

## « Circoncis le huitième jour »

### L'arrière-fond juif de l'identité de Paul en *Philippiens 3, 4-6*.

Les traits autobiographiques que Paul retrace rapidement à l'adresse de ses chers Philippiens en Ph 3, 4-6 sont loin de prétendre au statut d'un autoportrait exhaustif de l'Apôtre. Se présentant lui-même comme « circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu, fils d'Hébreux », l'Apôtre semble plutôt inscrire son témoignage personnel dans un contexte polémique, où il dénonce l'attitude judaïsante de ses adversaires et exhorte ses destinataires à suivre son propre exemple (cf. Ph 3, 2-21). Toutefois, à partir de cette auto-présentation particulière, se manifeste l'enracinement de l'Apôtre dans la tradition de son peuple. Son héritage précieux, qui met en valeur la Parole de Dieu révélée dans les Écritures, s'enrichit encore davantage des relectures innombrables et continues de cette Parole, dont témoignent les traditions juives anciennes. C'est pourquoi, afin de mieux éclairer l'approche paulinienne, il paraît intéressant de faire appel à ces traditions bibliques et à leurs prolongements extrabibliques, quoique nombre de ces derniers soient consignés par écrit tardivement<sup>1</sup>. Le rapprochement fait surgir alors de part et d'autre les points de force, de rupture ou de rencontre. D'une part, il aide à regarder les éléments pauliniens dans la totalité d'un paysage, quitte à les mettre en relief, mais, d'autre part, il attire l'attention sur le *background* qui est celui de l'Apôtre et duquel il puise spontanément des images et des schèmes de pensée. Le message de Paul s'inscrit ainsi dans une « tradition vivante que les textes ne pourront jamais restituer dans son intégralité, (dans une) réalité si ample et si complexe que l'on ne doit négliger aucune voie d'approche, pour mieux saisir la richesse du Nouveau Testament<sup>2</sup> ».

Parmi ces traditions qui actualisent sans cesse la Parole de Dieu pour l'aujourd'hui de la foi, un intérêt spécifique est porté au rôle et à la signification du rite de la circoncision dans la vie du Peuple juif. L'importance s'en ressent

---

<sup>1</sup> Il est clair que « l'âge d'une tradition ne saurait en aucune manière être confondu avec celui de la source qui la rapporte », comme le dit bien M. REMAUD, *Évangile et tradition rabbinique*, (Le livre et le rouleau 16), Bruxelles, Lessius, 2003, p. 19.

<sup>2</sup> R. LE DÉAUT, « La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive », *RHPR* 51 (1971), p. 50. Les italiques sont de l'auteur.

d'ailleurs dans la virulence des accents polémiques que Paul entretient en Ph 3, attaquant de front la prédication des opposants. Ceux-ci annonceraient la circoncision comme motif de gloire et de fierté bien séduisant et, de ce fait, constitueraient selon Paul une menace pour la communauté de ces nouveaux chrétiens issus du paganisme<sup>3</sup>. En quoi consisterait alors un tel attrait pour des païens, en dépit de leur difficulté d'accepter un rite impopulaire qui provoquait la moquerie et l'aversion dans le monde gréco-romain<sup>4</sup> ? Pour M. Tellbe<sup>5</sup>, l'appel à la circoncision peut être doublement attrayant, sur le plan théologique comme confirmation de l'appartenance au peuple de Dieu et sur le plan sociologique pour obtenir la protection et la reconnaissance de Rome comme une entité particulière, jouissant de certaines tolérances dans l'Empire<sup>6</sup>. Notre intérêt porte ici sur l'aspect théologique. Nous cherchons à examiner de près la signification de la circoncision pour le Peuple juif au temps de Paul, à travers ses Écritures, ses traditions et quelques témoignages historiques.

## 1. Circoncision et Alliance

L'un des textes vétérotestamentaires fondateurs de la circoncision comme signe de l'Alliance entre Dieu et son peuple rattache ce rite à Abraham lui-même, le père des croyants (Gn 17)<sup>7</sup>. En effet, après les promesses divines et le don d'un nom nouveau, Abraham est invité à accueillir dans l'obéissance à son Dieu un contrat perpétuel qui changera toute sa destinée (cf. Gn 17, 1-14). Dans ce contexte, la circoncision devient pour lui et pour sa descendance la marque visible de la fidélité à l'Alliance divine, un signe physique gravé dans sa propre chair et dans la chair de tout mâle des générations à venir, ainsi que de tout esclave « né

<sup>3</sup> J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Fribourg/ Bâle/ Vienne, Herder, 1980 (1968<sup>1</sup>), p. 187, n. 13, citant EPIPHANIUS, *Haer.* 28, 5, 1ss ; 30, 26, 1s, rapporte l'exigence de la circoncision, non seulement comme fidélité à la Loi, mais aussi, puisque Christ a été circoncis.

<sup>4</sup> Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Specialibus Legibus* I, 1 : « objet des railleries de la foule » (Traduction et Notes par S. DANIEL, Paris, Cerf, 1975). Cf. aussi J. L. DANIEL, « Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period », *JBL* 98 (1979), p. 45-65 ; P. SCHÄFER, *Judeophobia, Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Londres, 1997.

<sup>5</sup> M. TELLBE, « The Sociological Factors Behind Philippians 3, 1-11 and the Conflict at Philippi », *JSNT* 55 (1994), p. 97-121.

<sup>6</sup> A propos des expressions *collegia licita* ou *religio licita* utilisée par Tertullien dans son *Apologétique* (21, 1), voir M. TELLBE, « The Sociological Factors... », p. 107, n. 46 ; E. M. SMALLWOOD, *The Jews Under Roman Rule : From Pompey to Diocletian. A Study in Political Relation*, Leyde, Brill, 1981<sup>2</sup>, p. 133-136.

<sup>7</sup> Les commentateurs soulignent le besoin d'un signe fort d'identification lors des grandes crises, surtout l'Exil dans le contexte de Gn 17. L'histoire du rite n'intéresse pas particulièrement notre sujet ; nous visons surtout la réception de ces traditions dans les versions bibliques et d'autres écrits juifs anciens.

dans la maison ou acquis à prix d'argent » (Gn 17, 10-13). Par ailleurs, le manquement à ce commandement est frappé d'une sanction divine forte, le *karet*<sup>8</sup>, un certain retranchement qui sépare l'incirconcis du peuple de l'Alliance (Gn 17, 14). La circoncision est ainsi présentée comme le signe de l'appartenance au peuple de Dieu. En plus de sa valeur religieuse, elle acquiert désormais un statut identitaire d'agrégation à la « maison » d'Abraham, à sa descendance qui accueille les bénédictions divines promises au patriarche. Elle apparaît ainsi liée, non seulement à l'Alliance comme telle, mais également aux dons qu'implique celle-ci, à savoir celui de la fécondité et celui de la Terre (Gn 17, 8). Ce caractère communautaire, voire national, est d'ailleurs confirmé dans la suite par le fait que Josué procède à la circoncision des Israélites avant l'entrée en Canaan (Jos 5, 2-3) et par la prescription de la circoncision comme condition indispensable de la participation à la Pâque (Ex 12, 44-48), signe par excellence de l'Alliance.

En plus des liens évidents avec les thèmes de l'Alliance, du don de la Terre et de l'appartenance au Peuple élu, le contexte de Gn 17 fait ressortir encore un autre aspect théologique de la circoncision. En effet, il s'agit de quelque chose de nouveau, signifié par le changement du nom (Gn 17, 5) et la fondation d'une nouvelle lignée. L'Alliance conclue introduit une connotation de transformation, de passage<sup>9</sup> et donc, d'une certaine façon, de rupture avec le passé. L'acceptation des dons de Dieu à travers le signe de la circoncision est aussi symbole de création nouvelle et de régénération qui dépasse l'attente d'Abraham et du peuple (cf. Gn 17, 17-19).

Il apparaît clairement de ce qui précède que Gn 17, 10-14 constitue un passage-clé pour comprendre l'obligation de la circoncision comme porte d'entrée dans l'Alliance scellée entre Dieu et le peuple et comme condition nécessaire pour devenir sujet de la Loi. Comment se présentent alors les différentes relectures de cette péricope dans des milieux juifs anciens ? Y a-t-il des différences significatives qui pourraient éclairer davantage la théologie de la circoncision émanant de ce texte ? Il serait intéressant de regarder d'anciennes versions de la

---

<sup>8</sup> M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York, Judaica Press, 1996, traduit aussi ce terme par *excommunication*, *extermination*. Cependant, la teneur de cette sanction divine est difficile à saisir dans la réalité des faits. Voir aussi dans la Mishna, *Kerithôt* 1, 1, les 36 transgressions passibles de *karet*, dont deux manquements à des commandements positifs : la Pâque et la circoncision.

<sup>9</sup> De même dans Jos 5 et dans Ex 12.

Bible avant de continuer l'investigation sur ce que G. Vermès et d'autres appellent « *the rewritten Bible* »<sup>10</sup>.

En Gn 17, la Septante et le Pentateuque Samaritain semblent identiques à l'hébreu supportant le texte massorétique, sauf pour un détail au v. 14, où les deux versions ajoutent la même variante : « L'incirconcis, le mâle qui n'aura pas circoncis la chair de son prépuce *le huitième jour*, cette vie-là sera retranchée de son peuple. Il a violé mon Alliance ». Quelle est l'importance de ce huitième jour alors que, selon le texte biblique, Abraham était âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans (Gn 17, 1.24) et son fils Ismaël de treize ans (Gn 17, 25) ? Est-il suffisant de l'expliquer par une interpolation ou une influence d'autres passages vétérotestamentaires comme Gn 21, 4 ou Lv 12, 3 ?

Le *Livre des Jubilés*, généralement daté de la deuxième moitié du deuxième siècle avant notre ère, pourrait offrir une clé d'interprétation. En effet, la même leçon « le huitième jour » figure dans *Jubilés* 15, 14<sup>11</sup> qui reprend Gn 17, 14, mais la suite du texte présente deux autres différences spécifiques. Comme l'a bien montré M. Segal<sup>12</sup>, Gn 17 présente une tension apparente entre les trois sections du chapitre. Alors que dans Gn 17, 1-14 l'observation de la circoncision ratifie l'appartenance à l'Alliance divine de tous les descendants d'Abraham, y compris Ismaël (cf. Gn 17, 7.10.11), les versets 15-22 limitent cette Alliance au seul Isaac, excluant Ismaël qui recevra quand même la bénédiction de Dieu (Gn 17, 20-21). La dernière partie (Gn 17, 23-27) renoue avec la première en mentionnant l'obéissance d'Abraham au précepte divin donné, à savoir le fait de circoncire Ismaël et tous les mâles de sa maison. Or, cette tension créée par la réduction des bénéficiaires du pacte divin concernerait, toujours selon Segal, le statut d'Ismaël. Ce que confirme le passage parallèle de *Jubilés* 15, 23-24 :

<sup>23</sup> Abraham agit comme lui avait dit le Seigneur. Il prit Ismaël son fils, tous les esclaves nés dans sa maison et ceux qu'il avait achetés à prix d'or, tous les mâles de sa maison, et il circoncit leurs prépuces. <sup>24</sup> En même temps, ce jour-là, Abraham fut circoncis. Tous les hommes de sa maison, [latin : les esclaves nés dans sa maison], tous ceux qu'il avait achetés à prix d'or parmi les enfants étrangers furent circoncis avec lui.

<sup>10</sup> Voir G. VERMÈS, *Scripture and Tradition in Judaism, Haggadic Studies*, Leyde, Brill, 1961, p. 179.

<sup>11</sup> Voir la traduction française d'A. CAQUOT dans A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO (dir.), *La Bible, Écrits Intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987.

<sup>12</sup> M. SEGAL, *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Leyde/Boston, Brill, 2007, p. 229-230.

Comparé à Gn 17, 23.26-27, le texte de *Jubilés* omet deux expressions importantes : au v. 23 manque « en ce jour même » et au v. 24 manque la mention d'Ismaël dans l'énumération de ceux qui ont été circoncis ce jour-là. Ces deux omissions laissent donc entendre qu'Ismaël n'a pas été circoncis « en ce même jour » où Abraham reçut l'ordre de Dieu. Bien évidemment, Abraham et les gens de sa maison n'étaient pas âgés de huit jours, mais la parole de Dieu a été accomplie pour eux le jour même où elle a été reçue, alors que le cas est présenté différemment pour Ismaël, circoncis plus tard. Ceci expliquerait son « retranchement » de l'Alliance conclue avec Abraham. D'autre part, le *Livre des Jubilés* (15, 25-26) tire des conclusions légales qui vont dans le même sens :

<sup>25</sup> Cette loi (vaut) pour toutes les générations, à jamais. *On ne retranchera pas un seul des huit jours et on n'y ajoutera pas*<sup>13</sup> : c'est une ordonnance perpétuelle, ordonnée et inscrite sur les tables célestes. <sup>26</sup> Tout nouveau-né dont la chair n'est pas circoncise le huitième jour n'appartient pas aux enfants du pacte que le Seigneur a conclu avec Abraham, mais aux enfants de la perdition. Aussi bien n'a-t-il pas sur lui le signe d'appartenance au Seigneur, mais (un signe le vouant) à la perdition, à la destruction sur la terre et à l'extermination, car il a violé l'Alliance du Seigneur notre Dieu.

Ainsi, celui qui est circoncis *au temps adéquat* appartient au peuple de l'Alliance, appartient au Seigneur et ne sera pas voué aux implications du *karet*. Plus encore, la circoncision est vue ici comme un commandement promulgué de toute éternité. C'est l'occasion d'ailleurs d'affirmer que les anges « servant devant Dieu » (cf. *Jubilés* 2, 2) ont été créés circoncis, signe qu'ils ont part à l'Alliance et que le contraire est intolérable face à la présence et la proximité divines : « Tous les anges de la Face et les anges de la Sanctification ont été ainsi créés depuis le jour de leur création » (*Jubilés* 15, 27). L'auteur de *Jubilés* souligne de la sorte, encore une fois, la valeur éminente de la circoncision. Par ailleurs, entre les injonctions pressantes à accomplir cette loi au temps convenable et la constatation du contraire, le paradoxe n'est qu'apparent. En effet, la suite dénonce, sous le mode d'une annonce future, le comportement des Israélites qui négligent cette exigence divine et se situent par conséquent en dehors de l'Alliance, faisant partie des fils de perdition. Les termes de *Jubilés* 15, 33-34 sont bien sévères :

<sup>33</sup> Et maintenant, je t'annonce que les enfants d'Israël trahiront ce pacte et ne circonciront pas leur fils conformément à toute cette loi : à la circoncision de leurs fils, ils seront de ceux qui laissent de la chair à circoncire. Tous les fils de Bélial laisseront leurs fils

<sup>13</sup> Pour SEGAL, *The Book of Jubilees*, p. 232ss, il ne s'agit pas de reprendre ceux qui veulent circoncire leurs fils avant le huitième jour, mais plutôt ceux qui le reportent ou n'en tiennent pas compte. Noter surtout son étude de la racine *ml'* qui peut se rapporter aussi bien à la circoncision (*milah*) qu'à la plénitude ou l'achèvement d'un temps déterminé (*melōt yamîm*).

incirconcis, comme ils sont nés.<sup>34</sup> Il y aura une grande colère du Seigneur contre les fils d'Israël parce qu'ils auront abandonné Son Alliance, négligé Sa parole, provoqué Sa colère et blasphémé en n'exécutant pas la disposition de cette loi.

Le ton dur reflète probablement une certaine polémique contre des situations historiques de fait<sup>14</sup>, mais montre surtout une vision dualiste d'un monde partagé entre le camp de ceux qui appartiennent à Dieu et à son Alliance, d'une part, et celui des autres, des gens du dehors, d'autre part. Avec le Shabbat<sup>15</sup>, la loi de la circoncision définit la relation d'Israël avec Dieu et constitue la marque indélébile de tout membre se réclamant du pacte divin avec Abraham.

C'est donc un signe identitaire fort, non seulement dans l'AT, mais aussi dans des traditions juives anciennes. Sur le même texte de Gn 17, 10-14, les *targumîm* n'apportent pas les mêmes nuances<sup>16</sup>. Ajoutant quelques éléments au texte biblique, le Neofiti et le Pseudo-Jonathan reflètent plutôt des aspects pratiques, quoique chargés de signification théologique. Parallèlement à Gn 17, 10, le texte targumique invite quiconque à circoncire tout mâle « s'il n'a pas son père pour le circoncire ». Puis, au v. 13, il ajoute que seul celui qui est déjà circoncis peut accomplir la circoncision pour les autres, avant de reprendre au v. 14 le cas de l'incirconcis « qui n'a personne pour le circoncire ». Ces différences semblent à première vue de peu d'importance, mais elles orientent toutes vers la même direction : celle de l'appartenance à une communauté, à un peuple. C'est d'abord le devoir de tout père juif d'intégrer ses fils dans le peuple de l'Alliance, sinon l'accomplissement de la *mitswa* incombe à la communauté. D'ailleurs, c'est à l'intérieur même de cette communauté que se perpétue le commandement de Dieu, à travers des hommes qui l'ont déjà expérimenté dans leur propre chair. L'interprétation du troisième ajout s'avère néanmoins plus difficile, puisque malgré l'absence de quelqu'un pour le circoncire, la transgression de l'incirconcis demeure quand même frappée de sanction lourde, du *karet*. Est-ce de nouveau une allusion au statut d'Ismaël ou à ceux qui sont

<sup>14</sup> Ce n'est pas le lieu ici d'approfondir cette question, mais 1 M 1 présente des échos semblables. Voir sur le sujet F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Tome I, Paris, Gabalda, 1952, p. 108-170 ; E. J. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge/ Londres, Harvard University Press, 1988.

<sup>15</sup> Cf. M. TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Genève/ Paris, E. Droz/ Minard, 1960, p. 108 ; SEGAL, *The Book of Jubilees*, p. 239-240. De même, dans le monde gréco-romain, la circoncision et le repos du Shabbat sont les indices d'identité essentiels de l'appartenance au Peuple juif. Cf. W. ECKEY, *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon*, Neukirchener, 2006, p. 116-117. Voir aussi, par exemple, Jdt 14, 10 et 1 M 2, 32-41.

<sup>16</sup> Pour le Targum palestinien, voir la traduction de R. LE DÉAUT, 5 volumes, Sources Chrétiennes (SC), Paris, Cerf, 1978-1981. *Onqelos* ne présente pas ici de variante significative.

responsables eux-mêmes de leur choix ? Beaucoup plus tard, le commentaire de Rachi<sup>17</sup> sur le verset biblique rattache l'incirconcis à celui que « son père n'aura pas circoncis », et en déduit que c'est le cas de celui qui arrive à l'âge de sa responsabilité personnelle, à savoir treize ans révolus. Cependant, même si les traditions rassemblées par Rachi peuvent remonter parfois à des époques anciennes, la question de la datation reste une véritable gageure.

Ce problème de datation concerne aussi les traditions consignées dans la littérature rabbinique, lorsqu'il s'agit de savoir lesquelles remontent à des périodes préchrétiennes ou sont probablement connues à l'époque de Paul. En tout cas, si le *Livre des Jubilés* fournit un « *terminus ante quem* »<sup>18</sup>, il reste important de comparer ses données avec des documents ultérieurs, qui peuvent fonctionner comme une large toile de fond, où foisonnent des éléments différents quant à l'ancienneté ou à l'étendue géographique.

Eu égard à la relation circoncision-Alliance, le Midrash Rabba sur la Genèse reprend des motifs proches du *Livre des Jubilés*. Le don de la Terre est d'abord lié à la circoncision comme signe de l'Alliance : « Si tes enfants se soumettent à la circoncision ils entreront dans la terre, dans le cas contraire ils n'y entreront pas<sup>19</sup> ». Voici d'ailleurs le motif pour lequel Josué procéda à la circoncision avant l'entrée en Terre Promise, et en même temps l'occasion pour l'aggadiste de s'interroger sur le fait de différer durant quarante ans un commandement si important. « Les dangers et les fatigues du voyage<sup>20</sup> » offrent certes des circonstances atténuantes pour la génération du désert, mais d'autres traditions doivent réfléchir sur le sens de *shenit* (une seconde fois) mentionné dans le texte hébreu de Jos 5, 2<sup>21</sup>, puisqu'elles proposent de comprendre l'existence de deux interventions, vu que la seule *milah* pratiquée était insuffisante<sup>22</sup> :

Rabbi Ismaël dit : « Est-il possible que des enfants d'Israël non circoncis aient entendu la voix du Saint, béni soit-Il, sur le mont Sinaï et qu'Il leur ait donné la Torah ? » A Dieu ne plaise ! Ils étaient circoncis mais n'avaient pas subi la *periah*. Et quiconque a été circoncis mais n'a pas subi la *periah* est comme non circoncis. Lorsqu'ils arrivèrent dans

<sup>17</sup> RACHI, *Commentaire du Pentateuque*, traduit et édité sous la direction d'E. MUNK, Paris, Fondation S. & O. LÉVY, 1972<sup>2</sup>, vol. I, p. 97.

<sup>18</sup> VERMÈS, *Scripture ...*, p. 183.

<sup>19</sup> *Gn Rabba* 46 sur Gn 17, 8.

<sup>20</sup> *Gn Rabba* 46.

<sup>21</sup> Le terme « une seconde fois » manque dans le grec.

<sup>22</sup> Cf. P. HIDIROGLOU, *Les rites de naissance dans le judaïsme*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 25, où l'auteur explique les trois étapes de la circoncision traditionnelle, la *milah* (section du prépuce), la *periah* (détachement de la membrane interne) et la *metsitsah* (étanchement du sang de la blessure par aspiration).

le pays d'Israël, le Saint, béni soit-Il, dit à Josué : « Ne sais-tu pas que les enfants d'Israël n'ont pas été circoncis comme il faut ? » Alors Josué les circoncit une seconde fois, ce qu'indique : *En ce temps là Yhwh dit à Josué : fais-toi des couteaux de silex et commence à circoncire une seconde fois les fils d'Israël* (Jos 5, 2-3)<sup>23</sup>.

Les traditions concernant ce thème ne sauraient être rapportées de façon exhaustive, mais les échantillons choisis permettent de relever au moins deux raisons principales alléguées en faveur de cette seconde circoncision en masse : la précarité des conditions de vie dans le désert et l'imperfection de la manière dont a été réalisée la première opération. Les deux analyses soutiennent toutefois le rapport étroit entre la circoncision, d'une part, et les promesses de la descendance et de la terre, d'autre part. En d'autres termes, la circoncision est comprise comme le symbole de cette relation privilégiée qui différencie Israël des Nations, elle est le signe physique extérieur de l'Alliance divine conclue avec Abraham et fondatrice d'un peuple nouveau. Ce rôle fondateur n'est d'ailleurs pas l'unique aspect que revêt la circoncision dans les textes juifs anciens. Bien au contraire, beaucoup de traditions lui rattachent aussi des connotations de rédemption et de salut, s'appuyant sur la relecture de plusieurs passages bibliques. Comment se présente la relation entre circoncision et rédemption ?

## 2. Circoncision et Rédemption

Un rapport obscur entre le sang de la circoncision et le fait d'échapper à la mort transparait à travers Ex 4, 24-26, un texte déconcertant et énigmatique, difficile à comprendre en l'absence de contexte clair. Quittant son beau-père Jéthro, Moïse se met en route vers ses frères en Égypte, selon l'ordre de Dieu et sa promesse de délivrer son peuple du joug de la servitude. « Et ce fut en route, à l'étape, que le Seigneur vint à sa rencontre et chercha à le faire mourir. Cippora prit une pierre et retrança l'excroissance de son fils et en toucha ses pieds. Et elle dit : "Oui, tu es pour moi un époux de sang". Et il se retira de lui. Elle avait dit alors *époux de sang* à cause des circoncisions<sup>24</sup> ».

Comme l'a bien noté G. Vermès<sup>25</sup>, le texte soulève maints points d'interrogation. D'abord sur le plan de la syntaxe, il n'est pas aisé de trancher les questions en suspens : qui le Seigneur cherche-t-il à tuer, Moïse ou son fils ? En

<sup>23</sup> *Pirké de Rabbi Éliézer* 29.

<sup>24</sup> Au pluriel en hébreu.

<sup>25</sup> VERMÈS, *Scripture ...*, p. 178-179.



posant son geste, Cippora touche-t-elle les pieds de l'enfant ou de Moïse<sup>26</sup> ? Et qui est pour elle un époux de sang ? D'autre part, Ex 18, 3 mentionne deux fils nés à Moïse, Gershom et Éliézer, lequel des deux est-il alors concerné par cet épisode et pourquoi n'avait-il pas été circoncis<sup>27</sup> ? Et si Moïse lui-même a manqué à ce commandement, comment expliquer que ce soit une femme qui ait accompli à sa place un rite religieux d'habitude réservé aux hommes ? Que peut signifier par ailleurs un « époux de sang » dans le contexte de la circoncision<sup>28</sup> ? G. Vermès<sup>29</sup> se propose d'étudier l'histoire des interprétations de ce passage à travers les anciennes versions de la Bible et quelques traditions de relecture. Les divergences significatives qu'il remarque sont surtout rapportées par la Septante et par les Targums.

En effet, dans la Septante c'est l'Ange du Seigneur et non plus Dieu lui-même qui vient attaquer Moïse et cherche à le faire mourir. Mais Cippora, circoncisant son fils, tomba à ses pieds et dit : « Le sang de la circoncision de mon fils s'est arrêté. Et l'Ange est parti puisqu'elle avait dit (*dioti eipen*) : Le sang de la circoncision s'est arrêté » (Ex 4, 26).

Avec G. Vermès, quatre écarts sont à noter par rapport au texte hébreu. Tout d'abord, comme nous venons de le remarquer, le texte répugne à assigner la qualité d'agresseur à Dieu lui-même, voulant porter atteinte à la vie de son élu. La responsabilité de l'attaque est donc indirectement conférée à l'Ange du Seigneur, ce qui dénote moins un changement de sens qu'une pudeur de langage. En second lieu, le contexte indique clairement que Cippora tombe aux pieds de l'Ange<sup>30</sup>, ce qui constituerait un geste de supplication habituel dans l'accomplissement d'un rite religieux. La troisième différence consiste dans la phrase prononcée par

<sup>26</sup> Le sens euphémique du terme « pieds » est probablement compris par la Septante où Cippora ne touche pas l'Ange, mais tombe à ses pieds.

<sup>27</sup> Pour G. VERMÈS, *Scripture ...*, p. 179, l'incirconcision de Moïse est *a priori* exclue. Plusieurs traditions anciennes considèrent d'ailleurs que Moïse est né circoncis, voir par exemple le *Livre des Antiquités Bibliques* 9, 13 : « Quant à l'enfant (Moïse), il naquit dans l'Alliance de Dieu et dans l'Alliance de sa chair ».

<sup>28</sup> Pour HIDIROGLOU, *Les rites de naissance ...*, p. 111, Ex 4, 24-26 peut être interprété aussi comme la trace d'un rite de mariage dévoilant un très ancien système familial, où les enfants appartiennent au clan de la mère. La discussion de cette hypothèse dépasse le cadre et l'objectif de la présente étude.

<sup>29</sup> VERMÈS, *Scripture ...*, p. 178-192. Nous suivons de près son raisonnement.

<sup>30</sup> D'après le geste et les paroles qu'elle prononce.

Cippora<sup>31</sup>, et dont le sens s'éloigne assez du texte hébreu. En effet, « l'époux de sang » disparaît au profit du « sang de la circoncision de mon fils ». Or, il est à remarquer que le terme hébreu *hatan*, traduit ici par époux<sup>32</sup>, rappelle la racine arabe *khatan*, qui signifie à la fois « époux » et « circoncire ». Bien qu'il soit difficile d'établir avec précision le sens d'une telle connexion, le rapprochement n'en demeure pas moins suggestif. D'autre part, il n'est pas facile de comprendre le sens du verbe grec *histémi*. Vermès<sup>33</sup> propose de l'interpréter à la lumière de Lc 8, 44 comme le fait d'arrêter ou d'étancher un flux de sang. Si cette interprétation est correcte, la phrase revêt une couleur sacrificielle marquant un acte où le sang a été versé et le rite bien accompli. En faveur de cette lecture, Vermès fait appel aux versions bibliques arménienne et éthiopienne qui dépendent généralement de la LXX et qui en explicitent ici le sens sans véritable altération dans le texte. Les deux sources soulignent le sens sacrificiel de l'acte accompli : le sang versé par le geste de Cippora a sauvé Moïse d'une mort certaine et c'est le sang de la circoncision de son fils.

Ce lien causal est rendu encore plus évident par la quatrième divergence qui caractérise le texte grec : le départ de l'Ange est lié intrinsèquement aux paroles de Cippora par le terme *dioti* (puisque). La Septante introduit ainsi une relation de cause à effet entre le sang de la circoncision et le fait de sauver la vie de Moïse. Celui-ci a été délivré d'une mort potentielle grâce à la vertu expiatoire du sang de la circoncision de son fils, versé par le geste de Cippora, sa femme.

Le Targum Onqelos relève encore davantage le caractère sacrificiel de la circoncision. Les paroles de Cippora sont plus explicites. Après avoir circoncis son fils, elle s'adresse à l'Ange du Seigneur en disant : « Mon mari nous est donné par le sang de la circoncision » (4, 25). Et une fois l'Ange parti, elle dit : « N'y aurait-il pas le sang de cette circoncision, (mon) mari mériterait la mort » (4, 26) ; affirmation qui met en relief explicitement la vertu rédemptrice de la circoncision.

---

<sup>31</sup> R. MEYER, cité par VERMÈS, p. 180, n. 1, relève que ce passage dans la LXX ne correspond à aucun original hébreu connu. Cf. G. KITTEL, « *peritemnô, peritomè, aperitmètos* », *ThWNT*, vol. VI, p. 74.

<sup>32</sup> Le terme peut signifier aussi *beau-père* ou *beau-frère*.

<sup>33</sup> VERMÈS, *Scripture ...*, p. 180.

Quant au targum dit Fragmentaire<sup>34</sup>, il fait apparaître plusieurs thèmes nouveaux : en apportant le prépuce de son fils au « Destructeur », Cippora lui dit que son mari voulait circoncire l'enfant, mais que son beau-père le lui avait interdit. Et elle continue : « Maintenant, puisse le sang de la circoncision expier la culpabilité de mon mari ». Enfin, quand le *Destructeur* fut parti, elle rendit grâce en déclarant : « Oh ! Combien est-il précieux le sang de la circoncision qui a sauvé mon mari de la main de l'Ange de la Mort ! » (4, 26). Que ce soit dans sa supplication ou dans son action de grâce, Cippora manifeste par ses paroles la valeur sacrificielle et rédemptrice du sang de la circoncision, tout en rejetant la faute sur Jéthro qui n'avait pas permis à son gendre d'accomplir le commandement divin.

De cette lecture attentive à la Septante et à quelques traditions targumiques ressort un élément important concernant la valeur salvifique, rédemptrice de la circoncision. C'est par le sang sacrificiel de la circoncision que Moïse a eu la vie sauve, et non en vertu de quelque mérite personnel ou religieux.

Le *Livre des Jubilés*, en revanche, ignore les péripéties embarrassantes de l'histoire, puisqu'il semble inadmissible pour l'auteur que Dieu ait essayé de tuer Moïse ou que celui-ci ait pu négliger la circoncision de son fils au huitième jour. *Jubilés* 48, 1-4 retient simplement que sur le chemin du retour en Égypte, Moïse était en danger de mort, exposé à l'attaque du prince Mastéma (le chef des esprits hostiles) qui cherchait à sauver les Égyptiens, mais le Seigneur lui-même était venu à l'aide de son élu. Cette image positive de Moïse répond probablement à un souci apologétique qui la différencie de l'approche théologique et herméneutique des targums<sup>35</sup>.

Cette pointe apologétique réapparaît dans la littérature rabbinique ancienne qui tente de minimiser la responsabilité et la faute de Moïse et de réduire les effets troublants du comportement divin. Quoi qu'il en soit de la datation exacte de ces traditions tannaïtes<sup>36</sup>, Vermès note par ailleurs une importante variation du point

<sup>34</sup> Ou encore *Yérushalmi II*, comprenant quelque 850 versets, allant de quelques membres de phrase ou mots isolés à des chapitres entiers, et comportant de larges paraphrases.

<sup>35</sup> Voir VERMÈS, *Scripture ...*, p. 185.

<sup>36</sup> Le terme *tanna* signifie *répéter, enseigner, transmettre*, mais « la période des *Tannaïm* commence très précisément au début du règne d'Hérode avec Hillel et Chammaï. Le *Tanna* est celui qui étudie, répétant et transmettant ce qu'il a appris de la bouche de ses maîtres », d'après A. STEINSALTZ, *Introduction au Talmud*, Paris, Albin Michel, 1987 (original anglais 1976), p. 33.

de vue doctrinal : « *l'observance* rédemptrice de la loi de la circoncision prend la place du *sang* sacrificiel de la circoncision<sup>37</sup> ».

Les relectures juives anciennes, dont les interprétations targumiques, mentionnées ci-dessus, attribuent surtout cet aspect rédempteur au sang versé lors de la circoncision, sang sacrificiel qui ratifie la validité du rite<sup>38</sup>. D'autre part, cette dimension rédemptrice du sang est rendue encore plus manifeste par l'association au sang versé de l'agneau pascal<sup>39</sup>. En effet, selon la *Mekhilta de Rabbi Ismaël*, la nuit pascale est marquée par deux effusions de sang. Pour pouvoir manger la Pâque<sup>40</sup>, les Israélites qui auraient abandonné la pratique de la circoncision lors de leur séjour en Égypte, durent se faire circoncire. Aussi les deux effusions se trouvent-elles étroitement liées, dans un contexte de libération et de salut :

Le Saint, béni soit-Il, leur donna deux préceptes : le sang de la Pâque et le sang de la circoncision, pour qu'ils puissent les accomplir afin d'être sauvés, comme il est dit : « Je passai près de toi et je te vis te débattant dans tes sangs » (Ez 16, 6)<sup>41</sup>.

Le contexte d'Ézéchiel 16, 6 rappelle de fait l'Alliance conclue entre Dieu et Israël, décrivant ce dernier de façon allégorique comme une jeune fille abandonnée à sa naissance, mais la suite du verset annonce à deux reprises : « et je te dis dans tes sangs vis et je te dis dans tes sangs vis »<sup>42</sup>. Que ce soit à cause du pluriel « tes sangs » ou eu égard à la répétition de la formule, les traditions juives ultérieures y ont vu une allusion à cette double effusion salvatrice lors de la nuit pascale. Le targum d'Ézéchiel se fait d'ailleurs bien explicite :

En mémoire de l'Alliance de vos pères devant moi, je me révélai pour vous sauver, car il était clair devant moi que vous étiez opprimés par votre servitude. Et je vous dis : « Par le sang de la circoncision, je vous épargnerai, par le sang de la Pâque, je vous délivrerai »<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> VERMÈS, *Scripture ...*, p. 189. C'est l'auteur qui souligne. D'après lui, ces changements qui insistent sur la nécessité de la circoncision peuvent avoir eu lieu surtout à partir de la révolte de Bar Kokhba et de la répression romaine qui s'ensuivit.

<sup>38</sup> Voir *Gn Rabba* 46 ; dans le Talmud, *Shabbat* 137b ; *Yebamot* 71a. Cet aspect du sang versé est encore rendu plus clair dans la discussion des Sages dans *Dt Rabba* 6, 2 : « Est-il obligatoire de circoncire un bébé né sans prépuce ? Voici ce qu'ont enseigné nos Sages : dans le cas d'un enfant venu au monde sans excroissance, il est nécessaire néanmoins de faire couler quelques gouttes de sang de circoncision eu égard à l'Alliance d'Abraham. »

<sup>39</sup> Cf. M. REMAUD, « "Telle est la circoncision du Christ". Du sang de la Pâque à la mort du Christ », dans REMAUD, *Évangile et tradition rabbinique*, p. 131-148.

<sup>40</sup> Cf. Ex 12, 48.

<sup>41</sup> *Mekhilta de Rabbi Ismaël, Tractate Pisha V (Ex 12, 6)*, édition bilingue de J. Z. LAUTERBACH, Philadelphie, Jewish Publication Society of America, 1933, vol. I, p. 33-34.

<sup>42</sup> La répétition manque dans la LXX. Il s'agit probablement d'une dittographie.

<sup>43</sup> *Targum d'Ez 16, 6*. Cf. A. SPERBER (éd.), *The Bible in Aramaic*, (vol. III) : *The Latter Prophets*, Leyde, Brill, 1962, p. 292. Nous empruntons ici la traduction de P. GRELOT, *Les Targoums*,

Le « sang de l'Alliance » désigne d'ailleurs dans les sources rabbiniques le sang de la circoncision<sup>44</sup>, sang qui donne la vie comme en témoigne le Midrash Rabba sur Lv 17, 11 : « La vie est le sang de la Pâque ; la vie est le sang de la circoncision<sup>45</sup> ».

Cet aspect vivifiant et rédempteur du sang versé confère à la circoncision non seulement une valeur de salut et de libération dans ce monde, mais aussi une garantie pour « le monde à venir », même pour un païen comme Ketia Bar Shalom<sup>46</sup>, qui aurait défendu la cause des Juifs devant César, mais, condamné à mort, il s'entendit dire : « Malheur au bateau qui s'en va sans passer le péage ». Alors Ketia Bar Shalom tomba sur le bout de son prépuce, l'ôta en le mordant et répondit : « J'ai payé le péage et je passerai »<sup>47</sup>.

Abstraction faite de la datation et du contexte historique d'une telle *aggadah*, l'histoire montre néanmoins l'importance accordée à la circoncision, même pour un païen qui n'est pas nécessairement converti au judaïsme et dont l'auto-circoncision n'a aucun statut halakhique<sup>48</sup>. Pour ce païen juste et aimant les Juifs, c'est un acte libre et volontaire. Or, le thème de la libre offrande remonte à des traditions juives anciennes, et l'un des lieux les plus prégnants concerne spécialement la ligature d'Isaac (*l'Aqeda d'Isaac*). En effet, plusieurs de ces traditions situent le sacrifice volontaire d'Isaac dans la continuité du thème des deux effusions de sang lors de la nuit pascale<sup>49</sup>. En plus des liens organiques que la circoncision entretient avec les thèmes de l'Alliance et de la Rédemption, elle présente aussi dans sa dimension sacrificielle un aspect important d'offrande libre et volontaire.

---

(Suppl. Cahiers Évangile 54), Paris, Cerf, 1985, p. 69-70. Les échos à cette interprétation se font nombreux : voir, par exemple, *Tg Ps J* sur Ex 12, 13 ; *Pirké de Rabbi Éliézer* 29.

<sup>44</sup> Voir à titre d'exemples *Shabbat* 135a ; 137b ; *Yebamot* 91a ; *Hulla* 47b ; *Gn Rabba* 46, 12 ; *Dt Rabba* 6, 1 ; *Ct Rabba* 7, 5 ; *Pirké de Rabbi Éliézer* 9.28.

<sup>45</sup> Le verset biblique qui sert de base se lit ainsi : « Oui, la vie de la chair est dans le sang. Ce sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies, car c'est le sang qui expie pour une vie. »

<sup>46</sup> Le sens de son nom est : le Coupé fils de la Paix.

<sup>47</sup> *Avoda Zara* 10b.

<sup>48</sup> Voir D. BOYARIN, « Les rusés, les martyrs et les collaborateurs », dans D. et J. BOYARIN, *Pouvoirs de Diaspora. Essai sur la pertinence de la culture juive*, Paris, Cerf, 2007, p. 100-101.

<sup>49</sup> Voir REMAUD, « Telle est la circoncision du Christ », p. 136s ; R. LE DÉAUT, *La nuit pascale : essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Ex 12, 42*, p. 110-115.

### 3. Circoncision et libre offrande

Selon une tradition attestée par le Targum du Pseudo-Jonathan, la mise à l'épreuve d'Abraham par Dieu est occasionnée par une querelle entre Ismaël et Isaac, où il s'agit de savoir lequel des deux est le plus juste et pourrait davantage prétendre à l'héritage paternel. La circoncision, évoquée comme acceptation libre de la volonté divine, entre alors en ligne de compte :

Il advint, après ces événements, après qu'Isaac et Ismaël se furent querellés, qu'Isaac disait : C'est à moi qu'il revient d'hériter de mon père, car je suis fils de Sarah, sa femme, alors que toi tu es fils de Hagar, la servante de ma mère. Ismaël répondit et dit : Je suis plus juste que toi parce que j'ai été circoncis à treize ans et, si j'avais voulu refuser, je ne me serais pas prêté à la circoncision. Mais toi, tu as été circoncis à huit jours. Si tu avais eu la connaissance, peut-être ne te serais-tu pas prêté à la circoncision. Isaac répliqua et dit : Voici qu'à ce jour j'ai trente-sept ans, et si le Saint, béni soit-Il, me demandait tous mes membres, je ne refuserais pas. Aussitôt ces paroles furent entendues devant le Maître du monde et sitôt la parole de Yhwh tenta Abraham et lui dit : Abraham ! Il lui dit : Me voici<sup>50</sup>.

Ainsi, le sacrifice volontaire d'Isaac apparaît comme l'accomplissement ou le couronnement d'une circoncision qu'il reconnaît librement une fois parvenu à l'âge adulte. Dans le Midrash Rabba sur Gn 22, 1, cette offrande libre est encore liée à l'effusion du sang :

Ismaël lui dit : Je suis plus cher que toi, car j'ai été circoncis à treize ans ; mais toi, tu as été circoncis tout petit, et il t'était impossible de t'y opposer. Isaac lui répondit : Tout ce que tu as offert au Saint, béni soit-Il, ce sont trois gouttes de sang ; mais maintenant, voici que j'ai trente-sept ans, et si le Saint, béni soit-Il, me demandait d'être immolé, je ne refuserais pas. Le Saint, béni soit-Il, dit : Voici l'heure. Et aussitôt, *Dieu mit Abraham à l'épreuve* (Gn 22, 1)<sup>51</sup>.

Isaac se déclare donc prêt à offrir tous ses membres et à être immolé si Dieu le lui demande. Même si le sacrifice n'a pas eu lieu effectivement, les traditions tannaïtes ont gardé le souvenir du « sang de la ligature (*Aqeda*) d'Isaac », aussi paradoxal que cela puisse paraître. La *Mekhilta de Rabbi Ismaël*, par exemple, commente ainsi Ex 12, 13 :

*Je verrai le sang* : je vois le sang de l'*Aqeda* d'Isaac, comme il est dit : *Abraham appela ce lieu : le Seigneur verra* (Gn 22, 14). (...) Que vit-il ? Il vit le sang de la ligature d'Isaac, comme il est dit : *Le Seigneur verra l'agneau* (Gn 22, 8)<sup>52</sup>.

De cette façon, un lien est établi entre le sang d'Isaac et le sang de l'agneau, ce qui invite à voir une relation directe entre la ligature d'Isaac et le

<sup>50</sup> *Targum Ps J* sur Gn 22, 1, traduit par R. LE DÉAUT, (SC 245), p. 215.

<sup>51</sup> *Gn Rabba* 55, 4.

<sup>52</sup> *Mekhilta de Rabbi Ismaël* I, 57.

sacrifice de la Pâque, tradition bien attestée dans le judaïsme ancien<sup>53</sup>, où, somme toute, l'offrande volontaire d'Isaac est « une ratification librement consentie de sa circoncision<sup>54</sup> ». Son acceptation d'être immolé et donc sa disponibilité à verser son sang est alors la signature finale et l'accomplissement de ce que la circoncision a commencé à réaliser d'une façon minimale et symbolique<sup>55</sup>.

Ainsi, le rite matériel de la circoncision apparaît comme signe permanent de l'Alliance, marquant le statut identitaire du circoncis et son appartenance communautaire<sup>56</sup>. Revêtant par ailleurs une valeur de rédemption et de salut, la circoncision ne manque pas de manifester une relation profonde avec Dieu, signifiée par la libre offrande et par l'obéissance aimante au commandement divin. De ce fait, la tradition rabbinique lui assigne aussi un caractère de perfectionnement et d'épanouissement humain, en même temps qu'une connotation de consécration sanctifiante, comme le montrent les témoignages suivants :

*Marche devant Moi et sois sans défaut* (Gn 17, 1). (...) Dire de Rabbi Youdan : De même que la figue a un seul déchet, sa queue, enlève-la et tu feras disparaître son seul défaut, le Saint, béni soit-Il, dit à Abraham : Tu n'as qu'un déchet, ton prépuce, enlève-le et tu feras disparaître ton seul défaut, (...) Rabbi Lévi dit : cela peut se comparer à cette dame à qui le roi ordonna de passer devant lui. Elle le fit toute blémisante. Elle se disait : peut-être va-t-on me trouver un défaut ! Mais le roi lui dit : Tu n'as pas de défaut sinon à l'ongle du petit doigt, il est un peu trop long, coupe-le et tu feras disparaître ton seul défaut, *Marche devant Moi et sois sans défaut*<sup>57</sup>.

De même peut-on lire ailleurs dans le Midrash :

*Il bénira le fruit de tes entrailles et le fruit de ton sol* (Dt 7, 13). (...) Tout comme le produit de ton sol nécessite le prélèvement de la dîme pour être apte à la consommation, de même le fruit de tes entrailles requiert le prélèvement d'une dîme, à savoir la circoncision<sup>58</sup>.

Cette relation d'obéissance et d'amour à un Dieu qui aime et qui bénit, s'enracine déjà dans l'Écriture qui, la première, prépare à une certaine

<sup>53</sup> REMAUD, « Telle est la circoncision du Christ », p. 138, remarque une réaction négative contre l'effusion du sang d'Isaac dans certains textes postérieurs. Il se rallie à l'opinion de R. LE DÉAUT, pour qui ce changement dénote probablement une réaction contre l'interprétation chrétienne du sacrifice d'Isaac, assimilé à l'agneau pascal et considéré comme figure typologique de Jésus Christ. Voir par exemple Gn Rabba 56, 7 sur Gn 22, 12 : « *Ne porte pas la main sur le jeune homme*. Abraham lui dit : 'Je vais lui retirer une goutte de sang'. – *Ne lui fais rien*, etc. ».

<sup>54</sup> REMAUD, *ibid.*, p. 139.

<sup>55</sup> REMAUD, *ibid.*, p. 140-141, pousse encore plus loin son raisonnement en articulant circoncision et mort volontaire évoquant plusieurs témoignages anciens à l'appui, avant d'en déduire un certain éclairage pour le NT.

<sup>56</sup> Lc 1, 59 atteste probablement une tradition ancienne, celle de donner le nom au moment de la circoncision, ce qui dénote un signe d'identité et d'intégration.

<sup>57</sup> Gn Rabba 46.

<sup>58</sup> Dt Rabba 3, 33.

spiritualisation de l'acte physique de la circoncision. Nous examinerons quelques passages du Pentateuque et des Prophètes, avant d'explorer leurs relectures dans les traditions juives anciennes.

#### 4. Circoncision du cœur et Culte spirituel

Pour évoquer le sens intérieur et spirituel du rite corporel, plusieurs textes de l'AT utilisent l'image de la « circoncision du cœur ». En effet, « pour les Sémites, le cœur est considéré comme étant *réellement* à la fois l'organe de la pensée, du vouloir, de la mémoire et des divers sentiments<sup>59</sup> ». Utilisée explicitement dans plusieurs passages vétérotestamentaires<sup>60</sup>, l'image du cœur (in)circoncis semble cependant faire partie d'un champ sémantique et théologique plus large, insistant sur la relation intérieure, éthique et spirituelle du Peuple avec son Dieu.

Attentif à la dimension diachronique des textes, W. E. Lemke<sup>61</sup> se propose d'examiner le sens et le développement de cette métaphore. Il souligne l'importance de la période exilique comme lieu théologique où se joue la différenciation entre Israël et les autres nations et où, par conséquent, le Shabbat et la circoncision apparaissent comme les marques distinctives des Israélites et comme la confession de leur foi dans le Dieu unique. Ainsi, pour Lemke<sup>62</sup>, la trajectoire de spiritualisation des relations entre Dieu et le peuple perdra de l'importance, au profit du rite matériel compris comme *status confessionis* sous l'influence des perspectives sacerdotales.

Compte tenu de l'expérience fondatrice de l'Exil, mais abstraction faite toutefois des questions de dépendance, de provenance ou d'antériorité des textes, il reste clair que les passages concernés tracent un tableau d'ensemble, qu'un Juif pharisien de l'époque de Paul pourrait bien connaître. Aussi est-il fructueux, pour mieux comprendre les connotations de l'auto-présentation de l'Apôtre, de suivre les contours de la métaphore de la circoncision du cœur dans les textes bibliques, avant d'explorer ses reflets dans différentes relectures juives ultérieures.

<sup>59</sup> R. LE DÉAUT, « Le thème de la circoncision du cœur (Dt 30, 6 ; Jr 4, 4) dans les versions anciennes (LXX et Targum) et à Qumrân », dans J. A. EMERTON (éd.), *Congrès de Vienne 1980*, Leyde, Brill, 1981, p. 179. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>60</sup> Cf. Lv 26, 41; Dt 10, 16; 30, 6; Jr 4, 4; 9, 24-25; Ez 44, 7.9.

<sup>61</sup> W. E. LEMKE, « Circumcision of the Heart : The Journey of a Biblical Metaphor », dans B. A. STRAWN et N. R. BOWEN (éds.), *A God so Near : Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Indiana, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003, p. 299-319.

<sup>62</sup> LEMKE, *ibid.*, p. 318.



Une mention intéressante de cette métaphore se lit dans Dt 10, 16 : « Vous circoncierez le prépuce de votre cœur et vous ne raidirez plus votre nuque ». Le verset s'insère dans un contexte exhortatif qui rappelle au peuple ses obligations envers son Dieu<sup>63</sup>. La question rhétorique posée en Dt 10, 12 : « Et maintenant, Israël, que te demande Yhwh ton Dieu ? » reçoit tout de suite sa réponse : le Seigneur demande à Israël de le craindre, de suivre *toutes* ses voies, de l'aimer et de le servir de *tout* son cœur et de *toute* son âme. Cette exigence divine est ici justifiée par la double mention de la magnificence de Dieu et de son élection d'Israël entre toutes les nations (v. 14-15). Après l'injonction de circonciere les cœurs, sont évoquées à nouveau (v. 17) la puissance et la majesté du Seigneur qui, cette fois-ci, témoigne son amour aux faibles et aux étrangers (v. 18-19).

De l'observation du contexte immédiat ressort le sens de la circoncision du cœur comme réponse aux exigences de l'amour et de la grandeur de Dieu d'une part, et comme reconnaissance du statut de l'élection d'Israël, d'autre part. En outre, le v. 12 rappelle la formulation du *Shema* ' *Yisrael* (Écoute Israël, Dt 6, 4-5), où le *tout* du cœur et de l'âme exprime la radicalité et la totalité du don de soi que l'homme doit vivre envers son Créateur<sup>64</sup>. Par ailleurs, R. Le Déaut<sup>65</sup> attire l'attention sur le parallélisme entre « prépuce du cœur » et « raideur de nuque », marqué en hébreu par l'allitération *'orla/'oreph*. En effet, la nuque raide symbolise l'entêtement et l'indocilité d'Israël (cf. Dt 9, 6.13 ; 31, 27), faisant allusion à sa rébellion contre Moïse et à son péché d'idolâtrie lors de la fabrication du veau d'or au Sinaï (Ex 32, 9 ; 33, 3.5 ; 34,9)<sup>66</sup>. Inversement, la circoncision du cœur va à l'encontre de l'abandon du Seigneur et exprime l'adhésion de tout l'être à sa loi divine.

Enlever le prépuce du cœur est aussi une image utilisée par Jr 4, 4, dans le cadre d'une exhortation au repentir véritable. Après avoir dénoncé l'apostasie d'Israël (Jr 2), le prophète lance au nom du Seigneur un appel émouvant à la conversion (cf. Jr 3) et déclare dans un oracle adressé aux gens de Juda et à Jérusalem : « Circoncisez-vous pour Yhwh et ôtez le prépuce de votre cœur »<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> LEMKE (*ibid.*, p. 301) argumente en faveur d'une insertion secondaire du verset, hypothèse qui intéresse peu notre sujet, puisque nous lisons synchroniquement l'ensemble du texte.

<sup>64</sup> Voir aussi Dt 4, 29 ; 11, 13 ; 13, 4 ; 26, 16.

<sup>65</sup> LE DÉAUT, « Le thème de la circoncision du cœur », p. 180.

<sup>66</sup> « Un peuple à la nuque raide ».

<sup>67</sup> Le texte hébreu porte *'orlot* au pluriel : les prépuces, les excroissances. Le Grec et le Syriaque ont le singulier.

Ce retour initié par Dieu lui-même (Jr 3, 22) ne peut se suffire d'une réponse superficielle ou hypocrite de la part de l'homme (Jr 3, 10), mais exige l'adhésion profonde de tout l'être et la participation active à un changement radical des attitudes et des actions (Jr 4, 3). Ainsi spiritualisée, la circoncision rituelle n'est pas pour autant dévalorisée, bien au contraire, elle prend tout son sens à travers la transformation du cœur, libéré du péché et libre pour la fidélité et l'obéissance au Seigneur. Cette dimension éthique intérieure de la conversion, signifiée donc par la circoncision du cœur, permettra même aux nations de jouir de la bénédiction de Dieu (Jr 4, 1-2) et à Israël de recevoir la guérison et le salut (Jr 3, 22-23).

L'initiative divine active dans le processus de la conversion intérieure profonde est encore plus manifeste dans Dt 30, 6 : « Yhwh, ton Dieu, circondera (*wml*) ton cœur et le cœur de ta descendance, pour aimer Yhwh, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme, afin que tu vives ». Le verset fait partie d'une péricope qui envisage la restauration future d'Israël, après la dure épreuve de la destruction et de la captivité, ce qui présuppose donc l'expérience de l'Exil. Le passage se présente sous une forme conditionnelle, où Dieu promet de ramener les captifs et de rassembler son peuple, si celui-ci se repent et revient au Seigneur, écoute la voix de Yhwh de tout son cœur et de toute son âme (Dt 30, 1-10). Cependant, le v. 6 semble se détacher du style conditionnel pour décrire l'action unilatérale de Dieu qui opère lui-même la rénovation du cœur humain et accomplit l'œuvre de conversion. C'est une nouvelle initiative divine gracieuse qui va réaliser le processus de repentance, afin de rendre Israël et sa postérité capables d'aimer et d'obéir. De ce fait, l'intervention divine se comprend comme la suppression de tout ce qui empêche l'écoute aimante de la Parole de Dieu et l'accomplissement de sa volonté.

Sans mentionner explicitement la circoncision du cœur, d'autres textes prophétiques évoquent le même thème de l'action divine transformatrice du cœur humain<sup>68</sup>. Dans tous ces textes, « ce qu'il y a de neuf est l'*intériorisation* de la religion<sup>69</sup> ». Or, le fait de spiritualiser l'acte de la circoncision et d'en développer la dimension intérieure n'implique nullement la dévaluation du rite ni la

<sup>68</sup> Dieu inscrira sa loi au fond de l'être (Jr 31, 33) et sa crainte dans l'intimité du cœur (Jr 32, 40). Il donnera même aux membres de son peuple un cœur nouveau, afin qu'ils marchent selon ses lois et observent ses coutumes (Ez 11, 19-20 ; 36, 26-27).

<sup>69</sup> LE DÉAUT, « Le thème de la circoncision du cœur », p. 181. L'auteur note l'importance du contenu signifié par la métaphore, contenu qui pourrait être exprimé par d'autres images comme « le cœur nouveau » ou « l'esprit nouveau ».

suggestion de le remplacer ou de le rendre superflu. C'est plutôt lui redonner son sens profond et sa place éthique prépondérante dans la réalité de l'Alliance<sup>70</sup>. Aussi la circoncision, à la fois physique et spirituelle, reste-t-elle une condition nécessaire pour participer au culte (Ez 44, 7.9), alors que le rite corporel, à lui seul, ne peut faire échapper les « incirconcis de cœur » au châtement de Dieu (Jr 9, 24-25). Israël est appelé à la conversion intérieure pour expier ses péchés et attendre dans la confiance le rétablissement promis de l'Alliance, comme l'annonce Lv 26, 41-42, avec quelque accent eschatologique<sup>71</sup> : « Alors leur cœur incirconcis s'humiliera, alors ils expieront leurs fautes. Je me rappellerai mon Alliance... ». Le cœur incirconcis est donc le cœur rebelle fermé à Dieu, tout comme les oreilles bouchées sont défaillantes à leur tâche d'entendre (Jr 6, 10)<sup>72</sup>, ou comme les lèvres incirconcises sont incapables de tenir leur rôle de porter la parole du Seigneur (cf. Ex 6, 12.30)<sup>73</sup>.

Tous ces emplois métaphoriques de l'AT insistent sur le sens spirituel de la circoncision, sur le cœur qui écoute et obéit à la voix divine, accueillant dans son for intérieur profond la volonté de Dieu pour l'épouser et l'accomplir. Le renouvellement de la relation avec Dieu exige de l'homme sans doute le don de tout son être, la transformation de ses motivations et désirs à la lumière de la foi et de l'amour, mais est aussi et surtout un don divin qui seul permet à un acte institutionnel de devenir l'expression manifeste d'une Alliance gravée dans les cœurs et dans la vie. Comment la tradition juive postérieure a-t-elle compris alors ces différentes étincelles vétérotestamentaires concernant la spiritualisation de la circoncision ?

Les écarts de la Septante ne sont pas bien nombreux mais assez significatifs. En effet, deux nouveaux aspects peuvent être relevés à partir de l'observation du texte grec. Tout d'abord, l'expression « prépuce du cœur », présente uniquement en Dt 10, 16 et Jr 4, 4, est traduite littéralement chez le

<sup>70</sup> Les textes scripturaires mentionnés révèlent une certaine connexion entre la métaphore du cœur circoncis et les thèmes de la nouvelle Alliance et de la création d'un cœur nouveau et d'un esprit nouveau. Il faudrait remarquer cependant que Paul utilise rarement et avec prudence le syntagme *nouvelle Alliance* (cf. 2 Co 3, 6), alors qu'il développe les harmoniques de la loi intérieure de l'Esprit.

<sup>71</sup> LE DÉAUT, *ibid.* p. 182, n. 18, remarque avec pertinence que dans 4QDibHam VI, 5, ce texte est cité à la première personne du pluriel comme étant déjà réalisé.

<sup>72</sup> Littéralement « leur oreille est incirconcise ».

<sup>73</sup> Moïse se dit « incirconcis de lèvres ».

prophète<sup>74</sup> : *tèn akrobustian tès kardias*, tandis qu'elle porte la notion d'endurcissement et de sécheresse du cœur dans le Deutéronome : *tèn sklèrokardian hûmon*. Ainsi, pour l'interprète grec, la circoncision du cœur revient à enlever sa dureté, à l'assouplir et à l'ouvrir, à le rendre apte à la conversion afin de devenir un réceptacle vivant de la Parole de Dieu.

L'autre traduction significative concerne le verbe *circoncire* (*mwl*) qui est rendu normalement par *peritemnô*. Or, dans Dt 30, 6 un autre verbe est utilisé : *perikatharizô* qui signifie *purifier* ou *nettoyer complètement*. Ce même verbe figure aussi, dans Lv 19, 23 à propos des fruits « incirconcis » interdits à la consommation pendant trois ans. L'expression hébraïque qui signifie littéralement « et vous circoncirez le prépuce du fruit », devient en grec : « vous purifierez son impureté ». De même lit-on dans Jos 5, 4 que Josué purifia (*periekatharen*) les fils d'Israël. A travers ces lectures est donc établi un certain lien entre les notions de circoncision/ incirconcision d'une part, et l'idée de pureté/ impureté, ou plutôt de purification, d'autre part.

Enfin, bien que le contexte soit différent, une conception spirituelle de la circoncision, avec ces notions d'endurcissement du cœur et de purification, est bien attestée dans les écrits de Qumrân. En effet, les textes qumrâniens donnent peu de place à la circoncision physique<sup>75</sup>. Vivant en marge du judaïsme de Jérusalem et nourrissant des accents polémiques contre leurs adversaires, les adhérents de la secte insistent sur les exigences morales et spirituelles requises pour *l'Alliance nouvelle*. De ce fait, les sectaires de la Mer Morte se considèrent comme les seuls privilégiés parmi les autres Israélites, circoncis de chair, mais impies et voués à la perdition. Plusieurs passages illustrent cette vision dualiste et le positionnement des membres de la communauté face au rite et à la signification de la circoncision.

La *Règle de la Communauté* (1QS V) propose déjà un itinéraire spirituel à « ceux qui sont volontaires pour se convertir de tout mal et pour s'attacher à tout ce qu'Il a prescrit selon Sa volonté, pour se séparer de la congrégation des hommes pervers, pour devenir une Communauté dans la Loi<sup>76</sup> ». Ceux-ci sont

<sup>74</sup> Avec R. LE DÉAUT, « Le thème de la circoncision du cœur », p. 184, nous suivons le choix de J. ZIEGLER, *Jeremias*, Göttingen, 1957 et non celui de A. RAHLFS qui reprend la leçon de Dt 10, 16.

<sup>75</sup> Nous suivons l'analyse de LE DÉAUT, « Le thème de la circoncision du cœur », p. 190s.

<sup>76</sup> 1QS V, 1-2, Traduit par A. DUPONT-SOMMER dans *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 22.

appelés à pratiquer les vertus prisées par la communauté, à savoir la vérité et l'humilité, la justice et le droit, la charité et la modestie. L'auteur termine cette énumération en évoquant la docilité du cœur (V, 4-5) : « Que personne n'aille dans l'obstination de son cœur pour errer en suivant son cœur et ses yeux et les pensées de son penchant<sup>77</sup>. Mais ils circonciront dans la communauté le prépuce du penchant et de la nuque raide<sup>78</sup> ».

L'obstination du cœur semble bien conduire à l'errance et à la désolidarisation de la véritable communauté de l'Alliance (cf. Jr 11, 8). Le cœur pervers entraîne l'homme à suivre « les pensées de son penchant ». Le sens de cette dernière expression peut d'ailleurs être éclairé par l'Écrit de Damas (II, 16), qui invite ses destinataires à marcher dans la perfection et à ne pas se laisser entraîner par « les pensées du penchant *coupable* et par les yeux luxurieux<sup>79</sup> ». Ainsi, la circoncision du cœur devient celle du mauvais penchant, le fait d'enlever les dispositions et les impulsions perverses du cœur, capables d'entraîner l'homme dans le mal et de l'éloigner de la volonté de Dieu. Accomplie dans la communauté, cette circoncision spirituelle est chargée à la fois d'une valeur d'expiation et d'un pouvoir de condamnation : « afin d'expié pour tous ceux qui sont volontaires, (...) et pour participer aux procès et jugements destinés à condamner tous ceux qui transgressent un précepte » (1QS V, 6-7).

Face au rite matériel, la communauté de Qumrân insiste donc sur la primauté des dispositions intérieures et sur les conditions éthiques et spirituelles pour vivre l'Alliance. Observer la loi d'une façon extérieure formelle ne servira à rien si le cœur reste obstiné, ou en d'autres termes, impur et incirconcis<sup>80</sup>. La véritable circoncision qui ouvre la porte de la nouvelle Alliance est celle du cœur et du mauvais penchant.

<sup>77</sup> A. DUPONT-SOMMER ajoute *mauvais* entre parenthèses, pour rendre la tendance qumrânienne péjorative à propos du penchant. D'après R. LE DÉAUT, « Le thème de la circoncision du cœur », p. 191, le *penchant* a plutôt une signification générale neutre dans l'AT, à quelques exceptions près. Mais ce n'est pas encore le jugement négatif du *mauvais penchant* dans la tradition rabbinique.

<sup>78</sup> A. DUPONT-SOMMER traduit ici « nuque raide » par *insubordination*.

<sup>79</sup> Traduit par DUPONT-SOMMER, dans *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 146. Voir aussi 1QS I, 6, qui qualifie de *coupable* le cœur obstiné.

<sup>80</sup> Cf. 1QS II, 3-4 : « Et il ne sera pas justifié, alors qu'il dissimule l'obstination de son cœur. (...) Il ne sera pas absous par les expiations ni purifié par les eaux lustrales ». Voir aussi le *Pesher d'Habaquq* (XI, 9-14) sur Ha 2, 16, appliqué par la communauté qumrânienne au Prêtre impie, ennemi de la secte.

D'autre part, malgré son insistance sur l'importance essentielle de la circoncision rituelle au huitième jour, le *Livre des Jubilés* ne manque pas de relever aussi la nécessité de la conversion intérieure. C'est une circoncision spirituelle aussi, qui relève de l'action de Dieu purifiant son peuple et créant en lui un esprit saint :

Je connais leur esprit de contradiction, leurs pensées et leur raideur de nuque ; ils n'obéiront pas avant de reconnaître leur péché et le péché de leurs pères. Après cela, ils se tourneront vers Moi en toute droiture, de tout (leur) cœur et de toute (leur) âme, Je circoncirai leur cœur et celui de leur descendance, Je leur créerai un esprit saint, Je les purifierai en sorte qu'ils ne se détourneront plus de Moi, depuis ce jour et jusqu'à l'éternité<sup>81</sup>.

La signification profonde du rite procède alors de cette attitude du cœur, conforme à la loi et à la volonté divines. Ce sens spirituel est aussi présent dans les Targums, même si la métaphore de la circoncision du cœur n'est pas toujours explicitement gardée. Le Targum des Prophètes l'évite par exemple en paraphrasant Jr 4, 4 : « Retournez au culte de Yhwh et ôtez la perversité de votre cœur ». L'image biblique est ici remplacée par ce qu'elle signifie. Pour le targumiste, le culte véritable appelle le renoncement au mal. C'est une réelle conversion intérieure qui porte ses fruits dans les œuvres, comme le montre le Targum de Jr 9, 24-25 : « Je vais punir toutes les *nations* incirconcises *ainsi que la maison d'Israël dont les œuvres sont semblables aux œuvres des incirconcis* ».

Par contre, les Targums du Pentateuque témoignent de deux traditions différentes face à l'original hébreu. Le Targum Neofiti garde le vocabulaire et l'image de la circoncision du cœur dans une version assez proche du texte biblique, alors que dans Onqelos et le Pseudo-Jonathan la paraphrase interprète le texte sans utiliser les termes de la métaphore. Pour Dt 10, 16, par exemple, Neofiti porte : « Circoncisez donc le prépuce de l'endurcissement de votre cœur et ne raidissez plus vos nuques rétives », qui se lit dans Onqelos : « Ôtez l'endurcissement de votre cœur et ne raidissez plus votre nuque ». De même pour Dt 30, 6, Onqelos mentionne l'action de Dieu qui « ôtera l'endurcissement du cœur », tandis que Neofiti conserve le même verbe biblique : « Dieu circoncirra (les) cœurs ». Bien que la réalité spirituelle véhiculée par les deux formulations veuille exprimer les mêmes attitudes et dispositions intérieures, la divergence de l'emploi de la métaphore en question dénote probablement une différence des

---

<sup>81</sup> *Jubilés* 1, 22-23.

contextes historiques<sup>82</sup>. En effet, à partir de la fin du premier siècle de notre ère, le Judaïsme rabbinique insiste sur le signe physique de la circoncision, manifestation dans la chair de la foi et de l'identité juives. Cette attitude se comprend dans un contexte de persécution, en plus d'une réaction probable contre l'interprétation chrétienne qui relativise la circoncision. Cependant, la valeur religieuse du rite matériel n'en est que plus soulignée, et les attitudes intérieures d'amour et d'obéissance, comme don de Dieu, restent toujours mises en valeur<sup>83</sup>. L'initiative divine de créer le bon penchant à l'intérieur de l'homme ne manque pas de rappeler par ailleurs les thèmes de la création du cœur nouveau et de l'esprit nouveau chez Ezéchiel (36, 26-27) et celui de l'enseignement intérieur direct sans intermédiaire humain lors de la nouvelle Alliance dans le livre de Jérémie (31, 34). Or, le retour à une interprétation physique de la circoncision dans un cadre assez précis, se démarque des accents « spiritualisants » de la circoncision dans la Diaspora juive vivant en contact permanent avec le milieu païen. Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe semblent être sur ce plan des interlocuteurs privilégiés, comme représentants du judaïsme hellénistique.

Au début de son traité *De Specialibus Legibus* (I, 1-12)<sup>84</sup>, avant même d'aborder les *lois particulières*, Philon consacre un long développement à la circoncision. C'est dire son importance comme signe d'obéissance aux préceptes de la loi et comme ouverture à l'accomplissement des autres commandements<sup>85</sup>. Commençant sur un ton apologétique, il s'étonne que la circoncision attire les railleries de la foule, alors qu'elle est pratiquée scrupuleusement par d'autres

<sup>82</sup> R. LE DÉAUT, « Le thème de la circoncision du cœur », p. 201, remarque que la tradition attestée par Onqelos (et Pseudo-Jonathan qui en dépend) est souvent décelable dans la littérature rabbinique, où cette métaphore ne se rencontre que rarement (cf. Sifra Lv. 9, 6). Le sens en est néanmoins réinvesti dans d'autres images comme celle du cœur de chair ou du cœur nouveau, ou encore de la destruction du mauvais penchant.

<sup>83</sup> Voir, par exemple, Tg Ps J sur Dt 30, 6.

<sup>84</sup> Introduction, traduction et notes par S. DANIEL, Paris, Cerf, 1975.

<sup>85</sup> L'emplacement de cette apologie de la circoncision, ainsi que l'absence d'une relation étroite dans ce passage avec le motif de l'Alliance, pourtant central dans le texte biblique, amènent S. DANIEL à conclure que Philon considère la circoncision « comme un abrégé de toute la Loi » (p. XIV). Elle « symbolise précisément l'acceptation de l'Alliance, l'appartenance au peuple élu » (p. XV). En effet, en consultant P. BORGES, K. FUGLSETH & R. SKARSTEN, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leyde/ Boston/ Cologne, Brill/ W. B. Eerdmans, 2000, nous avons pu remarquer la fragilité du lien textuel entre Alliance et circoncision, mentionnées à des endroits différents en général. Voir spécialement *De mutatione nominum* § 51-53 ; *De Sacrificiis Abelis et Caini* § 56-59. Pour R. D. HECHT, « The Exegetical Contexts of Philo's Interpretation of Circumcision », dans F. E. GREENSPAHN, E. HILGERT et B. L. MACK (éds.), *Nourished with Peace, Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel*, Chico, Scholars Press, 1984, p. 51-79, le contexte apologétique invite surtout à déceler une rationalisation philonienne d'une coutume de son peuple, critiquée par les autres.

nations, dont les Égyptiens. Aussi faudrait-il en chercher les raisons au lieu de se perdre dans des plaisanteries insensées. C'est alors l'occasion pour Philon de dépasser la simple apologie pour livrer à la fois des conceptions traditionnelles de la circoncision, ainsi qu'une interprétation personnelle étendue sur son sens spirituel. Les quatre premières raisons énumérées pour justifier le fait que « tant de milliers de gens, à chaque génération, se fassent circoncire, se mutilent eux-mêmes (*akrôtèriazousas*) et mutilent leurs proches avec de pénibles douleurs » (I, 3), sont les fruits d'une « tradition ancienne remontant à ces hommes admirables qui interprètent avec le plus grand soin les livres de Moïse » (I, 8). La première est d'ordre médical, permettant d'éviter une maladie douloureuse du prépuce. La deuxième, exigeant une hygiène parfaite, pourrait être rattachée au culte, puisque la circoncision ajouterait à la propreté corporelle qui convient à l'ordre sacerdotal. La troisième est celle d'assurer la ressemblance du membre viril circoncis avec le cœur, étant tous les deux disposés pour la génération, le cœur pour engendrer les pensées et l'organe sexuel pour engendrer des êtres vivants. La quatrième justification concerne la fécondité et la multiplication prolifique des nations qui pratiquent la circoncision. S'appuyant sur la troisième raison traditionnelle<sup>86</sup>, Philon ajoute encore deux éléments : l'excision des plaisirs qui ensorcellent l'esprit (I, 9), puis la connaissance de soi et le rejet de la présomption de se croire comparable au Créateur (I, 10). Plus loin, commentant Dt 10, 16, il interprète l'image de la circoncision du cœur, en interpellant vivement ses destinataires : « ces formations superflues de l'élément dirigeant en vous, que les élans immodérés des passions y ont semées et fait germer, que la folie, cet exécrationnel jardinier de l'âme a cultivées, hâtez-vous de les retrancher<sup>87</sup> ! »

Philon développe ailleurs les mêmes raisons<sup>88</sup>, en détaillant davantage le sens spirituel. En effet, il distingue d'abord entre deux circoncisions, celle de la chair et celle de l'intellect<sup>89</sup>. Ce dernier, purifié du mal et de la passion, pourrait exercer le divin sacerdoce. La seconde circoncision est alors celle de l'esprit et du

<sup>86</sup> D'après S. DANIEL, p. LVIs.

<sup>87</sup> *De Specialibus Legibus* I, 305. Traduction S. DANIEL, p. 193.

<sup>88</sup> *Quaestiones in Genesim* III, 46-48, Traduction et notes par C. MERCIER, Paris, Cerf, 1984. Les justifications sont énumérées dans l'ordre suivant : la santé, la multiplication des hommes, la pureté et les offrandes dans les lieux saints et, finalement, les deux puissances génératrices, dans l'âme et dans le corps.

<sup>89</sup> S'appuyant sur Gn 17, 10-11, Philon distingue la circoncision de la chair de celle de « tout mâle ». Cette dernière « se fait par la pensée ».



cœur à laquelle fait allusion la Torah (Dt 10, 16) : « *Circoncisez votre dureté de cœur*, c'est-à-dire les pensées dures et de révolte et l'orgueil, en coupant et retranchant, pour rendre libre la partie qui a l'autorité »<sup>90</sup>.

La circoncision spirituelle consiste donc à éliminer tous les désirs superflus et excessifs, de même que les opinions frivoles. Elle s'attache à enlever les excroissances nuisibles, surtout l'orgueil et l'arrogance (III, 47-48). De ce fait, elle engage l'homme tout entier dans l'Alliance et dans l'obéissance à la parole divine, « à qui reviendra le soin de circoncire également l'organe de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat, du toucher et la voix, les impulsions excessives et nuisibles de (la partie) propre à la génération et de tout le corps dans lequel on jouit par les désirs et l'on souffre » (III, 51).

Un autre passage est à rapprocher de ces considérations éthiques sur la circoncision. Dans ses *Quaestiones in Exodum* (II, 2)<sup>91</sup>, Philon pose la question de savoir quel est le vrai prosélyte<sup>92</sup> et s'appuie sur l'Écriture pour le définir comme « celui qui est circoncis non de son incirconcision, mais de ses désirs, des plaisirs sensuels et autres passions de l'âme ». Et il poursuit en alléguant une cause, pour le moins étonnante : « Car en Égypte, le peuple hébreu n'était pas circoncis »<sup>93</sup>. L'insistance de Philon sur la circoncision spirituelle intérieure<sup>94</sup> se comprend donc à travers l'exigence éthique d'une vie conforme à la loi de Dieu, mais elle ne se sépare point pour autant de la circoncision physique dont Philon ne nie pas la nécessité. Bien au contraire, il s'en prend aux hommes qui analysent le symbole et méprisent la lettre<sup>95</sup>. Il invite à la fois à « cultiver l'intelligence féconde et (à) ne

<sup>90</sup> *Quaestiones in Genesim* III, 46.

<sup>91</sup> Introduction, traduction et notes par A. TERIAN, Paris, Cerf, 1992.

<sup>92</sup> Interprétant la Septante : *prosèlutos*. Or, le texte ne nous est transmis qu'en latin : *Manifeste declarat, advenam utique esse non qui circumciderit praeputium, etc.*

<sup>93</sup> La LXX traduit probablement le terme hébreu *ger* « vous étiez étrangers résidant en Égypte ». Philon continue en rappelant que le peuple hébreu en Égypte a subi les épreuves avec endurance et patience, ce qui lui a valu d'être sauvé par la puissance divine bienveillante. Il reprend ensuite son idée sur les prosélytes en soulignant qu'ils « sont aussi ceux qui par eux-mêmes accèdent à la vérité, mais non comme ceux qui sont devenus étrangers en Égypte ».

<sup>94</sup> Les Juifs de la Diaspora semblaient moins insister sur la circoncision physique que ceux des milieux palestiniens. Sur la question de l'intégration des prosélytes au peuple juif et sur la possibilité de s'en tenir à la seule observance éthique de la Loi, voir les positions différentes de N. J. Mc ELENEY, « Conversion, Circumcision and the Law », *NTS* 20 (1974), p. 319-341 ; et de J. NOLLAND, « Uncircumcised Proselytes ? », *Journal for the Study of Judaism* 12 (1981), p. 173-194. P. BORGAN, *Philo, John and Paul. New Perspectives on Judaism and Early Christianity*, Atlanta, Scholars Press, 1987, en fait la synthèse et reprend le débat. En marge du problème du prosélytisme, c'est surtout le développement du thème de la circoncision spirituelle qui nous intéresse ici.

<sup>95</sup> *De Migratione Abrahami* 89. Traduction et notes par J. CAZEAUX, Paris, Cerf, 1965.

rien abolir des coutumes déterminées par des personnages inspirés qui dépassent (les) contemporains »<sup>96</sup>. La validité du rite reste pour lui hors de cause, comme il le dit explicitement : « S'il est vrai que la circoncision exprime la séparation (de l'âme) avec le plaisir et avec toutes les passions, (...) n'allons pas pour autant supprimer la loi pratique de la circoncision »<sup>97</sup>.

Quelques témoignages de Flavius Josèphe confirment cette attitude de mise en valeur de la signification spirituelle de la circoncision, sans par ailleurs contester l'importance de l'institution rituelle. L'exemple du roi Izatès montre la position modérée d'Ananias, en comparaison avec celle du Galiléen Eléazar<sup>98</sup>. La loi prévoyait la dispense de la circoncision en cas de danger grave (comme l'hémophilie), mais le motif apparent avancé ici par Ananias est plutôt d'ordre sociologique. Celui-ci disait en effet au roi qu'il « pouvait adorer Dieu, même sans être circoncis, s'il avait décidé d'observer complètement les lois ancestrales des Juifs, ce qui importait plus que la circoncision »<sup>99</sup>. Ailleurs (*Vie* 113), Josèphe se déclare contre la circoncision forcée, puisque chacun doit « honorer Dieu selon sa conviction personnelle, non par contrainte », ce qui ne l'empêche pas de signaler que beaucoup de non-juifs se firent circoncire après la mort de Haman, par peur des Juifs (*Antiquités Juives* XI, 285). Tout comme Philon<sup>100</sup> enfin, Josèphe évoque le fait que la circoncision était pratiquée par des prêtres égyptiens (*Contre Apion* II, 141), ce qui épargne au rite de s'inscrire dans un particularisme juif étroit.

Ces quelques exemples montrent l'importance d'une conception spirituelle de la circoncision dans le judaïsme hellénistique, avec ce qu'elle implique comme conséquences éthiques. Le rite physique n'est pas minimisé, mais l'accent est surtout placé sur l'attitude intérieure de fidélité et d'adhésion à la Loi, sur la

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>98</sup> Cf. Flavius Josèphe, *Antiquités Juives* XX, 38-48. Le roi s'était tourné vers le judaïsme par l'intermédiaire d'Ananias et voulut se faire circoncire. Il en fut d'abord dissuadé par Ananias lui-même, avant de se laisser convaincre finalement par Eléazar, un Galiléen « très versé dans la loi de ses pères ». Le texte grec porte le terme *akribôs* : *scrupuleux*, ou bien *avec rigueur*. Voir Lc 1, 3 (*akribôs*), dans ce dernier sens.

<sup>99</sup> *Antiquités Juives* XX, 41-42. L. H. FELDMAN, *Josephus X. Jewish Antiquities XX*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1981, p. 22, signale comme motif de tolérance la peur personnelle d'Ananias.

<sup>100</sup> Cf. *Quaestiones in Genesim* III, 48, où en plus des Égyptiens, Philon parle aussi de « tous ceux qui habitent la partie méridionale, près de la zone torride ».

purification des désirs et la recherche d'une vie unifiée et harmonieuse qui porte en profondeur le sceau de l'Alliance et de l'appartenance au peuple élu.

\*            \*  
\*  
\*

Héritier de tout ce patrimoine théologique et traditionnel, Paul ne manque pas de le reprendre à son propre compte, en soulignant fortement le contraste avec ses adversaires qui s'en vantent. Soulignant le véritable enjeu de la controverse, l'Apôtre affirme catégoriquement : « C'est nous, en effet, qui sommes la circoncision » (Ph 3, 3). Le substantif qui désignait le peuple de l'Alliance, avec les connotations déjà mentionnées de l'élection, de la rédemption, de la libre offrande et du culte du cœur et de l'esprit, se situe maintenant du côté de Paul et des siens. En effet, les textes de l'AT et des traditions juives anciennes sur la circoncision du cœur ont bien montré l'importance de la fidélité à la Loi et de l'obéissance intérieure à la volonté divine, sans nier la nécessité de la circoncision physique comme condition pour participer, et aux promesses et dons de l'Alliance, et au culte rendu dans le Temple du Seigneur. Aussi, la circoncision spirituelle traduisait-elle la signification religieuse du rite matériel et la cohérence d'une position correcte envers Dieu, joignant à la fois la juste attitude intérieure et le respect des prescriptions pratiques exigées par le Loi.

Ainsi, à travers les traditions juives explorées est apparue la grande richesse du terreau supportant la notion de « circoncision ». Depuis l'Alliance divine scellée avec Abraham<sup>101</sup>, celle-ci n'a cessé de s'enrichir et d'intégrer divers aspects théologiques, religieux et spirituels. Bien que le problème de la datation des différentes traditions puisse résister encore à la précision et à l'objectivité positive de la recherche, il reste intéressant d'identifier en Paul un individu porteur de ces traditions, à des degrés variés, même si les niveaux de cet enracinement ne peuvent être dégagés avec clarté. Nous pensons cependant qu'il n'est pas impossible de cerner quelques aspects constitutifs de l'identité de Paul et de sa réflexion, à partir de ses sources juives et de son appartenance à la Diaspora juive hellénistique de l'époque qui est la sienne. Ainsi, le cadre religieux et

---

<sup>101</sup> Gn 17, selon l'ordre du texte canonique.

culturel où a grandi et vécu l'Apôtre lui permettait de comprendre, mieux que quiconque, les tenants et aboutissants de la circoncision que proclamaient ses adversaires. Signe de l'Alliance, elle devenait aussi symbole porteur de toutes les promesses : le don de la Terre, l'appartenance à un peuple élu, la fécondité et la prospérité, la condition du culte véritable, sans oublier son aspect sacrificiel et les liens étroits qu'elle entretient avec les thèmes de la rédemption et du salut. La Tradition ne l'a pas confinée non plus dans un concept extérieur, formel, mais à l'inverse, on assiste à un mouvement de spiritualisation, où la totalité de l'être est assumée dans une relation d'amour et de fidèle obéissance à la Parole divine qui transforme les cœurs. Pourquoi alors ne pas faire profiter les chrétiens issus du paganisme de cette espèce de « naturalisation » avec sa longue traîne de privilèges religieux ? Comme pour Abraham et pour Moïse, elle marquerait aussi la rupture avec un contexte passé et l'ouverture d'une nouvelle ère fondatrice dans l'histoire d'un individu et d'un peuple.

C'est précisément à ce « trésor potentiel » que Paul réagit vivement en *Philippiens* 3. Comme il possède tous ces atouts, ce n'est donc pas parce qu'il ne peut y prétendre, mais parce qu'il en a surtout saisi le véritable enjeu : pour lui, le grand défi devient « circoncision *versus* Christ », rien de moins ! Face à ce pari radical, son choix devient clair. S'il durcit ses positions, c'est parce que le problème touche au statut identitaire profond de son être en Christ et de l'être-chrétien en général. Déclinant les harmoniques de la véritable circoncision (Ph 3, 3s), il s'en approprie les avantages, mais avec une nouvelle réorientation, puisque son expérience a changé son rapport au culte et aux motifs de gloire. De fait, sa nouvelle foi a tout changé pour lui<sup>102</sup>, dans le sens où son interprétation du monde et de l'histoire, ainsi que sa vision de la réalité de son existence, procèdent maintenant de la seule foi en Jésus Christ son Seigneur. Fort de sa foi, l'Apôtre peut « réévaluer ses valeurs anciennes<sup>103</sup> » et tendre vers un avenir nouveau. Pour ce faire, il était d'abord nécessaire de tracer son passé et son cheminement, comme lieu d'une expérience paradigmatique pouvant valoir pour tous (Ph 3, 4-14)<sup>104</sup>. Aussi n'est-il pas pressé de présenter comme exemplaire son judaïsme d'autrefois, mais son « retournement ». Les privilèges de son appartenance juive

<sup>102</sup> Voir par exemple Ga 1, 13-17 ; 2, 20 ; 1 Co 9, 16.

<sup>103</sup> L'expression vient de J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, p. 191 : « Die Umwertung der Werte ».

<sup>104</sup> Voir aussi Ph 3, 17 et 4, 9.

de jadis ne seront pas évoqués pour eux-mêmes (Ph 3, 4b-6), mais pour marquer le contraste avec sa nouvelle vie en Christ (Ph 3, 7-11). C'est d'ailleurs un élément de l'argumentation qui s'avère important pour inviter ses destinataires à ne pas se confier dans la chair. Cette réorientation radicale relève donc au fond d'une question d'identité, tout comme le faisait le concept de la circoncision pour le Juif. « La circoncision *ou* le Christ », telle semble être l'alternative qui commande l'ensemble de Ph 3 et à laquelle répond Paul vigoureusement étape par étape. N'est-ce pas là l'essence de toute existence chrétienne que l'Apôtre définit ailleurs avec un accent fortement personnel : « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20) ?

Yara MATTA

Institut Catholique de Paris

## **RÉSUMÉ**

Dans le feu de la polémique, Paul retrace en Ph 3, 4-6 quelques traits autobiographiques qui révèlent son enracinement profond dans la tradition de son peuple. La pierre de touche qui permet à l'Apôtre de se comparer fièrement à ses adversaires judaïsants semble être la circoncision. En effet, au regard du Juif de ce premier siècle, cette dernière véhicule de denses connotations théologiques, spirituelles et ethnico-religieuses. Moyennant l'étude comparative des versions bibliques et de leurs relectures dans d'autres écrits juifs anciens, le présent article se propose d'explorer quatre champs en lien avec la circoncision : l'Alliance, la Rédemption, la libre offrande de l'homme et le culte spirituel. Le paysage d'ensemble permet ainsi de mieux comprendre le milieu religieux et culturel dans lequel se meut l'Apôtre des nations.