NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

127 Nº 4 Octubre-Diciembre 2005

Jean et les traditions juives anciennes sur l'Exode: dépendances et oppositions

Michel REMAUD (f.m.i.)

p. 557 - 570

https://www.nrt.be/es/articulos/jean-et-les-traditions-juives-anciennes-sur-l-exode-dependances-et-oppositions-636

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

nouvelle revue théologique

REVUE PUBLIÉE TOUS LES TROIS MOIS
PAR UN GROUPE DE PROFESSEURS
DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS – BRUXELLES

Sommaire

Tome 127/n° 4 OCTOBRE-DÉCEMBRE 2005

Mgr O. DE BERRANGER
À propos du berceau confucéen de l'Église en Corée 529

A. RAMAZANI BISHWENDE
Le Synode africain, dix ans après. Enjeux et défis 541

M. REMAUD
Jean et les traditions juives anciennes sur l'Exode: dépendances et oppositions 557

Emm. DURAND, O.P.
Le rôle conjoint de la Trinité et des attributs divins jusqu'en christologie dans le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse .. 571

S. PONGA
Le Christ *Universale Concretum* chez Hans Urs von Balthasar .. 587

D. GONNEAUD
La laïcité: Kant ou Hegel, concept de la raison pure ou idée de la raison historique? 604

B. JOASSART, S.J.
Figures du modernisme: Eudoxe Irénée Mignot et Marie-Joseph Lagrange. À propos de livres récents 615

BIBLIOGRAPHIE *(voir en page 704 la liste des ouvrages analysés)*
THÉOLOGIE: ***623*** • HISTOIRE: ***647*** • MISSION ET JEUNES ÉGLISES: ***652*** • ŒCUMÉNISME: ***656*** • PHILOSOPHIE: ***666*** • ARTS ET LETTRES: ***679***

TABLES MÉTHODIQUES POUR L'ANNÉE 2005: ***684***
OUVRAGES ENVOYÉS À LA RÉDACTION: ***700***

AFGIFTEKANTOOR 3000 LEUVEN 1

NRT 127 (2005) 557-570
M. Remaud

Jean et les traditions juives anciennes sur l'Exode: dépendances et oppositions

L'article qu'on va lire veut éclairer quelques passages des écrits johanniques en proposant un rapprochement entre ces passages et un commentaire rabbinique sur un récit du livre de l'Exode.

Au cours de ces dernières années, deux documents émanant de la Commission Biblique Pontificale ont abordé la question de la lecture juive de l'Écriture. Le premier, «L'interprétation de la Bible dans l'Église» (cf. *Doc. Cath.* 2085 [91, 1994] 13-44), plaçait l'interprétation rabbinique parmi les nombreuses lectures possibles des Écritures et soulignait la parenté qui unit cette herméneutique aux méthodes d'interprétation pratiquées par les Pères de l'Église. Le second, *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (Paris, Cerf, 2001), attirait l'attention sur l'intérêt des traditions juives anciennes pour l'intelligence du Nouveau Testament.

Si le principe même de la possibilité d'un éclairage des textes évangéliques par les traditions rabbiniques n'est guère mis en doute, le style particulier du midrash, généralement déroutant pour le lecteur chrétien, constitue pour certains un obstacle difficile à surmonter. Cette difficulté ne doit pas masquer au lecteur l'intérêt de tels rapprochements. Les Évangiles, on ne saurait trop le rappeler, ne sont pleinement intelligibles que s'ils sont mis en référence avec leur milieu d'origine.

L'article de Marie-Laure Durand, «Usage chrétien de la tradition orale juive: quelle déontologie?» (*NRT* 125 [2003] 387-400), aborde la question de la licéité d'une lecture des évangiles à la lumière des traditions juives. On pourra le relire avec profit.

* *
*

Il en va parfois de la recherche scientifique comme de la restauration de fresques ou de mosaïques plus ou moins détériorées. Dans les meilleurs cas, l'ensemble est assez bien conservé pour donner une idée de ce qu'étaient les parties manquantes, de sorte que la reconstitution des éléments endommagés peut être faite sans risque de trahir l'original. À l'inverse, il peut arriver que les fragments restants soient trop rares pour donner une idée exacte de ce qu'était l'œuvre lorsqu'elle était intacte. Le restaurateur peut alors proposer un dessin d'ensemble dans lequel ces vestiges trouveront leur place, non sans faire apparaître ce que cette reconstitution comporte de conjectural.

C'est dans cette seconde perspective que se placent les pages qui suivent, pour proposer une hypothèse explicative dans laquelle les éléments d'une documentation lacunaire pourront s'inscrire logiquement. Cette hypothèse ne prétend pas emporter l'adhésion du lecteur, mais seulement l'amener au constat que la reconstitution proposée n'est pas invraisemblable. Il s'agit de montrer comment un commentaire rabbinique sur l'Exode pourrait éclairer quelques passages des écrits johanniques et révéler une relation complexe de dépendance et d'opposition entre ces écrits et la tradition juive ancienne.

I. – Un midrash sur Ex 4,1

C'est un midrash sur Ex 4,1-9 qui sera notre point de départ. Avant de le présenter, il convient de citer le texte biblique sur lequel porte le commentaire[1]. Le contexte est celui de la scène dite du buisson ardent. Les versets qui précèdent ce passage racontent comment Moïse, peu désireux d'aller rencontrer Pharaon, cherche des prétextes pour se dérober à la mission que Dieu veut lui confier.

> [1] Moïse répondit, en disant: «Ils ne me croiront pas et ils n'écouteront pas ma voix; mais ils diront: "Le Seigneur ne t'est pas apparu!"».
> [2] Le Seigneur lui dit: «Qu'y a-t-il dans ta main?». Il répondit: «Un bâton». [3] Et Le Seigneur dit: «Jette-le à terre». Il le jeta à terre, et ce bâton devint un serpent, et Moïse s'enfuyait devant lui. [4] Le Seigneur dit à Moïse: «Étends ta main, et saisis-le par la queue, — et il étendit la main et le saisit, et le serpent redevint un bâton dans sa main, — [5] afin qu'ils croient que le Seigneur, le Dieu de leurs pères, t'est apparu, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob».

1. On prend ici comme base la traduction de Crampon.

[6] Le Seigneur lui dit encore: «Mets ta main dans ton sein». Il mit sa main dans son sein, puis il l'en retira et, voici qu'elle était couverte de lèpre, blanche comme la neige. [7] Le Seigneur dit: «Remets ta main dans ton sein, — et il remit sa main dans son sein, puis il la retira de son sein, et voici qu'elle était redevenue semblable à sa chair. — [8] S'ils ne te croient pas, et s'ils n'écoutent pas la voix du premier signe, ils croiront à la voix du second. [9] Et s'ils ne croient pas même à ces deux signes, et n'écoutent pas ta voix, tu prendras de l'eau du fleuve, et tu la répandras sur le sol, et l'eau que tu auras prise du fleuve deviendra du sang sur le sol».

Citons maintenant le midrash sur ce passage, avant de l'expliquer[2]:

Moïse répondit: «Ils ne me croiront pas [et ils n'entendront pas ma voix]» (Ex 4,1). À ce moment-là, Moïse parla d'une manière inadmissible. Le Saint, Béni soit-il, lui avait dit: «Ils entendront ta voix» (Ex 3,18), et il dit: «Ils ne me croiront pas [et ils n'entendront pas ma voix]». Aussitôt, le Saint, Béni soit-il, lui fit une réponse appropriée et lui donna des signes selon ce qu'il avait dit. Vois ce qui est écrit ensuite: «Qu'y a-t-il (*mazeh*) dans ta main? Il répondit: 'un bâton'» (Ex 4,2). C'est-à-dire: de ce que (*mizzeh*)[3] tu as en main, tu seras frappé, car tu calomnies mes fils. Mes fils sont croyants, comme il est dit: «Le peuple crut» (Ex 4,31); ils sont fils de croyants, comme il est dit: «Il crut dans le Seigneur» (Gn 15,6). Il commit le méfait du serpent qui avait calomnié son créateur, comme il est dit: «Car Dieu sait que le jour où vous en mangerez...» (Gn 3,5). De même que le serpent avait été frappé, ainsi celui-là sera frappé. Vois ce qui est écrit: «Il lui dit: 'Jette-le à terre'; il le jeta à terre et il se transforma en serpent» (Ex 4,3). Puisqu'il avait commis le méfait du serpent, Dieu lui montra le signe du serpent, c'est-à-dire: tu as commis le méfait de celui-là [...]
«Dieu dit à Moïse: 'Étends la main et prends-le par la queue ...' et il redevint bâton dans sa main» (Ex 4,4). Nous avons expliqué en quoi [consistait le signe] pour Moïse, mais en quoi y avait-il là un signe pour Israël? Rabbi Éliézer dit: «Il fut transformé en serpent: cela correspond à Pharaon qui est appelé serpent: ['Pharaon, roi d'Égypte], le grand dragon'» (Ez 29,3), et [l'Écriture] dit: «Contre Léviatan, le serpent tortueux, il tuera le dragon de la mer» (Is 27,1), qui mordait Israël. Le Saint, Béni soit-il, lui dit: «Tu as vu Pharaon qui est comme un serpent, tu le frapperas avec le bâton, et il finira par devenir comme un morceau de bois: de même que le bâton ne mord pas, de même Pharaon ne mordra plus, comme il est écrit: 'Étends la main et prends-le par la queue'» [...]

2. *Exode Rabba* 3,12-13.

3. Le texte écrit ne comportant pas de voyelles, on peut lire le mot de deux manières. C'est un procédé dont le midrash use d'ailleurs assez fréquemment.

> «Et le Seigneur lui dit encore: 'Mets ta main dans ton sein'» (Ex 4,6) [...]
> Rabbi Yéhoshua de Sikhnin dit au nom de Rabbi Lévi: «Apprends de là que quiconque soupçonne son prochain à tort est frappé dans son corps».
> «Et il dit: 'Remets ta main dans ton sein'» (Ex 4,7). En quoi y avait-il là un signe pour Israël? Il lui dit: «Va et dis-leur: 'De même que le lépreux (*metsor`a*) rend impur, ainsi les Égyptiens (*mitsriim*) vous rendent impurs; et de même que le lépreux est purifié, ainsi, le Saint, Béni soit-il, vous purifiera'» [...]
> «Tu prendras de l'eau du fleuve [et tu la répandras à terre... et elle se transformera en sang]». Il lui fit comprendre que, pour ce qu'il dirait plus tard sur Israël, les eaux se changeraient en sang, et qu'il serait frappé par elles, car il est écrit: «Écoutez, rebelles! [Feronsnous sortir pour vous de l'eau de ce rocher?]» (Nb 20,10). Il frappa le rocher et il en fit sortir du sang, comme il est dit: «Il frappa le rocher et les eaux s'écoulèrent (*vayazuvu*) et les torrents se répandirent» (Ps 78,20). Et *yazuvu* (s'écoulèrent) est à comprendre comme désignant le sang, comme il dit: «Une femme qui a un flux (*zuv*) de sang ...» (Lv 15,25). Aussi, il frappa le rocher deux fois; il en sortit d'abord du sang et ensuite de l'eau.

On remarquera le caractère particulièrement élaboré de ce commentaire midrashique. Mais cette caractéristique est le reflet de la manière dont le texte biblique est lui-même soigneusement construit.

Le commentaire rabbinique relève d'abord le caractère étrange des deux premiers signes.

Que le bâton soit changé en serpent est de nature à effrayer Moïse plutôt qu'à l'encourager, et le texte le souligne d'ailleurs: «Le bâton devint un serpent, et Moïse s'enfuit devant lui». Le midrash trouve une explication à ce paradoxe en relevant une contradiction entre deux versets du passage. Au chapitre précédent, Dieu avait dit à Moïse: «Va et rassemble les anciens d'Israël» (3,16), puis il avait ajouté: «Ils écouteront ta voix» (Ex 3,18). Au début de notre passage, Moïse réplique: «Ils n'écouteront pas ma voix». Moïse ose donc contredire Dieu et faire de lui un menteur. Il commet ainsi le péché du serpent de la Genèse, qui avait accusé Dieu de mensonge[4]. C'est pourquoi Dieu lui montre le signe du serpent et lui dit: «Tu as commis le méfait de celui-là». Les choses n'en restent pas là: Moïse doit ensuite prendre en main le serpent — par la queue, précise le texte, et le midrash

4. Gn 3,4. Dans les commentaires rabbiniques sur ce passage, le serpent est désigné comme le *calomniateur*. Ce point sera développé plus loin.

commente aussi cette précision pour en conclure que la leçon du signe sera donnée à la fin. Dans la main de Moïse, le serpent redevient bâton. De même, poursuit le commentaire, Pharaon, que le livre d'Ézéchiel compare au serpent ou au dragon, deviendra aussi inoffensif qu'un simple bâton. La deuxième partie du signe, le serpent redevenu bâton, annonce ainsi le châtiment de Pharaon et le salut d'Israël.

Ce premier signe, interprété par le midrash, présente donc une structure et une théologie complexes. Par son ambivalence, il manifeste à la fois le châtiment qui doit frapper Moïse et Pharaon, et le salut d'Israël. D'une manière inattendue, Moïse est ainsi rangé au côté de Pharaon et doit être puni pour ses accusations injustes, tandis qu'Israël sera sauvé gratuitement et sans condition.

Le second signe présente le même caractère étrange et ambivalent que le premier. Moïse est d'abord invité à mettre sa main dans son sein. Quand il la retire, la main est devenue lépreuse. Or, nous savons par l'histoire de Myriam que la lèpre est le châtiment de la calomnie (Nb 12). Moïse est donc puni pour avoir calomnié, et il a calomnié doublement. Il a calomnié Israël en affirmant: «Ils n'écouteront pas ma voix»; or, la suite montrera que cette affirmation est mensongère, puisque la fin du chapitre dira: «Le peuple crut» (Ex 4,31). Le midrash ajoute donc: «Tu as calomnié mes fils alors qu'ils sont croyants et fils de croyants. Croyants, comme il est dit: 'Le peuple crut' (Ex 4,31); fils de croyants, comme il est dit: 'Il crut dans le Seigneur et il le lui compta comme justice' (Gn 15,6)». En accusant d'incrédulité les fils d'Israël, Moïse s'inscrit en faux contre l'affirmation de l'Écriture, qui atteste la foi des fils d'Abraham. Ce faisant, il calomnie aussi le créateur en faisant de lui un menteur, puisque Dieu lui-même venait de lui dire: «Ils entendront ta voix».

Le signe de la lèpre est aussi une allusion au châtiment qui doit frapper Pharaon. La démonstration repose sur la ressemblance des mots *metsora*, lèpre, et *mitsrayim*, Égypte.

Après quoi, Moïse doit remettre la main dans son sein. Quand il la retire à nouveau, elle est redevenue saine: signe de la grâce faite à Israël, qui a été rendu impur par son séjour en Égypte et qui va maintenant être purifié. Ici encore, Moïse et Pharaon sont frappés par le châtiment, tandis qu'Israël bénéficie de la grâce du salut.

Il faut nous arrêter plus longuement sur le troisième signe.

> «Et s'ils ne croient pas même à ces deux signes, et n'écoutent pas ta voix, tu prendras de l'eau du fleuve, et tu la répandras sur le sol, et l'eau que tu auras prise du fleuve deviendra du sang sur le sol» (Ex 4,9).

Ce troisième signe est évidemment distinct de la première des dix plaies d'Égypte, où c'est toute l'eau du Nil qui est changée en sang. Ici, il est seulement demandé à Moïse de prendre de l'eau du fleuve et de la répandre sur le sol.

Par rapport aux deux premiers, ce troisième signe comporte une double particularité. Il ne se produit pas lorsque Moïse se trouve devant le buisson, mais il est seulement annoncé[5]. Il ne comporte pas une seconde phase dans laquelle les éléments reprendraient leur forme première: alors que le serpent était redevenu bâton et que la main lépreuse était redevenue saine, il n'est pas annoncé que l'eau changée en sang redeviendrait de l'eau. Le midrash explique cette particularité en disant que, dans le cas du troisième signe, les choses ne revinrent pas à leur état premier parce que Dieu ne voulut pas pardonner à Moïse «le péché de l'eau».

De quoi s'agit-il? Allusion est faite ici à l'épisode des eaux de Mériba, où Moïse frappe le rocher pour en faire jaillir l'eau. Pour la tradition juive, le troisième signe, celui de l'eau changée en sang, est par lui-même incomplet. Sa signification reste en suspens et n'apparaîtra que plus tard. C'est seulement lors de l'épisode des eaux de Mériba qu'il manifestera toute sa portée.

Cette dernière scène biblique est bien connue. Elle est racontée au chapitre 20 du livre des Nombres. Le peuple manque d'eau dans le désert et murmure contre Moïse et Aaron. Moïse consulte Dieu qui répond: «Prends ton bâton et convoque l'assemblée, toi et ton frère Aaron; vous parlerez au rocher en leur présence afin qu'il donne ses eaux» (Nb 20,8).

En réalité, Moïse ne va pas se conformer à l'ordre de Dieu, et le midrash ne manque pas de le relever. Au lieu de parler au rocher comme Dieu le lui avait demandé, Moïse commence par parler au *peuple*, puis il *frappe* le rocher. Et lorsqu'il s'adresse aux fils d'Israël, c'est une nouvelle fois pour mettre en doute leur aptitude à croire: «Écoutez donc, rebelles! Ferons-nous jaillir de l'eau de ce

---

5. Flavius Josèphe rapporte une version différente: «Il lui ordonna après de puiser de l'eau en un lieu proche; il en puisa, et elle se convertit en sang» (*Ant. J.* II, 12, 273; tr. d'ARNAUD D'ANDILLY, *Histoire des Juifs* [1681], Paris, Lidis, 1975, p. 65).

rocher?» (Nb 20,10). De la part de Moïse, il s'agit d'une récidive, puisqu'il accuse de nouveau les fils d'Abraham d'être incapables de croire. C'est pourquoi le signe de son propre châtiment va lui être donné aussitôt. Si l'on s'en tient au texte biblique, lorsque Moïse frappe le rocher, il en sort de l'eau en abondance. Par un de ces procédés midrashiques caractéristiques de l'exégèse juive ancienne, le commentaire rabbinique, s'appuyant sur le fait que Moïse a frappé deux fois le rocher, dit qu'il en sortit du sang, puis de l'eau. Le sang, qui signifie le châtiment de Moïse, et l'eau, signe de la grâce accordée à Israël. Le midrash voit dans la suite du texte biblique une confirmation explicite de cette interprétation: «Parce que vous n'avez pas cru en moi, pour me sanctifier aux yeux des enfants d'Israël, vous ne ferez point entrer cette assemblée dans le pays que je lui donne» (Nb 20,12). C'est Moïse qui a manqué de foi, tout en faisant porter sur les fils d'Israël, une fois de plus, sa propre inaptitude à croire.

II. – Essai d'interprétation

Une première remarque vient à l'esprit en lisant ces textes: il est possible de faire un rapprochement entre ce midrash et l'évangile de Jean.

Les commentateurs du quatrième évangile ont relevé depuis longtemps une série de correspondances entre le premier signe accompli par Jésus, celui de l'eau changée en vin à Cana, et la scène de la crucifixion, au chapitre 19, dans laquelle l'eau et le sang jaillissent du côté de Jésus: «Un des soldats, d'un coup de lance, le frappa[6] au côté et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau» (Jn 19,34). Or, le midrash nous dit que le signe donné à Moïse, celui de l'eau changée en sang, ne livrera toute sa signification que lorsque l'eau et le sang jailliront du rocher. Ne peut-

6. «Le frappa»: *enuxen*. On suit ici la *TOB*. La plupart des traductions portent «perça». R. BROWN (*The Gospel according to John I-XII*, coll. The Anchor Bible n° 29, New York, Doubleday, 1966, p. 935) fait remarquer qu'une telle traduction correspond mieux au verbe qui est rendu trois versets plus loin par «transpercer» dans la citation de Zacharie («Ils verront celui qu'ils ont transpercé», Jn 19,37; cf. Za 12,10). C'est probablement ce contexte qui conduit généralement à traduire par *percer*. Le verbe grec employé au v. 34 signifie *frapper*; il est employé aussi pour désigner l'action de donner un coup d'aiguillon. Brown suggère de comprendre, d'après le contexte, que le soldat se contente de donner un coup au condamné pour voir s'il réagit encore, mais qu'il n'a aucune raison de lui infliger une blessure s'il apparaît qu'il est déjà mort.

on émettre l'hypothèse que Jean reprend ici, pour l'appliquer à Jésus, un schéma connu de la tradition juive ancienne et appliqué à Moïse, pour suggérer que le premier signe, celui de Cana, ne dévoilera toute sa signification que lorsque le sang et l'eau jailliront du côté de Jésus? Le rapprochement doit être fait avec prudence. Il est évidemment impossible de comparer terme à terme le midrash qui vient d'être présenté et les deux passages de Jean auquel on vient de faire allusion. Les récits de Jean sur Cana et la croix ne sont pas des décalques des *aggadot* sur le buisson ardent et les eaux de Mériba. On peut sans difficulté souligner les différences: dans le signe de Cana, l'eau est changée en vin et non en sang — même s'il est licite de comparer le vin au sang, surtout si l'on admet, avec de bons auteurs, que la scène peut avoir une signification eucharistique. Dans la scène des eaux de Mériba, c'est Moïse qui frappe le rocher; à la crucifixion, Jésus ne joue aucun rôle actif, puisque c'est lui qui est frappé[7]. Même si la prudence reste de mise, le rapprochement entre ces traditions et l'évangile de Jean semble pourtant légitime[8]. Il peut apporter une confirmation supplémentaire à l'idée, classique, d'une corrélation entre le signe de Cana et la crucifixion de Jésus: de même que le signe confié à Moïse au début de sa mission ne révélera tout son sens que lorsque l'eau et le sang jailliront du rocher, le signe de Cana ne révélera toute sa portée que lorsque sera venue «l'heure» de Jésus — heure dont il dit lui-même qu'elle n'est pas encore arrivée lorsqu'il change l'eau en vin — et que, de son côté frappé par la lance, jailliront le sang et l'eau. Pour l'auteur du quatrième évangile, le miracle de Cana, avec sa profusion de vin, est bien le signe de la venue des temps messianiques; mais le salut ne sera effectivement donné que lorsque Jésus sera frappé du châtiment destiné au pécheur, ouvrant ainsi la source de la grâce.

---

7. On pense aussi, bien évidemment, à la formule de Paul «le rocher, c'était le Christ» (1 Co 10,4). On s'en tient ici aux écrits johanniques.

8. Ce n'est pas l'opinion de G. BIENAIMÉ, dont l'argumentation très élaborée ne peut être résumée ici (BIENAIMÉ G., *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash*, Rome, Biblical Institute Press, 1984, p. 138-148 et 287-288). Pour G. Bienaimé, la *agadda* sur l'effusion du sang serait un développement tardif provenant de l'utilisation du verset biblique Ps 78,20: ce texte emploie en effet le verbe *zuv*, qu'on trouve dans l'Écriture pour désigner un flux de sang; ce serait l'utilisation du verbe qui serait première et qui aurait entraîné la formation de la *aggada*. En réalité, sur quarante emplois du verbe *zuv* dans l'Écriture, on n'en trouve que quatre appliqués au flux de sang (Lv 15,19; 15,25; 15,33).

Cela dit, et ce n'est pas le moins étrange, le rapprochement avec l'évangile de Jean semble pouvoir se faire aussi en sens inverse, c'est-à-dire sous la forme d'une opposition.

L'enjeu de ce commentaire midrashique, on le sent bien, dépasse largement son objectif apparent, celui de rendre compte d'une contradiction à l'intérieur du texte biblique dans le récit du buisson ardent. Le midrash est une actualisation[9]. Tout ce texte, en réalité, est une plaidoirie en faveur des fils d'Israël, accusés injustement d'incrédulité: «Tu calomnies mes fils!». À l'époque où naît cette tradition, qui peut accuser Israël d'incrédulité? Contre quels accusateurs les Sages veulent-ils se défendre?

Pour mettre en évidence l'injustice de cette accusation, le midrash s'en prend au personnage de Moïse en des termes d'une sévérité qui tranche avec la manière dont la tradition juive considère habituellement le libérateur d'Israël. Avec insistance, il porte contre lui une double accusation de calomnie. Moïse calomnie les fils d'Israël en les déclarant incroyants et incapables de croire, alors qu'ils sont héritiers de la foi d'Abraham. Ce faisant, il calomnie Dieu lui-même et fait de lui un menteur, en osant le contredire en face lorsqu'il rend lui-même témoignage à la foi de ses fils. Ne peut-on percevoir dans le contenu et la tonalité de ces accusations un écho des polémiques du quatrième évangile? C'est bien le Jésus de Jean qui lance à de nombreuses reprises contre «les Juifs» l'accusation de ne pas croire[10]. Quant à l'accusation de mensonge portée contre Dieu, c'est dans le corpus johannique que l'on trouve la formule «faire de Dieu un menteur»: «Qui ne croit pas en Dieu fait de lui un menteur, parce qu'il n'a pas foi dans le témoignage que Dieu a rendu en faveur de son fils» (1 Jn 5,10). Pour notre midrash, Moïse fait de Dieu un menteur en récusant le témoignage rendu par Dieu en faveur de *ses* fils. Jésus lui-même, tel qu'il est perçu à travers l'évangile de Jean, serait-il visé, à mots couverts, à travers Moïse?

Cette question nous conduit à examiner un autre élément du commentaire rabbinique: ce qui concerne le serpent. Que Moïse puisse être comparé au serpent de la Genèse est une accusation

---

9. Sur ce sujet, voir en particulier R. BLOCH, «Écriture et Tradition dans le Judaïsme. Aperçus sur l'origine du Midrash», dans *Cahiers Sioniens* VIII/I (1954) 9-34; LE DÉAUT R., «À propos d'une définition du midrash», dans *Biblica* 50 (1969) 395-413.

10. Jn 4,48; 5,38.47; 6,36.64; 7,5; 8,24.45.46; 10,25.26.38; 12,37.39; 16,9. À ce titre, Jésus pourrait être considéré comme le premier de ceux que la liturgie juive appellera plus tard les *malshinim*, les calomniateurs. Le mot même de *malshin* est d'origine médiévale (EVEN SHOSHAN Avr., *The New Dictionary*).

aussi grave qu'inattendue, compte tenu de ce que signifie cette image dans la tradition.

Pour la tradition juive, le serpent est d'abord celui qui calomnie Dieu. Quand le serpent aborda Ève, il se «répandit en calomnies» contre le créateur: «Cet arbre, il en a mangé et a créé le monde! Et à vous, il dit: 'vous n'en mangerez pas' pour vous empêcher de créer d'autres mondes, car tout artisan déteste celui qui exerce le même art que lui»[11]. Pour pouvoir porter contre Moïse la même accusation, celle de calomnier Dieu, le midrash, on l'a vu, doit faire un détour: c'est en accusant Israël que Moïse calomnie le créateur. En accusant Israël d'incrédulité, il fait de la parole de Dieu un mensonge, puisque c'est Dieu lui-même qui se porte garant de la foi de ses fils.

Le serpent est aussi le séducteur, celui qui égare et qui dévoie. Cette qualification, largement répandue dans la littérature juive médiévale, se trouve déjà dans les documents tannaïtes et même dans le Nouveau Testament[12].

Jésus a-t-il pu être comparé au serpent? Avant de tenter de répondre à cette question, il faut rappeler que les mentions de Jésus, dans la littérature rabbinique ancienne, sont assez rares et le plus souvent allusives[13], et qu'elles portent parfois la marque de la censure. Ici encore, à défaut de preuves formelles qu'il est impossible de produire, il faut se contenter d'indices et de vraisemblance.

Dans les formules employées pour qualifier le serpent, on retrouve l'accusation lancée contre Jésus, aussi bien d'après le Talmud que selon les Évangiles. Pour le Talmud, Jésus «égarait Israël»[14]. Le terme est d'autant plus remarquable que le Talmud, qui n'évoque le souvenir de Jésus que d'une manière approximative, reprend ici l'expression attestée déjà par l'Évangile de Jean,

---

11. *Genèse Rabba* 19,4 (tr. de Bernard MARUANI et Albert COHEN-ARAZI, *Midrach Rabba*, t. I, Lagrasse, Verdier, 1987, p. 216). Cf. Targum du *Pseudo-Jonathan* Gn 3,4. *Midrash Ps* 1,9.

12. «Le serpent qui égara (*hit`ah*) Adam et Ève», *Sifré* Dt 323. On pourrait traduire aussi: «induisit en erreur». Cf. *Midrash Tannaïm* sur Dt 32,33. On trouve ce thème au IV^e^ siècle chez Éphrem, qui peut être considéré comme un témoin de la *aggada* juive (KRONHOLM Tr., *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian, with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*, Cwk Gleerup, Lund (Sweden), 1978, p. 85s.). Pour l'Apocalypse, «l'antique serpent» est celui qui «égare le monde entier» (Ap 12,9).

13. Le dossier sur cette question a été rassemblé par R.Travers HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, New York, Ktav Publishing House, 1903. Cf. aussi *'Auto ha-'ish* (Cet homme), éd. A. SHINAN, Tel-Aviv, Yediyot aharonot, 2002, en particulier p. 39-46 (bibliographie, p. 352).

14. *Sanhedrin* 43a et 107b.

selon lequel Jésus était accusé d'«égarer la foule»[15]. Dans l'atmosphère qui est celle des premiers siècles du christianisme et des polémiques entre juifs et chrétiens, il est permis de voir à travers ces qualificatifs des allusions au serpent, et donc de voir une assimilation polémique de Jésus au serpent. On peut d'ailleurs remarquer que l'accusation portée contre Jésus en Jn 7,12 est appliquée à «l'antique serpent» en Ap 12,9 et 20,3: celle d'*égarer* (*planaô*)[16]. Ajoutons enfin à ces données fragmentaires qu'un des rares passages du Talmud qui parlent explicitement de Jésus[17] le range dans la même catégorie que Jéroboam, dont l'Écriture et la tradition ne cessent de répéter qu'il a «fait pécher Israël»[18].

Si cette hypothèse est juste, elle peut fournir une explication au fait que Jésus, dans l'Évangile de Jean (3,14), se compare lui-même au serpent. Dans la bouche de Jésus, cette comparaison est tout à fait inattendue, le serpent étant toujours, dans l'Écriture et la tradition juive, un être maléfique. Les commentateurs du quatrième Évangile se limitent généralement à souligner la similitude des *situations* (Jésus, comme le serpent, doit être *élevé*[19]), mais ne s'arrêtent pas sur la comparaison entre les deux objets de cette élévation, Jésus et le serpent[20]. L'hypothèse ici

15. Jn 7,12. Cf. Mt 27,63, qui rapporte l'application à Jésus du terme d'«imposteur».

16. Ou de «séduire», ce terme étant entendu dans son sens propre: *se-ducere*, faire dévier.

17. *Sanhedrin* 107b.

18. 1 R 15,26.30.34; 16,26; 22,53; 2 R 3,3; 10,29.31; 13,2.6.11; 14,24; 15,9.18.24.28; 23,15. *Avot*, 5; *Pesiqta de-Rav Kahana*, 3,6; *Tosephta Sanhedrin*, 13; *Sanhedrin* 107b; *Horayot* 10b; *Pirqé de-Rabbi Éliézer*, 41. Dans les *Pirqé Avot* (5,18-19), l'évocation de Balaam suit immédiatement celle de Jéroboam. Or, Balaam est aussi considéré comme une figure de Jésus dans la tradition rabbinique: cf. HERFORD R.T., *Christianity in Talmud and Midrash* (cité *supra* n. 13), p. 62-78.

19. Cf. BROWN R.E., *The Gospel according to John I-XII* (cité *supra* n. 6), p. 133. BROWN, à la suite de M.-É. BOISMARD, souligne que les targums palestiniens de Nb 21,8 ont rendu *nes*, poteau, par «endroit élevé». Le mot *nes*, qui désigne le poteau en Nb 21, peut désigner aussi un étendard, un signe ou un prodige — la LXX l'a traduit par *sèmeion*. Cf. LE DÉAUT R., *La nuit pascale*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1963, p. 331. Le pseudo Barnabé (12,5) et Justin (*Dialogue avec Tryphon*, 94) disent de même que Moïse avait placé le serpent sur un «signe». Ce sens possible du mot a conduit la tradition aggadique à comprendre que Moïse avait placé le serpent sur... un miracle: selon le midrash *Tanhuma*, Moïse lança le serpent en l'air et il y resta suspendu immobile (*Tanh. Huqqat*, 19; *Tanh. B. Huqqat*, 63b).

20. M. MORGEN croit pouvoir faire un rapprochement avec le serpent comme symbole de la tribu de Dan à travers les targums de Gn 49,16-18: MORGEN M., «Le Fils de l'homme élevé en vue de la vie éternelle», dans *Revue des Sciences religieuses* 68 (janvier 1994) 5-17.

proposée pourrait expliquer cette comparaison étrange: Jésus aurait d'abord été comparé par «les Juifs» au serpent, le calomniateur et le séducteur, celui qui égare et qui fourvoie. Jean reprendrait cette comparaison en la retournant: celui qui est considéré comme un animal maudit devient source de vie une fois «élevé».

Un indice, ténu certes, pourrait confirmer cette hypothèse. Il s'agit de l'usage ambigu du démonstratif *zeh*, celui-là, dans le midrash qui vient d'être présenté. Ce démonstratif apparaît deux fois dans le texte. Le midrash dit d'abord: «De même que le serpent avait été frappé, ainsi celui-là (*zeh*) sera frappé». Puis Dieu dit à Moïse: «Tu as commis le méfait de celui-là (*zeh*)». On peut trouver surprenants ces deux emplois successifs d'un même pronom pour désigner deux sujets différents, ce qui donne à l'ensemble une tonalité étrangement allusive, alors que la logique aurait commandé de dire plus simplement «Moïse» dans le premier cas et «le serpent» dans le second. Or, une lecture attentive du texte montre que «celui-là» est distinct du serpent dans le premier cas et distinct de Moïse dans le second. Ce *zeh* se référerait-il, au-delà de Moïse et du serpent, à quelqu'un d'autre qu'on éviterait de nommer, celui que la tradition juive postérieure désignera par l'appellation «cet homme»[21]? Nous voici ramenés une fois de plus au corpus johannique.

La première épître de Jean désigne généralement Jésus par le pronom démonstratif «celui-là» (*ekeinos*)[22]. La *Traduction Œcuménique de la Bible* qui, curieusement, a remplacé à chaque fois cet *ekeinos* par la formule «lui, Jésus», explique en note que cet emploi du démonstratif est «emphatique»[23]. Cette explication ne s'impose pas vraiment. Dans le quatrième Évangile, le pronom *ekeinos* est employé sans aucune bienveillance par les adversaires de Jésus: «Au cours de la fête, les Juifs le cherchaient et on disait: 'Où est donc *celui-là*?'» (Jn 7,11). «Ils lui dirent: 'Où est *celui-là*'?» (Jn 9,12). «Toi, tu es disciple de *celui-là*! Nous, nous sommes disciples de Moïse» (Jn 9,28)[24]. «N'écris pas 'Roi des Juifs', mais

21. Formule qui se rencontre déjà en Jn 11,47 (cf. n. 24 *infra*).

22. 1 Jn 2,6; 3,3.5.7.16; 4,17.

23. Note à 1 Jn 2,6. Cf. note à Jn 19,35.

24. À propos de cette dernière référence, Raymond Brown signale que saint Jean Chrysostome a vu dans l'usage de ce pronom démonstratif une marque d'hostilité de la part des «Juifs» (BROWN R.E., *The Gospel according to John I-XII* [cité *supra* n. 6], p. 307). Le pronom *houtos*, en Jn 7,35 et 11,37, est employé dans un sens aussi malveillant. Même remarque pour la formule «cet homme» (*houtos ho anthrôpos*) en 11,47.

'*Celui-là* a dit: je suis le roi des Juifs'» (Jn 19,21)[25]. Il est donc permis de penser que Jean, loin d'utiliser ce pronom d'une manière «emphatique», reprend ici encore, en le retournant, un terme employé d'abord avec malveillance par les adversaires de Jésus.

Conclusion

Nous n'avons pas reconstitué la mosaïque, mais nous pensons avoir proposé un schéma dans lequel des données fragmentaires peuvent trouver leur place. Peut-on maintenant proposer une chronologie de ces traditions? Leur dépendance mutuelle, à l'origine, est sans doute passablement enchevêtrée. Si, comme on se risque à le suggérer, on a ici un écho des polémiques entre la synagogue et la première génération chrétienne, cette polémique est d'abord orale. Il est donc vain de vouloir trouver des relations de dépendance littéraire entre les sources: les rabbins et les premiers chrétiens n'argumentaient pas en recopiant des textes et en les remaniant!

L'âge de la source (le midrash *Exode Rabba*, d'où est tiré le passage que nous venons de commenter) ne peut nous apporter aucune indication. Dans son édition critique d'*Exode Rabba* I-XIV, Avigdor Shinan penche pour une compilation au X^e^ siècle de notre ère[26], mais cette datation ne nous dit rien sur l'âge des traditions elles-mêmes[27].

La tradition sur l'eau et le sang jaillis du rocher remonte probablement à une haute antiquité. Si l'on peut rapprocher cette tradition de Jn 19,34, la comparaison plaide en faveur d'une antériorité du midrash sur l'Évangile: on n'imagine pas qu'un auteur juif aurait pu s'inspirer de Jean pour inventer une *aggada* aussi curieuse et en remplaçant le crucifié par un rocher[28]! Il est d'ailleurs difficile de savoir quels sont l'origine et le sens primitif de ce récit, qui, nous l'avons vu, n'est relié que laborieusement au

25. La *TOB* a traduit ici *ekeinos* par «cet individu». Noter aussi l'emploi un peu énigmatique de *ekeinos* en Jn 19,35.

26. SHINAN A., *Midrash Shemot Rabbah. Chapters I-XIV. A Critical Edition Based on a Jerusalem Manuscript with Variants, Commentary and Introduction* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir, 1984, p. 23.

27. Sur cette question, on se permet de renvoyer à notre ouvrage *Évangile et tradition rabbinique*, Bruxelles, Lessius, 2003, p. 18-25.

28. Comme LE DÉAUT l'avait déjà répondu à M.-É. BOISMARD: LE DÉAUT R., *La nuit pascale* (cité *supra* n. 19), p. 332. Selon M.-É BOISMARD, le texte du targum dépendrait de Jn.

texte de Nb 20,11, au moyen de procédés midrashiques assez subtils.

Nous avons proposé un parallèle entre, d'une part, l'ensemble constitué du signe de l'eau changée en sang et de l'épisode de Mériba et, d'autre part, le miracle de Cana et la crucifixion de Jésus: de même que le signe de l'eau changée en sang ne deviendra intelligible que lorsque l'eau et le sang jailliront du rocher, le signe de l'eau changée en vin ne révélera toute sa signification que lorsque l'eau et le sang jailliront du côté de Jésus. Si ce rapprochement est justifié, il semble, là encore, qu'il faille accorder l'antériorité au midrash, la dépendance en sens inverse n'étant guère vraisemblable.

En revanche, ce qui concerne le serpent et le bâton peut refléter un échange polémique de thèmes et d'arguments. Jésus ayant été comparé au serpent, le calomniateur et le séducteur, la tradition johannique aurait repris ces thèmes et ces termes pour en inverser le sens: «celui-là», celui qui était considéré comme un imposteur, qui avait lancé contre les fils d'Abraham l'accusation calomnieuse d'incrédulité et qui, selon notre midrash, méritait d'être frappé par son propre bâton — ce bâton dans lequel la tradition chrétienne, de son côté, a constamment vu la figure de la croix — est devenu, du haut du gibet où il a été élevé, source de grâce et de vie.

Jérusalem 91060
P.O.B. 61229
Israël
mremaud@netvision.net.il

Michel REMAUD
Institut Français Albert-Decourtray
d'Études Juives à Jérusalem

Sommaire. — Un midrash sur la scène du buisson ardent peut éclairer doublement certains passages des écrits johanniques. Il apporte une confirmation à l'idée classique d'une corrélation entre l'épisode des noces de Cana et la crucifixion de Jésus. Il autorise aussi l'hypothèse que certains thèmes ou expressions des textes johanniques (la comparaison de Jésus au serpent, la désignation de Jésus par l'expression «celui-là») pourraient être un écho de la polémique entre la première génération chrétienne et la Synagogue.

Summary. — A midrash concerning the burning bush throws light on some passages of the fourth gospel. It confirms the idea of a correlation between the wedding in Cana and Jesus' crucifixion; it also comforts the hypothesis that in several themas and expressions found in that gospel (the comparison between Jesus and the snake, the use of the pronoun *that one* in reference to Jesus), we find an echo of the polemics between the first Christian generation and the Synagogue.