

Introduction à l'étude de la "lèpre" dans le *Lévitique*

Les deux chapitres de la Bible que nous allons étudier et essayer de comprendre doivent être replacés dans le contexte du *Lévitique*, et plus généralement de la *Torah*. Pour cela, nous donnerons d'abord quelques éléments sur le *Lévitique* et sa structure, ainsi que sur l'exégèse historico-critique de ce livre ; ensuite nous envisagerons la lecture hebdomadaire de la *Torah* de l'Antiquité à nos jours et, bien évidemment, celle des passages qui nous intéressent ; puis nous parlerons des problèmes de pureté avant de terminer par une étude philologique des termes "techniques" utilisés pour décrire la "lèpre" biblique, dont nous verrons que la traduction est loin d'être évidente.

1 - Le *Lévitique*

Le livre du *Lévitique* n'est pas d'un abord facile. Pour beaucoup de lecteurs actuels, le contenu en paraît anachronique, rébarbatif et plutôt déroutant avec ses rituels, ses sacrifices et ses notions de sacré et de sainteté, de pur et d'impur.

Pourtant, ce livre fait partie des premiers textes étudiés dans les *yeshivot*¹¹⁰ ; c'est le cas depuis l'Antiquité, puisque même Rabbi 'Aqiva l'a étudié comme tend à le démontrer la tradition suivante :

Quels furent les débuts de Rabbi Aqiba ? On dit qu'à l'âge de quarante ans, il n'avait encore rien étudié (il était issu d'une famille de prosélytes) [...]. Il se tourna sans attendre vers l'étude de la *Torah*. Il partit avec son fils et ils se présentèrent devant un premier maître.

Rabbi Aqiba lui dit : Maître, enseigne-moi la *Torah*. Rabbi Aqiba prit l'extrémité d'une tablette d'argile et son fils prit l'autre. Le maître leur

¹¹⁰ *Yeshivah* (pluriel *yeshivot*) : centre d'étude de la *Torah* et du Talmud.

y écrivit l'*Aleph-Beth* et il l'apprit ; puis l'*Aleph-Tav* et il l'apprit ; le livre du *Lévitique* et il l'apprit. Il continua à étudier jusqu'à ce qu'il ait appris la *Torah* toute entière¹¹¹.

Contrairement aux autres livres du Pentateuque, l'aspect narratif y est pratiquement absent, ce qui rend sa lecture encore plus aride. Le *Lévitique* est le troisième livre du Pentateuque et, dans la tradition juive, il est désigné, comme pour les autres livres de la *Torah*, par son premier mot hébreu significatif, *wa-yiqra* (וַיִּקְרָא), "Il (Dieu) appela", ce qui ne renseigne pas vraiment sur son contenu. Mais, son autre dénomination rejoint l'intention du titre grec : *sefer torat ha-kohanim* ou livre de la loi (ou de l'instruction) des prêtres¹¹². En effet, le *Lévitique* (de *Leuitikon biblion*, titre donné par les traducteurs de la *Septante*) doit son appellation au terme "lévite", prêtre hébreu, lui-même dérivé du nom de la tribu de Lévi¹¹³, et certainement pas à la présence plus que fugitive des lévites¹¹⁴ en

¹¹¹ Citation extraite de *Avot de Rabbi Natan*, version A, chapitre six (*Leçons des pères du monde : Pirqué Avot et Avot de Rabbi Nathan : Version A et B*, trad. de l'hébreu par E Smilévitch, Paris, 1983, p. 115 - 116).

¹¹² Cette appellation est aussi utilisée pour le *Sifra*, *midrash* halakhique du *Lévitique*.

¹¹³ Lévi, fils de Jacob, a donné son nom à une des douze tribus.

¹¹⁴ Il faut bien faire la différence entre le *kohen* et le lévite. Le premier à être nommé *kohen* dans la *Torah* est Melchisédech (*Genèse* 14, 18), roi de Salem, que Rashi identifie comme étant Shem, fils de Noé (en se basant sur T.B. *Nedarim* 36b). Aaron, issu de la tribu de Lévi, est le premier *kohen* (כֹּהֵן, pluriel *kohanim*, littéralement : "dédié, dévoué" au service du Temple.) du peuple d'Israël (*Exode* 28, 1), et sa fonction est devenue héréditaire (*Exode* 29, 9). Les *kohanim* sont donc un sous-ensemble de la tribu de Lévi, descendants d'Aaron. Eux seuls sont admis à s'approcher de l'autel (*Exode* 28, 43, *Exode* 30, 20, *Exode* 40, 32, *Lévitique* 9, 7 et *Nombres* 18, 3), et à accomplir les rites sacrificiels les plus importants, tels ceux concernant le sang des bêtes sacrifiées ou la combustion des parts réservées à Dieu. Les autres membres de cette tribu, qui n'a pas reçu de territoire au moment de l'entrée des Hébreux en terre promise, les lévites donc (membres de la tribu de Lévi qui ne descendent pas d'Aaron), remplissaient les emplois subalternes : ils étaient les gardiens et les serviteurs du Sanctuaire. Dans le désert, ils campaient auprès du tabernacle et en transportaient les diverses pièces. Plus tard, une de leurs principales fonctions fut de chanter, dans le Temple, les louanges à Dieu. Dans la suite de l'exposé, nous utiliserons le terme lévite (lévites) pour désigner les membres de la tribu de Lévi, et celui de *lewi* (*lewiyyim*) quand il s'agira de prêtres.

Enfin, le grand prêtre (*Kohen Gadol*) est non seulement le chef du sacerdoce, investi de tâches spéciales que les simples *kohanim* ne peuvent exécuter, mais deviendra plus tard chef de la nation, puisqu'il n'y a plus de roi pour occuper cette place au retour de l'exil.

Kohanim et *Lewiyyim* tiraient leur subsistance des dîmes et offrandes imposées au peuple, ainsi que de la portion des sacrifices qui était réservée à leur consommation.

son sein (seulement quatre occurrences situées en *Lévitique* 25, 32 - 33 contre cinquante-neuf dans le livre des *Nombres*).

Son contenu, qui doit être compris comme un "enseignement sacerdotal", met l'accent sur la sainteté de Dieu et sur le code selon lequel son peuple devrait vivre pour devenir saint¹¹⁵. Son but est d'enseigner les préceptes moraux et les vérités religieuses de la loi divine au moyen du rituel ; car la terre où vivent (vivront) les Hébreux, appartenant à Dieu, est une terre sainte qui ne doit pas être profanée par une impureté. Cette terre, sacrée, est assimilée au Temple et l'impureté doit en être éloignée : un homme impur ne peut entrer au Temple ou consommer des sacrifices.

On peut donc, à certains égards, le considérer comme un manuel à l'usage des prêtres, qui leur aurait servi de guide dans l'exercice de leurs fonctions, non seulement pour le service du Temple, mais aussi pour conseiller et résoudre les problèmes posés au peuple par l'observation des commandements. Mais il ne faut pas en déduire pour autant que ce livre soit sans intérêt pour les non-prêtres¹¹⁶.

1.1 - Contenu et structure du *Lévitique*

Le *Lévitique*, troisième livre du Pentateuque, est au centre de la *Torah*. Les "scribes" ont établi mathématiquement cette centralité¹¹⁷ et trouvé le milieu de la *Torah* selon le nombre de versets en *Lévitique* 13, 33 ; selon le nombre de mots en *Lévitique* 10, 16 ; selon le nombre de lettres en *Lévitique* 11, 42.

¹¹⁵ L'injonction divine faite au peuple d'être saint revient à plusieurs reprises dans *Lévitique* 11, 44 – 45, *Lévitique* 19, 1 – 2 et *Lévitique* 20, 7 - 26. Cette injonction apparaissait déjà dans *Exode* 19, 6 : "Et vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et un peuple saint. Ce sont les paroles que tu diras aux enfants d'Israël."

¹¹⁶ E. L. Macewen, "The Leprosy of the Bible : Its Religious Aspect", *The Biblical World*, 38, 4 1911, p. 255 – 261.

¹¹⁷ T.B. *Qiddushin* 30a : "Les premiers [sages] étaient appelés *Sopherim*, parce qu'ils comptaient (la racine ספר signifie compter) chaque lettre de la *Torah*. Ils disaient que la lettre waw du mot *gaḥon* (גַּחֲוֹן ventre) dans *Lévitique* 11, 42 partage en deux le nombre des lettres de la *Torah* (le graphisme de cette lettre, dans le rouleau de la *Torah*, est remarquable par sa hauteur, supérieure à toutes les autres), que l'expression *darosh darash* (il fit des recherches) dans *Lévitique* 10, 16 marque la moitié des mots de la *Torah*, que le *gimel* de *we-hitgalaḥ* (il se rasera) dans *Lévitique* 11, 42 marque la moitié des versets de la *Torah* (même remarque que précédemment pour la lettre waw), [...] (d'après *Aggadoth du Talmud de Babylone, La source de Jacob, 'Ein Yaacov* : traduit et annoté par A. Elkaïm-Sartre, Paris, 1983, p. 824).

Pratiquement, le *Lévitique* ne comporte que des textes législatifs, ordonnés par thèmes, en matière de vie religieuse (le Sanctuaire), de pureté, de sainteté et de vie sociale. Ces lois sont énoncées sans explications ni justifications¹¹⁸.

On peut diviser le *Lévitique* en trois parties complétées par une conclusion¹¹⁹.

1.1.1 - La vie religieuse

L'activité du Sanctuaire requiert deux éléments : un système sacrificiel et un corps de fonctionnaires accrédités pour l'assurer. Les dix premiers chapitres du livre mettent en place ces deux réalités indispensables.

Le système sacrificiel est régi par les chapitres un à sept¹²⁰ :

L'holocauste (1).

Les offrandes végétales (2).

Le sacrifice de paix ou rémunératoire (3).

Le sacrifice pour le péché :

du grand-prêtre (4, 1 - 12) ;

de la communauté (4, 13 - 21) ;

du prince (4, 22 - 26) ;

d'un particulier (4, 27 - 35) ;

cas obligatoires (5, 1 - 6) ;

facilités de paiement pour les pauvres (5, 7 - 13).

Le sacrifice de culpabilité (5, 14 - 26).

¹¹⁸ "Cependant nous autres (Israélites) tous tant que nous sommes, hommes du vulgaire ou savants, nous croyons qu'elles ont toutes (les lois) une raison, mais qu'en partie nous ignorons les raisons, ne sachant pas en quoi elles sont conformes à la sagesse divine. Des passages de l'Écriture le disent clairement : "*Des statuts et des ordonnances justes*" (*Deutéronome* 4, 8) ; "*Les ordonnances de l'Éternel sont vérité, elles sont justes toutes ensembles.*" (*Psaumes* 19, 10) [...]. Tous les docteurs croient donc qu'elles ont nécessairement une raison, je veux dire un but d'utilité ; mais cette raison nous échappe à cause de la faiblesse de notre intelligence ou de notre manque d'instruction. [...] Tantôt l'utilité est évidente pour nous, comme celle de ne pas tuer ou de ne pas voler ; tantôt l'utilité n'est pas évidente comme par exemple lorsqu'on interdit l'usage des premiers produits des arbres ou le mélange de la vigne (avec d'autres plantes)." Extrait de Maïmonide, *Le guide des égarés*, traduit par S. Munk, t. 3, chapitre XXVI, p. 203 - 204.

¹¹⁹ T. Römer et C. Nihan, "Le débat actuel sur la formation du Pentateuque", in *Introduction à l'Ancien Testament*, T. Römer, J. D. Macchi et C. Nihan (éd.), Genève, 2009, p.158 - 184.

¹²⁰ Les nombres entre parenthèses renvoient aux chapitres et éventuellement aux versets du *Lévitique*.

Rôle et salaire des prêtres (6, 1 à 7, 38). Les chapitres huit à dix créent le corps des prêtres (*kohen*, pluriel *kohanim*) :

- Consécration d'Aaron et de ses fils (8).
- Entrée en fonction des prêtres assistants d'Aaron (9).
- Règlementation du comportement des prêtres (10).
 - Mort de Nadav et Avihu, fils d'Aaron (seul passage narratif du *Lévitique*) et règles pour le deuil (10, 1 - 7).
 - Interdiction de l'alcool avant la célébration (10, 8 - 11).
 - Parties des offrandes réservées aux prêtres (10, 12 - 20).

1.1.2 - Pureté (chapitres onze à quinze)

- Les animaux purs et impurs (11), donc autorisés ou interdits à la consommation.
- L'impureté de la femme accouchée (12).
- L'impureté liée à la "lèpre" humaine (13, 1 - 46).
- L'impureté liée à la "lèpre" des vêtements (13, 47 - 56).
- La purification des "lépreux" (14, 1 - 32).
- L'impureté liée à la "lèpre" des maisons (14, 33 - 53).
- La pureté sexuelle (15).

1.1.3 - Sainteté et vie sociale (chapitres seize à vingt-six)

La loi de sainteté est le véritable cœur du *Lévitique*, détaillant tout ce que Dieu attend de son peuple et de ses prêtres¹²¹. Il s'agit pour Israël de tirer les conséquences dans la vie quotidienne de cette proximité avec la sainteté de Dieu :

Le rituel du jour des expiations (16), avec la cérémonie dite du "bouc émissaire".

Ordonnances sur l'abattage des bêtes et l'interdiction d'user de leur sang (17).

Interdits matrimoniaux et sexuels (18).

Prescriptions morales et religieuses (19).

Sanction des fautes pour les sacrifices d'enfants, l'adultère, l'inceste, les pratiques magiques, l'impiété filiale (20).

La sainteté des prêtres (21).

¹²¹ P. BUIS, *Le Lévitique, la Loi de sainteté*, Paris, 2001

Les impuretés qui excluent de la participation au culte (22, 1 - 16).

La qualification des victimes animales pour les sacrifices (22, 17 - 33).

Les sept grandes fêtes religieuses (23) :

- o Le *shabbat*.
- o La Pâque et les Azymes (*Pesah*).
- o La première gerbe (*'Omer*).
- o La fête des Semaines ou Pentecôte (*Shavu'ot*).
- o Le premier jour du septième mois (appelée par la suite *Rosh ha-Shana* ou jour de l'an).
- o La fête des expiations (*Yom Kippur* ou *ha-Kippurim*).
- o La fête des Tentes (*Sukkot*).

L'entretien du sanctuaire (24, 1 - 9).

Les cas passibles de peine de mort (24, 10 - 23) dont la loi du talion qui a pour objet de limiter le châtiment à la faute et d'éviter ainsi une surenchère dans la vengeance.

Les années saintes (25) :

- o L'année sabbatique (la septième année).
- o L'année jubilaire (la cinquantième année) qui porte ce nom car on l'annonce en sonnant de la corne de bélier (*yovel* en hébreu). En cette année, on doit libérer les esclaves et restituer les terres à leurs propriétaires légitimes.

Liste de bénédictions et de malédictions (26, 1 - 13), sanction de l'obéissance ou de la désobéissance (26,14 - 45) aux lois divines.

1.1.4 - Chapitre vingt-sept

Le chapitre vingt-sept traite des vœux, des rachats des premiers-nés et du paiement de la dîme. Souvent considéré comme un appendice, ce dernier chapitre rappelle utilement que l'ensemble des lois s'inscrit sur l'arrière-fond d'une bonté originelle et sur la reconnaissance d'un Dieu qui désire donner à l'homme les moyens d'entrer en relation avec lui.

1.2 - *Lévitique* et exégèse historico-critique

L'histoire de la rédaction du Pentateuque est une question assez complexe et qui a suscité une recherche intense des spécialistes depuis des siècles¹²². S'il n'est pas question de faire un historique ou un exposé complet de la critique biblique (ce qui déborderait très largement le cadre de notre étude), on peut cependant noter qu'elle a débuté très tôt puisque, dans le Talmud, les Rabbins suggèrent déjà que la *Torah* n'a pas été écrite entièrement par Moïse¹²³ et au XII^e siècle, Ibn Ezra évoquait (très prudemment) la possibilité que d'autres auteurs aient pu "compléter" l'œuvre de Moïse.

En 1670, le philosophe juif, Spinoza, dans son ouvrage "*Tractatus theologico-politicus*", observe que le Pentateuque forme avec les livres historiques (de Josué à Rois) une unité organique et ne peut avoir été rédigé avant la fin du Royaume de Juda (relatée dans *II Rois*). Pour lui le véritable auteur du Pentateuque est Esdras¹²⁴.

Nous allons essayer de retracer, très schématiquement, les grandes étapes de la recherche sur ce sujet.

C'est Jean Astruc, médecin français du XVIII^e siècle, qui va lancer la recherche sur les auteurs de la Bible ; en 1753, dans son ouvrage "*Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*", il postule que Moïse s'est servi de deux documents, un premier utilisant pour Dieu le nom d'*Elohim* et un deuxième utilisant le tétragramme YHWH (d'où les noms de document Elohiste et document Yahviste).

Astruc sera considéré comme le père de la théorie documentaire, qui sera développée par Julius Wellhausen, vers la fin du XIX^e siècle.

¹²² T. Römer, "La formation du Pentateuque : histoire de la recherche", in *Introduction à l'Ancien Testament*, T. Römer, J. D. Macchi et C. Nihan (éd.), Genève, 2009, p.140 – 147 ; T. Römer, *La formation du Pentateuque : histoire de la recherche*, Genève, 2004, p. 140 – 157 et H. Cazelles, "La Torah ou Pentateuque", in *Introduction critique à l'Ancien Testament*, H. Cazelles (éd.), Paris, 1973, p.95 – 134 et p. 177 – 237.

¹²³ T.B. *Bava Batra* 14b – 15a : "Moïse aurait écrit son livre (la *Torah*), ainsi que le chapitre de Balaam et le livre de Job ; Josué a écrit le livre qui porte son nom et les huit derniers versets de la *Torah*." Cette citation montre que certains rabbins pensaient que la *Torah* n'avait pas été écrite dans son intégralité par Moïse, qui pouvait difficilement raconter sa propre mort.

¹²⁴ T. Römer, "La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique", in *Les premières traditions de la Bible*, C.-B. Amphoux et J. Margain (éd.), Lausanne, 1996, p. 17-55.

Cette théorie permet d'expliquer l'ensemble de la rédaction du Pentateuque. Pour Wellhausen (et ses nombreux successeurs qui développeront et compliqueront à l'extrême sa théorie), le Pentateuque résulte de la fusion de documents, c'est à dire de livres ayant été rédigés de manière autonome et publiés en l'état. Chacun de ces livres, ou documents, pouvait être l'œuvre d'un ou de plusieurs auteurs exploitant diverses sources orales ou écrites antérieures. L'hypothèse de Wellhausen comporte quatre documents de base :

Yahviste ou J (de l'allemand *Jahvist*), rédigé au X^{ème} siècle avant notre ère par un écrivain du royaume du sud (Jérusalem) favorable à la monarchie.

Elohiste ou E, rédigé au IX^{ème} ou VII^{ème} siècle avant notre ère par un écrivain du Nord (royaume de Samarie) moins favorable à la monarchie et plus influencé par le courant prophétique.

Deutéronomiste ou D, rédigé vers la fin du VII^{ème} siècle avant notre ère (règne de Josias), par un législateur de Jérusalem.

Sacerdotal ou P (de l'allemand *Priester Codex*), rédigé au VI^{ème} siècle avant notre ère par des prêtres de Jérusalem exilés à Babylone.

La théorie documentaire a pratiquement été érigée en dogme dans certains milieux de la recherche biblique. Il était possible d'y ajouter quelques fioritures, mais l'ensemble de la théorie n'a pas été remis sérieusement en question pendant des décennies. Progressivement sont apparues diverses critiques contre un système loin de rendre compte de la complexité du texte.

Deux nouvelles théories ont ainsi vu le jour :

La théorie des fragments qui propose de voir dans le Pentateuque la mise en forme de multiples traditions véhiculées de manière indépendante. Une ou plusieurs compositions littéraires auraient regroupé ces traditions indépendantes en fonction de leurs thèmes.

La théorie des compléments qui postule l'existence d'un seul document de base qui aurait été retouché à plusieurs reprises, notamment par l'adjonction de textes complémentaires.

Actuellement, la recherche met en évidence le travail fondamental de deux écoles rédactionnelles principales¹²⁵ :

¹²⁵ T. Römer, "De la périphérie au centre : les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque", in *The books of Leviticus and Numbers*, T. Römer (éd.), Louvain, 2008, p. 14 -18.

L'école deutéronomiste (DTR) : elle rédige principalement à Babylone au début de l'exil. Elle est composée de scribes exilés, dont probablement un certain nombre sont très proches des milieux prophétiques, notamment les disciples de Jérémie. Le souci premier de l'école deutéronomiste est d'expliquer pourquoi Israël s'est retrouvé en exil après avoir perdu sa terre, son Temple et son roi. Elle rédigera essentiellement la grande histoire d'Israël qui va de Josué aux livres des Rois. On appelle cette école "deutéronomiste" parce qu'elle est également responsable de la mise en forme du *Deutéronome*.

L'école sacerdotale (P) : elle rédige également en exil, peut-être un peu plus tardivement que l'école deutéronomiste. Elle est composée, comme son nom l'indique, de membres évoluant dans le milieu du clergé d'Israël. Elle se caractérise par un souci du détail, des précisions chronologiques et des listes généalogiques.

En ce qui concerne le *Lévitique*, une des hypothèses actuelles est qu'il a été écrit en deux parties, par deux rédacteurs différents pendant la période exilique ou immédiatement post-exilique, pour transmettre au clergé de la terre d'Israël le savoir indispensable pour exécuter correctement les sacrifices et respecter les lois de pureté¹²⁶.

Cette hypothèse s'appuie sur le fait que le texte parle de la Tente de Réunion (*'ohel mo'ed*) au début du livre et de la montagne du Sinaï (*har sinai*) à la fin¹²⁷.

Les chapitres 1 à 16 seraient à relier¹²⁸ à la dernière partie de l'Exode, chapitres 25-40 (construction du Sanctuaire). La deuxième partie ou code de sainteté est plutôt reliée au code de l'alliance (*Exode* 20 - 23) et au code deutéronomique (*Deutéronome* 12 - 26).

Après l'exil, ces deux écoles rédactionnelles (deutéronomiste et sacerdotale) vont continuer à retoucher le texte du Pentateuque jusqu'à lui donner sa forme actuelle. On parle alors de relectures post-sacerdotales ou post-deutéronomistes.

¹²⁶ F. Garcia Lopez, "La place du Lévitique et des nombres dans la formation du Pentateuque", in *The books of Leviticus and Numbers*, T. Römer (éd.), Louvain, 2008, p. 75 - 78.

¹²⁷ A. Schenker, "Lévitique", in *Introduction à l'Ancien Testament*, T. Römer, J. D. Macchi et C. Nihan (éd.), Genève, 2009, p. 269 - 278.

¹²⁸ A. Marx, "Le système sacrificiel de P et la formation du Pentateuque", in *The books of Leviticus and Numbers*, T. Römer (éd.), Louvain, 2008, p. 297 - 303.

2 – "Lèpre" et lecture hebdomadaire de la *Torah*

2.1 - La lecture de la *Torah*

Comme nous l'avons évoqué dans l'introduction, tous les Juifs du monde lisent chaque semaine un passage de la *Torah*. On peut se demander pourquoi cette lecture et à quand remonte cette pratique. Un premier élément de réponse se trouve dans la *Torah* elle-même :

Deutéronome 31, 10 : Moïse leur ordonna : à la fin de chaque septième année, à l'époque de l'année sabbatique, lors de la fête de *Sukkot*,

Deutéronome 31, 11 : alors que tout Israël vient comparaître devant l'Éternel, ton Dieu, dans l'endroit qu'il aura élu, tu liras cette *Torah* en présence de tout Israël, qui écouterait attentivement.

Deutéronome 31, 12 : Convoque (*haqhel* הַקְהֵל) le peuple, hommes, femmes et enfants, et l'étranger qui est dans tes murs, afin qu'ils entendent et s'instruisent, et révèrent l'Éternel, votre Dieu, et s'appliquent à pratiquer toutes les paroles de cette *Torah* ;

Deutéronome 31, 13 : et que leurs enfants, qui ne savent pas encore, entendent aussi, et qu'ils apprennent à révéler l'Éternel, votre Dieu, tous les jours où vous vivrez sur le sol pour la possession duquel vous allez passer le Jourdain.

De ce passage, et plus particulièrement de *Deutéronome* 31, 12, Maïmonide a déduit le onzième commandement positif, celui d'étudier la *Torah*.

Par la suite, la lecture régulière de la *Torah* est attribuée à Moïse :

Moïse a instauré la règle pour Israël de discuter et commenter le thème de la journée : les lois de *Pesah* à *Pesah*, les lois de *Shavu'ot* à *Shavu'ot*, et les lois de *Sukkot* à *Sukkot*¹²⁹.

D'autres l'attribuent aux prophètes de la génération du désert¹³⁰ :

¹²⁹ T.B. *Megillah* 4a.

¹³⁰ T.B. *Bava Qama* 82a.

N'est-il pas dit : *ils allèrent trois jours dans le désert et ne trouvèrent pas d'eau*¹³¹ ? Il faut interpréter ce verset de façon métaphorique, il ne s'agit pas d'eau mais de *Torah*, comme il est écrit : *vous tous qui avez soif, venez, voici de l'eau*¹³². Cela signifie qu'après trois jours sans *Torah*, ils étaient extenués. Les prophètes qui étaient parmi eux ont alors décrété qu'il faudrait lire publiquement la Loi le jour du *shabbat*, le deuxième jour (lundi) et le cinquième jour (jeudi) pour ne pas rester plus de trois jours sans *Torah*¹³³.

Plus tard, Ezra (Esdras le Scribe) a confirmé la lecture publique de la *Torah*, après le retour de captivité en Babylonie, comme le rapporte le prophète Néhémie :

Néhémie 8, 1 : Tout le peuple se rassembla comme un seul homme sur la place qui est devant la porte de l'Eau. On dit à Ezra, le scribe, d'apporter le livre de la Loi de Moïse, que l'Éternel avait ordonnée à Israël.

Néhémie 8, 2 : Ezra, le *kohen*, apporta la loi devant l'assemblée, hommes et femmes et de tous ceux qui étaient capables de la comprendre, le premier jour du septième mois.

Néhémie 8, 3 : Il l'a lue sur la place qui est devant la porte de l'Eau, depuis l'aurore jusqu'au milieu du jour, en présence des hommes et des femmes et de ceux qui étaient capables de la comprendre. Tout le peuple fut attentif à la lecture du livre de la Loi.

Maïmonide donne son interprétation :

Ezra convint pour Israël qu'ils lisent les malédictions du livre *wa-yikra* avant l'assemblée [de *Shavu'ot*], et celles du *Mishneh Torah* [le *Deutéronome*] avant *Rosh ha-Shana*. C'est à dire que la tradition est de lire *be-midbar Sinaï* avant *Shavu'ot*, *wa-ethanan* après *Tish'a be-Av*, *atem nišavim* avant *Rosh ha-Shana*, *šaw et-Aharon* avant *Pesaḥ* l'année simple. Ainsi il y a des *shabbatot* où on lit deux portions le

¹³¹ Exode 15, 22 : "Moïse fit partir Israël de la mer des Joncs, ils sortirent vers le désert de Shur, ils marchèrent trois jours dans le désert et ne trouvèrent pas d'eau."

¹³² Isaïe 55, 1.

¹³³ On remarquera que le lundi et le jeudi sont des jours de marché, jours où la population campagnarde affluait dans les villes et villages.

matin [...] de façon à compléter la lecture de la *Torah* d'une année¹³⁴."

On attribue aussi à Ezra le fait de faire lire trois personnes pour que soit lue une dizaine de versets (avec cette idée, donc, que chacun devait lire un minimum de trois versets, ce qui est la *halakhah* encore de nos jours) :

A l'origine, il a été décidé qu'un homme lirait trois versets ou que trois hommes liraient ensemble trois versets, pour symboliser les *kohanim*, les *lewiyyim* et Israël. Par la suite, Ezra a décrété que trois hommes seraient appelés pour la lecture et que dix versets seraient lus¹³⁵.

La lecture suivie à la synagogue remonte vraisemblablement au II^e siècle avant notre ère. Dans le Prologue du *Siracide*¹³⁶, le mot *Torah* renvoie indéniablement à la révélation faite à Israël et déjà couchée par écrit, puisque le petit-fils de Ben Sira en parle comme d'un livre, objet de traductions en grec¹³⁷, dont le grand-père avait fait sa lecture¹³⁸. Dans le corps de l'ouvrage, Ben Sira ne nomme-t-il pas explicitement "le livre de l'Alliance du Très-Haut, la Loi promulguée par Moïse, laissée en héritage aux assemblées de Jacob¹³⁹" ? Le Prologue parle aussi d'enseignement, de sagesse et d'instruction, tous termes que nous rencontrons en ouverture du livre des *Proverbes*¹⁴⁰. Finalement, le livre du *Siracide* veut aider les étudiants de l'école de sagesse (que Jésus Ben Sira avait fondée à Jérusalem) à apprendre à vivre selon la Loi¹⁴¹. Précisons toutefois que le terme de *Torah* ne renvoie pas aux seuls textes législatifs, ou exclusivement à des commandements qu'il faut accomplir, la loi comporte aussi les récits, l'histoire et ses leçons.

¹³⁴ *Hilkhot tefillah*, XIII, 2 (traduction personnelle), extrait de Maïmonide, *Mishneh Torah : Yad Ha-Ḥazaqah*, (Texte en hébreu. Edition vocalisée), Jérusalem, 1959.

¹³⁵ T.B. *Bava Qama* 82a.

¹³⁶ Les citations du *Siracide* (qui ne fait pas partie du canon biblique juif) sont extraites de La Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, 2009.

¹³⁷ Prologue du *Siracide* 1, 24-25 : "si l'on considère la Loi elle-même, les Prophètes et les autres livres, leur traduction diffère considérablement de ce qu'exprime le texte original."

¹³⁸ Prologue du *Siracide* 1, 7 : "mon aïeul Jésus, après s'être appliqué avec persévérance à la lecture de la Loi, des Prophètes et des autres livres des ancêtres et y avoir acquis une grande maîtrise [...]".

¹³⁹ *Siracide* 24, 23.

¹⁴⁰ *Proverbes* 1, 8 : "Écoute, mon fils, l'enseignement de ton père, ne méprise pas l'enseignement de ta mère."

¹⁴¹ *Siracide* 39, 8 : "Il fera paraître l'instruction qu'il a reçue et mettra sa fierté dans la loi de l'alliance du Seigneur."

On sait qu'au II^{ème} siècle de notre ère, il y avait en Palestine une lecture de la *Torah* le *shabbat* au moment des fêtes de pèlerinage¹⁴². Ainsi s'est imposée la lecture ordonnée¹⁴³, qui consistait à lire le passage qui, dans la *Torah*, concernait la fête le jour même de la Fête¹⁴⁴. La *Torah* était lue en une durée de trois ans à trois ans et demi¹⁴⁵, alors qu'en Babylonie, on lisait la *Torah* en une année¹⁴⁶. Les péricopes triennales sont les *sedarim* et les annuelles sont les *parashiyyot*¹⁴⁷. La lecture triennale n'est pas très harmonieuse et le décompte des *sedarim* varie selon les sources. Il n'est pas impossible qu'il y ait eu deux lectures de la *Torah* sur un cycle de sept ans, la première lecture débutant en *Nisan* et la deuxième en *Tishri*¹⁴⁸.

On attribue à Rav (175 - 245 de l'ère courante, à l'origine de la compilation du Talmud) l'introduction du cycle annuel, ainsi que le positionnement du début du cycle en *Tishri*.

La lecture annuelle de la *Torah* se fait en cinquante-quatre *parashiyyot* et recommence à *Simḥat Torah*, à la fin de la fête de *Sukkot*, soit le 23 du mois de *Tishri*.

Le cycle annuel est devenu de plus en plus populaire, et vers le 12^{ème} siècle il était finalement établi partout (Benjamin de Tudèle recense en 1170 des communautés égyptiennes qui pratiquent le cycle de trois ans¹⁴⁹).

¹⁴² Les trois fêtes de pèlerinage ou *Sheloshshah Regalim* sont celles pour lesquelles il était obligatoire de se rendre à Jérusalem pour offrir des sacrifices de circonstance au Temple. Ces trois fêtes sont : *Pesah*, *Shavu'ot* et *Sukkot* (voir *Exode* 23, 14-17 et *Deutéronome* 16, 16).

¹⁴³ Les chercheurs pensent que l'idée d'une lecture ordonnée ne s'est faite progressivement qu'à l'époque des Tannaïm, mais cela n'est pas très clair. Ainsi, dans T.B. *Megillah* 30b, on a une controverse entre Rav Ami et Rabbi Yirmeyah pour savoir si la lecture est ordonnée ou pas, et dans la M. *Megillah* 3, 4, on a une affirmation qui semble dire que la lecture se fait dans l'ordre.

¹⁴⁴ Voir plus haut T.B. *Megillah* 4a.

¹⁴⁵ T. B. *Megillah* 29b, *Wa-yyiqra Rabba* 3, 6 (*Wayyikra Rabbah, a Critical Edition based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*, M. Margulies (éd.), Jérusalem, 1972, p. 68 – 72. Les prochaines références seront notées : édition M. Margulies, p. numéro(s) de page).

¹⁴⁶ Certains se basent sur T.B. *Megillah* 31b pour affirmer que la Palestine pratiquait aussi la lecture annuelle.

¹⁴⁷ *Parashah* au pluriel.

¹⁴⁸ Il existe aussi deux traditions qui placent la création du monde soit le premier *Tishri*, soit le premier *Nisan* (T.B. *Rosh ha-Shana* 10b et *Be-reshit Rabba* 22, 4 (*Bereshit Rabba, Critical Edition with Notes and Commentary*, J. Theodor et Ch. Albeck (éd.), Jérusalem, 1965, p. 207 – 209. Les prochaines références seront notées : édition J. Theodor et Ch. Albeck, p. numéro(s) de page).

¹⁴⁹ Benjamin de Tudèle, *Sefer Masa'ot*, édition trilingue hébreu, espagnol (traduit par J. R. Magdalena) et basque (traduit par X. Kintana) sous le patronage du Gouvernement de Navarre, Pampelune, 1994, p. 13.

Il faut savoir, pour terminer, que la lecture de la *parashah* est suivie de la lecture de la *haftarah*, portion des livres des Prophètes (*Nevi'im*) qui présente généralement un lien thématique avec la *parashah* qui l'a précédée.

2.2 - Les *parashiyyot Tazri'a* et *Meşora'*

Le calendrier juif, luni-solaire, peut comprendre jusqu'à cinquante-quatre semaines, le nombre exact variant selon les années, "pleines" ou "défectives". Dans les années pleines (par exemple : 2008, 2011, et 2014), la parashat *Tazri'a* est lue indépendamment. Dans les années de moins de cinquante-quatre semaines (par exemple : 2009, 2010, 2012, 2013, et 2015), la lecture de la *Torah* combine cette *parashah* et la suivante, *Meşora'*, afin d'atteindre le nombre de lectures hebdomadaires requis.

2.2.1 - *Tazri'a*

Tazriy'a, (תִּזְרִיעַ, hébreu pour "elle concevra"), treizième mot et premier significatif de la *parashah*), ou plus exactement *ki tazri'a* (lorsqu'elle concevra) est la vingt-septième section hebdomadaire du cycle annuel de lecture de la *Torah* et la quatrième du Livre du *Lévitique*.

Cette *parashah* est composée des huit versets de *Lévitique* 12, qui traitent de l'impureté de la femme qui vient d'accoucher, et des cinquante-neuf versets de *Lévitique* 13 consacrés à la "lèpre" de l'homme et des vêtements. Les Juifs de la Diaspora la lisent le vingt-sixième ou vingt-septième Shabbat après *Simḥat Torah*, généralement en avril.

La *haftarah* pour la parashat *Tazri'a* est *II Rois* 4, 42 à 5, 19 dont nous étudierons le contenu plus loin.

2.2.2 - *Meşora'*

Meşora', (מְצֹרָע, personne atteinte de *şara'at*), neuvième mot et premier significatif de la *parashah*), est la vingt-huitième section hebdomadaire du cycle annuel de lecture de la *Torah* et la cinquième du *Lévitique*.

Cette *parashah* est composée des cinquante-sept versets de *Lévitique* 14, qui traitent de la purification du "lépreux" et de la "lèpre" des maisons, et des trente-trois versets de

Lévitique 15, consacrés aux problèmes posés par les écoulements génitaux. Les Juifs de la Diaspora la lisent généralement en avril, la semaine suivant la *parashat Tazri'a*.

La *haftarah* pour la *parashat Meşora'* est *II Rois* 7, 3 - 20.

Lorsque la lecture des parashiyyot *Tazri'a* et *Meşora'* est combinée (pour les raisons de calendrier indiquées plus haut), on lit la *haftarah* de la *parashat Meşora'*.

3 - Pureté, impureté et purification

3.1 - Pureté et impureté

Pour mieux comprendre les problèmes de pureté et d'impureté développés dans le *Lévitique*, il faut d'abord rappeler quelques concepts importants¹⁵⁰.

1) Les catégories saint / profane et pur / impur forment un système, c'est-à-dire qu'elles sont interdépendantes et articulées l'une à l'autre. Un objet (ou une personne) peut être à la fois saint et pur, profane et pur ou profane et impur. La seule combinaison totalement inconcevable est saint et impur.

2) La sainteté et l'impureté sont des valeurs dynamiques qui cherchent à étendre leur influence, c'est pourquoi on parle parfois de l'impureté comme d'une affection contagieuse. A l'opposé, le pur et le profane, catégories secondaires et relatives aux précédentes (la pureté étant l'absence d'impureté ; le profane, le défaut de sainteté) sont statiques, c'est-à-dire non transmissibles.

3) Les frontières entre catégories opposées ne sont pas étanches et il est possible de passer d'un statut à un autre. Ce qui est saint peut devenir profane soit légitimement par "dé-sanctification", c'est-à-dire rachat d'un objet consacré (ou d'un premier né) pour le soustraire au domaine divin et lui rendre son usage profane, soit illégitimement par profanation, c'est-à-dire atteinte à la sainteté divine ; de même, le profane peut devenir saint (consécration, par exemple, d'un animal pour le sacrifice).

De la même manière, le pur peut devenir impur, par souillure volontaire ou accidentelle, et l'impur pourra redevenir pur après un processus de purification. Le problème n'est donc pas tant le passage d'un état à un autre, mais plutôt le mécanisme et les circonstances dans lesquelles ce passage s'effectue.

¹⁵⁰ Voir J. Milgrom, "The Dynamics of Purity in the Priestly System" in *Purity and Holiness : the Heritage of Leviticus*, M.J.H.M. Poorthuis et J. Schwartz (éd.), Leyde, 2000, p. 29 - 32.

Il faut noter que, dans le texte biblique, on ne trouve pas de définition de la sainteté¹⁵¹ et de la pureté, cette dernière n'étant caractérisée que par sa "non-impureté". Cependant, sainteté et pureté ont des liens incontestables :

Le Saint béni soit-il dit à l'homme : vois, je suis pur, ma résidence est pure, mes serviteurs sont purs et l'âme que je t'ai donnée est pure. Si tu me la restitues dans le même état, ce sera bien, sinon je la jetterai. Cela est valable pour un vieil homme mais s'il a péché dans sa jeunesse, il risque écoulements et "lèpre"¹⁵².

La notion de pureté dans le *Lévitique* est donc à comprendre au sens légal du terme, en tant qu'impératif divin. Il s'agit des conditions à réunir pour être en état de participer au culte et plus largement à la vie de la communauté. On peut distinguer deux types d'impureté : l'impureté rituelle et l'impureté morale¹⁵³.

3.1.1 - Impureté rituelle

Il faut distinguer avant tout l'impureté innée et l'impureté acquise.

L'impureté innée est celle de certains animaux qui sont en soi impurs (*Lévitique* 11). Par exemple l'âne et le chameau sont impurs, ce qui signifie qu'on ne doit pas les offrir en sacrifice ni les consommer. Cette impureté intrinsèque ne peut être éliminée d'aucune manière, par aucun rite. Par contre, elle n'est pas contagieuse : il n'est pas interdit de toucher un âne ou un chameau (ni même de les monter).

L'impureté acquise correspond aux différentes impuretés définies dans *Lévitique* 11 - 15 et *Nombres* 19. Elle résulte soit d'un phénomène naturel : naissance, "lèpre" (humaine, des vêtements ou des maisons), écoulements génitaux ; soit du contact direct ou indirect : contact avec la carcasse de certains animaux ou avec un cadavre humain.

Paradoxalement, l'impureté rituelle peut résulter de certains processus sacrificiels (*Lévitique* 16, 28 et *Nombres* 19, 7 - 8).

¹⁵¹ *Lévitique* 11, 45 : "Car je suis l'Eternel qui vous fais monter du pays d'Egypte pour être votre Dieu, vous serez saints parce que je suis saint."

¹⁵² *Wa-yyiqra Rabba* 18, 1 (édition M. Margulies, p. 389 - 400). On retrouve cette tradition dans des termes presque identiques dans *Qohelet Rabba* 7, 3.

¹⁵³ J. Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple : Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, New-York, 2006, p. 53 - 56.

La durée de l'impureté sera variable selon les cas et nécessitera une purification dont la procédure est bien formalisée.

Les impuretés rituelles possèdent trois caractéristiques principales.

La première caractéristique est que leur origine est claire et naturelle : naissance, mort, relations sexuelles, maladie (de peau), écoulements génitaux font partie de la vie normale. L'impureté rituelle est généralement inévitable (sauf dans le cas de contact avec une carcasse d'animal) ; elle est parfois obligatoire, par exemple : tous les Juifs (sauf les *kohanim*) doivent enterrer leurs proches décédés, ou bien, les *kohanim* procèdent à des pratiques cultuelles qui les rendent impurs.

La deuxième caractéristique est que le fait de contracter une impureté rituelle n'est pas forcément le résultat d'un péché. Ainsi, un homme atteint de "lèpre" ou une femme accouchée deviennent impurs, mais cela n'a pas de connotation morale ni de portée réprobatrice dans le texte biblique. La seule chose qui est grave et relève de la responsabilité de l'impur, est de ne pas accomplir rapidement les rites purificateurs prescrits, car l'impureté laissée à elle-même s'amplifie, se renforce et finit par constituer un danger pour le Sanctuaire lui-même¹⁵⁴, le Dieu Saint ne pouvant habiter au milieu des impuretés. Donc les Juifs, et a fortiori les *kohanim*, doivent veiller à leur statut rituel et refuser de se purifier, si la situation l'exige, est une grave transgression¹⁵⁵.

Enfin, l'impureté rituelle se caractérise par sa transmissibilité à d'autres personnes comme une maladie contagieuse, par simple contact. Dans la plupart des cas, l'impureté transmise ne dure que jusqu'au coucher du soleil. Dans d'autres cas, comme par exemple celui des relations sexuelles avec une femme en période menstruelle, l'impureté va durer huit jours.

Toutes les impuretés rituelles ont un mode spécifique de purification, associant éventuellement : lavage des vêtements, immersion et offrandes, et ne pouvant être effectué qu'après un certain délai (dans le cas de la naissance ou de la "lèpre", par exemple).

¹⁵⁴ Lévitique 15, 31 : "Vous séparerez les fils d'Israël de leurs impuretés, et ils ne mourront pas dans leur impureté en rendant impur mon Sanctuaire qui est au milieu d'eux."

¹⁵⁵ Nombres 19, 20 : "Mais l'homme qui est impur et ne se purifie pas, il sera retranché du sein de l'assemblée, car il a souillé le Sanctuaire [...]".

3.1.2 - Impureté morale

L'impureté morale est le résultat d'actes considérés comme profanateurs. Il s'agit de relations sexuelles interdites, d'idolâtrie, de meurtre. Ces "abominations" (*to'evot*) profanent le pécheur, la terre d'Israël et le Sanctuaire divin ; elles sont dénoncées par les prophètes comme étant la cause de l'exil (Ezéchiel).

Ces actes sont volontaires et celui qui blasphème¹⁵⁶ ou qui livre, par le feu, son enfant à Molekh¹⁵⁷ ne peut invoquer l'excuse de l'ignorance ; ayant profané sciemment et volontairement la sainteté du nom divin, il encourt la peine de mort.

Il existe de nombreuses différences entre l'impureté morale et l'impureté rituelle.

Alors que l'impureté rituelle ne provient généralement pas d'un péché, l'impureté morale est une conséquence directe d'un péché grave. Contrairement à l'impureté rituelle, l'impureté morale n'est pas transmissible par contact et l'immersion n'est pas prescrite en cas de contact avec un idolâtre ou un meurtrier.

Enfin, aucun rite de purification ne pourra effacer cette impureté ; elle mérite la mort (quand elle est connue) ou bien la punition divine.

On peut noter des différences de terminologie entre l'impureté rituelle et l'impureté morale. Ainsi, si le terme *ṭame* (טמא impur) est utilisé dans les deux cas, le terme abomination (*to'evah*) n'est jamais employé en ce qui concerne l'impureté rituelle.

Curieusement, alors que la pureté rituelle est indispensable pour avoir accès au Temple et satisfaire au rite sacrificiel, il n'en est pas de même pour la pureté morale qui n'est pas requise de façon explicite (car l'impureté morale est souvent dissimulée).

¹⁵⁶ Lévitique 24, 15 : "[...] un homme, un homme lorsqu'il maudira son Dieu, il portera son péché." et Lévitique 24, 16 : "et qui blasphème le nom de l'Eternel, mourir il mourra, toute la communauté lapider le lapidera, l'étranger comme le citoyen, lorsqu'il blasphème le Nom, il mourra."

¹⁵⁷ Lévitique 18, 21 : "Et ta descendance tu ne donneras pas pour faire passer au Molekh [...]" ; Lévitique 20, 2 : "Tu diras aux fils d'Israël : un homme des fils d'Israël et parmi l'étranger qui réside en Israël, qui donnera de sa descendance au Molekh, mourir, il sera mis à mort. Le peuple du pays le lapidera." et Lévitique 20, 3 : "et moi je me tournerai contre cet homme et le retrancherai du milieu de son peuple, car il a donné de sa descendance au Molekh, afin de rendre impur mon sanctuaire et de profaner le Nom de ma sainteté."

3.2 - Impureté, purification et offrandes

Le retour à la pureté comportera dans tous les cas une d'immersion dans le *miqweh*, le bain rituel.

Il est ainsi possible de se purifier de certaines impuretés le jour même, après usage du *miqweh* et attente du coucher du soleil, par exemple après contact avec un individu souffrant d'un écoulement génital ou avec une femme en période menstruelle.

Mais d'autres cas d'impureté nécessitent un processus de purification complexe, associant immersion et offrandes, codifié avec beaucoup de précision et dont la signification profonde n'est pas évidente.

Pour mieux comprendre ce processus dans le cas qui nous intéresse, il nous a paru important de commencer par rappeler ce qu'est une offrande rituelle et de décrire différents types d'offrandes de purification dont nous détaillerons les différentes étapes (en laissant de côté les offrandes obligatoires comme le sacrifice quotidien, les pains de proposition et le sacrifice du *shabbat*, ou encore les offrandes des fêtes de pèlerinage).

En ce qui concerne le "lépreux", nous verrons plus loin que sa purification est une opération complexe, codifiée avec beaucoup de précision et dont la signification profonde est loin d'être évidente. Pour essayer d'en comprendre le sens, il faudra reprendre les différentes étapes de ce processus en les comparant, éventuellement, avec la méthode de purification utilisée dans d'autres cas d'impureté humaine

3.2.1 - L'offrande rituelle : le *qorban*

Les offrandes à Dieu apparaissent très tôt dans la Bible hébraïque¹⁵⁸, toutefois, le *qorban* (קָרְבַּן, au pluriel *qorbanot* קָרְבָּנוֹת, de la racine קָרַב, signifiant "approcher, apporter") n'est codifié qu'à partir de *Lévitique* 1, 2¹⁵⁹, même si l'ordre de pratiquer des sacrifices est donné immédiatement après l'énoncé du Décalogue¹⁶⁰. Le processus est alors centralisé

¹⁵⁸ *Genèse* 4, 3 : "Ce fut, au bout de quelque temps, Caïn apporta des fruits de la terre en offrande à l'Eternel." et *Genèse* 4, 4 : "et Abel apporta lui aussi des premiers-nés de son troupeau et de leurs parties grasses. L'Eternel se tourna vers Abel et vers son offrande."

¹⁵⁹ "Parle aux fils d'Israël, tu leur diras : un homme, quand il approchera parmi vous une offrande à l'Eternel, de gros bétail ou de petit bétail, vous approcherez votre offrande."

¹⁶⁰ *Exode* 20, 21 : "Tu feras pour moi un autel de terre, tu sacrifieras sur lui tes holocaustes et tes sacrifices rémunérateurs, ton menu bétail et ton gros bétail [...]."

et hiérarchisé et une offrande ne peut plus, à l'exception du sacrifice pascal, être élevée à Dieu par quiconque en dehors du *kohen*.

Il faut remarquer que, les offrandes à Dieu, que nous allons étudier un peu plus loin, sont les seuls actes de culte prescrits dans le *Lévitique*, et que dans l'Antiquité, un des éléments essentiels du rituel juif a consisté à apporter des offrandes au Temple. Ainsi, dans la *Torah*, le *qorban* est une offrande rituelle décrite et prescrite pour le culte du Sanctuaire. Il ne s'agit pas seulement du sacrifice (mot par lequel on traduit trop souvent *qorban*), mais aussi des dîmes (qui sont des offrandes obligatoires) prélevées sur les récoltes, des pains faits de fleur de farine, d'huile et de sel et cuits sans levain (pains de proposition), et encore, de la farine, de l'huile, du vin et même de l'eau (pour la fête de *Sukkot*). Diverses offrandes sont décrites en fonction des occasions, avec de nombreux détails ; deux traités entiers du Talmud, dans la section *Qodashim*, sont consacrés à ce sujet (*Zevahim* et *Menaḥot*) et plus de cent commandements sur les six cent treize définis par Maïmonide concernent les *qorbanot*.

Des parties du rituel impliqué dans les offrandes doivent être exécutées, comme indiqué plus haut, exclusivement par le *kohen* et uniquement au Temple de Jérusalem. Cette procédure ne peut être effectuée par quelqu'un d'autre ou dans un autre endroit. Ceci explique que, le Temple n'existant plus, il soit devenu impossible de faire des offrandes.

Mais pourquoi offrir quelque chose à Dieu, qui n'a besoin de rien, qui est propriétaire de tout et qui n'a aucun besoin de nourriture ?

Le *qorban* repose sur trois concepts de base : le don, la substitution et le rapprochement avec la divinité¹⁶¹.

Le premier concept est le don : une offrande nécessite la renonciation à quelque chose appartenant à la personne qui la fait. Ainsi, il faut sacrifier un animal domestique (car un animal sauvage n'appartient à personne). Tout sacrifice implique un don qui prive l'offrant qui abandonne à la divinité un bien qui lui est essentiellement attaché, qui fait partie de lui-même, et c'est cela seulement qu'exprime le rite d'imposition de la main : l'offrant manifeste ainsi que *cette* victime est sa victime et qu'elle va être sacrifiée à *son* bénéfice, Il en est de même pour les offrandes de nourriture qui se font sous la forme de farine ou de repas et qui ont donc nécessité un travail de préparation.

¹⁶¹ Pour le *qorban*, voir A. Marx, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament, formes et fonctions du culte sacrificiel à YHWH*, Boston, 2005 et W. Z. Harvey, "Les sacrifices, la prière, et l'étude chez Maïmonide", *Revue des études juives*, 154, 1 – 2, 1995, p. 97 - 103.

Le deuxième concept est la substitution : c'est l'idée que l'offrande remplace la personne qui la fait. L'offrande portera la faute de celui qui l'offre et sera en quelque sorte "punie" à sa place. Il est intéressant de constater que chaque fois que le thème de l'offrande est abordé dans la *Torah*, le nom utilisé pour Dieu est le tétragramme, c'est-à-dire l'attribut de miséricorde.

Le troisième concept important est l'idée du rapprochement avec Dieu. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, le but de l'offrande n'est pas seulement d'obtenir le pardon des péchés. Bien que certaines offrandes aient pour effet d'expier les péchés, il y a de nombreuses autres raisons d'apporter une offrande, et l'effet expiatoire est sujet à de nombreuses limitations.

L'offrande a le même but que la prière : se rapprocher de Dieu et lui exprimer amour et gratitude. Des offrandes sont apportées pour célébrer les fêtes, d'autres sont utilisées pour délivrer une personne d'une impureté rituelle qui n'est pas forcément en rapport avec un péché (l'enfantement entraîne une impureté qui n'a rien à voir avec un péché). Mais il est certain que les offrandes et les prières peuvent avoir un but expiatoire. Dans ce cas, l'offrande ne peut expier que les péchés non intentionnels, c'est-à-dire commis accidentellement, ou par quelqu'un qui a oublié ou qui ne savait pas que tel ou tel acte était interdit. Aucune expiation n'est nécessaire pour des péchés commis sous la contrainte, mais inversement, aucune offrande ne peut faire pardonner un péché délibéré. De plus, le pardon ne pourra être accordé que si l'offrande s'accompagne d'un repentir sincère et de la réparation du préjudice éventuel causé à autrui.

3.2.2 - Les sacrifices sanglants.

Les sacrifices, qui sont une composante des offrandes, existaient bien avant le don de la *Torah* et occupent une place centrale dans la Bible hébraïque qui y fait référence dans presque tous les livres¹⁶². Ils sont offerts, en général, au cours d'événements marquant du récit biblique. Ainsi, après Caïn et Abel¹⁶³, qui ont apporté les premiers sacrifices après l'expulsion du jardin d'Eden, Noé¹⁶⁴ et ses fils ont offert des holocaustes aussitôt après la

¹⁶² Seuls *Obadia*, *Nahum*, *Haggai*, *Ruth*, *Le Cantique des Cantiques*, *Lamentations* et *Esther* ne font pas expressément mention des sacrifices.

¹⁶³ *Genèse* 4, 3 - 4.

¹⁶⁴ *Genèse* 8, 20 : "Noé construisit un autel à l'Eternel, il prit de tout le bétail pur et de tout oiseau pur et il fit monter des holocaustes sur l'autel."

sortie de l'arche, pour marquer la fin du déluge. L'offrande intervient encore à des moments essentiels de l'histoire du peuple juif. Ce sont des sacrifices qui, au Sinaï, servent à conclure l'Alliance de Dieu avec son peuple¹⁶⁵. C'est à la suite de sacrifices que Dieu est venu s'installer au milieu de son peuple, dans la Tente d'Assignation¹⁶⁶. Enfin, le premier acte de Josué, à son arrivée au cœur du pays de Canaan, est d'offrir des sacrifices au sommet de l'Ebal¹⁶⁷, conformément à ce qu'avait ordonné Moïse¹⁶⁸, en vue d'y renouveler l'Alliance.

Quand les lois sur les sacrifices ont été données aux enfants d'Israël, la préexistence d'un système sacrificiel était un fait avéré et la *Torah*, plutôt que de créer une nouvelle institution, a soigneusement encadré le système en le limitant à certains endroits, à certains moments, à un certain rituel, et en le réservant à certaines personnes et à des occasions précises.

Dans tous les cas, le sacrifice n'est destiné qu'au seul Dieu des Juifs¹⁶⁹. Maïmonide pensait que les prescriptions du code sacrificiel étaient surtout destinées à détourner le peuple juif des pratiques idolâtres de leurs voisins par le sacrifice d'animaux considérés comme sacrés par ces derniers. Il écrit :

[...] la sagesse de Dieu, dont la prévoyance se manifeste dans toutes ses créatures, ne jugea pas convenable de nous ordonner le rejet de toutes ces espèces de cultes, leur abandon et leur suppression ; car cela aurait paru alors inadmissible à la nature humaine, qui affectionne toujours ce qui lui est habituel. Demander alors une pareille chose, c'eût été comme si un prophète dans ces temps-ci, en exhortant au culte de Dieu, venait nous dire : "Dieu vous défend de lui adresser des prières, de jeûner, et d'invoquer son secours dans le malheur ; mais votre culte sera une simple méditation, sans aucune pratique."

C'est pourquoi Dieu laissa subsister ces différentes espèces de cultes ; mais, au lieu d'être rendues à des objets créés et à des

¹⁶⁵ Exode 24, 3 - 8.

¹⁶⁶ Lévitique 9, 21.

¹⁶⁷ Josué 8, 30 - 35.

¹⁶⁸ Deutéronome 27, 1 - 8.

¹⁶⁹ Exode 22, 19 : "Qui sacrifie aux dieux sera voué à l'anathème, pour l'Eternel, pour Lui seul."

choses imaginaires, sans réalité, il les a transférées à son nom et nous a ordonné de les exercer envers lui-même¹⁷⁰.

Il continue en opposant les sacrifices aux prières :

[...] ce genre de culte, - je veux parler des sacrifices, - n'avait qu'un but secondaire, tandis que les invocations, les prières et d'autres pratiques du culte se rapprochent davantage du but principal¹⁷¹.

Comme nous l'avons déjà dit, les sacrifices ne pouvaient pas se faire n'importe où, et la *Torah* prononce un interdit suivi d'un ordre à ce sujet :

Deutéronome 12, 13 - Garde toi d'offrir tes holocaustes en tout endroit que tu verras,

Deutéronome 12, 14 - mais seulement au lieu choisi par l'Eternel dans l'une de tes tribus, là-bas tu offriras tes holocaustes et là-bas tu feras tout ce que je t'ordonne.

Par tribu, il faut comprendre le territoire attribué à une des tribus lors du partage de la terre promise¹⁷².

Il existait divers types de sacrifices, de différentes natures et de différentes fonctions. Il s'agissait toutefois le plus souvent d'animaux de menu ou de gros bétail, éventuellement des oiseaux qui étaient abattus selon un rite précis avant d'être cuits et consommés par la personne qui apportait l'offrande, à l'exception de parts qui revenaient de droit au *kohen*. Mais dans certains cas, les bêtes sacrifiées étaient interdites à la consommation et étaient brûlées sur l'autel (*mizbeah*). Dans tous les cas, il s'agissait d'animaux purs (tels qu'ils sont définis dans *Lévitique* 11), c'est-à-dire propres à la consommation humaine, mâles (ou femelles dans certains cas) et sans défaut.

Avant de décrire dans le détail les différents types de sacrifices, il nous faut évoquer l'attitude des prophètes vis-à-vis de la pratique sacrificielle. Ils reprochent au peuple juif de réduire la *Torah* à sa seule dimension cultuelle et de céder trop fréquemment aux tentations idolâtres, depuis l'épisode du Veau d'or jusqu'au culte de Baal introduit par Jézabel¹⁷³.

¹⁷⁰ Maïmonide, *Le Guide des égarés*, traduction de S. Munk, t. 3, chapitre XXXII, p. 251.

¹⁷¹ Ibid. p. 257. On peut consulter, dans le même ouvrage, t. 3, chapitre 46, p. 361 - 385, une étude des sacrifices.

¹⁷² Une première évocation du partage de la terre promise est faite dans *Deutéronome* 3, 12 - 17. Il est très longuement détaillé dans *Josué* 13, 7 à *Josué* 21, 43.

¹⁷³ *I Rois* 16, 31 : "[...] il [Achab] prit pour femme Jézabel, fille d'Etbaal, roi des Sidoniens, et servit Baal et se prosterna devant lui."

La banalisation des sacrifices, devenus quotidiens et routiniers, et considérés comme suffisants pour obtenir les faveurs divines, font tout aussi fortement l'objet d'imprécations et tentatives de rappel à l'ordre. Samuel apostrophe Saül :

"[...] L'Eternel prend-il plaisir aux holocaustes et aux sacrifices plus que dans l'obéissance à la voix de l'Eternel ? Voilà, l'obéissance vaut mieux qu'un sacrifice, et la soumission que la graisse des bœufs¹⁷⁴".

Isaïe, dès ses premières exhortations, transmet la parole divine :

"Que m'importent vos innombrables sacrifices, dit l'Eternel ? Je suis rassasié de holocaustes, de bœufs et de la graisse des veaux, le sang des taureaux, des agneaux et des boucs, Je n'en veux pas¹⁷⁵".

Et il continue :

"N'apportez plus d'oblation hypocrite, l'encens me fait horreur, néoménie, shabbat, assemblée, je ne supporte pas la fausseté associée aux assemblées solennelles¹⁷⁶".

Jérémie réitère ces propos :

"Que m'importent l'encens venu de Sheba ou la canne à sucre d'un lointain pays ? Vos holocaustes ne me plaisent pas, vos sacrifices ne m'agrément pas¹⁷⁷".

Et il ajoute :

"Car Je n'ai rien dit à vos pères, et rien ordonné le jour de la sortie d'Egypte, au sujet de l'holocauste et du sacrifice¹⁷⁸".

"Mais voici ce que Je leur ai ordonné : Ecoutez ma voix, alors Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple. Suivez en tout le chemin que Je vous prescris, afin d'être heureux¹⁷⁹".

Osée¹⁸⁰ et Michée¹⁸¹ ne disent pas autre chose.

¹⁷⁴ I Samuel 15, 22.

¹⁷⁵ Isaïe 1, 11.

¹⁷⁶ Isaïe 1, 13.

¹⁷⁷ Jérémie 6, 20.

¹⁷⁸ Jérémie 7, 22.

¹⁷⁹ Jérémie 7, 23.

¹⁸⁰ Osée 6,6 : "Car Je désire la bonté et non les sacrifices, la connaissance de Dieu plutôt que les holocaustes."

Cependant, ces mêmes prophètes qui décrivent les offrandes dépourvues d'esprit de repentir, de bonté et de droiture, ne nient pas leur rôle essentiel, et le repentir n'a pas pour but de mettre un terme aux offrandes, mais au contraire de les rendre propices et agréables à Dieu. De telles offrandes jouent alors un rôle de complément à l'observance de la Loi¹⁸².

Il faut enfin distinguer les sacrifices collectifs (en cas de faute de la communauté) et les sacrifices expiatoires individuels, dont voici une liste : celui de l'individu qui n'a pas rendu un objet prêté ou trouvé¹⁸³ ; celui qui a détourné une partie du sacrifice réservé à l'Eternel¹⁸⁴ ; celui qui a eu des relations sexuelles avec une femme promise à un autre homme¹⁸⁵ ; celui du *nazir* ; celui du "lépreux" ; et celui fait en cas de doute sur une transgression¹⁸⁶.

Nous n'étudierons pas tous les sacrifices, mais seulement ceux qu'il est important de connaître pour suivre et comprendre le processus de purification du "lépreux".

3.2.2.1 - 'Olah (עֹלָה)

Le mot 'olah, qui vient d'une racine qui signifie monter (עָלָה), est traduit habituellement par : holocauste¹⁸⁷ ; c'est un sacrifice dans lequel un animal, le plus souvent choisi parmi le gros ou le menu bétail, mâle et sans défaut (l'âge de la bête n'est pas précisé dans le texte biblique), est intégralement consommé par le feu après avoir été chargé des fautes de l'individu qui l'offre, par imposition des mains sur sa tête.

Selon la situation sociale et financière de l'individu, l'animal sera un taureau, un bélier, un bouc, ou même, en cas de grande pauvreté, un ou deux oiseaux (colombe ou tourterelle). La bête est égorgée et son sang est aspergé autour de l'autel. Elle est ensuite dépecée, les membres et les entrailles sont lavés, puis tous les morceaux sont intégralement brûlés (les entrailles ne sont pas brûlées s'il s'agit d'un oiseau).

¹⁸¹ Michée 6,8 : "On t'a fait savoir, homme, ce qui est bien, ce que l'Eternel exige de toi : accomplir la justice, aimer la bonté et marcher humblement avec ton Dieu."

¹⁸² Isaïe 56, 7 : "Je les amènerai [ceux qui observent mon shabbat] sur ma sainte montagne, ils se réjouiront dans ma maison de prières. Leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés sur mon autel, car ma maison sera appelée maison de prières pour tous les nations."

¹⁸³ Lévitique 5, 21 - 25.

¹⁸⁴ Lévitique 5, 15 - 16.

¹⁸⁵ Lévitique 19, 20 - 22.

¹⁸⁶ M. Zevahim 5, 5.

¹⁸⁷ Le mot anglais *holocaust* signifie littéralement offrande brûlée.

Le fait de consumer entièrement l'animal par le feu, est censé le faire monter vers Dieu et lui être "d'une odeur agréable".

C'est le type de sacrifice le plus ancien et le plus connu, déjà présent dans la *Genèse*.

*Genèse 8, 21 : L'Éternel aspira l'odeur agréable, il dit en son cœur :
Je ne maudirai plus la terre, à cause de l'homme, car le penchant du
cœur de l'homme est mauvais dès son enfance ; et Je ne frapperai
plus tout ce qui est vivant, comme Je l'ai fait.*

Ce sacrifice représente une soumission complète à Dieu pour l'expiation des péchés.

Il s'agit d'un sacrifice expiatoire offert le plus souvent à titre individuel et volontaire, mais il peut également l'être à titre public, comme offrande perpétuelle (*qorban tamid*) ou offrande supplémentaire (*qorban mousaf*) lors des jours saints.

3.2.2.2 - *Shelamim* (שְׁלָמִים)

Le *shelamim* ou sacrifice rémunératoire (ou de paix), codifié dans *Lévitique* 3, constitue l'offrande (gros ou menu bétail, sans précision d'âge ou de sexe) présentée à l'occasion d'un vœu ou d'une action de grâce pour un bienfait dont on a été l'objet.

3.2.2.3 - *Hattat* (חַטָּאת)

La *hattat* ou sacrifice expiatoire est codifié dans *Lévitique* 4. C'est l'expression du regret d'une erreur et du désir de se réconcilier avec Dieu. Le mot vient de la racine **חטא** qui signifie : se tromper. En effet, il s'agit d'un sacrifice dû par celui qui a péché par inadvertance, par ignorance ou par négligence et en aucun cas de façon intentionnelle. Tout individu correspondant à ce critère, y compris le grand prêtre (*Kohen Gadol*) ou le roi, est censé offrir ce sacrifice¹⁸⁸.

La bête sacrifiée varie en fonction du type du péché, du statut social et des moyens financiers du pécheur. Ainsi, le grand prêtre devait offrir un jeune taureau¹⁸⁹, le prince un bouc¹⁹⁰, et le commun des mortels une chèvre¹⁹¹ ou une agnelle¹⁹². S'il s'agissait d'un

¹⁸⁸ N. H. Snaith, "The Sin-Offering and the Guilt-Offering", *Vetus Testamentum*, 15, 1, 1965, p. 73 – 80 ; C. Lemardelé, "Le sacrifice de purification : un sacrifice ambigu", *Vetus Testamentum*, 52, 2, 2002, p. 284 – 289 ; R. De Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, p. 82 - 85.

¹⁸⁹ *Lévitique* 4, 3 : un taureau de trois ans, selon Rashi.

¹⁹⁰ *Lévitique* 4, 23.

¹⁹¹ *Lévitique* 4, 28 : une chèvre de un an comme prescrit dans *Nombres* 15, 27.

¹⁹² *Lévitique* 4, 32.

pauvre, il pouvait offrir une paire de tourterelles ou de petites colombes¹⁹³, une des deux servant pour l'holocauste. Dans les cas d'extrême pauvreté, le sacrifice était remplacé par l'offrande d'un dixième d'*efah* de fleur de farine¹⁹⁴, sans huile ni encens, dont le *kohen* brûlera une poignée sur l'autel.

Ce sacrifice individuel pouvait aussi être communautaire, en partant du principe que dans une communauté, chacun est responsable des péchés des autres.

Dans le cas du bétail, le pécheur posera sa main sur la tête de l'animal, puis le *kohen* l'égorgera, prendra avec son doigt du sang de la victime et en mettra sur les cornes de l'autel des holocaustes¹⁹⁵, et répandra le sang au pied de l'autel. Puis il ôtera toute la graisse et il la brûlera sur l'autel.

Sans aller plus loin dans les détails techniques, on peut préciser que dans certains cas le reste de la bête était brûlé hors du camp, mais dans la majorité des cas ce sacrifice pouvait être consommé par les *kohanim*.

3.2.2.4 - *Asham* (אֲשָׁם)

L'*asham* est une offrande de culpabilité prescrite dans un certain nombre de cas particuliers et codifiée dans *Lévitique* 5. Si quelqu'un se sent coupable d'avoir transgressé un commandement, pense avoir commis un péché dans son passé ou n'est pas sûr d'avoir commis un péché, il doit, dans le doute, offrir ce sacrifice.

Le mot vient de la racine אָשָׁם qui signifie : se rendre coupable, commettre un délit.

Mais, si par la suite, il s'avère que le péché a été effectivement commis, le coupable devra apporter une *ḥaṭṭat*. L'*asham* est aussi offert dans le cadre du rituel de purification qu'il s'agisse de la femme accouchée, du "lépreux" ou de l'impureté contractée par contact avec des cadavres de bêtes sauvages¹⁹⁶.

La bête sacrifiée varie, là encore, en fonction des moyens financiers du pécheur et de type du péché éventuel. Ainsi, le riche devait offrir une chèvre ou une agnelle¹⁹⁷. S'il

¹⁹³ *Lévitique* 5, 7.

¹⁹⁴ *Lévitique* 5, 11.

¹⁹⁵ Si le pécheur est le grand prêtre, il "trempera son doigt dans le sang, il en fera jaillir du sang sept fois devant l'Éternel, face du voile du sanctuaire." (*Lévitique* 4, 6).

¹⁹⁶ C. Lemadelé, "Une solution pour l'*asham* du lépreux", *Vetus Testamentum*, 54, 2, 2004, p. 208 – 215 ; N. H. Snaith, "The Sin-Offering and the Guilt-Offering", *Vetus Testamentum*, 15, 1, 1965, p. 73 – 80 ; R. De Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1964, p. 88.

¹⁹⁷ *Lévitique* 5, 6 : dans tous les cas, une femelle.

s'agissait d'un pauvre, il pouvait offrir une paire de tourterelles ou de petites colombes¹⁹⁸ ; une aura la nuque brisée et l'autre servira pour l'holocauste. Dans tous ces cas, le sang des animaux sacrifiés sera versé à la base de l'autel.

Dans les cas d'extrême pauvreté, le sacrifice était remplacé par l'offrande d'un dixième d'*efah* de fleur de farine, dans les mêmes conditions que pour la *ḥaṭṭat*.

Dans certains cas précis, il faudra offrir un bélier¹⁹⁹, quel que soit le statut social du pécheur, par exemple en cas d'erreur sur le calcul de la dîme dûe²⁰⁰ au *kohen*.

L'*asham* est toujours une offrande individuelle qui sera consommée par les *kohanim*.

3.2.3 - Les offrandes végétales

La *minḥah* (מִנְחָה).est une offrande végétale qui a été apportée pour la première fois par Caïn²⁰¹ et elle exprime les remerciements et la gratitude envers Dieu.

Elle est codifiée dans le deuxième chapitre du *Lévitique* et se présente sous forme de farine²⁰², de galette, de gruau, de grains grillés ou de pain. Elle ne doit contenir ni miel ni levain, mais le sel est indispensable et elle est le plus souvent arrosée d'huile et d'encens, sauf dans le cas des sacrifices *ḥaṭṭat* et '*olah*'²⁰³.

Cette offrande doit représenter le fruit du travail de l'homme car ce n'est pas un produit naturel mais le résultat d'un effort de l'homme. Elle est souvent, mais pas toujours, apportée en accompagnement de sacrifices sanglants.

L'offrande est présentée au *kohen*, dans des vases purs²⁰⁴ en or ou en argent s'il s'agit de farine ou de grains, dans des paniers²⁰⁵ s'il s'agit de pains. Le *kohen* présente l'offrande devant l'autel, puis il en prélève la part destinée à Dieu : s'il s'agit de farine ou de grains, il en prélève une poignée²⁰⁶ ; s'il s'agit de pain (pétri à l'huile et cuit sans levain, ni miel), il

¹⁹⁸ *Lévitique* 5, 7.

¹⁹⁹ *Lévitique* 5, 15 et suivants.

²⁰⁰ Il devra, en plus du sacrifice, payer ce qu'il doit, majoré d'un cinquième.

²⁰¹ *Genèse* 4, 3.

²⁰² *Lévitique* 2, 1 : "Et une âme, si elle approche une offrande [végétale] à l'Eternel, son offrande sera de fleur de farine sur laquelle elle versera de l'huile et déposera de l'encens."

²⁰³ *Lévitique* 5, 11 : "[...] il n'y mettra pas d'huile et n'y déposera pas d'encens [...]."

²⁰⁴ *Isaïe* 66, 20 : "[...] les enfants d'Israël apportent les offrandes dans des vases purs au Temple de l'Eternel."

²⁰⁵ *Lévitique* 8, 26 : "Et du panier de pains azymes placé devant l'Eternel il prit un pain [...]."

²⁰⁶ *Lévitique* 2, 2 : "[...] il en prendra le plein de son poing de sa fleur de farine et de son huile, avec tout son encens [...]." et *Lévitique* 9, 17 : "[...] il en emplit sa paume [...]."

en prélève une fraction. Cette part qui revient à l'Eternel est, comme dans le cas d'un sacrifice animal, brûlée sur l'autel²⁰⁷, et le reste revient aux *kohanim* pour leur consommation.

4 - Etude philologique et linguistique

Avant d'aborder l'étude des chapitres 13 et 14 du *Lévitique*, il nous a semblé important d'essayer de donner une interprétation des termes utilisés dans ces chapitres pour décrire les lésions "lépreuses", dont la signification n'est pas toujours très claire. Nous essaierons aussi, chaque fois que ce sera possible, de donner des équivalents en termes médicaux, qui ont l'avantage d'être plus descriptifs²⁰⁸.

4.1 - *Şara'at* (צָרַעַת) et *Meşora'* (מִצְרָע)

Şara'at apparaît trente-cinq fois dans le Bible hébraïque, dont vingt-neuf fois dans *Lévitique* 13 et trois fois dans *Lévitique* 14. Aucun autre terme qualifiant un trouble physique n'est cité aussi fréquemment dans la Bible hébraïque et aucune affection n'y est décrite avec autant de détails.

Ce mot est traduit par lèpre dans tous les dictionnaires modernes d'hébreu, les auteurs s'appuyant très probablement, comme nous l'avons vu plus haut, sur la traduction de la *Septante*.

Cette traduction s'est perpétuée depuis l'Antiquité, comme nous l'avons déjà dit, puisqu'au Moyen Age, le Glossaire²⁰⁹ hébreu-français du XII^e siècle donne "léyprose" pour *şara'at*.

D'après le lexique de Gesenius²¹⁰, *şara'at* vient de la racine *şara'* (צָרַע) qui comme en arabe (*şara'a*) signifierait "terrasser". *Şara'at* serait donc l'affection qui terrasse. Cette

²⁰⁷ *Lévitique* 2, 9 : "[...] odeur agréable à l'Eternel."

²⁰⁸ Voir à ce sujet J. Wilkinson, "Leprosy and Leviticus : A Problem of Semantics and Translation", *Scottish Journal of Theology*, 31, 1978, p. 153 – 166.

²⁰⁹ *Glossaire hébreu - français du XIII^e siècle : recueil de mots hébreux bibliques avec traduction française*, Manuscrit de la Bibliothèque Nationale, fonds hébreu, no 302, M. Lambert et L. Brandin (éd.), Paris, 1904.

²¹⁰ H. F. W. Gesenius (1786 - 1842) était un philologue et orientaliste allemand. Il a inauguré la méthode comparatiste dans l'analyse du chaldéen, de l'hébreu et de l'araméen en s'écartant des présupposés religieux qui prévalaient jusqu'alors dans l'étude des langues sémitiques. On lui doit, entre autres, une Grammaire hébraïque et un Lexique

interprétation, reprise par le dictionnaire Jastrow²¹¹, accrédite l'idée que l'homme est ainsi frappé par Dieu et puni de ses péchés²¹².

Dhorme rattache *šara'at* à la racine akkadienne *širtu*, qui signifie mamelle, et il estime que le sens primitif de ce mot serait tumeur, qui s'appliquerait à la fois à la mamelle et à une excroissance morbide²¹³.

On peut remarquer que l'aspect morphologique évoque l'état construit du mot féminin *צרעה*, qui vocalisé correctement (*šir'ah*) a le sens de guêpe ou frelon²¹⁴. On retrouve ce mot dans plusieurs versets, comme par exemple, dans l'expression *we-shalaḥti et ha-šir'ah*²¹⁵. Mais il manque alors le deuxième terme de l'état construit et il est impossible de tirer des conclusions de cette analogie morphologique.

Il existe aussi une analogie morphologique avec des termes médicaux dont la racine indique le symptôme caractéristique de la maladie²¹⁶. Par exemple *daleqet*, inflammation, qui vient de *dalaq*, brûler ; *šahevet*, jaunisse, à rapprocher de *šahov*, jaune, etc. Mais dans notre cas, il est difficile d'associer une maladie à la racine et d'ailleurs, nous verrons que dans *Lévitique*, la *šara'at* n'est jamais considérée comme une maladie.

hébreu-allemand dont nous avons consulté la traduction anglaise (*Gesenius's Hebrew Chaldee Lexicon to the Old Testament*, traduit par S. Prideaux Tregelles, Michigan, 1857.).

²¹¹ *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, M. Jastrow, New-York, 1996.

²¹² L. Köhler, *Der hebräische Mensch : eine Skizze*, Tübingen, 1953, p. 43.

²¹³ E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, 1963, p. 106 - 107.

²¹⁴ Guêpes et frelons sont des insectes qui assiègent leur victime pour mieux la terrasser, mais ce n'est pas suffisant pour les rattacher à *šara'at*.

²¹⁵ *Exode* 23, 28 : "J'enverrai devant toi le frelon et je chasserai l'Hévéen, le Cananéen et le Héthéen de devant toi." *Deutéronome* 7, 20 : "De plus, l'Eternel ton Dieu enverra contre eux le frelon pour anéantir les survivants qui se seraient cachés devant toi."

Josué 24, 12 : "J'ai envoyé devant vous le frelon qui a chassé de devant vous les deux rois des Amoréens, ce que tu ne dois ni à ton épée ni à ton arc."

Dans ces trois versets, comme souvent en hébreu biblique, frelon est au singulier mais doit être compris comme un pluriel.

²¹⁶ J. F. A. Sawyer, "A Note on the Ethymology of ŠARA'AT", *Vetus Testamentum*, 26, 2, 1976, p. 242.

La traduction de *šara'at* par *segiru* dans les différents *Targumim*²¹⁷ évoque la notion d'enfermement (racine סגר). On aurait donc une affection qui fait enfermer, séquestrer celui qui en est atteint. La Mishnah, comme nous le verrons plus loin, fait bien la distinction entre celui qui est *musgar* (séquestré, en observation) et celui qui est *muḥlat* (exclu de la communauté).

Comme on le voit, la traduction de *šara'at* est loin d'être facile et pour cette raison, un médecin de la fin du XIX^{ème} siècle a proposé d'appeler le lépreux "tsaraathique" et les lésions cutanées les "tsaraathides"²¹⁸. Nous ne le suivrons pas et nous garderons le terme hébreu, sans le traduire, dans la suite de cet exposé.

La traduction de *mešora'* n'est pas plus aisée ; il s'agit d'un adjectif dérivé de *šara'at* qui désigne celui qui en est atteint ; pour cette raison, là encore, nous garderons le terme hébreu, sans le traduire. Le mot *šaru'a* dérivé de la même racine est un synonyme de *mešora'*.

4.2 - *Nega' šara'at* (נגע צרעת)

Nega' vient de la racine *naga'* (נגע) qui signifie toucher, atteindre. Le mot apparaît soixante et une fois dans *Lévitique* 13 et 14, en relation explicite avec *šara'at* ou comme synonyme²¹⁹.

Il est aussi très souvent employé seul dans le reste du *Tanakh* et permet des interprétations diverses ; nous n'en citerons que quelques-uns : plaie²²⁰, fléau²²¹, coups²²².

²¹⁷ Un *Targum* (תרגום, pluriel : *targumim*) est une traduction araméenne interprétative des textes bibliques. On en connaît trois principaux. Le plus connu et le plus ancien (II^{ème} siècle) est le *Targum d'Onqelos* (du nom de son auteur) ou *Targum* de Babylone.

Le *Targum pseudo-Yonathan* ou *Yerushalmi* est le plus ancien *targum* de Palestine. Cependant sa rédaction est tardive car on y évoque Constantinople et la famille de Mahomet.

Le *Targum Néophyti* n'est connu que par un manuscrit retrouvé dans la collection romaine dite "des Néophytes", les convertis étant appelés en italien Néophyti. Il date du II^{ème} siècle, mais a, semble-t-il, subi des modifications rabbiniques et des influences du *Targum d'Onqelos*.

²¹⁸ R. Argilagos, *Réflexions cliniques sur trois observations de lèpre grecque ou tsarath (de Moïse)*, Thèse pour le doctorat en médecine, Paris, 1860.

²¹⁹ Par exemple dans *Lévitique* 13, 22.

Dans *Lévitique*, la meilleure traduction nous paraît être soit atteinte qui correspond bien à la racine, soit affection, terme plus adéquat pour qualifier une atteinte de la peau. On notera cependant que la plupart des traducteurs préfèrent plaie (*plague* pour les anglo-saxons).

L'expression *nega' šara'at* permet de proposer une dernière interprétation possible : si on suppose que le mot *maḥalah* (maladie) est sous-entendu, à l'état construit ; on obtient alors l'expression *nega' (maḥalat) šara'at*, qui pourra se traduire par : atteinte d'une maladie envahissante.

On notera l'utilisation de *nagu'a* qui a le même sens que *mešora'* et *šaru'a*, c'est-à-dire atteint, touché par la *šara'at*.

4.3 - Se'et (שֵׁעַת)

Se'et ne se rencontre que sept fois dans le *Tanakh* (avec le sens d'affection cutanée) : six fois dans *Lévitique* 13 et une fois dans *Lévitique* 14.

Ce terme dérive de la racine *nasa* (נָסָא) qui signifie lever, s'élever, d'où l'idée d'excroissance. On peut penser à une enflure, une tuméfaction, une tumeur, peut-être une pustule ou une papule, un nodule, voire un tubercule. Naḥmanide²²³ précise, dans son commentaire de *Lévitique* 13, 2, que "le Talmud dit que *se'et* signifie *gevoha* (haut, élevé)". En effet, il est écrit dans T.Y. *Shevu'ot* 1, 1 à propos de l'inspection des *nega'im* que le premier terme (*se'et*) implique l'idée d'élévation.

²²⁰ Exode 11, 1 : "L'Eternel dit à Moïse : Je ferai venir encore une plaie (*nega'*) sur Pharaon et sur l'Égypte, après quoi il vous renverra d'ici. Quand il vous renverra, chasser, il vous chassera d'ici."

²²¹ I Rois 8, 37 : "Si survient dans le pays une famine, une peste, une maladie des blés, des sauterelles, le siège de ses villes par l'ennemi, un fléau (*nega'*) ou une épidémie,"

²²² Proverbes 6, 33 : "Il ne trouvera que coups (*nega'*) et infamie, sa honte sera ineffaçable."

²²³ Moïse Naḥmanide (Moshe ben Naḥman Gerondi ou רמב"ן Ramban) est un rabbin du XIII^e siècle (Gérone, 1194 - Acre, 1270) : médecin, exégète de la Bible et du Talmud, poète liturgique, philosophe et kabbaliste, il est considéré comme un des décisionnaires majeurs de sa génération, et l'une des plus éminentes autorités rabbiniques du Moyen Âge.

Il est contraint à devenir vers la fin de sa vie le représentant des Juifs lors de la disputation de Barcelone. Ses propos ayant été jugés blasphématoires envers le christianisme, il a rejoint la terre d'Israël où il a fini ses jours.

Par contre, le *Targum Onqelos* le rend par 'ameqa, qui exprime justement l'idée contraire, d'enfoncement, de profondeur ('emeq, en hébreu, signifie vallée).

Le Pseudo-Jonathan emploie une périphrase : *shuma zeqifa*, tache saillante.

La Septante emploie le mot : οὐλή (oulé) qui correspond à un épaississement en relief de la peau mais dans la Vulgate on trouve : *diversus color*, qui ne correspond pas vraiment au terme hébraïque.

Le Glossaire hébreu-français, déjà cité, donne "levure" (avec le sens d'élévation) pour *se'et*.

La traduction la plus satisfaisante, en termes médicaux, serait donc nodule ou boursouflure.

4.4 - *Sappaḥat* (ספחת)

Sappaḥat ne se rencontre que deux fois dans le *Tanakh* : une fois dans *Lévitique* 13, 2, une fois dans *Lévitique* 14, 56 et sa traduction couramment admise est darte²²⁴.

Le mot vient de la racine *yasaf* (יָסַף, ajouter), ou de *sapaḥ* (סָפַח) qui a pratiquement le même sens : associer, mettre en plus. Il s'agirait donc de quelque chose qui vient s'ajouter sur la peau, soit un exsudat, soit une pustule qui devient croûte et qui desquame. Le Glossaire propose "ayutemont, ajuture", qui semble être une simple traduction de la racine *sapaḥ*.

Le *Targum Onqelos* utilise 'edeyi (עֵדַיִּי) qui voudrait dire croûte ou tumeur qui se surajoute à la peau.

Le *Targum Pseudo-Jonathan* utilise *qillufey* qui signifie peau ou pelure (squame).

Maïmonide utilise un mot de la même racine quand il écrit²²⁵ : "Quand le *sheḥin* commence à se cicatriser, et qu'il s'y produit une desquamation (*qelifa*), comme une pelure d'ail (*qelifat ha-shum*), c'est la cicatrice du *sheḥin* (*ṣarevet ha-sheḥin*).

²²⁴ La darte est une maladie de la peau se caractérisant par la formation de plaques sèches et squameuses au niveau de l'épiderme.

²²⁵ *Hilkhot ṣara'at* 5, 4 (traduction personnelle), extrait de Maïmonide, *Mishneh Torah : Yad Ha-Ḥazaqah*, (Texte en hébreu. Edition vocalisée), Jérusalem, 1959.

Certains ont proposé *ecthyma*²²⁶ pour traduire *sappaḥat*, terme plus médical et plus précis²²⁷. Nous préférons celui de croûte qui nous paraît plus descriptif.

Il faut rapprocher de *sappaḥat* le mot *misppaḥat* (מִסְפַּחַת), employé trois fois dans *Lévitique* 13 (versets 6 à 8) avec un sens similaire.

4.5 - *Baheret* (בִּהְרֵת)

Baheret se rencontre douze fois dans le *Tanakh*, onze fois dans *Lévitique* 13 et une fois dans *Lévitique* 14. Sa traduction habituelle est tache, une tache claire, blanche et brillante. C'est, d'ailleurs, la traduction du Glossaire (tache) ; quant à Rashi, il propose "taie" et rapproche *baheret* de *bahir* (clair, lumineux) et cite un passage de *Job* qui parle du soleil qui brille (*bahir*) dans les cieux²²⁸.

Cette tache s'apparente à une macule par son caractère plat ou légèrement concave, mais nous resterons sur la traduction de tache brillante.

4.6 - *Sheḥin* (שְׁחִין)

Sheḥin est une des plaies d'Egypte, habituellement traduit par ulcère²²⁹ (ou pustule) même en hébreu moderne.

Le mot peut venir de *shuḥah* qui signifie tranchée et qui évoque alors une effraction cutanée. On peut aussi l'associer à *shaḥun*, mot voisin de l'araméen *shiḥana* (*Targum* Onqelos), adjectif qui se traduit par chaud et qui ajouterait une idée d'inflammation, comme dans le verset cité plus haut.

²²⁶ L'ecthyma est une dermatose érosive, qui a tendance à creuser les lésions. L'ulcération ainsi obtenue se recouvre d'une croûte grise brunâtre.

²²⁷ M. Ternel, "Çaraath. La lèpre biblique. Le chapitre XIII de Lévitique et le traité Negayim", *Paris Médical*, 49, 1930, p. 509 – 510.

²²⁸ *Job* 37, 21 : "Or donc, personne ne peut regarder le soleil qui brille (*bahir*) radieux dans ciel, lorsque le vent qui passe l'a nettoyé."

²²⁹ *Exode* 9, 10 : "Ils prirent de la cendre de la fournaise, ils se tinrent devant Pharaon ; Moïse la lança vers le ciel, elle fut ulcère bourgeonnant, fleurissant dans l'homme et dans l'animal."

On trouve une autre sorte de *sheḥin* dans *Deutéronome* 28, 35 : "L'Eternel te frappera de mauvais ulcères aux genoux et aux jambes que tu ne pourras guérir, de la plante des pieds au sommet de la tête".

Notre traduction sera donc ulcère ou furoncle (selon la terminologie de Milgrom²³⁰)

4.7 - *Neteq* (נֶתֶק)

Le *neteq* est la quatrième sorte de lésion de *šara'at*, qui s'ajoute à la tache brillante, la boursoufflure et la croûte. Ce mot est utilisé huit fois, uniquement dans *Lévitique* 13.

Il est traduit quasi unanimement par teigne²³¹, même dans le Glossaire (téyne). Seule la Bible anglicane le rend par éruption (*outbreak*).

4.8 - *Bohaq* (בֹּהֶק)

Bohaq est un hapax²³² qui ne se rencontre que dans *Lévitique* 13, 39 ; il est traduit dans le *Targum* Pseudo-Yonatan par le même mot que pour *baheret*, ce qui suppose une notion de brillance.

Le Glossaire propose "lentilos" et l'hébreu moderne, comme les anglo-saxons, le traduisent par vitiligo, traduction que nous adopterons.

4.9 - Conclusion

Compte tenu des difficultés de traduction, nous n'hésiterons pas, dans la suite de cet exposé, à employer le terme hébreu plutôt qu'un équivalent français peu satisfaisant. Ce sera toujours le cas pour *šara'at* et *mešora'* (qui sera utilisé comme synonyme de *nagu'a* et *šaru'a*).

Le tableau de la page suivante permet de synthétiser les différentes traductions que nous avons passées en revue.

²³⁰ J. Milgrom, *Leviticus 1-16, a New Translation with Introduction and Comment*, New-York, 1991, p. 768 - 826.

²³¹ La teigne se caractérise par des plaques arrondies, rougeâtres et recouvertes d'une croûte grisâtre, avec des cheveux très courts cassant à la racine.

²³² Un hapax (le h est muet) ou apax désigne généralement un mot qui n'a qu'une seule occurrence dans la littérature.

<i>Tanakh</i>	<i>Septante</i>	<i>Vulgate</i>	T. Onqelos	T. P-Yonatan	T. Neofyti	Traduction
צָרַעַת šara'at	λέπρα lépra	lepra	סְגִירו segiru	סְגִירו segiru	סְגִירו segiru	šara'at
נֶגַע nega'	ἀφὴ aphè	plaga tactus	מִכְתָּשׁ makhttash	מִכְתָּשׁ mikhettash	מִכְתָּשׁ mikhettash	lésion atteinte
שַׁאֵת se'et	οὐλή oulé	diversus color	עֲמֵקָא 'ameqa	שׁוּמָא זְקִיפָא shoma zeqifa	סוּמָא suma	boursoufflure
סַפְּחַת sappahat	σημασίας semasias	pustula	עֵדְיָא 'edeyi	קֶלּוּפִי qelofey	קֶלְפָא qalfa	croûte
בְּהֶרֶת baheret	τηλαυγής telaugès	quasi lucens quippiam	בְּהָרָא bahara	בְּהָקִי bahaqey	בְּהָקִי bahaqi	tache blanche brillante
שְׁחִין shehin	σὰρξ sarx	ulcus	שִׁחָנָא shihana	שִׁחָנָא shihena	שִׁחָנָא shihena	ulcère furoncle
נֶתֶק neteq	θραῦσμα thrausma	lepra	נִתְקָא niteqa	נִתְקָא niteqa	נִתְקָא niteqa	teigne
בְּהָק bohaq	καθαρός katharos	macula coloris candidi	בְּהָקָא bahaqa	בְּהָקִי bahaqey	בְּהָקִי bahaqi	vitiligo