ invoquée par Daniel Arasse. Pourtant, même si certains de ses contemporains comme Pic de la Mirandole (1463-1494), qui importe les techniques de la Kabbale espagnole dans la péninsule, commencent à s'intéresser de près à l'hébreu, il me paraît très improbable que Botticelli ait pu avoir médité sa composition à partir de la présence de Booz dans l'Annonciation dans une langue que rien n'indique qu'il ait pu connaître... ni même soupçonner sous le grec des Évangiles.

Comment alors penser ce saisissant rapprochement entre midrash et peinture ?

Perspectives midrashiennes

Le midrash ne peut être lu comme un simple commentaire du texte dont il émane : au-delà de l'explication des passages bibliques, une bonne partie du *Midrash Rabba* est une création pure et simple de récits, mettant le plus souvent en scène des rabbins, dont les aventures servent d'illustrations, parfois lointaines, au verset commenté. La construction de ces « paraboles » ne se

¹⁹ Dans son livre *Un étranger sur le toit*, Maurice Mergui montre clairement que les paralytiques de l'Évangile représentent les païens, ceux auxquels il manque la loi, c'est-à-dire, littéralement en hébreu, la *Halakha*, la marche !

limite pas à une reformulation du texte biblique, mais fait appel à une grille de lecture de la Bible à quatre niveaux de sens, appelée *pardès*.

Le premier sens ou sens obvie est le *psbat*, puis viennent le *remèze* qui se préoccupe de l'allusion, du clin d'œil, le *drash*, « l'intention profonde du texte » dans lequel le contenu déborde du contenant – c'est cette racine (fouiller) qui a donné *midrash* – et enfin le *sod*, le secret, « l'inexprimable lui-même ». À l'issue de cette exploration du texte, le midrash peut naître : « Par une dialectique ascendante, on gravit les échelons qui mènent du *psbat* au *sod*. Arrivé à ce stade, le travail de compréhension n'est pas terminé pour autant. Il faut, par une dialectique descendante, lester le *psbat* des découvertes des autres niveaux et lire enfin le texte dans sa littéralité »²⁰.

L'Évangile constitue un genre particulier de midrash, parce qu'il s'affranchit de la linéarité du commentaire pour laisser le récit prendre son essor, sans lien précis avec tel ou tel passage de l'Ancien Testament.

Le rédacteur originel hébreu de l'Annonciation – pourquoi d'ailleurs ne pas le canoniser, et l'appeler saint Luc ? – a donc pour préoccupation première d'exposer *narrativement* le thème fondateur de la Nouvelle Alliance : le Messie est fils de Dieu incarné dans l'homme.

Dans les autres Évangiles, l'humanité de Jésus fils de Dieu est en quelque sorte dogmatique. La venue de l'ange auprès de Joseph dans l'Évangile de Matthieu constitue une affirmation de l'Incarnation. Luc, en revanche, inscrit cette humanité à même le récit, par la visite de l'ange à la Vierge, et surtout par leur dialogue, qui rend explicite le moment de l'Incarnation.

Comme cette Nouvelle Alliance est résolument tournée vers les païens²¹, il n'est pas étonnant que saint Luc, puisant dans l'Ancien Testament, y fasse intervenir le personnage de Booz. Tout d'abord, comme nous l'avons vu, Booz peut être assimilé à Dieu, puisqu'il peut créer ou faire changer les lois à sa guise, mais surtout, il est le symbole de l'ouverture de la communauté d'Israël aux païens. Toutefois, en fin midrashiste, Luc ne laisse affleurer dans son *psbat* que l'énoncé du dialogue entre Gabriel et Marie, l'essentiel du message de continuité avec l'Ancien Testament se trouvant en filigrane dans les assonances, les jeux de mots et la profonde connaissance de la Bible que nous avons mis en lumière.

Amené à transcrire en peinture ce moment fondateur du catholicisme, Botticelli pourrait se contenter de décrire, avec un respect scrupuleux du texte sacre, onze versets de Luc. Mais nous ne sommes plus au Trecento, où deux figures sur fond d'or pouvaient suffire – souvent avec génie – à évoquer l'Annonciation. En cette fin de Quattrocento, la perspective oblige le peintre à ciseler le décor de la scène, l'incitant ainsi à penser l'en dehors du texte évangélique. C'est pourquoi, tout au long du Quattrocento, la demeure de la Vierge a pris de plus en plus d'importance dans les compositions, jusqu'à adopter la forme, comme ici à San Martino, d'un véritable palais italien, fort éloigné de la simplicité de la maison de la jeune épouse du charpentier de Nazareth. Or, inscrite dans cette *domuncula* devenue demeure patricienne parfaitement exposée par la perspective, la rencontre primordiale du céleste et du temporel que constitue l'Annonciation, peut aisément s'articuler autour d'une des colonnes de la composition.

De même que le midrashiste n'est pas un journaliste transcrivant des faits historiques, le peintre n'est pas un illustrateur ; il sait qu'il ne représente pas un simple dialogue, fût-il merveilleux, mais le moment fondateur du catholicisme, et l'un des deux seuls mystères – avec la Résurrection – de cette religion. Il lui faut donc, par la seule puissance de sa peinture, évoquer la richesse théologique de ce début d'Évangile. On comprend mieux ainsi pourquoi Botticelli investit ces colonnes, si utiles à la construction narrative de sa composition, de la symbolique de l'Incarnation, avec la maestria que l'on a vue.

Mais il y a plus... : toute une partie de la fresque reste à explorer, et son importance dans le récit de l'Annonciation ne saurait être secondaire, puisqu'il s'agit de la chambre de la Vierge.

²⁰ David Banon in *La lecture infinie*, Le Seuil, 1987.

²¹ Sur l'ouverture aux païens, voir Maurice Mergui, *Un étranger sur le toit*, Nouveaux Savoirs, 2003, et notamment son étude sur l'allègement de la loi.

Un lit qui s'échappe

En axant une grande partie de la composition de sa perspective sur le pavement de la *domuncula*, Botticelli attire l'œil du spectateur vers cette chambre, qui crée un troisième lieu, entre la Vierge et l'ange. Tout le fond de la pièce est occupé par un lit reposant sur une estrade et recouvert de deux draps, l'un lourd s'étendant jusqu'au sol, l'autre diaphane. Sur le traversin, un coussin vert et blanc est posé tel un livre grand ouvert, qu'une étrange lumière inonde, aussi inexplicable que l'ombre qui « couvre » la colonne de Marie. Plaquée contre le mur du fond, parallèlement au plan de la fresque, une imposante tête de lit attire le regard. Les sculptures qui l'ornent indiquent que nous ne voyons que la moitié de ce chevet, si nous le supposons symétrique. Pourtant, la pièce ne semble pas pouvoir contenir l'intégralité du meuble : en réalité, il est délicat de définir à vue d'œil la véritable taille du lit, car Botticelli a pris grand soin de nous occulter ses dimensions.

L'épais couvre-lit rend les contours du lit flous, mais surtout sa position sur l'estrade place le dessus du lit à la hauteur du point de fuite de la fresque, et le fait échapper à notre regard. Traversin et « coussin-livre » resplendissants achèvent de troubler notre vision, en ce qu'ils cachent le point de rencontre entre la seule arête visible du lit, à droite, et la verticale de la tête de lit. Pourtant, le peintre n'a pas souhaité rendre ce lit tout à fait insituable : le rideau blanc relevé laisse entrevoir la fuite de l'estrade, qui se prolonge vers l'œil de Gabriel, c'est-à-dire le point de convergence des lignes du pavement. Malgré son insignifiance, ce détail nous permet de reconstruire la structure complète du lit, comme le montre la figure 6.

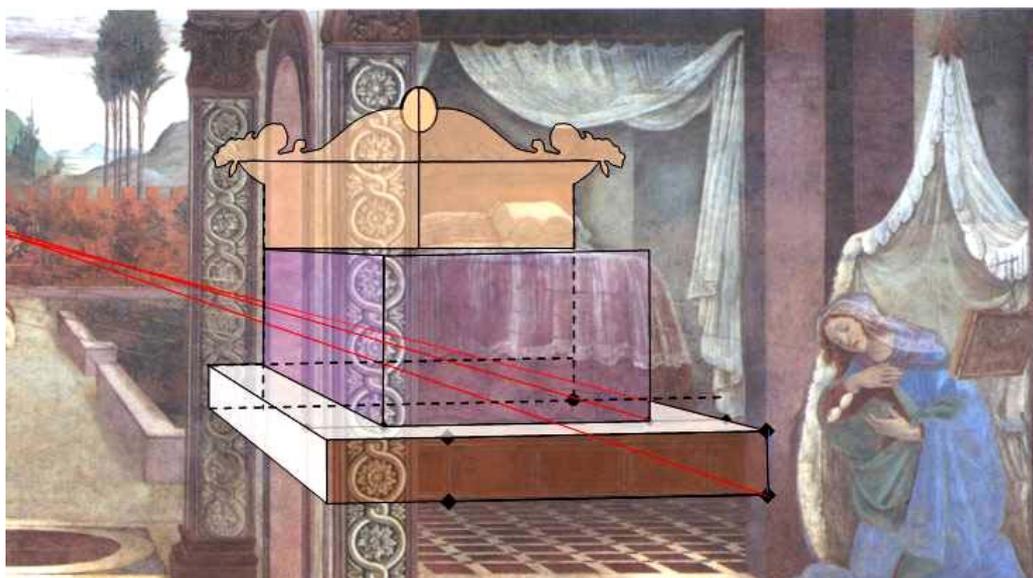


Figure 6. Reconstruction du lit d'après la perspective du pavement

La première surprise que révèle cette construction est que la perception oculaire (la mienne en tout cas) vis-à-vis de la perspective peut-être assez facilement prise en défaut. Alors que j'imaginai une tête de lit s'encastant dans le mur de gauche, la largeur des colonnes du centre permet tout à fait de concevoir une chambre qui reçoive sans encombre l'intégralité du lit. Cependant, l'interrogation formulée plus haut, sur le rapport perspectif entre le lit et la pièce, était bien fondée : si l'on prolonge l'arête de l'estrade et la verticale de la tête de lit, on s'aperçoit que l'estrade plonge sous le lit, et, qu'au niveau du mur du fond, près d'un tiers du lit ne s'appuie plus sur elle ! Sauf à imaginer ce lit reposant dans le vide, il faut se rendre à l'évidence : Botticelli, maître ès perspectives, nous a joué un nouveau tour. Comment le lit est-il donc placé dans la pièce ?

Pour le savoir, intéressons-nous maintenant à la partie de la chambre cachée par l'arche centrale de la fresque. En prolongeant la fuite du mur de gauche et que en reconstruisant la pièce

en accord avec les dimensions du lit, considéré comme devant reposer sur l'estrade, nous obtenons la figure suivante²² :

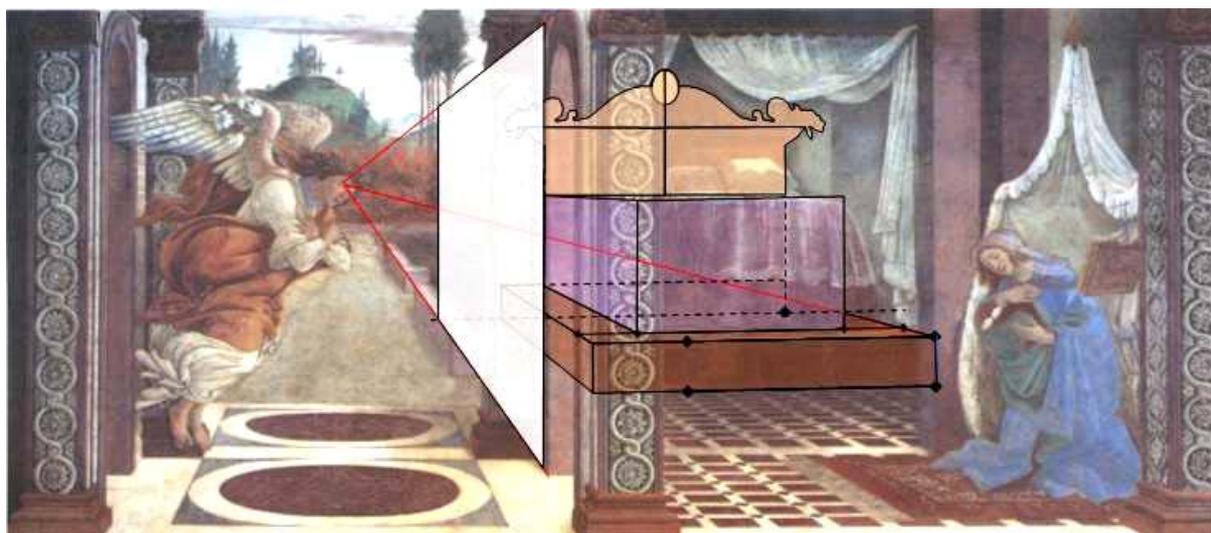


Figure 7. Reconstruction du mur de la chambre de Marie.

On le voit, Botticelli a considérablement raccourci la fuite de ce mur. Ainsi, c'est, en fait, le mur du fond de la chambre qui est artificiellement ramené vers le spectateur. La tête de lit est donc comme encastrée dans ce mur, ou, pour le dire autrement : dans les dimensions « réelles » de la pièce, le lit est posé dans le jardin de la Vierge. Le lieu symbolique de l'union mystérieuse de Dieu et de Marie rejoint ainsi le jardin clos, symbole de sa virginité.

Exposée ainsi géométriquement, l'erreur paraît grossière. Pourtant, si l'on regarde de nouveau la fresque telle qu'elle se présente aux Offices (Cf. figure 2), le trouble persiste, mais l'œil est incapable de discerner l'absence du mur latéral... Là où devrait se prolonger le mur, notre regard est intercepté par la colonne centrale et par la verticalité des arbres placés dans le lointain.

Cette colonne « surnuméraire » a pour rôle de dissimuler l'écart de la chambre avec la perspective de la maison et sans elle, la fuite du mur se révélerait d'emblée insuffisante à contenir le lit, et le mystère de l'union de Dieu et de Marie apparaîtrait au grand jour.

Cependant, objet qui trouble la vision, cette colonne est aussi, à l'instar du rideau blanc relevé sur l'arête de l'estrade qui marque l'incohérence des proportions de la chambre, l'instrument de la révélation de la construction intime de l'œuvre, parce que c'est en s'interrogeant sur son étrange présence dans le corridor que nous mettons au jour la profondeur de la composition de la fresque. La colonne « surnuméraire » constitue ainsi le pendant pictural du *psbat* de Luc : texte qui dissimule au sein même de la simplicité de sa langue les clés permettant au lecteur attentif de retrouver l'intervention essentielle de Booz.

À ce titre, cette colonne n'est pas simplement le symbole de l'Incarnation, comme celle que « porte » Marie ; elle résume à elle seule le texte de l'Annonciation, qui nous révèle l'Incarnation divine, et nous fait sentir notre incapacité à comprendre pleinement la venue au monde du Dieu fait homme. Elle est la *colonne du mystère* de l'Incarnation.

Virevoltante tradition

L'utilisation que fait Botticelli des écarts de perspective n'est pas singulière. La représentation de la chambre de Marie dans l'Annonciation a souvent mis en œuvre de tels

²² J'ai choisi ici, pour construire le mur, la largeur correspondant à celle de la colonne au premier plan. Même avec la largeur minimale définie par la partie visible du mur, sous l'arche, le prolongement du mur s'étend au-delà de la colonne, vers le jardin.

dispositifs. Ainsi, Fra Angelico, dans l'*Annonciation* conservée à Cortone, construit lui aussi un lit et un coffre qui échappent à la mesure de la pièce. Comme le résume Daniel Arasse²³ : « [...] échappant ainsi à une localisation géométrique, l'incommensurabilité de la chambre de Marie donne figure au mystère du corps marial ». D'une autre manière, Francesco del Cossa rend également insituable la chambre de Marie, dans l'*Annonciation* de Dresde. La répétition de ce thème tendrait à prouver que certains de ces peintres s'inspirent de leurs aînés. Pourtant, s'il est si bien répandu, c'est aussi que cet écart au cœur même de la perspective livre une magnifique illustration picturale des célèbres phrases de saint Bernardin de Sienne sur l'Annonciation : « la venue de l'Invisible dans le visible, de l'Incommensurable dans la mesure, de l'Incirconscriptible dans le lieu »²⁴.

Si le peintre sait rendre la profondeur du texte évangélique par une fulgurance picturale, il s'appuie également sur quatorze siècles de tradition exégétique de haut vol. Il est temps de nous arrêter un moment sur cette tradition, car elle constitue une autre forme de lien très fort entre peinture et midrash.

Loin de se contenter de prêcher le bréviaire de l'obéissant catholique, les Pères de l'Église et autres saints commentateurs de la Bible ont recherché tout au long de l'histoire des premiers temps du christianisme, au-delà même du texte sacré – du simple *psbat* hébreu versé dans le grec – le sens profond des Écritures. Il suffirait ici d'évoquer les débats autour de l'Immaculée Conception de Marie pour saisir combien les réflexions autour d'un thème absent des Écritures ont pu passionner les théologiens catholiques.

À la source de cette quête de la révélation des Écritures, si productrice de textes multiples, mon lecteur ne sera peut-être pas tout à fait étonné de retrouver une grille de lecture très proche de celle du *pardès* hébreu.

Hraban Maur, encore lui, place par exemple ses *Allegoriae in Sanctam Scripturam* – d'où sont tirés les symboles de la colonne examinés plus haut – sous l'égide de cette grille de lecture à quatre niveaux : historique, allégorique, anagogique et topologique²⁵. On le devine, cette façon de lire le Nouveau Testament s'éloigne bien vite de la lettre du texte, et offre au commentateur une très grande liberté.

Les *Meditationes vitae Christi*, attribuées au Moyen Âge à saint Bonaventure, illustrent cette liberté d'interprétation de l'Évangile. Ce livre (dont l'auteur est aujourd'hui appelé le Pseudo-Bonaventure), commentant le passage de Luc, devient à son tour narratif, et décrit les neuf épisodes qui se succèdent selon lui au cours de l'Annonciation. De plus, cherchant à penser le « hors champ » de la scène, le Pseudo-Bonaventure explique que la Trinité est présente, invisible, avant même l'arrivée de Gabriel. En cela, il rejoint – je pense – la volonté de Luc, qui donne corps à l'humanité du Christ par le récit de l'intercession de Gabriel, plus qu'il ne songe à raconter la scène historique de l'Incarnation.

Or, comme le souligne Georges Didi-Huberman, les *Meditationes vitae Christi* constituent « la source franciscaine la plus communément utilisée par les peintres. »²⁶ C'est au travers de ces écrits qui génèrent du texte en marge du texte canonique, avec des outils lointainement inspirés du midrash, que les peintres vont être à leur tour confrontés à la puissance du mystère de l'Incarnation, et devront le penser en peinture.

²³ Daniel Arasse, 1999, p. 136.

²⁴ J'invite mon lecteur à se reporter aux conséquences vertigineuses que cette citation entraîne dans la pensée de la perspective de l'Annonciation de Daniel Arasse dans cet ouvrage.

²⁵ Incipit des *Allegoriae in Sanctam Scripturam* : « *Quisquis ad sacrae Scripturae notitiam desiderat pervenire, prius diligenter considerat quando historice, quando allegorice, quando anagogice, quando topologicè suam narrationem contexat .* »

²⁶ Georges Didi-Huberman, op. cit.

Gabriel, donne-nous l'intelligence de cette vision !

Pour le double enjeu de l'annonce de la venue du Messie et de l'énonciation du mystère de l'Incarnation, Luc a construit tout son récit autour du personnage de Gabriel, auquel pourtant, comme le souligne le Pseudo-Bonaventure, échappe une bonne partie de ce qui fait l'Incarnation. L'ange est donc un messager davantage destiné au lecteur de l'Évangile qu'à Marie.

De la même manière, Botticelli pense la représentation de Gabriel comme une intercession entre le divin d'une part, et l'humain d'autre part, que ce soit Marie dans la fresque, ou le spectateur au dehors.

Comme je l'ai déjà indiqué, en représentant Gabriel en vol au moment où son œil passe devant le point de fuite, Botticelli en fait le passeur de notre regard dans le tableau, celui « à hauteur » duquel nous sommes amenés à contempler l'œuvre.

Tel n'est-il pas d'ailleurs le rôle de Gabriel dans le livre de Daniel²⁷ ?

« Moi, Daniel, contemplant cette vision, j'en cherchai l'intelligence. Voici, se tenant devant moi, quelqu'un qui avait l'aspect d'un homme. J'entendis une voix d'homme sur l'Ulaï, criant : 'Gabriel, donne-lui l'intelligence de cette vision' » (Dn 8, 15-16).

Il est très significatif que la chambre de Marie échappe à la vue de l'ange. Non seulement, comme on l'a vu, elle échappe à la construction centrée sur l'ange, mais, placé où il est dans le corridor, Gabriel ne peut pas voir le lit. Botticelli semble donc suivre la pensée du Pseudo-Bonaventure.

L'idée de l'action parallèle de Dieu, lors de l'Annonciation, est, en fait, très courante dans la peinture de l'époque. Elle se manifeste le plus souvent par l'illustration de la formule de Gabriel : « l'Esprit saint viendra sur toi. » Cet Esprit saint, c'est, bien sûr, la colombe, qui surgit indépendamment de Gabriel, et arrive parfois avant lui, soufflant à l'oreille de la Vierge... quand ce n'est pas dans son nombril²⁸. Son mouvement peut d'ailleurs en ce sens, significativement nier la cohérence perspective d'une œuvre, comme chez Carlo Crivelli dans son Annonciation de la National Gallery : la trajectoire rectiligne de la colombe forme une rayure à même la toile, contredisant la profondeur fictive de la ville, et force l'architecture à accueillir un soupirail invraisemblable au-dessus de la tête de Marie, pour laisser passer l'Esprit saint.

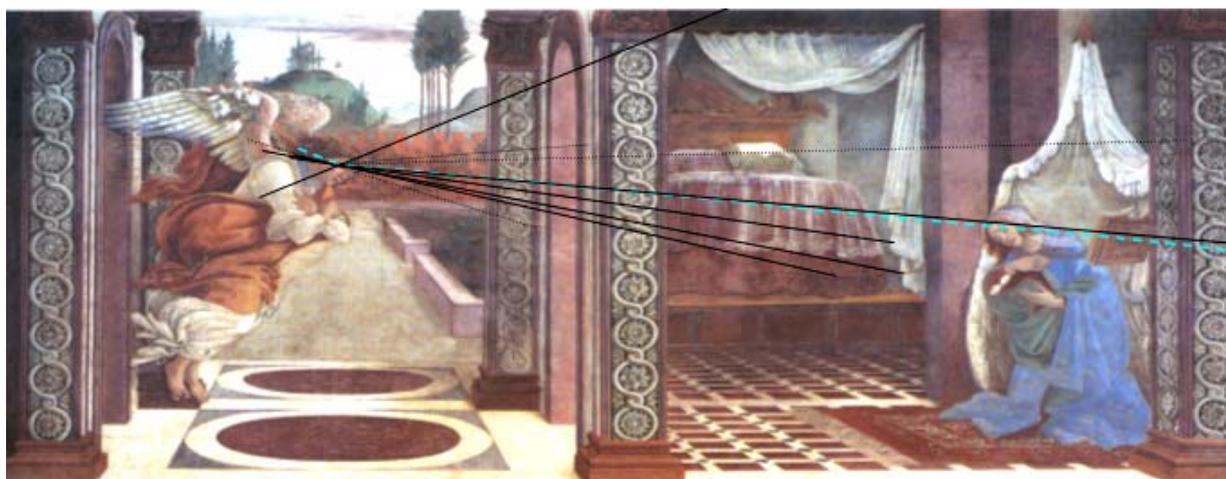


Figure 8. Accroissement des rayons divins.

Dans aucune de ses sept Annonciations, Botticelli n'a recours à la colombe de l'Esprit saint. L'intervention de Dieu se noue au sein même du matériau pictural. À San Martino, la

²⁷ Seule intervention terrestre de l'archange dans l'Ancien Testament.

²⁸ Voir les tableaux de Cosme Tura et ceux de Fra Filippo Lippi in D. Arasse, op. cit. 1999.

préséance de Dieu sur Gabriel est affirmée par les rayons immatériels qui partent de derrière l'ange et traversent la fresque, parallèlement à son plan, jusqu'à Marie. Une nouvelle fois, la subtilité de Botticelli fait merveille. Comme le montre la figure 8, tous ces rayons convergent en un seul point, à l'extrémité gauche de la fresque.

Il y a donc un autre point de fuite, un second point de vue qui nous échappe, depuis lequel l'Incarnation est en marche²⁹.

Mais un seul des rayons divins vient frapper Marie, et il ne semble pas converger avec les autres. En réalité, ce rayon infléchit sa course avant de venir effleurer la Vierge, au point de contact virtuel de sa joue avec celle de l'enfant qu'elle semble tenir dans ses bras. Le point exact où il commence à s'incurver, c'est la bouche de Gabriel ; et cet infléchissement s'accroît là où le rayon passe devant la colonne du mystère, puis devant le lit.

Par delà la pensée du Pseudo-Bonaventure, Botticelli rejoint la construction énonciatrice de saint Luc. Dans son illustration des onze versets évangéliques, il ne se contente pas de confronter l'ange et la Vierge. Au contraire, la présence divine parcourt tout le tableau (les rayons, les dimensions de la chambre, les colonnes), sans se rendre intelligible au spectateur. Tout ce que celui-ci peut comprendre de la scène est défini par Gabriel, jusqu'à l'Incarnation elle-même, qui ne se rend partiellement compréhensible qu'au travers de la bouche de l'ange. De même que notre midrashiste pense son texte bien au delà du *psbat* narratif, dans la richesse du matériau de sa langue, le peintre remplit « l'en dedans » de son œuvre de l'en dehors du texte, en se fondant sur les théologiens. C'est ainsi que, dans la glorieuse Église catholique médiévale, les représentations artistiques peuvent prendre le pas sur la lettre canonique, comme dans le judaïsme, privé de représentation, le midrash fouille et démultiplie le sens des Écritures.

L'en dehors du texte canonique étant souvent pensé par les théologiens selon la lecture à quatre niveaux des deux Testaments, il ne devient plus si saugrenu de voir se rejoindre les allusions midrashiennes et la pensée du peintre.

Que l'on pense une fois encore à la colonne ; est-ce un hasard si dans ces mêmes *Meditationes vitae Christi*, le Pseudo-Bonaventure en fait intervenir une pour assister la Vierge au moment de son accouchement³⁰, illustrant sans doute le passage du Protévangile de Jacques dans lequel, au moment de la Nativité, « une nuée couvrait la grotte » où accouchait Marie ? Cette même nuée qui, reprise d'Exode 12, 21 par Hraban Maur, lui avait inspiré le rapprochement entre le *Christ* et la *colonne*...

Pour achever notre périple dans les méandres des liens entre midrash et peinture dans l'Annonciation, un petit clin d'œil à Lorenzetti. Nous avons vu comment, dans l'Annonciation de Sienne (figure 3), il avait investi la colonne du symbole de l'Incarnation en modifiant son aspect (gravé / peint) au passage du monde immatériel divin (le fond d'or) au monde matériel du pavement. Pour redoubler l'effet de cette irruption de la colonne, Lorenzetti a pris soin de faire passer un pan de la robe de la Vierge derrière la colonne... Prolongement frappant du livre de Ruth : tout comme la Moabite est acceptée dans l'Alliance par le geste de Booz, Marie répond à l'appel de l'ange en abritant la colonne de l'incarnation au creux de son manteau.

J'écris ces lignes au soleil hivernal de la ville qu'on m'a donnée en prénom, celui de l'évangéliste qui a lancé l'aventure de l'Incarnation, et qui, ne l'oublions pas, est le saint patron des peintres. Je suis héritier de l'occident catholique, et je pense m'être appliqué à savoir ce que cela recouvre.

Luc Guegan
Lucques, janvier 2005

²⁹ La perspective du lit s'inscrit peut-être selon ce nouveau point de fuite, mais le flou de ses contours empêche toute certitude.

³⁰ Voir G.Didi Huberman, op. cit. et l'illustration qu'il donne de ce texte, où l'on voit, dans une série de vignettes d'enluminure, une colonne jaillir soudain dans le décor, pour assister l'accouchement de Marie.

L'Arc et la Mandorle



Illustration 1.

À côté des halos ou de leurs variantes, apparaît dès le VI^e siècle dans certaines mosaïques de l'Église d'Orient une forme ovoïde dont la base et le sommet ne sont pas courbes mais anguleuses, ogivales, rappelant l'aspect d'une amande, *mandorla* en latin et en italien moderne, d'où le nom de mandorle qui lui est attribué¹. Étendue aux sculptures, aux mosaïques, aux fresques, aux peintures, aux enluminures, elle s'est largement répandue à partir de l'époque romane, puis a évolué jusqu'à disparaître à l'approche de la Renaissance. Dans une première période la mandorle est dessinée ou sculptée avec précision : à l'intérieur sont placés soit un trône, soit deux segments d'arc-en-ciel, le plus petit étant situé juste au dessus de la pointe inférieure de l'amande. L'évolution conjointe puis séparée de la mandorle et de son contenu est envisagée dans ce qui suit.

La Mandorle

La mandorle est un habitacle. Un Christ s'y tient assis sur l'arc-en-ciel supérieur et ses pieds reposent sur le petit arc. La position du Christ au centre de la mandorle est stéréotypée : assis de face la main droite bénissant, la gauche tenant éventuellement un livre, soit ouvert et portant sept sceaux, faisant référence à l'apocalypse ; soit fermé dans le contexte de l'Ascension. Cependant, certaines représentations archaïques, très rares, ne figurent pas le Christ de face et assis, mais debout, voire même de profil et se déplaçant².

¹ D'autres « double-mandorles » sont composées de deux cercles de rayon différent, superposés, le siège se situant à leur intersection. L'arc-en-ciel en est absent, un trône véritable remplaçant la référence à l'Arche d'alliance. Ces mandorles non elliptiques, non ogivales ne résistent pas au temps et disparaissent au cours du XIV^e siècle.

² Le Christ gagne les cieux à partir d'une montagne, comme celle qu'il gravit en compagnie de Pierre, de Jacques et de Jean lors de la transfiguration (représentation dite Hellénistique de cet épisode de l'histoire du Christ, mais également

La symbolique de la Mandorle, ce qu'elle signifie en dehors de rappeler l'Ascension du Christ d'abord dans le modèle dit Syrien puis de façon beaucoup plus répandue dans les Christs en Majesté de la période romane, a été longuement discutée. Le choix de l'amande dont la coque, la gangue, est particulièrement résistante, métaphoriquement renvoie à la protection du Fils par son Père Tout-Puissant. Mais l'amande est aussi une graine, destinée à germer et à engendrer un nouvel amandier, le premier arbre à fleurir au printemps en Judée. L'Ancien Testament relate l'histoire suivante : alors que les Hébreux conduits par Moïse erraient épuisés dans le désert, ils s'en prirent à Aaron. Dieu commanda alors à Moïse de couper douze branches d'amandier, et d'inscrire sur chacune le nom d'une tribu d'Israël. Des verges des sages, seule celle d'Aaron se mit à fleurir. Cet arbuste apparaît encore dans la Bible parmi les présents que fit Jacob au roi d'Égypte ; et lorsque Jérémie interrogé par Dieu vit un bâton d'amandier, ce fut le signe du début de sa mission de prophète. Le verbe dont est issu le substantif *amandier* signifie en hébreu « veiller » ou « se hâter ». Le chandelier à sept branches est une forme stylisée de l'amandier. La mandorle acquiert ici les connotations d'espérance, de renouveau, autant que de résistance.

Carl Jung fit de la mandorle un archétype rencontré aussi bien en Asie qu'en Occident. Son usage par les mosaïstes byzantins serait le fait d'un emprunt ou plutôt d'une contamination par les représentations archaïques de dieux orientaux figurés dans des mandorles ou dans des cercles, entourés des signes du Zodiaque, symbolisant le ciel, le cosmos, au centre duquel siège la divinité. Le cercle est le symbole de la perfection, de la sanctification.



Illustration 2. L'Apparition du Seigneur au prophète Ezechiel Hosios David, mosaïque réalisée à la fin X^e siècle visible à Thessalonique, a la forme d'un oeil, la mandorle occupant la place de la pupille³.

De la vesica piscis aux cercles borroméens

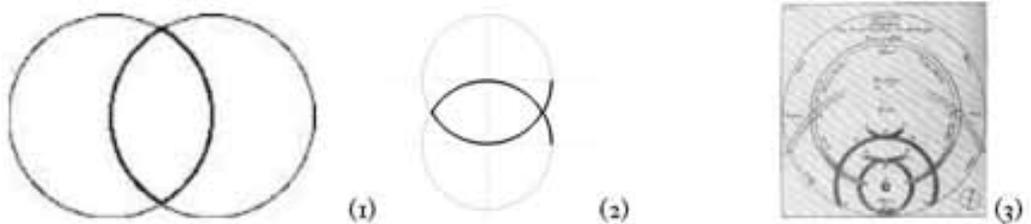


Illustration 3. Représentations de la *vesica piscis*.

trouvée dans la première tradition britannique : dans le sacramentaire de Drogo, le Christ porte une croix et gravit une montagne, guidé par la main de Dieu). Dans le Codex d'Egbert, le Christ est entouré d'une Mandorle, de profil, marchant, et attrapant la main de Dieu qui le hisse. À Constantinople où s'organise le rituel de l'Église orientale, puis en Sicile, et à Venise où le style Byzantin a été importé, les mosaïques représentent le Christ de trois quart ou de face, assis sur un arc-en-ciel.

³ La petite poupée, *pupilla* en latin, reflétée inspira peut-être le vers du poète Guillaume Apollinaire : « Pupille Christ de l'œil... » (*Zones*, paru en 1912).

La *vesica piscis*, la vessie de poisson (cf. illustration 3.1), est définie par Euclide dans *les Éléments*, comme l'intersection de deux cercles, chaque limite interne de la circonférence d'un cercle passant par le centre de l'autre. Cette forme en amande, mandorle géométrique, a été absorbée par l'ésotérisme chrétien, dans lequel elle symbolise la trinité. Horizontalisée, la figure 3.2 est celle du poisson au centre duquel les premiers chrétiens inscrivaient le mot IXTYS, qui signifie littéralement poisson, mais est encore l'anagramme de « *Jesus Christ Theos Y Sauveur* », Jésus Christ Dieu Fils Sauveur (Origène, *Oracles sibyllins* 8, 217-250)⁴.

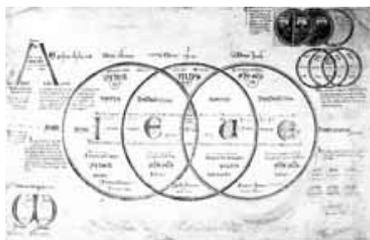


Illustration 4.

Rajoutons un cercle, et nous obtenons la figure borroméenne, modèle trinitaire de la relation du Réel, de l'Imaginaire et du Symbolique, bien connue des aficionados des séminaires de Jacques Lacan. Lequel avait peut être rencontré Dante, qui fait coexister cette double mandorle et l'arc-en-ciel dans *la Divine Comédie* :

*Dans la profonde et claire subsistance
de la grande lumière m'apparurent trois cercles
de trois couleurs et d'une (même) intensité
et l'une semblait reflétée par les autres,
comme un arc-en-ciel par l'autre
et le troisième semblait de feu
qui soufflait également vers l'un et l'autre* (Par, XXXIII, 115-120).

Reeves a suggéré que l'image des trois cercles entrelacés, borroméens, utilisés pour tenter de mettre en forme le concept de la Sainte Trinité, avait inspiré la vision de Dieu qu'exprime le poète dans *le Paradis*. C'est affirmer que Dante accordait trois couleurs à l'arc-en-ciel, le rouge, le vert et le bleu décidés par Saint-Basile ; ce qui est contredit précédemment dans le texte (Pur XXIX, 78). Joachim de Flore (1132-1202) fut condamné (à titre posthume) par le quatrième Concile de Latran (1215) pour avoir accordé des couleurs différentes aux trois cercles, les supposant donc dissemblables.

Autres hypothèses concernant l'origine de la mandorle

Une interprétation fait dériver la Mandorle de l'usage romain de boucliers sur lesquels étaient gravés les noms de personnages illustres voire leurs portraits, portés par des figures parfois pourvues d'ailes. L'apothéose, la montée au ciel d'un mortel qui prend place sous forme de constellation parmi les dieux, emporté par une nuée avec ou sans l'aide d'Iris, la déesse de l'arc-en-ciel, est un procédé familier aux lecteurs de Virgile ou d'Ovide. Elderkin souligne que la Vierge tenant une mandorle dans la fresque de Bawit est un avatar de la Victoire présentant le nom d'un héros inscrit sur un tel bouclier en direction du spectateur. Enfin deux mosaïques de

⁴ Au risque d'une sévère admonestation de la part des épistémologues rigoureux, les auteurs du présent article renvoient leurs lecteurs au chapitre où sont traités les parahéliques, les halos et autres météores du monde sub-lunaire : l'entrecroisement des arcs dessinés par Johannes Hevelius (cf. illustration 3.3) observant le « Phénomène de Gdansk » en 1662 ou par Lowitz à Saint-Petersbourg en 1790 a sans doute été observé bien avant les cosmographes de l'âge classique.

L'Église *Santa Maria Maggiore* à Rome ont été retenues comme des variétés primitives de la mandorle.



Illustration 5. Abraham et les trois anges, mosaïque de *Santa Maria Maggiore*, Rome.

Une forme ellipsoïde entoure l'un des anges, celui qui s'adresse à Abraham dans la première (Abraham et les trois anges) : elle figure une sorte d'aura émanant de l'ange, redondante par rapport aux auréoles qui déjà ceignent les têtes des trois apparitions, apportant cependant une précision concernant le fait qu'il parle au nom du Seigneur.



Illustration 6. Moïse, Aaron et Josué, mosaïque de *Santa Maria Maggiore*, Rome.

Plus loin dans la même chapelle, une forme oblongue tenue par la main divine surgie du ciel et enveloppe comme une gangue protectrice Moïse et deux de ses proches, Aaron et Josué, intervention divine les sauvant de la vindicte de la foule révoltée qui tente de les lapider. La mosaïque illustre avec précision ici le passage de la Bible⁵.

Néanmoins il semble discutable d'identifier dans ces halos, auras conférées transitoirement par la volonté de Dieu à son ange messenger ou à Moïse, une mandorle au sens strict : ces deux derniers exemples ne constituent pas des formes ogivales aux deux extrémités inférieure et supérieure, elles n'ont pas la régularité géométrique de la mandorle, ni sa solidité à toute épreuve.

Variations du contenu, variations du contexte

Saint Irénée (150-202), originaire de Smyrne, disciple de saint Polycarpe, lui-même disciple de Saint Jean l'Évangéliste, devient évêque de Lyon et doit affronter les menaces de schismes qui rongent la communauté chrétienne soumise aux persécutions. Il entreprend de démontrer (*Contre les Hérésies, Adv. Haer.*, II, ii, 8) qu'il ne peut exister que quatre Évangiles, en se livrant à un exercice de numérogie exemplaire : premièrement il existe quatre régions du ciel, quatre vents : l'Église régnant sur toute la terre, la parole de Dieu (écrite sous quatre formes, les Évangiles, ou tétramorphe) doit se répandre dans les quatre directions.

⁵ De même Aphrodite blessée par Diomède échappa-t-elle à la fureur des Grecs enveloppée par un nuage sombre dépêché par Apollon.



Illustration 7.

Deuxièmement, l'Église a quatre colonnes qui la soutiennent, figurées par les quatre Évangiles. Enfin, les Chérubins sur lesquels règne le Dieu tout-puissant ont quatre visages. Les attributs symboliques animés des Évangélistes sont selon Irénée le lion pour Jean, le taureau pour Luc, la face d'homme pour Matthieu et l'aigle pour Marc. Saint Jérôme arrêtera une autre distribution, qui perdure dans la tradition : la permutation affecte Jean, qu'accompagne désormais l'aigle, et Marc flanqué du lion.



Illustration 8.

La représentation des « moteurs » de ce divin ascenseur qu'est la mandorle évolue également : au quatuor d'évangélistes, sont rajoutés ou substitués des anges, la dynamique du groupe est travaillée avec introduction de procédés qui vont suggérer la direction du mouvement de manière de plus en plus efficace : angle des corps, position des bras, extension des ailes, jusqu'à l'expression des visages. Mais ailleurs ou plus tard, les anges escortent plutôt qu'ils ne portent la mandorle.

Parfois Dieu le Père, et non le Christ en Majesté, trône dans la Mandorle, assis sur l'arc-en-ciel, entouré du tétramorphe : on reconnaît à l'ouvrage, rédigeant les évangiles, Saint Jean, Saint Luc, Saint Matthieu et Saint Marc accompagnés de leurs attributs animés, respectivement l'aigle, le bœuf, l'ange et le lion. L'Agneau Mystique lui-même occupe parfois le centre de l'amande, dans le *Codex Aureus* de St. Emmeram ou dans *l'Adoration de l'agneau* de Dürer.



Illustration 9. Assomption de la vierge.

La Vierge occupe une Mandorle essentiellement lors de l'Assomption. Elle est volontiers associée aux attributs païens de la virginité, les pieds reposant sur un croissant de Lune ; la femme

solaire décrite dans l'apocalypse, et qui dans le texte de Jean symbolise Israël, est le temps d'un tableau du Maître du Cabinet d'Amsterdam identifiée à la Vierge Marie.



Illustration 10. Couronnement de la Vierge, Fillipino Lippi.

Le Couronnement de la Vierge, qu'il soit traité par Fillipino Lippi, Domenico Ghirlandaio ou le Maître de Moulins, la représente agenouillée ou assise devant un halo parfois paré des couleurs de l'arc-en-ciel, circulaire pour la circonstance.



Illustration 11. Jugement dernier, Buffalmacco, détails, Pise.

Buffalmacco qui peignit un Jugement Dernier pour l'Église de Pise, place côte à côte deux mandorles, l'une pour le Christ, l'autre pour la Vierge ; tandis que dans les Visions de Sainte Brigitte, la Mère et le Fils partagent arc-en-ciel et mandorle.

La mystique et visionnaire fondatrice de l'ordre des Brigittines, reçoit ses visions émises sous formes de rayons par la Vierge assise en compagnie du Christ, partageant la même Mandorle. La Vierge Marie s'adresse ainsi à Sainte Brigitte : « Je plane aujourd'hui au-dessus de ce monde et j'intercède sans cesse auprès de mon Fils. Je suis semblable à l'arc-en-ciel qui paraît descendre des nues vers la terre pour la toucher de ses deux extrémités ; car je m'incline vers les hommes, et ma prière atteint les bons et les méchants : je m'incline vers les bons, pour les maintenir dans la fidélité aux enseignements de leur Mère, la sainte Église ; et je m'incline vers les méchants, pour les retirer de leur malice et les préserver d'une plus grande perversité. » Révélation Célestes de Sainte Brigitte de Suède.

Parmi les astuces retenues par les artistes pour figurer les impensables Transfiguration, Ascension ou Jugement Dernier, les halos, les gloires, les auras, les auréoles, les mandorles sont les plus fréquentes. Leurs fonctions et leurs significations diffèrent. Certaines sont suggérées par le texte. Leur sélection semble déterminée en partie par la solution qu'elles apportent, outre leur poids symbolique, à la question du traitement de la lumière dans le tableau.

La Transfiguration

(Matthieu 17, 1-9, Luc 9, 28-36 et Marc 9, 2-10)

Le verbe grec traduit par « transfigurer » signifie d'abord « métamorphoser », terme choisi explicitement dans sa traduction de la Bible par André Chouraqui. Cet épisode du Nouveau

Testament relaté par les évangélistes Matthieu, Luc et Marc occupe une place particulière dans la tradition byzantine, affirmant la nature divine du Christ de son vivant ; car si le Christ ne cesse d'affirmer sa filiation divine, jusqu'à l'appuyer parfois d'un miracle, inversant le cours du temps – retour de la mort à la vie, de la maladie incurable à la bonne santé – il se montre en revanche avare de manifestations perceptibles au niveau de sa personne physique. Matthieu place la transfiguration au décours du miracle de la multiplication des pains, après que Jésus ait annoncé son supplice inéluctable à ses disciples. Le Christ emmène Pierre, Jacques et Jean, les conduit à l'écart sur une haute montagne. Là, « il fut transfiguré devant eux ; son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière ». Moïse et Elie apparaissent et s'entretiennent avec Jésus. Pierre voudrait entamer une conversation, mais « une nuée lumineuse » les recouvre et la voix de Dieu retentit depuis le nuage : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection : écoutez-le ! » Les disciples sont terrifiés, et lorsqu'ils rouvrent les yeux, Jésus est seul, et les rassure. Sur le chemin du retour, Jésus guérit un démoniaque, un enfant épileptique.

Les apôtres présents ont compris qu'il s'agissait de la réalisation d'une prophétie de Daniel, reconnaissant la blancheur immaculée, la nuée et la désignation du « fils de l'homme » décrites dans le texte du prophète (Daniel 7, 9-14). Luc relate l'événement de manière similaire : « son visage changea et son vêtement devint d'une éclatante blancheur ». Moïse et Elie évoquent avec Jésus sa gloire et son entrée prochaine à Jérusalem. La sémiologie de l'épilepsie de l'enfant rencontré sur le chemin du retour est plus précise que la description sommaire de Matthieu. Marc enfin est plus lyrique que métaphorique : « ses vêtements devinrent resplendissants et d'une telle blancheur qu'il n'est pas de foulon qui puisse blanchir ainsi ». À la question concernant l'arrivée d'Elie qui doit précéder selon Daniel celle du fils de l'homme, Jésus répond que le prophète est déjà venu : il s'agit de Jean-Baptiste.

L'Ascension

Aussi le Christ est-il monté aux cieux. La description est succincte chez l'Évangéliste Marc : après avoir parlé aux apôtres le Seigneur fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu). Même discrétion chez Luc : pendant qu'il bénissait les apôtres, il se sépara d'eux et fut enlevé au ciel. Matthieu n'y fait aucune allusion, pas plus que Jean. Les Actes des Apôtres apportent cependant une précision : pendant qu'ils le regardaient, « une nuée le déroba à leurs yeux » (Actes 1, 9). Cette nuée très probablement inspira la forme circulaire qui entoure le Christ en Majesté dans le contexte de l'Ascension, achevant son premier séjour terrestre ; les halos en perpétuent le souvenir, placés derrière ou au dessus du Christ et le baignant de lumière conformément à la définition du nimbus, nuage contenant la source de sa propre luminosité irradiante ; le halo entoure la totalité du corps ou sa partie supérieure, buste et tête ; l'auréole se limite au chef de la Vierge, de l'enfant Jésus, des Saints.

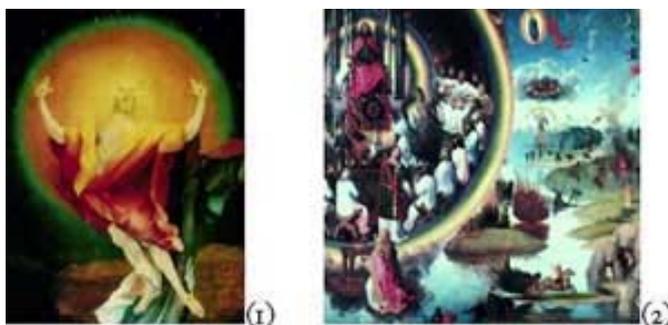


Illustration 12.

Racontée dans le chapitre sixième de la Genèse, laquelle ouvre la Bible, l'histoire de Noé est reprise dans les Nombres, puis par les prophètes Isaïe et Ezéchiel. Dans le Nouveau

Testament, les évangélistes Matthieu (24, 37-39) et Luc (17, 27) y font allusion, ainsi que l'apôtre Pierre dans sa première épître (I Pierre 3, 18-20). Sont utilisées ici la traduction moderne dite de la Bible œcuménique (édition 1988) et la *New American Standard Bible*. Cependant à Byzance puis durant le Moyen-âge occidental, les commentaires de la Torah n'étaient pas enseignés, et l'étude du Livre était fondée sur les traductions latines conservées dans les monastères, les abbayes et les universités. Plus d'une centaine d'œuvres picturales majeures traitent du Déluge, depuis l'annonce faite à Noé qu'il sera le seul juste épargné, jusqu'au sacrifice offert à son Dieu par le patriarche lorsque les eaux se seront retirées, en passant par la construction de l'Arche, la description du cataclysme, l'épisode du corbeau et de la colombe... Cette riche thématique est illustrée dans les manuscrits avant d'être traitée par les primitifs Italiens, les peintres de la Renaissance, les maniéristes et les baroques, jusqu'à la peinture contemporaine.

Nous ne commenterons ici que le dernier acte de la dramaturgie du Déluge : les eaux s'étant retirées, Noé, sa famille et les animaux de l'Arche regagnèrent la terre ferme ; le premier souci du patriarche fut de dresser un autel, sur lequel il consuma des offrandes dont l'odeur plût à Dieu. Celui-ci en retour rassura Noé : pour gager l'alliance qu'il venait de conclure avec les hommes, il créa l'arc-en-ciel, sorte de garantie qu'aucun déluge ne détruirait à nouveau le genre humain, même si des nuages menaçants envahissaient le ciel (Genèse 9, 1-29).



Illustration 13.

Dieu fait don de l'arc-en-ciel à Noé ; celui-ci, la tête orientée à 180°, est entouré de ses trois fils. L'arc en demi-cercle étale ses quatre larges bandes : de l'intérieur vers l'extérieur, rouge, rose, jaune et vert. Au dessus de la miniature, le texte de référence est écrit en grec, les lettres sont d'or et d'argent sur un fond pourpre. La Genèse de Vienne est singulière : il s'agit du plus ancien codex biblique illustré connu, que l'on ne peut rattacher par conséquent à aucun modèle en dehors des frises des églises de style byzantin. Réalisée par un atelier d'enluminure, peut-être en Syrie, elle inaugure la mode des bibles d'apparat, et a sans doute appartenu à un prince ou à une institution. La place manque que l'on souhaiterait accorder à cette œuvre majeure qu'est le Déluge de Paolo Uccello : signalons simplement qu'ici, Dieu est représenté la tête à l'envers (cf. illustration 13.2).

En hébreu, le mot qui signifie « arc » désigne également l'arc-en-ciel, « l'immense arc de guerre de Yawheh » : lorsque Dieu laisse son arc accroché aux nuages, c'est le signe que sa colère persiste. Cependant en l'apercevant les hommes ont la certitude qu'aucun déluge ne surviendra, en raison de l'Alliance. L'assimilation de l'arc avec l'arme existe dans la mythologie indienne : l'arc est l'arme d'Indra qu'il abandonne après avoir combattu les démons. Dans la tradition arabe, l'arc est également suspendu dans les nuages lorsque Dieu a fini de tirer ses flèches de feu. Dans ses commentaires du Pentateuque, le rabbin Namanides précise que l'arc-en-ciel dont les extrémités pointent vers le sol, signifie la fin de la colère de Dieu, comme la position analogue de l'arc d'un guerrier demandant la paix.

Discuté dans le Talmud, le nombre des couleurs diffère en fonction de la signification qui lui est attribuée. Selon la première théorie, Dieu ayant conclu l'alliance symbolisée par l'arc-en-ciel, redéfinit en outre les lois en vigueur, jusqu'alors au nombre de six : interdiction de l'idolâtrie, du blasphème, de l'homicide, des relations sexuelles contre-nature, du vol, obligation de rendre

justice. Il ajoute un septième commandement, l'interdiction de consommer le membre d'une créature vivante. Avant le déluge, manger de la viande était interdit. Désormais, « Tout ce qui se meut et qui est vivant, vous sera pour nourriture. Comme l'herbe qui verdoie, je vous donne tout. Toutefois aucune chair avec sa vie, son sang vous ne mangerez » (Genèse 9, 3-4).



Illustration 14. Théodore de Bry (c. 1527-1598)⁶ d'après J. Le Moyne (de Morgues) (1533-88), L'Arche de Noé 1563 ou 1591 ? Service Historique de la Marine, Vincennes, France.

Les sept lois ainsi définies sont appelées les lois Noa'hides, et Dieu fit en sorte, en conférant sept couleurs à l'arc-en-ciel, qu'en regardant ce dernier tout descendant de Noé se rappelât les sept lois. Paradoxalement la Halakha met en garde contre une observation trop soutenue du phénomène. La vision d'un arc-en-ciel impose la récitation d'une bénédiction.

Une seconde conception de l'arc-en-ciel est que celui-ci est composé d'une multitude, d'une profusion de couleurs, symbolisant l'harmonie des hommes, tous différents mais unis par leur destinée commune. Il existe une proximité formelle en hébreu entre le mot qui désigne l'arc et celui qui signifie multicolore, renforçant cette figure de pensée.

Quelles sont les couleurs de l'arc-en-ciel, la Bible ne le précise pas. Seule la Kabbale aborde la question, dont les réponses sont en contradiction avec la définition simple des lois Noa'hides. La Kabbale, doctrine ésotérique dont l'origine remonte au XII^e siècle, apparue dans la communauté juive de Narbonne et dans le mouvement hassidique allemand, organise les couleurs dans un système sémantique extrêmement complexe à significations variables. Tantôt les couleurs fondamentales de l'arc sont le blanc, le vert et le rouge. Tantôt, elles sont accordées à celles de l'arbre des dix séphiroth, les dix premiers attributs de Dieu : la coloration de chacun pouvant varier en fonction de leurs liaisons multiples avec le contexte. Ailleurs, par analogie avec les couleurs du tabernacle, le bleu, la pourpre, l'écarlate et le blanc sont mis en correspondance avec les quatre éléments, l'air, l'eau, le feu, la terre, et fondent l'ordre des couleurs de l'arc-en-ciel.

Le texte de la Genèse ne permet pas non plus de répondre à la question : l'arc-en-ciel existait-il avant la fin du Déluge, ou n'a-t-il été créé que pour la circonstance ? D'apparence anodine, l'interrogation pointe une contradiction contenue dans le texte, selon lequel toute création avait été accomplie à la fin du sixième jour, veille de shabat. Dieu aurait-il dérogé pour inventer après-coup ce météore ? La réponse se trouve dans Pessa'him 54a du Talmud de Babylone : « Chaque jour de la création produisit trois choses : le premier, le ciel, la terre et la lumière ; le deuxième, le firmament, la Géhenne et les anges ; le troisième, les arbres, le gazon et le Paradis ; le quatrième, le soleil, la lune et les étoiles ; le cinquième, les poissons, les oiseaux et Léviathan. Comme Dieu voulait se reposer le septième jour, le Sabbat, le sixième jour il dut produire le double, soit six créations : Adam, Ève, les animaux sauvages, les reptiles, les bêtes des champs et les démons. Les démons furent produits peu avant l'entrée du Sabbat : c'est pourquoi

⁶ Théodore de Bry a été formé par son père orfèvre à Liège. Converti au protestantisme, il s'installe à Strasbourg dont la prospérité accueillante et l'idéologie réformiste favorisent la carrière des graveurs. Ayant épousé la fille d'un collègue de Franckfort, il s'y établit, à la fois graveur et libraire, éditant des ouvrages consacrés à la découverte du nouveau monde. L'illustration ci-contre est tirée d'un récit de voyage en Floride par Jacques Le Moyne de Morgues que l'on peut trouver à la page 49 de la seconde partie des Grands Voyages.

ce sont des esprits incorporels – Dieu manqua de temps pour leur créer des corps » (Talmud, Pes. 54a). Ainsi est résolue ici une controverse qui sera reprise ailleurs par les théologiens médiévaux. La question est d'importance, car si l'arc existait avant le déluge, il faut le classer parmi les choses naturelles, créées pendant la Genèse ; mais son apparition pour la circonstance du déluge exige qu'on le range dans les événements surnaturels, soit l'ensemble des manifestations de Dieu non accomplies pendant les six jours de la Genèse⁷.

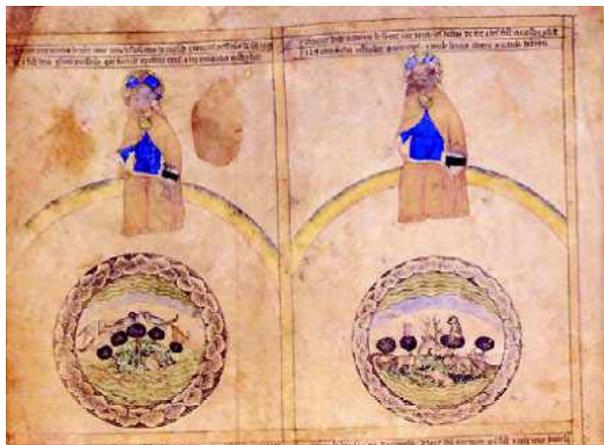


Illustration 15. Dieu est assis sur un arc-en-ciel, tenant un livre fermé. Le premier manuscrit décrit les quatre premiers jours de la création : séparation de la lumière et des ténèbres, de l'air et de l'eau, de la terre et de la mer, du jour et de la nuit. Le second montre le cinquième jour : création des animaux. Le Créateur assiste à l'émergence de son oeuvre, assis sur un arc-en-ciel, puis en descend pour créer Adam le sixième jour, et se reposer le septième jour.

Le Christ en Majesté

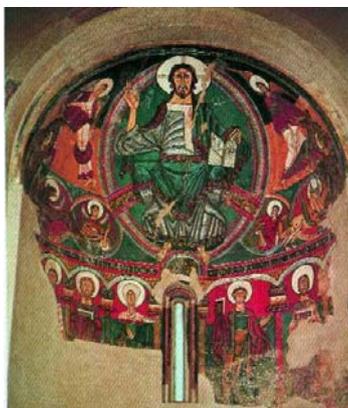


Illustration 16. À côté du déluge, en fait à son opposé sur l'axe du temps biblique, coexiste sans jamais le rencontrer sinon chez le Tintoret l'autre thème majeur de la représentation chrétienne médiévale, le jugement dernier. Le Sermon sur la montagne, tel qu'il est rapporté dans l'Évangile selon Saint Matthieu, annonce l'inéluctabilité de la fin du monde, le retour glorieux du Fils de l'homme juge et souverain, la séparation des élus et des damnés, la perspective de la vie éternelle auprès du Christ ou des tourments de l'Enfer et exhorte les disciples à s'y préparer. Les métaphores de cette dichotomie ultime, jugée à l'aune des actions humaines, l'accent étant mis sur la miséricorde, sont essentiellement la parabole des brebis, les sages brebis étant séparées des boucs lubriques et rebelles, et la parabole des vierges sages et des vierges folles. Du déroulement du jugement lui-même, Matthieu ne dit presque rien, Marc et Luc apportant quelques précisions. La description la plus célèbre du Jugement dernier est l'Apocalypse, texte

⁷ La polémique continue à l'âge classique, et vaut un paragraphe dans le chapitre consacré à l'arc-en-ciel du corrosif ouvrage qu'écrivit Thomas Browne (1603-1682) : *Pseudodoxia epidemica : or Enquiries into Very Many Received Tenents, and Commonly Presumed Truths*, 1646. Browne s'en prend à toutes sortes de superstitions et idées reçues : pour les mêmes raisons qu'il n'y aurait pas eu d'arc-en-ciel avant le déluge, alors « il n'y aurait pas eu d'eau avant le Baptême ni pain ni vin avant l'Eucharistie ».

catastrophiste présent dès le VII^e siècle mais particulièrement développé dans le haut moyen-âge, figurant la menace terrifiante de la damnation éternelle en contrepoint de l'espérance symbolisée par l'alliance scellée au terme du déluge. Le Christ roi, en Majesté, trône assis sur un arc-en-ciel, protégé par une mandorle, entouré des Saints, des quatre apôtres, des vingt quatre vieillards, et préside la descente aux enfers des uns, la rédemption des autres, l'archange Saint Michel pesant les âmes, cette opération s'appelant la psychostasie.

Les prophètes de l'Ancien Testament utilisent l'expression « le Jour du Seigneur » (Joel 2, 31 ; Ezechiel 13, 5 ; Isaïe 2, 12), tandis que dans le Nouveau Testament se côtoient les expressions Parousie (la venue du Christ comme Juge du monde) chez les Évangélistes et dans les Actes des Apôtres, second Avent, Epiphanie, Apocalypse (*apokalypsis*), ou Révélation. Le jour de la Parousie est aussi appelé par les Évangélistes « le jour du Fils de l'Homme », (Luc 17, 30), « le dernier Jour » (Jean 6, 39-40). Le Jugement Dernier est enseigné par le catéchisme romain. Les signes annonciateurs de la seconde Parousie sont – outre la Conversion des Juifs, le Retour d'Enoch et d'Elie, la Grande Apostasie – des perturbations naturelles extraordinaires : Matthieu (24, 6 et suivantes) prédit guerres, pestilences, famines et tremblements de terre. Une conflagration universelle changera l'apparence de la Création (2 Pierre 3, 10-13) : dans sa deuxième épître, écrite avant l'Apocalypse de Jean, l'apôtre Pierre adresse un avertissement clair et universel, rappelant que Dieu a créé la terre puis l'a submergée par l'eau et la détruira à nouveau un jour par le feu. Les prodromes du Dernier Jour seront le son éclatant d'une trompette destinée à réveiller les morts et l'apparition d'une croix lumineuse resplendissante dans le ciel.

La date du Jugement Dernier n'est pas donnée avec certitude par les Évangélistes : le dernier jour viendra comme un voleur (Matthieu 24, 42-43), comme une lumière soudaine (Matthieu 24, 27), comme un piège (Luc 21, 34), comme le déluge (Matthieu 24, 37). Tout en entretenant la menace, ou l'espoir, d'une survenue assez proche pour qu'il en soit « d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu avec puissance » (Marc 9, 28 et Matthieu 16, 28). Même incertitude en ce qui concerne le lieu du jugement : dans le ciel, ou dans la vallée de Josaphat (Joel 3, 1 sq.). Le Juge n'est pas Dieu lui-même mais le Christ son fils siégeant sur un nuage, entouré par les anges, assisté par les élus, les Apôtres assis sur douze trônes jugeant les douze tribus d'Israël, les plus grands Saints transmettant aux pécheurs la sentence du Christ.

L'apocalypse qu'illustrent la sculpture et la peinture médiévales est la description de la fin du monde et du jugement dernier par l'apôtre Jean, fils de Zébédée, dans son texte *le Livre de la Révélation*⁸ (apocalypse signifie « sans voile ») qui clôture le Nouveau Testament. Elle est précédée historiquement dans l'ancien testament par une autre apocalypse, le *Livre de Daniel*, dont on s'accorde à dater entre 169 et 165 avant notre ère la rédaction des chapitres traitant de la fin du monde, au moment où les hébreux traversaient une période de persécutions et de massacres sous le règne d'un Séleucide, Antiochus I ; la Judée était dominée par une dynastie macédonienne jusqu'alors tolérante. Le *Livre de Daniel* prophétisait à partir du songe de Nabuchodonosor (VI^e siècle avant notre ère) décrit et interprété dans le second chapitre, la venue d'un jour où les méchants seraient voués aux tourments de l'enfer et les justes accueillis dans le royaume des Saints (Daniel 12). Et précisait la venue d'« un – comme un fils de l'homme » : ce qui ne manqua pas d'entretenir certains dans la conviction que ce moment n'allait pas tarder.

L'arc-en-ciel, absent du *Livre de Daniel*, apparaît à plusieurs reprises dans le texte de Jean : « il y avait un trône dans le ciel, celui qui était assis avait l'aspect d'une pierre de jaspe et de sardoine ; et le trône était environné d'un arc-en-ciel semblable à de l'émeraude... »... Suit la longue description où il est question du livre que tient le seigneur, fermé par sept sceaux que seul un agneau pourra rompre. Chaque fois qu'un sceau est rompu, une catastrophe s'abat sur la terre,

⁸ *Le Livre de l'apocalypse de Jean* relate sous la forme d'une lettre une suite de visions qu'il eût lors de son exil dans l'île de Patmos. Dieu a révélé le déroulement imminent du Jugement Dernier au Christ, qui le révèle à Jean. Celui-ci d'apôtre devient prophète, transmettant cette Révélation aux Sept Églises des environs d'Ephèse, lesquelles, dans la première vision, apparaissent comme le symbole de l'Église, dont le Seigneur est le Christ, être « transcendant et d'une inconcevable majesté. »

mort, tremblement de terre, incendie, sauterelles... À la rupture du septième sceau, sept anges sonnent de la trompette : quatre cavaliers terrifiants tuent le tiers des hommes. Puis, raconte Jean « je vis un autre ange puissant, qui descendait du ciel, enveloppé d'une nuée ; au-dessus de sa tête était l'arc-en-ciel, et son visage était comme le soleil, et ses pieds comme des colonnes de feu. Il tenait dans sa main un petit livre ouvert. Il posa son pied droit sur la mer, et son pied gauche sur la terre ; et il cria d'une voix forte, comme rugit un lion ». Les pieds de l'arc-en-ciel – ainsi désigne-t-on ses extrémités – seront maintes fois représentés, lorsque le météore s'affranchira de la mandorle, l'un émergeant des flots, l'autre enraciné dans un paysage montagneux.



Illustration 17.

« Et la voix, que j'avais entendue du ciel, me parla de nouveau, et dit : Va, prends le petit livre ouvert dans la main de l'ange qui se tient debout sur la mer et sur la terre. Et j'allai vers l'ange, en lui disant de me donner le petit livre. Et il me dit : Prends-le, et avale-le ; il sera amer à tes entrailles, mais dans ta bouche il sera doux comme du miel. Je pris le petit livre de la main de l'ange, et je l'avalai ; il fut dans ma bouche doux comme du miel, mais quand je l'eus avalé, mes entrailles furent remplies d'amertume ».

D'autres textes de l'ancien testament se rapportant au Jugement Dernier décrivent un arc, en particulier le livre du prophète Ezéchiel : « la vision de l'arc qui se forme dans la nuée un jour de pluie..., la vision de la gloire de Iahvé » (Ezéchiel 1, 28). Et des livres apocryphes, dits « deutérocanoniques », absents de la Bible hébraïque : « Lève les yeux sur l'arc-en-ciel et rends grâce à celui qui l'a fait ; splendide il paraît dans la clarté » (Siracide 43, 11).



Illustration 18. La vision d'Ezechiel⁹, Bible de l'Ours, *Biblia del Oso* 1569, traduite par Casiodoro de Reyna.

⁹ Cette illustration de la première Bible Protestante publiée en Espagne montre le chariot de Jéhovah, la Mercavah, qui apparut à Ezéchiel près de la rivière Chebar, muni de quatre roues couvertes d'yeux, occupé par quatre créatures vivantes dont les ailes étaient jointes, l'une avait un visage d'homme, une autre avait une tête de lion, la troisième celle d'un bœuf, la dernière celle d'un aigle; toutes étaient recouvertes d'yeux. Cette figure unissant quatre formes ailées, est appelée le tétramorphe. Dans le firmament, au dessus de ce dernier, était l'apparence d'un trône de saphir, et sur celui-ci, l'apparence d'un homme, et au dessus de celui-ci, l'apparence d'un arc-en-ciel. De la nuée entourant le chariot, une main émerge qui tend un rouleau de parchemin à Ezéchiel. Une voix intime l'ordre au prophète de le manger. Puis il ira prêcher la bonne parole aux enfants d'Israël.

Le Livre de la Révélation a probablement été écrit à la fin du premier siècle de notre ère, par un ou plusieurs auteurs qui possédaient une connaissance intime de la bible – des centaines d'emprunts sont repérables en particulier au Livre de Daniel, organisés de telle sorte que la première venue du Christ apparaisse d'abord comme la conclusion logique d'une longue série de prophéties de l'Ancien Testament ; ensuite et surtout, que l'heure du jugement dernier, de la seconde venue du Christ, soit perçue comme imminente, tout comme le *Livre de Daniel* l'annonçait deux siècles et demi plus tôt. D'où une même impatience chez les lecteurs de Jean.

Les couleurs de l'arc

Si la forme de l'amande est rapidement fixée, en revanche la taille de l'arc-en-ciel, sa largeur, le nombre de ses bandes et leurs couleurs respectives varient. L'arc peut être bicolore, tricolore, parfois multicolore. Le nombre de strates est porteur de sens : dualisme, trinitarisme, théorie des quatre éléments et correspondances des systèmes inspirés de l'aristotélisme, sont évoqués selon qu'il possède deux, trois, ou quatre couleurs. Lesquelles sont choisies sans le moindre souci de représenter la réalité du phénomène arc-en-ciel : personne alors ne plante son chevalet ni ne sort ses pinceaux en dehors du scriptorium. Parmi les contraintes, au-delà du thème, on peut distinguer celles qui déterminent le plus sûrement les couleurs : tout simplement la palette alors disponible des teintures, pigments, colorants que le commerce, l'artisanat, et de lents progrès techniques permettent d'acquérir. Il faut ajouter sans doute le poids des règles que les Guildes et autres Confréries de Saint-Luc imposent à leurs membres, artistes enlumineurs ou peintres de retables. La diversité des enluminures permet de suivre les limites entre lesquelles peut se déplacer le geste de l'artisan : la composition est stéréotypée tout au long du XV^{ème} siècle, mais la copie se borne au respect des conventions du dessin et des symboles, tandis que le choix des coloris et des ornements dépendent des volontés de l'artiste et de son commanditaire.

Les Pères de l'Église sont nourris de la Bible, mais aussi des traductions de quelques textes philosophiques grecs par Cicéron, par Apulée, et des écrits de Sénèque, de Pline, de Virgile. Pour Saint Basile (330-379) l'arc est tricolore : le bleu symbolisant l'ascendance céleste du Christ, le rouge ses douleurs, le vert son attachement terrestre. Le commentaire de Saint Jérôme (347-419) sur Ezéchiel reprend la théorie virgilienne du millier de couleurs. Mais l'écharpe d'Iris représentée dans le *Vergilius Romanus* par un illustrateur du sixième siècle réduit le millier de couleurs proposé par Virgile à trois : le rouge, le blanc et le vert. L'arc-en-ciel marquant l'alliance dans la genèse de Vienne (*Vienna Genesis*) (500/600), comporte trois couleurs, le bleu-vert, le blanc, et le rouge (cf. supra). L'homélie de Grégoire le Grand (c. 540-604) consacrée encore au prophète Ezéchiel décrit un arc supportant le trône du Christ, bicolore, le bleu symbolisant l'eau, le rouge le feu. Si l'arc symbolise la trinité, il sera alors tricolore ; s'il signifie la dualité terre-ciel ou se réfère à l'eschatologie, il sera bicolore. S'il illustre la théorie des quatre éléments, il comportera autant de couleurs. Nicolas Oresme (c. 1325-1382) ne voyait pas dans l'arc le simple signe de l'alliance ni l'un des symboles du jugement dernier. Il y percevait une métaphore du corps céleste du Christ, et dans le second arc, qui englobe le premier, celle du corps de la Vierge.

Le registre des causes physiques abordé par les encyclopédistes Isidore de Séville, Bede le Vénérable ou Raban Maur de Mayence, se limite à quelques ébauches de rationalisation des phénomènes météorologiques. Pour Saint Isidore de Séville (c. 560-636), la forme de l'arc-en-ciel est consécutive à la réflexion de l'éclat du soleil par des nuages colorés par la lumière ; mais là où le stagirite – pour l'instant indisponible – voyait trois couleurs, Saint Isidore en dénombre quatre, comme il y a quatre éléments : l'eau qui fournit le pourpre (violet), le ciel les teintes rouges, l'air le blanc, et la terre l'obscurité. Isidore précise que le pourpre rappelle les noyés du déluge tandis que le rouge annonce les tourments qui attendent les damnés dans les flammes de l'enfer. Le bénédictin Raban Maur (c. 776-856), archevêque de Mayence, très influencé par Saint-Augustin, est l'auteur d'une somme encyclopédique, le *De universo* largement inspiré par Isidore. Dans le chapitre traitant *De arcu coelesti*, le rouge et le bleu de l'arc-en-ciel sont provoqués respectivement par l'eau et le feu, et indiquent que la fin du monde surviendrait par le feu plutôt que par le

déluge. La paraphrase du pentateuque de Josué d'Alfric qui traduit au X^e siècle les cinq livres de Moïse, Josué, les Juges, Esther, et Job, et une partie du livre des Rois, est illustrée par un arc-en-ciel à six bandes, chacune d'elles étant segmentée.



Illustration 19. Illustration du Pentateuque de Josué d'Alfric, X^e.

Les trois couleurs de l'arc-en-ciel renvoient ici le lecteur du livre d'heures au concept de la Trinité : le rouge du Père, le bleu du Fils, et le Blanc de l'Esprit Saint, le Paraclet. Parfois, fruit du hasard ou de l'observation, un détail qui pourrait passer pour naturaliste se glisse dans l'enluminure dont l'ordinaire est fondé sur la convention formelle et le respect des codes de représentation des Écritures : ainsi les couleurs des arcs bleu-blanc-rouge sont arbitraires, et le moine copiste ne pouvait être soupçonné d'avoir l'esprit cocardier avant l'heure ; mais les bandes colorées des deux arcs sont, comme on peut l'observer dans la nature, inversées. De même, l'une des conditions d'apparition de l'arc les plus importantes, comprise par Aristote, est la position de l'observateur dans l'espace géométrique unissant l'œil, le soleil et l'arc. Dans un tableau, l'œil n'est non pas celui de l'artiste, mais celui du spectateur auquel on s'adresse. Or, passé le temps des livres d'heures et des Jugements derniers, où la lumière paradoxalement jamais n'émane du soleil, mais prend sa source dans le Christ lui-même ou dans la mandorle, il ne sera pas une oeuvre pour tenir compte de ce fait premier, qu'un arc-en-ciel ne peut être vu si l'observateur n'est pas situé le dos au soleil. Sans même évoquer la notion d'angle limite de réfraction, et encore moins l'épaisseur de l'arc.

Évolution des Jugements Derniers

Après avoir rendu hommage à Giotto, quasi-fondateur des mises en scène grandiose du genre, nous proposons de prélever cinq spécimens dans les quelques dizaines de Jugements derniers qui ont survécu aux aléas de l'histoire, aux incendiaires, aux pillages, aux iconoclastes du VIII^e et du IX^e siècles, au sac de Rome en 1527 par les lansquenets espagnols et les mercenaires germaniques, aux nouveaux iconoclastes de la Réforme, et aux voleurs. La peinture du Jugement Dernier suit l'évolution générale de la représentation des hommes, des visages, des paysages, avec une première révolution au début du quatorzième siècle dans l'introduction des perspectives. En parallèle, jusqu'à la fin du quinzième siècle, se développe la finesse des détails, le naturalisme du coloris, la complexité des compositions enfin.

La production de ces oeuvres est possible en raison de l'accroissement du XII^e au XV^e siècles de la richesse de l'Église, qui perçoit un impôt, la dîme prélevant le dixième des récoltes des paysans, et surtout bénéficie de dons et de legs encouragés par une adaptation des enseignements du Christ à l'usage des riches et des puissants qu'ils soient nobles ou bourgeois. Il ne peut échapper au lecteur de l'Évangile que l'accès du Paradis est limité pour ces catégories socio-économiques : « il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume des Cieux » (Matthieu 19, 24). Comment faire, si tel le jeune

homme riche entendant la parole du Christ, qui s'en alla tout triste car il avait de grands biens, l'on n'est pas disposé à tout abandonner pour le suivre ? Pour le riche médiéval tiraillé entre la tristesse éprouvée à l'idée de se séparer de sa fortune, et la perspective de rôti en enfer, les pères de l'Église concoctent des solutions de compromis : donner de son vivant une partie de son bien ; financer des projets tels que construction d'Église, pitance des moines, décoration des autels, commande de retable ; léguer ses propriétés à l'Église... Ces arrangements permettent d'accéder au Royaume des Cieux via l'invention contemporaine qu'est le Purgatoire. Le stratagème est efficace dans la durée : le sort des âmes du Purgatoire dépend en partie du zèle que démontrent leurs survivants à souscrire messes et dons pour le salut de leur défunte parentèle. Non seulement les Indulgences, mais mille dérogations aux Règles sont dispensées moyennant finance, détournant la Lettre des Écritures pour aménager le célibat des prêtres ou les contraintes diététiques du Carême. La compétition entretenue entre les villes, les provinces, à qui possédera le plus somptueux décorum, la surenchère de la représentation des puissants en pénitence dans les retables, présentés au Christ, à la Vierge, par de saints intercesseurs – Saint Pierre, Sainte Anne, les saints fondateurs d'ordres monastiques – contraint les commanditaires agenouillés et implorants à assister au Couronnement de la Vierge, à la Crucifixion, et plus astucieusement encore au Jugement Dernier. La vie entière de la communauté est rythmée par les jours chômés pour fêter les Saints Patrons ou les épisodes de la vie du Christ, les processions, les bénédictions d'édifices religieux, les pèlerinages.



Illustration 20. La fresque du Jugement dernier que Giotto di Bondone (c.1267-1337) réalisa à Padoue¹⁰.

A l'étage inférieur, à la droite du Christ les élus sortis de leurs tombes, ressuscités d'entre les morts gagnent le paradis accompagnés par les Saints et les Anges ; mais à gauche, un Satan répugnant accueille les damnés à l'entrée d'une fournaise, conformément aux descriptions du Léviathan infernal dans le Livre de Job 41, 10-12 et 22. Le Purgatoire, cette invention récente à laquelle Dante accorde une large place dans sa Divine Comédie, inspire peu les peintres, tant au moyen-âge qu'à la Renaissance, et on en cherchera en vain la représentation dans les oeuvres analysées ici. Le Jugement dernier de Giotto donne à voir un exemple de compromis formel entre la mandorle, l'arc, et les nuages : le même cylindre torsadé et tricolore, rouge à l'extérieur, blanc au milieu, bleu-vert à l'intérieur est utilisé pour les trois motifs.

Nous invitons maintenant le lecteur à prêter son attention aux détails suivants :

¹⁰ Elle est partagée en quatre parties centrées sur la mandorle où siège assis sur l'arc-en-ciel, le Christ en Majesté. Nulle véhémence dans son attitude, le Christ présente sa paume droite où l'on devine la plaie infligée par le clou qui le crucifia, et se tient de la main gauche au bord de la mandorle. À ses pieds des agneaux, des brebis se frayent un passage sous l'arc-en-ciel et renforcent l'impression pacifique. La lumière semble provenir du fond et des limites internes de la mandorle. Dans la moitié supérieure de part et d'autre du Christ, sont assis les douze apôtres et derrière eux les chœurs célestes accompagnés par les trompettes des anges auréolés annonçant que l'heure du Jugement Dernier a sonné.

- la situation de l'horizon, et corrélativement, la taille des personnages en distinguant le Christ, les intercesseurs, les anges, les élus et les damnés,
- la présence ou l'absence de la mandorle et de ses équivalents (nuages, cercles de personnages, anges ou intercesseurs),
- la forme de l'arc-en-ciel, simple ou double, et ses couleurs,
- la présence ou l'absence des instruments de la passion,
- le nombre respectif des damnés et des élus et corrélativement leur situation par rapport au premier plan.



Illustration 21. Anonyme (Maître du Tyrol) Le jugement dernier¹¹ milieu du XV^{ème} siècle Tempera et huile sur bois
146,4 x 87,3 cm, Fine Arts Museums of San Francisco.

La représentation du Christ évolue, qui apparaît tantôt imberbe, tantôt barbu aux cheveux noirs ; voire chenu comme un vieillard. À l'auréole se substitue la couronne d'épines rappelant la Passion de même que les plaies figurées aux mains et au côté droit lorsqu'il est représenté revêtu incomplètement d'un tissu rouge ou blanc. Les stigmates de la Passion sont perceptibles sous la forme d'une trace punctiforme laissée par les clous de la croix aux paumes et aux dos des pieds du Christ de Coppo di Marcovaldo, actif entre 1260 et 1276 ; ils se devinent à peine sur la paume de la main droite chez Giotto (1305-6) ; puis ils deviennent systématiques, l'ostension des paumes se substituant à la bénédiction de la main droite, l'annulaire et l'auriculaire fléchis. Parfois les membres supérieurs sont simplement écartés afin d'exposer les plaies et le sang qui s'en échappe, ailleurs les gestes sont plus véhéments, le bras droit brandi ajoutant la menace à l'effroi provoqué par la vision des preuves du supplice.

¹¹ Ce Jugement Dernier est une variation naïve sur le thème, contenant l'ensemble de l'accessoire qui sera progressivement abandonné au cours du siècle suivant : arc-en-ciel double, bicolore, à l'unisson de la mandorle, dans les tons rouges et orangés ; anges portant les instruments du supplice. Cette version n'atteint pas le luxe que l'on rencontrera croissant dans les décennies ultérieures : la construction est simplifiée, le nombre de personnages restreint, le personnel angélique compressé. De la bouche du Christ partent sur sa gauche, un glaive pointé vers l'extérieur, sur sa droite une fleur de Lys dont la longueur est approximativement celle du glaive. Le glaive symbolise la justice divine, le lys la miséricorde.

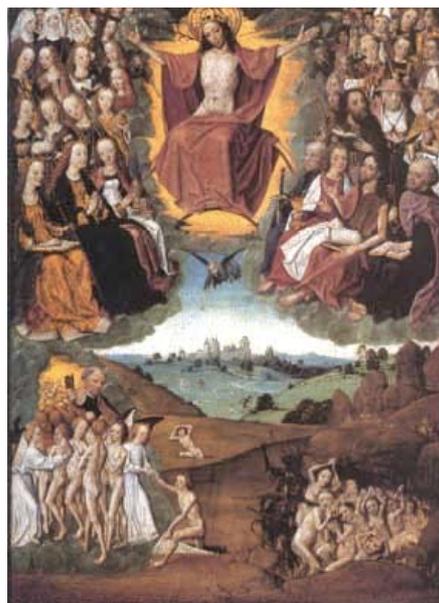


Illustration 22. Maître de la vie de Marie (actif c. 1460 à 1490) Cologne, Jugement dernier¹².

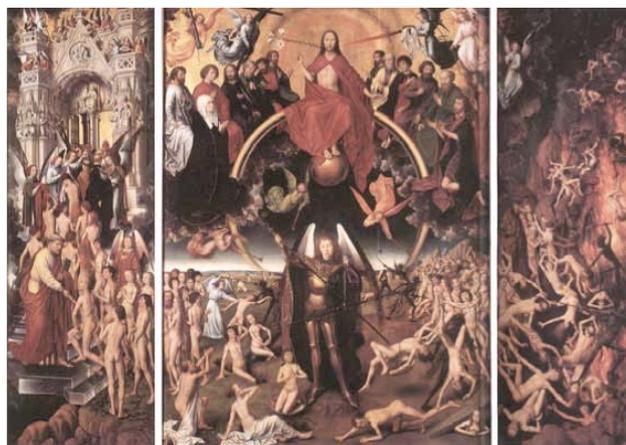


Illustration 23. Hans Memling (c. 1430-1440, 1494) Le Jugement Dernier¹³, triptyque, panneau central 1466-1473
Huile sur bois 221 x 161 cm, Muzeum Narodowe, Gdansk.

La mandorle a fait place à un halo mais une autre lumière semble sourdre de l'horizon tracé aux 2/5^{èmes} inférieurs du tableau sans que l'on puisse deviner si le jour se lève ou si l'on est déjà au crépuscule.

Les attributs du jugement (instruments du supplice, globe sous les pieds du Christ, glaive et fleur de lys, vaste manteau rouge entrouvert, trompettes, archange saint Michel tenant la balance nécessaire à la pesée des âmes) sont au complet. L'archange du bout de sa lance énerve le futur damné qui gigote sur son plateau. Cependant, la variété des postures déjà notée chez Van

¹² Le Maître de la vie de Marie appartient à la génération succédant à Stefan Lochner. Le Christ est assis dans une mandorle virtuelle, lumineuse ; les arcs réfléchissent la lumière et prennent une forme cylindrique. L'inclinaison de la tête du Christ, les yeux mi-clos, poursuit l'interprétation miséricordieuse du Christ-Roi qu'avait initiée Lochner. L'absence de l'Archange Saint Michel dégage le centre du tableau et permet de substituer à l'horizon désertique traditionnel une ébauche de paysage où l'on reconnaît une ville, des bois, une rivière, des collines dans le lointain. Les attributs sont réduits : persistent, outre les arcs-en-ciel, le glaive et le lys.

¹³ Le Jugement Dernier de Memling fut exposé à Paris en 1814. Stendhal ne manqua pas l'occasion de dire tous le mal qu'il pensait de la plèbe, d'un trait de plume : « Allez au musée un dimanche, vous trouverez, à un certain point de la galerie, le passage intercepté par la foule rassemblée devant un tableau, et tous les dimanches devant le même. Vous croyez que c'est un chef-d'œuvre ? Pas du tout : c'est une croûte de l'école allemande, représentant le Jugement dernier. Le peuple aime à voir la grimace des damnés ».

der Weyden s'enrichit d'une diversité expressive, les situations décrites étant plus complexes : chutes, supplications, hurlements terrifiés tourmentent déjà les corps et les visages aussi sûrement que les diables et les flammes qui occupent le panneau droit. Les damnés lorsqu'ils parviennent au seuil de la bouche infernale y sont attirés dans un mouvement de spirale. Cette excitation (l'un des damnés est en opisthotonos) contraste avec l'attitude guindée des élus qui gravissent dans la dignité les marches d'une Nouvelle Jérusalem très franchement gothique. Les élus sont peu nombreux, par comparaison avec la cohorte agitée des damnés. Parmi les premiers devaient se reconnaître quelques généreux commanditaires. La composition du panneau gauche évoque celle de Lochner.

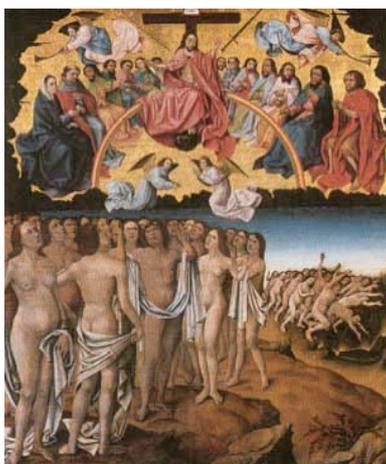


Illustration 24. Ecole des Pays-Bas méridionaux (Bruxelles entre 1495 - 1506), Le jugement dernier, panneau central du triptyque de Zierikzee¹⁴, Musées royaux de Bruxelles.



Illustration 25.

¹⁴ Le panneau est divisé en deux parties inégales ; l'inférieure, plus étendue, représente les élus au premier plan, les damnés précipités par les démons dans les flammes de l'Enfer au second plan. Vêtu d'un manteau rouge au drapé étudié, le Christ est assis sur un arc-en-ciel rouge et doré, accompagné du glaive et de la fleur de lys. Ses pieds reposent sur un globe. Les anges porteurs des instruments du supplice ont disparu mais la croix se dresse derrière le Christ. L'accent étant mis sur les élus, prenant la pose au premier plan ; leur taille surpasse celle du Christ et des intercesseurs.



Illustration 26.



Illustration 27.

Protectrice, enveloppe décernée par Dieu le père à son fils ; mais aussi métaphore de la frontière qui sépare le monde terrestre du royaume des cieux et allusion à l'impénétrabilité de ce dernier, la mandorle évolue de même que les arcs qu'elle contient : elle devient plus diaphane, ou plus dorée, moins consistante, moins dure, et peu à peu s'efface, sa forme maintenue en filigrane soit par un jeu de nuages disposés selon les limites d'une mandorle virtuelle, soit par le biais de personnages disposés à une distance convenue du Christ et déterminant un espace oblong et lumineux. L'éclairage vient de l'arrière et de la partie supérieure du motif dans lequel le Seigneur est assis, posé sur un arc dont les extrémités s'allongent dès lors qu'elles ne sont plus limitées par la présence physique de la Mandorle, se rapprochant de la surface de la terre, sans l'atteindre car se perdant dans les nuages qui flottent autour et aux pieds de la figure du Christ. Parfois les jambes de l'arc sont ancrées dans quatre petits nuages fichés aux extrémités droite et gauche des deux arcs parallèles. Plus tard, un pied du grand arc, puis du second, touche le bord d'un rocher, d'une montagne, disparaît derrière un arbre. Cependant la perte de substance de l'arc se poursuit, de moins en moins polychrome, décoloré de triptyque en retable, de plus en plus pâle jusqu'à atteindre une inconsistance telle qu'il s'estompe ou ne se devine qu'à peine.

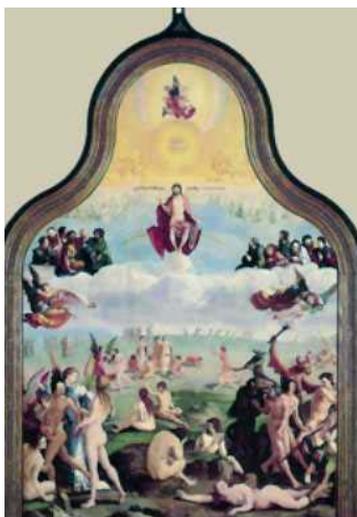


Illustration 28. Lucas van Leyden (1494-1533), Triptyque du Jugement Dernier¹⁵, panneau central 1526, Stedelijk Museum De Lakenhal, Leiden.

La Réforme et le Jugement Dernier

La situation dans certaines provinces européennes est explosive, les désastres des épidémies, des famines, des guerres venant s'ajouter au poids des prélèvements : des insurrections paysannes éclatent tout au long du XIV^e et du XV^e siècle en particulier dans les pays du Nord, toujours réprimées dans le sang. Certains se passeraient volontiers du joug idéologique et économique de l'Église. La production de Jugements Derniers est à son apogée, le marché des Indulgences prospère, lorsque Martin Luther écrit *Von den Guten Werken, sur les Bonnes Oeuvres*. Le moine réformateur démontre qu'il n'y a aucune trace dans les Écritures d'un quelconque salut par l'image. Là où elle s'enracine la Réforme balaye la production artistique, la construction de monastères et d'Églises, provoquant une crise qui affecte les musiciens, les peintres, les enlumineurs, les fabricants de chapelets, de cierges, de chasubles, les orfèvres, jusqu'alors grands bénéficiaires du système en compagnie des ecclésiastiques. Seuls échappent à cette hécatombe économique les graveurs, sur bois puis sur cuivre, et les imprimeurs. Luther n'était pas opposé cependant à l'illustration de la Bible. Il traduit le Nouveau Testament en 1522 et l'Ancien en 1534, assisté de Justus Jonas, Philipp Melancthon, et Caspar Cruciger. Les planches provenaient de l'atelier de Lucas Cranach, qui réalisa 117 gravures sur bois, dont s'inspirèrent les éditeurs de la Bible de Wittemberg. Laquelle par sa diffusion eut une influence considérable.

La large part réservée au thème de l'apocalypse, reprenant et complétant l'œuvre gravée de Dürer, s'accorde avec les anticipations catastrophistes du moment. L'attente sinon la préparation du jour du Jugement Dernier occupe les imaginations du haut moyen âge, ravivée à l'occasion de miracles, de guerres, d'épidémies, d'évènements célestes – comètes, éclipses et tremblements de terre. La perspective en est reprise par des hérétiques (Jean Hus en Bohême) comme par des réformés (Luther), des visionnaires (Vincent Ferrier, de Vannes), des hommes de science (Stoffler cité par Voltaire). Chacun qui naissait et s'élevait dans la religion du Christ pouvait aisément se convaincre que le dernier jour surviendrait de son vivant. La Parousie était redoutée par les uns, mais souhaitée par les autres. Le Millenium – les mille ans du règne du Christ-Roi – est une promesse de bonheur, de paradis sur terre, et il n'est pas surprenant que

¹⁵ La disparition de l'arc précédée d'une décoloration aboutissant à la transparence est secondaire à celle de la Mandorle. L'espace libéré est prêt à accueillir le paysage où iront s'ancrer les arcs-en-ciel de Pinturricchio et de Raphaël. Nous proposons maintenant de suivre l'évolution divergente de la problématique eschatologique qui envahit littéralement le champ ouvert par la Réforme, tandis que le thème de l'apocalypse est peu abordé dans la décoration des Églises catholiques à partir de la contre-Réforme, sinon dans des représentations dont le luxe entend s'opposer à l'austérité des Jugements Derniers luthériens.

certaines aient conçu le projet d'en précipiter la venue. L'une des plus connues de ces tentatives est celle des anabaptistes de Münster qui voulurent établir un Royaume des Saints sous la conduite de Jan Von Leyden vers 1530. L'eschatologie est un thème de prédilection des mouvements réformistes. Rien d'étonnant dans le succès des illustrations de l'Apocalypse de la Bible de Wurtemberg, elles-mêmes largement inspirées de l'œuvre que Dürer entreprit en 1498.



Illustration 29.

Les Chroniques de Nuremberg, contribution à l'histoire du monde publiées en 1493 par Michaël Wolgemut prirent position en faveur de l'hypothèse de Saint Augustin concernant la Danse Macabre universelle et la seconde venue du Christ, qui était attendue pour l'an 1500. L'ouvrage retrace l'histoire du monde depuis la création jusqu'aux années 1490, illustrée par plus de six cents gravures sur bois émanant des plus grands artistes européens dont Albrecht Dürer et le prolifique Anton Koberger. L'ambiance était houleuse à Nuremberg en cette fin de XV^{ème} siècle : l'expulsion des juifs réclamée par nombre de villes allemandes et accordée par l'empereur Maximilien, devint effective en 1499 ; les Ottomans se pressaient aux portes de l'Europe ; les prédictions catastrophistes et millénaristes pullulaient, entretenues par la relation de naissances monstrueuses et l'observation de phénomènes célestes au dessus de Nuremberg, annonciateurs de la parousie.

Cependant Karlstadt, un compagnon de Luther, s'appuyant sur le deuxième commandement (« Tu ne feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au dessous de la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces Dieux et tu ne les serviras pas »), prôna dès 1522 non seulement l'abandon, mais la destruction des images. Sous Calvin, qui tirait argument de la condamnation de l'idolâtrie par Moïse lors de l'histoire du veau d'or, les dégradations seront plus marquées encore. Devant ces contestations qui prolongent et poussent à l'extrême les querelles théologiques entretenues depuis deux siècles, la position de l'Église ne s'affirmera qu'au concile de Trente (1545 à 1563) : le décret concernant le statut des images se réfère au second synode de Nicée (787) qui légitimait le culte des images, et affirme qu'en vénérant l'image, on adore le Christ. L'image dans sa réalité est cependant distinguée de ce qu'elle représente, et doit être l'objet d'un culte moindre (la doulie) que celui accordé à son modèle (la latrie).



Illustration 30. Albrecht Dürer (1471- 1528), Adoration de l'Agneau pascal, la Vision des sept chandeliers, Saint Jean mangeant le Livre¹⁶.

La stratégie de Luther est dictée par les progrès des techniques de gravure et de l'imprimerie. La publication de bibles est parfaitement adaptée à la nouvelle relation du réformé et de Dieu, débarrassée des intermédiaires et des cultes éparpillant la foi entre une multitude de saints. S'opposent désormais sur le terrain du texte et de l'image, la Réforme distribuant la Bible, que chacun qui sait lire peut consulter dans une austère réflexion ; et l'Église apostolique et romaine, qui privilégie la communication collective par le prêche dominical commentant un texte des évangiles, soutenu au défaut du discours par les Jugements derniers suspendus aux autels. La diffusion des idées de Luther fera la fortune des graveurs. La surenchère dans l'étalage de puissance qui caractérise la réponse de la Contre-réforme dans ce combat idéologique favorisera les peintres.



Illustration 31. Bibles.

¹⁶ Albrecht Dürer (1471-1528) qui fut l'élève de Wolgemut maintient la tradition des mandorles et des arcs en ciels symboliques dans son œuvre gravée illustrant l'Apocalypse : l'Adoration de l'Agneau pascal, la Vision des sept chandeliers, Saint Jean mangeant le Livre, et dans ses peintures l'Assomption de la Vierge et dans l'Adoration de la Sainte Trinité. En 1498, Dürer, un an après son retour d'Italie, entreprend une série de quinze gravures sur bois sur le thème de l'Apocalypse. Il édite lui-même une première version de l'ouvrage en latin et une version en langue allemande. Une seconde édition en latin sera réalisée en 1511. Très remarquables par leur fidélité à la lettre au texte de Jean, ces planches répondront au souhait de Luther, qui doit affronter la faction iconoclaste des réformistes lorsqu'il défend le principe d'illustrer sa Bible. Le changement d'orientation du regard du peintre ou du graveur qui caractérise le nouvel état d'esprit de la Renaissance du Nord n'est pas le passage de la mise en scène de symboles et de concepts à la description attentive du monde, de la nature, du paysage ; mais une transposition du texte aux images, au plus près du texte. Et dans ce dernier n'apparaissent ni les saints, ni les donateurs, ni les anges musiciens... L'autre critique émise par la tendance radicale du mouvement réformiste, fondée sur le deuxième commandement, contraint Luther à composer : dans son Testament de Septembre, publié en 1522, il autorise uniquement l'illustration de l'Apocalypse, dans la mesure où elle est l'expression de la vision de Jean et non la transcription de la volonté divine manifestée dans le reste du Nouveau Testament. La Bible de Wurtemberg dans ses éditions ultérieures s'enrichit de gravures prenant pour thèmes des passages de l'Ancien Testament, toujours soumises au contrôle de Luther.

Au centre de la partie supérieure du frontispice de la Bible luthérienne (à gauche) Dieu est assis sur un arc-en-ciel, tenant les dix commandements dans la main droite, le calice de la communion dans la main gauche. Sur la gauche Adam et Ève sont chassés du paradis terrestre, à droite le Christ est crucifié entre les deux larrons. Dans la partie inférieure sont représentées quelques scènes de la vie du Christ : sa naissance, son baptême et la Cène. Sur les côtés figurent les quatre évangélistes et leurs attributs. L'ambiance est au travail. *Biblia sacra utriusque Testamenti : iuxta veterem translationem*/Friedrich Peypus (1485-1534) (figure de droite). Les deux images de la partie inférieure du frontispice opposent les églises chrétiennes et l'antéchrist ; cette représentation n'est pas sans rappeler Sadeler. La paix, la miséricorde et la générosité règnent à gauche tandis qu'à droite, dans l'Église de l'Antéchrist, on se livre un duel, on ripaille, on lutine.



Illustration 32. L'humanité attendant le jugement dernier, reproduction par le graveur Sadeler d'après l'original de Dirck Barendsz.,

Sur l'état des lieux avant le déluge, la documentation picturale est rare, et fait référence à Saint Matthieu (24, 37) : la reproduction par le graveur Sadeler d'après l'original de Dirck Barendsz, l'humanité attendant le jugement dernier, réalisée en 1581, est inspirée des versets 24 à 39 de l'évangile selon Saint Matthieu. Dans une auberge, six couples lutinent au son de la musique et festoient autour d'une table bien garnie, tandis qu'à l'extérieur les maisons brûlent et les cadavres sortent de terre ; sous l'autorité d'un Christ en Majesté assis sur l'arc-en-ciel, le jugement dernier a déjà commencé. Barendsz a repris le thème de l'humanité avant le déluge, une musicienne jouant de la viole, une autre accordant une cythare.

La Bible de Nuremberg est illustrée par Anton Koberger (c. 1445–1513), qui réalise des gravures sur bois ; les planches sont colorées à la main. L'arc-en-ciel est tricolore, comme dans la Chronique de Nuremberg de Michael Wolgemut. Lorsque les gravures ne sont plus colorées, trois bandes concentriques sont encore clairement précisées chez Allaert de Hameel, Henrich Steiner, Altdorfer, Holbein dans la Danse Macabre et le *Barnbergische Haisgerichtsordnung* ; l'arc est double chez Steiner ; puis sa forme est définie mais sans que le trait évoque l'existence de plusieurs bandes. L'arc devient transparent, réduit à une bande (chez Dürer et Hans Baldung Grien), avant de disparaître. La mandorle se résout en fumée en passant par un stade virtuel, figurée par une couronne de nuages. En revanche les chandeliers à peine esquissés prennent de la consistance, et contribuent à la perspective dont les lois sont prises en considération.



Illustration 33. Lucas Cranach l'Ancien (1472-1553) : les doctrines catholique et protestante¹⁷ c. 1545, estampe polychrome, Staatliche Museum, Berlin.

Première bannière à l'arc-en-ciel



Illustration 34.

Thomas Munzer, un moine converti à la doctrine de Luther, participe au soulèvement paysan qui le conduira à s'opposer au prince réformé Philippe de Hesse lors de la bataille de Frankenhausen le 15 Mai 1525. Les bannières des révoltés sont toutes ornées d'un arc-en-ciel, dont il ne reste malheureusement que le souvenir écrit, de même que celui des milliers de malheureux qui périrent dans cet affrontement sans merci. Une fresque contemporaine commémore la guerre des paysans, l'un de ces soulèvements de masse qui ponctuent le XIV^{ème} et le début du XV^{ème} siècles, dans les Flandres (Liège en 1430, Gand en 1432, 1448, 1453 et Anvers en 1435), en Allemagne, et même en France et en Italie. Les famines, les récurrences décennales de la Peste depuis la grande épidémie de 1348, et surtout les conditions de vie épouvantables des ouvriers agricoles et des manœuvres sont à l'origine de ces révoltes dont l'issue est inéluctablement un carnage. Soixante-quinze ans plus tôt, la bataille de Grave qui opposait les citoyens de Gand à leur Prince avait laissé vingt mille morts parmi les révoltés.

¹⁷ À gauche, Luther prêche du haut d'une chaire une assemblée de fidèles attentifs, ou occupés à distribuer l'eucharistie. Entre Dieu en Majesté, en compagnie de son fils Jésus et entouré de nuages paisibles où volent des angelots, et le prédicateur réformiste, une banderole comme un arc-en-ciel est tendue, pont reliant directement l'homme à Dieu. À droite, tandis que Dieu tempête entouré d'une mandorle de flammes d'où tout arc est absent, un moine grassouillet s'adresse à une foule dissipée, dont l'intérêt est maintenu par la vente des indulgences, le pape comptant la recette et les membres du clergé s'empiffrant ; à l'arrière plan un martyr de la réforme est torturé par les dominicains de l'Inquisition. Saint François désespéré contemple du haut des cieux la corruption à l'œuvre.

La situation était en l'occurrence particulière : dans une région favorable à la Réforme récemment ancrée dans de nombreuses principautés, les villes impériales sous les autorités morale de Luther et séculière des princes locaux, un arbitrage du premier aurait permis la satisfaction d'une partie des revendications des rebelles. Or, le moine Thomas Munzer, passé du catholicisme à la Réforme vers 1518 au contact des réformistes de Wittenberg, sitôt devenu prêcheur de la commune de Zwinckau, fonde une secte dissidente proclamant l'égalité pour tous et l'absence d'intermédiaire entre l'individu et Dieu, se réclamant de la seule autorité du Saint-Esprit, et envisageant sérieusement la survenue imminente de la fin des temps (le mouvement qui entretenait cette croyance s'appelait les Prophètes de Wincklau). En 1521 il est renvoyé de son poste, fait un voyage à Prague où ses conceptions réformistes radicales et sa perception apocalyptique se renforcent. Il épouse deux ans plus tard une nonne défroquée, et se perçoit comme un nouveau Daniel, choisi afin de mener le combat contre les ennemis de l'Esprit Saint. A l'occasion il détruit une chapelle catholique.

Luther le désapprouve dans des termes de plus en plus éloignés de sa condamnation affichée de la violence : en 1524 il encourage les princes à venir à bout de la rébellion paysanne par tous les moyens : « qu'on les taille, qu'on les pend, qu'on les étrangle », leur écrit-il. De leur côté les quelques huit mille paysans exaltés réunis derrière Munzer refusent toute trêve. Lors de l'affrontement qui eût lieu à Frankenhäusen, où les armées des princes s'étaient massées, un arc-en-ciel apparut, que les rebelles interprétèrent comme le signe de l'accord de Dieu, puisqu'eux mêmes arboraient ce symbole sur leurs bannières. Ils s'élançèrent contre les cavaliers et les canons de Philippe de Hesse en chantant « Viens, Esprit Saint ! » convaincus qu'ils livraient le dernier combat d'Armageddon et que le Christ lui-même viendrait y mettre fin. Mais les canons et les charges des princes laissèrent cinq mille cadavres sur le sol. Munzer lui-même fut capturé alors qu'il feignait le moribond dans un lit, puis torturé et finalement exécuté avec la bénédiction de Luther. Pour mémoire Luther lui-même se prononça au sujet des couleurs de l'arc-en-ciel en faveur de la théorie bicolore de Saint Grégoire contre le point de vue d'Aristote, se fondant sur ses propres observations.

Conclusion

La Mandorle, issue d'un héritage complexe où se mêlent les traditions orientale, grecque, romaine, hébraïque, mérite l'appellation de forme, au sens de création artistique, dont la morphologie se met en place à Byzance, gagne l'Occident chrétien, évolue, parfois hybridée avec un halo ou une gloire ; ailleurs monstrueuse, double ou biplace. Entourant le Christ dans des situations précises : Transfiguration, Ascension, et enfin Parousie de l'Apocalypse, elle possède par elle-même une fonction multiple, symbolisant par sa solidité la protection divine, marquant la frontière du terrestre et du divin, du temporel et du spirituel, tandis que l'amande annonce la résurrection ou plus littéralement la promesse d'une nouvelle saison pour l'homme. Cette polysémie que l'on ne peut accorder aux nuages, nimbés, auras et autres gloires, lui a sans doute permis de résister au temps, la solidité formelle assurant l'efficacité symbolique, et réciproquement.

Elle enveloppe outre le Christ en Majesté un arc qui n'a rien d'un météore, mais tout lui aussi d'un symbole, dont la polysémie ambivalente fait la force. Les arcs-en-ciel héritiers des traditions grecque et hébraïque, ponts jetés entre l'humain et le divin, en concurrence avec l'échelle de Jacob, phénomènes célestes ancrés dans le surnaturel et le naturel, témoignent en filigrane de la première alliance. Certes, enchâssé dans la Mandorle indestructible, au premier regard l'arc sert de siège au Christ en Majesté : mais s'il maintient présent dans les imaginations, l'anticipation terrifiante de la pesée des âmes, il entretient dans les mémoires l'espérance d'un monde sans déluge. Il rappelle enfin par-delà son ambivalence que la promesse explicite faite à Noé fut respectée : et si le premier engagement a été tenu, ainsi devrait-il en advenir du second, qui promet aux justes mille ans de bonheur terrestre suivis d'une vie éternelle dans la nouvelle Jérusalem céleste.

Mandorle et arc font bon ménage, symboles gigognes, pendant près d'un millénaire. Leur conjonction disparaît, bien avant que les Jugements Derniers ne passent de mode, au moment même de la Réforme : le succès des thèses de Luther repose pour une part sur la diffusion de bibles éditées en langue germanique et illustrées de gravures sur bois aussi épurées que la nouvelle doctrine ; l'artiste au service du protestant ne s'embarrasse plus d'une coque indestructible séparant le divin inaccessible de la masse des fidèles, dont la Bible ne fait pas mention et que la nouvelle relation de dieu et du réformé frappe d'obsolescence ; mais le même artiste conserve l'arc, qui unit le ciel et la terre, un pied ancré dans l'ancien testament et l'autre dans le nouveau.

Desserti de la mandorle, l'arc sera pris dans d'autres réseaux de signification que l'artiste renforcera : la peinture comme la poésie redécouvrent une source d'inspiration qui semble inépuisable : les textes d'Homère, et surtout de Virgile et d'Ovide, leur monde changeant où les saisons et les hommes, la nature et les Dieux sont le théâtre de métamorphoses païennes. L'arc sera désormais pour trois siècles de peinture mythologique l'écharpe d'Iris, la servante de Junon. Il s'opposera en voluptueuses allégories sur les murs et les plafonds des palais aux somptueux Jugements Derniers, désertés par la mandorle et hantés par les arcs transparents, que dresse sur des autels opulents l'Église apostolique et romaine dans son combat contre l'austère théologie protestante.



Illustration 35. Fresque de Véronèse.

Soit une fresque de Véronèse, une femme est debout sur un rocher, l'index droit pointé vers le ciel, désignant une curieuse figure circulaire paraissant un serpent se mordant la queue ; elle tient dans sa main gauche un calice, symbole de la foi ; à ses pieds, un livre sur la tranche duquel on peut lire les lettres *BI...A*, sans doute *Biblia*, la bible. Une autre femme est assise, soutenant un vieillard. Il s'agit probablement d'une version pudique de la Charité Romaine dont le développement quelques dizaines d'années plus tard sera considérable. La scène se réfère à l'histoire rapportée par Valère-Maxime (*De pietate in parentes*, Livre V, 4 ext.1) du vieillard Cimon, emprisonné, enchaîné, condamné à mort, que l'on ne nourrissait plus ; sa fille parvient à soudoyer le geôlier et rend visite quotidiennement au malheureux. Celui-ci tardant à trépasser, le gardien s'inquiète et découvre que la fille nourrit son père en lui donnant le sein.

Véronèse semble n'avoir représenté que deux des trois vertus théologiques¹⁸ : manque l'espérance, et l'ancre ou le drapeau qui en sont les attributs. Toutefois elle est parfois figurée tendant la main vers une couronne. La femme au bras levé serait alors une condensation de la foi et de l'espérance.

¹⁸ Les sept vertus qui font pendant aux sept péchés mortels sont la Foi, l'Espérance, la Charité, (les trois vertus théologiques), la Prudence, la Justice, la Force et la Tempérance (les quatre vertus cardinales). Les attributs symboliques de la Foi sont le calice, la croix, les tables de la Loi ; ceux de l'Espérance, l'ancre ou le drapeau ; ceux de la Charité, Saint Martin ou une femme allaitant soit des enfants, soit, dans la variété romaine, un vieillard. La Charité Romaine illustre à elle seule trois des sept actes de Miséricorde : assister les prisonniers, donner à boire à ceux qui ont soif, donner à manger à ceux qui ont faim.

Il faut pour découvrir la trace de l'absente, porter le regard vers l'arc-en-ciel : lui même symbole de l'espoir, lorsqu'il est manifestation de l'alliance. Mais plus secrètement encore, dans le choix même de ses couleurs, si éloignées d'une banale observation naturaliste : l'idée de l'arc-en-ciel que peint Véronèse a trois couleurs, le rouge, le blanc et le vert. Celles que Dante emploie lorsqu'il décrit les vertus théologiques au chant XXIX du *Purgatoire* :

*Près de la destre roue venaient trois dames dansant leur ronde :
en fut l'une tant rouge que dans le feu se reconnaîttrait à peine ;
de la seconde on eût dit que les chairs fussent pétries en vivante émeraude ;
la tierce me sembla fraîcheur neige.*

Plus loin, au chant XXX, Béatrice lui apparaît *Sopra candido vel cinta d'oliva / donna m'apparve, sotto Verde manto / vestita di color di fiamma viva* : « coiffée d'un voile blanc, couronnée du feuillage de Minerve, une vierge apparut à ma vue, sous son manteau vert, vêtue d'une robe de la couleur d'une flamme vive. » Le blanc pour la foi, le rouge pour la charité, et le vert pour l'espérance.

Dans le *Paradis* de Dante Alighieri (1265-1321) coexistent la mythologie grecque et la tradition hébraïque : l'arc-en-ciel est évoqué à la fois comme le symbole de l'alliance, et comme l'attribut d'Iris, la servante de Junon. Pris dans le jeu poétique de Dante, fondé sur une utilisation étourdissante de la polysémie et des tropes, l'arc trouve naturellement et surnaturellement sa place, métaphore de l'alliance et métonymie de la déesse à l'écharpe. Le poète y distingue explicitement sept couleurs et fait du second arc une réflexion du premier, dont les couleurs sont par conséquent inversées. La traduction utilisée ici est celle d'André Pézard, dans l'édition de la *Pléiade* (1965, rééditée en 2000).

*Doncques ni pluie, ni neige, ni rosée,
Ni givre ni grêlons plus haut ne tombent
Que la brève montée des trois degrés. (les trois marches de pierre que l'on franchit
pour aller au purgatoire)
Épaisses nues, ou rares, n'y paraissent,
Ni feu d'éclairs, ni fille de Thaumant
Dont souvent l'arc va changeant de contrée (Purg, XXI, 50-51).*

*Et tel un pâle jour baigné de pluie
Sous les rais du soleil qui s'y reflète
De diverses couleurs tout soudain s'enjoaille (Purg XXV, 91-93).*

*En sorte que l'espace était marqué
de sept listels, aux couleurs dont s'aorne
l'arc à Phaebus et l'écharpe à Délie (Purg XXIX, 78).*

Dante accorde sept couleurs à l'arc-en-ciel. Délie est le surnom de Diane, Artémis chez les grecs, née à Delos comme Apollon ; la lune aussi se reflète dans de pâles iris : serait-ce une allusion à l'arc-en-ciel lunaire qu'Aristote prétendait avoir vu ?

*Tels se reploient dans la tendre nuée
Deux arcs enchevauchés de mêmes teintes
Lorsque Junon sa messagère envoie
Et du plus proche naît le plus lointain
A guise du parler de cette errante
Qu'amour brûla comme Phoebus les brumes
De quoi les gens tirent chez nous présage,
Du monde à jamais franc d'autre déluge
Pour le parti que fit Dieu à Noé (Par, XII, 10-13).*

Iris messagère de Junon (également citée plus loin, Par, XXVIII, 32) et le signe de l'Alliance qu'offrit Dieu à Noé sont invoqués lors de la description du premier et du second arc-

en-ciel. Dans le vers précédent, il est fait référence à la nymphe Echo, et à travers elle à Narcisse, la notion de reflet sonore et visuel baignant ces vers.

Benoit Kullmann et Muriel Moselle

Christ et Antichrist

Figures de l'Inversion des valeurs chez Nietzsche

Rapprocher Nietzsche du midrash. Voilà qui peut à première vue paraître curieux, le philosophe n'ayant, en son temps, visiblement aucune idée de ce que pouvait être la tradition midrashique, alors méprisée par l'orthodoxie juive. C'est la thèse mythiste (qui veut que le personnage de Jésus-Christ soit une pure fiction sans aucune assise historique) qui m'a conduit au midrash. Les historiens rationalistes, aussi convaincants qu'ils puissent être quant à leur démonstration de l'inexistence de Jésus, n'ont jamais, à mes yeux suffisamment éclairci le phénomène « christianisme ». Si ni Jésus, ni les apôtres n'ont existé, comment alors expliquer l'apparition de cette nouvelle religion, et surtout, quel statut donner au texte du Nouveau Testament ?

En considérant ce nouveau Testament comme un midrash originairement rédigé en hébreu, Bernard Dubourg apporte une lumière supplémentaire sur la manière dont le christianisme s'est inspiré du judaïsme tout en le mécompréhendant et en s'opposant à lui¹. Les points de rencontre avec Nietzsche, qui s'est beaucoup intéressé à l'origine juive du christianisme, sont nombreux, et, les parallèles entre le philosophe et la lecture midrashique du Nouveau Testament s'avéreront sans doute être un sujet d'étude captivant. Ces parallèles seront pour l'instant en grande partie à la charge du lecteur, la présente étude se contentant de clarifier la position de Nietzsche sur des sujets abordés par les études midrashiennes, à savoir l'émergence du christianisme et de son idéal de l'homme représenté par le Christ, ce en soulignant l'importance de *l'Antichrist* au sein de l'œuvre de Nietzsche. Elle cherchera ensuite à comprendre le sens de cette « malédiction »² que le philosophe jette sur le christianisme, et, en conclusion, tentera de

¹ DUBOURG Bernard, *L'Invention de Jésus*, Gallimard (L'infini), Paris, 1989, 2 tomes ; MERGUI Maurice, *Un Etranger sur le toit. Les Sources midrashiennes des Évangiles*, Nouveaux-Savoirs, Paris, 2003.

² *Malédiction sur le christianisme* <Fluch auf das Christentum> est le sous titre de *l'Antichrist*. Tous les textes de Nietzsche seront issus de la *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* in 15 Banden (abrev. KSA), Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter (Deutscher Taschenbuch Verlag), München 1999 et des *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard (NRF), Paris, 1990, sauf mention spéciale de notre part. Les lettres seront issues de la *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe* in 8 Banden (abrev. KSB), Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter (Deutscher Taschenbuch Verlag), München, 2003. Les principales abréviations utilisées seront : GS (Le Gai savoir), APZ (Ainsi parlait Zarathoustra), PBM (Par delà Bien et Mal), GM (la Généalogie de la morale), CI (Crépuscule des idoles), AC (*l'Antichrist*), EH (*Ecce Homo*), FP (Fragments posthumes), OPC (Œuvres Philosophiques Complètes). Les extraits de *l'Antichrist* et les lettres seront traduits de l'allemand par nos soins.

mettre en avant les potentielles perspectives historiques et politiques de cette Inversion de toutes les valeurs, qui se donne pour objectif de « briser l'histoire de l'humanité en deux »³.

I. *Der Antichrist*

Après *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche décide de se lancer dans un grand projet philosophique auquel il donne, entre autres, le nom de *Volonté de puissance*. Fin juillet 1888, il abandonne définitivement ce projet et, le 7 septembre, entame la rédaction d'une *Inversion de toutes les valeurs* en quatre livres. Le premier livre de cette Inversion : *Der Antichrist* est achevé le 30. Mais soudain, le 20 novembre, dans une lettre à Georg Brandes, Nietzsche présente *l'Antichrist* comme constituant, à lui seul, *L'Inversion de toutes les valeurs* en sa totalité⁴. À partir de ce jour, Nietzsche considérera, dans toutes ses lettres, *l'Antichrist* comme l'aboutissement de sa philosophie.

Depuis les travaux de Colli et Montinari, on sait que le livre publié par la sœur de Nietzsche sous le nom de *Volonté de puissance*, est un faux composé de textes tronqués, mal déchiffrés, falsifiés, arbitrairement compilés et affublés d'ajouts d'auteurs divers⁵. Aucun lecteur sérieux n'y fait désormais plus référence. Mais, a-t-on vraiment pris la mesure de la signification philosophique de l'abandon du projet de *Volonté de puissance*, et, de l'instauration de *l'Antichrist* en *Inversion de toutes les valeurs* ? Trop souvent, on a usé des *Fragments posthumes* comme on avait usé de *La Volonté de puissance* : on a voulu voir en eux la part la plus importante de la pensée de Nietzsche. Or, les textes compilés par Colli et Montinari ne sont pas les fragments d'une œuvre que Nietzsche n'aurait pas eu le temps d'écrire, mais bien des brouillons qu'il a, au bout du compte, pour une raison ou une autre, laissés de côté. On ne peut pas prétendre comme le fait Heidegger que « la philosophie proprement dite de Nietzsche, il faudra la chercher dans les "posthumes". »⁶ Il faut désormais en revenir aux textes publiés ou préparés par la publication par Nietzsche en personne, et en particulier à *l'Antichrist, Inversion de toutes les valeurs*.

Le terme « Antichrist »

Le terme *ajntivcristo*" terme grec, trouve son origine dans deux épîtres attribuées à Jean⁷. Luther, dans sa traduction du Nouveau Testament a rendu ce terme par *Der Widerchrist*. Il y a en effet trois mots correspondant à *ajntivcristo*" en allemand : *Der Endchrist*, *der Widerchrist*, *der Antichrist*. *Der Endchrist* est un terme théologique peu utilisé. Signifiant littéralement « le Christ de la fin », il désigne cet individu devant venir à la fin des temps pour prêcher une religion contraire à celle du Christ. *Der Widerchrist*, littéralement le « Contre-Christ », fut la traduction officielle de *ajntivcristo*" jusqu'en 1911, celle de Luther donc. C'est le terme employé par tous les théologiens et les érudits au temps de Nietzsche. *Der Antichrist*, dérivé des langues romanes, était

³ Lettres à Strindberg, 8 décembre 1888, KSB 8, p.508 et à Köselitz le 9, id., p.513.

⁴ Il communique également ce fait à son imprimeur le 25 et à Deussen le jour suivant. Mais plus que dans ces lettres, ou dans ce brouillon destiné à Brandes, où il présente son œuvre sous le titre de « *l'Antichrist. Inversion de toutes les valeurs* » (Brouillon de lettre à Georg Brandes, début décembre 1888, KSB 8, p.500), c'est dans *Ecce Homo* qu'il dévoile l'importance capitale de *l'Antichrist*, une lecture attentive montre en effet que tout le livre est constitué en vue de son Inversion à venir.

⁵ Douze « aphorismes » de l'édition de 1911 sont en fait des textes issus de *Ma Religion* de Tolstoï !! Lire à ce sujet « La Volonté de Puissance » n'existe pas de Montinari (Editions de l'Eclat, Paris, 1996), sans oublier la postface de Paolo D'Iorio. L'on pourra également consulter PODACH Erich. f., *L'effondrement de Nietzsche*, trad., Andrée Vaillant et Jean R. Kuchenburg, Gallimard (idées), Paris, 1978.

⁶ HEIDEGGER Martin, Nietzsche, trad., Pierre Klossovski, Gallimard (NRF), Paris, 1971, tome I, p.18.

⁷ « Enfants c'est la dernière heure. Vous avez entendu que vient *l'Antichrist*, et il y a maintenant beaucoup d'antichrists. Nous connaissons là que c'est la dernière heure. » (1^{ère} Epître de Jean, II, 18). « Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ ? C'est *l'Antichrist*, il nie le père et le fils. » (Id., II, 22) « Et tout esprit qui n'avoue pas Jésus n'est pas de Dieu, il est de *l'Antichrist* dont vous avez entendu qu'il vient, et maintenant déjà il est en ce monde. » (Id., VI, 3) « Car beaucoup d'égareurs sont sortis en ce monde, ceux qui n'avouent pas que Jésus-Christ est venu en chair. C'est là l'égareur et *l'Antichrist*. » (2^{ème} Epître de Jean, 7). Les textes sont issus de La Bible. Le nouveau Testament, trad. Jean Grosjean, Michel Léturmy, Paul Gros, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1972.

surtout connu du peuple. Nietzsche a volontairement choisi *der Antichrist* aux dépens de *der Widerchrist* plus utilisé à son époque. Il a voulu par-là, marquer son mépris des théologiens et sa volonté d'apparaître comme une espèce de monstre : *der Antichrist* est un mot qui effraye le peuple. Mais plus que tout cela, en préférant le préfixe grec « anti » au préfixe allemand « wider » Nietzsche insiste sur l'origine grecque de cet Antichrist.

C'est pour cela que nous prenons le parti de traduire *Der Antichrist* par *l'Antichrist*, et non l'Antéchrist. « Antichrist » n'est par ailleurs pas un pur néologisme, la plupart des dictionnaires de la Bible, comme celui d'André-Marie Gérard, l'acceptent. Le terme a même été officiellement établi au 17^e siècle, avant de recéder la place à « Antéchrist ». Dans *Ecce Homo*, Nietzsche fait par ailleurs clairement référence à la racine grecque de *der Antichrist*, lorsqu'il écrit : « *je suis, en grec, et pas seulement en grec, l'Antichrist...* »⁸. Il faut noter que le préfixe « anti » était relativement peu utilisé au 19^e siècle, les germanophones disposant de nombreux préfixes pour souligner l'opposition : « gegen- », « wider- », « un- », et même parfois « a- » ou « il- »⁹. Or, on peut constater une recrudescence de « anti- », peu courant en allemand, dans les dernières œuvres de Nietzsche, et il nous a donc paru nécessaire de préserver ce préfixe en français.

Tous les derniers livres du philosophe ont été conçus comme annexes de L'Inversion : *le Crépuscule des idoles* est ainsi présenté comme un « délassement ». *Ecce Homo* est quant à lui décrit comme un « avant propos »¹⁰, un « avant goût »¹¹ de *l'Antichrist* : de la même manière que les préfaces de 1886 devaient clore la philosophie passée de Nietzsche pour annoncer La Volonté de puissance, *Ecce Homo* tire un bilan des ouvrages passés et annonce *l'Antichrist* avenir. Une seule œuvre semble avoir aux yeux de Nietzsche autant de poids que son Inversion : *Ainsi Parlait Zarathoustra*. Et, c'est de fait lors de sa parution que Nietzsche s'est pour la toute première fois présenté comme *l'Antichrist*, dans trois lettres à ses plus proches amis¹². Durant le dernier trimestre de l'année 1888, Nietzsche ne va cesser de présenter conjointement ce qu'il considère comme ses deux œuvres philosophiques majeures : *Zarathoustra* et *l'Antichrist*¹³.

A-t-on vraiment pris la mesure de cela, il semble que l'on ait toujours minimisé l'importance du livre et du concept d'Antichrist¹⁴. Dans son récent *Vocabulaire de Nietzsche*¹⁵, Patrick Wotling ne juge par exemple pas nécessaire de définir les mots « christianisme » et

⁸ EH, Pourquoi j'écris de si bons livres § 2, nous traduisons.

⁹ Nietzsche utilise par exemple « illiberalen Instinkte » en CI, excursions d'un Inactuel, § 38.

¹⁰ « Je veux commander dans trois mois la sortie d'une édition manuscrite de {*l'Antichrist*. Inversion de toutes les valeurs}, elle restera entièrement secrète : elle me servira d'édition d'agitation. [...] D'abord paraîtra le *Ecce Homo*, dont j'ai parlé, dans lequel le dernier chapitre donne un avant goût de ce qui est sur le point d'arriver, et où j'entre moi-même en scène comme l'homme de la fatalité... » (Brouillon de lettre à Georg Brandes, début décembre 1888, KSB 8, p.500 et 502).

¹¹ Lettre à Köselitz, 13 novembre 1888, KSB 8, p.467. L'époque à laquelle Nietzsche décide que *l'Antichrist* constitue L'Inversion de toutes les valeurs en sa totalité correspond à celle où *Ecce Homo* prend forme.

¹² A Malwida von Meysenbug le 3 ou le 4 avril 1883 : « Voulez-vous un nouveau nom pour moi ? La langue de l'Eglise en a un : je suis ... *l'Antichrist*. » (KSB 6 p.357) ; à Peter Gast : « "Soit le Christ, soit *Zarathoustra* [Aut Christ, Aut *Zarathoustra*]" Ou en allemand : il s'agit du vieil Antichrist promis depuis longtemps. » (Id., p.435-436) et Franz Overbeck le 26 août de la même année : « Ce qui me réjouit, c'est de voir que ce premier lecteur à eu l'intuition de ce dont il s'agissait ici : de l'"Antichrist" promis de puis longtemps. » (Id. p.438).

¹³ EH, Avant-propos § 4 ; Pourquoi je suis un destin § 8 ; lettre à G. Naumann, 26 novembre 1888, KSB 8, p.490 ; à P. Deussen, 26 novembre 1888, KSB 8, p.492 ; à Köselitz, 22 décembre 1888, KSB 8, p.545. Le fait que la Loi contre le christianisme ait été retrouvée en compagnie de Des anciennes et nouvelles tables de la 3^e partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* dans les cahiers de Nietzsche tend également à montrer l'affinité des projets législatifs de ces deux ouvrages. Cf. AC, Notes et variantes, OPC VIII*, p.509/KSA 14, p.449. Voir à ce sujet CONSTANTINIDES Yannis, « Nietzsche législateur : Grande Politique et réforme du monde », in *Lectures de Nietzsche*, Sous la direction de Jean-François Balaudé et Patrick Wotling, Librairie Générale Française (Le Livre de poche). Paris 2000, pp.208-281.

¹⁴ Malgré toutes les réserves que l'on peut émettre sur sa lecture, Heidegger avait bien vu que *l'Antichrist* était « un livre effrayable », *Was heisst Denken ?* p.75, cité par FRANCK Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Presses Universitaires de France (Epiméthée), Paris, 1998, p.432.

¹⁵ WOTLING Patrick., *Le Vocabulaire de Nietzsche*, Ellipses (Vocabulaire de...), Paris 2001.

« Antichrist ». Or, loin d'être un renoncement, une incapacité à créer le système de La Volonté de puissance, *l'Antichrist* correspond à ce que Nietzsche appelle « la saison de la récolte »¹⁶. Il est le produit de la maturité, le livre grâce auquel toute sa philosophie s'illumine, comme le montre cette lettre du 22 décembre 1888 :

*Très curieux ! Je comprends, depuis quatre semaines, mes propres écrits, - plus encore, je les estime. Très sérieusement, je n'ai jamais su ce qu'ils signifiaient ; je mentirais, si je disais que, Zarathoustra excepté, ils m'en ont imposé. C'est la mère avec son enfant : elle l'aime peut-être, mais avec une parfaite stupidité sur ce que l'enfant est. - Maintenant, j'ai la conviction absolue que tout est réussi, depuis le commencement - tout est unité et veut l'unité.*¹⁷

Comme le fait remarquer Didier Frank, « si ce n'est qu'après avoir assimilé *l'Antichrist* à l'Inversion que Nietzsche a pu lui-même saisir l'unité de son œuvre, alors la destruction du christianisme en est la clé de voûte. »¹⁸ L'unité de la philosophie de Nietzsche se fait ainsi grâce à la figure de *l'Antichrist*, destructeur, « maudisseur » du christianisme. Il est tout à fait faux de dire que l'œuvre de Nietzsche est inachevée, la dernière philosophie de Nietzsche est dans *l'Antichrist*, Inversion de toutes les valeurs. La dernière philosophie de Nietzsche est une philosophie de *l'Antichrist*.

II. Nietzsche et le christianisme

Nihilisme et christianisme

Pourquoi la philosophie doit-elle passer par une « guerre à mort »¹⁹, par une « malédiction » contre le christianisme ? Qui est donc cet Antichrist, et que veut-il ? On a souvent, à la suite de Heidegger vu dans la dernière philosophie de Nietzsche un combat contre le nihilisme. Lorsque l'on considère, comme nombre de commentateurs, que le nihilisme est bien le concept central chez Nietzsche, on condamne de fait ce dernier à rester prisonnier de la métaphysique occidentale²⁰, car « le domaine de déploiement et d'avènement du nihilisme, c'est la métaphysique elle-même »²¹ nous dit Heidegger. Ce dernier considère de la sorte que le christianisme n'est qu'une des formes du nihilisme²², et que les passages antichrétiens de Nietzsche doivent être compris en tant que passages anti-nihilistes déguisés ou particularisés²³.

Toutefois, si le thème du nihilisme est bien présent dans certains Fragments posthumes, il l'est beaucoup moins dans les œuvres publiées. Avec l'abandon de La Volonté de puissance, ce thème s'est petit à petit éclipsé, pour faire place à celui du christianisme. Vouloir comprendre la dernière philosophie de Nietzsche comme un développement dialectique du nihilisme, est aussi peu adéquat que lire *Zarathoustra* sous l'angle du rationalisme d'Humain trop humain. On rend ainsi tout puissant, on érige au rang de système ce qui n'est encore qu'un Versuch dans le devenir de la pensée, une tentative à l'issue incertaine, un Holzweg. Sans l'optique lumineuse de

¹⁶ « C'est ma grande saison de récolte. Tout me devient facile, tout me réussit, bien que personne n'ait apparemment eu de si grandes choses entre les mains. Le premier livre de l'Inversion de toutes les valeurs est terminé, terminé pour l'impression » (Lettre à F. Overbeck du 18 octobre 1888, KSB 8, p.453).

¹⁷ Lettre à Köselitz, 22 décembre 1888, KSB 8, p.545.

¹⁸ FRANCK, Nietzsche et l'ombre de Dieu, p.431. NB : dans le texte original, Frank traduit Umwerthung par « Transvaluation » et non « Inversion ».

¹⁹ AC, Loi contre le christianisme.

²⁰ Heidegger considère Nietzsche comme « le dernier métaphysicien de l'Occident » (Nietzsche, tome I, p.374). Dans Chemins qui ne mènent nulle part <Holzwege> (trad. Wolfgang Brokmeier, Gallimard (Tel), Paris, 1986), Heidegger se donne pour tâche d'éclaircir « la position fondamentale de Nietzsche à l'intérieur de l'Histoire de la Métaphysique occidentale. », Id., p.253.

²¹ HEIDEGGER, Chemins qui ne mènent nulle part, p. 266.

²² Chemins qui ne mènent nulle part, p. 267.

²³ Nietzsche, tome I, p.147.

l'Antichrist, les chemins ouverts à l'aide des perspectives de l'esprit libre et du nihilisme seraient condamnés à ne mener nulle part²⁴.

Dans la *Généalogie de la morale*, texte publié, Nietzsche définit ainsi le nihilisme : « qu'est-ce aujourd'hui que le nihilisme si ce n'est cela?... Nous sommes fatigués de l'homme... »²⁵. Il n'est pas ici question d'un néant métaphysique, mais bien d'un problème lié à la dignité et à la force de l'homme. Le problème du nihilisme, problème touchant la civilisation européenne, s'est de plus en plus recentré sur le devenir du corps de l'homme européen, et a fini par s'intégrer dans le problème plus fondamental posé par le christianisme, le problème posé par l'homme chrétien, par l'idéal du Christ. Le Crépuscule des idoles fait ainsi directement le lien entre le nihilisme du philosophe et les idéaux de l'homme :

Si un philosophe pouvait être nihiliste, il le serait parce qu'il trouve le néant derrière tous les idéaux de l'homme. Pas même le néant – mais seulement ce qui ne vaut rien, l'absurde, le malade, le lâche, le fatigué, toute espèce de lie dans la coupe vidée de sa vie...²⁶

La perspective philosophique du nihilisme s'avère n'être pas tenable (le philosophe ne peut pas être nihiliste), car ce n'est pas un néant ontologique, mais bien la maladie, la déficience vitale, qui se cache derrière ces idéaux, dont la vacuité a provoqué l'avènement de ce nihilisme. La lutte contre cette dégénérescence des forces actives de la vie ne passe pas par un *Aufhebung*²⁷ du nihilisme, mais bien par une « guerre à mort » contre cette maladie létale que représente le christianisme. Être nihiliste, ce serait croire que seul le néant, c'est-à-dire une abstraction, une représentation intellectuelle meut le monde. Or pour Nietzsche, il n'y a pas de causalité intellectuelle. Si la conscience en vient à échafauder une théorie sur le nihilisme, ce n'est pas parce qu'elle aurait réussi à saisir par ses propres moyens une réalité dernière appelée « néant », mais bien parce que ces idéaux, aussi bien que la prise de conscience désabusée de leur vacuité, sont le produit de « ce qui ne vaut rien », de ce qui est « absurde », « malade », « lâche », « fatigué », de toute la « lie » qui reste une fois que la coupe de la vie est vidée.

Les termes qu'emploie Nietzsche pour décrire les états négatifs de l'homme ne sont de la sorte pas équivalents. Dans les *Fragments posthumes*, Nietzsche a pu dire qu'il avait été « foncièrement nihiliste »²⁸, dans *Ecce Homo*, qu'« indépendamment du fait que je suis un décadent, j'en suis également tout le contraire. »²⁹ Mais il écrit par contre : « *Je n'ai pas été chrétien une seule heure de ma vie* »³⁰. Ainsi, Nietzsche peut dans une certaine mesure se dire nihiliste et décadent, mais en aucun cas chrétien. Dans le *Crépuscule des idoles*, on peut également trouver une telle réjection radicale du chrétien :

Un chrétien qui serait également artiste, cela n'existe pas... Que l'on ne pousse pas la puérité jusqu'à m'objecter Raphaël, ou aucun des chrétiens homéopathes du XIX^e siècle. Raphaël disait « oui », Raphaël faisait « oui », par conséquent Raphaël n'était pas un Chrétien... »³¹

Raphaël, qui a passé sa vie à peindre des figures de l'Évangile ne saurait en raison de sa nature artiste être considéré comme un chrétien. « Chrétien » désigne aux yeux de Nietzsche quelque chose de beaucoup plus néfaste que « nihiliste » ou « décadent », il s'oppose de manière

²⁴ La possibilité d'un retournement dialectique du nihilisme peut se retrouver dans certains brouillons. « Souvent Nietzsche cherche à résorber les contradictions dans une sorte de retournement dialectique » note Pierre Montebello dans *Vie et maladie chez Nietzsche* (Ellipses (Philo), Paris, 2000, p.25-26). La possible transformation du Socrate « homme théorétique », destructeur de la tragédie, en un « Socrate musicien », préfigurant l'homme tragique wagnérien, dans *La Naissance de la tragédie*, en constitue un exemple. Mais cette solution de facilité s'estompe généralement lorsqu'il découvre une perspective plus adéquate.

²⁵ GM, I § 12, trad. mod.

²⁶ CI, « Excursions d'un inactuel » § 32, nous traduisons.

²⁷ Terme de la dialectique hégélienne désignant l'auto-suppression du négatif.

²⁸ FP XIII/KSA 12, 9[123], 1887.

²⁹ EH, Pourquoi je suis si sage § 2.

³⁰ FP XIII/KSA 13, 11[251], 1887-1888.

³¹ CI, Excursions d'un Inactuel § 9, trad. mod.

absolue au « fondamentalement sain »³². Le christianisme est « le plus grand malheur de l'humanité »³³, il constitue la maladie absolue, incurable dont souffre l'homme. Nietzsche va ainsi le définir comme « l'unique et immortelle flétrissure <Schandfleck> de l'humanité »³⁴ et c'est « toujours avec la constatation d'une pure impossibilité »³⁵ qu'il s'est frotté aux idéaux chrétiens.

Jésus et le Christ

On a souvent mal compris le rapport de Nietzsche à cet idéal de l'homme que représente le Christ. On a ainsi prétendu que *l'Antichrist* était un mauvais titre pour son dernier ouvrage sur le christianisme (Janz et Podach notamment³⁶), car apparemment, il n'y était pas question de Jésus-Christ. Il y a aussi toute cette stupide polémique, sur laquelle il n'est pas nécessaire de s'attarder, au sujet d'une passion secrète de Nietzsche pour le personnage de Jésus, qui apparaîtrait au grand jour dans les lettres de la folie signées « le crucifié »³⁷.

Or, il est bien question du personnage de Jésus dans *l'Antichrist*, onze paragraphes sur soixante-deux lui sont consacrés. Nietzsche ne fait pas l'éloge du personnage, ne l'attaque pas non plus, mais se contente de le décrire comme un bouddhiste innocent, un idiot. On a voulu voir dans ce mot « idiot », soit une insulte gratuite de la part de Nietzsche, soit la description d'une position politique qui aurait été défendue consciemment par Jésus. Janz et Salaquarda croient ainsi que Nietzsche entend ce mot dans son sens grec, « idiots », qui signifie « simple particulier »³⁸. On ne semble, dans tous les cas, pas accepter que Nietzsche traite l'homme le plus adulé pendant près de deux millénaires de simple idiot. Jean-Claude Hémerly, dans sa traduction chez Gallimard, met ainsi ce mot entre guillemets, alors que ceux-ci sont absents du texte allemand – on ne cesse d'être surpris par les libertés que prennent certains traducteurs. Pourtant Nietzsche écrit bien noir sur blanc que c'est « pour parler avec toute la sévérité d'un physiologiste » qu'il qualifie Jésus d'« idiot »³⁹. C'est par nature que Jésus est idiot. Nietzsche fait ici bien référence à l'idiotie congénitale telle qu'elle était étudiée par la médecine de son temps. Jésus ne « résiste pas au méchant »⁴⁰, non par choix, mais par incapacité physique, parce qu'il ne peut faire autrement. Il y a en lui la même haine de la réalité que celle que l'on peut trouver chez les chrétiens, mais celle-ci est instinctive⁴¹, et par ailleurs dépourvue de tout ressentiment. La « haine » de Jésus n'est pas consciente, le Galiléen est ainsi exempt de toute torture intérieure provoqué par la rancœur, exempt de tout sentiment du péché.

Jésus est donc un idiot, un homme qui n'a pas évolué, un homme sans devenir, un demeuré au strict sens du terme. Il est insignifiant, ce n'est pas un homme qui, en tant que tel,

³² EH, Pourquoi je suis si sage § 1.

³³ AC § 51.

³⁴ AC § 62. « Schandfleck » que nous traduisons habituellement par « souillure », peut aussi signifier « flétrissure ». Nietzsche joue sur les deux sens du mot et il nous a paru opportun de souligner ici sa connotation physiologique.

³⁵ Lettre à F. Overbeck, 23 juillet 1881, KSB 6, p.110.

³⁶ PODACH E. F., Fr. Nietzsches Werke des Zusammenbruchs cité par SALAQUARDA Jörg, « Der Antichrist », Nietzsche-Studien Band 2, De Gruyter, Berlin ; New York, 1973, p.95 ; JANZ, Nietzsche. Biographie, Gallimard (NRF), Paris, 1985, tome III, p.381.

³⁷ Du 1^{er} au 4 janvier, Nietzsche dément signe 10 fois « Dionysos » et 9 fois « le crucifié ». KSB 8, pp.570-577. Ce que l'on a coutume d'appeler les « lettres de la folie » ne sont pas des textes philosophiques, mais des témoignages de l'aliénation d'un homme malade et souffrant que les commentateurs en mal d'inspiration feraient mieux de laisser en paix.

³⁸ SALAQUARDA Jörg, « Dionysus versus the Crucified One : Nietzsche's Understanding of the Apostle Paul. », Translated by Timothy F. Sellner, Studies in Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition, Edited by James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner, and Robert M. Helm, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1985, p.107 ; JANZ, Op. Cit., p.381.

³⁹ AC § 29.

⁴⁰ À la suite de Tolstoï dans *Ma Religion*, Nietzsche considère la phrase « ne résiste pas au méchant » comme la clé de la doctrine de Jésus (cf. AC § 29).

⁴¹ « La haine instinctive contre la réalité : conséquence d'une propension extrême à la douleur et l'excitation, qui ne veut absolument plus être "touchée", parce qu'elle ressent trop profondément chaque attouchement. » AC § 30.

marque l'histoire. Le christianisme ne peut ainsi pas être considéré comme son œuvre. Dans *l'Antichrist*, Nietzsche va ainsi devoir séparer le personnage historique de Jésus de celui du Christ. Cette distinction entre Jésus et le Christ, qui n'intervient qu'après 1887⁴², est fondamentale chez le dernier Nietzsche. Le livre et le concept même d'Antichrist sont intimement liés à elle : le personnage de *l'Antichrist* ne prend en effet tout son sens que dans son opposition à la figure mythique du Christ. Jésus est donc un bouddhiste idiot ayant vécu au début de notre ère, le Christ (ou le Dieu en croix, le Crucifié), une figure forgée par les premiers chrétiens, un mythe, au même titre qu'Apollon ou Mithra. *l'Antichrist* est ainsi dirigé contre le Christ, non contre Jésus.

La malédiction

D'où vient alors le christianisme, si Jésus n'est pas à son origine ? On a souvent cru que Nietzsche faisait de l'apôtre Paul⁴³ son unique fondateur. Pour le philosophe, le rôle de Paul est certes déterminant dans la construction de la figure du Christ, mais il ne peut, à lui seul, être tenu responsable de l'apparition du christianisme.

Les travaux préparatoires à *l'Antichrist* commencent en 1887, avec la lecture de Dostoïevski, Renan, Tolstoï et Wellhausen. Les Prolégomènes à l'histoire d'Israël < Prolegomena zur Geschichte Israels >, de Julius Wellhausen sont une source trop négligée de Nietzsche. Wellhausen distingue trois étapes dans le judaïsme antique : il y a premièrement le temps du royaume d'Israël, s'étendant des origines au 9^e siècle, deuxièmement le règne de la classe sacerdotale jusqu'à la chute de Jérusalem en 587, et troisièmement le judaïsme de la diaspora. C'est au cours de cette troisième période que s'est produite, selon Nietzsche, la première inversion des valeurs. Elle aurait ainsi eu lieu, bien avant l'an 0, et il est donc faux de dire, avec Jaspers et Blondel, que l'Inversion de nietzschéenne est une critique interne au christianisme, car le christianisme n'est, aux yeux du philosophe, que l'aggravation de l'inversion juive originelle.

La première inversion est donc consécutive à la décadence du royaume d'Israël, décadence se répercutant également, au point de vue de l'idéal sur l'image du dieu unique :

*Il était sûr et vindicatif dans sa jeunesse, ce Dieu venu d'Orient, et il édifia un enfer pour distraire ses favoris. Mais il finit par devenir vieux et mou et flasque et compatissant, plus semblable à un grand-père qu'à un père, semblable surtout à une vieille grand-mère toute branlante.*⁴⁴

Dieu national à l'origine, le grand dieu du peuple d'Israël s'est affaibli à mesure que ce même peuple perdait son pouvoir temporel. Il s'est dans un premier temps inféodé aux désirs de la classe sacerdotale, pour ensuite s'ouvrir à tous lors de la diaspora, et devenir ce « grand cosmopolite »⁴⁵ doux et compatissant qu'est le dieu chrétien. Cette dévalorisation de l'image de Dieu s'est poursuivie, si bien que cette « vieille grand-mère toute branlante » a fini par rendre l'âme : « Dieu est mort »⁴⁶. Le dieu et le « peuple » chrétien semble ainsi logiquement s'inscrire dans la suite du processus de décadence du dieu et du peuple d'Israël.

Il ne faut cependant pas tirer des conclusions hâtives et prétendre que l'avènement du christianisme n'est que la conséquence naturelle de tout le mouvement judaïque, et ainsi faire de *l'Antichristianisme* radical de Nietzsche un antijudaïsme. Pour Nietzsche, le christianisme n'est pas l'héritier de la totalité de l'histoire d'Israël, mais a seulement profité de la pire période d'affaiblissement de ce dernier. Si l'on avait lu avec plus d'attention Wellhausen on aurait peut-être mieux compris la position de Nietzsche envers les Juifs. Souvent les personnes qui, à juste titre, essayent de défendre Nietzsche contre les accusations d'antisémitisme suscitées par ses

⁴² D'où les nombreuses élucubrations, parfois très douteuses, sur les propos contradictoires de Nietzsche au sujet de Jésus-Christ, chez les commentateurs qui citent indifféremment les textes de différentes époques.

⁴³ Paul/Saul n'est, tout comme Josué/Jésus, qu'une figure eschatologique forgée par le midrash et non un personnage historique.

⁴⁴ APZ IV, Hors Service, trad. Geneviève Bianquis révisée par Paul Mathias, Flammarion (GF), Paris, 1996.

⁴⁵ AC § 17.

⁴⁶ APZ, Prologue, § 2.

propos en apparence contradictoires s'y prennent bien mal. Lorsque Nietzsche loue les Juifs, il fait référence, soit aux Juifs du Royaume d'Israël, soit aux Juifs de son temps, qu'il juge supérieurs aux Allemands. Quand il s'en prend à eux, il ne se contredit pas, car il vise le judaïsme de la troisième période, en lequel il voit la cause du christianisme. Quoiqu'il en soit, si ses propos sur les Juifs peuvent parfois paraître ambigus, sa position envers les antisémites ne l'est absolument pas. Nietzsche n'a jamais fait aucun compromis avec l'antisémitisme, il lui a toujours opposé un Non absolu.

Le judaïsme tardif n'est en outre pas la seule source de décadence. Celle-ci a aussi eu lieu en Grèce, avec Socrate et Platon. Qu'est-ce que le christianisme ? L'union de la philosophie grecque décadente avec le judaïsme vidé de sa force. Le christianisme n'est pas le produit d'un seul homme, d'un prétendu Jésus-Christ dont on ne sait rien, mais un processus qui a commencé sous Alexandre le Grand, lors de la rencontre entre Orient et Occident pour s'achever vers l'an (13) 0- (15) 0 avec l'apparition de la nouvelle religion. Selon Nietzsche, le christianisme est « <ein Aggregat-Bildung> un conglomérat de forces de décadence venues de partout, qui se serrent les unes contre les autres et se cherchent ». Le Christ de Paul n'est pas la cause de la dégénérescence, il est le symbole en lequel se sont reconnues et sous lequel se sont regroupées toutes les formes de décadence juive, hellénistique et païenne.

Le mouvement chrétien, comme mouvement européen, est dès le départ un mouvement global de déchets et rebuts de toute sorte [...] Le christianisme a pour fondement la rancune des malades, l'instinct dirigé contre les bien-portants, contre la santé. [...] Dieu en croix – ne comprend-on toujours pas l'effroyable arrière pensée de ce symbole ? – Tout ce qui souffre, tout ce qui pend à la croix, est divin...⁴⁷

Le christianisme, qui trouve son plus haut point et son symbole dans le dieu en croix, dans le Christ, est un « mouvement européen », un fait de civilisation interne à l'Europe. C'est ainsi aux « hyperboréens », aux « bons européens » que Nietzsche s'adresse dans la préface de *l'Antichrist*. Cet ouvrage ne propose pas une critique interne du christianisme, mais veut opposer à ce « conglomérat de forces de décadence », à cette maladie létale, un contre-mouvement européen de la santé, ce en revenant aux bases saines du grand Israël et de la Grèce antique.

Il faut donc en revenir à la source du mal, à Alexandre et à cette rencontre de l'Orient et de l'Occident qui a mal tourné et a abouti au christianisme. Déjà en 1875, Nietzsche espérait la venue d'un « anti-Alexandre »⁴⁸ <Gegen-Alexander> pour renouer le nœud gordien de la culture et sauver la civilisation. Pour lutter contre la philosophie platonicienne, l'Europe doit s'inspirer de la Grèce tragique, pour contrer le judéo-christianisme, elle doit retrouver ce qui faisait l'unité du royaume d'Israël, unité dont Nietzsche croit encore déceler des traces dans le judaïsme de son temps. Ainsi, dans le paragraphe (25) 1 de Par-delà Bien et Mal, Nietzsche précise que l'on aura aussi besoin des Juifs pour bâtir l'Europe de demain.

Car, en ce qui concerne le devenir de l'Europe, Nietzsche a sous la main une autre forme de rencontre entre l'Orient et l'Occident. Celle-ci a eu lieu en Grèce : un dieu sauvage, venu d'Orient, qui aurait par sa violence pu renverser l'hellénité, à été assimilé et réélaboré par la culture grecque. Il a donné naissance à sa plus haute forme de civilisation, la Grèce de la tragédie. En 1871, dans *La Vision dionysiaque du monde*, Nietzsche avait déjà vu en Dionysos le fruit d'une rencontre réussie entre l'Orient et l'Occident⁴⁹. C'est ce même Dionysos qui revient en force dans les derniers textes de Nietzsche, pour contrer le Christ. En ces deux figures s'incarnent en effet deux futurs antinomiques pour l'Europe : celle-ci pourra s'orienter soit vers un devenir

⁴⁷ AC § 51.

⁴⁸ Richard Wagner à Bayreuth § 4 ; EH, *La Naissance de la tragédie* § 4 ; FP II*/KSA 8, 11[22], [47], [67], 1875.

⁴⁹ « À l'origine seul Apollon est dieu de l'art hellénique et c'est sa puissance qui apprend la mesure à Dionysos qui déferlait à partir de l'Asie, jusqu'à ce que puisse apparaître la plus belle union fraternelle. [...] Jamais pourtant, l'hellénité ne fut plus menacée que lorsque le nouveau dieu arriva en tempête. Jamais en regard, la sagesse de l'Apollon delphique ne se fit voir sous un plus beau jour. » (*La Vision dionysiaque du monde*, dans *Écrits posthumes*, OPC I *, p.50-51/KSA 1, p.556).

dionysiaque, soit vers un avenir chrétien – c'est à dire une absence de devenir, qui mènera à terme à ce que Nietzsche appelle le « bouddhisme européen »⁵⁰. *l'Antichrist* doit ainsi être considéré comme un attentat visant à renverser la loi du Christ, régnant en Europe depuis près de deux millénaires, pour instaurer celle de Dionysos. Nietzsche conclut ainsi *Ecce Homo*, son dernier livre, à l'aide d'une phrase qui sonne comme le résumé de toute son entreprise philosophique : « *M'a-t-on compris ? – Dionysos contre le Crucifié...* »⁵¹

Le sous titre de *l'Antichrist* a de quoi surprendre : « *malédiction sur le christianisme* » <*Fluch auf das Christentum*>. Pourquoi maudire le christianisme ? Quel est le sens de ce type de combat ? *Fluchen* signifie « maudire », « souiller », « couvrir d'opprobre ». *l'Antichrist* cherche à souiller le christianisme, cependant, ainsi que l'a bien montré Jörg Salaquarda⁵², on ne peut le considérer comme un livre négatif. Tout le propos de Nietzsche est en effet de souligner qu'à l'origine, il y avait un monde sain, un monde en accord avec les forces vives de la nature. C'est le christianisme qui s'est opposé à ce monde et l'a corrompu, souillé. C'est le christianisme qui par essence est un « anti », une malédiction contre la vie saine. Nietzsche le définit comme « l'unique et immortelle souillure de l'humanité »⁵³. Le propos de *l'Antichrist* peut paraître à première vue négatif, mais il ne constitue de fait que la malédiction d'une malédiction chrétienne originelle. Il est un *Fluch gegen Fluch*, un anti-anti, un ouvrage contre la maladie et en faveur de la santé. Voir en lui un livre plein de haine, un livre méchant envers le christianisme, c'est avoir une lecture typiquement chrétienne, dans la mesure où l'on reste prisonnier de l'évaluation plébéienne du « bon et méchant », telle qu'elle est décrite dans la Généalogie de la morale.

Regardons en effet de quelle manière s'ouvre *l'Antichrist* : juste après l'appel aux Hyperboréens, aux bons Européens du premier paragraphe, le paragraphe 2 donne une définition de « Qu'est-ce qui est bon ». On est bien là dans la logique de la Généalogie de la morale, où ce qui se s'éprouve comme fort commence par se définir lui-même comme bon. Ce n'est qu'ensuite, que Nietzsche se demande « Qu'est-ce qui mauvais ». *Antichrist* est lui-même un terme calomnieux, avec lequel la masse crédule désigne celui qui la terrifie par sa liberté d'action et de pensée. En affirmant la positivité du concept d'*Antichrist*, que les faibles considèrent comme « méchant », Nietzsche se place bien dans la perspective de la restauration du couple « gut und schlecht » <bon/mauvais> aux dépens du couple « gut und böse » <bon/méchant ou Bien/Mal>. *l'Antichrist* prétend se situer de la sorte par delà « Bien et Mal », c'est-à-dire par delà les jugements de valeur grégaires, ce qui comme nous le rappelle Nietzsche ne signifie pas par-delà « bon et mauvais », évaluations aristocratiques. Car tel est le sens de cette malédiction sur le christianisme : déchoir le christianisme du trône qu'il a usurpé à l'aide d'un langage faussé où les valeurs sont inversées, où ce qui est mauvais s'affuble de noms saints. Maudire, couvrir d'opprobre le christianisme, c'est désigner le mauvais en tant que mauvais, démasquer la pauvreté et la médiocrité qui se cachent derrière les somptueux idéaux, derrière les noms sacrés. « Qu'il soit au plus haut degré déshonorant, lâche, malpropre, d'être chrétien, tel est le verdict que l'on tire infailliblement de mon *Antichrist*. » écrit-il à Georg Brandes⁵⁴. Dans la Loi contre le christianisme, Nietzsche désigne ainsi le prêtre comme un nouveau « tchandala »⁵⁵, un homme maudit, un intouchable avec lequel il faut éviter tout contact.

⁵⁰ Cf. PBM § 202.

⁵¹ EH, Pourquoi je suis un destin § 9. Cf. FP XIV/KSA 13, 14[89], 1888 : « le "Dieu en croix" est une malédiction jetée sur la vie, une invitation à s'en détacher – Dionysos mis en pièces est une promesse d'accès à la vie : il renaîtra éternellement et réchappera de la destruction. »

⁵² SALAQUARDA Jörg, « Der Antichrist », Nietzsche-Studien Band 2, De Gruyter, Berlin ; New York, 1973, pp.91-136. Un article de référence, malheureusement non traduit.

⁵³ Voir note 34.

⁵⁴ Lettre à Georg Brandes, début décembre 1888, probablement non envoyée par Nietzsche, KSB 8, pp.500-502. Cf. « Inversion de toutes les valeurs. Après cela, beaucoup de choses, qui jusqu'ici étaient libres, ne seront plus libres [...] Être chrétien – pour ne citer qu'une conséquence – devient dès lors indécent. » (Lettre à P. Deussen, 14 septembre 1888, KSB 8, p.426).

⁵⁵ AC, Loi contre le christianisme.

Cette Inversion de toutes les valeurs, passant par une malédiction jetée sur le christianisme, n'est ainsi nullement une inversion de type logique, comme le veulent beaucoup. Il est faux de prétendre avec Heidegger que Nietzsche pense « de manière chrétienne, mais sur le mode antichrétien, » et que « tout "anti" pense dans le sens de ce à quoi il est "anti" »⁵⁶, ce qui constitue une bien curieuse façon de s'abriter derrière l'autorité du langage, sans vraiment chercher à comprendre le sens que Nietzsche veut imposer aux mots « anti- » et « inversion ».

« Inversion » et « transvaluation de toutes les valeurs » sont déjà des mauvaises traductions d'*Umwerthung* aller Werthe, la traduction plus exacte serait peut-être : « inversion de la valeur des valeurs ». Car, au bout du compte, qu'est-ce qui au juste est inversé ? Nietzsche n'attaque pas le christianisme sur son terrain, à savoir celui des spéculations intellectuelles, mais il l'attaque sur celui du corps. L'inversion n'est pas affaire d'intellection ou de pure logique. Inverser toutes les valeurs, c'est, avant tout, inverser la manière d'évaluer, non faire effectuer une rotation mathématique à des valeurs qui seraient fixes. C'est l'acte même d'évaluer qui doit ici changer. Or, on ne change pas de manière d'évaluer aussi simplement que l'on peut changer d'opinion ou de représentations intellectuelles. Car, qu'est-ce qui évalue ? Le corps, le corps compris comme volonté de puissance. Seul le corps évalue, et vouloir inverser la manière d'évaluer, vouloir inverser les valeurs, c'est vouloir changer les corps, ce qui nécessite un long travail d'éducation. On retrouve ici la problématique du Surhomme dans *Zarathoustra*, d'où le lien que Nietzsche établit entre les deux ouvrages. Tout comme *Zarathoustra* avec le couple Surhomme/dernier homme, *l'Antichrist* Inversion de toutes les valeurs va opposer deux types de corps, le corps chrétien dont l'idéal est le Christ et le corps dionysiaque. « *M'a-t-on compris ? – Dionysos contre le Crucifié...* »

III. *Le Christ comme image de l'homme*

L'athéisme chrétien

Ainsi *l'Antichrist* veut fonder un nouvel ordre de valeur basé sur le corps sain, une nouvelle morale « sans moraline »⁵⁷. L'athéisme de Nietzsche est donc surtout dirigé contre le Christ, contre l'idéal chrétien tel qu'il peut s'incarner en l'homme. Dieu le père, le dieu cosmologique, n'est qu'une chimère, un épouvantail que l'on agite pour détourner le regard loin du fils, loin des valeurs incarnées dans le Christ.

On a souvent mal compris ce genre d'athéisme, on a cru que Nietzsche reniait purement et simplement l'athéisme, lorsqu'il se moquait des rationalistes qui cherchent à réfuter l'existence de Dieu. – Réfuter Dieu qu'est-ce que ça veut dire ? Réfuter Dieu, c'est seulement accuser les chrétiens d'avoir commis une erreur de calcul, d'avoir péché par ignorance, de la même manière que Socrate pensait que toute sottise et toute méchanceté était due à un manque de savoir. Réfuter Dieu c'est considérer que seul un défaut de science crée l'inégalité⁵⁸, c'est croire qu'un chrétien débarrassé de Dieu deviendrait un homme fréquentable. Réfuter Dieu c'est considérer que, tel un dieu, l'idéal rationnel s'impose de lui-même et que tous les hommes sont égaux devant lui. Réfuter Dieu, c'est être chrétien.

L'athée rationaliste réfute Dieu avec des arguments purement intellectuels. Il pense que le meilleur moyen de lutter contre le dieu du christianisme est d'utiliser une argumentation abstraite, produit d'un intellect que l'on veut tout puissant, et qui disposerait d'une sphère de connaissance séparée du corps. Nietzsche ne voit dans l'intellect ainsi conçu qu'un avatar le l'âme immortelle chrétienne, censée être d'une nature plus noble que le corps.

⁵⁶ HEIDEGGER Parménides G. A. Bd 54 p.77. cité par FRANK, Nietzsche et l'ombre de Dieu, p.37. Dans Chemins qui ne mènent nulle part (p.262), Heidegger prétend ainsi que Nietzsche, lorsqu'il se prétend « antimétaphysicien », reste dans « le cadre de la métaphysique ».

⁵⁷ AC § 2.

⁵⁸ Or, pour Nietzsche, dans le cas du chrétien « ce n'est pas l'ignorance de l'homme qui est pitoyable : ce qui est pitoyable, c'est l'homme ! » (FP IX/KSA 10, 4[49], 1882-1883).

Chez Nietzsche, le problème de la vérité est entièrement subordonné aux problèmes de force et de faiblesse. L'intellect ne fonde pas la vérité en soi, il ne fait qu'arranger les faits de manière cohérente, vraisemblable, en fonction de la volonté qui le commande. Qu'est-ce qui alors, peut s'avérer être plus fort que la preuve rationnelle ? – La seule réalité à laquelle on peut avoir directement accès : soi-même, son corps, son Leib comme volonté de puissance. Ainsi Nietzsche déclare : « *chez moi, l'athéisme se conçoit d'instinct* »⁵⁹.

« Si on nous prouvait ce dieu des chrétiens » rajoute-t-il, « nous ne saurions encore moins croire en lui »⁶⁰. On ne réfute pas l'athéisme de *l'Antichrist* avec l'existence de Dieu. La majorité des vrais athées ne se sont en effet pas seulement posé la question de l'existence. Vanini, par exemple, lorsqu'il écrit « Dieu n'existe pas à cause de l'homme car, dans ce cas, l'homme serait plus noble que Dieu »⁶¹, n'est pas dans une logique d'athée rationaliste, mais bien dans une logique d'athée antichrist. Qu'est ce qui en effet réfute Dieu selon lui ? – l'homme, moi, mon corps. Dieu est moins noble que moi, et s'il existait, il ne pourrait prétendre être supérieur aux plus grands hommes et donc représenter la perfection. C'est moins la conscience intellectuelle que les possibilités infinies du corps humain qui réfutent la pâle perfection du dieu du monothéisme pour l'athée antichrist. En outre, la fausseté scientifique de ce dieu n'est tout compte fait pas le nœud du problème posé par le christianisme, bien des erreurs et inexactitudes ont pu se révéler bénéfiques pour l'avancée de la science, que l'on pense aux avancées permises par le système de Ptolémée. Ce qu'il faut avant tout prendre en compte, c'est que l'idée de Dieu est mauvaise⁶², néfaste pour la dignité et la force de l'homme, et qu'il faut la combattre si l'on veut tirer ce dernier vers un type supérieur de culture et de civilisation.

« Guerre à l'idéal chrétien, NON PAS simplement au dieu chrétien »⁶³ s'écrie Nietzsche, car son combat est moins un combat contre Dieu que contre « l'ombre de Dieu »⁶⁴. Son but va ainsi consister à dénicher les derniers recoins dans lequel s'abrite cet idéal chrétien symbolisé par le Christ, chercher à savoir en quoi, nous autres athées, « sommes encore pieux »⁶⁵. Car, la déraison, chez l'homme qui croit en Dieu, n'est pas à chercher du côté de l'intellect, mais de celui de la l'éducation de cette « grande raison »⁶⁶ qu'est le corps humain. « Être chrétien est d'autant plus criminel qu'on se rapproche de la science. » nous dit la Loi contre le christianisme, car plus l'idéal chrétien s'abrite derrière des thèses en relation avec la réalité, plus il est difficile à combattre. Le principal adversaire de Nietzsche est ainsi l'athéisme chrétien, le christianisme qui réussit à conserver son idéal de l'homme tout en se passant de la fable d'un dieu.

L'athéisme chrétien en vient à ériger en idéal le Progrès, la Science, l'Esprit ou la Raison, qui sont autant d'ombres de Dieu. Il nie la figure de Dieu mais perpétue l'idéal du Christ, se reconnaît dans les valeurs morales et politiques du christianisme. Bien qu'il se soit débarrassé de l'au-delà, son idéal de l'homme reste similaire à l'idéal de l'homme du christianisme. La plupart des ennemis philosophiques de Nietzsche sont ainsi des athées chrétiens. Que l'on pense à David Strauss, Schopenhauer, Richard Wagner et les socialistes de son temps. « Ce qui nous sépare » nous dit Nietzsche, ce n'est pas de ne retrouver aucun dieu ni dans l'histoire, ni dans la nature, ni

⁵⁹ EH, Pourquoi je suis si avisé § 1, nous traduisons.

⁶⁰ AC § 47. Cf. FP XIII/KSA 13, 11[122], 1887-1888.

⁶¹ VANINI Giulio Cesare, « Les Admirables arcanes de la nature, reine et déesse des mortels. Dialogue L : Dieu », Revue Kairos N°12, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1997, p.19.

⁶² « Le concept de "Dieu", inventé comme concept contraire à la vie, – en lui, tout ce qui est nuisible, empoisonné, négateur, toute la haine mortelle contre la vie, ramené à une scandaleuse unité ! » (EH, Pourquoi je suis un destin § 8, nous traduisons). Voir aussi FP XI/KSA 11, 34[204], 1885.

⁶³ FP XIII/KSA 13, 12[1 § 13], 1888.

⁶⁴ « Nouvelles luttes. – Après que le Bouddha fut mort, on montra encore des siècles durant son ombre dans une caverne – ombre formidable et effrayante. Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que, des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre. – Et quant à nous autres – il nous faut vaincre son ombre aussi ! », GS § 108.

⁶⁵ GS § 344.

⁶⁶ APZ I, *Des Contempteurs du corps*, trad. Bianquis.

derrière la nature, – mais que nous ressentons, ce que l'on a vénéré comme Dieu, non comme « divin », mais comme pitoyable, comme absurde, comme nuisible, non seulement comme erreur, mais comme crime contre la vie... Nous nions Dieu en tant que dieu⁶⁷.

Tout monde supraterrrestre est une « fable »⁶⁸, c'est toujours l'Homme qui est au centre de tous les problèmes ayant trait à la divinité. Poser un dieu, c'est toujours poser un certain idéal de ce que l'homme doit être et ne pas être (un « oui » et un « non »). Tout recours au surnaturel est une lâcheté, et quand les chrétiens « laissent Dieu juger, ils jugent eux-mêmes ; quand ils glorifient Dieu, ils se glorifient eux-mêmes »⁶⁹. Ce que les chrétiens glorifient à travers l'idéal du Christ, c'est leur corps morbide, leur incapacité de mener une vie saine. Ce ne sont donc pas des principes incorporels, des raisons qu'il faut opposer au christianisme, comme on a si souvent pu le faire. Non ! Ce qu'il faut lui opposer, c'est un autre idéal de l'homme, un autre Oui et un autre Non à l'égard de l'homme.

Trois formules clés de Nietzsche sont en ce sens équivalentes : « *l'Antichrist* », « Dieu est mort : maintenant nous voulons que le Surhomme vive. »⁷⁰ (*Ainsi parlait Zarathoustra*) et « *M'a-t-on compris ? – Dionysos contre le Crucifié...* ». – Il faut rappeler que pour Nietzsche Dionysos n'est pas un dieu situé hors du monde, mais un « philosophe »⁷¹, c'est à dire un certain type d'homme, le type que Nietzsche juge supérieur –. Dans ces trois formules donc, c'est un nouveau type d'homme (Dionysos, le Surhomme, *l'Antichrist*) qui s'oppose à un type d'homme chrétien (l'homme de la mort de Dieu ou dernier homme, le Crucifié, le « -christ » d'Antichrist). Et de fait, que nous dit Nietzsche lorsqu'il décrit son combat contre le christianisme : « Qu'est-ce que je combats dans le christianisme ? Toujours une seule chose : son idéal de l'homme, ses exigences envers l'homme, son Non et son Oui à l'égard de l'homme. »⁷² Dans *l'Antichrist* ce sont effectivement deux images de l'homme qui s'opposent : le Christ, le chrétien parfait s'oppose à l'homme dionysiaque, à *l'Antichrist*.

L'Hérésie comme dynamique interne du christianisme

Nous allons brièvement aborder ici le problème de l'hérésie. « Hérésie » est à comprendre comme un nouveau concept philosophique, non comme renvoyant à des événements historiques particuliers. L'hérésie c'est cette attitude faussement subversive qui consiste à nier le christianisme établi pour revenir au christianisme originel, à Jésus-Christ. On peut en effet distinguer deux types d'attaques contre le christianisme : l'hérésie et *l'Antichristianisme*. Les hérétiques ne s'attaquent qu'au christianisme établi, c'est-à-dire, la plupart du temps, aux dogmes prônés par les églises. Mais sous des dehors progressistes, ces attaques visent à rétablir un christianisme originel archaïque.

La position de Nietzsche envers la Réforme lancée par Luther est en ce sens révélatrice de son refus de toute critique progressiste du christianisme, de toute hérésie. On présente souvent la Réforme comme constituant un progrès par rapport au Catholicisme Romain. Nietzsche, lui, la considère comme une régression qui, loin de s'en prendre aux véritables défauts du catholicisme, ne vise en fait que la Renaissance⁷³. Ce contre quoi elle se dresse, c'est en fait le retour du mode de vie antique, qui se préparait à cette époque. Selon Nietzsche, l'Eglise de la Renaissance était en passe de se déchristianiser, en elle c'est la vie forte, le dionysiaque qui lentement reprenait le

⁶⁷ AC § 47. Cf. FP XIII/KSA 13, 11[122], 1887-1888.

⁶⁸ CI, Comment, pour finir le « Monde vrai » devint fable.

⁶⁹ AC § 44.

⁷⁰ APZ IV, *De l'Homme supérieur* § 2, trad. Maurice Betz – Gallimard (Le Livre de poche). Paris 1966.

⁷¹ EH, Avant propos § 2. Au sujet de Dionysos : « *Zarathoustra* va jusqu'à s'attester lui-même : "Je ne pourrai croire qu'à un dieu qui saurait danser"... Répétons-le : combien de dieux nouveaux sont encore possibles ! – *Zarathoustra* lui-même, il est vrai, n'est qu'un vieil athée. Qu'on le comprenne bien. *Zarathoustra* dit bien qu'il "pourrait croire" – ; mais *Zarathoustra* ne croira pas... » (FP XIV/KSA 13, 17[4], 1888).

⁷² FP XIII, Notes et variantes p.420/KSA 14, p.750, trad. mod.

⁷³ Sur ce sujet voir AC § 61.

dessus. « César Borgia pape [...] c'était le christianisme aboli »⁷⁴, car le type d'homme qu'il incarnait ne correspondait plus à celui du Christ. Le porter, lui, sur le trône c'était abolir le christianisme en mettant à sa tête un homme dionysiaque. Tel aurait été le sens suprême de la renaissance : que la vie saine reprenne ses droits de l'intérieur.

Mais Luther vint à Rome et fut choqué, non par la corruption de l'Eglise, mais par l'éloge de la vie et du corps telle qu'elle se faisait jour dans la Renaissance. Il opposa à l'idéal de l'homme de la Renaissance, à Raphaël, un christianisme austère, ascétique. En condamnant les hommes de la Renaissance au profit du Christ, il restaura le blême et anémique idéal de l'homme du christianisme. Il est en ce sens très significatif que Nietzsche critique de la même manière les prêtres juifs, auteurs de la première inversion, et le type de prêtre représenté par Luther, alors qu'il traite différemment une partie du haut clergé catholique, en qui il voyait une nouvelle noblesse se former⁷⁵.

L'hérétique nie ce christianisme qui a dû faire des compromis avec la vie, il ne croit qu'à l'idéal décharné du Christ⁷⁶. L'hérésie est au bout du compte le moteur même du christianisme. Ce dernier ne se perpétue que par hérésies successives. Jaspers lui-même voit ainsi dans le conflit perpétuel entre christianisme idéal et christianisme réalisé le « facteur dynamique du christianisme »⁷⁷. Toute critique du christianisme qui n'est pas dirigée contre son idéal de l'homme, contre le Christ, est de fait condamnée à devenir hérésie et à faire le jeu de l'idéal chrétien.

Ainsi, Nietzsche va voir dans un des plus farouches adversaires de la religion, le socialisme de son époque, une hérésie athée du christianisme. Les socialistes et les anarchistes condamnent le surnaturel et les positions politiques de l'Eglise, mais se reconnaissent trop souvent dans les valeurs du christianisme primitif, dans l'homme idéal incarné par le Christ. Kropotkine fait par exemple l'éloge de Jésus dans *L'Éthique*, et Wagner, au cours de sa période anarchiste, projetait d'écrire un opéra dans lequel Jésus aurait été présenté comme un révolutionnaire socialiste. Issu d'un milieu très conservateur, Nietzsche ne semble ainsi voir dans le socialisme et l'anarchisme que des avatars du christianisme⁷⁸. Certains de ses derniers textes laissent cependant envisager une émancipation possible du mouvement social, un ennoblissement de son idéal de l'homme.

Dans *Zarathoustra*, l'hérésie est symbolisée par la fête de l'âne, durant laquelle tous les hommes supérieurs, y compris le savant représenté par « le consciencieux de l'esprit »⁷⁹, en viennent à se prosterner devant l'idéal chrétien, devant le dieu mort ressuscité sous la forme d'un âne⁸⁰. À cette occasion, *Zarathoustra* manifeste son mépris envers ces hommes supérieurs encore incapables de faire le deuil de dieu, et refuse cet idéal de l'âne-Christ, fruit de la négation d'un monde antérieur au christianisme, fruit de la malédiction originelle lancée contre le dionysiaque grec. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche établit clairement le lien entre l'âne et le Christ, tout en soulignant l'origine grecque de cet Antichrist qui s'oppose à eux :

Je suis l'antiâne par excellence et en cela un monstre historico-mondial, – je suis, en grec, et pas seulement en grec, *l'Antichrist*...⁸¹

⁷⁴ AC § 61.

⁷⁵ Aurore § 60.

⁷⁶ « Que toutes les natures accomplies et généreuses se soucient sempiternellement de cet anémique saint de Nazareth, c'est contraire à l'histoire naturelle. » (FP XIV/KSA 13, 14 [90], 1888).

⁷⁷ « Le désaccord entre l'exigence et la réalité est en tout temps le facteur dynamique du christianisme. » (Nietzsche et le christianisme, p.13). Jaspers voit ainsi en Nietzsche quelqu'un qui combat le christianisme réalisé au profit d'un christianisme idéal. Nietzsche ne serait selon lui qu'un hérétique.

⁷⁸ « L'anarchiste et le chrétien ont une seule origine » (AC § 57). Cf. CI, Divagations d'un « inactuel » § 34 ; GS § 5 ; FP XIV/KSA 13, 16[13], 1888.

⁷⁹ APZ IV, La Sangsue.

⁸⁰ APZ IV, Le Réveil § 2 et La Fête de l'âne § 1.

⁸¹ EH, Pourquoi j'écris de si bons livres § 2, nous traduisons.

l'Antichrist est un anti-tâne, son but n'est pas de restaurer la parole originelle de l'Évangile, comme le veulent Jaspers et Blondel, mais de déclencher une guerre contre le christianisme en s'appuyant sur les valeurs dionysiaques grecques.

Notre idéal de l'homme, Christ ou Dionysos, va jusqu'à conditionner la question de la vérité : « tant que le prêtre passera encore pour une espèce supérieure d'homme [...] il n'y aura pas de réponse à la question : qu'est-ce que la vérité ? »⁸² nous dit *l'Antichrist*. Il semble que les études sur le concept de vérité chez Nietzsche n'aient jamais réellement pris à la lettre cette affirmation. Que nous dit Nietzsche ici ? – Que l'on ne pourra proprement poser la question de la vérité que lorsque l'on disposera d'une autre image de l'homme supérieur. Sans Antichrist, sans une image dionysiaque de l'homme, il n'y peut y avoir de vraie philosophie possible. Voilà pourquoi la dernière philosophie de Nietzsche est nécessairement devenue une philosophie de *l'Antichrist*. L'alternative énoncée dans « Dionysos contre le Crucifié... » signifie : soit le Dieu en croix, soit Dionysos philosophe, soit la philosophie, soit le christianisme. Il n'y a pas de philosophie chrétienne. Le type d'homme le plus élevé, c'est-à-dire Dionysos, est ainsi un philosophe. La plus haute puissance réside selon Nietzsche dans le corps du penseur. Aux portes de la folie, ce dernier prétendra que c'est son propre corps qui constitue la plus haute volonté de puissance, en considérant être en personne l'incarnation de Dionysos.

Conclusion : Europe et devenir

Ainsi, *l'Antichrist*, Inversion de toutes les valeurs a pour but de proposer une autre image de l'homme, un autre devenir pour la civilisation européenne. Nous allons pour conclure tenter de définir l'optique politique esquissée par le dernier Nietzsche, pour mettre en œuvre de cette philosophie. Nietzsche veut-il une révolution, sa philosophie est-elle prisonnière de la perspective historique ? Ou bien veut-il que le changement s'inscrive plus dans ce que Deleuze nomme la Géophilosophie, changement nomade que l'Abécédaire définit comme un « devenir révolutionnaire sans avenir de révolution »⁸³ ? Nietzsche prétend en effet briser l'histoire de l'humanité en deux⁸⁴. Il esquisse le projet d'écrire aux cours européennes, pour qu'elles renversent le Reich allemand⁸⁵. Mais il veut, à d'autres endroits, élever des communautés de grands hommes séparées du reste du monde, ériger un nouveau jardin d'Épicure⁸⁶ réservé à des philosophes ne s'occupant pas de basse politique⁸⁷.

La Loi contre le christianisme a-t-elle pour but de changer l'histoire, ou bien doit-elle inciter les gens à sortir de la perspective historique. Il semblerait que Nietzsche tâtonne encore à ce sujet, bien qu'il semble pencher plus en faveur de la seconde solution. Le problème qui n'a ainsi peut-être pas encore été tout à fait résolu chez Nietzsche est celui des rapports structurels entre l'homme et la civilisation. Il est cependant légitime de se demander si l'aspect historique de certains textes, n'est tout simplement pas le fruit de l'ironie nietzschéenne. « Tout ce qui est profond aime le masque [...] Tout esprit profond a besoin d'un masque »⁸⁸. La philosophie du devenir n'est-elle pas encore trop subtile pour nos oreilles, ne doit-elle pas tout d'abord prendre le masque de la philosophie de l'histoire ? Cette loi, ce commandement externe que Nietzsche prétend édicter, n'est-elle pas le masque d'un changement plus intime ?

⁸² AC § 8.

⁸³ DELEUZE Gilles, *L'Abécédaire*, Editions Montparnasse (Regards), Paris, 2004, DVD 2, – G comme Gauche.

⁸⁴ Lettres à Strindberg, 8 décembre 1888, KSB 8, p.508 et à Köselitz le 9, id., p.513.

⁸⁵ Lettre à Overbeck, 26 décembre KSB 8, p.551.

⁸⁶ Lettre à Köselitz, 26 mars 1879, KSB 5, p.399. Nietzsche décrit par ailleurs l'homme accompli comme « pareil en tous points au dieu d'Épicure » (FP XI/KSA 11, 35[73], 1885).

⁸⁷ FP XIII/KSA 12, 9[153], 1 887. Cf. FP III*/KSA 8, 16[45], 1878 et FP XII/KSA 12, 5[70 § 14], 1886-1887. Dans ses lettres, Nietzsche exprime par ailleurs souvent l'intention de réunir des hommes doués dans des petites communautés séparées du reste du monde (à Seydlitz, 26 septembre 1877, à F. Hegar, début mars 1884, à Köselitz, 2 septembre 1884, etc.).

⁸⁸ PBM § 40.

Revenons à Jésus-Christ. Nietzsche conçoit encore Jésus comme un personnage historique, bien qu'il ne prête pas attention à lui, car sa cible est le Christ. Il est ennuyé par ce Jésus dont il ne sait que faire et en lequel il ne voit qu'il idiot inoffensif et insignifiant. En considérant que c'est le personnage tout entier de Jésus-Christ, et non pas uniquement le Christ, qui est un mythe, les études midrashiennes peuvent prolonger la lecture de Nietzsche. Pour Nietzsche le Christ est un dieu qui s'est formé suite à une mauvaise rencontre entre le judaïsme et l'hellénisme, il est le fruit d'une alliance syncrétique de leurs mythes les plus morbides, un « conglomérat de forces de décadence ». Or, il nous semble que le Jésus-Christ du christianisme post-constantinien soit né à la suite de deux confrontations majeures entre judaïsme et hellénisme. La première rencontre a eu lieu sous Alexandre le Grand et donnera naissance à l'eschatologie midrashique qui mènera (entre autres) au Nouveau Testament. La deuxième se produit lors de la traduction en grec de ce Nouveau Testament hébreu. On va alors transposer des notions eschatologiques judaïques dans une philosophie grecque vulgaire, à laquelle ces notions étaient en grande partie hermétiques.

Conjointement à cette grécisation du texte va s'opérer une historicisation de son dieu Josué-le-Messie (Jésus-Christ en grec), vers l'an 130- 150, c'est à dire à l'heure où la dernière révolte juive contre les Romains (Bar Kochaba 135) était écrasée. Au moment où le judaïsme perd tout pouvoir historique, son dieu s'historicise, après s'être grossièrement grécisé et le christianisme naît. Il n'y a pas lieu de séparer le Christ d'un Jésus historique, comme le faisait Nietzsche. Le dieu du christianisme n'est en aucune manière issu d'un personnage historique. Ce n'est pas l'histoire qui produit le dieu, mais bien ce dernier, qui ayant perdu son ultime rapport à son peuple (les notions eschatologiques judaïques transposées telles quelles dans la philosophie néo-platonicienne ne s'articulent plus de manière cohérente, les partisans d'une rédaction première grecque du Nouveau Testament en sont réduits à postuler que ses auteurs étaient presque illettrés), va devoir pour s'imposer réclamer la caution de l'histoire.

Telle est la dernière forme de dégénérescence du grand dieu d'Israël : s'être rabaissé au niveau d'un homme (et de quel homme !), avoir eu besoin de s'humaniser, et finalement, de réclamer la caution de l'histoire pour subsister, de fonder sa légitimité sur l'existence temporelle d'un prétendu Jésus de Nazareth, dont on chercherait vainement toute trace historique au premier siècle⁸⁹. Si Jésus-Christ est ainsi vraiment un dieu historicisé, est-ce que son opposé, Dionysos, ne doit pas alors sortir de la perspective historique, afin d'asseoir son règne. Telle est la question que le midrash pourrait poser à Nietzsche.

Nous avons ainsi eu l'occasion de voir que le but *l'Antichrist*, Inversion de toutes les valeurs n'était pas de proposer une critique interne au christianisme, mais d'ouvrir de nouvelles perspectives, non chrétiennes sur le devenir de l'homme européen. Cet homme européen apparu en Grèce il y a plus de 2500 ans. Non plus inscrire l'Europe dans une tradition et une histoire chrétienne, c'est à dire l'abandonner à terme à ce que Nietzsche considère être une forme de bouddhisme, mais lui redonner cette perspective dionysiaque qui était la sienne à ses origines. Car l'Europe est née avec la Grèce tragique. Nietzsche nous dit en effet en regardant la Grèce de Périclès que « l'Europe était alors très petite »⁹⁰.

« Formule de notre bonheur : un Oui, un Non, une ligne droite, un but... »⁹¹. Ce que Nietzsche propose en tant qu'Antichrist, c'est une autre image de l'homme européen. Un Oui et un Non pour l'homme, un Oui et un Non pour l'Europe. Telle est l'alternative proposée par la dernière philosophie de Nietzsche, soit regarder lentement se dépérir l'Europe chrétienne, soit

⁸⁹ Plinie l'Ancien, Justus de Tibériade, Juvénal, Martial, Dion, Chrysostome, Philon d'Alexandrie, Pétrone, Plutarque, Flavius Josèphe, Perse, Sénèque, Tacite, Suétone, Plinie le Jeune, ignorent Jésus. L'épître de Barnabé, témoignage des premiers temps du christianisme, assimile Jésus-Christ et « Josué fils de Naué » (Noun), autrement dit le Josué biblique (Barnabé 12: 8,9).

⁹⁰ Humain trop humain II, Opinions et sentences mêlées § 219. Cf. FP III**/KSA 8, 33[9], 1878.

⁹¹ AC § 1.

œuvrer en faveur du devenir révolutionnaire des européens, d'un devenir dionysiaque de l'Europe.

M'a-t-on compris ? – Dionysos contre le Crucifié...

Yannick Souladié
Université de Toulouse le Mirail

Sandrck Le Maguer – Avant-propos	1
Pour aider à la lecture	3
<hr/>	
Stéphane Zagdanski – Prologue de L'Impureté de Dieu	5
Philippe Haddad – Midrash, pensée libérante d'Israël	9
Sylvie André – Et c'est ainsi que Yahvé est grand	19
David Banon – Le rêve entre midrach et psychanalyse	27
<hr/>	
Sandrck Le Maguer – Puisque tu as été choisie entre toutes les nations	37
Olivier-Pierre Thebault – Apocalypse de l'alliance	49
Maurice Mergui – Genèse de la Passion	73
<hr/>	
Luc Guegan – La colonne du mystère	95
Benoit Kullmann et Muriel Moselle – L'Arc et la Mandorle	115
Yannick Souladié – Christ et Antichrist	143

La liberté de l'interprétation juive s'exprime pleinement dans le commentaire antique du texte biblique que l'on nomme *midrash*. Indifférence à la précision historique et à la chronologie, absence de dialectique, juxtaposition d'enseignements contradictoires ; les éléments constitutifs du midrash sont souvent déroutants pour le lecteur occidental.

Pourtant, de cette déstabilisation peut naître un nouveau regard, de nouvelles réflexions. C'est de cet appel à la jouissance du texte que sont tissés les articles rassemblés ici. Prononcés lors du premier Colloque International d'Etudes Midrashiques à Étel en Août 2005, ils se proposent de suivre la trace du midrash au travers de la pensée juive, mais aussi du Nouveau Testament, de la peinture religieuse, de la littérature...

« [...] au plan du midrash, c'est-à-dire d'une réflexion ne remettant pas en cause le rite, la liberté restera totale [...] » (P. Haddad).

« La Vierge Marie était et reste juive au plus haut point : elle doit son existence à la géniale herméneutique juive nommée *midrash* que nous sommes réunis ici pour étudier. » (S. Le Maguer).

« Les catégories proposées par Freud peuvent-elles être confrontées à celles des Sages du Talmud ? » (D. Banon).

« C'était là, et on n'avait pas vu, pas envisagé. Le double sens, la subtilité, le clin d'œil, la tournure, le fin, l'acérbe, le drôle, l'opportun, l'interpellant. » (S. André).

Moment de l'étude du midrash s'inscrivant dans la continuité de la traduction aux éditions Nouveaux Savoirs d'un corpus jusque là inédit en français, ce recueil souhaite également élargir les champs d'applications de ses méthodes de révélation du texte, comme un appel à éclairer notre culture occidentale par le prisme du midrash, à la manière de ce que Nietzsche appelait « une comparaison par bonds successifs entre réalités secrètement analogues et l'aptitude à poser des questions paradoxales [...] ».