

Les réactions des Sages aux doctrines de Paul de Tarse dans littérature talmudique

Dan Jaffé

DANS **PARDÈS 2003/2 N° 35**, PAGES 31 À 50

ÉDITIONS **IN PRESS**

ISSN 0295-5652

ISBN 2848350326

DOI 10.3917/parde.035.0031

Date de mise en ligne : 27/02/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2003-2-page-31?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour In Press.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Les réactions des Sages aux doctrines de Paul de Tarse dans littérature talmudique

DAN JAFFÉ

Depuis environ un siècle, le regard porté sur Jésus de Nazareth par la critique s'est teinté d'une nouvelle coloration. On s'est intéressé aux origines du christianisme dans une perspective historico-critique en cherchant le Jésus de l'histoire et non celui de la théologie chrétienne. Cette quête d'identité a permis de faire renaître le contexte dans lequel Jésus a évolué et de recréer les éléments constitutifs de sa société, avec ses problématiques et ses caractéristiques ; autrement dit, on a rendu à Jésus son identité juive. Contrairement à cette démarche, le regard entretenu par la critique juive à l'égard de Paul de Tarse est resté défiant, voire hostile. En effet, Paul de Tarse a longtemps été considéré comme le véritable fondateur du christianisme, déviant face aux réalités juives de son temps et dissident à l'égard de son peuple. Certains de ces textes ont pu même être définis comme ennemis des Juifs et du judaïsme. Or, depuis quelques décennies, la communauté scientifique s'est orientée vers d'autres approches. Avec notamment la découverte des manuscrits de la mer morte, l'image d'une société juive du 1^{er} siècle homogène, évoluant sous la férule d'une seule autorité et répondant aux exigences d'un unique code religieux, s'est modifiée. Elle a été relayée par le schéma d'une autre société, plus fragmentée, aux mouvances politico-religieuses diverses et aux tendances pluralistes. L'étude des différents groupes qui composent la société juive du 1^{er} siècle fut donc établie en mettant l'accent sur les facteurs identitaires divergents, sur les caractéristiques socio-religieuses distinctes, et sur la définition de l'autorité à une époque où le judaïsme rabbinique est en pleine gestation. On est parvenu à la conclusion que la *halakha* (Loi juive) répondait à des lectures interprétatives du texte biblique qui

divergeaient selon les tendances. Certes, autant les esséniens, les sadducéens que les diverses confréries au sein du monde pharisien répondaient à la dénomination de juif, cependant les préoccupations exégétiques autant que l'observance des prescriptions rituelles différaient d'un groupe à l'autre. Autrement dit, l'idéologie religieuse se manifestait dans la dissonance parmi les membres de la société juive de la fin de l'époque du Second Temple (1^{er} siècle av. J.-C. – 1^{er} siècle apr. J.-C.)¹.

C'est dans cette perspective que les spécialistes du judaïsme ancien et du christianisme primitif ont progressivement repensé le personnage de Paul. Certes, souvent la définition de l'identité de ce dernier n'a pas été exempte de motifs confessionnels et de fondements idéologiques ; cependant, force est de reconnaître que de façon générale, la critique se montre plus nuancée à l'endroit de l'apôtre Paul, ce, notamment face à ses origines juives. Ici, également, la démarche consiste à essayer de recontextualiser le personnage dans la société juive de son temps au travers de la mouvance pharisienne, son groupe d'appartenance, et à travers les autres mouvements juifs de l'époque, entre autres, le mouvement des disciples de Jésus. De la sorte, on obtient une image d'un Paul plus authentique : un Juif de son temps, certes, en désaccord avec d'autres pharisiens sur des questions fondamentales telle l'abrogation de la Loi par l'avènement du Messie ou sur certains autres points de doctrine. La démarche méthodologique ne consiste pas à minimiser la portée des dissensions entre Paul et d'autres Juifs de sa génération. Elle consiste cependant à replacer Paul dans le judaïsme de son époque et à situer ses controverses dans un contexte *intra muros*, c'est-à-dire dans le judaïsme de son temps, à une époque où le mouvement des disciples de Jésus évolue encore pleinement au sein du judaïsme, et se compose de plusieurs tendances sans présenter, lui non plus, une image monolithique.

Il convient donc de replacer Paul dans les problématiques de la société juive antérieurement à la destruction du Second Temple de Jérusalem en 70 et, par voie de conséquence, de le distinguer des représentations que le christianisme en fera dès la fin du 1^{er} siècle et au début du II^e, ceci particulièrement dans les domaines doctrinaux et rituels².

Cette sommaire présentation s'avère nécessaire dans l'étude de ce personnage si controversé et sur lequel la recherche n'a pas encore épuisé ses objectifs³. On peut dire que l'expansion plus tardive du christianisme s'est effectuée grâce aux disciples de l'enseignement paulinien, c'est en partie avec eux que l'Église s'est progressivement constituée après l'expulsion des judéo-chrétiens de la synagogue par la *Birkath ha-minim*

dans le dernier quart du 1^{er} siècle⁴. Ce sont ces disciples, plus tardifs, qui vont diffuser les doctrines de leur maître et vont, par là même, permettre sa réhabilitation au sein du monde chrétien. En effet, lors de son exécution par les autorités romaines, Paul meurt dans la solitude la plus complète, délaissé même par les communautés qu'il avait lui-même évangélisées.

Dans la présente contribution, il sera tout particulièrement question des disciples de Paul et des répercussions qu'eurent leurs enseignements dans le monde juif. Si les Sages de son époque n'ont pas vu en Paul un élément subversif, il en sera tout autrement à propos de la pérennité de son enseignement.

Il est difficile de statuer sur l'étendue du danger que représentait cet enseignement et les activités qui l'accompagnaient pour les Sages des 1^{er} et 2^e siècles. On peut se demander à partir de quand les Sages ont connu les enseignements de l'apôtre Paul et dans quelle mesure ils ont lutté contre ses conséquences pour le monde juif ? Dans cette optique, on peut également s'interroger sur le fait de savoir si Paul ou certaines de ses doctrines sont mentionnés dans la littérature talmudique ? Afin de suggérer des éléments de réflexions et de recherches, on tentera de discerner certaines doctrines pauliniennes mentionnées allusivement dans le corpus talmudique, on en proposera une analyse et on les situera dans les circonstances historiques des premiers siècles de l'ère chrétienne, enfin, on s'interrogera sur les conclusions à en retirer. Toutefois, avant d'aborder ces problématiques, il semble opportun de s'interroger sur les motifs pauliniens qui ont pu poser problème aux Sages. Ainsi, on dégagera particulièrement le concept de Loi.

LA CONCEPTION DE LA LOI CHEZ PAUL DE TARSE

La position de Paul à l'égard de la Loi est, à n'en pas douter, le dossier le plus complexe de sa pensée. Dans le cadre de cette étude, il ne sera question que d'une brève présentation des grands axes qui fondent ses conceptions⁵.

D'un point de vue méthodologique, on peut dire que l'approche de Paul envers la Loi est conditionnée par l'avènement de Jésus Messie, celui-ci se substituant à la Loi et devenant l'unique moyen de rédemption. On doit toutefois distinguer dans ses propos son approche envers les judéo-chrétiens qui souvent diffère de celle envers les pagano-chrétiens. D'autre part, sa conception de la Loi varie en fonction des textes de son corpus. Il semble révéler la Loi, comme en Rm 7, 12 et en

Rm 7, 16, où Paul affirme que «La Loi est bonne» ou que «La Loi est sainte». De même, il est rapporté dans les Actes des Apôtres (24, 14), qu'il assure fermement dans la plaidoirie de Césarée, devant le gouverneur romain Félix : «C'est suivant la voie qualifiée par eux de parti, que je sers le Dieu de mes pères, gardant ma foi à tout ce qu'il y a dans la Loi et à ce qui est écrit dans les Prophètes». Il semble pourtant considérer la Loi comme objet de malédiction en clamant en Rm 7, 7-9 : «Je n'ai connu le péché que par la Loi [...] car sans la Loi, le péché n'est qu'un mort». En Ga 2, 19, il maintient : «Par la Loi, je suis mort à la Loi», de même qu'en Ga 2, 21 : «Car si la justice vient de la Loi, c'est donc que le Christ est mort pour rien». Pour Paul, la Loi n'a plus aucune valeur en tant que telle, elle doit être abolie du fait de la révélation messianique de Jésus. L'avènement de Jésus Messie permet la «libération de la Loi». Après l'apparition du chemin de Damas, le «Royaume de Dieu» est déjà inauguré et la Loi n'a plus son rôle de médiatrice de salut. Paul dénonce donc les préceptes religieux du judaïsme tels les règles alimentaires, la circoncision et même les «mois, les saisons, les années» (Ga 4, 10-11) qui pourtant représentent une sanctification du temps, notion essentielle dans le judaïsme.

Selon Paul, la croyance en la messianité de Jésus – sa mort expiatoire et sa résurrection – est attestée dans la Bible. Il l'affirme d'ailleurs explicitement en 1 Co 15, 3-4 : «Le christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, il a été mis au tombeau, il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures...». Pour Paul, il y a donc continuité entre la Loi (Torah) et le Messie. Le corollaire à cette assertion est que toute croyance au Messie ne fait que confirmer voire – pour employer une formule non exempte d'une forte connotation théologique chrétienne –, qu'accomplir la Loi (Torah). C'est donc une ère qui achève la Loi que le Messie Jésus inaugure, car : «Le Christ est la fin de la Loi, afin que tout homme qui a la foi puisse être justifié» (Rm 10, 4).

LES RÉACTIONS DES SAGES FACE AUX DOCTRINES PAULINIENNES

Trouvons-nous dans la littérature talmudique des réactions, soit à l'allégorisation de la Bible à laquelle Paul a recours afin de montrer la véracité et l'authenticité de la révélation christique, soit à l'abolition de la Loi qu'il déclare explicitement, ou soit aux thèmes eschatologiques avancés pour prouver cette abrogation ? Il semblerait que de telles

réactions existent et soient stipulées de façon implicite. La première information que l'on puisse relever est attribuée à R. Eléazar ha-Modaï (début du II^e siècle) et provient du traité tannaïte *Avot* III, 11 :

R. Eléazar ha-Modaï a dit : « Celui qui profane les choses sacrées, qui méprise les fêtes [religieuses], qui découvre des visages (sens) de la Torah⁶, [qui donne des interprétations erronées de la Torah], qui annule l'alliance d'Abraham notre père, et fait rougir son prochain, bien qu'il ait dans sa main [même s'il possède] des bonnes actions, il n'a aucune part dans le monde futur⁷. »

R. Eléazar ha-Modaï a évolué au début du II^e siècle et est contemporain de R. Gamaliel, il appartient à l'époque de Yavneh (70-135), qui est considérée comme une ère de restauration de la vie juive en Judée après l'effondrement du Temple.

Il convient de s'attacher aux différents éléments énoncés dans ce passage : en premier lieu, la profanation des choses sacrées et le mépris envers les moments de solennités du calendrier juif. On sait que Paul dans les argumentations doctrinales de l'Épître aux Galates 4, 10-11, dit clairement que l'observance « des jours, des mois, des saisons, des années » le fait craindre de s'être inutilement fatigué dans sa mission d'évangélisation. Ainsi, par l'observance des fêtes, c'est le rythme de l'année juive qui marque le temps et scande la vie religieuse qui est remis en question.

Concernant l'expression « découvrir des visages de la Torah », il faut souligner que plusieurs interprétations sont envisageables. Le sens premier de cette formule est « qui décèle un sens nouveau de la Torah », cependant le contenu de notre passage signifie plutôt le fait de découvrir un sens non conforme, un sens qui invalide l'objet même de la Torah, autrement exprimé : un sens déviant⁸. C'est dans cette optique que l'on trouve dans certaines éditions les mots : « sans conformité avec la halakha » à la suite de cette expression. Bien que ces mots soient surajoutés, ils nous montrent l'interprétation que ce passage sous-entend ; celui qui découvre des sens non conformes à la Torah, qui en vient à annuler les fêtes, à mépriser les choses sacrées ou à abroger l'alliance de notre Père Abraham, n'a aucune part dans le monde futur⁹. Là encore, les thèmes répertoriés par ce passage s'orientent vers une lecture visant à riposter aux doctrines pauliennes. Dans l'esprit talmudique, Paul et ses disciples utilisaient les versets scripturaires et se fondaient sur l'Écriture, cependant leur lecture interprétative n'entretenait aucunement les mêmes objectifs que celle

des Sages ; là où les premiers cherchaient à édifier la croyance en la révélation christique et en l'abrogation de la Loi, les seconds, de façon anti-thétique, s'évertuaient à ériger les normes de la Loi et de son observance. C'est en ce sens qu'il est possible de comprendre l'expression « faire rougir son prochain », qui bien entendu véhicule l'idée de la honte infligée à son semblable, mais peut également transmettre la notion de confusion, d'état indistinct, de trouble de l'esprit, que l'on peut faire naître chez autrui¹⁰. Ici encore, on ne peut que noter la signification de cet apophtegme et sa relation avec les enseignements de l'apôtre Paul tels que les voyaient les Sages. On peut en effet estimer que les Sages et notamment R. Eléazar ha-Modaï, considéraient les adeptes de l'enseignement paulinien comme des déviants par rapport aux préceptes du judaïsme rabbinique et surtout comme des porteurs d'influences néfastes pour les membres de la société juive. On peut sans réserve acquiescer avec E. E. Urbach selon qui, R. Eléazar ha-Modaï connaissait les groupes pagano-chrétiens qui se référaient aux doctrines de Paul. Ce critique propose d'ailleurs de rapprocher ces groupes qu'il nomme *minim-nots-rim* (hérétiques chrétiens qui ne sont pas d'origine juive) avec ceux qui s'écartent des voies de la communauté et qui la mettent en danger¹¹.

Il est possible de confirmer la suggestion selon laquelle la sentence de R. Eléazar ha-Modaï s'adresse allusivement aux disciples de Paul par un passage du traité *Sanhedrin* XII, 9, qui déclare que « celui qui rejette le joug des commandements, qui rompt l'alliance, qui découvre des visages (sens) de la Torah et qui prononce le Tétragramme avec ses lettres, n'a aucune part dans le monde futur »¹². Ce texte sert de support à un passage plus tardif, d'époque amoraïte (IV^e-V^e siècle) que l'on retrouve en TJ (Talmud de Jérusalem) *Sanhedrin* X, 1, 27c (TJ *Peah* I, 1, 16b) :

« Celui qui découvre des visages de la Torah, fait allusion à celui qui dit que la Torah n'est pas divine, [...] et à celui qui transgresse les paroles de la Torah publiquement ».

De ce court passage, on peut comprendre que le fait de donner des interprétations erronées de la Torah (découvrir des visages de la Torah) a pour conséquence la proclamation de propos spécieux, la remise en cause des fondements de son origine divine et, finalement, la transgression de ses ordonnances en public, ce qui revient, d'après la pensée talmudique, à souiller le nom de Dieu.

Il convient à présent de citer un autre texte qui se décline également sur le passage de *Avot* III, 11, et qui met en exergue un élément nouveau.

Il s'agit d'une exégèse d'époque tannaïte issue du *Sifré* sur Nombres *Shélah* 112¹³ :

«Car il a méprisé la parole de Dieu» (Nb 16, 31) fait allusion à celui qui découvre des visages de la Torah [qui donne des interprétations erronées de la Torah], «et a violé son commandement» (II) fait allusion à celui qui rompt l'alliance de la chair. Ainsi, R. Eléazar ha-Modaï a dit : «Celui qui profane les choses sacrées, qui méprise les fêtes [religieuses], qui annule l'alliance d'Abraham notre père, bien qu'il ait dans sa main beaucoup de bonnes actions, il est souhaitable de l'expulser de ce monde».

Le nouveau point réside ici dans la formule «qui rompt l'alliance de chair» qui est substituée à l'expression «qui annule l'alliance d'Abraham notre père». Il s'agit donc d'une totale remise en question de la circoncision en tant qu'alliance contractée entre Dieu et Abraham et condition essentielle de l'identification juive. De nouveau, on doit voir, comme précédemment, une allusion sous forme d'invective à la doctrine paulinienne qui abroge la circoncision. Ce passage doit être compris à la lumière des propos de Paul notamment en Rm 2, 28-29 : «Car le Juif n'est pas celui qui l'est au-dehors, et la circoncision n'est pas au-dehors dans la chair, le vrai Juif l'est au dedans et la circoncision dans le cœur, selon l'esprit et non pas selon la lettre : voilà celui qui tient sa louange non des hommes, mais de Dieu». Il faut donc opposer à cette conception l'approche des Sages, pour qui la circoncision est fondamentale et trouve sa source dans la Bible même. Son refus est dirimant dans l'acquisition de l'identité juive.

Il convient à présent de souligner que ce texte reçoit de nouveaux éclairages dans ses versions babyloniennes plus tardives. En effet, deux occurrences du passage précité se retrouvent en TB (Talmud de Babylone) *Sanhedrin* 99a et en *Shevuoth* 13a, avec quelques variantes. Ainsi, dans le premier de ces deux textes, on peut lire :

Autre explication : «Car il a méprisé la parole de Dieu» (Nb 16, 31), fait allusion à celui qui découvre des visages de la Torah, «et a violé son commandement» (II), fait allusion à celui qui annule l'alliance de chair. Retranche-le ! Retranche-le dans ce monde-ci et retranche-le dans le monde futur. De là, R. Eléazar ha-Modaï a dit : «Celui qui profane les choses sacrées, qui méprise les fêtes, qui annule l'alliance d'Abraham notre père, qui découvre des visages de la Torah sans conformité avec la *halakha*, et qui fait honte à son prochain en public, bien qu'il ait dans sa main la Torah et de bonnes actions, il n'a aucune part dans le monde futur».

Le second passage est une Baraïta qui introduit la notion de repentir et de pardon divin sous cette forme :

On a enseigné : Rabbi dit : « Toutes les transgressions de la Torah sont pardonnées le *yom kipour* que l'on se soit repenti ou pas. Le *yom kipour* permet d'obtenir le pardon à l'exception de celui qui rejette le joug des commandements, qui découvre des visages de la Torah et qui annule l'alliance de chair. Pour ces transgressions, s'il s'est repenti, il obtiendra le pardon au *yom kipour* sinon, il ne l'obtiendra pas ».

Ce passage, intéressant à plus d'un titre, présente une des caractéristiques les plus fondamentales de la tradition talmudique : la possibilité inconditionnelle de se repentir (*teshuva*). Bien entendu, le moment crucial pour procéder à son introspection est le *yom kipour*, jour culminant du calendrier juif. Or, ce passage déclare que le pardon est accessible même si le fauteur ne s'est pas repenti, sauf dans trois cas, qui sont précisément les éléments qui composent le texte de *Avot* III, 11, attribué à R. Eléazar ha-Modaï. Force est de souligner, que le pardon divin est accordé si s'opère un processus de réflexion individuel accompagné d'un cheminement que seul le fauteur est en mesure d'accomplir.

D'un point de vue historique, on doit noter que ce propos est attribué à Rabbi (Rabbi Judah le Prince qui était ethnarque de la Judée à la fin du III^e siècle/début du III^e), c'est-à-dire qu'il n'appartient plus à l'époque des *tannaim* (fin du I^{er}/II^e siècle). S'il est attribué à Paul, on doit comprendre que les conséquences des activités des disciples de Paul s'avéraient néfastes pour la société juive que les Sages entendaient diriger, et pour laquelle ils édictaient leurs normes.

L'ultime possibilité pour Paul reste le fait de se repentir, c'est-à-dire, dans l'esprit des Sages, de revenir dans le giron du judaïsme et de sa Loi.

Selon E. E. Urbach, les chrétiens, disciples de Paul, qui adoptaient une attitude de mépris envers le temple et ses choses sacrées ou envers l'observance des rites du judaïsme sont assimilés à l'expression « ceux qui rompent l'alliance ». Ce critique suppose que les expressions « celui qui fait rougir son prochain » et « celui qui profane les choses sacrées et méprise les fêtes », n'appartenaient pas au dire originel de R. Eléazar ha-Modaï. Ainsi, le caractère tranchant de l'aphorisme résiderait seulement dans le déni de la part dans le monde futur à « celui qui découvre des visages de la Torah » c'est-à-dire, qui en donne des interprétations subversives et à « celui qui annule l'alliance d'Abraham notre père », précisément afin de lutter contre la doctrine de Paul aboutissant à l'abrogation de la Loi et de

la circoncision. Ainsi, ce serait les nouvelles interprétations pauliniennes de la Torah qui seraient visées, à une heure où ces dernières pouvaient encore être porteuses de conséquences néfastes pour la société juive¹⁴.

Il convient à présent de citer les propos de I. H. Weiss qui s'est également intéressé aux allusions relatives à Paul de Tarse contenues dans la littérature talmudique. Selon ce critique, il faut lire le passage de *Avot* I, 17 : « Ce n'est pas l'étude qui prime, c'est l'accomplissement [des préceptes religieux] » sous l'angle de la lutte antipaulinienne. Il s'agirait d'une attaque contre les doctrines de Paul selon lesquelles l'acquisition du salut ne se ferait plus grâce à la Loi, mais grâce à la Foi. Dans cette même optique, les *tannaïm* de la fin du 1^{er} siècle auraient défini les observances religieuses comme des décrets inintelligibles à l'esprit humain pour contrer l'approche paulinienne qui tendait à leur conférer un contenu rationnel en les définissant en tant que mesures de compassion¹⁵.

Bien que l'idée relative à l'opposition entre Loi et Foi puisse être appréhendée par certaines bribes qu'auraient conservées les textes d'époque tannaïtique, on doit cependant reconnaître que trop peu d'éléments permettent de conjecturer une lutte anti-paulinienne. Il semblerait plus opportun eu égard à la teneur des propos avancés, de ne citer que les textes dont on peut supposer avec plus d'assurance qu'ils témoignent d'une réaction des Sages contre Paul ou contre ses disciples.

À un niveau historique, il doit être remarqué que l'on trouve des textes qui semblent témoigner d'une lutte contre les conceptions pauliniennes, plus particulièrement à l'époque amoraïte, c'est-à-dire à partir du III^e siècle, alors que s'opérait la cristallisation idéologique du christianisme dans l'esprit de l'enseignement paulinien, ainsi que son expansion et sa diffusion parmi les masses. Dans ce contexte, cette exégèse de R. Josué ben Lévi (première moitié du III^e siècle) mentionnée en *Pesahim* 118a semble être dirigée contre l'approche paulinienne de la substitution de la grâce à la Torah :

À quoi ces vingt-six versets de *hodou* (= Rendons grâce) correspondent-ils ?
Aux vingt-six générations que Dieu a créées dans son monde, et auxquelles
il n'a pas donné la Torah et qu'il a nourries par sa grâce.

L'idée développée par ce commentaire est que la grâce était nécessaire tant que la Torah n'était pas donnée. Avec la révélation sinaïtique, une réalité disparaît : celle de la grâce supplantée par le don même de la Torah. Selon l'analyse que propose E. E. Urbach, à l'époque talmudique un développement dans deux perspectives se produisit dans le concept

de Torah. On peut mentionner par exemple une conception visant à éloigner la Torah de toutes dépendances non naturelles, telle la prophétie inspirée par l'esprit saint ou la voix céleste. Le prophète ne prophétisait que le contenu de ce qui avait déjà été énoncé lors de la révélation sinaïtique, il ne faisait que divulguer un enseignement préalablement révélé mais qui était distillé au fil de l'histoire selon les circonstances propres à chaque génération. Il n'y a donc aucune novation dans la prophétie, si ce n'est qu'elle survient à un moment choisi, selon un besoin conjoncturel. C'est également dans cette perspective qu'on définit les lois énoncées par les Sages au fil des générations : là aussi, ils ne faisaient que reprendre, certes, en les modelant selon les conjonctures, les enseignements de la « Voix du Sinaï »¹⁶.

Dans ce même esprit, R. Josué ben Lévi enseigne :

L'Écriture (*miqra*), la Mishna, le Talmud et la Aggada, et tout ce qu'un ancien élève doit dans le futur enseigner devant son maître, a déjà été dit à Moïse sur le Sinaï¹⁷.

La seule différence réside dans le fait que les paroles des prophètes aient été transmises par écrit, alors que les paroles des Sages l'ont été oralement, ce qui ne constitue d'ailleurs pas une supériorité pour les premières. De fait, dans la vision talmudique, l'acte prophétique n'a eu lieu qu'en fonction des transgressions du peuple. Ainsi, R. Ada ben Hanina (début du IV^e siècle) enseigne en *Nedarim* 22b (Midrash *Ecclésiaste Rabba* I, 13) :

« Si le peuple juif n'avait pas péché, seuls les cinq livres de Moïse et le livre de Josué leur auraient été révélés, car il décrit la distribution de la terre d'Israël [entre les tribus]. Pourquoi cela ? Parce que : "Beaucoup de sagesse, beaucoup de colère" ».

L'idée développée dans ces textes est que les paroles des prophètes ne sont venues qu'à posteriori, du fait que le peuple juif a fauté. Sans la faute, les paroles des prophètes auraient été vaines. Il est très intéressant de remarquer que l'approche diffère singulièrement à propos des commentaires des Sages, en effet, ceux-ci possèdent une autorité spécifique et sont considérés comme étant d'égale valeur avec la Torah de Moïse. Ils peuvent même dépasser la Torah de Moïse (« Torah écrite » à la différence de « Torah Orale » qui est nourrie de l'enseignement des Sages), ainsi R. Yohanan (fin du III^e siècle) n'hésitera pas à affirmer que l'alliance ne fut contractée sur le mont Sinaï qu'en raison de la Torah Orale,

Loi des Sages (*Gittin* 60b ; *Shevuoth* 39a). La dépendance de la Torah de Moïse par rapport à la Torah orale des Sages est énoncée de façon acerbe par R. Siméon ben Laquish (fin du III^e siècle) : « Beaucoup de versets de la Torah devraient être brûlés, cependant ils en forment le corps » (*Hulin* 60b).

Ces textes montrent que les *amoraïm* des III^e et IV^e siècles ont exprimé le besoin de lutter contre les enseignements pauliniens diffusés par le christianisme d'origine païenne, désormais prédominant. Dans cette démarche, ils entendaient réfuter les « grands axes » de la pensée de l'apôtre Paul en énonçant les principes suivants :

- la mise en évidence de la primauté de la révélation non par l'intermédiaire de la prophétie mais par celui de l'enseignement des Sages.
- le rattachement de ces enseignements et de ces commentaires à la manifestation sinaïtique, pensée comme élément paradigmatique.
- la prophétie vécue non comme révélation, mais comme immixtion conjoncturelle corollaire d'un acte de transgression.
- l'enseignement de l'homme (le Sage) qui façonne la Loi, unique médiateur du Salut et primant sur la révélation divine.

Ces différents éléments brièvement relevés, semblent avoir été exprimés par les Sages afin de constituer une riposte aux doctrines pauliniennes. On peut, sans difficulté, comprendre en quoi ces caractéristiques se heurtaient à l'enseignement de Paul. En effet, pour ce dernier la révélation divine s'était exprimée au travers du Christ, prophète inspiré, et objet de rédemption. Le dévoilement de Jésus Messie affranchissait de la Loi qui n'était plus médiatrice de salut ; elle était ainsi frappée de caducité, voire, abrogée pour laisser place à une nouvelle alliance, non plus scellée par la Loi, mais par la révélation christique.

Les Sages ont mis un accent particulier sur le concept de Loi, pensée comme révélation divine manifestée par l'expression humaine. Dans cette optique, on peut citer le passage suivant mentionné en TJ *Peah* II, 4, 17a, au nom de R. Samuel ben Nahman, un des principaux Sages de la terre d'Israël du III^e siècle :

« Des enseignements ont été transmis par écrit, d'autres oralement, et nous ne savons pas lesquels sont les plus précieux. Mais, du fait qu'ils soient écrits : "Conformément [*al pi*, littéralement : 'par la bouche de'] à ces paroles, J'ai contracté une alliance avec toi et avec Israël", nous devons comprendre que les enseignements oraux sont les plus précieux. »

Ce passage exprime sans ambages le fait que l'essentiel de l'alliance repose sur la Loi orale, la Loi des Sages. L'idée de prééminence conférée à la Loi orale est également formulée par ce dire d'un Sage judéen du IV^e siècle :

R. Judah bar Shalom a dit : « Lorsque Dieu dit à Moïse : Ecris ! Moïse demanda que la *mishna* soit consignée par écrit. Mais, du fait que Dieu vit préalablement que les nations du monde traduiraient et liraient la Torah en grec et qu'ils diraient : "Nous sommes Israël" ; jusqu'à aujourd'hui les plateaux de la balance seraient équilibrés. Ainsi, Dieu leur dit : "Vous dites que vous êtes mes enfants, je n'en sais rien. Seuls ceux qui possèdent mes mystères sont mes enfants". Et quels sont ces mystères ? La *Mishna* »¹⁸.

Ce passage montre clairement l'esprit des Sages quant à la prétention des « nations du monde » de s'accaparer la Torah d'une part, et le *Verus Israël* d'autre part. Il semble ne faire aucun doute que cette formule renvoie directement aux chrétiens d'origine païenne, disciples de Paul, qui clamaient la prééminence de l'Église, véritable héritière d'Israël. On pourrait dire en reprenant une allégorie de Paul, que ce passage attribué à R. Judah bar Shalom, entend remettre en question sa métaphore de l'enfant né de la femme libre *en vertu de la promesse*, représentant le christianisme, et de l'enfant né de la femme servante *né selon la chair*, représentant Israël (Ga 4, 21-31). Dans cet état d'esprit, les Pères de l'Église, de Justin de Naplouse à Augustin d'Hippone, prétendirent que la Bible n'était plus le patrimoine et l'héritage d'Israël. De plus, les auteurs des écrits apostoliques ainsi que ceux de la littérature patristique se fondèrent essentiellement sur les prophètes, souvent considérés comme leurs ancêtres spirituels. *A contrario*, les maîtres talmudiques des III^e et IV^e siècles élevèrent l'enseignement des Sages et de la Loi orale au niveau des prophètes, leur accordèrent même la prééminence sur ces derniers, afin de bien faire refléter le caractère non authentique des prétentions chrétiennes. À la fin du III^e siècle, R. Avdimi de Haifa déclare : « Depuis le jour où le Temple fut détruit, la prophétie fut retirée aux prophètes et donnée aux Sages » (*Baba Batra* 12a). On peut également citer ce texte anonyme dans lequel des *amoraïm* polémièrent contre certains groupes à propos de l'enseignement des prophètes.

Lorsque Assaph vint, il proclama : « "Écoute, ô mon peuple, ma Torah" (Ps. 78, 1)... Israël dit à Assaph : "Existe-t-il une autre Torah, pour que tu dises : Écoute ô mon peuple, ma Torah ?" Nous l'avons déjà reçue sur le mont Sinäï. Il leur dit : "Les mécréants d'Israël (*poshei Israël*) disent que

les Prophètes et les Hagiographes ne sont pas la Torah et ils ne croient pas en eux, comme il est écrit : “Nous avons refusé d’obéir à la voix de l’Éternel notre Dieu, en suivant les instructions qu’Il nous avait données par la main de ses serviteurs, les prophètes” (Dn 9, 10). Ainsi, les Prophètes et les Hagiographes sont la Torah”. C’est la raison pour laquelle il est écrit : “Écoute, ô mon peuple, ma Torah »¹⁹.

Selon E. E. Urbach, la polémique du commentateur a été dirigée contre un groupe de judéo-chrétiens qui identifiait Jésus à Moïse. En outre, ce groupe luttait contre les conceptions antinomistes de Paul, ce qui l’amena à déconsidérer les prophètes qui succédèrent à Moïse car leurs paroles étaient utilisées par les disciples de Paul afin de rejeter la Torah²⁰. Il est intéressant de remarquer que l’auteur de *l’Épître de Barnabé* procède de façon antagoniste : il essaie de rehausser les enseignements de la Torah au niveau de la prophétie afin de clamer que les notions que Paul a décriées sont des paroles prophétiques comportant des allusions sur Jésus et ses actions²¹. Il n’est cependant pas question de s’attarder ici sur cette épître dont on peut dire néanmoins qu’elle émane de milieux judéo-chrétiens minimisant l’observance de la Loi et qu’elle peut être datée à la première moitié du II^e siècle²². Toujours est-il, que le commentaire talmudique précité se montre en désaccord avec ces deux conceptions et clame que les Prophètes et les Hagiographes sont à considérer comme partie intégrante de la Torah²³.

Ainsi, la lutte contre l’argumentation paulinienne s’est échelonnée sur au moins deux perspectives. Il s’agissait d’abord de faire apparaître que la révélation se trouve dans le texte de la Torah et non dans la bouche d’un prophète apportant le salut. Parallèlement, il ne fallait pas non plus discréditer la vision prophétique mais considérer qu’elle intègre les Écrits Saints au même titre que tout autre texte. Concomitamment, il était de rigueur de rehausser la Loi, son étude et son application, aux sommets les plus élevés, afin de mettre en relief qu’elle est l’unique médiateur du salut. C’est dans cet esprit qu’il y a lieu de comprendre ce texte de la *Pesiqta* de Rav Kahana, *Para*, (éd. B. Mandelbaum, p. 73) : « Maître de l’univers, tu es le souverain des créatures d’en haut et d’en bas et tu es assis et citant une *halakha* au nom d’un homme ». Le rapprochement entre l’homme et Dieu ne peut donc se faire qu’au travers de l’étude de la Loi et de son accomplissement ; à la différence de la perception paulinienne, ce n’est pas un homme dont la mort est expiatoire qui permet d’obtenir la rédemption (ou la « justification », dans la terminologie paulinienne), mais bien l’étude de la Loi à laquelle Dieu Lui-même contri-

bue. C'est ainsi qu'il faut entrevoir ce court passage du Midrash Deutéronome *Rabba* 8, 6 (éd. S. Lieberman, p. 118-119) dans lequel Moïse prévient Israël :

Ne dites pas : Un autre Moïse se lèvera et nous apportera des Cieux une autre Torah. Je vous annonce ceci : « Elle n'est pas aux Cieux. Rien d'elle n'est restée aux Cieux ».

E. E. Urbach fait remarquer que cet aphorisme anonyme mérite réflexion en ce sens qu'il présente « l'autre Moïse » comme étant porteur d'une « autre Torah ». Or, il est connu que certaines sources du christianisme des origines décrivaient Jésus comme *Moses redivivus* ou *Moses novus*²⁴.

En 1992, D. R. Schwartz publiait une contribution sur les implications littéraires et historiques du verset de Lv 18, 5 : « Vous observerez mes lois et mes statuts, car l'homme qui les accomplit [obtient], par eux, la vie, Je suis l'Éternel »²⁵. Ce verset dont la traduction autant que l'explication sont malaisées, pose entre autres le problème de l'interprétation de la seconde partie : l'obtention de la vie par l'accomplissement des commandements. Après avoir repoussé l'explication selon laquelle la vie a la primauté sur l'observance dans un cas de danger de mort – comme inadéquate à l'herméneutique de ce verset – ce critique présente une autre approche qui consiste à comprendre l'expression « obtenir la vie » dans le sens de la récompense à l'application des préceptes religieux, c'est-à-dire la vie éternelle dans le monde futur. Après avoir souligné que cette seconde interprétation trouve son sens dans différentes sources talmudiques, D. R. Schwartz remarque qu'elle est antagoniste de la conception de Paul selon laquelle la faiblesse de l'homme l'empêche de mettre en application les préceptes religieux, qui deviennent ainsi une source de malédiction (« Ah ! je vivais jadis sans la Loi, mais quand le précepte est survenu, le péché a pris vie tandis que moi je suis mort, et il s'est trouvé que le précepte fait pour la vie me conduisit à la mort » Rm 7, 9-10). Lorsque Paul cite ce verset de Lv 18, 5 (Ga 3, 12), il le comprend dans un sens plus général lié à l'obtention de la vie, uniquement grâce à la Foi et non à la Loi (Ga 3, 1-12). La Loi est porteuse de malédiction et de mort, alors que la Foi permet d'obtenir la justification (selon Ha 2, 4). Le verset de Lv 18, 5, est d'ailleurs cité dans cette même démarche exégétique en Rm 10, 5-6²⁶. Paul développe l'idée de la Loi comme notion délétère car elle engendre la corruption morale et la connaissance du péché (Rm 3, 20 ; 7, 7). Dans l'*Épître aux Galates*

(3, 21-22), l'intention est encore plus évidente : « En effet, si nous avait été donnée une loi capable de communiquer la vie, alors vraiment la justice procéderait de la Loi. Mais en fait l'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse, par la Foi en Jésus Christ, fût accordée à ceux qui croient ».

D. R. Schwartz considère que le passage de la *Mishna* du traité *Makot* III, 16 est une réponse des Sages aux conceptions de Paul. En voici le texte :

R. Hanania ben Aqachia dit : Dieu a voulu faire mériter Israël, c'est pourquoi, Il leur a multiplié la Torah et les commandements (*mitsvoth*), comme il est dit : Dieu a désiré sa justice, ainsi, Il a fait accroître la Torah et l'a sublimé.

Ce texte signifie tout d'abord que l'idée divine fut d'accroître la récompense du peuple juif. L'explication de ce passage est donc que « l'obtention de la vie » résulte non pas seulement de l'accomplissement des préceptes, mais également du fait de s'abstenir de commettre une transgression. En outre, la multiplicité des commandements à accomplir permet la mise en pratique d'au moins certains d'entre eux, qui, justement, œuvreront pour la rédemption. Les mérites sont donc fonction de l'observance des préceptes religieux qui permettent l'acquisition de la vie éternelle, du monde futur. Enfin, le dernier paramètre à soulever est le cumul des mérites grâce, précisément, à leur mention dans la Loi ; c'est-à-dire que tout homme accomplit certains commandements dans un but *non religieux*, de sorte que leur seule application (bienfaisance, charité...) est comptée comme mérite.

Cette perspective développée par les Sages, quant à la valeur de la Loi et des rites qui lui sont inhérents, est donc vraisemblablement une réponse à la conception de Paul relative à la Loi et au péché²⁷. R. Hanania ben Aqachia, Sage de l'époque de la *Mishna* (II^e siècle), a donc délibérément prononcé cet adage afin de répondre aux conceptions de Paul sur des thèmes religieux aussi fondamentaux que la notion de vie éternelle, de péché et de récompense future. En outre, le fait que Paul ne soit pas mentionné nommément et que la controverse ne soit pas explicite, n'entache en rien la plausibilité de la suggestion émise²⁸.

Dans les années quarante, H. Hirschberg publiait deux travaux sur la question des mentions de Paul de Tarse dans la littérature talmudique. Il présentait ainsi un groupe de textes qui, d'après lui, exprimait certaines allusions manifestant des attaques à ses doctrines. Bien qu'il ne soit pas

possible de reprendre tout l'argumentaire de ce critique, on en relèvera cependant quelques exemples²⁹. Dans le traité *Berakhoth* IX, 5, il est question des eulogies, c'est-à-dire des formules que l'on insérait dans les bénédictions récitées durant le culte du Temple. Le passage dit : « Dans toutes les bénédictions récitées dans le Temple, on disait “depuis le monde” (*min haolam*) ; quand les *minim* ont perverti [ces lois] en disant qu'il n'y a qu'un seul monde, on institua que l'on dirait [désormais] : “depuis le monde jusqu'au monde” (*min haolam vead haolam*) ».

De ce texte assez énigmatique, H. Hirschberg comprend le terme de « monde » (*olam*) par celui de éon et en infère une relation avec l'avènement d'un nouvel âge, le temps messianique de la révélation chrétienne, sur laquelle Paul fonde sa doctrine de la justification par la Foi. Selon ce critique, les judéo-chrétiens d'abord, puis les disciples de Paul ensuite, seraient les *minim* mentionnés dans ce texte. Ce serait eux qui auraient perverti les eulogies du Temple en clamant « qu'il n'y a qu'un seul monde », celui du dévoilement du Christ³⁰.

Il faut toutefois reconnaître que cette thèse pose plus de problèmes qu'elle n'en résout, car rien ne permet de supposer que ce passage puisse faire référence à l'enseignement paulinien. Il est encore moins évident que son auteur ait eu à l'esprit des judéo-chrétiens et plus tard des disciples de Paul. Ce texte étant relatif à des réalités propres au culte du Temple, il paraît plus judicieux de considérer qu'il fait référence aux saducéens, eux-mêmes très proches des milieux sacerdotaux³¹. En outre, il est connu que ces derniers niaient la croyance en la résurrection des corps et en la vie future, ce qui peut donc correspondre à la formule employée par la *mishna* « il n'y a qu'un seul monde ».

On citera pour conclure un second et dernier exemple étudié par H. Hirschberg. La *mishna* en *Meguilá* IV, 8, note : « Celui qui fait sa *tefila* (le boîtier de son phylactère du bras) ronde, se met en danger et [n'accomplit] pas le commandement. Mettre [son phylactère] sur le front (entre les yeux) ou sur la paume de la main, c'est la voie de la *minuth* (hérésie). Dorer ses phylactères (*téfillin*), et les mettre sur la manche de son vêtement (*beit ounkeli*), c'est la voie des *hitsonim* (extérieurs) ».

Sans rentrer dans la complexité de cet obscur passage qui susciterait une étude fouillée, tant dans ses caractéristiques linguistiques que dans ses perspectives historiques, on peut dégager au moins trois éléments : porter des phylactères sphériques, les mettre sur le front (entre les yeux) et sur la paume de la main, les recouvrir d'or et les placer sur la manche de vêtement sont des pratiques condamnées par les Sages.

H. Hirschberg estime que ces pratiques sont caractéristiques du sacerdoce et que le passage de la *Mishna* est relatif à cette fonction toutefois exercée par des non prêtres de naissance. D'après une ancienne tradition, l'onction du grand-prêtre était effectuée en versant de l'huile entre ses yeux et en formant le signe de la lettre grecque X. Or, cette lettre est la première du vocable *Christos* (Christ). Par extension, le prêtre sans filiation auquel ferait allusion le texte de *Meguilá* IV, 8, serait donc Jésus, Prêtre-Messie. En se fondant sur certaines sources patristiques et papyrologiques, ce critique prétend que les premiers chrétiens, provenant du judaïsme, considéraient les phylactères (*téfillin*) comme des amulettes et que la lettre grecque X fut assimilée à la croix. Ainsi, la croix aurait eu pour ces chrétiens une semblable signification que les phylactères pour les Juifs³².

Il faut clairement reconnaître que l'interprétation de ce passage est relativement malaisée. Les sources auxquelles pourraient être rattachées ces pratiques sont peu nombreuses, et, de surcroît, peu explicites. Il est ainsi difficile de se rallier aux thèses de ce critique, en effet, ces dernières manquent singulièrement de supports permettant l'identification suggérée. De plus, on a du mal à imaginer des chrétiens d'origine païenne et disciples de Paul observer la mise des phylactères, pour lesquels, de même que pour les autres injonctions, Paul décréta leur abrogation.

Dans ces travaux sur les sectes juives mentionnées dans les traités de *Berakhot* et de *Meguilá*, J. Lehmann a proposé d'identifier les sectaires dont parle ce passage avec les esséniens. Ces derniers portant une admiration à Moïse, proche de la vénération, auraient souhaité manifester leur ardeur pour ses commandements en arborant une pratique très apparente, voire, très « extérieure ». Il est vrai que cette conjecture peut être retenue si l'on accepte, comme le fait ce critique, de considérer que le vocable hébraïque *hitsonim* (extérieurs) puisse être une translittération du terme grec *essenoi*, qui désigne les esséniens dans les témoignages de Flavius Josèphe ou de Philon d'Alexandrie.

CONCLUSION

Si les hypothèses présentées dans cette contribution sont retenues, on peut affirmer que les Sages, dès le II^e siècle, ont senti le besoin de lutter contre les doctrines pauliniennes. Il est avéré que dès la fin du I^{er} siècle, les *tannaim* ont essayé d'amoindrir la portée et l'évolution de la présence des judéo-chrétiens au sein de la synagogue. L'exemple le

plus significatif de la mesure d'exclusion portée à leur égard reste la *Birkath ha-minim*. Après la destruction du Second Temple, alors que la société juive vit un véritable traumatisme, les Sages ont progressivement rassemblé les populations sous leur autorité, en fonction d'une unique norme de référence, leur propre *halakha*. Le point qui doit cependant retenir l'attention est que les *tannaïm* ont également combattu, certes, à leur manière, et sans que cela ait constitué un système, les thèses de Paul de Tarse et de ses disciples. Ceci nous amène à une importante remarque : les adeptes des enseignements de Paul, ont, dans une certaine mesure, constitué un danger pour la société juive dirigée par les Sages. Autrement dit, ce phénomène est vrai pour les judéo-chrétiens évoluant encore au sein du judaïsme, mais il l'est également, – certainement dans des termes différents – pour les pagano-chrétiens, disciples de Paul de Tarse.

Il est difficile de statuer sur la grandeur du danger que pouvaient représenter les enseignements pauliniens pour les Sages ; cependant, deux paramètres fondamentaux doivent être gardés à l'esprit afin d'établir des pistes de recherches fiables. Le premier est qu'après la destruction du Second Temple, la société juive se reconstitue progressivement alors que ses dirigeants, les Sages, procèdent à une véritable normalisation socio-religieuse en excluant par voie d'élagage les groupes ne s'insérant pas dans leurs normes. Le second est que Paul de Tarse était juif, appartenait à la mouvance pharisienne et que la lutte entre lui et le judaïsme resta *intra muros* ; elle ne deviendra *extra muros* que bien plus tard en vertu de circonstances qui dépassent le cadre de cette étude.

NOTES

1. On peut par exemple renvoyer aux travaux de A. F. Segal, *The Other Judaism of Late Antiquity*, Atlanta, 1987, et de J. D. G. Dunn, « Jesus and Factionalism in Early Judaism : How Serious was the Factionalism of Late Second Temple Judaism ? », in J. H. Charlesworth, L. L. Johns (éds.), *Hillel and Jesus. Comparative Studies of two Major Religious Leaders*, Minneapolis, 1997, p. 156-175.
2. Les publications sur Paul sont en constante progression de façon quantitative et souvent qualitative. On doit d'abord citer l'ouvrage de E. P. Sanders qui a indéniablement marqué un tournant dans la recherche sur le personnage de Paul, (E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphie/Londres, 1977) qui fut une des toutes premières recherches issues du monde chrétien proposant une appréciation positive du judaïsme du 1^{er} siècle.
3. Dans la démarche visant à reconsidérer l'aspect juif du personnage de Paul ainsi que celui de la société dans laquelle il évoluait, on peut mentionner parmi bien d'autres : H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen*

- Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959 (=H. J. Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphie, 1961); J. Méléze-Modrzejewski, «Les tourments de Paul de Tarse», in J.-L. Harouel (éd.), *Histoire du droit social. Mélanges en hommage à Jean Imbert*, Paris, 1989, p. 397-412; A. F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven/Londres, 1990 (=A. F. Segal, *Paul le converti. Apôtre ou apostat*, Paris, 2003); S. ben-Chorin, *Paul. Un regard juif sur l'apôtre des Gentils*, Paris, 1999; C. Kessler, «Saint Paul. Un point de vue juif», in *Lumière et vie* 242 (1999), p. 7-25; S. C. Mimouni, «Paul de Tarse. Éléments pour une réévaluation historique et doctrinale», in S. C. Mimouni (éd.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états*, Paris, 2001, p. 97-125.
4. La *Birkath ha-minim* (bénédiction des hérétiques) est en fait une malédiction instituée dans les années 80 et visant l'exclusion des judéo-chrétiens de la liturgie de la synagogue. Voir la présentation qu'en donne S. C. Mimouni, «La "Birkat ha-Minim" ; une prière juive contre les judéo-chrétiens», in *Revue des sciences religieuses* 71 (1997), p. 275-298 (= S. C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, p. 161-188) et la bibliographie citée par l'auteur.
 5. La littérature critique sur ce dossier étant très abondante, on ne citera que certains travaux parmi les plus importants renvoyant eux-mêmes à une bibliographie plus exhaustive. Ainsi, on consultera : H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tübingen, 1983; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphie, 1983; J. D. G. Dunn (éd.), *Paul and the Mosaic Law*, Tübingen, 1996; J. Massonet, «Paul et la Torah», in J. Schlosser (éd.), *Paul de Tarse*, Paris, 1996, p. 195-206; J.-N. Aletti, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, Paris, 1998.
 6. Les versions imprimées stipulent : «qui découvre des visages de la Torah sans conformité avec la halakha».
 7. Ce passage est cité à partir du manuscrit Kaufmann (Mischnacodex Kaufmann A 50, Jérusalem, 1968, p. 341).
 8. Dans son édition critique du traité *Avot*, C. Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, New York, 1969, p. 51, traduit : «and acts barefacedly against the Torah» qui donne littéralement «et agit effrontément envers la Torah». Notons que Taylor se fonde sur le *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum* de J. Buxtorf, qui, pour le mot *galeh* (découvre) note : «Revelat faciem contra legem, id est, proterve, impudenter agit vel insurgit contra eam». En outre, ce critique établit un lien entre cette expression et le verset de 2 Co 3, 18 : «Et nous tous qui, *le visage découvert*, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur».
 9. Notons que ces mots n'apparaissent pas non plus dans le manuscrit de Cambridge ni dans la version de *Avot de Rabbi Nathan 26/a* (éd. S. Schechter, p. 82). On peut conjecturer qu'ils ont subi la censure chrétienne du fait d'une suspicion planant sur eux. Ce qui ne ferait que confirmer les allusions envers le christianisme dont témoigne ce passage.
 10. Ainsi dans la traduction de cet aphorisme chez E. E. Urbach, *Les Sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, Paris, 1996, p. 308-309, on peut lire : «et provoque la confusion de son semblable».
 11. Cf. E. E. Urbach, *op. cit.*, Paris, 1996, p. 309, selon T (Tosefta) *Berakhot* III, 25 (éd. M. S. Zuckerman, p. 9). Voir également S. Lieberman, *Tosefta ki-Fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta*, Jérusalem, 1992, t. I, p. 54, qui fait la relation entre ces groupes et le danger qu'ils représentaient pour la communauté juive.
 12. T *Sanhedrin* XII, 9 (éd. M. S. Zuckerman, p. 433).

13. Cf. *Sifré Nombres* 112 (éd. H. S. Horovitz, p. 121).
14. Cf. E. E. Urbach, *op. cit.*, Paris, 1996, p. 310.
15. Cf. I. H. Weiss, *Dor Dor ve-Dorshav*, New York, 1922, p. 237-238 [en hébreu].
16. Cf. E. E. Urbach, *op. cit.*, Paris, 1996, p. 317, et les références qu'il donne en p. 823 note 59; B. J. Bamberger, «Revelations of Torah after Sinai», in *Hebrew Union College Annual* 16 (1941), p. 97-113.
17. Cf. TJ *Peah* II, 6, 17a; *Meguilla* 19b.
18. Cf. Midrash Tanhuma, *Ki tissa* 34 (éd. S. Buber, p. 116-117). Voir également E. E. Urbach, «Halakha et prophétie», in *Tarbiz* 18 (1947), p. 7 note 50, (= E. E. Urbach, *Le monde des Sages*, Jérusalem, 2002, p. 27 note 50, [en hébreu]), pour une analyse plus approfondie de ce passage.
19. Cf. Midrash Tanhuma, *Rééh* 1 (éd. S. Buber, p. 19). Dans un fragment issu de la Geniza, on peut lire : «Ainsi, parla l'Éternel. Ne dites pas que Dieu ne nous a donné qu'une seule Torah sur le Sinaï, les Prophètes et les Hagiographes me sont aussi précieux que cette [Torah] écrite», voir A. Marmorstein, «Ein Fragment einer neuen Piska zum Wochenfest und der Kampf gegen das mündliche Gesetz», in *Jeschurun* 12 (1925), p. 34 ss.
20. Voir A. Marmorstein, «Judaism and Christianity in the Middle of the Third Century», in *Hebrew Union College Annual* 10 (1935), p. 223-263, et particulièrement p. 226; 229; 259.
21. Cf. G. Alon, «La halakha dans l'Épître à Barnabé», in *Tarbiz* 11 (1940), p. 23-38 (=G. Alon, *Essais sur l'histoire juive à l'époque du Second Temple, de la Mishna et du Talmud*, Tel-Aviv, 1957, p. 295-312 [en hébreu]).
22. Pour plus de détails, voir S. C. Mimouni, *op. cit.*, Paris, 1998, p. 231-255.
23. Cf. E. E. Urbach, *op. cit.*, Paris, 1996, p. 320-321.
24. Cf. E. E. Urbach, *op. cit.*, Paris, 1996, p. 321.
25. Cf. D. R. Schwartz, «Qu'avait-il à dire? "Et tu obtiendras la vie"», in I. M. Gafni, A. Ravitzky (éds.), *La sanctification de la vie et le martyr. Essais en l'honneur de Amir Yekutiel*, Jérusalem, 1992, p. 69-83 [en hébreu].
26. Cf. W. R. Stegner, «The Parable of the Good Samaritan and Leviticus 18 : 5», in D. E. Groh, R. Jewett (éds.), *The Living Text : Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, Maryland, 1985, p. 27-38; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, p. 54 note 30.
27. Cf. D. R. Schwartz, «op. cit.», in *La sanctification de la vie et le martyr*, p. 72-73.
28. Notons que cette hypothèse a été également émise par A. Marmorstein, «op. cit.», in *Hebrew Union College Annual* 10 (1935), p. 250-251.
29. Cf. H. Hirschberg, «Allusions to the Apostle Paul in the Talmud», in *Journal of Biblical Literature* 62 (1943), p. 73-87; H. Hirschberg, «Once Again – The Minim», in *Journal of Biblical Literature* 67 (1948), p. 305-318.
30. Cf. H. Hirschberg, «op. cit.», in *Journal of Biblical Literature* 62 (1943), p. 83-85; H. Hirschberg, «op.cit.», in *Journal of Biblical Literature* 67 (1948), p. 306.
31. C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle était déjà parvenu J. Lehmann, «Les sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakhot et de Meguilla», in *Revue des études juives* 31 (1895), p. 31-46.
32. Cf. H. Hirschberg, «op. cit.», in *Journal of Biblical Literature* 67 (1948), p. 309-318.