

## **LE SYMBOLISME DE LA MORT DANS LE JUDAÏSME RABBINIQUE**

**Silviu Lupașcu, Assoc. Prof., PhD, Hab. Dr., "Dunărea de Jos" University of Galați**

*Abstract: The theology of death elaborated by the Tannaim and Amoraim (I<sup>st</sup>-V<sup>th</sup> centuries C. E.) in Leviticus Rabba must be understood against the background of the ritual-sacrificial wisdom of the Sacrificial Code included in the Book of Leviticus. After the end of the Second Temple Period, this wisdom had been converted into a hermeneutical science, the goal of which was to elucidate the liturgical truth incorporated in the Book of Leviticus and also to recall the liturgical universe of the Torah.*

*The thanatological metaphors analyzed in this study describe the reality of death as an "aquatic" and "erotic" presence, in the same time liberating and overwhelming. According to the beatific hypostasis of this experience, the irreversible passage of the human being from life to death opens the soul's way towards the happy immortality of Paradise, towards the invisible reality of the Kingdom of God.*

*The Midrashic hypostasis and the Talmudic hypostasis of the thanatological knowledge can be exegetically illuminated by the effort to understand the ontological status of the human being in the Great Beyond. The chronology of terrestrial life is semantically reinvested as simultaneity of the souls' presence within the empire of the invisible, in the Kingdom of God. The thanatology elaborated by the Tannaim and Amoraim is centered on the symbols which suggest the continuity of life in the visible world and the invisible world or the Great Beyond: the divine kiss, the banquet, the crossroad. Because the life of life and the life of death are governed by the omnipotence of the Living God, the thanatological imagination is determined by the theocracy. As an ontological closeness to God, death is not to be envisaged as departure from life, but as closeness to the origin of life, to the power of the divine fiat.*

**Keywords:** *Rabbinical Judaism; Biblical Literature; Midrash; Talmud; Tannaim; Amoraim; theology of death; thanatological symbolism.*

**1. Images de la mort dans le *Lévitique Rabba*.** Lorsque Dieu punit Adam pour s'être approprié de manière indue la connaissance du bien et du mal, Il lui rappela qu'il n'est rien d'autre que de la poussière spiritualisée et pour cette raison il remodela son destin en lui enjoignant de retourner dans la poussière à la fin de ses jours sur terre<sup>1</sup>. L'exil au-delà des limites du paradis et la certitude du recul de la chair et du sang dans l'univers terrestre non-vivant – qui constitue toutefois la trame de l'univers vivant – place l'existence humaine dans un jardin nouveau, de la présence continue de la mort, labyrinthe théocratique dans lequel les fruits de la mort-en-acte pourraient surgir à tout moment sur n'importe quel rameau.

Dans ce contexte, chaque *adam* est destiné à se retrouver dans le mystère de la mort. Mais l'atemporalité se refuse aux mots du langage humain, se cache au-delà de la bibliothèque des non-livres, des textes inscriptibles. Une question se pose toutefois, avec toute l'intensité, avec le désespoir ou la béatitude de l'être qui contemple son immersion dans l'espace thanatique : dans quelle mesure la Présence Divine, qui a créé et qui domine les mondes visibles et invisibles, accepte d'ouvrir la porte de ce mystère devant les interrogations intempestives de la sagesse-folie humaine ? Les réponses formulées par les *Tannaim* et les *Amoraim* (I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. *Genèse*, 3, 19.

siècles è. c.) structurent cette quête de la vérité introuvable par l'invocation métaphorique du « baiser divin ».

Du point de vue axiomatique, par lequel le judaïsme rabbinique établit l'unité de sens du texte biblique, les six premiers chapitres de la *Genèse* correspondent aux chapitres 42-43 de *Esaïe*. Les *Tannaim* et les *Amoraim* ont choisi le texte prophétique comme commentaire pour la narration sur le péché originel. Mais l'auto-référentialité de la *Torah* ne répond pas seulement à une nécessité exégétique. Elle affirme, en même temps, le renversement de l'ordre qui règne sur le monde déchu et la restauration de l'ordre apocalyptique, transfiguré par le début de l'âge du salut. Si le péché « ouvre les yeux » à travers le rapt trop humain de la connaissance du bien et du mal, *Esaïe* 20, 4 annonce la rédemption du péché originel à travers une nouvelle « ouverture des yeux », qui n'est plus une expression de la chute, mais de l'affranchissement<sup>2</sup>. Rabbi Hama bar Hanina ouvre son exposé dans le *Genèse Rabba* (8, 2, A-E) avec une citation de *Job* (20, 4) : « Ne sais-tu pas que, de tout temps, depuis que l'homme fut mis sur terre... ». Le sujet peut être comparé avec une cité approvisionnée de marchandises par les conducteurs d'ânes. Ceux-ci se posent réciproquement des questions sur la bonne marche du commerce : « Comment est le marché aujourd'hui ? » De cette façon, ceux qui sont arrivés dans la cité le sixième jour interrogent ceux qui sont venus le cinquième et ainsi de suite... Seulement les conducteurs d'ânes arrivés le premier jour ont été obligés de s'adresser aux habitants mêmes. Pareillement, les œuvres divines accomplies dans la semaine de la création s'interrogent, les unes les autres, sur les êtres que Le Très-Saint a créés pendant la durée de chaque jour jusqu'à ce que les œuvres divines de la première journée posent la question à la *Torah*, qui précède la création. La *Torah* comprend la vérité avant la création du monde, mais les hommes doivent se contenter de la vérité « depuis que l'homme fut mis sur terre ».

L'exode post-édénique des corps humains dans l'embrasement de la poussière est peut-être inclus dans cette dernière vérité. Rabbi Eléazar décida au nom du Ben Sirah: « Qu'y a-t-il au-dessous, au-dessus (du monde), avant et après lui ? Tu t'interrogeras uniquement sur ce qui est postérieur au jour de la création. »<sup>3</sup> Ce fragment midrashique délimite aussi l'échiquier de la thanatologie élaborée par les *Tannaim* et les *Amoraim*.

Une des plus importantes définitions du sacrifice hébraïque se trouve dans le *Lévitique Rabba* ou *Vayikra Rabba*, XXII : VII<sup>4</sup>, endroit textuel où est exposée la sagesse alternative développée par l'Ecole de Rabbi Ishmael et l'Ecole de Rabbi Aqiva. Selon l'opinion de Rabbi Ishmael, l'immolation rituelle des offrandes à l'entrée du Tabernacle doit être comprise comme « rémission d'une action prohibée », à savoir l'action de tuer les animaux et de manger leur viande dans le désert, « dans des circonstances profanes ». Par l'institution de « l'immolation rituelle en concordance avec les préceptes cultuels », l'Écriture a intégré les « circonstances profanes » dans l'économie et la structure du service sacrificiel sacerdotal. De cette manière, le caractère « profane » de l'immolation et du besoin de viande est estompé et

<sup>2</sup> Cf. Rosenbaum et Silberman, *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, pp 38-87.

<sup>3</sup> Cf. *Genèse Rabba*, 1, 10 et 8, 2, source citée dans Philip S. Alexander, "Pre-Emptive Exegesis : Genesis Rabba's Reading of the Story of Creation", in : *Journal of Jewish Studies*, Oxford, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew and Jewish Studies, vol. XLIII / 1992, pp 230-245. Voir aussi Alexander Altmann, "A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation", in : *Journal of Jewish Studies*, Oxford, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew and Jewish Studies, vol. VII / 1956, pp 195-206.

<sup>4</sup> Cf. Neusner et Margulies, *Judaism and Scripture*, pp 411-412.

l'effusion de sang se métamorphose en une action légitime, imposée par les exigences du culte si celui-ci est accompli « à la porte du tabernacle », à l'intérieur des enceintes sacrées. L'idée complémentaire, formulée par Rabbi Aqiva, identifie dans l'abattage rituel « l'imposition d'une prohibition à l'égard de ce que avait été, auparavant, une action autorisée ». Autrement dit, dans l'intervalle temporel pré-sinaïtique, pendant l'errance dans le désert, il avait été permis aux Juifs d'égorger et de manger les animaux tant que le but de ces actions était d'assurer leur survivance. Entre la traversée de la Mer Rouge et la révélation des Tables de la Loi, sur le Mont Sinaï, l'immolation des animaux, fondement de la subsistance collective, était autorisée *de facto*, et non comme soumission à l'autorité de l'Écriture. Ultérieurement, quand Israël était devenue en effet le peuple de la *Torah*, la Parole de Dieu, *davar elohim*, a institué « l'interdiction de l'action » – action qui apparaît comme une tuerie chaotique tout simplement, dans le système référentiel biblique, nouvellement institué – et a organisé strictement les hécatombes cultuelles à l'intérieur des limites liturgiques de « l'immolation rituelle ».

Par conséquent, les circonstances profanes de l'égorgement des animaux reçoivent la reconnaissance sacerdotale seulement en qualité « d'offrandes du culte » et seulement si le sang est reçu entre les mains d'un prêtre. Tous les détails de « l'œuvre » sacrificielle, en concordance avec les instances bibliques qui les ont institués, doivent être accomplis avec un soin particulier, pour prouver, par l'efficacité même de la cérémonie publique, la vérité de l'énoncé lapidaire contenue dans le *Lévitique Rabba*, XXVII: I<sup>5</sup> : « L'homme sur le compte de l'animal Tu le sauves, O, Seigneur. L'homme à cause de l'animal Tu le sauves, O, Seigneur ». Cet énoncé représente, en même temps, une remémoration exégétique, dans la Loi Orale, du verset 6 du *Psaume 36* : « ...hommes et animaux Tu sauveras, O, Seigneur ». Le sacrifice liturgique du substitut animal sous-tend ainsi la rédemption adamique et le sang de l'homme est purifié et racheté rituellement par l'effusion du sang de l'animal qui avait été apporté comme offrande.

L'immolation profane des animaux, abordée dans une perspective théologique, est circonscrite par l'immolation sacrée, au-delà et en deçà de l'effort légaliste de définir le sacrifice comme « rémission d'une action prohibée » ou comme « prohibition d'une action autorisée ». La signification de l'immolation des corps des êtres voués à Dieu transcende les déterminations positives ou négatives du jugement humain.

Le *Lévitique Rabba*, IV: II<sup>6</sup> décrit l'exode de l'âme humaine hors du corps de chair et de sang, au moment de la mort, par une série de métaphores thanatologiques :

- 1) « eau qui jaillit parmi des barreaux » ou « parmi des grilles » (Rabbi Berekhiah et Rabbi Qerosepai) ;
- 2) « tourbillon d'eaux qui se dirigent vers l'entrée dans le canal » (Rabbi Hananiah) ;
- 3) « le son fait par la corde utilisée pour attacher un navire, quand elle sort du sabord » (Samuel).

Les métaphores thanatologiques semblent allier la liberté « aquatique », à la rigueur des détroits et aux dangers du tourbillon vivant qui franchit le seuil qui sépare la vie et la mort. Il s'agit d'un son ineffable, commun à l'eau courante et à la corde qui sort du sabord. La relation

<sup>5</sup> Cf. Neusner et Margulies, *Judaism and Scripture*, p 467.

<sup>6</sup> Cf. Neusner et Margulies, *Judaism and Scripture*, p 184.

entre les métaphores thanatologiques d'une part et la réalité thanatologique d'autre part, est incommensurable, parce que personne n'est revenu de son voyage sur les eaux de l'océan de la mort<sup>7</sup>, pour témoigner de la véridicité des symboles. La sagesse immémoriale des rabbins constitue le seul pont entre les symboles qui signifient et la réalité qui est signifiée.

Ces révélations thanatologiques fragmentaires<sup>8</sup> permettent de supposer qu'elles expriment également, dans le contexte rituel-sacrificiel, le maximum de l'intensité existentielle et culturelle accumulée dans l'instant où l'âme quitte le corps de l'animal sacrifié. Elles font d'autant plus ressortir que l'offrande animale n'est qu'un substitut liturgique du sacrificateur (*adam*) lui-même, et la vie, dans son intégralité immanente et transcendante, appartient à Dieu, Créateur et principe de la vie.

Le *Lévitique Rabba*, VII : III stipule qu'« un holocauste doit être apporté seulement sur le compte de ce qui pousse l'âme à pécher »<sup>9</sup> tandis que, selon l'opinion de Nahmanide, un holocauste présenté librement, sans aucune contrainte, réalise l'expiation « seulement pour la transgression d'un commandement positif, ainsi que pour la transgression d'un commandement négatif qui est juxtaposé à un commandement positif »<sup>10</sup>. La paix du feu et de la fumée est, selon la Loi Orale, l'antidote rituel le plus approprié contre la révolte pécheresse de l'âme humaine. Pour cette raison, le feu qui consume l'offrande d'élévation n'est pas le feu de l'anéantissement et de la destruction, mais une flamme de l'ascension rituelle, qui réalise la médiation entre la famille humaine et la sphère de la divinité pour renouveler le dialogue.

De ce point de vue, on doit remarquer l'efficacité égale du « beaucoup de rituel » et du « peu de rituel » sur la voie ascensionnelle parcourue par le *olah*, tant que la viande sacrifiée s'avère être un message de repentir sincère et pur, orienté vers le haut, fait exprimé explicitement par la lucidité codifiée de la Loi Orale : « C'est la même chose si une personne accomplit plus ou moins, pourvu que l'intention de ce qu'elle accomplit soit dirigée vers le haut »<sup>11</sup>.

Le *Lévitique*, 6, 9 statue que « l'holocauste doit rester sur l'âtre de l'autel toute la nuit, jusqu'à l'aube, et que le feu de l'autel doit y brûler et ne pas s'éteindre ». A ce sujet, le *Lévitique Rabba*, VII, IV-V considère que « l'holocauste doit être dévoré entièrement par les flammes ». L'exégèse rabbinique du fragment biblique en cause révèle le fait que l'autel même va brûler dans le feu. Par conséquent, la *Torah* et les enseignements des patriarches et des sages (« l'autel »), en tant que messages divins reçus pendant la durée « diurne » de l'histoire juive, s'ils sont observés scrupuleusement, ont le pouvoir de préserver l'ancien service sacrificiel converti en service liturgique « des lèvres », pendant l'égarement « nocturne » (« le feu ») du destin terrestre d'Israël<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> La relation entre le *Lévitique Rabba* et l'univers thanatologique-rédempteur du *Nouveau Testament* est difficile ou impossible à démontrer.

<sup>8</sup> Dans son livre intitulé *Les deux rives du Yabbok*, Sylvie-Anne Goldberg a démontré que dans les milieux juifs la notion de mort suppose une double perspective analytique : d'un côté une somme des croyances concernant la mort ; de l'autre côté une série d'attitudes sur le plan de l'organisation sociale, attitudes déterminées par ces croyances. Dans ce contexte, la révélation et la résurrection des morts représentent les deux notions fondamentales autour desquelles le judaïsme s'est constitué. Cf. Sylvie-Anne Goldberg, *Les deux rives du Yabbok. La maladie et la mort dans le judaïsme ashkénaze*, Paris, Éditions du Cerf, 1989, pp 19-20.

<sup>9</sup> Cf. Neusner et Margulies, *Judaism and Scripture*, p 222.

<sup>10</sup> Cf. Nahmanide, *Commentary on the Torah. Leviticus*, Chavel, p 11.

<sup>11</sup> Cf. *Talmud, Berakhot*, 5 b, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. I, pp 20-23 ; Scherman et Goldwurm, *Sefer Vayikra*, I, p 55.

<sup>12</sup> Cf. Neusner et Margulies, *Judaism and Scripture*, pp 224-225.

Cette mutation dans le registre du rituel sacrificiel, qui ajoute des victimes ensanglantées au tribut de la prière, est mentionnée dans le *Lévitique Rabba*, VII : II : « ... si une personne se repent, on considère qu'elle est montée à Jérusalem, a rebâti le Temple et l'autel et a déposé sur celui-ci toutes les offrandes stipulées dans la *Torah* »<sup>13</sup>. Cette déclaration, attribuée à Rabbi Yose, est engendrée par la « collision » herméneutique entre le *Lévitique*, 6, 9 (« telle est la règle de l'holocauste... ») et le *Psaume 50*, 18 (« le sacrifice du Dieu : l'esprit humilié ; Dieu ne persécutera pas le cœur vaincu et humilié »). Si les animaux avec défauts sont prohibés par la *Torah*, les âmes humiliées, vaincues et pieuses sont impérieusement sollicitées par Dieu qui prend plaisir à utiliser continûment des vases humains « brisés », même si la rédemption des ustensiles cassés est avilissante pour Ses serviteurs.

« L'élévation » de la repentance et de la prière individuelle devient, après la destruction du Second Temple (70 è. c.), un équivalent liturgique pour « l'élévation » de l'holocauste. Cette interprétation, qui déclenche le processus de la spiritualisation du sacrifice à l'intérieur du monothéisme juif, se situe sur une position de complémentarité avec l'énoncé contenu dans *Zebahim*, 9 : 1 – 9 : 2, qui proclame le caractère irréversible de l'arrivée de l'homme dans la proximité de Dieu, une fois que ce privilège a été gagné par les labeurs du sacrifice : « Comme l'holocauste voué aux flammes de l'autel qui ne pourra jamais descendre s'il a monté, de la même manière tout objet voué aux flammes de l'autel ne pourra jamais descendre s'il a monté »<sup>14</sup>.

Par *gezerah shavah* ou « une loi égale »<sup>15</sup>, le *Lévitique Rabba*, V : V a créé un espace de collision herméneutique entre le *Lévitique*, 4, 3 (le péché du Grand Prêtre) et *Esaië*, 22, 15-19 (la punition de Shebna). Rabbi Eliézer considère que Shebna, bien qu'installé dans la fonction de « majordome du palais », a montré un impardonnable manque de respect en ce qui concerne la manière de traiter les offrandes. Par conséquent, on lui a enlevé le pouvoir de « fermer » et d'« ouvrir », sur le commandement de Dieu Très-Haut. L'exercice des fonctions théocratiques, en qualité de « politique » religieuse, sacralisée, présuppose la pureté rituelle et éthique, ainsi que l'entière conformité avec la tradition, avec la somme des préceptes et des procédures culturelles. Agir dans l'espace religieux, où les structures terrestres se raréfient, sollicite l'extrême attention en ce qui concerne l'accomplissement des actions sacerdotales imposées par le dialogue sacrificiel entre les hommes et Dieu. Toute négligence, tout échec, en même temps que les transgressions d'ordre rituel et éthique déclenchent la vengeance épouvantable du Très-Saint qui, pareil à un « ours » tout-puissant ou comme la personnification des feux allumés sur l'autel, dévore instantanément, par l'épiphanie de la justice et du zèle divins, les êtres frêles et tous ceux qui L'ont privé des portions sacrificielles qui Lui étaient réparties par les stipulations de la *Torah*<sup>16</sup>. Pour les individus égarés dans l'insanité d'une attitude pareille, leurs actions ont comme résultat, dans l'économie stricte de la tradition sacrificielle hébraïque, l'abrogation du « pacte » initial qui établissait un rapport d'équivalence entre *adam* et la victime animale. Dans cette nouvelle configuration de l'espace religieux, le prêtre rebelle doit périr à *la place* des offrandes qu'il a déconsidérées.

<sup>13</sup> Cf. Neusner et Margulies, *Judaism and Scripture*, p 220 ; *Sefer Vayikra*, Scherman et Goldwurm, I, p 97.

<sup>14</sup> Cf. *Mishnah*, *Zebahim*, 9 : 1 – 9 : 2, Neusner, *The Mishnah*, p 719.

<sup>15</sup> Cf. *Les sept middot de Hillel*, *Tosefta Sanhedrin*, 7 : 1, source citée dans Philip S. Alexander, *The Rabbinic Hermeneutical Rules and the Problem of the Definition of Midrash*, Oxford : Yarnton Manor, 1993, pp 97-120.

<sup>16</sup> Cf. *Lévitique Rabba*, V : VI, Neusner et Margulies, *Judaism and Scripture*, p 203.

Dans la perspective exégétique inaugurée par le *Lévitique Rabba*, la récolte thanatologique des âmes peut être assimilée avec la récolte des céréales produite par le sol palestinien, dont l'unique propriétaire est le Dieu vivant, Créateur et Maître théocratique de tous les êtres adamiques. Puisque les parties composantes de l'offrande alimentaire ou *minhah*<sup>17</sup> avaient une petite valeur sur le marché alimentaire de la ville de Jérusalem, dans la période du Second Temple (l'huile, l'encens et la farine de blé finement moulue), elle a été considérée comme l'offrande des pauvres. Selon le *Lévitique Rabba*, VIII : II, IV, l'offrande alimentaire d'une dixième d'*epha* de « bon blé »<sup>18</sup> était essentielle pour la reconnaissance rituelle et publique du sacerdoce d'Aaron et de ses fils. Par conséquent, ignorer de l'apporter attirait l'invalidation de la consécration des prêtres. De ce point de vue, la dixième d'*epha* de bon blé a été comparée avec le miel produit dans la charogne du lion, dans la narration biblique concernant Samson<sup>19</sup>. Samson a mangé le miel sur le chemin de Timnah et plus tard il a raconté l'histoire comme une devinette à son banquet des noces. La Loi Orale interprète ce récit de la manière suivante : même si Aaron et ses fils, hypostase du lion sacerdotal, mangent de tous les sacrifices, ils doivent apporter comme offrande le « miel » de la dixième d'*epha* du *minhah*, et donc sacrifier symboliquement une partie du corps sacerdotal.

Les grains de froment, comme fondements végétaux de la nourriture terrestre, symbolisent les sources divines de la vie humaine<sup>20</sup> et leur prix bon marché exprime allégoriquement la négation de soi de l'être humain intégré dans l'univers de la matérialité. Dans ce contexte rituel, le *minhah* se révèle également comme une pâle réminiscence de toutes les possessions et les passions terrestres, et aussi comme un signe avant-coureur du Royaume de Dieu. Dans la perspective apocalyptique, les grains sont en mesure d'anéantir tous les obstacles susceptibles d'empêcher la rencontre rituelle entre Dieu et l'âme humaine : « Et Je le considérerai, lui, comme quelqu'un qui apporte en offrande sa propre âme »<sup>21</sup>.

L'état de non fermentation, propre aux aliments qui font partie de *minchah*, est un témoignage de l'identification cultuelle entre les prêtres et l'autel : « un *kohen* qui mange est pareil à l'autel qui apporte soulagement lorsque les offrandes s'élèvent transformées en fumée »<sup>22</sup>. Par conséquent, l'offrande mangée par les prêtres et sa crémation dans les feux sacrés expriment, une fois de plus, l'essence liturgique de l'acte sacrificiel : l'annihilation de l'offrande dans sa substance physique, sa métamorphose comme une transposition à partir du langage du monde créé dans le langage du culte, dans l'expiation, mais aussi de la grâce divine, accordée à celui qui apporte l'offrande<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> *Minhah kohen* était l'offrande quotidienne du Grand Prêtre ou *Kohen Gadol*, qui devait renouveler continuellement son pouvoir sacerdotal, en tant que réceptacle théocratique, par une relation sacrificielle personnelle avec le Dieu d'Israël. *Minhah kohen* constitue, toutefois, l'offrande apportée par chaque prêtre lors de sa première participation au service liturgique, dans le Temple. Par ailleurs, *minhah kohen* désigne l'offrande d'inauguration d'un *Kohen Gadol*, pendant la cérémonie de son installation dans la fonction de chef de la caste sacerdotale. *Minhah kohen* et *omer* ou l'offrande des graines de la nouvelle récolte sont incluses dans la même catégorie rituelle.

<sup>18</sup> Cf. *Lévitique*, 6, 20.

<sup>19</sup> Cf. *Juges*, 14, 5-9.

<sup>20</sup> Les significations rituelles de l'huile et de l'encens sont « soulagement » et « joie ».

<sup>21</sup> Cf. Rashi, *Commentary. Leviticus*, Rosenbaum et Silberman, pp 75-83 ; Scherman et Goldwurm, *Sefer Vayikra*, I, p 59.

<sup>22</sup> Cf. Scherman et Goldwurm, *Sefer Vayikra*, I, p 102.

<sup>23</sup> Cf. *Talmud, Pessahim*, 58 b, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. VI, pp 290-292.

Par l'application de la règle herméneutique appelée *gezerah shavah* ou « une loi égale »<sup>24</sup>, le *Lévitique Rabba*, III : I éclaircit le *Lévitique*, 2, 1-2 (endroit biblique qui institue les détails rituels en ce qui concerne le *minhah*), suite à la collision herméneutique avec l'énoncé pacifique inséré dans *Écclesiaste*, 4, 6 : « Une poignée pleine de repos est plus précieuse que deux poignées pleines de labeur et de chasse au vent ». L'offrande de la main remplie de farine se dévoile ainsi comme lieu privilégié du repos liturgique, source du suprême pouvoir sacerdotal et principe de la théocratie hébraïque.

Dans le contexte midrashique, le *minhah* est converti en effort d'étudier la Loi Orale : « Meilleur est celui qui apprend deux sections de la *Mishnah* par répétition et mémorisation, et s'est bien familiarisé avec leur contenu, que celui qui apprend par répétition plusieurs lois, sans se familiariser avec leur contenu ». Par conséquent, sur le plan du symbolisme rituel, la poignée de bonne farine apportée par le sacrificateur constitue, en fait, un sacrifice de son âme repentie et humiliée, présentée comme offrande vivante sur l'autel du Dieu vivant<sup>25</sup>.

L'âge du sacrifice exsangue, qui consiste en lecture et méditation de la Loi Ecrite et de la Loi Orale, en débat et exégèse, fait ressortir plus clairement non seulement la signification sacrificielle du texte biblique, sa continuité narrative ou législative, mais aussi la nature discursive-narratologique du sacrifice stipulé dans la *Torah*. Pour achever cette nouvelle édification de l'espace religieux, le *Lévitique Rabba*, VII : III postule, par la voix du Très-Saint, les deux moments de la nouvelle succession sacrée qui met en évidence, sur le plan de l'action symbolique-liturgique, ou seulement au niveau du destin historique idéal annoncé par les visions apocalyptiques, l'efficacité théocratique de la contemplation sacrificielle : « Si vous faites des efforts pour étudier les règles nécessaires pour apporter les offrandes, Je considérerai que vous avez apporté en vérité les offrandes » ; « Si vous faites des efforts pour étudier les règles, Je considérerai que le Temple a été construit »<sup>26</sup>.

La thanatologie élaborée par les *Tannaim* et *Amoraim* dans le *Lévitique Rabba* a comme arrière-plan l'entière sagesse rituelle-sacrificielle du Code Sacrificiel incorporée dans le *Lévitique*. Après la fin de la période du Second Temple, cette sagesse a été convertie en science herméneutique, dont le but était d'élucider la vérité liturgique incorporée dans le *Lévitique* et aussi de remémorer l'univers liturgique de la *Torah* dans un temps historique où les hommes étaient contraints de s'habituer à vivre le paradoxe de l'Écriture qu'on ne pouvait plus lire dans le Temple.

Les métaphores thanatologiques invoquées décrivent la réalité de la mort comme une présence « aquatique », à la fois libératrice et accablante. Dans l'hypostase béatifique, le passage irréversible de l'être adamique de la vie à la mort ouvre le chemin de l'âme vers l'immortalité heureuse du Paradis, vers la réalité invisible du Royaume de Dieu.

**2. Images de la mort dans les *Aggadoth* du *Talmud Babylonien*.** L'enseignement rabbinique du *Talmud Babylonien* intègre la « cosmisation » de la mort d'Adam sur le plan de la « cosmisation » de la création, fait une synthèse entre la métamorphose du corps humain en poussière et les événements majeurs des calendriers, liturgique et agricole, ainsi que des

<sup>24</sup> Cf. *Les sept middot de Hillel, Tosefta Sanhedrin*, 7 : 1, Alexander, *The Rabbinic Hermeneutical Rules and the Problem of the Definition of Midrash*, pp 97-120.

<sup>25</sup> Cf. *Lévitique Rabba*, III : V, Neusner et Margulies, *Judaism and Scripture*, p 176.

<sup>26</sup> Cf. Neusner et Margulies, *Judaism and Scripture*, p 223.

représentations apocalyptiques ou bien des détails de la vie quotidienne, qui reflètent des rapports sociaux et mêmes pécuniaires, spécifiques pour la société juive de la période du Second Temple<sup>27</sup>.

Dans ce sens, *Pessahim*, 54 b affirme qu'il y a sept choses cachées à la connaissance humaine : le jour de la mort, le jour de l'absolution, la profondeur du Jugement dernier, le revenu du voisin, ce qui se cache dans l'âme du voisin, le jour de la restauration du Royaume de David, le jour de la chute de l'Empire des Perses. Se situant dans la même perspective de la thanatologie déterminée par la théocratie, les *Tannaim* et *Amoraim* prêchaient que les choses qui ont pris forme dans la pensée de Dieu avant d'être créées, mais que Dieu a créées à la fin, pour des raisons qui découlent de la volonté divine aussi bien que de la dynamique du monde, de l'économie de la création, sont trois : la puanteur des morts, l'oubli des morts, la putréfaction des céréales. « D'autres ajoutent : la circulation des monnaies »<sup>28</sup>.

Le fondement théocratique de la thanatologie talmudique est exprimé dans le *Deutéronome*, 32, 39. Le « je suis » divin, affirmé par *ehyeh asher ehyeh*<sup>29</sup>, s'est réalisé comme « je suis » insufflé dans l'être de poussière<sup>30</sup>. La vie éternelle du Dieu-vivant, de *Celui-qui-est*, règne sur la vie et la mort humaines, la vie humaine d'en deçà et d'au-delà du seuil de la naissance ou du seuil de la mort. Dans *Pessahim*, 68 a, Rabba interprète le verset du *Deutéronome* en

<sup>27</sup> Dans son livre intitulé *The Library of Qumran* (pp 46-48), Hartmut Stegemann a fait une analyse détaillée des cimetières de Khirbet Qumran, du point de vue archéologique, historique et sociologique. Son étude est fondamentale pour la compréhension de l'imaginaire funéraire-thanatologique de la société juive dans la période du Second Temple. Il fait mention du fait que, pendant l'antiquité, les Juifs souhaitaient être enterrés dans la « cité sainte » de Jérusalem, autrement dit : dans les cimetières qui entouraient la ville. À cause de la température très élevée ainsi que du climat torride qui dominait en Palestine la plupart de l'année – ce qui rendait impossible le transport des cadavres – bien des gens, qui sentaient l'heure de la mort très proche et avaient les moyens nécessaires, se déplaçaient dans le voisinage des sépultures hiérosolymitaines. D'habitude l'inhumation avait lieu le jour même de la mort, ce qui démontre que, en général, les gens décédés et enterrés à Khirbet Qumran n'ont pas été des étrangers (à l'exception de ceux qui tombaient morts en voyage), mais des habitants de Khirbet Qumran et Ain Feshka (hameau situé à 3 kilomètres de l'enceinte principale où se trouvaient des terrains cultivés, des espaces pour l'élevage des animaux, des outils pour façonner le cuivre).

À Qumran on a découvert trois cimetières : un cimetière principal qui contient environ mille tombeaux individuels et deux plus petits qui contiennent, ensemble, environ deux cents tombeaux individuels. Pendant les fouilles archéologiques déroulées à Khirbet Qumran, seulement cinquante-quatre d'entre eux ont été ouverts. Dans un seul tombeau du cimetière principal on a trouvé un corps appartenant à une femme, les autres étant des restes d'hommes. Dans les autres cimetières on a trouvé des restes d'hommes, de femmes et même d'enfants. Dans ce contexte, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle seulement les membres de plein droit de la communauté de Qumran étaient enterrés dans le cimetière principal ; les autres cimetières étaient réservés, d'une part, aux membres aspirants, aux femmes et aux enfants et d'autre part, aux étrangers qui transitaient dans la région et qui avaient décédé à l'improviste.

Suite à l'examen des squelettes mâles du cimetière principal, on a établi que ces hommes-là, membres de plein droit de la communauté de Khirbet Qumran, sont décédés à l'âge moyen de trente ans (c'est-à-dire entre vingt-cinq et trente-cinq ans). Si, entre l'an 100 av. è. c. (la fondation de l'habitat de Khirbet Qumran) et l'an 68 è. c. (la destruction de l'habitat de Khirbet Qumran par l'armée romaine qui avait conquis Jéricho) sont morts et inhumés environ mille membres de la communauté, selon un simple calcul, nous allons obtenir une moyenne de six personnes décédées par an.

Si on considère l'âge de vingt ans la limite inférieure pour une personne de sexe masculin désirant entrer dans la communauté, selon la *Règle de la Communauté* (*Serekh ha-yahad*) – bien qu'on puisse présumer que beaucoup d'entre les membres aspirants devenaient membres de plein droit entre 20-30 ans – on estime que la période de temps moyenne passée par un membre de plein droit dans la communauté (depuis son noviciat jusqu'à sa mort) était de huit ans.

<sup>28</sup> Cf. *Talmud, Pessahim*, 54 b, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. VI, pp 267-270.

<sup>29</sup> *Exode* 3, 14.

<sup>30</sup> *Genèse* 3, 19.



l'entendant comme un argument contre tous ceux qui prétendent que l'idée de la résurrection des morts est impossible de dégager de la *Torah*. Quand Dieu blesse, Il guérit aussi ; quand Il tue, Il ressuscite. Dieu cause la mort d'un homme pendant qu'Il donne la vie à un autre, selon l'ordre du monde : « Mort et vie ainsi que blessure et guérison se réfèrent à la même personne. Ce que J'ai tué je le ferai vivre. Ceux que J'ai blessés Je les guérirai »<sup>31</sup>.

A l'intérieur de l'espace religieux-thanatologique construit par les *Tannaim* et les *Amoraim*, la vie après la mort, la vie comprise dans le monde à venir, l'Empire des Cieux, le monde apocalyptique, pur, du nouveau ciel et de la nouvelle terre, de l'univers invisible, se place dans la continuité de la vie humaine qu'héberge le monde créé. L'ordre de la vie terrestre se retrouve dans l'ordre du monde d'au-delà et la dialectique de la vie juste et de la vie injuste, de la vie agréable à Dieu et de la vie qui déplaît à Dieu se prolonge à travers la dialectique du salut et de la damnation suite au jugement que chaque âme subit au-delà du seuil de la mort.

Dans le traité *Pessahim*, 113 a, *Talmud*, Rabbi Yohanan établit un nombre de trois catégories des gens qui hériteront du monde à venir : ceux qui habitent la terre d'Israël, ceux qui élèvent leurs enfants dans l'esprit de la *Torah*, ceux qui récitent la *havdala* au-dessus d'un calice de vin, à la fin du sabbat<sup>32</sup>. Le traité *Ta'anith*, 11 b, *Talmud*, interprète le *Deutéronome*, 32, 4 (« Lui, le Rocher, son action est parfaite, tous ses cheminements sont judicieux ; c'est le Dieu fidèle, il n'y a pas en lui d'injustice, il est juste et droit. »), du point de vue du passage de l'âme de la vie à la mort et au jugement. À l'heure où l'homme est accompagné vers sa dernière demeure, toutes ses actions passées lui sont montrées de telle manière qu'il reconnaisse les bienfaits et les méfaits, afin qu'il signe le verdict de condamnation ou d'affranchissement, selon le verset de *Job* 37, 7 : « ... alors Il suspend l'activité des hommes pour que chacun reconnaisse là son œuvre ». L'homme reconnaît que le verdict est juste, selon le *Psaume* 50, 6 : « Et les cieux proclament sa justice : le juge, c'est Dieu »<sup>33</sup>.

Le traité *Berakhoth*, 8a, *Talmud*, fait la distinction entre « le temps où nous trouvons » et « le temps où nous avons trouvé ». Cette dichotomie est instaurée par une coutume nuptiale de la Palestine de la période du Second Temple qui consistait dans l'obligation qu'un jeune époux soit interrogé par son entourage s'« il a trouvé » ou s'« il trouve ». C'est un renvoi aux versets de *Proverbes* 18, 22 (« Trouver une femme, c'est trouver le bonheur, c'est obtenir une faveur de Yahvé. »), respectivement de l'*Ecclésiaste* 7, 26 (« Et je trouve plus amère que la mort, la femme, elle est un piège, son cœur un filet et ses bras des chaînes. Qui plaît à Dieu lui échappe, mais le pécheur s'y fait prendre. »).

À travers une spectaculaire *harizah* ou « mise ensemble » des significations, les métaphores nuptiales « femme amère » et « femme-bonheur » sont converties en métaphores thanatologiques : le croup, la mort la plus douloureuse ; le baiser divin, la mort la plus éclairée, la mort heureuse, mystique, de la rencontre de l'homme avec Dieu. Le croup ressemble au geste de « tirer un rameau épineux d'une pelote de laine » ou bien avec « des eaux jaillissantes qui se dirigent vers l'entrée d'un canal », formule qui rappelle *Lévitique Rabba*, IV, II. Au contraire, le baiser divin est une mort aussi légère que « l'enlèvement d'un cheveu à la surface du lait ». En général, « les neuf cent trois modalités de mourir »

<sup>31</sup> Cf. *Talmud, Pessahim*, 68 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. VI, pp 343-347.

<sup>32</sup> Cf. *Talmud, Pessahim*, 113 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. VI, pp 580-582.

<sup>33</sup> Cf. *Talmud, Ta'anith*, 11 b, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. IX, pp 42-43.

représentent un pont entre le monde visible et le monde invisible, en fonction de la valeur numérique du mot *totsa'oth* (903) ou « sorties » (de la mort), contenu dans le verset 21 du *Psaume 68*<sup>34</sup>.

L'identification symbolique de l'érotisme avec la mort, de la fête nuptiale avec le banquet funéraire, est exprimée en *Berakhot*, 31 a. Rabina fait l'observation que les docteurs et les clercs invités au festin nuptial en l'honneur de Mar, son fils, témoignent par gestes et mots, sans se retenir, la joie qui remplit leurs âmes. Par conséquent, il ordonne à ses serviteurs qu'ils apportent un calice précieux qu'il brise devant eux, de telle sorte que les visages des convives s'attristent. Pareillement, lorsque Rabbi Achi participe au banquet de son fils, il remarque la joie des rabbins. Aussi envoya-t-il ses serviteurs afin d'apporter une coupe de cristal qu'il brise devant tous.

Au mariage de Mar, Rabbi Hamnuna entonne une lamentation funèbre : « Malheur à nous, parce que nous devons mourir ! » La chanson de réponse proclame l'état de vide ou l'errance exégétique, une crise qui atteint son paroxysme quand les sages sont convoqués pour essayer de sauver la famille humaine du marasme de la chute dans le péché, par la puissance vivifiante des commentaires, destinée à rassembler toute la communauté martyrisée par le mal mondain dans le temps sacré de la révélation sinaïtique : « Où est la *Torah*, où sont les commandements qui nous protégeaient ? »<sup>35</sup> La perfection indistincte de la noce et du rituel funéraire consiste peut-être dans l'expérience immédiate de cette interrogation tragique.

A son tour, Samuel apprend à Rabbi Juda à boire et à manger copieusement parce que « nous devons quitter ce monde comme nous quittons un banquet ». Les images aquatiques de la mort se retrouvent dans la fertilité périodique, éphémère, du champ adamique : « Les enfants des hommes ressemblent aux fleurs qui couvrent les champs. Les unes fleurissent, les autres se fanent »<sup>36</sup>. Le cri de l'âme quittant le corps, le cri de la femme qui accouche, la voix du Ridya (l'ange de la pluie), les traces sonores émises par le soleil se déplaçant sur le firmament... sont des sons qui s'entendent d'un bout du monde à l'autre<sup>37</sup>.

Appelé par « ceux d'en haut », Rabbi reçoit le baiser divin et trois groupes d'anges qui célèbrent le service divin l'accueillent<sup>38</sup>.

Durant l'âge post-prophétique (qui commence vers le IV<sup>e</sup> siècle av. è. c.), le « bouillonnement » du Saint Esprit dans l'*aleph* des prophètes<sup>39</sup> est remplacé par le zéphyr de la voix céleste : « ...Le texte d'un *baraita* nous enseigne que, après la mort des derniers prophètes, Haggai, Zacharie et Malachie, Le Saint Esprit a cessé de souffler sur Israël. Au moment présent, il ne nous en reste que la voix céleste... »<sup>40</sup> Dans le temps ou le non-temps sous-tendu par la présence ou l'absence de cette voix, Rabbi Aqiva<sup>41</sup> avertit les pèlerins engagés dans les chemins dangereux-béatifiques qui relient le verger adamique au verger

<sup>34</sup> Cf. *Talmud, Berakhoth*, 8 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. I, pp 38-42.

<sup>35</sup> Cf. *Talmud, Berakhoth*, 31 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. I, pp 188-191.

<sup>36</sup> Cf. *Talmud, 'Eruvin*, 54 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. V, pp 374-379.

<sup>37</sup> Cf. *Talmud, Yoma*, 20 b – 21 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. VII, pp 88-93.

<sup>38</sup> Cf. *Talmud, Ketuboth*, 103 b, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. XIV, pp 658-663.

<sup>39</sup> Cf. Wilhelm Gesenius, *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in Veteris Testamenti Libros*, pp 582-583.

<sup>40</sup> Cf. *Talmud, Sota*, 49 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. XVI, pp 183-184.

<sup>41</sup> Cf. *Talmud, Haguiga*, 14 b, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. X, pp 84-86.

céleste: « Quand vous arriverez devant les pierres luisantes, ne criez pas *De l'eau, de l'eau !* »<sup>42</sup>.

*Mishna, Sota*, 21 a, cite *Les Proverbes de Salomon*, 6, 22 : « Dans tes démarches ils te guideront ; dans ton repos ils te garderont, à ton réveil ils s'entreprendront avec toi ». Le commentaire talmudique crée un espace de collision herméneutique entre ce verset et *Les Proverbes de Salomon*, 6, 23 : « Car le précepte est une lampe, l'enseignement une lumière ; les exhortations de la discipline sont le chemin de la vie ». La sagesse rabbinique interprète « ils vont te conduire quand tu voudras marcher » comme une référence à ce monde-ci, à la « voie de la vie » que l'homme parcourt dans le monde créé, le monde visible. Les *Tannaim* et les *Amoraim* ont compris la deuxième partie du verset, « pendant ton sommeil ils te protégeront », comme une métaphore de la mort et ont considéré, toutefois, que la troisième partie, « ils te parleront quand tu te réveilleras », symbolise le monde à venir, grâce à l'équivalence sémantique du « réveil » et de la « résurrection ».

Le texte herméneutique de *Sota*, 21 a, argumente que la lecture trialectique de la vie, de la mort et de la résurrection dans le verset biblique choisi comme verset de base se réalise à travers une parabole, *mashal*. Celui qui avance sur le chemin de la vie, de la mort et de la résurrection ressemble à un homme qui progresse sur une route pendant la nuit. Il craint des épines, des trous, des bêtes sauvages, des brigands et ne sait pas où il va. Si on lui donnait un flambeau, il saurait se préserver des trous et des épines, mais il continuera à craindre les bêtes et les brigands ; cependant, il continuera d'ignorer la direction de son voyage. À l'aube, il ne craindra ni les bêtes ni les brigands, mais il ignorera encore sa destination. Seulement au carrefour il sera délivré de tous les dangers. Le *flambeau* signifie le conseil, l'*aube* signifie la *Torah*, le *carrefour* signifie la mort<sup>43</sup>.

*Davar aher*, « une autre interprétation » du même verset affirme que la transgression éteint le conseil, annule le mérite de l'étude de la *Torah*, parce que « la mer ne peut pas éteindre l'amour, ni les rivières le combler » (cf. *Cantique des cantiques*, 8, 7). Dans l'opinion de Rabbi Joseph, le commandement défend et sauve dès qu'il est accompli, en ne faisant que défendre sans apporter le salut avant ou après l'accomplissement. En échange, la *Torah* sauve les gens à tout moment, même s'ils n'étudient pas la *Torah*. Selon Rabba, la *Torah* défend et sauve tant qu'elle est étudiée, mais elle ne fait que défendre quand les gens ne se dédient pas à son étude. En échange, le commandement ne fait que défendre les gens, qu'ils soient en train de l'accomplir ou non, car elle n'a pas la puissance de sauver<sup>44</sup>.

Les rabbins considèrent « le carrefour des chemins » comme une métaphore thanatologique, ils expriment des points de vue divers, mais finalement convergents. Rabbi Hisda affirme que l'énoncé se réfère à un disciple des sages au jour de sa mort. Dans l'opinion de Rabbi Nahman ben Isaac, il s'agit d'un disciple des docteurs et de sa peur du péché. Selon Mar Zutra, la parabole se réfère à un disciple des sages qui a réalisé l'accord entre une tradition rabbinique et la *Halakhah*<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Cf. Elkaïm-Sartre, *Ein Yaakov*, p 95, pp 273-274, pp 342-343, p 586, pp 655-656, pp 815-816.

<sup>43</sup> Cf. *Talmud, Sota*, 20 b – 21 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. XVI, pp 68-74.

<sup>44</sup> Cf. *Talmud, Sota*, 21 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. XVI, pp 71-74.

<sup>45</sup> Cf. *Talmud, Sota*, 21 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. XVI, pp 71-74.

*Shabbat*, 13 b, contient l'énoncé : « La partie morte du vivant ne sent pas le couteau qui la frappe ». Au sens allégorique, les rabbins affirment que les docteurs d'Israël, d'une génération à l'autre, sont devenus de plus en plus indifférents aux malheurs historiques, après avoir supporté les malheurs historiques. Cette « immunité » s'exprime à travers la métaphore du « fou » qui ne risque plus d'être frappé par la folie, ou bien à travers la métaphore du « cadavre » qui ne sent plus la blessure d'un couteau.

Mais est-ce que c'est vrai ? Rabbi Isaac fonde son interprétation sur *Job*, 14, 22 (« Pour lui seul souffre sa chair, pour lui seul son cœur s'endeuille. ») et affirme que « les vers causent aux morts une douleur aussi aiguë que celle d'une aiguille qui s'enfonce dans la chair vivante ». Par conséquent, c'est exagéré d'affirmer qu'un cadavre est insensible à la douleur. L'énoncé est tempéré par l'affirmation de la vérité selon laquelle la partie morte du vivant est immunisée contre la douleur<sup>46</sup>. Le raisonnement est repris dans *Shabbat*, 152 a, comme un commentaire sur *Job*, 14, 22 : « Pour lui seul souffre sa chair ». Rabbi Hisda affirme que l'âme d'un mort porte le deuil pour le corps d'un mort pendant sept jours. Aussi, dans la *Genèse* 50, 10 on rappelle que Joseph a pleuré son père pendant sept jours : « Joseph observa pour son père un deuil de sept jours ». Dans l'opinion de Rabbi Abahou, « un mort est conscient de tout ce qui se passe autour de lui tant que son tombeau n'est pas fermé ».

Rabbi Hiya partageait le point de vue de Rabbi Abahou, tandis que Rabbi Simon considérait qu'un mort est conscient de tout ce qui se passe autour de lui jusqu'à ce que son corps se soit décomposé. Rabbi Hiya citait l'*Ecclésiaste*, 12, 7 : « Avant que la poussière retourne à la terre, selon ce qu'elle était », et Rabbi Simon citait « sa chair ne s'attriste que pour lui ». A son tour, Rabbi Isaac citait l'*Ecclésiaste*, 12, 5, « car l'homme s'en va vers sa demeure éternelle », en ajoutant que dans le Royaume de Dieu chaque homme recevra une demeure selon les mérites acquis dans toute sa vie. La matière peut être comparée à l'entrée du roi dans une cité, à côté de ses serviteurs. Le roi et ses serviteurs entrent par la même porte, mais à la tombée de la nuit chacun d'entre eux reçoit une demeure selon son rang<sup>47</sup>.

L'hypostase midrashique et l'hypostase talmudique de la connaissance thanatologique peuvent être éclairées exégétiquement par l'effort de comprendre la situation de l'être humain dans le monde de l'au-delà. La chronologie de la vie terrestre est sémantiquement réinvestie comme simultanéité des présences des âmes dans l'empire de l'invisible, dans le Royaume de Dieu. La thanatologie élaborée par les *Tannaim* et les *Amoraim* est centrée sur des symboles qui suggèrent la continuité de la vie dans le monde du visible et dans le monde de l'invisible ou l'au-delà : le baiser divin, le banquet, le carrefour. Parce que la vie de la vie et la vie de la mort se trouvent sous la tutelle toute-puissante du Dieu vivant, l'imaginaire thanatologique est déterminé par la théocratie. Étant un rapprochement de Dieu, la mort n'est pas un éloignement de la vie, mais un rapprochement de l'origine de la vie, de la puissance du *fiat* divin.

## BIBLIOGRAPHIE:

<sup>46</sup> Cf. *Talmud, Shabbat*, 13 b, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. III, pp 53-56.

<sup>47</sup> Cf. *Talmud, Shabbat*, 152 a, Epstein, *The Babylonian Talmud*, vol. IV, pp 774-778.

- ALEXANDER, Philip S., “Pre-Emptive Exegesis : *Genesis Rabba*’s Reading of the Story of Creation”, in : *Journal of Jewish Studies*, Oxford, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew and Jewish Studies, vol. XLIII / 1992.
- ALEXANDER, Philip S., *The Rabbinic Hermeneutical Rules and the Problem of the Definition of Midrash*, Oxford, Yarnton Manor, 1993.
- ALTMANN, Alexander, “A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation”, in : *Journal of Jewish Studies*, Oxford, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew and Jewish Studies, vol. VII / 1956.
- LA BIBLE, Traduction œcuménique de la Bible (T. O. B.) comprenant l’Ancien et le Nouveau Testament, Paris, Alliance Biblique Universelle - Le Cerf, 1992.
- ELKAÏM-SARTRE, Arlette (trad.), *‘Ein Yaakov. Aggadoth du Talmud de Babylone*, Paris, Verdier, 1982.
- EPSTEIN, Isidore (trad.), *The Babylonian Talmud / Talmud Bavli*, London, The Soncino Press, 1936-1952.
- GESENIUS, Wilhelm, *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in Veteris Testamenti Libros* (sumtibus fr. Chr. Guil. Vogelii), Lipsiae, MDCCCXLVII; *The New Brown – Driver – Briggs – Gesenius Hebrew and English Lexicon. With an Appendix containing the Biblical Aramaic*, Francis Brown, S. R. Driver, Charles A. Briggs (éd.), Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1979.
- GOLDBERG, Sylvie-Anne, *Les deux rives du Yabbok. La maladie et la mort dans le judaïsme ashkénaze*, Paris, Éditions du Cerf, 1989.
- NAHMANIDE (Le Ramban), Charles B. Chavel (trad.), *Commentary on the Torah. Leviticus*, New York: Shilo Publishing House Inc., 1974.
- NEUSNER, Jacob (trad.) ; MARGULIES, Mordecai (éd.), *Judaism and Scripture. The Evidence of Leviticus / Vayikra Rabbah*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1986.
- NEUSNER, Jacob (éd.), *The Mishnah / Mishnah*, New Haven & London, Yale University Press, 1988.
- RASHI, *Commentary on the Torah*, in : ROSENBAUM, M. ; SILBERMAN, A. M. (éd.), *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi’s Commentary*, New York, Hebrew Publishing Company, 1963.
- ROSENBAUM, M. ; SILBERMAN, A. M. (éd.), *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi’s Commentary*, New York, Hebrew Publishing Company, 1963.
- SCHERMAN, Nosson ; GOLDWURM, Hersch (trad.), *Sefer Vayikra / The Book of Leviticus. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, vol. I-II, New York, Mesorah Publications, 1989-1990.
- STEGEMANN, Hartmut, *The Library of Qumran*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. : William B. Eerdmans Publishing Company & Leiden / New York / Köln : Brill Academic Publishers, 1998.