

La «Pâque d'Égypte» et la «Pâque de Jérusalem» : L'herméneutique de l'Exode dans les traditions chrétienne et rabbinique selon I. Y. Yuval

par Igor DORFMANN-LAZAREV *

Israël Yaakov YUVAL¹ «*Ha-poshim 'al štey ha-se'ifim: ha-hagadah šel pesah we-ha-pasha' ha-nošrit*» (Ceux qui clochent des deux jarrets: l'Aggada pascale et les Pâques chrétiennes), dans *Tarbis* ² vol. LXV/1, 1995, pp. 5-28.

En se référant, dans le titre de son article, au verset 18, 21 du premier livre des Rois, où le prophète Elie exhorte le peuple d'Israël à choisir entre Yahvé et Baal ³, l'auteur introduit le thème de la polysémie du mot *Pesah* (Pâque) - «sauter» ⁴ ou «épargner» ⁵, mais aussi «clocher» ⁶ - en même temps que le thème de l'identité religieuse dans la tradition biblique.

L'article d'I. Yuval étudie la formation des deux identités distinctes, chrétienne et juive, après la répression de la révolte juive par Titus en 70.

* Nous remercions le Professeur Michael E. STONE pour les remarques précieuses qu'il nous a fournies lors de l'édition de cet article.

1. I. Y. YUVAL est professeur de la section de l'Histoire du peuple d'Israël de l'Université Hébraïque de Jérusalem. Il est l'auteur d'ouvrages sur l'histoire de la tradition rabbinique, parmi lesquels *Rabanim werabanut begermaniya* (Les rabbins et le rabinat en Allemagne, 1350-150), Jérusalem, 1985 ; et *Haḳamim bedoram* (Les sages à leur époque), Jérusalem, 1989.

2. *Tarbis* (Académie) est une revue trimestrielle d'études juives publiée par le Département d'études du Judaïsme de l'Université Hébraïque.

3. «Jusqu' à quand clocherez-vous (*poshim*) des deux jarrets ? Si c'est Yahvé qui est Dieu, allez à sa suite ; si c'est Baal, allez à sa suite».

4. Ex. 12,27.

5. Is. 31,5.

6. II Sam. 5,6.

À l'époque marquée par la destruction du Temple et de la Cité, par la perte de la souveraineté et par la dispersion, la communauté juive et la communauté chrétienne se posaient chacune la tâche d'asseoir la légitimité de son interprétation particulière de l'histoire du salut à la lumière de ces événements. Toutefois, le texte biblique restait, pour chacune d'elles, le fondement de sa propre réflexion théologique. Cette référence commune explique le fait que le langage et la structure sémantique des textes chrétiens et rabbiniques les plus anciens comportent plusieurs parallèles. Néanmoins, un nombre de chercheurs, dont I. Yuval fait partie, se pose la question suivante: Au delà de cette similitude inévitable, y a-t-il eu une influence réciproque entre les deux communautés pendant le siècle suivant l'année 70 ? Quelle fut la modalité de leur interaction? Fut-elle seulement polémique ou aussi mimétique?

Il est relativement facile de caractériser le lieu occupé par l'exégèse juive contemporaine dans la pensée chrétienne, car les auteurs chrétiens anciens polémiquent ouvertement contre les juifs. Les textes juifs, en revanche, ne mentionnent presque jamais les chrétiens⁷. Ce silence signifie-il que la pensée rabbinique s'articulait indépendamment de la pensée et du culte chrétiens? les rabbins manquaient-ils d'intérêt pour l'exégèse chrétienne, ou bien ce silence est-il intentionnel? En examinant les parallèles et les assonances entre les textes et les rites des deux traditions, I. Yuval essaye de discerner les traces d'une polémique tacite que les Juifs portaient contre les chrétiens. Il essaye en outre d'interpréter certains éléments de la tradition de Jabné des deux premières générations comme des "réponses" données par les rabbins aux judéo-chrétiens. Ainsi espère-t-il évaluer l'impact du christianisme dans sa forme la plus ancienne sur la formation de la tradition rabbinique pour élucider la démarche intellectuelle des auteurs de la *Mishna*. Dans ces pages, nous nous proposons de présenter la recherche d'I. Yuval et de la commenter en nous référant aux sources analysées par lui et en plaçant son article dans le contexte d'autres ouvrages récents qui examinent l'interaction des deux traditions naissantes.

7. La plus ancienne partie du Talmud, la *Mishna*, fut mise par écrit au début du troisième siècle de notre ère, mais des strates plus anciennes sont souvent repérables. La *Tosefta* fut rédigée au cours du troisième et du quatrième siècles. Bien que ces livres aient été par la suite plusieurs fois retouchés, on peut trouver en eux un miroir des controverses de la période qui fut fondatrice et pour la tradition rabbinique et pour la tradition chrétienne, tandis que la littérature appartenant au genre de l'*Aggada*, constituée d'éléments très variés, se prête plus difficilement à la datation.

A. L'auteur essaye d'abord de reconstruire la célébration de la Pâque dans la période précédant la destruction du Temple. Son point de départ est l'observation de la centralité du sacrifice pascal suivie par le repas sacrificiel, comme signe de l'Exode et de la délivrance, signe commun aux différents courants du judaïsme. Après l'année 70, dit I. Yuval, un récit devait combler le vide laissé, à l'intérieur de chacune des deux communautés, par la chute de Jérusalem pour donner une nouvelle expression à la Pâque.

La tradition rabbinique et la tradition chrétienne se réfèrent chacune de manière différente à la Pâque et à la délivrance. Dans le culte juif, la Pâque est restée liée à l'Exode de l'Égypte en devenant l'archétype du salut futur. La manière dont les Juifs se référaient à l'Exode, a subi toutefois des développements importants. I. Yuval suggère que l'obligation de raconter l'Exode a acquis son importance dans la tradition rabbinique non seulement à cause de l'exigence de trouver une nouvelle forme de culte communautaire, mais aussi pour faire face au défi que présentait l'exégèse chrétienne qui se développait parallèlement à l'exégèse rabbinique.

Les différents chercheurs ont observé que le trait commun du développement de la tradition chrétienne et de la tradition rabbinique après l'année 70 fut la constitution des «communautés-sanctuaires», caractérisée par la sacramentalisation des rites communautaires, et notamment des banquets⁸. Ce phénomène avait eu ses prédécesseurs déjà dans la communauté de Qumrân, qui vivait en rupture avec le culte du Temple depuis plus des deux siècles avant sa destruction, ainsi que dans le développement du culte synagogal de la diaspora⁹. Dans les deux cas, le culte communautaire assumait partiellement la valeur du culte du Temple.

Sur la base de son entretien avec son collègue, le professeur Shlomo Cohen, I. Yuval distingue quatre sources talmudiques qui appuient sa thèse selon laquelle le mémorial de l'Exode dans le culte pascal ne se

8. Cf. l'analyse de Christian GRAPPE dans: Ch. GRAPPE, A. MARX, *Le sacrifice, vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Genève, Labor et Fides, 1998, pp. 69-70; *id.*, «L'apport de l'essénisme à la compréhension du christianisme naissant. Une perspective historique», dans *Études Théologiques et Religieuses*, tome 77, 2002/4, pp. 519-525.

9. V. Folker SIEGERT, «Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers», pp. 335-356 dans: *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultus im Alten Testament, antiken Judentum und Frühen Christentum*, éd. B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999; Florentino GARCIA MARTINEZ, «Priestly Functions in a Community without Temple», pp. 303-319 *Ibid.*

développa qu'après la destruction du Temple: 1) la *Mishna* du traité *Pesahim* 5, 7, appuyée par Mc. 14, 26 et par Mt. 26, 30, qui fait penser qu'au temps du Temple, l'unique liturgie «verbale» de la Pâque fut la récitation du Psaume 114 («Quand Israël sortit d'Égypte»); 2) la *Mishna Pesahim* 9, 3, qui parle seulement de la consommation de l'agneau pascal et de la récitation du *Ps.* 114 lors de la célébration de la Pâque; 3) la *Tosefta Pesahim* 10, 9, qui parle seulement de la récitation du *Ps.* 114. Les *Halakot* qui suivent, 10, 12-13, parlent de l'habitude du rabbin Gamaliel II et de son cercle de discourir des *halakot* du sacrifice pascal, mais elles ne contiennent aucune allusion à la narration de l'Exode; 4) le *Pesahim* 85, 71 du Talmud *Babli*, qui contient la citation d'un proverbe plus ancien (datant, probablement, du temps du Temple) qui se réfère au repas pascal et au *Ps.* 114, mais ne fait pas mention du récit de l'Exode.

Ces témoignages permettent à I. Yuval d'affirmer que la célébration de la Pâque avant la destruction du Temple, héritée par la tradition rabbinique, avait deux éléments cardinaux : le repas sacrificiel et le chant du Psaume 114, et que l'obligation de raconter l'Exode et de l'interpréter fut une innovation de la génération de Jabné.

B. I. Yuval met en parallèle deux récits, l'un qui se trouve dans la *Tosefta* et l'autre dans l'*Aggada* pascale. Dans le récit de la *Tosefta* du traité de *Pesahim* 1, 12, les sages en compagnie du rabbin Gamaliel II se réunirent à Lidda, où ils discoururent toute la nuit des règles rituelles, les *halakot*, relatives au sacrifice pascal, jusqu'à ce qu'ils furent appelés par un homme. L'*Aggada* raconte que le cercle des sages, réunis à Beney-Beraq, discoururent de l'Exode toute la nuit, jusqu'à ce qu'ils furent appelés par leurs élèves à l'arrivée du matin. La similitude du cadre des deux histoires permet à I. Yuval d'observer les deux tendances différentes qu'elles expriment: tandis qu'une communauté restait encore ancrée dans le culte sacrificiel¹⁰, l'autre avait déjà évolué vers le mémorial de l'Exode.

Puis l'auteur passe à l'examen des sources chrétiennes, dont la datation est plus facile. Dans le quinzième chapitre de l'*Epître des Apôtres*¹¹-

10. E. NODÉ et J. TAYLOR recueillent des indices suggérant que certains sacrifices continuèrent à être pratiqués jusqu'à l'écrasement de la révolte de Bar-Kokhba en 135, c'est-à-dire tant que l'entrée des Juifs à Jérusalem resta possible, cf. E. NODÉ, J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme ; une secte éclatée*, Paris, éditions de Cerf, 1998.

11. L'œuvre fut originellement rédigée en grec dans la première moitié du deuxième siècle et fut successivement interpolée. Elle subsiste en éthiopien, en partie en copte et

rédigée dans sa forme finale entre les années 160 et 170¹² - le Christ ressuscité se révèle aux disciples et leur recommande de célébrer la Pâque par le mémorial de sa mort. Le Christ annonce aux disciples que l'un d'entre eux, qui sera emprisonné pour sa foi, sera délivré par un ange pour qu'il puisse célébrer la Pâque en compagnie de ses frères. La célébration durera toute la nuit, car elle se terminera par le chant du coq. Alors, avec l'arrivée du matin, le disciple se retrouvera de nouveau dans la prison.

I. Yuval souligne quatre parallèles entre les récits rabbiniques et le récit chrétien:

a) dans les deux cas, la célébration de la Pâque s'exprime par le mémorial communautaire de la délivrance;

b) la célébration dure toute la nuit (selon l'*Exode* 12, 8 et le *Deutéronome* 16, 4.6, confirmés par la *Mishna Zebahim* 5, 8 et par la *Tosefta Pesahim* 10, 9, la nuit est le temps de la consommation de l'agneau pascal);

c) elle est interrompue par l'appel de quelqu'un tôt le matin;

d) dans les deux cas, les assemblées sont extra-familiales: les récits rabbiniques parlent des *haburot*, des confréries des sages ou des cercles des disciples rassemblés autour de leurs maîtres; les récits chrétiens parlent des assemblées des disciples.

Dt. 16, 3 ordonne de faire le mémorial de l'Exode «tous les jours de ta vie» (*kol yemey hayeka*). La *Mishna* de *Berakot* 1, 5, suivie par l'*Aggada*, interprète ce verset comme commandement de raconter l'Exode perpétuellement, «la journée et la nuit». I. Yuval propose que cette interprétation, attribuée au tanna Siméon Ben-Zoma', peut avoir comme arrière-plan la polémique contre les chrétiens qui plaçaient en tête de leur exégèse pascale la narration de la Passion du Christ et, par conséquent, tendaient à effacer le mémorial de l'Exode d'Égypte¹³.

fragmentairement en latin. Pour l'édition et le commentaire, cf. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinem Jüngern nach der Auferstehung*, Leipzig, 1919.

12. Probablement dans le milieu des quatorzéimans d'Asie Mineure, héritiers des judéo-chrétiens palestiniens; v. Alistair STEWART-SYKES, *The Lamb's High Feast: Melito, Peri Pascha and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis*, Leiden, éditions Brill, 1998, p. 25.

13. J. GNILKA analyse le récit de la Passion chez Marc et démontre son caractère méditatif et anamnétique. L'ancien récit qui se trouve à sa base n'était pas destiné à la prédication vers l'extérieur, mais était tourné vers la communauté. Son *Sitz im Leben* est à chercher dans les assemblées de culte primitives. Cf. Joachim GNILKA, «Die Verhandlungen vor dem Synedron und vor Pilatus nach Markus 14, 53-15, 5», dans *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament* vol. 2, Zurich 1970, pp. 5-21.

L'interprétation de Ben-Zoma' est perçue comme innovatrice par le rabbin El'azar Ben-'Azaryah âgé de presque 70 ans, ce qui permet à I. Yuval d'estimer que la tradition qui faisait du mémorial de l'Exode une obligation s'est formée entre les années 120-130. I. Yuval remarque que l'histoire du cercle de Beney-Beraq aussi bien que l'histoire de Ben-Zoma' et de Ben-'Azaryah sont canonisées par l'*Aggada*, au contraire de l'histoire du cercle de Gamaliel à Lidda. La choix de l'*Aggada* témoigne de la volonté de s'éloigner du culte sacrificiel et d'adopter le mémorial comme l'axe principal de la célébration pascale.

L'Exode d'Égypte comme clé herméneutique de la délivrance devait permettre de recréer l'unité communautaire autour d'une interprétation unique de l'histoire du salut. Tant que l'Exode a occupé la place centrale dans la narration, la mort et la résurrection de Jésus n'y pouvaient pas assumer un rôle sotériologique. L'accent mis sur la perpétuité du commandement de raconter l'Exode affirmait, contre l'interprétation chrétienne de la Tora, la perpétuité de l'alliance, de l'élection d'Israël et des commandements donnés sur le Sinaï, et par conséquent, la perpétuité de la distinction entre Israël et les nations, que les chrétiens (y compris une partie des judéo-chrétiens) tendaient à effacer.

C. I. Yuval remarque que le récit de l'*Épître des Apôtres* est construit comme un midrash sur le récit initial qui se trouve dans les *Actes des Apôtres* rédigés entre les années 80 et 90. Le douzième chapitre des *Actes*, qui se rapporte aux persécutions du roi Hérode,¹⁴ fait le récit de l'emprisonnement de Pierre pendant la semaine pascale; des disciples qui prièrent pour lui; de l'Ange du Seigneur qui le délivra de la prison pendant la nuit, de sorte qu'il puisse participer à la réunion et à la prière pascales des autres disciples; et des gardes qui, le matin venu, se mirent à le rechercher (Ac 12, 3-18).

Sur l'arrière-plan des éléments constitutifs qui sont communs à ces quatre récits, le trait caractéristique des deux récits chrétiens est la référence explicite aux persécutions¹⁵. I. Yuval remarque que la narration des persécutions dans les *Actes* est, elle aussi, construite d'après le modèle du livre de l'Exode : a) Hérode qui emprisonne Pierre est le nouveau pharaon; b) l'Ange qui le libère est le nouveau Moïse ; c) Pierre lui-même est le nouvel Israël soumis à l'esclavage; d) les *Actes* parlent d'Hérode qui

14. C'est-à-dire, Agrippa I (37-43).

15. La libération des captifs pendant la Pâque suggère que la nouvelle Alliance se conçoit par les chrétiens comme l'accomplissement de la prophétie de Zach. 9, 11.

«entreprit de maltraiter» (*kakôsai*) les chrétiens (Ac. 12, 1) : en effet, cette expression rappelle l'ouverture du livre de l'Exode qui parle du pharaon qui «assigna aux Israélites des chefs de travaux chargés de les maltraiter (*hina kakôsôsîn*)» (Ex. 1, 11) ; e) la délivrance de Pierre advient la nuit, «cette nuit-là», *têi nykti ekeinêi* (Ac. 12, 6), tout comme l'Exode des fils d'Israël (*en têi nykti tautêi; ekeinê hê nyks*) (Ex. 12, 12.42); f) l'Ange presse Pierre: «Debout ! Vite ! (*anasta en taxei*)», et puis : «Mets ta ceinture (*zôsai*) et chausse tes sandalettes (*hypodêsai ta sandalia*)» (Ac. 12, 7.8) ; c'est ainsi que le Seigneur avait commandé aux Israélites de manger la Pâque: «vos reins ceints (*periezôsmenai*), les sandales à vos pieds (*ta hypodêmata en tois posin*) et les bâtons en vos mains; et vous le consommerez en hâte (*be-hipazon / meta spoudês*)» (Ex. 12, 11, cf. aussi 12, 33-34. 39), tandis que le Pharaon ordonne à Moïse et Aaron: «Levez-vous (*anastête*) et sortez du milieu de mon peuple» (Ex. 12, 31); g) Pierre dit à ses confrères: «L'Ange m'a arraché de la main (*ekseilato me ek kheiros*) de Hérode» (Ac. 12, 11) ; cette expression renvoie au verset suivant de l'Exode : «le Seigneur a arraché son peuple de la main (*ekseilato ek kheiros*) des Egyptiens et de la main (*ek kheiros*) de pharaon» (Ex. 18, 10)¹⁶. La délivrance de Pierre s'inscrit donc dans la perspective de l'Exode¹⁷; elle manifeste l'action salutaire de l'Esprit Saint dans l'histoire du nouveau peuple, commencée suite à l'exaltation du Christ.

Le parallélisme des deux groupes de récits signifie que la communauté chrétienne, comme la communauté juive, continuait à se référer à l'Exode d'Égypte comme à l'événement fondateur de la Pâque¹⁸. Toutefois, le récit des *Actes* atteste la transformation du mémorial pascal dans les communautés chrétiennes déjà vers l'avant-dernière décennie du premier siècle. Au lieu de l'ancien commandement de «faire mémoire de ce jour-ci, où vous êtes sortis du pays d'Égypte, de la maison de servitude» (Ex. 13,3 ss) et de raconter l'Exode aux enfants (Ex. 13,14 ss), vient le nouveau commandement: «Pierre leur raconta comment le Seigneur l'avait fait sortir de la prison. Et il dit: "Annoncez cela à Jacques et aux

16. Cf. Jacques DUPONT, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris, éditions du Cerf, 1984, (Lectio divina ; N 118), pp. 331, 340, 336 ; Ch. GRAPPE, *D'un temple à l'autre: Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, Paris, P.U.F., 1992, pp. 241-244.

17. Cf. aussi Willy RORDORFF, «Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag», dans *Theologische Zeitschrift* 18, 1962, p. 183 ; nous ne traiterons pas ici le fond christologique de la figure de Pierre.

18. D'autres parallèles dans les textes des milieux quatordecimans (Méliton de Sardes, *Sur la Pâque* 67-69 et PSEUDO-HYPOLYTE, *Sur la Pâque* 62) sont analysées par Ch. GRAPPE, *op. cit.*, pp. 245-246.

frères.» (Ac. 12,17). Pierre, le chef de la première communauté de Jérusalem, la «pierre angulaire» et la «colonne» du nouveau Temple (cf. Ga. 2,9 19; Mt. 16, 17-19), devient ainsi le premier témoin du nouvel Exode. Après son départ, c'est Jacques qui assume ce rôle (cf. Ga. 1, 18-19), c'est-à-dire celui qui - selon les Actes - aurait accueilli l'annonce de l'«Exode» de Pierre²⁰.

Donc, les Actes personnalisent l'Exode : au lieu de l'Exode du peuple, vient l'Exode de Pierre. Mais, la *Mishna Pesahim* 10, 5 le fait aussi : «De génération en génération, l'homme doit *se percevoir* (*lir'ot et 'asmo*) comme si lui-même (*ke'ilu hu'*) était sorti de l'Égypte». Ainsi, l'Exode d'Égypte acquiert dans la tradition rabbinique une valeur rédemptrice. L'*Aggada* affirme encore plus explicitement la force rédemptrice de l'Exode pour toutes les générations d'Israël : «Ce ne sont pas seulement nos pères que le Saint, béni soit-il, a délivrés (de l'Égypte), mais nous aussi, il nous a délivrés avec eux»²¹.

Les deux communautés décrivent l'Exode en employant l'image de la lumière. D. Flusser a démontré qu'en ceci ils se réfèrent à Isaïe 9, 1 dans son interprétation dans le Targum araméen²², pour attribuer à cet événement une valeur messianique. Les Actes mentionnent la lumière lors de la libération de Pierre : «Voici que l'Ange du Seigneur se présenta, et une lumière brilla (*phôs elampsen*) dans le cachot» (Ac. 12, 7). Et voici comment l'*Aggada* décrit l'Exode : «il nous a fait sortir de l'esclavage vers la liberté, de la détresse vers la joie, du deuil vers la fête, des ténèbres vers la grande lumière (*yoši'anu me-'apelah le-'or gadol*), de l'asservissement vers la délivrance».

19. Cf. Christfred BÖTRICH, «"Ihr seid der Tempel Gottes". Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus», pp. 411-425 dans: *Gemeinde ohne Tempel*, 1999.

20. Ch. GRAPPE situe le départ de Pierre vers l'année 48 (Ch. GRAPPE, *D'un temple à l'autre*, 1992, p. 285). Remarquons que pour la communauté judéo-chrétienne, dont le chef fut Jacques, appelé le "Juste", cette transformation de l'Exode n'excluait pas l'observation de la Tora. EUSÈBE indique par deux fois que les chrétiens de Jérusalem pratiquaient la circoncision. Cf. EUSÈBE de CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, II, 23, 6 ; III, 35 ; IV, 5, 2. Nous ne traiterons pas ici la question du conflit entre Pierre et Jacques, qui sort du cadre du sujet. Selon M. HENGEL et GRAPPE, dans la Palestine d'alors, seule pouvait se maintenir une communauté rigoureusement fidèle à la Loi; v. Martin HENGEL, *Acts and the History of the Earliest Christianity*, London: SCM, 1979, pp. 96-97; Ch. GRAPPE, *D'un temple à l'autre*, 1992, pp. 261-263, 285.

21. *lo' 'et 'abotenu bilbad ga'al ha-qadoš baruk hu' . 'ela' 'aq 'otanu ga'al 'imahem*.

22. David FLUSSER, «Some Notes on Easter and the Passover Haggadah», dans *Immanuel. A Bulletin of Religious Thought and Research in Israel*, N7, 1977, pp. 57-58.

L'image de la lumière apparaît aussi dans la description du nouvel Exode par Méliton de Sardes²³, dans son poème *Sur la Pâque*, écrit entre les années 160-170 : «Il (le Christ) nous a délivrés du service du monde comme de la terre d'Égypte, nous a déliés des liens de l'esclavage du démon comme de la main de Pharaon. (...) C'est lui qui nous a arrachés de l'esclavage pour la liberté, *des ténèbres pour la lumière* (*ek skotous eis phôs*), de la mort pour la vie»²⁴. Et plus bas Méliton reproche aux Juifs : «Tu as rendu le mal pour le bien, l'affliction pour la joie et la mort pour la vie»²⁵. Les parallèles existant entre l'*Aggada* actuelle et le poème de Méliton peuvent suggérer que Méliton, qui avait visité la Terre sainte²⁶, ait interprété un rite pascal ancien qui se trouve à la base de l'*Aggada*, dans le sens christologique²⁷.

D. I. Yuval se tourne ensuite vers la figure de Gamaliel II qui apparaît dans le récit de la *Tosefta*: c'est à sa requête, lorsqu'il était le patriarche (*nasi'*) du Sanhédrin (85-115 *circa*), que fut rédigée la malédiction des hérétiques (*Birkat ha-minim*). Incorporée dans les Dix-huit bénédictions, elle a donné une expression liturgique à l'exclusion des chrétiens des assemblées de prière juives²⁸. Ailleurs dans le Talmud, le nom de Gamaliel est associé aussi à des références polémiques aux Évangiles²⁹.

Dans la *Mishna Pesahim* 10, 5, incorporé dans l'*Aggada*, Gamaliel II attribue une importance exceptionnelle au triple rite du banquet pascal: «Celui qui n'a pas dit pendant la Pâque ces trois paroles, n'a pas accom-

23. Sur son identité quartodécimane, v. A. STEWART-SYKES, *The Lamb's High Feast*, 1998, pp. 1-6.

24. MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, 1966, § 67, pp. 96-97; cf. Frank MOORE CROSS, *Early Christian Fathers*, Londres: Duckworth, 1960, p. 108.

25. MÉLITON DE SARDES, *op. cit.*, 1966, § 90, pp. 112-113.

26. Cf. Othmar PERLER, dans : MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque et fragments*, introduction, texte critique et traduction par O. Perler, Paris, éditions de Cerf, 1966, p. 10 (Sources chrétiennes, N 123).

27. Dans cette interprétation, I. YUVAL suit Š. PINES et S. HALL: Šlomo PINES, «Me-'apelah le-'or gadol» (Des ténèbres vers la grande lumière), dans *Mehqarey saprut mugašim le-Šim'on Halkin*, éd. E. Fleischer, Jérusalem, 1972, pp. 173-179 ; Stewart G. HALL, «Melito in the Light of the Passover Haggadah», dans *Journal of Theological Studies*, vol. 22, 1971, pp. 31-32; cf. aussi A. STEWART-SYKES, *op. cit.*, pp. 60-65.

28. *Beraqot* 28b-29a ; *Megilah* 17b; v. William HORNBURY, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh: T&T Clark, 1998.

29. Cf. B. L. VISOTZKY, «Overturning the Lamp», dans *Journal of Jewish Studies* vol. 38, 1987, pp. 72-80.

pli son devoir. Et ces paroles sont: *pesah*, *masah*, *maror*». Dans le repas pascal, la première parole indique la viande de l'agneau, la deuxième, le pain azyme, et la troisième, les herbes amères. Le commentaire qui suit explique le premier aliment comme le symbole du sacrifice de la Pâque (*Pesah*, en hébreu et *Pasha*, en araméen) avec la référence à l'Exode, le deuxième, le symbole du pain cuit «en hâte» lors de l'Exode (v. Ex. 12, 34, Deut. 16, 3) et, à la fois, du pain de misère de l'esclavage (v. Deut. 16, 3), et le troisième (dont la désignation provient du radical <mr>, «amère»), le symbole des souffrances de l'esclavage.

Remarquons que dans l'Ex. 12, 8, qui prescrit l'ensemble de ces trois éléments pour la célébration de la Pâque, les azymes et les herbes amères accompagnent l'agneau sacrificiel. Chez Gamaliel, en revanche, les trois éléments acquièrent tous un statut égal³⁰. La mise en relief des deux derniers sert à accentuer l'importance de la libération de l'esclavage et de l'Exode, contre la centralité du sacrifice, dans l'herméneutique de la Pâque: il ne suffit donc plus du sacrifice pour accomplir le commandement du mémorial de l'Exode. Dans un deuxième temps, la *Tosefta* du traité *Beṣah* 2, 15 interdira de rôtir l'agneau pour le repas pascal pour en évincer toute association avec le sacrifice.

Selon I. Yuval, il faut comprendre la sentence de Gamaliel, qui insiste sur l'obligation de prononcer ces trois mots, comme une sollicitation adressée à chacun des convives de s'engager dans la discussion sur le sens de la Pâque, lorsque celui-ci est centré sur ces trois éléments. I. Yuval pense que l'emploi de cet ensemble permettait ainsi de neutraliser l'interprétation chrétienne, centrée sur le sacrifice, pour laquelle les trois mêmes catégories étaient cardinales: l'agneau pascal - l'*Agnus Dei*, le pain - le *Corpus Christi*, et les herbes amères - la *Passio Domini*³¹. En exigeant la déclaration de la confession de la foi dans la force rédemptrice de l'Exode d'Égypte par le moyen de l'adhésion au rituel pascal, Gamaliel II excluait les chrétiens de la communauté juive.

Remarquons que l'ensemble de ces trois éléments peut être trouvé déjà dans un des premiers textes chrétiens, la première épître aux Corinthiens 5, 7: «Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte neuve,

30. B. BOKSER, *The Origins of the Seder; The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, Berkeley: University of California Press, 1984, pp. 39-42.

31. Dans cette interprétation des trois signes, I. YUVAL suit A. SULZBACH et S. FISCHER: A. SULZBACH, «Die drei Worte des Seder-Abends», dans *Jeschurun*, vol. 4, 1917, pp. 216-219; S. Y. FISCHER «Šelošah debarim», dans *Hašopeh leḥokmat Yisra'el*, vol. 10, 1926, pp. 238-240.

puisque vous êtes des azymes (*azymoi*). Car notre Pâque (*Paskha*), Christ, a été immolé (*etythê*)». Ici Paul opère au moins deux transformations radicales. Premièrement, il rédéfinit le rite pré-pascal de la purification du vieux levain et le rite de la préparation des azymes dans le sens moral. Deuxièmement, il redéfinit l'agneau pascal immolé comme le «Christ immolé». Ainsi, on trouve dans le même verset *pesah* (*thysia*, «immolation») aussi bien que *masah* (*azymoi*). Et le troisième, le *maror*? Méliton, dans le chapitre 46 de son poème *Sur la Pâque*, a associé le mot *paskha* (Pâque), qui vient de l'araméen *pasha'*, au verbe grec *paskhein* («souffrir» ou «éprouver des douleurs»), en référence directe à la Passion du Seigneur: «Qu'est-ce que la *Paskha* (Pâque)? C'est en effet de ce qui est survenu que le nom a été tiré: De *pathein* (avoir pâti) vient *paskhein* (*pâtir*)»³². Il est fort probable, que Méliton reprend une interprétation déjà existante; ce qui est sûr, c'est que son interprétation s'est enracinée dans la tradition postérieure qui retrouvait dans ce verset de la première épître aux Corinthiens les trois aliments pascaux. Cette interprétation se retrouve par la suite chez Irénée de Lyon (*Adversus haereses* IV,10,1) et chez d'autres auteurs³³.

E. Il est possible que la polémique anti-chrétienne, qui devait influencer la tradition de Jabné, ait influencé le culte lié aux sacrifices pascaux, avant leur extinction. I. Yuval se réfère à la recherche de Joseph Tabory³⁴ sur l'ordre du repas pascal, le *Seder*. Cet auteur observe que l'ancien rituel (attesté dans une *barayta'* du Talmud de Jérusalem, *Pesahim* 7,1,34^a) prescrivait d'embrocher l'agneau sacrificiel la tête vers le haut, tandis que le rituel réformé (*Mishna Pesahim* 7, 1) prescrivait le contraire, la tête vers le bas. J. Tabory explique que le sacrifice pascal offert selon le rituel ancien ressemblait à un homme crucifié. Ce chercheur trouve une confirmation de sa reconstruction de ce rite dans le *Dialogue avec Tryphon* I, 3 de Justin Martyr (155 *circa*). Selon Justin, la prescription de rôtir l'agneau fut un *typos* de la passion du Christ: l'agneau, lorsqu'il est rôti, est disposé de manière à faire figurer la croix³⁵. Dans le changement de la dispo-

32 MÉLION DE SARDES, *ibid.*, pp. 84-85, ll. 326-327. Dans le chapitre 93, MÉLITON associe les herbes amères de la Pâque avec la Passion du Christ et, en même temps, avec la punition d'Israël (cf. *ibid.*, pp. 114-115); cf. CROSS, *Early Christian Fathers*, 1960, pp. 108-109.

33 La théologie qui dérive de cette étymologie est analysée par Rainero CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza*, Turin, 1971, pp. 158 ff.

34 J. TABORY est professeur à l'Université de Bar-Ilan.

35 JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, édition de G. Archambault, vol. I., Paris: Librairie A. Picard et fils, 1909, pp. 180-181.

sition de l'animal sur la broche J. Tabory perçoit une tentative d'éviter cette ressemblance. Le chercheur n'exclut pas non plus la possibilité que les réformateurs du rite aient cherché à se moquer de la crucifixion de Jésus³⁶.

Après J. Tabory, mais peut-être indépendamment de lui, E. Nodet et J. Taylor ont commenté un autre aspect du rite tardif. Selon la réforme introduite par Gamaliel II, il fallait, au lieu de rôtir l'agneau sur une broche de bois, le rôtir sur un gril en métal (*Mishna Pesahim* 7, 2). Les deux auteurs suggèrent que le rabbin Gamaliel cherchait à éviter le symbole de l'agneau sur la croix³⁷.

Bien que le rite rabbinique ait déplacé l'accent du sacrifice pascal au mémorial de l'Exode dans le culte pascal pendant les deux premières générations après la destruction du Temple, la *Mishna Pesahim* 10, 4 prescrit le bref récit de l'Exode d'Égypte qui se trouve dans le livre du *Deutéronome* 26, 5-9 pour le commenter pendant la célébration de la Pâque, et non pas le récit détaillé du livre de l'*Exode*. Cela doit être mis en parallèle avec le *midrash* sur l'*Exode* qui se trouve dans l'*Aggada* pascale, et qui utilise le récit du *Deutéronome* comme clé de la lecture du long récit du livre de l'*Exode*.

A ceci I. Yuval oppose le choix du douzième chapitre de l'*Exode* par Méliton et par Origène, choix qui doit refléter la tendance générale des chrétiens aux deuxième et troisième siècles. Les trois thèmes du récit long, qui manquent dans le récit bref, sont aussi les thèmes importants pour Méliton et pour l'exégèse chrétienne postérieure, à savoir le sacrifice pascal qui préfigure la Crucifixion, la figure de Moïse, le protagoniste principal de l'Exode selon ce récit, et l'Ange du Seigneur (*Ex.* 14, 19; 23, 23), comme deux archétypes du Christ.

En référence au Deut. 26, 8 (Le Seigneur nous fit sortir d'Égypte par une main forte et par un bras étendu, par grande terreur, *par des signes et des prodiges*, (*be-otot u-be-moptim / en sêmeiois kai en terasin*), le *midrash* pascal remarque: «[il le fit] non par un ange, ni par un séraphin, ni par un envoyé, mais le Saint, béni soit-il, *le fit lui-même* (*bi-kbodo u-be-'asmo*)». Et d'ici, le *midrash* passe à l'*Ex.* 12, 12 (Je passerai, cette nuit-là, dans le pays d'Égypte; je frapperai tout premier-né dans le pays d'Égypte, depuis les hommes jusqu'aux bêtes, et de tous les dieux d'É-

36. Joseph TABORY, *Peraqim betoldot leyl haseder* (Chapitres de l'histoire de la veille pascale), Jérusalem, 1996, p. 96.

37. E. NODET, J. TAYLOR, *Ibid.*, p. 337.

gypte je ferai justice, moi, le Seigneur !), c'est-à-dire, au verset qui ne mentionne pas Moïse ni l'Ange, et qui souligne en revanche le caractère souverain de l'action salutaire de Dieu. L'auteur du *midrash* l'interprète à la lumière du récit du *Deutéronome*, en mettant les mêmes accents: «Je passerai dans le pays d'Égypte»: *Moi*, et non pas un ange; «je frapperai tout premier-né»: *Moi*, et non pas un séraphin; «et de tous les dieux d'Égypte je ferai justice»: *Moi*, et non pas un envoyé; c'est *Moi* donc, et non pas un autre !». La visée de ce *midrash* est d'affirmer que la délivrance de l'Égypte fut accomplie directement et exclusivement par Dieu en première personne.³⁸

L'expression «par des signes et des prodiges», *be-otot u-be-moptim*, réapparaît dans ce *midrash* encore plus bas, dans la citation du Deut. 4, 34 qui appuie l'affirmation du caractère souverain de l'action salutaire de Dieu. Remarquons, que par l'emploi des mêmes termes, le kerygma des Ac. 2, 22 fait écho à ces deux versets du *Deutéronome*: «Jésus le Nazoréen, cet homme que Dieu a accredité auprès de vous par des miracles, et *des prodiges et des signes* (*terasi kai sêmeiois*) que Dieu a fait *par lui* (*di' autou*) au milieu de vous...». Il est probable que l'auteur du *midrash* polémique contre cette affirmation des *Actes*, que le Christ est le médiateur de l'action divine.

I. Yuval recherche le message principal du *midrash* dans le dernier mot commenté. Le dernier mot du verset du Deut. 26, 8, «par les prodiges» (*u-be-moptim*) est commenté dans ce *midrash* avec le renvoi au verset 3, 3 du livre de Joël, qui prophétise sur le Jour du Seigneur. Ce verset est cité dans le *midrash*: «J'opérerai des *prodiges* (*moptim / terata*) dans le ciel et sur la terre: du sang, du feu, des colonnes de fumée». Ce même verset est aussi cité et interprété dans le deuxième chapitre des *Actes*, où «les signes et les prodiges (*terata kai sêmeia*)» (Ac. 2, 19.22.43), ainsi que les «langues comme de feu» (Ac. 2, 3) du Jour du Seigneur sont associés avec la venue du Saint Esprit à la Pentecôte. Les *Actes* aussi bien que l'*Aggada* combinent Deut. 4, 34; 26, 8 avec Jo. 3, 3. Tandis que - selon les *Actes* - Joël prophétise un nouvel Exode qui ne fut accompli que dans la Pentecôte, le fruit de la Résurrection du Christ, le *midrash* projette cette prophétie sur l'Exode d'Égypte pour attribuer ainsi à la libération de l'esclavage le sens d'un événement eschatologique accompli.

F. I. Yuval désigne deux autres endroits dans l'*Aggada*, où il croit

38. David DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London : Athlone press, 1956, pp. 325 ff

pouvoir discerner des références implicites au culte chrétien. L'acclamation initiale de la rubrique narrative de l'*Aggada*, le *Magid*, est «Ceci est le pain pauvre, que nos pères mangèrent dans le pays d'Égypte; quiconque a faim, qu'il vienne et mange» (*ha laḥma 'aniya de ekalu abahatana be-ar'a' de-miṣrayim. kul de-kepin yete we-yekul*). Cette phrase appartient à l'étape tardive de la rédaction de l'*Aggada*, car elle n'est mentionnée ni dans la *Mishna*, ni dans la *Tosefta*. I. Yuval y voit une polémique contre l'usage liturgique chrétien (v. *Lc. 22, 19*). La première partie de la phrase combat le «Ceci est mon corps, qui est donné pour vous»; et la deuxième partie de la phrase combat le «faites ceci en mémoire de moi». Cette phrase pouvait surgir aussi de la tentative de trouver une alternative aux *agapes* chrétiennes qui conviaient les orphelins, les veuves, les pauvres et les voyageurs.

A la suite de son entretien avec Sh. Cohen, I. Yuval suggère aussi que le cantique «*Dayenu*» représente une réaction contre les *Improperia* composés par les chrétiens. D. Flusser a démontré l'existence du genre des *Improperia* dans le judaïsme avant la destruction du Temple, ce qui fait penser que les deux traditions pouvaient se baser sur les modèles déjà existants³⁹. L'exemple le plus ancien des *Improperia* chrétiens se trouve dans les chapitres 81-90 du poème de Méliton⁴⁰, où l'auteur commémore les grâces accordées par Dieu à Israël et reproche aux Juifs leur ingratitude. Dans l'ordre de la célébration pascale, le «*Dayenu*» ([cela] nous aurait suffi) suit la commémoration des plaies d'Égypte. Par ce cantique, les convives commémorent l'un après l'autre tous les bienfaits de Dieu envers son peuple lors de l'Exode. Après la mention de chaque bienfait, ils reconnaissent, par l'exclamation «*Dayenu*», sa suffisance, même s'il n'y avait pas d'autres bienfaits. L'auteur constate le caractère tardif de la forme littéraire de *piyut*, dans laquelle «*Dayenu*» est écrit, ainsi que l'absence de ce cantique dans les textes avant le livre des prières de Sa'adyah Ga'on au dixième siècle. Le verset final du «*Dayenu*» est «Il nous a bâti la demeure de [son] élection, afin que nous expions tous nos péchés». De manière analogue à son interprétation du *midrash* du Deut. 26, 8, I. Yuval suggère que le message principal est à chercher dans la conclusion du

texte. Ce verset est révélateur par rapport à l'intention de l'auteur: c'est le culte du Temple qui efface les péchés, et non pas la crucifixion de Jésus.

Pendant les deux premières générations après la destruction du Temple, la célébration pascale est devenue, dans chacune des deux traditions, le nœud herméneutique de l'événement salutaire cardinal. I. Yuval appelle ingénieusement l'un, la «Pâque d'Égypte» et l'autre, la «Pâque de Jérusalem». Par conséquent, le temps pascal devint, dans l'époque qui suivit, la saison de l'instruction religieuse: dans les communautés chrétiennes, de la catéchèse et du baptême des nouveaux croyants, et dans la communauté juive - de la transmission du savoir religieux aux fils en réponse à la question, *mah ništanah ha-laylah ha-zeh mi-kol ha-leylot?*, «en quoi cette nuit est elle différente de toutes les nuits?»

L'article d'I. Yuval explore une nouvelle direction dans la recherche de la formation de la tradition rabbinique, qui attend encore d'être développée. La reconstruction originelle proposée par lui ne contredit pas les données historiques incontestables. Cependant, le silence des auteurs de la *Mishna* ne nous permettra probablement jamais de connaître, quelle place occupaient les chrétiens dans la pensée juive de la période formatrice.

39. David FLUSSER, «Some Notes on Easter and the Passover Haggadah», dans *Immanuel. A Bulletin of Religious Thought and Research in Israel*, N7, 1977, pp. 52-60.

40. MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, 1966, pp. 107-113.