

Le Sang et l'Alliance

Lecture juive et chrétienne

d'un verset de l'Exode et d'un verset de Matthieu

« Moïse prit le sang, en aspergea (sur) le peuple, et dit : Ceci est le sang de l'alliance que l'Éternel a conclue (tranchée) avec vous touchant toutes ces paroles. »
Exode 24, 8

« Et tout le peuple répondit : Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ! »
Matthieu 27, 25

Le verset de l'Exode (24, 8) et celui de Matthieu (27, 25) parlent du versement du sang « sur le peuple ». Très explicitement l'Exode associe le sang du sacrifice versé sur le peuple à la conclusion de l'Alliance. Traditionnellement le sang du Christ est considéré comme le sang du sacrifice, et l'*Épître aux Hébreux* établissait clairement le lien avec le verset de l'Exode.

Le fait que le sang du Christ soit appelé à être versé sur la tête du peuple et sur la tête des enfants, comme un engagement pour les générations à venir, ne devrait-il pas, à la lumière du verset de l'Exode, être lu comme une parole d'Alliance ?

Pourrions-nous lire, dans l'horizon de ces questions, ce que le pape Benoît XVI écrit récemment, dans son livre *Jésus de Nazareth*¹, en commentaire des versets du prophète Jérémie sur la Nouvelle Alliance (Jr 31, 31) ? Il dit en effet que le sang de Jésus n'exige ni vengeance ni punition, mais qu'il est réconciliation : « Il n'est pas versé contre quelqu'un, c'est un sang répandu pour la multitude, pour tous. » Ainsi Joseph Ratzinger met ensemble la Nouvelle Alliance annoncée par Jérémie et le sang de Jésus : « Jérémie annonce... la destruction du Temple et l'exil d'Israël : le dernier mot n'est pas le châtement ; celui-ci est au service de la guérison. De manière analogue Jésus annonce la 'maison laissée déserte' et donne déjà à l'avance la Nouvelle Alliance 'en son sang' : en dernière analyse, il s'agit de guérison... ». Il cite encore l'*Épître aux Hébreux* : « Mais vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant,... de Jésus médiateur d'une alliance nouvelle et d'un sang purificateur plus éloquent que celui d'Abel... (Hb 12, 22-24). »

Un verset de Matthieu (27, 25)

En liant la Nouvelle Alliance annoncée par le prophète Jérémie et le sang de Jésus, Benoît XVI opère un lien, qui est traditionnel dans l'hébraïsme, entre le sang et l'alliance. À ce titre, le pape refuse la compréhension populaire et si lourde de conséquences antijuives du verset de

¹ Joseph Ratzinger, Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*. 2^{ème} partie. Éditions du Rocher, 2011 (pp. 215-216).

Matthieu. Le pape écrit alors : « Si, selon Matthieu, ‘tout le peuple’ avait dit : ‘Que son sang soit sur nous et sur nos enfants’ » (27, 25), le chrétien doit se souvenir que le sang de Jésus... n’exige ni vengeance, ni punition, mais il est réconciliation. »

L’interprétation courante antijuive avait cependant prévalu pendant près de deux millénaires, souvent pour justifier l’in vraisemblance des malheurs et persécutions qui s’étaient abattus sur le peuple juif. Quoique n’ayant pas une attitude antijuive, les commentateurs contemporains lisent ce verset de Matthieu dans le sens d’une culpabilité. C’est le cas, par exemple de Daniel Marguerat : « ... ce cri scelle aux yeux de Matthieu la culpabilité du peuple juif, et attire sur lui le déchaînement de la colère de Dieu » ; « [...] le peuple tout entier endosse face à Pilate l’entière responsabilité de la mort de Jésus... » ; « [...] aux yeux de l’évangéliste, tout Israël est responsable de la crucifixion et taxé d’infidélité... » Sans accabler le peuple dans son ensemble, puisque tous n’étaient pas présents à la Passion de Jésus, Albert Mello parle aussi de responsabilité coupable : « Il va de soi que tout Israël n’était pas présent à la condamnation de Jésus [...] Mais pour Matthieu, la responsabilité de cette partie d’Israël retombe aussi sur les autres, si bien qu’elle agit comme si elle était réellement tout le peuple. » D’autres exégètes, tels Pierre Bonnard, notent la responsabilité, mais précisent bien que cela doit inviter le lecteur à se remettre en question et pas de juger ou de condamner : « Ces versets [24-26] sont propres à Matthieu ; leur intention générale est de disculper Pilate et d’insister sur la responsabilité du peuple [...] l’idée matthéenne n’est probablement pas que le peuple assume la responsabilité du *meurtre* qu’il réclame (Note de la Bible de Jérusalem, c’est nous qui soulignons), car ce peuple et ses chefs n’ont pas conscience de réclamer un meurtre ; l’idée de Mt est plutôt celle-ci : aveuglé par ses chefs, le peuple croit bien faire en réclamant la mort de Jésus ; devant Pilate, ses arguments sont d’ordre politique ; mais ses vraies raisons à lui sont d’ordre religieux ; il doit, ou confesser la messianité de Jésus, ou le faire disparaître ; il n’y a pas de milieu possible ; ceux qui accusent les Juifs de cette mort devraient d’abord se demander s’ils ont assumé pour eux-mêmes, avec le même sérieux, la portée et les conséquences de cette alternative. » Enfin, tel Jean Radermakers, d’autres exégètes insistent explicitement sur le rejet de toute interprétation qui amènerait à une condamnation du peuple juif : « Tout le peuple prend sur lui la responsabilité éludée par le gouverneur. Ce cri du peuple : Son sang sur nous et sur nos enfants ! a fait couler beaucoup d’encre et aussi, regrettons-le, beaucoup de sang. Il serait absolument injuste et exégétiquement non fondé d’imputer, sur la base de ce verset, au seul peuple juif pris dans sa totalité la responsabilité de la mort de Jésus... »² Cependant, toutes les interprétations qui de nos jours ne sont plus antijuives, parlent quand même de responsabilité du peuple ou de la foule dans la condamnation à mort de Jésus.

C’était le cas dans le texte des *Dix points de Seelisberg* proclamés par l’Église, le 5 août 1947. De quoi s’agissait-il ? C’était la première déclaration pour une révision du christianisme à l’égard du judaïsme, juste après la *Shoah*. Le texte commençait ainsi : « Nous venons d’assister à une explosion d’antisémitisme qui a conduit à la persécution et à l’extermination de millions de juifs vivant au milieu des chrétiens... ».

Rappelons les événements. Du 30 juillet au 5 août 1947 eut lieu à Seelisberg, en Suisse, une conférence internationale extraordinaire du Council of Christians and Jews, pour étudier les

² Daniel Marguerat, *Le jugement dans l’Évangile de Matthieu* (2^{ème} édition augmentée). Éditions Labor et Fides, 1995 (coll. Le monde de la Bible, n°6) (pp. 81, 365 et 397). Alberto Mello, *Évangile selon saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*. Éditions Cerf, 1999 (coll. Lectio divina, n°179) (pp. 476-477). Pierre Bonnard, *L’Évangile selon saint Matthieu*. Éditions Labor et Fides, 1982 (coll. Commentaire du Nouveau Testament, 2^{ème} série I) (p. 398). Jean Radermakers, *Au fil de l’évangile selon saint Matthieu*, vol. 2 : Lecture continue (2^{ème} édition corrigée). Bruxelles, Institut d’Études théologiques, 1974 (pp. 342-343)

causes de l'antisémitisme chrétien et tenter d'y porter remède. Parmi les soixante-dix personnalités venues de dix-sept pays, on comptait vingt-huit juifs (dont Jules Isaac ; le Grand Rabbin de Roumanie, Alexandre Safran ; le Grand Rabbin adjoint de France, Jacob Kaplan ; l'écrivain Josué Jéhouda, de Genève ; le professeur Selig Brodetzki, président du Conseil représentatif des Juifs d'Angleterre, etc.) ; vingt-trois protestants, neuf catholiques et deux orthodoxes grecs. Lors de cette conférence, les Chrétiens prirent conscience de l'état de l'enseignement chrétien à l'égard des Juifs et du judaïsme. Ils mesurèrent l'étendue de la responsabilité chrétienne dans le génocide hitlérien et comprirent qu'il fallait d'urgence corriger l'enseignement chrétien. Ils élaborèrent dix points, largement inspirés des dix-huit propositions de l'historien Jules Isaac pour éradiquer les préjugés contre les Juifs.

1. *Rappeler que c'est le même Dieu vivant qui nous parle à tous, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament.*
2. *Rappeler que Jésus est né d'une Vierge juive, de la race de David et du Peuple d'Israël, et que Son amour éternel et Son pardon embrassent son propre peuple et le monde entier.*
3. *Rappeler que les premiers disciples, les Apôtres et les premiers martyrs étaient juifs.*
4. *Rappeler que le précepte fondamental du Christianisme, celui de l'amour de Dieu et du prochain, promulgué déjà dans l'Ancien Testament, et confirmé par Jésus, oblige "Chrétiens et Juifs" dans toutes les relations humaines, sans aucune exception.*
5. *Éviter de rabaisser le Judaïsme biblique ou post-biblique dans le but d'exalter le Christianisme.*
6. *Éviter d'user du mot "juifs" au sens exclusif de "ennemis de Jésus" ou de la locution "ennemis de Jésus" pour désigner le peuple juif tout entier.*
7. *Éviter de présenter la Passion de telle manière que l'odieux de la mise à mort de Jésus retombe sur les juifs seuls. Ce ne sont pas les Juifs qui en sont responsables, car la Croix, qui nous sauve tous, révèle que c'est à cause de nos péchés à tous que le Christ est mort. (Rappeler à tous les parents et éducateurs chrétiens la grave responsabilité qu'ils encourent du fait de présenter l'Evangile et surtout le récit de la Passion d'une manière simpliste. En effet, ils risquent par là d'inspirer, qu'ils le veuillent ou non, l'aversion dans la conscience ou le subconscient de leurs enfants ou auditeurs. Psychologiquement parlant, chez des âmes simples, mues par un amour ardent et une vive compassion pour le Sauveur crucifié, l'horreur qu'ils éprouvent tout naturellement envers les persécuteurs de Jésus, tournera facilement en une haine généralisée des Juifs de tous les temps, y compris ceux d'aujourd'hui.)*
8. *Éviter de rapporter les malédictions scripturaires et le cri d'une foule excitée : "Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants", sans rappeler que ce cri ne saurait prévaloir contre la prière infiniment plus puissante de Jésus : "Père, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font."*
9. *Éviter d'accréditer l'opinion impie que le peuple juif est réprouvé, maudit, réservé pour une destinée de souffrances.*
10. *Éviter de parler des Juifs comme s'ils n'avaient pas été les premiers à être de l'Église.*

Ce message avait été rédigé par les membres chrétiens de la Commission religieuse à l'intention des chrétiens. Afin d'éviter tout malentendu, les délégués juifs de cette Commission avaient précisé, dans une déclaration écrite, qu'ils ne prenaient aucune position quant aux implications théologiques et historiques du texte³.

Nous voyons cependant que la lecture du verset de Matthieu (27, 25), à l'article 8 des *Dix points*, n'ouvre pas à cette réflexion à laquelle nous invite le pape Benoît XVI. Cette parole

³ Voir par exemple : Jakez Chilou, Monique Lise Cohen, *Pour en finir avec l'antisémitisme*. Toulouse, Centre Saint-Jérôme et Bibliothèque Municipale, 1995 (pp. 92-110).

est rapportée à une « foule excitée » alors que le texte dit « tout le peuple » (en grec : *laos* qui correspond à l'hébreu 'am)⁴, à la différence de la foule/*ochlos* citée précédemment au verset 20 de l'Évangile. Les *Dix points de Seelisberg* ne faisaient pas la différence entre le mot « foule » et le mot « peuple » bien plus positif dans le texte biblique. En effet c'est le peuple/'am qui reçoit l'aspersion du sang dans la conclusion de l'Alliance en Exode 24, 8. C'est encore le même mot *laos* équivalent à l'hébreu 'am qui est écrit en Hb 13, 12 : « C'est pourquoi Jésus aussi, pour sanctifier le peuple par son propre sang... »

Quel est alors le lien entre le sang et l'alliance que semble indiquer Joseph Ratzinger ? Quelle est la nature du sang de l'alliance à la différence du sang d'Abel, sang d'une blessure mortelle ? Quel est également le sens du mot « peuple » dans le texte biblique ?

Le sang du sacrifice et le sang de la blessure

Le sang d'Abel : le sang de la blessure

La première occurrence du sang apparaît dans le texte de la Genèse (Gn 4, 8-12) : « Caïn parla à son frère Abel, mais il advint comme ils étaient aux champs, que Caïn se jeta sur Abel, son frère, et le tua. L'Éternel dit à Caïn : Où est Abel, ton frère ? Il répondit : Je ne sais ; suis-je le gardien de mon frère ? Dieu dit : Qu'as-tu fait ? la voix *des sangs* de ton frère s'élève, jusqu'à moi, de la terre. Et bien tu es maudit à cause de cette terre (*adamah*) qui a ouvert sa bouche. Et maintenant tu es maudit plus que cette terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang (en hébreu : les sangs) de ton frère ! Lorsque tu cultiveras la terre (*adamah*), elle cessera de te prodiguer sa force ; tu seras errant et fugitif par le monde.⁵ »

Nous lisons, en hébreu, que deux fois le mot « sang » est écrit au pluriel. Rachi⁶ explique en commentaire du verset 10 : « Son sang et le sang de ses descendants ». Le sang d'Abel, selon Rachi, est ici le sang d'une blessure et même de nombreuses blessures, parce que Caïn, ne sachant pas par où Abel perdrait sa vie, le frappa plusieurs fois. Blessure, meurtre, effusion de sang. Mais la terre (*adamah*) est aussi coupable d'avoir absorbé le sang. Où l'on entend en écho le cri de Job (16, 18) : « Ô terre, ne recouvre pas mon sang !⁷ »

La voix des sangs d'Abel monte vers l'Éternel depuis les profondeurs de la terre. Cette voix demande réparation pour les vies qui ont été abolies⁸. Nous comprenons qu'il s'agit ici, dans

⁴ *Laos* correspond le plus souvent à l'hébreu 'am dans la Bible des Septante. Signalons cependant que le mot foule/*ochlos* a également une connotation positive dans le Nouveau Testament lorsqu'il est question de la foule qui suivait Jésus.

⁵ *Le Pentateuque en cinq volumes... accompagné du commentaire de Rachi... La traduction française du Pentateuque est celle du Rabbinate français*. Paris, Fondation Samuel et Odette Lévy, 1979.

⁶ Rabbi Chelomo Yitshaki, dit Rachi (1040-1105), est né à Troyes en Champagne, où il passe la plus grande partie de sa vie. Il est le plus célèbre exégète de la Bible et du Talmud.

⁷ La Bible... Texte hébraïque d'après la version massorétique. Traduit... par les membres du Rabbinate français. Tel-Aviv, Editions Sinai, 1994. Sans précision en note, les autres citations proviennent de cette même traduction.

⁸ Est-ce pour cela que certains textes de la cabale envisagent la réincarnation (*guilgoul*) d'Abel ? En effet Moïse pourrait être le *guilgoul* d'Abel (*Tikouné Zohar* 69, 99b). Précisons que l'idée cabaliste de la réincarnation ne s'apparente pas aux doctrines gnostiques qui espèrent une désincarnation ultime. Dans la cabale hébraïque, le *guilgoul* est un perfectionnement en vue de la résurrection des morts.

cet appel, du renouvellement d'une vie inaboutie et inachevée. Une reprise de cette vie. Une réparation.

Le pur et l'impur

La tradition juive enseigne que le sang d'une blessure est impur alors que le sang du sacrifice (*qorban*) est pur. Pouvons-nous rapprocher cette connaissance du texte du Nouveau Testament ? Cela semblerait évident puisque les rédacteurs sont eux-mêmes juifs, élevés et formés dans cette tradition. Ainsi, lorsque l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* écrit que le sang de Jésus est un sang purificateur (Hb 9, 14), c'est une connaissance juive qui est énoncée. Le sang du sacrifice est pur à la différence du sang d'une blessure.

Ici, il convient de rappeler que le pur et l'impur, dans la tradition biblique et juive, ne désignent pas des niveaux moraux, mais s'entendent comme une gestion « chirurgicale » de la réalité matérielle et charnelle du monde, ainsi que l'enseignait le cabaliste Jean Zacklad⁹. L'impur est proche de la mort. Une femme, pendant ses menstruations, perd le sang d'une blessure. Inféconde pendant cette période, elle est impure pour son mari. Il n'y a cependant rien de honteux ni d'immoral en elle.

C'est à l'époque de saint Augustin, dans une synthèse entre christianisme et platonisme, dans l'éloignement de la tradition juive, que le pur et l'impur entrent dans le registre métaphysique et moral¹⁰. Le pur étant lié au bien et à la spiritualité ; l'impur étant lié au mal et à la matérialité. Mais l'hébraïsme dit autre chose. Étudions un exemple alimentaire lié à la nourriture cachère ou non. Un cheval est impur à la consommation, mais son cavalier et son maître doivent prendre le plus grand soin de lui. Il y a des *halakhot* (règles juridiques et morales) pour soigner les animaux, qu'ils soient purs ou impurs. L'impureté du cheval à la consommation ne le désigne pas à la vindicte humaine.

Le développement du judaïsme rabbinique et celui du christianisme sont contemporains, et en l'absence du Temple et de la pratique des sacrifices, le judaïsme déploie un discours éthique qui est proche des discours chrétien et philosophique. La grande différence avec le discours philosophique reste que le corps a une tout autre fonction que d'être le réceptacle d'une âme. Les lois du pur et de l'impur marquent toute la vie juive, et l'étude des textes de la Bible et du Talmud inscrit dans l'existence présente la problématique antique des sacrifices.

L'impur est un état de seule réception. Or nous sommes créés, selon la cabale hébraïque de l'école d'Isaac Luria¹¹, pour transformer la réception en don. Ayant tout reçu de la part du Créateur, Celui qui donne, nous devons, dans un processus d'*imitatio Dei*, donner à notre

⁹ Jean Zacklad (1929-1990) a été un membre actif de l'École d'Orsay, « l'école des prophètes », fondée par Jacob Gordin après la guerre. Professeur de philosophie au lycée Yabné de Paris, il anima des cercles d'études et publia plusieurs livres de philosophie juive, particulièrement aux éditions Verdier. Nous nous référons ici à un enseignement oral de Jean Zacklad.

¹⁰ « Mais ces livres des Philosophes Platoniciens que je lisais alors, m'ayant engagé à la recherche d'une vérité détachée des corps et de la matière... », Saint-Augustin, *Confessions*. Traduction par Arnaud d'Andilly. Éditions Gallimard (folio classique), 1993 (p. 251). Etienne Gilson écrit également : « En acceptant cette partie fondamentale de l'héritage platonicien [les idées divines], Augustin s'obligeait à retraduire en langage « essentiel » tout ce que la Bible enseigne de Dieu... », *Introduction à l'œuvre de Saint Augustin*. Librairie philosophique J. Vrin, 1929, (p. 260)

¹¹ Rabbi Isaac Ashkenazi Luria ou Loria (Jérusalem 1534-Safed 1572), rabbin et cabaliste, est considéré comme le penseur le plus profond du mysticisme juif parmi les plus grands et les plus célèbres, et le fondateur de l'école cabalistique de Safed.

tour. Il nous faut par exemple mériter ce que l'on a reçu, le mettre en œuvre, le faire exister dans le monde, donner à notre tour, quels que soient les obstacles. La confiance en Dieu est ici fondamentale. Si des hommes nous ferment les portes, Dieu nous ouvre celle qui est nécessaire et suffisante. Si nous poursuivons dans la voie de notre vocation, nous méritons le don reçu de Dieu. Sinon, le don, ce que l'on a reçu, risque même de disparaître.

Ainsi, si nous restons en état de réception sans donner vie à notre tour, c'est comme une mort qui s'installerait en nous. Cet apprentissage, la conversion de la réception en don, se fait tout au long d'une vie. Telle est notre école. Au terme final, la transformation ultime de la réception en don porte le nom de la résurrection des morts. C'est aussi ce que le cabaliste, Charles Mopsik, explique : une sublimation de la matière interviendra à la fin, et elle doit être préparée dès maintenant. Cette sublimation correspond à la notion de résurrection. Pensée aux antipodes de la philosophie grecque qui dévalorise la matière. Dans la pensée hébraïque et cabalistique, la matière est appelée à révéler, au terme d'un long processus, sa nature véritable qui est de pure lumière¹².

Ce thème est à ce point important que nous lisons dans le Talmud : « Tout Israël a part au monde à venir... Ceux qui n'ont pas part au monde à venir sont : celui qui dit qu'il n'y a pas de résurrection des morts...¹³ » Le nom d'Israël est ainsi très vaste, et, au-delà d'une conception ethnique¹⁴, il inclut ceux qui croient en la résurrection des morts.

Quels sont les chemins d'une telle vie ancrée dans le projet divin ? La Bible depuis l'origine de l'humanité définit ce projet dans les termes d'une alliance entre le Créateur et l'homme. Alliance qui se présente en une série d'événements fondateurs.

L'Alliance

La question du sang est présente à chacun des événements de l'Alliance que parcourt le texte biblique : Noé, Abraham, Moïse et le Nouveau Testament. Il y est question d'une anthropologie qui ne ressemble pas à l'héritage dualiste grec, et qui, en référence à cette anthropologie, ouvre au service des sacrifices.

Les mots du sacrifice dans la Bible hébraïque et le Nouveau Testament

Le mot générique est « *qorban* » qui signifie « approche ». Le livre du Lévitique, qui est le livre du service divin, nous enseigne qu'il y a quatre types fondamentaux de sacrifices/*qorbanot*. L'« holocauste » (*'olah*) est offert quand un péché a été commis en pensée ou quand l'accomplissement d'un commandement a été omis. Le sacrifice « rémunérateur » ou sacrifice de paix (*zevah chelem*) est une offrande à l'Éternel à l'occasion d'un vœu formulé en son honneur, ou d'une action de grâce pour un bienfait dont on a été l'objet, ou de la célébration d'une fête de pèlerinage, ou encore à la fin d'une période de

¹² Charles Mopsik, *La cabale*. Éditions Jacques Grancher, 1988 (p.84-85).

¹³ Traité « Sanhédrin » du Talmud de Babylone (chap. 11). Également chap. 10 du Talmud de Jérusalem. Voir également : Maïmonide, « Épître sur la résurrection des morts (1191) » et « Introduction au chapitre Heleq » dans *Épîtres*. Éditions Verdier, 1983

¹⁴ Emmanuel Lévinas se réfère à un maître prestigieux (M. Chouchani) qui lui avait enseigné à ne jamais donner au mot « Israël » uniquement un sens ethnique. Dans *Difficile liberté*. Éditions Albin Michel, 1976 (p. 112)

naziréat. Le sacrifice « délictif » (*acham*) est offert en expiation de fautes graves (crime de sacrilège, faux serment relatif à un objet volé, etc.). Le sacrifice « expiatoire » (*hattat*) est réservé au cas où un péché a été commis involontairement¹⁵. Il existe encore une classe de sacrifices spontanés qui portent le nom de *nedavah*. Dans le Nouveau Testament, on retrouve essentiellement le sacrifice de paix *zevah chelem* nommé en grec *thusia* ; les autres types de sacrifices apparaissent très peu, comme l'holocauste/'*olah* nommé en grec *holokautōma*, le sacrifice expiatoire/*hattat* présent trois fois dans le Nouveau Testament avec *hamartia* dans le sens de sacrifice pour le péché (voir Hb 5, 3 ; 10, 6 et 8). Le sacrifice délictif/*acham* et le sacrifice spontané/*nedavah* n'apparaissent pas dans le Nouveau Testament¹⁶.

Qu'en est-il de la question du sang et du sacrifice dans le récit biblique des événements de l'Alliance ?

Noé : L'Alliance entre Dieu et toute chair

Après le Déluge, à la sortie de l'Arche, un premier geste ou service de Noé est d'offrir un holocauste ('*olah*) de tous les quadrupèdes purs et oiseaux purs (Gn 8, 2). Puis ce commandement divin lui est donné : « Toutefois aucune créature (*bassar*/chair), tant que son sang maintient sa vie (littéralement : dans son *nefesh*/âme est son sang), vous n'en mangerez. Toutefois encore votre sang qui fait votre vie (*nefesh*), j'en redemanderai compte, je le redemanderai à tout animal, et à l'homme lui-même, si l'homme frappe son frère, je redemanderai la vie (*nefesh*) de l'homme. Celui qui verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé, car l'homme a été fait à l'image de Dieu. (Gn 9, 4-6) » Puis vient l'énoncé de l'Alliance qui écarte tout retour du déluge et qui se manifeste par le signe de l'arc-en-ciel. Signe pour Dieu lui-même, afin qu'Il se rappelle « l'alliance que j'ai établie entre moi et vous et tous les êtres vivants (*nefashot*) qui sont avec vous. (Gn 9, 12) » Dieu dit encore à Noé : « C'est là le signe de l'alliance que j'ai établie entre moi et toute chair (*bassar*) sur la terre. »

Nous voyons d'une part que *bassar* et *nefesh* sont proches, et que la définition de *nefesh* (en général traduit par « âme ») comme ce qui réside dans le sang ne rentre pas dans la typologie grecque habituelle : corps, âme et esprit.

L'anthropologie hébraïque se déploie autour du souffle, du sang et de la vie, et non dans les termes du dualisme platonicien qui sépare l'âme et le corps et qui, selon l'enseignement du *Phédon* de Platon, identifie l'âme et l'esprit dans le moment de la mort¹⁷. « Philosophe, c'est

¹⁵ Élie Munk, *La voix de la Thora. Commentaire du Pentateuque. Le Lévitique*. Fondation Samuel et Odette Lévy, 1990 (p. 6 : note 3). Rappelons qu'après la destruction du Temple, c'est la prière qui a remplacé les sacrifices.

¹⁶ *Concordance de la Traduction Œcuménique de la Bible, TOB*. Éditions Cerf/Société biblique française, 1993.

¹⁷ En hébreu, trois mots disent le souffle et sont associés à la vie : *ROUAH – NEFESH – NECHAMA* (selon leur ordre d'apparition dans la Bible)

NEFESH (subst. m. et f.), du verbe *NFSH* : reprendre haleine, respirer après le travail, se reposer

(le mot *nefesh* appartient aux deux genres, masculin et féminin, selon le *Dictionnaire Hébreu-Français* de N. Ph Sander et I. Trénel (1859), Genève Slatkine Reprints, 1982)

ROUAH (subst. f.), du verbe *RIAH* : aspirer, respirer, sentir, reprendre ses esprits

NECHAMA (subst. f.), du verbe *NCHM* : souffler, respirer, haleter

Les traductions ont dessiné une conceptualité qui souvent oblitère le sens originel hébraïque :

NEFESH (hébreu) / *PSUKE* (grec) / *ANIMA* (latin) / *ÂME* (français)

ROUAH (hébreu) / *PNEUMA* et *NOUS* (grec) / *SPIRITUS* (latin) / *ESPRIT* (français)

NECHAMA (hébreu) / *PNOE* (grec) / *SPIRACULUM*, *HABITUS*, *SPIRITUS* (latin) / *ÂME* (français)

apprendre à mourir », dit encore le philosophe, comme si le but était, dans l'éloignement du *nefesh* hébreu qui réside dans le sang, l'effacement de la vie. Si le terme final était la séparation de l'âme et du corps, comment pourrait-on penser la résurrection des morts ?

La tradition philosophique grecque transmise à l'Occident parle de l'éternité de la matière, d'un corps matériel qui se décompose et d'une âme qui vient dans un corps. Cette tradition ignore la dimension biblique de la création ainsi que celle de la naissance¹⁸.

Nous avons vu par contre, dans la Bible, que l'homme créé à l'image de Dieu doit rendre compte du sang versé. Quel est le lien entre le sang et l'image de Dieu ? Que nous enseigne ce nom « *Adam* », homme en hébreu, qui porte en lui la lettre *aleph* suivie du mot *dam*, c'est-à-dire « sang » ?

Abraham : promesse et filiation

L'Alliance établie, donnée, à l'époque de Noé, se fait entre Dieu (*Elohim*) et toute chair (*bassar*) ou toute créature vivante (*nefesh*). L'Alliance, dans la geste abrahamique, est conclue, littéralement « tranchée », avec l'Éternel, le Nom Tétragramme (*YHWH*) : « Ce jour-là l'Éternel trancha avec Abram une alliance en disant : j'ai donné à ta descendance ce territoire... (Gn 15, 18) » Cette alliance se fait à l'occasion d'un sacrifice (Gn 15, 6) appelé « entre les morceaux ».

Qu'est-ce que « trancher (*karat*) une alliance » ? Shmuel Trigano explique que lors de l'offrande d'un animal ou l'offrande de végétaux, le propriétaire retranche (*krt*) ce qu'il donne d'une partie de ses biens, en « couvre » une partie pour y faire un vide afin de rendre possible le rapprochement (*qorban*/sacrifice) avec Dieu¹⁹.

Nous avons vu que le sang, qui est la vie, doit être soustrait à la consommation (Gn 9, 3-6) et qu'il appartient à Dieu (Gn 9, 5-6). S. Trigano explique encore que dans l'Eden la nourriture carnée est impossible, et qu'elle devient autorisée à la sortie de l'Eden, à la condition que l'homme retire un animal à sa consommation, l'offrant en sacrifice, et se rapprochant ainsi de l'Eden par les limites imposées à sa consommation. Si l'homme abat une bête et la consomme sans offrande/sacrifice à l'Éternel, il sera lui-même « retranché » (Lv 17, 34). Ainsi, dans tout acte d'ingestion, il y a le souvenir du Créateur et le renoncement à une totale appropriation.

Ce renoncement qui se fait par une offrande de la chair animale reste cependant comme un substitut de ma propre chair. Souvenons-nous du non-sacrifice d'Isaac (Gn 22) qui signe pour l'humanité la fin des sacrifices d'enfants. Cependant il y a sacrifice : la chair du bélier en substitut de la chair d'Isaac. Ce sacrifice porte le nom d'holocauste (*'olah*) dans l'appel adressé à Abraham : « [...] prends ton fils, ton fils unique, celui que tu aimes, Isaac ; achemine-toi vers la terre de Moria, et là offre-le en holocauste sur une montagne que je te montrerai. (Gn 22, 2) »

L'autre événement de l'Alliance se fait après le changement de nom, lorsqu'une des lettres du nom divin, la lettre *hé*, est ajoutée à son nom. Abram devient Abraham, quant à Saraï, elle devient Sarah. Dieu dit à Abraham : « Voici l'alliance que vous observerez, qui est entre moi et vous, jusqu'à ta dernière postérité : circoncire tout mâle d'entre vous. (Gn 17, 9-10) » Dans la pratique chirurgicale et religieuse de la circoncision, il importe que du sang coule. C'est le sang du sacrifice, un sang qui est pur.

¹⁸ Claude Tresmontant, *Le problème de l'âme*. Éditions du Seuil, 1971 ; Monique Lise Cohen, *Les Juifs ont-ils du cœur ?* Éditions Vent Terral, 1992 (« naissance » pp. 209-213).

¹⁹ Shmuel Trigano, *Le judaïsme et l'esprit du monde*. Éditions Grasset et Fasquelle, 2011 (pp. 172 et sq.). Nous voyons aussi que le mot *qorban*, traduit par sacrifice, et qui signifie « approche », offre d'autres résonances que le « *sacrum facere* » latin.

Charles Mopsik écrit à ce sujet : « L'ensemble des opérations cultuelles, leur accomplissement répété et continu, ont une fonction instauratrice à l'égard de la divinité. Cependant la cérémonie de la conclusion de l'alliance opérée au moyen du sang des animaux sacrifiés, relève plus directement de l'opération surnaturelle, agissant de manière définitive mais à partir d'un acte unique, sur deux domaines distincts : le divin et l'humain.²⁰ » Alors un peuple se fait peuple d'un Dieu et un Dieu se fait Dieu d'un peuple.

Nous remarquons cependant que la filiation paternelle ne se dit pas de façon naturelle, biologique. Il faut l'acte sacrificiel de la circoncision du fils pour que le père advienne dans sa paternité. En effet, la circoncision du fils est un commandement qui incombe au père. La paternité sort alors des arcanes dualistes – paternité biologique ou spirituelle – pour entrer dans la dimension juridique, devant Dieu, de la paternité adoptive²¹.

Si la filiation ne se définit pas par l'identité du sang, comme dans les doctrines raciales, que pouvons-nous dire de ce qu'est un peuple ? Qu'est-ce que la Bible hébraïque nous enseigne pour nous approcher de la lecture du verset de Matthieu ?

Moïse : les paroles, le peuple/ 'am et le sang

Au retour du mont Sinaï, Moïse va prononcer les paroles de l'Alliance. Il les écrit, érige douze monuments selon le nombre des tribus, et charge des jeunes gens d'offrir des holocaustes ('olot) et d'immoler des taureaux comme victimes rémunératoires (*zevahim chelamim*). Nous lisons : « Moïse prit la moitié du sang, la mit dans des bassins, et répandit l'autre sur l'autel. Et il prit le livre de l'Alliance, dont il fit entendre la lecture au peuple ('am) ; et ils dirent : Tout ce qu'a prononcé l'Éternel nous l'exécuterons docilement [littéralement : nous ferons et nous comprendrons]. Moïse prit le sang, en aspergea (sur) le peuple ('am), et dit : Ceci est le sang de l'alliance que l'Éternel a conclue (tranchée) avec vous touchant toutes ces paroles. (Ex 24, 5-8) » En utilisant le sang selon les règles, Israël devient une communauté de sang, écrit David Biale, une communauté constituée à travers la relation sacrificielle à Dieu²². Ici, ni racisme, ni nationalisme identitaire extrême, l'alliance de sang dit que la nation est plus fondée sur des actes rituels que sur son ascendance.

Rachi et Maïmonide disent ainsi qu'Israël entra dans l'Alliance par la circoncision, l'immersion dans le bain rituel et l'aspersion de sang des sacrifices²³.

Nous lisons également que les sacrifices inaugurant le tranchement de l'Alliance sont des holocaustes et des rémunératoires. En hébreu : 'olot et *zevahim chelamin* ; en grec : *holokautôma* et *thusia*. Le nom du sacrifice rémunérateur, *chelamim*, contient le mot *chalom*/paix, et Rachi explique que ces sacrifices établissent la paix dans le monde²⁴.

La Nouvelle Alliance : le sang de Jésus

²⁰ Charles Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*. Éditions Verdier, 1993 (p. 44).

²¹ Cet enseignement sur la paternité adoptive fut donné par Benny Lévy, lors d'un cercle d'études, dans les années 1980. Pourrions-nous lire dans le sens de cette paternité adoptive juive le fait que Joseph soit appelé père de Jésus (Lc 2, 33) après la circoncision de l'enfant ?

²² David Biale, *Le sang et la foi. Circulation d'un symbole entre juifs et chrétiens*. Éditions Bayard, 2009 (p. 84).

²³ Élie Munk, *La voix de la Thora. Commentaire du Pentateuque. L'Exode*. Fondation Samuel et Odette Lévy, 1983 (p. 208 : note 14 ; p. 294 : note 6).

²⁴ Élie Munk, *La voix de la Torah. Le Lévitique*. Op. cit. (p. 20 : note 1).

Nous lisons dans l'Épître aux Hébreux : « C'est pourquoi Jésus aussi, pour sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors de la porte. (Hb 13, 12)²⁵ » L'auteur de l'Épître compare cela aux corps des animaux sacrifiés qui sont brûlés hors du camp. Ce texte nous enseigne que la crucifixion est un sacrifice, dans la connaissance juive et rituelle commune, et donc que ce sang, n'étant pas le sang d'une blessure, est un sang pur. Il vient sanctifier le peuple.

Comment lire alors la scène menant à la crucifixion de Jésus Christ ? Comment entendre les paroles prononcées par tout le peuple : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ! (Mt 27, 25) » ?

L'hébreu distingue précisément les prépositions « sur », « en » ou « dans » et « vers », ce que les traductions qui utilisent généralement la préposition « sur » ne restituent pas véritablement²⁶. Nous savons que, dans la Bible hébraïque, une telle expression – ses sangs ou son sang en lui ou en eux – a souvent une connotation négative, comme indice d'une culpabilité. Nous retrouvons ces expressions de nombreuses fois : Lv 20, 9 et 11 ; Jos 2, 19 ; 2 S 1, 16 ; 1 Rois 2, 32-33 ; Jr 26, 15 et 51, 35 ; Ez 18, 13 et 33, 5 et 35, 4.

Si nous nous approchons du texte hébreu, nous lisons des nuances importantes dans l'usage des prépositions. Ainsi en Lv 20, 9 et 11 : le sang « en lui/*bo* » et « en eux/*bam* » est véritablement le signe d'une culpabilité. Comme en Jos 2, 19 : « son sang dans nos têtes/*berochenou* » et en 1 Rois 2, 33 : « dans la tête de Yoav et dans la tête de sa descendance/*beroch Yoav* ». la préposition « dans » se trouve également en Ez 18, 13 et 33, 4-5 : le sang « en lui/*bo* » et « dans sa tête/*berocho* ».

D'autres prépositions indiquent des significations différentes : Jérémie (51, 35) dit : « mon sang vers/*el* les habitants de Chaldée ». Le prophète parle encore de « sang innocent » « sur vous » (26, 15). En 2 S 1, 16 nous lisons : « ton sang sur ta tête/*'al rochekha* ». La situation décrite est ici importante pour nous approcher du verset de Matthieu. Il s'agit pour David d'exécuter l'Amalécite qui avait tué le roi Saül (à la demande expresse de celui-ci). Or David précise que le Roi Saül est « l'oïnt/*machiah* du Seigneur ». La mort du roi messie ouvre la problématique sur « sang sur la tête ». La préposition « sur » se dit « *'al* » en hébreu et « *epi* » en grec. Nous voyons cependant que, de façon générale, les expressions du sang « dans », « en lui », « dans sa tête », marquent très clairement une culpabilité, alors que les expressions « vers » et « sur » sont bien plus nuancées.

C'est de toutes les façons le cas en Exode 24, 5-8 où le sang du sacrifice (*'olot* et *zevahim chelamim*) que Moïse jette « sur » le peuple vient conclure/trancher l'alliance.

Le verset de Matthieu dit : « le sang sur nous et sur nos enfants », l'Épître aux Hébreux dit qu'il s'agit d'une sanctification, et Benoît XVI, commentant Matthieu et l'Épître, parle d'alliance nouvelle et de sang purificateur. Comment lire ces versets ? Comment pouvoir y réinscrire la dimension hébraïque du sacrifice ?

²⁵ *La Bible qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament...* Traduction de Louis Segond. Les Sociétés bibliques, 1974.

²⁶ Lors de l'alliance du Sinaï, Moïse verse la moitié du sang des sacrifices sur l'autel puis l'autre moitié sur le peuple (Ex 24, 6-8). En hébreu, « le peuple (*'am*) » est précédé de la préposition « *'al* », signifiant « sur ». Le grec n'utilise pas de préposition après *kateskedasen*. Ce verbe (*kataskedannumi* signifiant « répandre ») s'emploie avec l'accusatif pour la chose versée et le génitif pour le lieu ou la personne sur lequel ou laquelle on verse quelque chose. La LXX n'a donc pas l'équivalent de la préposition hébraïque « *'al* ».

Il faudrait, dans une lecture attentive, écouter les résonances hébraïques qui feront sortir ces textes de l'émotion et de la violence antijuive qu'ils ont pu susciter dans notre histoire. S'approcher de ces textes dans une vision et une écoute pacifiées, fécondes en paroles nouvelles.

Pour ne pas retomber dans les arcanes de la « foule excitée » que nommait encore le huitième des *Dix points de Seelisberg*, revenons un peu auparavant, lors de la scène de ce qui ne fut peut-être pas un procès.

Plusieurs approches juives, celle de Raphaël Draï et celle de Salomon Malka commentant Haïm Cohen, ne considèrent pas la rencontre entre Jésus et le Grand Prêtre comme le lieu d'un procès.

Quelle est l'interprétation que Raphaël Draï donne à l'événement perçu comme le procès de Jésus au chapitre 26 de l'Évangile de Matthieu²⁷ ? Draï insiste sur ce fait que la rencontre ultime entre Jésus et le Grand Prêtre n'est pas le lieu d'un procès. Que s'est-il passé dans cet entretien ? Lorsque Jésus cite le verset de Daniel : « Vous verrez le Fils de l'Homme siéger à la droite de la puissance », le Grand Prêtre dit : « C'est un blasphème ! » (Mt 26, 64-65). Mais R.Draï tient à nous faire remarquer qu'il n'y a pas là de blasphème à l'égard de la loi juive. En droit juif, le *megadef* (celui qui prononce un blasphème/*guidouf*) est quelqu'un qui nie l'existence de Dieu. Ce que Jésus n'a jamais fait !

S'il y a blasphème, c'est certainement à l'égard de la loi romaine : en effet, l'empereur romain venait d'être divinisé et les lois sur le crime de lèse-majesté promulguées dans tout l'Empire. La citation du verset de Daniel pouvait paraître un blasphème à l'égard de la loi romaine. C'est pour cette raison que le Grand Prêtre se tourne vers ses assesseurs pour leur demander : « Qu'en pensez-vous ? ». S'il y avait eu blasphème à l'égard de la loi juive, cette question aurait été superflue. Le Grand Prêtre qui avait convoqué Jésus à cet ultime entretien, dans la hâte, juste avant la fête de Pâque, déchire alors ses vêtements en signe de deuil, car il ne peut plus sauver Jésus de la mort à laquelle les Romains le destinent.

Il semble important de citer cette lecture tout à fait inédite de la rencontre et du dialogue entre Jésus et le Grand Prêtre. Raphaël Draï nous donne, à la lumière du droit juif, une raison supplémentaire d'abandonner la terrible accusation de « déicide » portée contre le peuple juif. Accusation aujourd'hui heureusement abandonnée par l'Église.

Salomon Malka propose un même type d'argumentation²⁸. Citant Haïm Cohen, il rappelle que le Grand Prêtre n'a pu réunir cette nuit-là le Sanhédrin à son domicile pour y tenir un procès criminel. Pour de nombreuses raisons :

1. Le Sanhédrin ne pouvait pas siéger au domicile du Grand Prêtre, mais seulement dans la *Lichkat Hagazit* / la Salle en pierre taillée destinée à cet effet (*Michna Midot* 5, 4 ; *Sanhédrin* 86b) ;
2. Le Sanhédrin n'était pas autorisé à tenir un procès de nuit : « Les affaires criminelles sont traitées de jour et le verdict prononcé de jour » (*Sanhédrin* 32a) ;

²⁷ Raphaël Draï, « Jésus en son procès : les sources du Talmud », dans Revue *Pardès*, n°7. Éditions du Cerf, 1988 (pp. 71-75). Voir aussi : *Procès de Jésus, procès des Juifs ? Éclairage biblique et historique*. Sous la direction d'Alain Marchadour. Éditions du Cerf, 1998 (Lectio divina, hors série).

²⁸ Salomon Malka, *Jésus rendu aux siens. Enquête en Israël sur une énigme de vingt siècles*. Éditions Albin Michel, 1999 (pp. 99-125 « Un procès revisité »). Haïm Cohen, *Le procès et la mort de Jésus le Nazaréen* (en hébreu). Éditions Dvir, 1968. H. Cohen, docteur en droit, a été juge à la Cour suprême d'Israël. Il revisite le « procès » de Jésus à la lumière du droit juif et du droit romain, et il écarte l'idée que Jésus ait pu être condamné par le Sanhédrin.

3. On ne juge pas les affaires criminelles les jours de fête ou les veilles de fêtes (*Tossefta Chavouot* 4, 5) ;
4. Un homme ne peut pas être condamné sur son propre témoignage ou sur son propre aveu : « Une personne passible de mort devant le tribunal ne peut être condamnée que sur des témoignages et après mises en garde » (*Tossefta Sanhédrin* 11, a) ;
5. On ne décrète un homme coupable que s'il y a deux témoins qui l'ont préalablement mis en garde. ;
6. La profanation du Nom n'est une infraction que si l'accusé profère le Nom devant témoins et s'il le fait explicitement.

Cohen dit également que cette réunion urgente au domicile du Grand Prêtre n'avait pour objet que de sauver Jésus du sort qui l'attendait. Au début de cette scène, écrit S.Malka commentant H.Cohen, il est fait état de témoignages. Les Évangiles parlent de faux témoins (Mt 26, 59 et Mc 14, 55). Mais, dit Cohen, si le but était de condamner Jésus, le Sanhédrin aurait fait venir de vrais témoins. D'autre part, à l'issue de cette confrontation, si le Sanhédrin s'est convaincu qu'aucun témoignage n'était valide, c'est probablement parce qu'il voulait s'en convaincre. Le Sanhédrin n'avait pas l'utilité de ces témoignages parce qu'il ne s'agissait pas de faire le procès de Jésus.

Aucun des propos de Jésus devant le Grand Prêtre ne pouvait entacher la foi juive. H.Cohen dit que l'inculpation de Jésus par le pouvoir romain concerne la question que lui pose Pilate, et qui sera l'inscription sur la croix : « Roi des Juifs ». L'insistance sur ce thème de la royauté se lit clairement dans l'Évangile de Jean (18, 39 et 19, 15). C'est le pouvoir romain, le pouvoir régalien de l'occupant, qui est ici menacé. Nullement la foi juive.

Revenons au texte de Matthieu. Lorsque Pilate demande : « Lequel voulez-vous que je relâche, Barrabas, ou Jésus appelé Christ ? », nous sommes interpellés par ces noms. « Barrabas » est littéralement « *Bar Abba* », c'est-à-dire le « Fils du Père » ; et la foule demande à ce que le « Fils du Père » soit libéré. Mais, n'est-ce pas un nom de Jésus également ? Ne se présente-t-il pas toujours au nom de son Père ?

La traduction qu'André Chouraqui donne de ces versets est encore plus troublante : « En ce temps, ils avaient un prisonnier fameux, dit Iéshoua bar-Abba. Et c'est quand ils se rassemblent, Pilatus leur dit : Qui donc voulez-vous que je relâche : Iéshoua bar-Abba ou Iéshoua, dit le messie ? ... Mais les chefs des desservants et les anciens convinquirent les foules de réclamer Bar-Abba et de perdre Iéshoua... Ils disent Bar-Abba. (Mt 27, 17-21)²⁹ » La foule aurait donc demandé la libération de « Iéshoua, Fils du Père ». Serait-ce le même que « Iéshoua, dit le messie³⁰ » ?

²⁹ *La Bible*, traduite et présentée par André Chouraqui. Éditions Desclée de Brouwer, 1989.

³⁰ La première partie du chapitre 27 de Matthieu relate une autre histoire de sang, autour la mort de Judas qui dit avoir livré « le sang innocent ». Les grands-prêtres ne veulent pas utiliser pour le Temple les pièces jetées par Judas parce que c'est « le prix du sang », et ils achètent avec cet argent un champ qui sera appelé « champ du sang ». L'opposition entre Judas et Jésus pourrait se référer aussi à la tradition hébraïque sur les deux messianités : le messie fils de Joseph et le messie fils de Juda. Joseph est le messie universel alors que Juda est le messie intérieur à Israël. Éphraïm, fils de Joseph, est souvent considéré comme messie. Or Josué, successeur de Moïse, est de la tribu d'Éphraïm. Et Jésus qui porte le même nom que Josué, en hébreu *Iéshoua*, va se recueillir dans la montagne d'Éphraïm avant la Passion, d'après l'Évangile de Jean (11, 54). Et lui-même, dans la généalogie donnée par Matthieu, n'était-il pas fils de Joseph dont le père se dénommait Jacob ? Reprise « midrachique » du texte de la Genèse, qui, dans le texte du Nouveau Testament, semble associer les deux messianités, car Joseph est présenté aussi comme « fils de David » (Mt 1, 20).

Étudions les protagonistes de ces événements : il y a « les grands-prêtres et les anciens » (v. 20), « la foule » (v. 20), « ils » (v. 21 et 23), « tous » (v. 22). Puis vient la réponse qui nous préoccupe : « Et tout le peuple répondit : Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ! ». Le mot « peuple » ici traduit le grec « *laos* ». Or *laos* traduit l'hébreu '*am*. Il suffit de suivre dans la Bible des Septante les traductions depuis l'hébreu d'origine. Il faut entendre cette expression « tout le peuple » dans sa dimension théologique et non pas sociologique. C'est en effet ce même mot '*am* qui nomme la communauté de l'Alliance en Exode 24, 8 : « Moïse prit le sang, en aspergea (sur) le *peuple*, et dit : Ceci est le sang de l'alliance... »

Le pape Benoît XVI nous invite aujourd'hui à entendre positivement cette parole proclamée par « tout le peuple ». Mais quelle était alors l'intention du rédacteur de l'Évangile ?

Matthieu savait nécessairement que l'aspersion du sang du sacrifice scelle ou plus exactement tranche l'Alliance. Mais nous pouvons nous demander comment le sang de la blessure – le sang de la crucifixion, supplice romain – peut-il se transformer en sang du sacrifice³¹ ?

Nous le lisons chez Matthieu : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance... (26, 26) » où Jésus interprète sa mort sur la croix comme un sacrifice d'alliance, et dans l'*Épître aux Hébreux* (7, 27 ; 9, 13-14 ; 12, 24) où l'auteur interprète la mort du Christ comme un sacrifice dans lequel le prêtre qui offre est aussi la victime offerte³². Le rédacteur de l'Épître met aussi clairement en lien le sang versé sur le livre et sur le peuple dans le passage d'Exode 24, 6-8, avec le sang du Christ (Hb 9, 19-22) : « [...] Moïse [...] prit le sang [...] et aspergea le livre lui-même et tout le peuple [...] il aspergea de sang le tabernacle et tous les objets de culte. Selon la loi, presque tout est purifié avec du sang ; et sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon. »

Mais de quel sacrifice s'agit-il parmi la typologie de sacrifices bibliques ? Nous lisons au verset 26 que le sacrifice du Christ porte en grec le nom de *thusia*, le nom du sacrifice rémunérateur, *zevah chelem*, nom des sacrifices offerts pour la paix dans le monde, en Ex 24, 5. Le même mot *thusia* se retrouve dans la traduction des Septante. Enfin, la plupart des occurrences du mot « sacrifice » sont données, dans l'Épître, par le mot *thusia* qui traduit l'hébreu *zevah chelem*, sacrifice de paix ou d'action de grâce, dans la Septante.

Tous ces thèmes ainsi que l'étrangeté du nom de bar-Abba, le fils du père, mériteraient de plus amples développements pour laisser résonner la source hébraïque de ces textes et ouvrir à des recherches plus approfondies.

Signalons, à propos du nom Barrabas/*bar-Abba*, l'étude de Bernard Dubourg, « L'énigme d'un marquis », commentaire du conte de Perrault « Le chat botté », qui est une reprise de l'*In Flaccum* de Philon d'Alexandrie, texte qui retrace la scène de la Passion du Christ. Cette étude est parue dans : Bernard Dubourg, *L'invention de Jésus, I : L'hébreu du Nouveau Testament*. Éditions Gallimard, 1987 (pp. 39-84).

³¹ Nous pouvons évoquer aussi les « Dix martyrs », dix Sages d'Israël victimes des persécutions d'Hadrien au II^{ème} siècle. On cite parmi eux : rabbi Aqiva, Hananiah ben Teradyon, Éléazar ben Chammoua, Hananiël ben Hakhinah, le grand prêtre Ichmaël et le président de l'Assemblée, Siméon ben Gamaliel. Ce récit est intégré à la liturgie de Yom Kippour, et il nous enseigne que, dans des situations extrêmes, la Sanctification du Nom de Dieu se fait par l'acceptation du martyre.

³² Nous lisons des paroles semblables dans des textes de la cabale médiévale comme *Le Secret des sacrifices*, et qui pourrait être de E. Ezra ou de R. Azriel, selon la traduction de Charles Mopsik : « Lorsque le prêtre offre le sacrifice, il projette son âme sur l'autel et son âme s'élève dans les hauteurs graduellement... Et quand il projette son âme [sur l'autel] et la fait monter de façon graduelle, le Saint béni soit-il compte [au prêtre et à l'offrant] comme si eux-mêmes personnellement s'étaient sacrifiés et s'étaient unis à leur Formateur... » Charles Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*. Op. cit. (p. 131)

Il est ainsi frappant de voir que les sacrifices faits dans le livre de l'Exode et dont le sang va être jeté sur le peuple portent le nom de *zevah chelem*, traduit pas *thusia* dans le grec des Septante, et que c'est ce même mot *thusia* qui désigne le sacrifice du Christ.

Quelles que soient les différences entre judaïsme et christianisme, différences à protéger, car c'est du sein de la différence que des paroles nouvelles peuvent venir dans le monde, il reste évident que le rédacteur juif de l'Évangile ne pouvait concevoir que le peuple juif, par qui la bénédiction vient dans le monde depuis Abraham (Gn 12, 1-3), ait appelé à une malédiction sur lui-même. Et puis l'expression « tout le peuple » inclut les grands-prêtres, les anciens, la foule, et certainement encore tous ceux qui ne sont pas nommés dans le récit : pharisiens, scribes, disciples de Jésus, hommes, femmes, enfants.

Saint Paul ne dit-il pas : « Dieu a-t-il rejeté son peuple ? Certes non ! Car moi aussi, je suis Israélite, de la descendance d'Abraham, de la tribu de Benjamin. Dieu n'a pas rejeté son peuple qu'il a connu d'avance (Rm 11, 1-2) », et encore : « Si toi, tu as été coupé de l'olivier naturellement sauvage, et, contrairement à ta nature, greffé sur l'olivier franc, à plus forte raison, eux seront-ils greffés selon leur nature sur leur propre olivier. (Rm 11, 24) » Il dit enfin : « Et ainsi tout Israël sera sauvé... (Rm 11, 26). »

Pour que la réponse du peuple soit entendue comme parole d'alliance, il faut que le sang versé soit celui du sacrifice. Pourrait-on imaginer que, Pilate s'étant exclu de cette responsabilité – « Je ne suis pas responsable de ce sang. (Mt 27, 24) », le sang versé n'est plus alors celui d'une blessure infligée par le pouvoir romain et qu'il rentre dans la catégorie juive du sacrifice ? Situation nouvelle qui permettrait à « tout le peuple » de transformer une parole qui, dans d'autres contextes, pourrait signifier la culpabilité, en parole d'alliance !

C'est également la lecture que nous propose David Biale, dans *Le sang et la foi*, des versets de l'Exode et de Matthieu. Il rappelle que le sang, qui est la vie, est offert pour expier (*lekapper*) « vos vies/*nafshoteikhem* » (Lv 17, 11). C'est probablement à cet enseignement que l'Épître aux Hébreux se réfère lorsqu'il est dit que l'expiation nécessite l'effusion de sang : « Sans effusion de sang il n'y a point de rémission. » Pour dire « effusion de sang » (Hb 9, 22), l'Épître utilise un mot qui apparaît ici pour la seule et unique fois et qui ne se trouve pas non plus dans le texte des Septante : *haimatekchusia*. Ce néologisme, dit Biale, permet de différencier la pratique ancienne de verser le sang sur l'autel, et qui nécessitait des sacrifices quotidiens, de cette nouveauté où c'est l'acte même de verser le sang qui constitue l'acte nécessaire à l'expiation. Le sang des animaux devait être versé quotidiennement pour obtenir l'expiation ; en revanche le sang divin/humain du Christ consiste dans sa permanence. Et « comme c'est également le sang du Dieu incarné, contrairement au sang humain répandu avec violence, ce sang ne requiert ni vengeance ni châtement suprême. » C'est pourquoi, ce cri du peuple n'est pas une malédiction, mais nous pouvons l'entendre et le lire comme le signe d'une alliance scellée par le sacrifice du Christ

Si on lit le verset de Matthieu à la lumière du verset de l'Exode et de l'Épître aux Hébreux, nous comprenons que le sang doit être versé pour conclure/trancher une alliance. Le rédacteur de l'Épître formule cela dans le langage de l'héritage, puisque *diathékê* signifie « alliance » en grec, mais aussi « volonté » et « testament ». En conclusion de cette analyse, David Biale écrit : « Dans les deux cas (sacrifices antiques et sacrifice du Christ) il s'agit de morts qui exigent qu'on verse le sang, ce qui signifie que si le texte qui fait preuve pour l'ancienne alliance est le sang de l'alliance en Exode 24, nous pouvons en inférer, compte tenu de

l'emploi que fait l'auteur de ce même texte, que c'est le sang du Christ qui établit la nouvelle alliance.³³ »

En conclusion : Israël et l'humanité

Comment lire maintenant ces textes en dehors d'une théologie de la substitution, théologie qui a longtemps défigurée les relations fécondes entre judaïsme et christianisme ?

Élie Benamozegh explique, dans son livre *Israël et l'humanité*³⁴ que le christianisme originel, avant la dérive antijudaïque, était la religion universelle de l'humanité définie dans les textes rabbiniques comme « religion des fils de Noé ». Cette religion universelle, et qui n'est pas le judaïsme, issue de l'Alliance de Noé, comporte sept commandements qui sont les fondements de la morale et de toute vie sociale. Le Traité *Sanhédrin* (56b) du Talmud les présente ainsi : « Nos Docteurs ont dit que sept commandements ont été imposés aux fils de Noé : le premier leur prescrit d'avoir des magistrats, les six autres leurs défendent : le sacrilège, le polythéisme, l'inceste, l'homicide, le vol, l'usage du membre d'un animal vivant. »

Nous avons vu que l'Alliance de Noé se conclut autour du respect de la vie : « Toutefois encore votre sang qui fait votre vie (*nefesh*), j'en redemanderai compte,... Celui qui verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé, car l'homme a été fait à l'image de Dieu. (Gn 9, 4-6) »

Et nous avons appris de cela que l'Alliance avec Dieu se fait par une effusion d'un sang qui n'est pas celui impur d'une blessure mais celui pur du sacrifice/*qorban* par où l'on renonce à une part de soi-même pour s'approcher de Dieu.

Le texte biblique de la Genèse nous rappelle étrangement que le sang signifie l'image de Dieu. Cette dimension est si importante dans la tradition biblique que nous pouvons lire ces commentaires : « L'opinion de Hillel, à savoir que le verset : *À l'image de Dieu Il fit l'homme* se rapporte à l'homme dans sa totalité, fut reprise par les Tannaïm qui lui succédèrent. R. Aqiba n'hésite pas à dire que 'celui qui répand le sang détruit la ressemblance' et son disciple Ben Azzaï ajoute même : 'Celui qui ne participe pas à la propagation de l'espèce est considéré par l'Écriture comme ayant amoindri, pour ainsi dire la ressemblance.' En maintenant le genre humain nous maintenons l'image de Dieu dans le monde.³⁵ »

Image de Dieu qui n'est pas réalisée dans la conception philosophique de la séparation de l'âme et du corps. Lorsque l'âme, se séparant du corps au moment de la mort, s'identifie à l'esprit, il ne reste plus qu'une attitude contemplative. En l'absence de parole.

Mais pourquoi, Dieu aurait-il créé le monde et l'homme pour, en fin de compte, abolir la parole ? Le texte biblique nous enseigne : « L'Éternel Dieu forma l'homme poussière, détachée du sol (*adamah*), fit pénétrer dans ses narines un souffle de vie (*nichmat haïm*), et

³³ David Biale, *Le sang et la foi*. Op. cit. (pp. 105-107).

³⁴ Élie Benamozegh, *Israël et l'humanité*. Préface d'Aimé Pallière (1914). Éditions Albin Michel, 1961 (Présences du judaïsme) (pp. 266-324).

Rabbin, philosophe, Élie Benamozegh est un maître à penser et un précurseur du dialogue judéo-chrétien. Des ouvrages majeurs viennent d'être publiés en France aux éditions In Press : *Morale juive et morale chrétienne* et *La Kabbale et l'origine des dogmes chrétiens*.

³⁵ Ephraïm E. Urbach, *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*. Éditions Cerf/Verdier, 1996 (p. 238). La citation du Talmud est extraite de *Tosefta Yevamot* VIII, 4 (voir toutes les références bibliographiques, dans Urbach, note 33, p. 794).

l'homme devint un être vivant (*nefesh haya*). (Gn 2, 7) » L'homme, poussière et souffle/*nechamah*, devient un *nefesh* vivant. Il n'est pas un animal qui accéderait à la conscience au terme d'une évolution. Il devient un *nefesh*, qui, comme nous l'avons vu, réside dans le sang. Et le prosélyte Onqelos traduit l'hébreu *nefesh haya* ainsi en araméen : *rouah memalela* : un « souffle qui parle »³⁶.

Pourrions-nous lire ici, dans le commentaire juif, une communauté avec la pensée chrétienne de l'Incarnation du Verbe ? Le Verbe qui vient dans la chair n'est-il pas l'ouverture de la parole, afin qu'adviennent, sur nos lèvres, les paroles de louange ?

Monique Lise Cohen
Bernadette Escaffre

Avec l'aide éclairée d'une moniale dans un monastère de Provence

³⁶ *Le Pentateuque en cinq volumes suivi des Haphtaroth avec Targoum Onqelos. Accompagné du commentaire de Rachi... Tome 1. La Genèse.* Ouvrage réalisé sous la direction de M. le Rabbin Élie Munk. Fondation Samuel et Odette Lévy, 1979.

Nous avons essayé, au long de cette étude, de mettre en résonance les questions du sang et de l'Alliance, comme la Bible hébraïque et le Nouveau Testament les ont laissé apparaître à notre lecture. Et nous avons souhaité laisser venir un questionnement permettant de lire et relire ces textes dans une écoute pacifiée et féconde.

Nous sommes conscientes du caractère inachevé de notre travail, mais cet inachèvement est aussi le lieu d'un appel pour de nouvelles recherches.

Bernadette Escaffre

Docteure en sciences bibliques de l'Institut biblique pontifical (Rome)

Vice-doyenne de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Toulouse

Monique Lise Cohen

Docteure ès lettres

Membre de l'ISTR de Toulouse, représentante du judaïsme

Cette étude est parue dans la Revue SENS
de l'Amitié-judéo-chrétienne de France
(n° 376 ; février 2013)