

## 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 Mardochee 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 Mardochee 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 sollicitateurs 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 *skl*).

### ***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 *behemah* (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<sup>e</sup> 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 bar 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<sup>e</sup> siècle et, en latin chrétien, les souffrances du Christ. Ce n'est qu'au XIII<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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 *fil*.

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<sup>e</sup> 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