

Quelques traditions juives reprises par la communauté johannique

FRÉDÉRIC MANNS
Studium Biblicum Franciscanum – Jérusalem

Les exégètes restent en général réticents à une approche juive de l'Écriture à cause de la datation tardive des textes rabbiniques. Ils oublient volontiers la période de tradition orale qu'a connue cette littérature pour ne pas s'embarquer dans une voie sans issue. Nous prendrons quelques motifs rabbiniques en considération pour enrichir la lecture de la tradition johannique.

1. La lumière

Un des thèmes majeurs de la tradition johannique est sans conteste celui de la lumière. Dans le prologue 1,4-5 il est déjà orchestré pour être amplifié dans les chapitres 8,12-59 et 9,5 où Jésus est identifié avec la lumière du monde. Les commentaires ne se lassent de répéter qu'il s'agit d'un thème biblique fondamental. Mais il convient de voir comment la tradition midrashique a enrichi le thème de la lumière primordiale.

Dans le récit de la création la première œuvre fut l'apparition de la lumière: "Que la lumière soit et la lumière fut." Curieusement la suite du récit évoque la création des grands luminaires, du soleil pour le jour et de la lune pour la nuit. C'est le quatrième jour que ces deux luminaires furent créés. Pourquoi furent-ils créés si la lumière existait déjà? Rashi explique dans son commentaire de Gn 1: "Dieu vit que les méchants ne méritaient pas de profiter de la lumière et il la mit en réserve à l'usage des justes pour les temps à venir." Le Midrash GnR 3,4 rappelle que cette lumière originelle n'est autre que celle dans laquelle Dieu se drape comme dans un manteau (Ps 104,2). Pour R. Berekiah qui parle au nom de R. Isaac cette lumière fut créée à partir du Temple comme Ez 43,2 l'admet: "La gloire du Dieu d'Israël venait de la direction de l'Orient. Sa voix était comme la voix des grandes eaux et le terre resplendissait de sa gloire." Or le terme de gloire désigne le Temple comme il ressort de Jer 17,12. R. Simon dit: Puisque le terme de «lumière apparaît cinq fois dans le contexte, il symbolise les cinq livres de la Torah».

GnR 3,6 rapporte un enseignement de la période des tannaim: «La lumière qui fut créée durant les six jours de la création ne peut pas illuminer le jour, car elle éclipserait la lumière du soleil. Elle ne pouvait pas illuminer la nuit, car elle fut créée pour illuminer le jour. Où était la lumière? Elle fut mise en réserve pour les justes aux temps messianiques comme il est écrit en Is 30,26: "La lumière de la lune sera comme la lumière du soleil et la lumière du soleil sera sept fois plus forte, comme la lumière des sept jours." Sept? Mais en fait elle ne brilla que trois jours, puisque le quatrième jour le soleil et la lune furent créés. Cela ressemble à un homme qui dit: Je vais préparer ce qu'il faut pour les sept jours de la noce.»

Le Midrash GnR explique pourquoi la lumière fut mise en réserve. Elle permettait à Adam de voir d'un bout du monde à l'autre. Lorsque Dieu vit d'avance la perversité de la génération du déluge, puis celle de la génération de Babel, il décida de la cacher selon les mots de Job 38,15: «Aux méchants est refusée la lumière.» Elle est mise en réserve pour les justes comme il est écrit: "La lumière des justes est joyeuse" (Pr 13,9 et «Le sentier des justes est comme la lumière de l'aube dont l'éclat va croissant jusqu'au plein jour» (Pr 4,18). Jouant sur la *gématrie* le midrash rappelle que la valeur numérique du mot *or* (la lumière) est identique à celle du mot *raz* (le secret). La mission du Messie sera de rapporter cette lumière.

En revendiquant d'être la lumière du monde, Jésus proclame sa mission messianique. Paul dans sa deuxième lettre aux Corinthiens 4,6 écrit de son côté: "Dieu qui a dit: 'Que la lumière brille au sein des ténèbres', c'est lui qui a fait briller la clarté dans nos cœurs pour que nous fassions briller la connaissance de la gloire de Dieu, laquelle resplendit sur la face du Christ." De même que le midrash GnR avait mis en rapport la lumière avec la gloire (du Temple), de même Paul souligne la valeur symbolique de la lumière qui nous donne la connaissance de la gloire.

Le Midrash *Pesiqta Rabbati* 36 reprend cette tradition: "Que signifie le Psaume 36,10: 'Dans ta lumière nous voyons la lumière'? Quelle lumière verra la communauté d'Israël? C'est la lumière du Messie, car il est écrit: 'Dieu vit que la lumière était bonne.' Ce texte signifie que Dieu a regardé le Messie et ses œuvres avant la création du monde. Après cela il mit en réserve la lumière sous le trône de sa gloire pour les jours du Messie et de sa génération. Alors Satan dit à Dieu: Seigneur du monde, pour qui est réservée la lumière cachée sous le trône de ta gloire? Dieu lui répondit: Pour celui qui t'éliminera et te fera rougir avec la honte au visage. Satan dit: Montre-le moi. Dieu dit: Viens le voir. Quand il le vit il fut troublé et tomba sur sa face et dit: C'est vrai, c'est le Messie qui me renversera et tous les archanges des peuples du monde dans la Géhenne comme il est écrit en Is 25,8: 'Il engloutira la mort pour toujours.'"

LvR 31 célèbre la lumière du Messie en ces termes: "R. Hanim dit: Puisque vous avez mis une lumière pérenne vous serez honorés et vous pourrez saluer la lumière du Roi Messie comme il est écrit au Psaume 132,17: 'Là je ferai germer pour David une corne, je préparerai un flambeau à mon Messie.'"

La tradition de la lumière originelle réservée pour les jours du Messie se transmettra à toutes les générations comme il ressort du midrash du Cantique des Cantiques 1,3. On ne sera pas étonné de voir l'Évangile de Mt 4,16 appliquer le texte d'Is 9,1 à la venue du Messie: "Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu s'élever une grande lumière. Sur les habitants de la région et l'ombre de la mort, une lumière s'est levée." Indirectement ce texte évangélique permet de dater le *terminus a quo* des traditions rabbiniques orales.

2. La liturgie du Jour des Expiations (*Kippourim*)

La liturgie du Jour des Expiations (*Kippourim*) connue par la Mishna *Yoma* constituait un moment essentiel de la vie juive. Une fois par an les péchés d'Israël commis contre Dieu étaient pardonnés et ceux commis contre le prochain à condition de demander pardon à ceux qui avaient été offensés durant les dix jours "terribles" qui précèdent la fête. Lorsque le Temple existait le grand prêtre entrait dans le Saint des Saints avec le sang des animaux pour faire l'aspersion après avoir fait la confession de ses fautes, de ceux de sa famille et de ceux du peuple. Le bouc émissaire chargé des péchés du peuple était alors envoyé au désert.

Dix fois le Grand prêtre faisait entendre le nom ineffable qu'il n'est pas permis de prononcer. "Par le Nom (*bachem*), disait le grand prêtre, efface les fautes et les transgressions commises, accomplies et perpétrées devant toi, par ton peuple, la maison d'Israël. Les prêtres et le peuple présents dans le parvis du Temple lorsqu'ils entendaient le nom explicite qui sortait de la bouche du Grand prêtre se prosternaient et tombaient la face contre terre en disant: Béni soit le nom glorieux de son règne pour toujours" (*Yoma* 6,2).

La prière du Grand Prêtre demandait que les péchés soient effacés par le Nom (*bachem kaper*).

Dans sa première lettre Saint Jean, qui a connu la liturgie juive du Temple, écrit: "Vos péchés sont pardonnés par son Nom (*dia tou onomatous autou*)" (1 Jn 2,12). La préposition *Dia* avec le génitif a généralement un sens instrumental ou celui d'une causalité instrumentale (Jn 1,3.10; 3,17). Parfois la préposition *Dia* exprime l'action immédiate et agissante. Le Nom dont il est question ici est celui de Jésus. Jean applique à Jésus l'appellation par laquelle le judaïsme désignait Dieu. 1 Cor 6, 11, de son côté affirme que "vous avez été justifiés (*edikaiôthête en tô onomati*) par le nom du Seigneur Jésus Christ". La justification est l'œuvre de Dieu qui, en vertu de sa grâce et par la foi en Christ pardonne les péchés, non en raison de leurs œuvres, mais en raison de la justice du Christ et de son sang répandu en sacrifice rédempteur, expiatoire (Rom 3,23-26; 4,5-8; 5, 18-19). La justification est la plus grande bénédiction accordée par Dieu: elle sauve du passé et garantit l'avenir. Elle inclut le pardon des péchés et met fin à la colère de Dieu contre les pécheurs.

Le Psaume 25,11 demandait également: “A cause de ton nom (*heneka tou onomatos sou*) Seigneur, pardonne ma faute.”

L'importance du Nom occupe toute la liturgie juive, non seulement celle de *Kippour*.

3. La ligature d'Isaac

L'Évangile de Jean 3,16 met sur les lèvres de Jésus cette affirmation: “Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son fils unique (*monogenes*).” Les commentateurs s'accordent pour voir là un renvoi à Gn 22,16: “Tu n'as pas épargné ton fils unique (*monogenes*).”

L'étude de la figure d'Isaac comme type de Jésus est devenu un thème classique du Nouveau Testament. De nombreuses études y ont été consacrées. Il suffira de se référer à l'étude classique de R. Le Déaut, *La nuit pascale*.

D'autres allusions à *l'Aqedat Isaac* ne deviennent évidentes que par la médiation de la tradition juive. C'est d'abord le cas de Jn 10,18: “Personne ne m'enlève ma vie, mais je m'en dessais de moi-même”, affirme Jésus dans l'allégorie du Bon Pasteur. Il est permis de voir dans cette formule une allusion à la liberté totale avec laquelle Isaac selon les sources juives a fait l'offrande de sa vie. La liberté d'Isaac est la conclusion d'un examen approfondi du texte biblique. Sara, l'épouse d'Abraham, avait quatre-vingt-dix ans à la naissance de son fils selon Gn 17,17. Elle meurt à l'âge de cent vingt-sept ans après l'épisode de la ligature d'Isaac en Gn 23,1. Le Targum Yerushalmi I Gn 22,1 et GnR 22 en a conclu qu'Isaac avait trente-sept ans lorsque son père l'offrit en sacrifice.

Le Targum Yerushalmi I et le Targum Neófiti Gn 22,10, prenant acte de l'âge vénérable d'Abraham, se sont posé la question: comment un vieillard de cent trente sept ans pouvait-il lier un homme robuste de trente sept ans sans le consentement de celui-ci. Isaac fit cette prière à son père: “Lie-moi bien pour que je ne me débâte pas à cause de l'angoisse de mon âme de telle sorte qu'il se trouve une tare dans ton sacrifice et que je sois précipité dans la fosse de la perte.” De là est née la tradition selon laquelle Isaac partageait sans aucune réserve la volonté de son père. Le Targum Neófiti et le Targum Yerushalmi I Gn 22, 6. 9 ont pris soin d'ajouter: “Ils

allaient ensemble tous les deux d'un cœur parfait." Le Targum Yerusalmi II préfère la version: "Ils marchaient d'un cœur paisible." Philon d'Alexandrie, dans son traité *De Abramo* 172 explique: "Ils vont d'une même allure, non moins dans leur esprit que dans leur corps." La promptitude dans l'obéissance à Dieu de la part d'Abraham est reconnue par Flavius Josèphe, dans ses *Antiquités juives* 1, 232 et par le livre des *Jubilés* 17,18.

Le Targum Néofiti Gn 20,8 ajoute encore un autre symbole pour prouver la liberté d'Isaac. Tandis qu'Isaac avait posé la question à son père: "Où est l'agneau", celui-ci lui fait cette réponse: "Devant Yhwh a été préparé pour lui un agneau pour l'holocauste. Sinon c'est toi l'agneau de l'holocauste." Cette exégèse est née d'une lecture du texte hébreu: "Dieu se procurera un agneau pour l'holocauste, (à savoir) mon fils." Il est donc permis d'établir l'équation: Isaac est l'agneau. En Jn 1,29 Jean Baptiste, voyant passer Jésus, crie: "Voici l'agneau de Dieu." Parmi les nombreuses valences du symbole de l'agneau il est permis d'ajouter celle de l'agneau comme étant Isaac. Il convient de rappeler que selon le Targum Yerusalmi I et Targum Néofiti le sacrifice d'Isaac était localisé au Mont Moriah, le mont du Temple. Enfin, si Jésus est né en l'an 6 ou 7 avant J.-C. il n'est pas exclu qu'il avait le même âge qu'Isaac lorsqu'il fut lié. Dans le récit de la Passion l'Évangile de Jean souligne que Jésus fut présenté devant Anne les mains liées et que lorsqu'il se dirigeait vers le lieu du crâne il portait lui-même la croix. La scène du Cyrénéen est éliminée par Jean.

Lorsque le quatrième Évangile affirme que la volonté du Fils s'identifie avec celle du Père, il ne fait rien d'autre que de transposer sur Jésus et son Père ce que la tradition targumique avait dit du parfait accord des volontés d'Isaac et d'Abraham.

Dans ce même contexte de la naissance d'Isaac il convient de rajouter une autre tradition johannique qui ne s'explique que par le recours à une tradition liturgique juive. En Jn 8,56 Jean rapporte cette parole de Jésus: "Abraham votre père a tressailli de joie à la pensée de voir mon jour: il l'a vu et s'en est réjoui." Les commentateurs du quatrième Évangile se demandent à quel épisode de la vie d'Abraham l'évangéliste fait-il allusion, puisque ni dans la Genèse ni dans les autres livres bibliques il n'est fait mention de la joie d'Abraham. La mention de la joie d'Abraham est associée à une interprétation synagogale de Gn 17. Lorsque Dieu apparaît à Abraham et lui annonce que sa femme va lui donner un fils, la réaction

d'Abraham est celle d'un incroyant: "Abraham rit (Yitshaq en hébreu, verbe qui donnera le nom Isaac) dans son cœur en disant: Naîtra-t-il un fils à un homme de cent ans? Et Sara âgée de quatre-vingt-dix ans, enfantera-elle?"

Dans la version synagogale, le Targum Onqelos Gn 17,17 le rire d'Abraham est interprété non pas comme un signe de doute ou d'incrédulité, il devient l'expression de sa foi: "Abraham tomba la face contre terre et se réjouit (*hdy*), se disant dans son cœur: Est-ce qu'à un homme de cent ans il pourrait naître un enfant?" Cette exégèse était déjà préparée par celle du livre des *Jubilés* 15,17, un texte apocalyptique du second siècle avant J.-C.: "Abraham tomba la face contre terre, il se réjouit et dit en son cœur: Un fils naîtra-t-il à un centenaire?"

En affirmant qu'Abraham a exulté à la pensée de voir son jour, Jésus s'identifie indirectement à Isaac, le fils unique qui s'était offert librement en sacrifice. La joie d'Abraham voyant le jour du Messie est ainsi associée à l'annonce de la joie d'un descendant. Rappelons enfin que le Targum Néofiti et le Targum Yerushalmi I et II Gn 22,14 mentionnent une vision lors du sacrifice de son fils: "Les générations à venir diront: Sur la montagne du sanctuaire de Yhwh où Abraham offrit son fils lui est apparue la Gloire de la *Shekinah* de Yhwh."

4. La tente de Dieu parmi les hommes

Le Prologue de Jean culmine au verset 14: "Et le Verbe s'est fait chair et il a habité (*eskênôsen*) parmi nous et nous avons contemplé sa gloire." Le thème de la tente de Dieu parmi les hommes parcourt tout l'Ancien Testament. Cependant certains textes sont plus parlants que d'autres. En particulier le texte de Lev 26,11-12 est fondamental: "J'établirai ma demeure (*mishkani*) au milieu de vous et mon âme ne vous prendra pas en dégoût. Je marcherai au milieu de vous, je serai votre Dieu et vous serez mon peuple." La formule bien connue de l'alliance est reprise dans ce texte. La LXX traduit l'hébreu *mishkan* (demeure) par *diathêkê* (alliance). Le Targum Yerushalmi I traduit: "J'établirai ma *Shekinah* glorieuse parmi vous et ma Parole ne vous repoussera pas. Je ferai demeurer la Gloire de ma *Shekinah* parmi vous et ma Parole sera pour vous un Dieu rédempteur et vous serez une nation sainte pour mon Nom." Le Targum Néofiti

reprend grosso modo la même traduction: “Je ferai demeurer la Gloire de ma *Shekinah* parmi vous et je ne vous repousserai pas. Ma Parole s’avancera parmi vous, ma parole sera pour vous un Dieu rédempteur et vous, vous serez un peuple de saints pour mon Nom.” Quant au Targum Onqelos il traduit plus simplement: “Je ferai demeurer ma *Shekinah* parmi vous.” Rashi commente ce texte: “Je fixerai ma résidence au milieu de vous: c’est le Temple.”

La même idée est reprise par Ez 37,26-27: “J’érigerai mon sanctuaire (*miqdash*) au milieu d’eux pour toujours. Mon habitation (*mishkani*) sera au-dessus d’eux; je serai leur dieu et ils seront mon peuple.” Au verset 27 la LXX a traduit le terme *mishkan* par *katashênôsis*. Quant au Targum d’Ez 37 il traduit: “Je mettrai mon sanctuaire au milieu d’eux pour toujours. Je ferai habiter ma *Shekinah* au milieu d’eux. Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple devant moi.”

Ez 43,9 énonce à nouveau le même thème: “J’habiterai (*shakanti*) au milieu d’eux à jamais.” La Lxx a choisi le verbe *kataskênôso* pour traduire l’hébreu *shakanti*. Le même processus était déjà appliqué en Ez 43,6.

Le Psaume 78,60 médite sur l’histoire d’Israël: “il délaissa la demeure (*mishkan*) de Silo, la tente (*ohel*) où il habitait (*shiken*) parmi les hommes”. La LXX traduit *mishkan* par *skênê* et le terme *ohel* (la tente) par *skênôma*. Quant au verbe *shiken* (habiter) il est rendu par *kateskênôsen*.

1 R 8,27 relate la prière de Salomon lors de la dédicace du Temple: “Est-il vrai que Dieu habite (*yesheb*) sur terre?” La LXX a traduit le verbe *yesheb* par *katoikêsei*. Quant au Targum il traduit: “En vérité Dieu poserait-il sa *Shekinah* au milieu des hommes.”

Au cours de la traversée du désert, la présence de Dieu qui accompagnait le peuple hébreu se manifestait à travers la nuée: c’était la *Shekinah*. Elle révèle la double face du mystère de Dieu; elle est ténébreuse d’un côté (nuée) et lumineuse de l’autre (feu), accessible et impénétrable à la fois.

La nuée était un voile qui protégeait la gloire de Dieu; elle permettait d’atteindre Dieu sans le voir face à face, autant qu’il est possible à l’homme encore retenu ici-bas: “Voici que je vais arriver vers toi dans l’épaisseur de la nuée” (Ex 19,9). Le Targum Yerushalmi I traduit: “Je t’apparaîtrai dans l’épaisseur de la nuée de gloire.” Quant à Ex 33,18-20 il transmet la demande de Moïse: “Fais-moi donc voir ta gloire ! ... Tu ne peux pas voir ma face car l’homme ne saurait me voir et vivre.” Le Targum Yerushalmi

I et II et Targum Néofiti traduisent: “Il ne t’est pas possible de voir la face de la Gloire de ma *Shekinah*.”

Si elle protège la gloire de Dieu, la nuée en permet aussi sa manifestation. Ex 24, 11.16 énonce: “Ils virent Dieu et ils mangèrent et ils burent... La gloire de Yhwh reposa sur la montagne et la nuée le couvrit pendant six jours.” Le Targum Yerushalmi I et le Targum Néofiti traduisent: “Ils virent la gloire de la *Shekinah* de Yhwh... La Gloire de la *Shekinah* demeura sur la montagne. L’aspect de la *Shekinah* de Yhwh était comme un feu ardent.”

Bref, après l’exil le judaïsme a développé une théologie de la *Shekinah*, de la présence de Dieu au milieu de son peuple. Ce concept de *Shekinah* sera associé à celui de *Iqar* (la gloire) au point qu’on forgera l’expression la Gloire de la *Shekinah*. Le quatrième Évangile s’en souvient dans le prologue lorsqu’il affirme que “Dieu a habité (*eskênôsen*) parmi nous”. L’Incarnation est la dernière manifestation de la *Shekinah*. Le Fils de l’Homme est conçu de Marie recouverte par l’ombre de l’Esprit Saint et par la puissance du Très-Haut. La tradition johannique aura recours au symbole de la tente dans l’Apocalypse de Jean, au chapitre 21,3: “Voici la tente de Dieu parmi les hommes: il habitera avec eux, ils seront son peuple et lui sera leur Dieu avec eux, il sera leur Dieu.”

5. Le nom de l’alliance: *ani hu*

Dans le contexte de l’exode la forme “Je suis” (*ehyeh*) était l’équivalent du nom divin. La LXX a interprété le “Je suis” avec un participe présent du verbe être, *ho ôn*: celui qui est. Il existait en hébreu un autre équivalent du Nom divin, le sémitisme *ani hu* qui signifie “C’est moi” et que la LXX a traduit par *egô eimi*. On le trouve en Dt 32,39 et Is 43,10-13. En Is 52,6 l’expression a une valeur eschatologique. Bref, la théologie du Nom divin s’est développée en deux directions. D’une part ce nom est ineffable et d’autre part ce nom a été communiqué à Moïse come gage d’une alliance entre Dieu et son peuple.

Dans l’Évangile de Jean plusieurs scènes s’éclairent dans ce contexte. Ainsi en Jn 8,24: “Si vous ne croyez pas que je suis, vous mourrez dans vos péchés” et en Jn 8,28: “Lorsque vous élèverez le Fils de l’homme alors vous saurez que je suis.” Appliquer le “Je suis” à Jésus c’était voir en lui la

manifestation de la fidélité de Dieu à son peuple. Le nom pour un sémite c'est l'essence de l'être, c'est Dieu lui-même en tant qu'il se manifeste. Or Jésus est le révélateur du Nom du Père (Jn 17,26). Le Père a donné son Nom au Fils (Jn 17,11). Il lui a fait don de lui-même.

Cette théologie du Nom était préparée dans le judaïsme pharisien du premier siècle lorsqu'il commentait le livre de l'exode au chapitre 18. Il y est question de Jéthro, le beau-père de Moïse qui vint trouver son gendre dans le désert du Sinaï accompagné de sa fille Cippora et de ses deux petits fils. Après avoir entendu le récit des œuvres de Dieu en faveur d'Israël il bénira Dieu et fera une profession de foi, devant le type du prosélyte. Au verset 6 une incohérence a retenu l'attention du commentateur de la *Mekilta*, le midrash de l'exode. Il faut commencer par traduire littéralement le verset biblique: "Dit à Moïse moi (*ani*) Jéthro ton beau père venant à toi ainsi que ta femme et ses deux fils avec elle." Le midrash fait du pronom "Moi" le sujet du verbe "dit" comme si c'était un nom propre pour interpréter la phrase de cette façon: "Moi dit à Moïse: Ton beau-frère Jéthro vient à toi." La suite du midrash précise que ce "Moi" n'est autre que le créateur. "Moi, celui qui dit et le monde fut, je suis celui qui rend proche et non celui qui éloigne comme il est dit: "Ne suis je pas moi, un Dieu qui rend proche et non pas celui qui éloigne" (Jr 23,23. Moi je suis celui qui a fait approcher Jéthro, je ne l'ai pas éloigné".

C'est donc Dieu qui a inspiré l'initiative de Jéthro. Le recours à la citation de Jérémie 23 mérite attention. Le texte biblique est le suivant: "Ne suis-je pas moi Dieu que de près (*miqqarov*) et ne suis-je pas Dieu de loin (*merahog*)." Le midrash jouant sur le principe du *al tiqua* qui propose une autre lecture puisque le texte n'est pas vocalisé, lit le texte ainsi: "Ne suis-je pas moi un Dieu rapprochant (*meqarev*) et non pas un Dieu éloignant (*meraheq*)." L'intention du midrash est alors de montrer que Dieu lui-même est à l'origine du désir du païen de se rapprocher d'Israël. Le prosélyte doit donc être encouragé. Le Targum d'Ex 18 continue dans la même ligne.

Pour dater cette tradition nous avons un parallèle dans les Actes des Apôtres 10. Dans le cas de la conversion du Centurion Corneille c'est Dieu lui-même qui inspire la démarche du païen et le pousse à s'agréger à la communauté chrétienne. Pierre se voit donc obligé d'accepter un païen. Le *terminus a quo* de cette tradition est certainement le premier siècle AD.

Un autre exemple est tiré du Midrash *Exode Rabba* 3,4 dans la scène du buisson ardent. Quand Dieu demande à Moïse d'aller trouver Pharaon, Moïse demande: "Qui suis-je" (Mi *anoki*). Le Midrash interprète le moi comme un nom propre: "Moïse dit au Saint, béni soit-il, Maître des mondes, quand Jacob est descendu en Égypte ne lui as-tu pas dit: Moi (*anoki*) je descendrai avec toi et moi (*anoki*) je t'en ferai remonter (Gn 46,4)?" Et maintenant tu me dis: "va, te t'envoie chez Pharaon".

Dieu est descendu jusqu'au buisson ardent, mais il veut faire par Moïse la dernière étape de sa descente. Si c'est Moïse qui descend en Égypte et non pas Dieu lui-même, Jacob pourra reprocher à Dieu de ne pas tenir ses promesses. Dans cette discussion le pronom "Moi" est interprété comme un Nom propre. Lorsque Moïse pose à Dieu la question: Qui suis-je, selon le midrash il demande: Qui de nous deux est Moi? Qui de nous s'appelle Moi?

Le midrash *Exode Rabba* 15,18 traduit cette idée de façon explicite: "Moïse serait-il Moi? Aaron serait-il Moi?" Moi est le nom du Dieu qui sauve et c'est par la vertu de son Moi que Dieu apporte le salut.

Commentant Ex 3,12: "Voici le signe que moi je t'ai envoyé" le midrash commente: "Nos maîtres ont dit: C'était le signe de la première rédemption; ils sont descendus en Égypte par moi, comme il est écrit: Moi je descendrai avec toi en Égypte et Moi je t'en ferai remonter (Gn 46,4) et ce sera le signe de la rédemption finale: par Moi ils seront guéris et ils seront rachetés comme il est écrit: Voici que moi je vous envoie le prophète Elie (Mal 3,33)." Bref le pronom Moi est lié à l'intervention rédemptrice de Dieu. Il exprime l'identité divine du Dieu qui sauve. Il semble donc que le quatrième Évangile relise le livre de l'Exode tout en exploitant les traditions juives associées à ce livre.

Il serait facile d'ajouter à cette petite liste d'autres exemples. Cette note n'a d'autre objectif que de rappeler l'importance de la méthode juive de lecture du Nouveau Testament que deux documents de la commission biblique pontificale encouragent. Le dialogue avec le judaïsme exige une connaissance des traditions orales pour être en mesure de définir la nouveauté du christianisme. En d'autres termes, l'étude du judaïsme pluraliste du premier siècle devrait faire partie du *cursus studiorum* des exégètes du Nouveau Testament.