

*La Maison-Dieu*, 126, 1976, 24-41.

Charles PERROT

## LA LECTURE DE LA BIBLE DANS LES SYNAGOGUES AU PREMIER SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

**C**OMMENT se présente le déroulement des lectures bibliques dans les synagogues au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère ? Quelle en est la signification théologique et en quoi les procédures adoptées en la circonstance révèlent-elles un type particulier de comportement religieux ? Telles sont les questions auxquelles nous allons tenter de donner une réponse. Nous nous appuierons alors sur notre livre « La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes », publié à Hildesheim en 1973. Toutefois, la démarche sera ici inversée. Dans l'étude précédente nous sommes partis d'une présentation du cycle ou plutôt des cycles triennaux de lecture, connus en Palestine dès la fin du 2<sup>e</sup> siècle de notre ère, et tels qu'on peut les reconstituer d'après quelques rares listes de lecture et les sigles des anciens manuscrits palestiniens. Nous sommes remontés ensuite au début du 2<sup>e</sup> siècle après Jésus Christ, lorsque la pratique d'une *lectio continua* de la Tora s'est imposée en Palestine. Enfin, à partir de ces éléments solides, nous avons pu lancer diverses propositions sur la situation des synagogues avant le second siècle. Cette base technique étant assurée, il est maintenant possible de dire à mots simples comment on lisait la Bible dans les synagogues au 1<sup>er</sup> siècle. Nous ne justifierons pas ici chacun des éléments présentés, sériés parmi bien d'autres qui

sont le reflet de pratiques postérieures seulement ; mais cela ne nous dispensera pas de nuancer les propositions avancées, suivant le degré de certitude auquel nous sommes parvenus.

L'exposé sera divisé en trois points :

1. le premier ramassera brièvement les données essentielles sur la synagogue et l'office du sabbat ;

2. le second précisera diverses modalités de la lecture synagogale de la Tora et des Prophètes ;

3. le troisième montrera comment ce type de lecture, avec l'accompagnement homilétique qui l'orchestre, révèle le rapport de la communauté, réceptrice et porteuse du texte, au texte sacré lui-même dans sa dimension normative et référentielle. Par le texte qui la constitue, l'assemblée synagogale découvre sa propre référence et manifeste son entière disponibilité à Dieu.

## I. L'OFFICE DU SABBAT A LA SYNAGOGUE

Au matin du sabbat, rendons-nous dans une synagogue<sup>1</sup> située d'ordinaire en bordure de la place d'un bourg palestinien. Le bâtiment n'a rien qui puisse attirer l'attention. Ce n'est qu'une maison comme les autres, sans les artifices architecturaux des belles synagogues galiléennes des 3-4<sup>e</sup> siècles de notre ère. Elle comprend cependant une pièce pouvant contenir un petit groupe ; mais on est loin des proseuques (maisons de prière) d'Antioche ou d'Alexandrie, si grandes que le serviteur de la synagogue juché sur l'estrade devait agiter quelque étoffe pour indiquer aux gens quand il fallait répondre Amen aux prières. Evidemment, ces petites maisons-synagogues étaient nombreuses dans les villes —

---

1. Sur la synagogue et l'office synagogal, voir E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, II, Leipzig<sup>2</sup> 1907, pp. 497-544. — I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt<sup>3</sup> 1931 (Hildesheim 1962), pp. 155-205. — STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, IV/1, 1928, pp. 153-158 et P. BILLERBECK, « Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen », *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 55, 1964, pp. 143-161. — K. HRUBY, *L'Orient Syrien* 7, 1962, pp. 435-462 et 8, 1963, pp. 55-88. — C. PERROT, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973, pp. 15-35 et 128-140.

avec une pointe d'exagération peut-être, on en dénombrera 394 à Jérusalem même ! Ces pauvres maisons ne devaient guère laisser de souvenirs aux archéologues futurs. D'avant l'an 70 de notre ère, on possède deux témoignages archéologiques sûrs : l'inscription du prêtre Theodotos, trouvée en contrebas du Temple, où il est question d'une synagogue pour les hellénistes juifs ; et des éléments d'une synagogue récemment découverte dans la forteresse juive de Masada. Elles étaient pourtant nombreuses ces maisons-synagogues, dispersées jusque dans des bourgs comme Nazareth. Depuis le 2<sup>e</sup> siècle avant notre ère au moins, la coutume de se réunir au jour du sabbat, sur la place du bourg puis dans une maison, s'était largement répandue. Dans la Diaspora la coutume remontait plus haut encore, puisqu'on connaît l'existence de proseuques en Egypte dès le 3<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ.

Entrons maintenant dans la synagogue, après les ablutions d'usage. Dans la pièce commune, probablement orientée dans la direction du Temple, on ne trouve rien qui attire le regard, aucune image comme on en verra ensuite dans la synagogue de Doura Europos. Des bancs jouxtent les murs ; un banc face à la porte pour les Anciens (les notables) et l'archisynagogue ou chef de la synagogue ; enfin, un siège particulier pour l'homéliaste, à savoir « la chaire de Moïse » dont il est question chez Mt 23, 2. Face aux gens, une petite estrade. Il n'y avait pas dans le mur une niche cachant les rouleaux bibliques derrière un voile, comme on en trouvera plus tard et qu'on appellera « l'arche », lorsque les synagogues deviendront des substituts du Temple détruit, après 70-135 de notre ère. Les rouleaux étaient simplement déposés dans un coffre portatif en bois ou encore dans de larges jarres situées dans un coin ou quelque pièce attenante.

La synagogue n'était pas d'abord le lieu de la prière ; à Jérusalem du moins, c'était là le rôle du Temple. L'office synagogaal du sabbat commençait cependant par la récitation du Décalogue — il en fut ainsi jusqu'à la fin du 1<sup>er</sup> siècle —, accompagnée du *Shema Israël* (Dt 6, 4-9) et probablement de quelques bénédictions qui constitueront ensuite le *Shemoné Esré* (les Dix-huit Bénédictions). Puis venait l'office des lectures. On ne parlera pas ici de culte ou de liturgie synagogaal, au risque de présenter faussement l'ancienne synagogue comme le substitut ou le concurrent du Temple

encore debout. L'office reposait essentiellement sur la lecture de la Tora, ce foyer de lumière qu'il s'agissait de révéler, d'explicitier ou de prolonger. Les traductions et paraphrases diverses, les lectures complémentaires tirées des Prophètes ou des Ecrits, les discussions exégétiques et les homélies dans leur diversité sont toutes ordonnées autour de ce pivot fondamental que constitue la Tora, c'est-à-dire la révélation divine. La parole de Dieu est toujours vivante et actuelle ; elle concerne et atteint chacun dans le groupe qui l'enveloppe : la synagogue est d'abord le lieu où résonne cette parole d'hier et d'aujourd'hui, comme elle est aussi le lieu de la disponibilité à cette parole transcendante.

Le serviteur de la synagogue allait donc chercher d'abord l'un des cinq rouleaux de la Tora de Moïse. Toutes les synagogues possédaient ces rouleaux fondamentaux, ainsi que le rouleau d'Isaïe, celui des Douze Petits Prophètes et celui des Psaumes. C'étaient les rouleaux les plus courants. Mais d'autres rouleaux pouvaient aussi être utilisés à l'occasion, sinon au cours de la lecture publique du sabbat au matin, mais pour des lectures édifiantes d'un caractère plus privé. On trouvait alors de nombreux « Ecrits », au contenu varié selon les régions et les circonstances : le livre d'Ezéchiel discuté par certains ; les rouleaux largement acceptés à Alexandrie, qui deviendront nos « deutérocanoniques » (Judith, Tobit, etc.) ; des textes classés actuellement comme apocryphes, telle l'*Apocalypse syriaque de Baruch* lue aussi dans les synagogues. Bref, le serviteur de la synagogue identifiait vite le rouleau choisi parmi d'autres, par son étui ou par sa taille particulière, pour l'amener au lecteur. Après la lecture, il remettra le rouleau de Moïse en place, avant de chercher, le cas échéant, un des rouleaux des Prophètes, et cela surtout dans les synagogues où dominait l'influence des scribes d'affinité pharisienne, qui firent beaucoup pour la promotion et l'intelligence des textes prophétiques. Précisons quelque peu.

Le serviteur remettait le rouleau à un lecteur. Tout Juif pouvait alors être lecteur, même si de préférence on choisissait un prêtre en la circonstance ; mais le nombre des lecteurs restait limité, malgré un certain effort de scolarisation tenté dès le 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère. Un lecteur suffisait, et non pas sept selon la coutume qui prévaudra ensuite au matin du sabbat. Il s'agissait toujours

d'un homme, pour la lecture de la Tora du moins. Le lecteur « ouvrait » ou déployait le rouleau, puis il lisait debout, suivant la monodie. En Palestine, la lecture était faite en hébreu, le cas des synagogues « hellénistes » de Jérusalem étant probablement mis à part ; inversement, dans la Diaspora, à Alexandrie par exemple, la lecture était faite directement en grec, à part probablement le cas des synagogues dites « des Hébreux », comme à Rome ou à Corinthe.

Au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, la lecture en hébreu était-elle toujours accompagnée d'un Targum araméen ? Suivant la coutume qui s'imposera ensuite, un *meturgeman* ou traducteur devait reprendre par cœur, sans l'aide d'un texte écrit, chaque verset de la Tora pour en donner une traduction littérale ou déjà sensiblement développée ; et de même après la lecture de trois versets des Prophètes. Il est difficile de répondre avec certitude sur ce point. Le Targum, l'une des premières formes de l'homilétique juive, existait déjà, mais la coutume susdite n'est pas facile à dater et à délimiter exactement, surtout à une époque où la division du texte biblique en versets n'existait pas encore.

Par ailleurs, les coutumes synagogales devaient varier d'une région à l'autre, ou encore suivre les affinités propres aux Anciens et aux scribes de chaque synagogue. Néanmoins, deux types de lecture surtout semblent avoir été pratiqués à l'époque. Certaines synagogues se contentaient d'une lecture de la Tora, accompagnée de son explicitation targumique ou homilétique ; l'office était ensuite conclu à l'aide de quelques « versets de conclusion » (appelés *haftara*, le mot d'adieu), versets évidemment choisis en fonction des thèmes relevés dans le texte de Moïse. Dans ce type de lecture, le texte des Prophètes n'était pas mis en relief ; mais cela n'empêchait certainement pas un commentaire suivi des écrits prophétiques en dehors du contexte d'un matin de sabbat. Toutefois, sous l'influence pharisienne certainement, une seconde coutume s'est rapidement généralisée : après la lecture de la Tora, on lisait une seconde lecture tirée des Prophètes (et très souvent d'Isaïe), dont le thème s'articulait avec celui de la Tora ; puis, après le chant d'un psaume ou *Mizmor*, un homéliste désigné par l'archisynagogue parlait assis dans la chaire de Moïse. Dans Actes 13, 15-16 ce canevas général est déjà bien connu : « Après

la lecture de la Loi et des Prophètes, les chefs de la synagogue leur firent dire : Frères, si vous avez quelques mots d'exhortation à adresser au peuple, prenez la parole ! Paul alors se leva... » (Paul se lève pour parler selon la coutume de la Diaspora ; en Luc 4, 20 Jésus s'assoit). La seconde lecture, choisie en fonction du texte de Moïse, était considérée comme le premier commentaire autorisé de la Tora. Ce n'était plus une parole de conclusion ou d'adieu, comme plus haut, mais une « parole d'accomplissement », d'où le mot araméen *Ashlemata* qui servait à la désigner en Palestine (mais, par la suite, on reprendra le mot *haftara*). Tels sont en gros les deux types de lecture synagogale pour le matin du sabbat. Est-il possible de préciser plus encore les modalités de ces lectures, avant de pénétrer les motifs religieux qui les inspirent ?

## II. LA LECTURE DE LA TORA ET DES PROPHETES

Au premier siècle de notre ère, on ne suivait aucun calendrier de lecture ; des lectionnaires disposant les lectures selon un cycle déterminé n'existaient pas encore<sup>2</sup>. Ces cycles ne se sont imposés qu'à partir de la fin du 2<sup>e</sup> siècle, et sous diverses formes : le cycle triennal palestinien et le cycle annuel babylonien. En Palestine, on suivait, avec assez de liberté d'ailleurs, un cycle répartissant les lectures sur trois ans et demi, puis sur trois ans seulement. Dans un cycle de trois ans on trouvera donc entre 154 et 158

2. Sur les cycles de lecture, voir J. MANN, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, I, Cincinnati 1940 (New York 1971, avec un prolégomène important de B.Z. WACHOLDER) et II (publié par I. SONNE), Cincinnati 1966. — K. HRUBY, « La place des lectures bibliques et la prédication dans la liturgie synagogale ancienne », dans *La Parole dans la liturgie*. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge (Lex Orandi, 48), Paris 1970, pp. 23-64. — J. HEINEMANN, « The Triennial Lectionary Cycle », *Journal of Jewish Studies* 19, 1968, pp. 41-49 — C. PERROT, livre cité plus haut ; Id. « La lecture synagogale d'Ex. 21, 1-22, 23 », dans *A la rencontre de Dieu* (Mémorial A. Gelin), Paris 1963, pp. 223-239 ; Id. « Luc 4, 16-30 et la lecture biblique de l'ancienne synagogue », dans J.-E. MENARD, *Exégèse biblique et Judaïsme*, Strasbourg 1973, pp. 170-183.

lectures, appelées *sedarim* et débutant lors de la fête de Sukkot (les Tentes). En Babylonie, s'imposa la coutume d'un cycle annuel distribuant 54 lectures, appelées *parashyot*, sur une seule année, débutant après la fête de Sukkot ; c'est là encore la coutume suivie actuellement dans les synagogues. Le principe d'une lecture continue de la Tora n'a lui-même été accepté qu'au milieu du 2<sup>e</sup> siècle. On en a la preuve dans une controverse opposant à l'époque Rabbi Meir et Rabbi Juda, à la suite de l'introduction récente du sabbat au soir, du lundi et du jeudi — jours de marché — parmi les moments prévus pour la lecture publique, en plus du sabbat au matin évidemment. Selon Rabbi Meir : « le soir du sabbat, on commence la lecture à l'endroit où l'on s'est arrêté le matin ; le lundi, on commence là où l'on s'est arrêté le soir du sabbat ; et le jeudi, où l'on s'est arrêté le lundi ; enfin, le matin du sabbat suivant, on commence là où l'on s'est arrêté le jeudi. » (*Tosefta Megilla* 4, 10). Rabbi Juda, au contraire, commençait la lecture d'un matin de sabbat à l'endroit où l'on s'était arrêté le sabbat précédent. La coutume instaurée par R. Meir aboutira au cycle annuel babylonien et celle de R. Juda, au cycle triennal.

### **Modalités de l'ancienne lecture sabbatique**

Mais avant cette époque on ne lisait que des morceaux choisis de la Tora, et non pas tout le Pentateuque à la file. Faut-il alors en conclure que les lecteurs de ce temps faisaient comme bon leur semblait ? En réalité, des pratiques coutumières devaient déjà certainement s'imposer et il est possible de cerner quelques-unes des modalités de l'ancienne lecture sabbatique. Soulignons les trois points suivants :

1. Une lecture débutait normalement au début d'un alinéa. Les anciens rouleaux bibliques n'étaient pas écrits n'importe comment. Des règles précises régissaient l'écriture des textes sacrés, qu'on voit déjà parfaitement respectées dans les manuscrits découverts à Qumrân. Tout était fait pour rendre les textes facilement lisibles, même par des lecteurs occasionnels. Et surtout les scribes marquaient soigneusement les alinéas en suivant en l'occurrence une tradition précise de division des textes. Ainsi le texte de la

Tora était-il divisé en alinéas, suivant l'ouverture des lectures — et non pas simplement d'après le sens, comme c'est le cas dans les rouleaux des Prophètes par exemple.

2. Une lecture procédant par morceaux choisis amenait sans doute bien des omissions. On peut classer dans le nombre, plusieurs textes jugés quelque peu scabreux, telle l'histoire de Ruben (Genèse 35, 22) ou celle du Veau d'or (Exode 32, 21-25), sans parler de plusieurs textes prophétiques : II Samuel 11, 2-17 sur David et Bethsabée ; et 13 sur Amnon et Tamar. Dans la synagogue postérieure on évitera aussi ces lectures ou, au moins, la traduction araméenne de ces textes sera passée sous silence.

3. Même si chaque synagogue gardait au 1<sup>er</sup> siècle une réelle liberté dans le choix des lectures, on peut cependant croire que l'ordre de ces morceaux choisis respectait celui de la Tora. Dans les synagogues postérieures on n'acceptait pas, non plus, des « retours en arrière ». Au demeurant, une ancienne coutume de lecture, pratiquée au Temple même, devrait attirer l'attention. Tous les sept ans, lors de la fête des Tentes, le roi — par exemple Agrippa I en l'an 40-41 — devait lire une bonne partie du Deutéronome jusqu'à la fin du livre, et donc de la Tora (cf. *Mishna Sota* 7, 8). Par là s'accomplissait l'ordre de Moïse, comme il est dit en Deutéronome 31, 10-11 : « A la fin des sept ans, au moment de l'année de remise, à la fête des Tentes... tu liras cette Loi ». On pourrait donc penser que le cycle palestinien subséquent de trois ans et demi, mentionné plus haut, dérive finalement de cet espace septennaire dans lequel chaque synagogue disposait librement ses lectures. Une fin de lecture de la Tora (à Sukkot) appelle inévitablement l'idée d'un commencement (à Sukkot ou juste après dans les cycles de lecture subséquents).

### Les lectures tirées des Prophètes

La liberté du choix était plus grande encore dans le cas des lectures tirées des Prophètes. Même après le deuxième siècle lorsque le cycle triennal était en usage, les synagogues gardaient souvent le choix entre plusieurs *haftarot*. Ainsi après Genèse 31, 3s on lisait Jérémie 30, 10-18 ou Michée 6, 3 à 7, 20, selon les



synagogues. Au 1<sup>er</sup> siècle a fortiori, il n'existait pas de lectionnaire prophétique. Mais, là encore, faut-il en conclure que le choix des textes à lire relevait entièrement du bon plaisir du lecteur ? Le récit de Luc 4, 16-17 ne permet pas de dirimer la question. Le serviteur apporte à Jésus le rouleau d'Isaïe, mais c'était, nous l'avons dit, le plus utilisé des rouleaux prophétiques — certainement plus que celui d'Ezéchiel encore mis en question à la fin du 1<sup>er</sup> siècle ! Jésus « ouvrit » ou déroula le rouleau et « trouva le lieu où il était écrit (Isaïe 61, 1s) ». Toutefois, un rouleau n'est pas un livre où l'on peut tomber par hasard sur une page donnée ; il faut le dérouler, et en l'occurrence dérouler plus de six mètres de cuir avant de « trouver » le texte d'Isaïe 61 (un rouleau des Prophètes était enroulé par la fin).

Est-il possible de préciser quelque peu les motivations du choix d'un texte prophétique ? Deux points, à notre avis, doivent être relevés :

1. Comme dans le cas de la Tora, le lecteur devait normalement commencer à l'un des alinéas du texte : ainsi dans le manuscrit de Qumrân 1QIsb un alinéa majeur marque le début d'Isaïe 61 (on n'oubliera pas que dans les anciens rouleaux les versets et les chapitres n'étaient pas connus). On remarquera cependant que dans les rouleaux des Prophètes les anciens scribes ont multiplié les alinéas, suivant les détours du sens, en sorte que le critère de la division graphique des lectures ne joue pas ici avec autant de force que dans les manuscrits de la Tora.

2. Le second point est plus important : il doit exister un lien entre la lecture précédente de la Tora et le texte choisi des Prophètes : un lien verbal et surtout thématique. Dans les synagogues postérieures on faisait beaucoup attention aux accrochages verbaux reliant le *seder* de la Tora et la *haftara* prophétique. Donnons l'exemple de la lecture « sur le buisson », à savoir Exode 3, 1s. Elle est d'ailleurs citée par Marc 12, 26 et par Philon (*de Somniis* 194). Après la Tora (*Moïse faisait paître le troupeau*), on lisait Isaïe 40, 11-19.21 (*comme un pasteur, il fera paître son troupeau*) ; puis l'homéliaste citait un « verset d'ouverture » (par exemple Psaume 78, 71, *Tu as conduit ton peuple comme un troupeau*), avant de montrer comment Dieu est pasteur de son

peuple ou comment Dieu choisit ses pasteurs après les avoir éprouvés par la conduite d'un troupeau (ainsi déjà chez Philon, *Vie de Moïse* 1, 12). En bref, un lien devait exister entre les lectures du sabbat. N'oublions pas d'ailleurs l'ancien nom palestinien servant à désigner le texte prophétique, à savoir *Ashlemata*, c'est-à-dire accomplissement. La lecture des Prophètes, si fortement mise en valeur par les Sages d'affinité pharisienne, était véritablement considérée comme l'achèvement de la Tora, son actualisation et sa première explication autorisée. Il ne faut pas oublier ce point quand Jésus lui-même ose se présenter comme « l'accomplissement » de la Parole, suivant Luc 4, 21.

Les deux points précédents, et le second surtout, empêchaient à coup sûr les choix fantaisistes d'un lecteur occasionnel. Et certainement, dès avant la ruine du second Temple déjà, des lectures prophétiques se trouvaient en quelque sorte situées dans l'orbite de tels ou tels textes de la Tora, en raison même des liens étroits qui les unissaient. On peut croire en la circonstance à l'existence de véritables traditions de lecture, sans pour autant parler de lectionnaire. Les listes de *haftarot* suivies dans le cycle triennal palestinien sont le prolongement de ces anciennes traditions de lecture, d'autant plus qu'en la matière la Synagogue — comme l'Eglise d'antan — n'aimait guère les innovations. Dès lors, la liste des lectures de la Tora et celle des Prophètes, acceptées dans le cycle palestinien, n'est certainement pas sans intérêt, non seulement pour l'exégète du Nouveau Testament, mais aussi pour le liturgiste chrétien. Voici ces listes, telles que nous avons pu les reconstituer à la suite des travaux de Jacob Mann et à partir des anciens manuscrits palestiniens et des éléments découverts dans la Géniza du Vieux Caire. On remarquera la longueur des lectures : celles de la Tora (*sedarim*) ont au moins 21 versets et celles des Prophètes (*haftarot*), 10 versets environ. Le découpage des lectures de la Tora variait selon les régions : on indiquera quelques variantes (souvent anciennes d'ailleurs) à l'aide des lettres a, b, c (*seder* 4 et 4a). Le choix des *haftarot* variait aussi selon les synagogues, comme il a été dit plus haut.

## Lectures de la Genèse

Seder Genèse			Seder Genèse		
1	1,1ss	Is 65, 17-25 (ou 66, 1).	24	26,12	Is 62, 8-63, 7.
2	2,4	Is 51, 6-16.	25	27,1	Is 46, 3-47, 4 ; I Sam 4, 15s ; I Sam 2, 22s (?).
3	3,22	Ez 28, 13-19. 25.	26	27,28	Mich 5, 6-13 (ou 6, 8) ; Os 14, 6s.
4	5,1	Is 29, 18-24 et 30, 18.	27	28,10	Os 12, 13s.
4a	6,5	Ez 38, 10s (?).	28	29,31	Is 60, 15-61, 3 ; I Sam 1, 2s.
5	6,9	Is 54, 9-17 (ou 9-55, 5).	29	30,22	I Sam 1, 11-22.
6	8,1	Hab 3, 2-19 ; Jér 31, 19s (?).	30	31,3	Jér 30, 10-18 ; Mich 6, 3-7, 20.
7	8,15	Is 42, 7-15. 21 ; Mich 7, 9s (?).	31	32,4	Abd 1-21 ; Is 21, 11s.
8	9,18	Is 49, 9-14 (ou 23).	32	33,18	Nah 1, 12s.
9	11,1	Soph 3, 9-17. 20.	33	35,9	Is 43, 1-21 ; Is 61, 2-9 (ou 1-9).
10	12,1	Jos 24, 3-10. 14 ; Is 51, 1s (?).	34	37,1	Is 32, 18-33, 15 ; Ez 28, 25s.
10a	12,10	I R 8, 37s.	35	38,1	Is 37, 31-38, 6.
11	14,1	Is 41, 2-13 (ou 14).	36	39,1	Is 52, 3-53, 5.
12	15,1	Is 1, 1-8 et 2, 2-3 ; Is 40, 10-21. 31 ; II Sam 7, 17s (?).	36a	39,7	I Sam 2, 22-30, 35 (?).
13	16,1	Is 54, 1-10.	36b	40,1	Jug 18, 1ss.
14	17,1	Jér 33, 25-34, 5. 12-13 ; Is 54, 10s.	37	41,1	Is 29, 8-14, 18-19 ; Ag 1, 1s (?).
15	18,1	Is 33, 17-24 et 35, 10 ; Mal 3, 19s (?).	38	41,38	Is 11, 2-16.
16	19,1	Is 17, 14-18, 7 ; Jug 19, 16-24 et 20, 27.	38a	42,1	Is 55, 1s.
17	20,1	Is 61, 9-62, 7. 10-15 ; Jug 9, 21s (?).	39	42,18	Is 50, 10-51, 11.
18	21,1	I Sam 2, 21-28.	40	43,14	Jér 42, 12-20.
19	22,1	Is 33, 7-16. 22 ; Jug 3, 1s (?).	41	44,18	Jos 14, 6-15 ; I R 18, 36 ; Am 9, 13s.
20	24,1	Is 51, 2-11 ; I R 1, 1s (?).	42	46,28	Zach 10, 6-11, 7.
21	24,42	Is 12, 3-14, 2.	43	48,1	II R 13, 14-23.
22	25,1	II Sam 5, 13-6, 1.	44	49,1	Is 43, 22-44, 2. 5.
23	25,19	Is 65, 23-66, 8.	45	49,27	Zach 14, 1-11 ; I Sam 9, 1-10.

## Lectures de l'Exode

Seder Exode		Seder Exode			
46	1,1	Is 27, 6-13.	59	19,6	Is 61, 6-62, 4.
47	3,1	Is 40, 11-19. 31.	60	21,1	Is 56, 1-9 et 57, 19 ; Is 1, 26s (?).
48	4,18	Is 55, 12-56, 7 (ou 8).	61	22,24	Is 48, 10-20 (ou 49, 3).
49	6,2	Is 42, 8-21 ; Is 52, 6s.	61a	23,20	Mal 3, 1s.
50	7,8	Joel 3, 8-4, 16 (ou 18).	62	25,1	Is 60, 17-61, 6 (ou 9) ; Ag 2, 8s (?).
51	8,16	Is 34, 11-35, 4 (ou 10).	63	26,1	Is 66, 1-11.
52	10,1	I Sam 6, 6-14.	64	26,31	Ez 16, 10-19.
53	11,1	Mich 7, 15-20 et Nah 1, 7 ; Ag 2, 6- 15 ; Is 6, 13s.	65	27,20	Os 14, 7 - Joel 1, 14 ; Jér 11, 16-12, 2 et 15, 15-16.
54	12,29	Is 21, 11-22, 4. 15 ; II R 19, 35s ; Zach 14, 7.	66	29,1	Is 61, 6-62, 5.
55	13,1	Is 46, 3-13 ; Is 39, 23s.	67	30,1	Mal 1, 11-2, 7.
55a	13,17	Is 45, 13s.	68	31,1	Is 43, 7-15 (ou 21).
56	14,15	Is 65, 24-66, 10.	69	32,15	II Sam 22, 10-33 (ou 51).
56c	16,4	Is 49, 11-23 ; Jos 24, 7s.	69c	34,1	I R 8, 9s.
57	16,28	Is 58, 13-59, 20.	70	34,27	Jér 31, 32-39.
58	18,1	Is 33, 13-22.	70a	35,1	Is 58, 13s (?).
			71	37,1	I R 8, 9-22.
			72	38,21	Jér 30, 18-31, 8.
			73	39,33	Is 33, 20-34, 8.

## Lectures du Lévitique

Seder Lévitique		Seder Lévitique			
74	1,1	Mich 6, 9-7, 8 ; Is 48, 12-49, 3 ; Is 43, 21s (?).	81	11,1	Is 40, 16s.
75	4,1	Ez 18, 4-17.	82	12,1	Is 9, 5s ; Is 66, 7s.
76	5,1	Zach 5, 3-6, 14 (ou 15).	83	13,18	Is 57, 17s.
76a	6,1	Mich 6, 6s (?).	84	13,29	Is 7, 20s.
77	6,12	Mal 3, 4-12.	85	14,1	Is 57, 17s ; II R 7, 3s (?) ; Jér 30, 17s.
78	8,1	I Sam 2, 28-31 et 3, 5. 20.	86	14,33	Is 5, 8-16.
79	9,1	Ez 43, 27-44, 8. 30.	87	15,1	Os 6, 1-9 ; Jér 17, 14s.
80	10,8	Ez 44, 21-27 et 46, 3.	88	15,25	Ez 16, 9s ; Is 60, 15s ; Is 4, 4s.
			89	17,1	Is 66, 1-11.

## Seder Lévitique

90	18,1	Jér 10, 2-10 ; Is 40, 18s.
91	19,1	Is 4, 3s.
92	19,23	Is 65, 22s.
93	21,1	Ez 44, 25s.
94	22,17	Is 56, 7s.
95	23,9	Joel 4, 13-21.

## Seder Lévitique

95a	23,15	Jos 5, 11s.
96	24,1	Os 14, 7s ; Jér 11, 16s.
97	25,14	Is 24, 2-11 ; Is 52, 3s.
98	25,35	Is 35, 3-10.
99	26,3	Is 1, 19s.
100	27,1	Jug 11, 30s.

## Lectures des Nombres

## Seder Nombres

101	1,1	Os 2, 16-25 ; Is 35, 1s.
102	2,1	Is 49, 5s ; Is 8, 18s.
103	3,1	Is 45, 19s ; Is 2, 3s ; Mich 4, 2s.
104	4,17	Is 48, 9s ; Soph 3, 7s ; Is 56, 5s.
105	5,11	Os 4, 14s.
105a	6,1	Jug 13, 2s.
106	6,22	I R 8, 54s.
107	7,48	Jér 31, 20-32.
108	8,1	Zach 4, 2s.
109	10,1	Is 27, 13s.
110	11,16	Joel 2, 16s.
110a	11,23	Is 50, 2s ; Is 59, 1s.
111	13,1	Jos 2, 1s.
112	14,11	Is, 52, 5s.
113	15,1	Is 56, 7s.
114	16,1	Os 10, 2s.

## Seder Nombres

115	17,16	Is 11, 1-11.
116	18,25	Is 62, 8s ; Jér 2, 3s.
117	20,14	Abd 1s.
118	22,2	Mich 7, 16s ; Is 60, 5s.
119	23,10	Is 49, 23s ; Mich 7, 17s.
120	25,1	Joel 4, 18s.
121	25,10	Mal 2, 5s.
122	26,52	Is 57, 13s.
123	27,15	Is 40, 13s.
124	28,26	Mal 3, 4s.
125	30,2	Is 45, 23s.
126	31,1	Ez 25, 14s.
127	31,25	Is 49, 24s.
128	32,1	Jos 22, 8s.
129	33,1	Is 11, 16s.
130	34,1	Ez 45, 1s.
131	35,9	Jos 20, 1s.

## Lectures du Deutéronome

## Seder Deutéronome

132	1,1	Zach 8, 16s ; Jér 30, 4s.
133	2,2	Abd 21 et Jon 1, 1s.
134	2,31	Jos 10, 12s ; Hab 3, 11s ; Am 2, 9s.
135	3,23	Is 33, 2s.
135b	4,25	Jér 31, 20s.

## Seder Deutéronome

136	4,41	Jos 20, 8s.
137	6,4	Zach 14, 9s.
138	7,12	Is 54, 10s.
139	9,1	Jos 1, 10s.
140	10,1	I R 8, 9s.
141	11,10	?
142	12,20	Is 54, 2s.

## Seder Deutéronome

142b	13,2	Zach 13, 5s.
143	14,1	Is 46, 1s ; Is 63, 8s.
144	15,7	Is 29, 19s ; Am 8, 4s ; Is 35, 3s.
145	16,18	Is 1, 26s.
146	17,14	Is 32, 1s ; Is 33, 22s.
146a	18,14	Mich 5, 11s.
147	20,10	Is 66, 12s.
147a	21,10	Is 2, 4s.
148	22,6	Is 31, 5s.
149	23,10	Is 1, 16s.

## Seder Deutéronome

150	23,22	Is 19, 21s.
151	24,19	Os 10, 12s.
152	26,1	Ez 44, 30s.
153	28,1	Is 55, 2s ; Jér 33, 10s.
154	29,9	Jos 24, 1s.
155	30,11	Is 48, 18s.
156	31,14	I R 2, 1s.
157	32,1	Is 1, 2s.
158	33,1	Jos 1, 1s.

## Les lectures festives

A cette liste des lectures du sabbat dans le cadre du Cycle triennal, ajoutons celle des lectures festives selon l'ordre palestinien, et donc différentes des lectures babyloniennes généralement citées par les auteurs.

**Rosh Ha-Shana** (Premier de l'an) : Lévit 23, 23s et Joel 2, 1s ; Gen 21, 1s et I Sam 1, 1s.

**Sabbat de Résipicence** : Deut 30, 1s et Os 14, 2s.

**Yom Ha-Kippurim** (Expiations) : Lévit 16, 1s et Is 57, 15s.

**Sukkot** (Fête des Tentés) : 1<sup>er</sup> jour : Lévit 22, 26s et Zach 14, 1s, Lévit 23, 40s et Jér 17, 7s ; du 2<sup>e</sup> au 7<sup>e</sup> jour : Nomb 29, 17-34 ; 8<sup>e</sup> jour : Nomb 29, 35s et I R 8, 54-61. 66 ; sabbat de la fête : Deut 14, 22s et Mal 3, 10-24.

**Hanukka** (Dédicace) : Nomb 7, 12-8, 4 ; sabbat de la fête : Nomb 7, 1-8, 4 et I R 7, 51s.

**Sabbat Sheqalim** : Ex 30, 11-16 et II R 12, 1s ; Ez 45, 12s.

**Sabbat Zakhor** : Deut 25, 17-19 et I Sam 15, 2-9. 31.

**Purim** (demi-fête) : Ex 17, 8-16.

**Sabbat Para** : Nomb 19, 1-22 et Ez 36, 25-32 et 37, 14.

**Sabbat Ha-Hodesh** : Ex 12, 1s et Ez 45, 18s ; Is 41, 27-42, 9.

**Pessah** (Pâque) : 1<sup>er</sup> jour : Lévit 22, 26s et Jos 5, 2-12 ; 2<sup>e</sup> jour : Lévit 23, 9s ; 3<sup>e</sup> jour : Ex 12, 43s ; 4<sup>e</sup> jour : Nomb 9, 1s ; 5<sup>e</sup> jour : Deut 16, 1s ; 6<sup>e</sup> jour : Ex 22, 24s ; 7<sup>e</sup> jour : Ex 14, 30s et Jug 5, 1-20 ou Is 10, 32s ou Is 19, 1-25 ; sabbat de la fête : Deut 14, 22s et Mal 3, 10-24 ou Ex 13, 17s (?) et Ez 37, 1s (?).

**Shabuot** (Pentecôte) : Deut 16, 9s ; Ex 19, 1s et Hab 3, 3-11 (et Soph 3, 20).

**Jeûne du 9 Ab** : Lév 26, 14s. Jeûnes : Ex 32, 11-14 ; 34, 1s ; Lév 26 et Deut 28.

**Rosh-Ha-Hodesh** (Néoménie) : Nomb 27, 11-15 ; durant un sabbat : Nomb 28, 9-10. 11-15 et Ez 46, 1s.

### III. LE TEXTE ET L'ASSEMBLEE OU LE JEU HOMILETIQUE

La Tora de Moïse constitue l'assemblée en lui donnant son identité et le principe de son comportement : Israël est le peuple de Dieu, engagé dans la vie d'alliance suivant les exigences de la Loi<sup>3</sup>. Un groupe quel qu'il soit ne peut subsister sans la recherche de son unité et l'acceptation d'une institution avec des limites qui le circonscrivent en tant que groupe donné. Dans un groupe religieux, c'est-à-dire un groupe qui refuse de découvrir en lui seul sa propre référence, cette unité essentielle qui reste l'objet de son projet lui est donnée aussi à l'avance, dans un geste gratuit du Dieu qui le rassemble. Ainsi par la Tora Israël est constitué dans son unité et des limites lui sont posées (la circoncision, les lois alimentaires, etc.). Et en même temps la Tora est Révélation de Dieu, donnée à l'avance — dès la création du monde, dira-t-on à l'époque de Jésus —, en sorte que le texte lu dans l'assemblée rappelle continuellement le geste gratuit d'un Dieu qui nous précède toujours. Dans la Tora révélée, la synagogue trouve sa norme absolue et les références qui la qualifient. D'une manière plus particulière encore, le groupe puise sa propre référence dans le texte sacré, en découvrant son exemplaire archétypal dans la sainte communauté du désert serrée autour de Moïse. Comme au Sinaï, c'est un Dieu qui parle et convoque son peuple, et le peuple lui répond. La synagogue reste, à travers les temps, le lieu de ce dialogue continué — non pas seulement le lieu où l'on rappelle la geste divine d'autrefois, mais le lieu où Dieu parle toujours et suscite la réponse de son peuple. Dès lors tout est organisé dans la synagogue pour qu'elle devienne parfaitement le lieu de résonance de la parole.

---

3. Sur l'homilétique juive, voir surtout J. MANN, cité plus haut ; A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leyde 1964, pp. 143-172.

### Résonance de la Parole de Dieu dans la vie des croyants

Comment faire écho à la parole de Dieu ? Comment la faire résonner pleinement, en impliquant directement le croyant dans sa vie d'aujourd'hui ? Les sages de l'ancienne synagogue ont su trouver concrètement la réponse. Au matin du sabbat, le texte de la Tora ne se présente pas, disons, à l'état isolé ; au contraire, les diverses lectures, dans un jeu incessant de renvoi textuel, amènent l'auditeur à s'insérer lui-même dans cette coulée toujours nouvelle du sens. Comme des miroirs, les textes réfléchissent la parole sacrée, en entraînant le croyant dans le mouvement de son déploiement. Le texte n'est pas seulement expliqué, mais il est en quelque sorte continué en provoquant l'auditeur et le groupe entier à la découverte nouvelle de la parole vivante. En dehors du matin de sabbat, la synagogue fait souvent fonction de maison d'études où le scribe expliquait chaque mot du texte biblique, et spécialement les éléments de la Tora concernant les règles de la conduite morale, sociale et religieuse (la *halakha*). Au matin du sabbat, le comportement est différent : le texte n'est pas disséqué, mis à distance et éparpillé en éléments divers pour mieux cerner le détail ; au contraire, dans un remarquable mouvement centripète, tout est mis en œuvre pour retrouver l'unité fondatrice de la parole divine, et donc du groupe qui s'en réclame.

A ce niveau, l'homilétique juive est tout à fait remarquable, et d'abord cette première forme de l'homilétique qu'on appelle le Targum. C'est une parole médiatrice, un véritable pont entre le langage ancien du texte sacré — ancien déjà pour un homme du 1<sup>er</sup> siècle ! — et l'oreille du petit peuple des synagogues. Sans le Targum, sans cette traduction largement déployée, l'homélie qui suit ne risquerait-elle pas de « passer à côté », tout simplement parce que le texte abrupt de la Révélation — ou une traduction trop scrupuleusement littérale — n'aurait pas suffisamment percé l'oreille de l'auditeur. Mais, dans les synagogues, une fidélité minutieuse à la plus petite lettre de la Tora n'empêchait nullement une utilisation très libre de la parole divine. Les citations bibliques rapportées dans le Nouveau Testament en sont d'ailleurs un témoignage évident. Comme nous l'avons dit plus haut, le



traducteur (le *meturgeman*) devait lancer sa traduction par cœur, sans l'aide d'un texte écrit. Sa liberté était grande alors, même si des « traditions de traduction » circulaient déjà dans l'ancienne synagogue. Le traducteur n'hésitait pas à largement paraphraser son texte pour mieux assurer le contact et impliquer à l'avance l'auditeur dans le jeu homilétique qui suivra. Il infléchissait alors sa traduction orale en fonction du thème propre à chacun des sabbats. Non seulement la paraphrase aplanit les difficultés du texte ancien, mais elle annonce et amorce déjà le dialogue de la synagogue avec son Dieu, qui s'exprime dans l'homélie.

### **La perfection du « jeu homilétique »**

Dans l'homélie elle-même, le jeu de miroir textuel, dont il a été question plus haut, est poussé à l'extrême. Sans doute, le genre homilétique restait-il encore très libre au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Le prédicateur, désigné par l'archisynagogue, pouvait prendre un sujet de son choix, en fonction de quelque circonstance particulière, une catastrophe ou un deuil, etc. Dans Actes 13, 42, Paul use de cette liberté en parlant du même sujet « le sabbat suivant ». Mais l'homélie restait généralement une parole d'exhortation ou « paraclèse » (Actes 13, 15), en liaison avec les lectures qui précédaient. Les prophètes chrétiens, ces spécialistes de la parole de Jésus dans le cadre de l'assemblée-repas, exercèrent aussi le charisme de la paraclèse chrétienne.

Le discours homilétique juif devait atteindre une grande perfection, surtout dans les synagogues du 3<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> siècle de notre ère. Rappelons quelques caractéristiques de ce discours, bien mises en lumière dans le livre fondamental de J. Mann. Chaque sabbat était centré sur un thème donné, d'après les premiers versets de la Tora et le texte prophétique qui en répercutait le message — sans parler du psaume choisi, lui aussi, en raison de sa consonance avec le thème du sabbat. Après ces lectures et le chant, l'homéliaste débutait son discours par « un verset d'ouverture », choisi encore en fonction du motif sabbatique, un peu comme ces prédicateurs du siècle dernier qui inauguraient leur sermon par une phrase de l'Écriture. Par la suite, l'homéliaste déployait le message de Moïse, en lisant les données à travers le prisme de la parole prophétique qui l'accompagnait. Ainsi le récit de

la libération de l'Exode sera compris et redit à travers les mots du Second Isaïe. De la même manière, le prophète chrétien, cet homéliste du Nouveau Testament, relira l'événement de Jésus, le nouveau Moïse, dans le miroir du texte isaïen. Plus encore, l'homéliste récupérait tous les versets bibliques, puisés dans la Tora, les Prophètes et les Ecrits, ayant quelque affinité avec le thème du sabbat. Tous ces textes étaient « enfilés comme des perles », comme on disait alors, pour mieux mettre en valeur le message fondamental. Dans un tel contexte, la synagogue devenait le lieu d'une véritable « concordance vivante » de la Bible. Et non seulement de la « Bible écrite », mais aussi de la tradition orale de la Bible ou « Bible orale ». En effet, l'homéliste recueillait largement les traditions orales qui circulaient toujours dans les synagogues pour aménager le texte de Moïse. Les chrétiens ont d'ailleurs fait de même. Ainsi dans le discours d'Etienne, Actes 7, 22, il est dit que Moïse fut initié à toute la sagesse des Egyptiens. Cette donnée ne se trouve pas dans la Bible, mais elle est bien connue dans le trésor des traditions aggadiques du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Bref, la « Bible écrite » et « la Bible orale », issues l'une et l'autre de Moïse pour un scribe pharisien de l'époque de Jésus, trouvaient leur symbiose dans l'homélie synagogale.

Un message actualisé, des traditions orales agglomérées au texte écrit, de multiples citations bibliques ramassées en chaîne, tout concourait à faire de la synagogue le lieu de l'unité de la parole, et donc le centre du ressourcement religieux. Tout concourait à faire de l'assemblée synagogale le lieu de la réflexion sur la parole de Dieu, à partir du réfléchissement des textes et traditions bibliques les uns sur les autres. En sera-t-il de même dans la première assemblée chrétienne ? Il ne nous appartient pas de répondre à cette question, même si nous devinons à l'avance la continuité et la discontinuité, à la fois, existant entre la pratique synagogale et celle de l'Eglise. Le jeu de la parole est toujours au cœur de l'assemblée chrétienne, avec ces textes qui se renvoient l'un à l'autre comme Paul en donne bien des exemples, et en même temps tout est radicalement différent, ou plutôt renversé, car la parole s'est incarnée dans la personne du Ressuscité. La réflexion sur le livre devient la découverte du Seigneur.

Charles PERROT.