

# Le Midrash Rabba sur Ruth

## 2ème édition

Maurice Mergui  
Frédéric Gandus

# INTRODUCTION AU MIDRASH RABBA SUR RUTH

On trouvera dans cette édition numérique la traduction française parue il y a plus de 20 ans. Cette seconde édition a ceci de particulier que chaque passage y est commenté ce qui sera le cas, progressivement, de tous nos ouvrages.

Le Midrash Rabba sur Ruth, appelé aussi Ruth Rabba malgré l'importance de son contenu, n'avait jamais été traduit en français. Le Midrash Rabba sur Ruth fait partie d'un ensemble nommé Midrash Rabba sur les "Cinq Rouleaux" (Ruth, Esther, le Cantique des Cantiques, les Lamentations et L'Ecclésiaste). Le but de cette introduction est de mettre l'accent sur le midrash en tant que genre littéraire.

Force est de constater que le midrash est, aujourd'hui encore, mal connu du grand public. Si le terme de "midrash" ne pose pas de problème (il signifie chercher, fouiller) nous ne disposons pas, en revanche, d'une définition reconnue et acceptée par tous, du genre littéraire lui-même. Le midrash est une des grandes branches de la littérature juive classique, la plus connue étant le Talmud. S'il est facile de définir le Talmud par son caractère essentiellement juridique, la branche midrashique est plus difficile à caractériser. Ruth Rabba se présente comme un commentaire "suivi" du livre biblique de Ruth. Il prend un verset du rouleau de Ruth et le fait suivre de considérations extrêmement variables, avant de passer au verset suivant.

Quelle est la nature de ce commentaire ? S'agit-il d'expliquer le livre biblique de Ruth au lecteur ? Si c'est le cas, la méthode du midrash semble bien paradoxale. En effet, le midrash apparaît plutôt, de prime abord, comme un ensemble d'associations libres sans lien consistant entre elles. C'est là l'un des "reproches" fait le plus souvent au midrash : il semble "passer du coq à l'âne", si bien qu'après quelques lignes, le lecteur ne sait plus du tout où il en est. Par ailleurs, le midrash présente, comme également recevables, deux opinions contradictoires des intervenants (les Sages, les Docteurs du midrash). Dans le Talmud, cet écart se trouvait bien souvent refermé par la fixation, *in fine*, d'un consensus sur la règle juridique.

Il existe bien d'autres aspects du midrash qui expliquent sa réputation d'étrangeté. De fait, au sein même du Judaïsme, les textes midrashiques sont bien moins connus et étudiés que le Talmud. En dehors du Judaïsme, les éléments qui rendent difficiles l'accès à ces textes sont nombreux. La raison principale de cette méconnaissance est d'abord, nous l'avons déjà dit, le manque de traduction en français. À notre connaissance, seule une partie de Genèse Rabba est traduite à ce jour. Il est vrai que la littérature midrashique est malaisée à traduire. D'abord du fait de la langue. Cette langue midrashique est bien souvent un mélange d'hébreu biblique, d'hébreu tardif, et parfois, de divers niveaux d'araméen. Cet hébreu tardif est lui-même truffé de mots empruntés au grec ou au latin, et translittérés de manière fantaisiste.

Autre difficulté de lecture et de traduction : la double entente (*tartei mashma*). Le midrash semble fonctionner en permanence sous le régime de la double entente. En voici quelques exemples: Josué épousa Rahab, dit un passage midrashique. Il faut comprendre qu'il la convertit. Dans la langue du midrash, un chien peut désigner un païen, non pas comme certains pourraient le croire, du fait d'un goût particulier pour l'invective, mais à cause de signes un peu trop visibles d'incirconcision. Il ne s'agit donc pas vraiment de métaphores, puisque les comparaisons sont parfaitement motivées, mais d'un véritable code qu'il importe de connaître. Encore ce code n'a-t-il rien d'automatique. Il dépend du contexte. Ainsi, un impotent ou un paralytique peuvent aussi désigner un païen, à cause du manque de *halakha* (mot qui signifie à la fois "loi", "conduite", "marche"). La circoncision peut être désignée par une redevance quelconque, un impôt, ou un droit de douane. Le pain ou la nourriture signifient la Loi ou la parole de Dieu. De même que le vin. Matin, lumière, aube ou soleil peuvent signifier : messie. Prostitution signifie idolâtrie.

En un mot, il convient, lorsqu'on lit un midrash, de se tenir sans cesse sur ses gardes. Et d'éviter de penser qu'on a immédiatement compris le sens d'un passage. À cela s'ajoutent les effets liés au *qéri-kétib* (le mot hébreu n'est pas lu comme il est écrit) et au *al tigra* (ne lis pas *ceci*, mais *cela*). Cette accumulation de procédés donne l'impression que la place accordée aux jeux sur les mots est, dans le midrash, excessive. De ce fait, une lecture rapide et superficielle du midrash, laisse souvent l'impression qu'il manque parfois du "sérieux" que l'on pense être en droit d'attendre de textes "religieux".

Malgré ces difficultés, le lecteur se rendra compte par lui-même de l'intérêt de ces textes.

Nous présentons maintenant quelques itinéraires qu'il est possible d'effectuer dans la lecture de Ruth Rabba. Il s'agit simplement de quelques exemples. Comme tout midrash, Ruth Rabba est justiciable d'une lecture infinie.

# QUELQUES PARCOURS DANS RUTH RABBA

Le contenu du livre biblique de Ruth tient en quelques mots : à la suite d'une famine, une famille juive doit s'exiler au pays de Moab. La dernière survivante de cette famille, Noémi, revient en Judée, où elle trouve un parent qui lui permet de racheter son bien et qui épouse Ruth, sa bru, qui avait souhaité rentrer avec elle. Rien ne justifie jusqu'ici, l'entrée d'un tel livre dans le canon biblique. Autant ce contenu semble limité, autant celui de Ruth Rabba apparaît pléthorique. Au point qu'on peut se demander si le rapport réel que le midrash sur Ruth entretient avec le livre biblique du même nom, n'est pas quelque peu forcé. Ruth Rabba traite en effet d'un grand nombre de sujets, et ceux-ci s'enchaînent à un rythme étourdissant. Il nous faut nous arrêter un instant sur ce point.

## • **Lire le midrash.**

La difficulté, quand on lit la littérature midrashique, tient à la manière dont les idées s'enchaînent. Le lien qui permet de passer d'un sujet à un autre n'est jamais explicité. C'est au lecteur de le dégager. Comme, de plus, l'hébreu est une langue compacte et elliptique, les idées se suivent à un rythme vertigineux, et cela rend notre lecture plus difficile encore. Après seulement quelques lignes, on a l'impression d'avoir abordé dix sujets sans rapport entre eux. On est comme en présence d'associations libres. Il suffit parfois d'un chaînon manquant pour que toute une chaîne associative soit rompue. On ne sait plus bien, alors, d'où l'on est parti, où l'on est vraiment, ni pourquoi.

Prenons un exemple qui nous fera entrer de plain pied dans notre texte. Dès le début du premier chapitre de Ruth Rabba, ce sont six sujets différents qui nous sont proposés : on nous parle d'abord des Juges, puis de l'idolâtrie, puis de Samson, ensuite du prix des denrées sur le marché, puis du fait de quitter la terre d'Israël, enfin de l'usage de faux en matière de poids et mesures... Quelle est la cohérence de cet enchaînement d'idées ? Le livre biblique Ruth, semble relater des faits historiques :

*Au temps où gouvernaient les Juges, une famine survint dans le pays (Rt 1,1)*

En réalité, le midrash n'a que faire de l'histoire. S'il situe l'action à l'époque des Juges, c'est que c'est une époque sans loi, sans Tora. C'est là un raisonnement typique du midrash :

le mot Tora (loi) ne figure pas dans le livre des Juges. De plus, il est dit qu'à cette époque chacun faisait ce qu'il jugeait bon de faire. On en déduit que c'est une époque sans Tora. Corollaire : la parole de Dieu était rare. On a là une illustration du principe midrashique *mida keneged mida* : Dieu agit "mesure pour mesure". Le peuple se détourne de lui, il se détourne de son peuple.

Le midrash figure invariablement ce manque de loi par une famine. La famine représente à la fois l'absence de loi, et sa contrepartie : les conséquences de cet état de fait, les conséquences économiques et sociales de l'anomie. L'absence de loi semble propager ses effets comme une épidémie. Elle finit par toucher la sphère de la production, et on aboutit à une famine véritable, et non plus métaphorique. Le désordre vient d'en haut, il se propage aux infrastructures et devient ainsi réel. C'est un mouvement du sommet vers le bas. En somme, pour notre midrash, le livre des Juges pourrait être résumé par ce verset :

*En ce temps-là il n'y avait pas de roi en Israël et chacun faisait ce qui lui plaisait* (Jg 17, 6)

En hébreu, cette phrase se dit : chacun faisait ce qu'il pensait être droit à ses yeux.

Comment l'anarchie se propage-t-elle ? On a vu qu'elle part du sommet. Le premier chapitre de Ruth Rabba insiste donc sur le rôle des dirigeants. En l'occurrence, ces dirigeants sont les Juges, puisque nous ne sommes pas encore à l'époque du Royaume. L'idée est simple : si ceux qui guident le peuple fautent, le peuple est condamné à errer. Selon notre midrash, ce sont les chefs, et notamment les Juges, qui ont fauté.

L'exemple de Samson en 1,2 est, à cet égard, significatif : Samson a suivi la loi de son désir (en hébreu : *de ses yeux*). Il sera donc puni par ses yeux. Le midrash va en tirer les conclusions suivantes : il faut substituer au désir des yeux, le désir de la loi, et substituer aux yeux du désir, les yeux de la loi. En 4,8 ces "yeux de la loi" seront identifiés au Sanhédrin. Tout au long de Ruth Rabba, on retrouvera en filigrane cette dialectique du désir et de la Loi.

Ce thème des yeux intervient ensuite pour illustrer la difficulté de juger. Être impartial, c'est ne pas se fier à ses yeux. C'est pourquoi la justice est représentée les yeux bandés. Car "regarder" le justiciable, c'est faire exception des personnes, et non juger selon la stricte équité. Avoir égard au rang des justiciables, c'est donc fausser la justice. C'est fausser la balance de la justice, d'où le lien métaphorique avec les poids truqués, qui faussent la balance des commerçants.

De la balance du juge, nous sommes passés à la balance du commerçant. Mouvement descendant. Voilà pourquoi nous sommes conduits à l'idée du fonctionnement du marché. De même que l'on peut fausser la balance du commerce, on peut fausser l'équilibre du marché. Cet équilibre peut être aisément faussé, par la spéculation ou la rétention de l'offre, notamment. Le midrash ne croit donc pas à une main invisible, et encore moins divine, qui

établirait par miracle l'équilibre sur le marché. C'est pourquoi notre premier chapitre parle, à un moment, de l'effondrement des cours des fruits, ou de la hausse des prix.

Une hausse des prix peut en effet être due à une pénurie objective, mais aussi à une rétention volontaire de l'offre. Elimelek, selon le midrash, aurait fui pour ne pas partager ses richesses. L'exil est ainsi cause et conséquence de l'égoïsme des grands acteurs de la vie sociale et économique. Les phénomènes économiques sont donc auto entretenus. On part pour ne pas partager, mais, ce faisant, on provoque la pénurie et l'inflation qui poussent les autres à l'exil. D'où, à nouveau, l'importance des chefs.

#### • **Première approche.**

Au-delà de ces chaînes associatives, existe-t-il un "message", comme nous disons aujourd'hui, propre à Ruth Rabba ? Existe-t-il un thème propre à ce midrash, ou bien cet ouvrage est-il une simple succession de chaînes associatives ? Dans une première approche, on peut, si l'on veut, dire que Ruth Rabba délivre un message de fond, éclaté en plusieurs fragments. Voici ce message : même au comble du désespoir, Dieu peut sauver celui qui se repente. Et voici quelques fragments dans lesquels le message est délivré : le reste du clan d'Elimelek peut rentrer d'Exil, Ruth peut se laver de son idolâtrie, Noémi peut retrouver son bien, et avoir une descendance, Elisha peut se repentir jusqu'au dernier instant... Mais n'est-ce pas là une idée qui court dans l'ensemble des midrashim, et qui n'aurait donc rien de spécifique à Ruth Rabba ? On pourrait tout aussi bien dire que Ruth Rabba nous parle du destin d'Israël et de celui des Nations. Le destin d'Israël dépend de ses dirigeants, et de l'attitude des dirigeants face au peuple. Les dirigeants ne doivent pas être arrogants, etc.

Mais ne pourrait-on pas dire aussi que Ruth Rabba traite de la conversion des païens ? Ruth Rabba traite, il est vrai, de l'admission des *gerim*, des étrangers, dans le Judaïsme. Cette admission dépend des règles de la Tora. Les prosélytes sont acceptés dans la mesure où la Loi le permet, et à condition qu'ils acceptent totalement ses règles. Ces prosélytes deviennent alors égaux aux Juifs et Dieu les apprécie tout particulièrement, etc.

De quoi nous parle donc, vraiment, Ruth Rabba ? Pour répondre à cette question, écoutons les préoccupations du midrash.

#### • **Un discours multiple.**

Dans le Zohar sur Ruth, un Docteur fait cette proposition : si le but du livre de Ruth est simplement de me fournir des informations sur les origines de David, pourquoi ne pas réduire ce livre à ses cinq derniers versets. *Voici la postérité de Pérèç : Pérèç engendra Hechrôn, etc.* Et d'ajouter : qu'ai-je besoin du reste ? Cette proposition impertinente a pour effet d'attirer notre attention sur cette question : pourquoi cette touchante idylle entre un riche personnage et une

pauvre veuve étrangère, a-t-elle été admise dans le Canon biblique, alors que le Livre d'Ezéchiel, ou l'Ecclésiaste, ont failli ne pas y entrer ? Certes, on se doute un peu que cette histoire d'amour, voire de désir, n'est que la surface du texte, et qu'il y a de la double entente dans l'air. Mais quel est alors le double sens de ce mariage romanesque ? Pour le savoir, il nous faut parcourir les différents textes midrashiques qui portent sur la *megila* (le rouleau) de Ruth. Or ces textes révèlent des préoccupations (et des divergences) sur des sujets d'un tout autre ordre. Les idées qui inspirent les commentaires sont des questions lourdes : unions illicites, idolâtrie, lévirat, conversion, fixation de la Loi, évolution de la *halakha*. On est loin de la romance. Le livre de Ruth nous "parle" donc simultanément sur plusieurs plans différents.

- Le rouleau de Ruth traite du don de la Tora. Pourtant le texte de Ruth n'en parle pas. Mais la tradition juive a lié ce livre à la fête de *shavu'ot*, qui est celle de la donation de la Loi. Le Zohar sur Ruth est plus direct : "ce rouleau fait allusion à la Tora écrite, à la Tora orale et au monde à venir".
- Le rouleau de Ruth traite de la *teshuva*, (du "retour", du repentir) repentir qui concerne Juifs et païens. Le texte ne traite pas directement de ce thème, mais c'est ce qu'on "entend" à la lecture de ce rouleau : le premier chapitre du livre fait entendre douze fois le mot "*lashuv*" (revenir, se repentir)
- Le rouleau de Ruth traite des rapports entre Juifs et païens : Ruth et Noémi sont "maintenant" si proches, qu'elles sont indiscernables. Le fils de Ruth est dit être celui de Noémi. Ruth est de Moab, c'est-à-dire phonétiquement "issue du père". Juifs et païens sont les enfants d'un même Père.
- Le rouleau de Ruth traite de la loi du Lévirat, une loi bien étrange. Que signifie cette loi et sa présence dans le livre de Ruth ?
- Le rouleau de Ruth traite du *Hessed*, de la générosité, comme l'a bien vu Victor Hugo (*sa gerbe n'était pas avare...*). Il s'agit de la générosité et de l'ouverture des Juifs vis-à-vis des autres peuples. Ruth serait l'anti-Esdras, texte qui prônait la répudiation des épouses non juives, et qui témoignait d'un mouvement de repli du Judaïsme sur lui-même. Mais le mot *Hessed* signifie aussi bien bonté, amour, que "dépasser la mesure", "être excessif".
- Le rouleau de Ruth traite de la rédemption, sous couvert du rachat du champ de Noémi. Le livre contient 23 fois les mots "*goel, geula*" (délivrance, rachat, rédemption).

Développons chacun des ces points :

- **Ruth, une femme d'exception.**

Ruth est une Moabite, et pourtant, elle est admise dans la communauté d'Israël. La tradition rabbinique ne pouvait pas ignorer les lois qui interdisent la conversion des Moabites.

*L'Ammonite et le Moabite ne seront pas admis à l'assemblée de Yahvé ; même leurs descendants à la dixième génération ne seront pas admis à l'assemblée de Yahvé, et cela pour toujours* (Dt 23, 4 ; Ne 13, 1)

Comment concilier l'histoire de Ruth avec ces lois ? Le midrash réagit globalement d'une manière curieuse. Certains textes commencent par dire que Ruth s'était déjà convertie au moment de son premier mariage. Cette position est intenable : la déclaration de Ruth à Noémi (*ton peuple sera mon peuple...*) qui fait toute la beauté du livre, n'aurait plus de sens. Le midrash se replie alors sur une nouvelle position : au moment même de la réunion de Boaz avec le premier *goel*, un décret du Sanhédrin venait de promulguer une exception (*heter*) autorisant la conversion des femmes moabites (Yebamot 8,3). Le Sanhédrin à l'époque des Juges ? Le midrash, prend le risque de paraître de mauvaise foi, pour attirer l'attention du lecteur et provoquer sa réflexion.

On comprend que, pour une raison impérieuse et mystérieuse (grâce au mérite de Ruth ?) la *halakha* a été modifiée. Mais alors il s'agirait d'une novation essentielle, car la loi est quasi-immuable. Dans la tradition juive, seule la venue du messie permettait un allégement ou une abolition de certaines lois. Et encore, il y a débat là-dessus. Quelle est donc la raison de l'entrée de Ruth ? Est-ce la venue du messie ?

Ou bien le mérite de Ruth ? Mais, dans ce cas, l'histoire de Ruth devrait se terminer ici. Boaz peut épouser Ruth et racheter le champ de Noémi. Fin de l'histoire. Or, ce n'est pas le cas. Les choses se compliquent avec l'introduction des idées de rachat et de lévirat. Ici, le midrash n'est pas unanime. C'est que le rouleau de Ruth apporte un élément nouveau : le rachat y est lié au lévirat.

Le rachat est une loi de réversibilité économique. Ruiné, j'ai dû vendre ma terre pour pouvoir subsister, mais je pourrai la racheter au prochain Jubilé. L'aliénation économique n'est pas définitive. Le Lévirat est, en revanche, un commandement qui vise un aspect plus obscur : la relève du "nom du mort". Cette disposition implique elle aussi un rachat des biens du défunt, pour les remettre plus tard au fils issu du mariage léviratique, mais elle court-circuite l'attente du Jubilé. Le lévirat est une *loi d'urgence*, relativement au temps. Boaz affirme que rachat des biens, et prise en charge de la veuve, sont liés (Rt 4,5). La confusion entre rachat et lévirat est d'ailleurs présente aussi chez Ruth, dans sa demande à Boaz, et chez le premier *goel* (Rt 3, 9). Le Targum de Ruth et le Zohar sur Ruth, ont une position claire : le mariage entre Ruth et Boaz est un lévirat. Il est donc urgent. La tradition rabbinique majoritaire et le Talmud, ont une position contraire : ce mariage n'est pas un lévirat, il est contingent, Boaz a simplement usé de charité avec une pauvre veuve. Boaz est un simple *goel*, non un lévir. Il n'y a pas d'urgence.

• **Convertir les païens, c'est-à-dire les sauver.**

L'affection de Ruth pour sa belle-mère, ainsi que l'idylle avec Boaz, ne seraient pas le véritable objet de la megila de Ruth. Le cœur de l'ouvrage serait la transaction entre Boaz et le goel anonyme, puisque c'est sur ce sujet que le midrash se divise. Le problème ne serait pas d'épouser, mais de convertir pour sauver. Le soi-disant mariage n'est là, par double entente, que pour évoquer la conversion et l'entrée dans la communauté d'Israël (*lehikaness* en hébreu tardif a le sens d'entrer, de se marier et de se convertir). Le païen doit être sauvé. C'est une question de vie ou de mort. Le païen est d'ailleurs, d'une certaine manière, déjà mort. Il est stérile, il n'a pas d'avenir (comme Sarra dans le livre de Tobie, ou Tamar). Selon Ruth Rabba, Ruth n'a pas d'organes de reproduction féminins.

Il faut néanmoins sauver les païens. Sans quoi il y aurait en quelque sorte non-assistance à personne en danger. Il ne peut être sauvé que par son proche parent (*qarov*) monothéiste, détenteur de la Tora. Le *qarov* du païen est donc le Juif. Il est son goel naturel. Mais au moment où il apprend qu'il devra sauver une Moabite, un premier goel se récuse. La loi l'empêche, pense-t-il, de sauver le païen. Un autre goel (Boaz) se présente et se substitue à lui. Pour Boaz, le Juif est non seulement le goel du païen, mais son lévir. Il en a la force (*bo-az* = la force est en lui). Le nouveau *goel*-lévir prend la place du précédent, au nom d'une autre interprétation de la Loi. Ou d'une autre loi. C'est ce nouveau *goel* qui "engendre", ou "fait venir" le messie. On aurait ici un plaidoyer pour l'entrée des païens dans l'Alliance. Le premier *goel*, qui craint l'union illicite, et le mélange qui pourrait altérer sa descendance, ne laissera pas d'autre nom dans l'histoire d'Israël, que celui de "quidam". Le Zohar sur Ruth interprète les mots *peloni almoni* (le "quidam", le premier *goel* pressenti) comme "veuf et seul". Israël devrait donc son avenir et son salut, à sa force, à sa capacité d'intégrer l'étranger, à devenir religion universelle.

### • L'hésitation du premier *goel*.

La position du premier *goel*, celle du quidam anonyme, est simple : d'accord pour le rachat du champ de Noémi (afin qu'elle puisse payer ses dettes) c'est un acte charitable envers une pauvre veuve, mais qui n'est pas bien pénalisant pour le *goel*. Mais pas d'accord pour le lévirat, qui implique d'épouser la veuve du fils de Noémi. Selon Ruth Rabba, ce goel craint de mourir, car il pense que les "anciens" (à commencer par les fils de Noémi) sont morts pour avoir épousé des femmes Moabites. Il pense donc que la loi est immuable. Qu'elle est valable jusqu'à la fin des temps.

Il y a ici un parallèle de situation entre Ruth et Tamar, quant à la confiance de "Juda" (ou des Juifs) envers l'étranger. Juda, fils de Jacob et de Léa, a trois fils : Er, Onân et Shéla. Er, l'aîné, épouse Tamar, mais meurt rapidement sans descendance. Juda demande à Onân d'épouser Tamar, selon la loi du lévirat. Onân ne veut pas que son frère mort ait, par ses soins, un héritier. Il refuse une postérité, un héritage, à Tamar, sa belle-sœur. Il est puni de

mort. Méfiant, Juda craint que son troisième fils, Shéla, ne meure aussi à la suite de son mariage avec Tamar (même situation dans Tobie avec Sarra qui risque de rester stérile, car ses maris meurent tous, lors de la nuit de noces). Il ne tient pas sa promesse de lui donner ce fils, en vertu des lois du lévirat. Par manque de courage, Juda et ses fils manquent de confiance envers Tamar. Elle en est réduite à se prostituer (lire : rester dans l'idolâtrie) pour pouvoir avoir une descendance. Juda le reconnaît : *tu es plus juste que moi*. Tamar, comme Ruth, passe en force. Elle oblige Juda à assumer les contradictions de sa propre loi. Cette loi les condamne comme idolâtres mais les empêche de se convertir. Toutes ces femmes doivent faire preuve de courage pour s'opposer à la Loi qui empêche leur entrée. C'est pourquoi le midrash reconnaît leur vaillance. Ruth, selon Rt 7, 2 “*ceignit ses reins comme un homme*”. Boaz lui parle comme à un homme. Le thème de la générosité et de la confiance en l'avenir, serait donc au centre du livre de Ruth. D'après le midrash, ce n'est pas par crainte de la famine que la famille d'Elimelek quitte Bethléem : c'est en effet la famille la plus riche de la ville, mais c'est pour éviter de devoir partager ses biens avec les victimes du fléau, qu'elle choisit de s'expatrier. Par double entente, il faut comprendre que les Juifs ne veulent pas partager la loi. Les Juifs peuvent donc manquer de générosité. Et les païens peuvent se montrer bienveillants.

*Que Yahvé use de bienveillance envers vous, comme vous en avez usé envers ceux qui sont morts* (Rt 1, 8)

dit Noémi à ses belles-filles, Ruth et Orpa. Le thème de la bienveillance envers les morts apparaît aussi dans Tobie. Mais ces “morts” sont les païens ou même les Juifs de l'Exil. L'exil étant, pour le midrash, lié à l'idolâtrie, il y a indifférenciation potentielle entre les deux catégories.

- Le livre de Ruth fait entendre douze fois le mot “*leket*” (récolte) qui est le terme utilisé notamment dans les passages relatifs à la récolte de la manne, et dans ceux traitant des lois sur le glanage des étrangers ; le mot assone avec *malkut*, le Royaume.

- Boaz compare Ruth à Abraham (Rt 2, 11). Mais Abraham a moins de mérite que Ruth, car c'est Dieu qui lui enjoint de faire mouvement “*lekh-lekha*” ; alors que Ruth, décide de son propre chef *d'entrer*, malgré les mises en garde de Noémi et les circonstances difficiles.

- Le livre de Ruth peut être lu comme un plaidoyer pour la sincérité des païens et leur droit à entrer dans l'Alliance. Cela se traduit dans le vocabulaire utilisé. En réponse aux tentatives de Noémi de la décourager, Ruth répond en utilisant le verbe *pg'* (Rt 1, 16) qui a le sens très fort d'attaquer, de blesser. De même, Boaz demande à ce qu'on ne moleste pas (*ng'*) Ruth (Rt 2, 16). *ng'* connote aussi la lèpre et donc l'isolement. C'est dire que leur refuser l'accès au judaïsme équivaut, pour le midrash, à les abandonner à la mort. On aurait donc une équivalence entre conversion et résurrection et son corollaire : ne pas se convertir = ne pas ressusciter = mourir.

### • Noémi demande un fils.

Malgré son âge et son statut, Noémi demande un fils. Elle ne le demande pas de manière directe. Mais sa demande transparaît lorsqu'elle se laisse aller à déclarer, dans une sorte de dénégation :

*Je suis bien trop vieille pour me marier !Et quand bien même je dirais : Il y a encore pour moi de l'espoir, cette nuit même je vais appartenir à mon mari et j'aurai des fils", attendriez-vous qu'ils soient devenus grands ?*

Pourtant, à la fin du livre de Ruth, le chœur des femmes affirme qu'un fils est né à Noémi. Le fils, (ou le salut) de Ruth est devenu celui de Noémi. La convergence s'effectue bien à la fin. Avant que cette convergence ne s'effectue, nous avons une femme, Noémi, pleine d'amertume, qui demande à ce qu'on l'appelle Mara. Elle représente Israël. C'est Israël révolté (*bet meri*) et puni par l'exil, repenti et pardonné selon les prophéties, mais décimé et épuisé au retour de cet exil. Il est vidé de sa force vitale. Il a perdu sa force parmi les nations, mais il a aussi transmis, durant ces années d'exil, sa force aux nations. Ce peuple exténué a-t-il un avenir ? Noémi (comme Sara, âgée) peut-elle encore avoir un fils ?

### • Qui est Boaz ?

Boaz, qui est présenté comme le bon rédempteur, serait la figure de Dieu. Il a le pouvoir de racheter la terre de Noémi (d'Israël) car il est l'acheteur en dernier ressort. Noémi, nous dit-on, cherche à vendre son champ, elle cherche en fait à sauver son patrimoine, comme le prévoient les lois du Lévitique, en se donnant la possibilité d'un droit de rachat. Elle est certes ruinée, et son champ aliéné, mais l'aliénation n'est jamais définitive. Au moment du Jubilé, celui qui a aliéné son bien, peut le racheter. Par passage à la limite, la fin des temps est aussi un Jubilé. Le Jubilé est un marqueur de la fin des temps, dont il permet de parler.

Lv 25, 23 *La terre ne sera pas vendue avec perte de tout droit, car la terre m'appartient et vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes. 25, 24 - Pour toute propriété foncière vous laisserez un droit de rachat sur le fonds. 25, 25 - Si ton frère tombe dans la gêne et doit vendre de son patrimoine, son plus proche parent viendra chez lui exercer ses droits familiaux sur ce que vend son frère. 25, 26 - Celui qui n'a personne pour exercer ce droit pourra, lorsqu'il aura trouvé de quoi faire le rachat, 25, 27 - calculer les années que devrait durer l'aliénation, restituer à l'acheteur le montant pour le temps encore à courir, et rentrer dans son patrimoine. 25, 28 - S'il ne trouve pas de quoi opérer cette restitution, le fonds vendu restera à l'acquéreur jusqu'à l'année jubilaire. C'est au jubilé que celui-ci en sortira pour rentrer dans son propre patrimoine.*

Boaz a aussi le pouvoir de nourrir Ruth la païenne, c'est-à-dire, en vertu de la métaphore abrahamique, de la convertir (donner la nourriture = donner la Loi = convertir). Lorsque Ruth raconte qu'elle a glané dans le champ de Boaz, Noémi lui dit que cet homme

est "*qarov lanu*". "Proche" est ici un marqueur temporel de l'eschatologie. Dieu ne va pas tarder à se manifester. Le midrash insiste sur l'idée que Dieu est "proche" de son peuple. Noémi parle certes de Boaz comme d'un homme, "ish", mais *ish* désigne aussi un seigneur ; et Dieu est défini en Ex 15, 3 comme *ish milHama*, un homme de guerre. Ici Boaz est *ish gibor Hayil*, un brave, un guerrier, expression proche. Ce n'est pas une simple hypothèse, on trouve souvent dans le midrash ce type de séquence :

SI UN HOMME. cette expression désigne le Saint béni soit-il ainsi qu'il est écrit : "*Le Seigneur est un homme de guerre* (Ex 15, 3)

Il est *migoalenu*, non pas : l'un de ceux qui doit nous racheter, mais *mi-goalenu* : celui qui nous sauvera.

#### • **Urgences.**

Le livre de Ruth est marqué par l'urgence. Ruth doit aller glaner (chercher un peu de nourriture = la Loi) sans attendre. Noémi affirme que Boaz va agir aujourd'hui même. On ne peut plus attendre. Noémi dit à ses brus :

*...attendriez-vous qu'ils soient devenus grands ? Renonceriez-vous à vous marier ?*

Elle semble ainsi les encourager (*Hazaq*) à ne pas attendre vainement (comme Tamar qui avait attendu an vain que le fils de Juda grandisse). Ruth entendra ce conseil. Elle n'attendra pas, et mènera, la nuit venue, une action audacieuse auprès de Boaz. Cette urgence est aussi un index temporel, dans un contexte de passage à la limite. Les temps sont comptés. Le livre de Ruth se déroule pendant la période du 'omer où l'on compte les jours qui séparent de shavuot. Comment mieux dire que le nombre de jours tend vers zéro ?

#### • **Naissance miraculeuse à Bethléem.**

Noémi accepte de rentrer à Bethléem, car elle a entendu que Dieu a décidé de "visiter" son peuple (c'est donc la fin des temps) pour lui "donner du pain" (la loi). Or la donation de la loi a déjà eu lieu. Il s'agit donc d'une seconde donation. Universelle, cette fois. C'est pourquoi Boaz donne six mesures d'orge à Ruth. Les païens étant entrés, ils ne sont plus désormais stériles. Une naissance miraculeuse va donc survenir à Bethléem.

#### • **Le rédempteur plus proche.**

Boaz évoque un rédempteur plus proche que lui. Comment est-ce possible, dès lors que Boaz représenterait, dans le livre de Ruth, Dieu lui-même ? Qui est ce rédempteur plus proche ? Ruth Rabba rappelle le principe selon lequel le dernier rédempteur d'Israël, sera

comme son premier rédempteur, c'est-à-dire Moïse. Moïse est certes le premier rédempteur de l'exode, mais il a surtout libéré Israël par la Tora, par la Loi. C'est la Loi de Moïse qui est ici le premier rédempteur d'Israël. La promesse faite à Ruth en Rt 3, 13

*Passe la nuit ici et, au matin, s'il veut exercer son droit à ton égard, c'est bien, qu'il te rachète ; mais s'il ne veut pas te racheter, alors, par Yāhvé vivant, c'est moi qui te rachèterai. Reste couchée jusqu'au matin.*

signifierait ceci : "Si la Loi le permet, alors tu seras acceptée dans le judaïsme et sauvée, et sinon, c'est moi-même, Dieu, qui te rachèterai". Mais cette promesse est fortement encadrée par cette invitation : "reste couchée jusqu'au matin" qui est une allusion aux temps messianiques. De même Juda avait prudemment promis à Tamar en Gn 38, 11 :

*Retourne comme veuve chez ton père, en attendant que grandisse mon fils Shéla.*

Il lui demande en somme d'attendre un hypothétique Shéla. Curieusement en Gn 49, 10, il est question de la venue, dans un lointain futur, d'un certain *shilo*, terme orthographié parfois comme *shela*. La loi écrite ne permet sans doute pas de réaliser, tout de suite, le vœu de Ruth. À la fin des temps, Dieu interviendra donc lui-même pour racheter les païens. En attendant, il prépare cette échéance en créant les conditions des temps messianiques. Ce thème du dépassement eschatologique de la loi écrite, expliquerait pourquoi Ruth Rabba nous rapporte longuement l'histoire d'Elisha ben Abuya. Cet hérétique mystérieux est "interdit de *teshuva*", de retour. Il a entendu une *bat-qol*, une voix céleste, qui disait "revenez vers moi, sauf Elisha". Elisha est donc, comme les païens, interdit d'entrée. Son disciple, Rabbi Méir, agit avec Elisha, comme Boaz avec Ruth. Il introduit un horizon de dépassement face à la rigueur de la loi : si la loi ne permet pas ton retour, moi je te pardonne.

### • **La Loi n'est plus au ciel.**

Ruth Rabba lit le c'est bien de la phrase : "s'il veut exercer son droit à ton égard, c'est bien" comme : si "le bon" veut exercer son droit de rachat, qu'il te rachète. "Le bon" signifiant "la loi", selon le midrash. Le midrash semble penser qu'au fond, si la loi actuelle ne permet pas l'entrée des païens, cela est peut-être justifié par les "faiblesses" morales d'Israël. Les filles de Moab étaient connues pour leur luxure (lire : idolâtrie) peut-être fallait-il protéger Israël de leur contact ? La loi, c'est bien connu, est faite pour protéger les faibles. Ruth Rabba précise que Boaz, en conseillant à Ruth, la Moabite audacieuse, de dormir jusqu'au matin, a fait preuve de résistance à ses "mauvais penchants". Il s'agit là, bien entendu, de l'homme Boaz, qui est d'ailleurs comparé par le midrash, au chaste Joseph. Mais Boaz n'est pas seulement un homme. Il est aussi, par double entente, Dieu lui-même. Ces "mauvais penchants" auraient alors le sens suivant : si Dieu avait fait entrer Ruth immédiatement, il serait intervenu en lieu et place de la Loi, il aurait également mis fin au privilège détenu par

Israël quant à la détention de cette Loi, enfin, et accessoirement, il aurait hâté la fin des temps.

### • **Ruth a-t-elle épousé Boaz ?**

La question peut paraître absurde, étant donné que cela est clairement indiqué au chapitre 4 du livre de Ruth. Mais le mode de pensée midrashique est étrange. Dans le rouleau de Ruth, tout se joue la nuit où elle va se coucher aux pieds de Boaz. Or, on sait que cette nuit-là, il ne s'est rien passé, comme disent les jeunes filles de bonne famille. Boaz lui a fait une promesse eschatologique, et lui a en quelque sorte demandé d'attendre le messie : "Dors jusqu'au matin". Ruth a arraché une promesse, exactement comme Rahab et Tamar. C'est seulement le lendemain que le mariage de Boaz est mentionné. Tout le chapitre 4, dans lequel Boaz rachète Ruth et la prend pour épouse, se situe bien "au matin". C'est dire qu'il est repoussé à la fin des temps, aux temps messianiques. L'union de Ruth et Boaz "tend" vers sa réalisation, mais asymptotiquement. Selon le midrash, Josué a épousé Rahab, Joseph a épousé Aseneth. Mais n'oublions pas la double entente : se marier, c'est lehikaness, "faire entrer" dans la *knesset* d'Israël, dans l'assemblée, soit convertir. Ce "mariage" entre Juifs et païens est donc inévitable, mais il est indéfiniment différé. Si l'idée que Boaz n'a pas encore épousé Ruth, nous choque, en tant que lecteurs, c'est que l'effet du midrash est réussi. La forme "récit" est hautement performative. Nous avons tous fini par croire à l'historicité de ce récit. Nous avons oublié, l'espace d'un instant, ce qu'est un midrash : une petite histoire toute simple, inventée spécialement pour nous parler d'eschatologie.

### • **Prologue judiciaire.**

Pour être sûr que le livre de Ruth accorde une place de tout premier ordre aux rapports entre Juifs et païens, il suffit de revenir au prologue de Ruth Rabba. Dès le tout début de ce texte, dans le premier prologue, le midrash prend appui sur le fait que le livre biblique de Ruth parle des Juges pour développer la métaphore judiciaire. Avec avocat et procureur. Ce procès est celui des Juifs instruit devant Dieu en présence des Idolâtres. C'est dire que le midrash sur Ruth ne nous parle, depuis le début, que des rapports entre Juifs et païens. Mais, c'est dire aussi, que ces rapports sont placés par le midrash sous le signe de la chose judiciaire. Il s'agit d'un "procès en justification". Puisque la Loi empêche les idolâtres d'entrer, ces derniers attaquent la loi devant Dieu. Ils font appel et demandent la révision de la loi. L'argument essentiel est le suivant : les Juifs ont finalement toujours été aussi idolâtres que les autres Nations.

### • **Rahab.**

Le chapitre 2 de Ruth Rabba débute par une clause étrange. On nous déclare que le livre des Chroniques, censé être l'histoire officielle d'Israël doit être lu comme un midrash. À cet effet, on prend un verset obscur, un fragment de généalogie précisément, et on s'amuse à y voir, à chaque mot, une allusion à Rahab. Au paragraphe 2,2 le même verset est appliqué non plus à Rahab, mais à David. En 2,3 on l'applique à Moïse. Enfin, on l'applique à Elimelek, et nous revenons au livre de Ruth, mais avec encore moins d'assurance quant à l'historicité des personnages. Que signifie ces jeux de renvois ? Pourquoi le midrash tient-il à ce que toute l'histoire de Ruth puisse être "déduite" d'un fragment anodin, comme pris au hasard. Tout se passe, mais la métaphore est bien entendu anachronique, comme si le midrash considérait chaque fragment de l'Écriture comme une cellule d'un organisme vivant. Chaque fragment contiendrait donc en quelque sorte le code génétique de l'organisme tout entier. C'est dire que ce qui est important, le noyau de chaque péricope biblique, est répliqué et disséminé dans toute l'Écriture. Autrement dit, l'Écriture nous parle toujours de la même chose, et ce message est disséminé partout. Reste à déchiffrer ce message qui n'a rien à voir avec un quelconque code secret. Mais plutôt avec la double entente.

### • Curiosités.

Parfois, au cours de nos pérégrinations dans Ruth Rabba, nous tombons sur des formations midrashiques curieuses. Comme par exemple cette succession de passages marqués par le nombre six.

Nous trouvons d'abord six paraboles royales.

- Le fils du roi au marché (Prologue 4)
- L'ami du roi attaqué par des Barbares (Prologue 7)
- Le tuteur criminel (Prologue 7)
- La proclamation du roi mal reçue (Prologue 7)
- La vigne du roi et ses trois ennemis (Prologue 7)
- Le collecteur du roi molesté (Prologue 7)

En 5, 6 l'exposition de R. Yonatan comprend six personnages.

En 7, 2 on nous parle de six justes, et des six noms et attributs du Messie issus de Is 9, 6. On rappelle aussi les six qualités des jeunes Juifs dans Daniel 5, 12. Toujours en 7, 2 on trouve les six mesures d'orge et le midrash prend prétexte de la présence d'un vav pour en "déduire" que Boaz passa six heures avec Ruth. Or ce vav a grammaticalement le pouvoir de changer le passé en futur, et vice versa. C'est un inverseur temporel. Nous sommes donc devant une insistence à nous faire entendre le chiffre six. Ruth Rabba parvient même à faire entendre ce chiffre sans avoir à le prononcer. Comment cela ? En faisant allusion à Seth, dont le nom *shet*

sonne, en araméen, comme le chiffre six. Mieux, Seth n'est même pas nommé, mais évoqué à travers Gn 4, 25 *zera' aHer*, une autre semence, une autre descendance, une lignée étrangère. Ce chiffre est donc lié ici au messie. Seth, de plus, est un fils d'Adam donc un "fils de l'homme", autre figure de l'eschatologie.

#### • **Trois attributs des païens : animalité, prostitution, stérilité.**

Le Livre biblique de Ruth et Ruth Rabba accordent une grande place à certains éléments comme le blé, l'orge, la moisson. Quoi d'étonnant à cela ? Ce serait tout simplement le contexte estival et champêtre de notre histoire qui l'exige, puisque les événements se situent dans un cadre rural authentique. C'est oublier la double entente. En RtR 5,8 Ruth glane une mesure d'orge. En 1,5 on nous explique que l'orge est la nourriture des animaux. Il faut en conclure ceci : parmi les nombreux noms dont, par double entente, on nomme les païens, il y a le terme "animaux". Il est vrai que les païens sont aussi nommés "chiens", cette nouvelle appellation est donc compatible avec la précédente et l'élargit quelque peu. Comme la nourriture est assimilée par le midrash, à la loi, il faut aussi en conclure que la loi des païens est une loi particulière et différente de celle des Juifs. À côté du champ sémantique qui tourne autour du pain (*LeHem*) et qui contient donc les items comme blé, orge, grange ou aire, moisson, Bethléem, et par double entente la Loi, nous rencontrons un autre champ sémantique qui gravite autour des païens : celui de la prostitution. Rahab était une prostituée, Tamar est contrainte de se prostituer pour avoir une descendance. La prostitution (en réalité l'idolâtrie) touche également les Juifs. Les moissonneurs, nous dit-on, recevaient des prostituées sur le *goren* (aire ou grange). Les Juges du premier prologue se prostituent avec d'autres dieux, les Israélites se prostituent avec les filles de Moab. Reste que cette prostitution est essentiellement une manière de parler du paganisme. Les païens entretiennent donc un rapport de nature avec la prostitution. Dernier attribut : ils sont stériles. Ils ne peuvent avoir de "fils". C'est pourquoi on nous présente Ruth comme dépourvue d'organes de reproduction féminins.

#### • **Le midrash et la "mise en garde par les païens".**

Le midrash accorde une place éminente aux rapports entre Juifs et païens. Il accorde par exemple une importance extrême aux *gerim*, les païens venus vers le Judaïsme, tels Rahab ou Jéthro. Ces rapports entre Juifs et païens sont marqués par les idées suivantes. Les païens venus au Judaïsme sont les préférés de Dieu. De plus, à la fin des temps, tous les païens se convertiront au Judaïsme. Les convertis actuels ne sont, en quelque sorte, que l'avant-garde de cette conversion générale de nature eschatologique. Ils annoncent donc les temps messianiques. Chaque conversion "annonce" donc la fin des temps, et, inversement, pour parler de la fin des temps, on parlera volontiers d'une conversion. Cette construction est à la

source de formations midrashiques qui permettent de tenir un discours d'édification et de mise en garde. Attention : si vous, les Juifs, n'êtes pas à la hauteur, Dieu élèvera les païens à votre place. C'est donc un discours d'émulation. Les païens sont l'épée de Damoclès qui empêche les Juifs de s'endormir sur l'idée de leur élection. Les Juifs sont comparés au bétail qui guide le troupeau des autres peuples. Le midrash va plus loin : lorsque le midrash parle de la responsabilité des dirigeants juifs face à leur peuple, il parle en même temps de la responsabilité des Juifs face aux païens. À côté de ce discours eschatologique, le Judaïsme connaît cependant un tout autre discours sur les conversions : le discours juridique. Et celui-ci est beaucoup plus contraignant. Le midrash eschatologique ne s'oppose pas à la *halakha*, à la loi. La tradition juive dénie au midrash et à la *agada* tout pouvoir d'intervention en matière juridique. La loi, qui doit régler au quotidien les rapports avec les païens, est beaucoup plus prosaïque, mais le midrash introduit un horizon de dépassement de la loi. Il parle d'une nouvelle loi pour la fin des temps.

### • **Le fils de Dieu.**

Boaz représente midrashiquement Dieu, et il est l'ancêtre du Messie, le messie peut donc, pour le midrash, être un "fils de Dieu". Ruth Rabba connaît donc en filigrane cette notion, jamais explicite, de fils de Dieu. D'où vient cette formation purement midrashique ? La métaphore royale est omniprésente dans le midrash. Dieu est comparé à un roi dont les sujets se conduisent parfois de manière insultante à son égard. Lorsqu'il est las de ces révoltes, le roi envoie son envoyé le plus proche pour rétablir l'ordre. Ce mandataire (*shaliaH*) est souvent, et tout naturellement, son fils. Dieu étant aussi un roi, le midrash peut passer aisément à l'idée de fils de Dieu. Mais ce n'est pas la seule source de cette formation. Il existe dans la Bible un thème permanent : bien des femmes y demandent un fils. Et ce fils, en général, est destiné à sauver son peuple. Il y a ici un effet massif de double entente. Une femme qui demande un fils, et un peuple qui demande un sauveur, c'est la même chose. L'équation de départ est donc fils = sauveur. Or, à chaque fois que le midrash lit (en hébreu) *ben* (fils) il lit "messie" (*mashiaH*). Pas moyen de faire autrement dans une langue qui n'a pas de chiffres, et qui est obligée de se servir de ses lettres pour donner une graphie à des nombres. Supposons un instant qu'en français, nous n'ayons pas de signes pour écrire les nombres, nous serions alors obligés, soit d'utiliser certaines lettres, comme les Romains le faisaient (XIV pour 14) ou d'écrire par exemple : il est b heures (pour : *il est 2 heures*) ou encore : *il est âgé de d ans* (pour : 4 ans). Dans ce cas, on utilise toutes les lettres avec un code simple : a = 1, b = 2, c = 3 etc. Supposons maintenant que "père" se dise en français "ab". Eh bien, nous finirions par associer l'idée de père au chiffre 3 (a = 1 et b = 2, total : 3). Et, à force de faire cette lecture pendant des siècles, le chiffre 3 finirait par évoquer automatiquement l'idée de "père". Nous disions donc qu'à chaque fois que le midrash lit le mot "fils" (en hébreu : *ben*) il lit le chiffre 52, soit le même chiffre que messie (*mashiaH*). De même que le midrash utilise les rapprochements

de mots, il utilise ici les rapprochements de chiffres. En Berakhot 2, les noms de *TsemaH* et *MenaHem* sont acceptés, tous deux, comme noms du messie, tout simplement parce que leur chiffre est le même et équivaut à celui du messie. Demander le messie, c'est-à-dire le salut, est donc figuré par le midrash comme "demander un fils". Le midrash construit donc des récits, et des paraboles, à base de femmes stériles qui demandent un fils, c'est-à-dire un messie. Gn Rabba 53, 8 nous explique par exemple que lorsque Sara, la femme d'Abraham eut enfin un fils, de nombreuses femmes stériles furent guéries et devinrent fécondes avec elle, de nombreux sourds retrouvèrent l'ouïe, de nombreux aveugles, la vue et de nombreux fous, leur sens. On ne peut pas être plus clair quant au sens salvateur du fils. Cette demande de salvation est, en hébreu, une *sheela*. Le fils demandé est donc un *shaoul*. Pour remercier le ciel de ce don, l'enfant est consacré à Dieu ; par exemple, dans le livre de Samuel, il est "*shaoul ladonai*", cédé à Dieu (1S 1, 28). La double entente ne s'arrête pas là : comme le fils a été demandé à Dieu, le fils en question est donné par Dieu, il est donc en quelque sorte (et toujours midrashiquement) un "fils de Dieu". Par exemple, Dieu ayant "ajouté un fils à Rachel", Joseph est donc, selon une lecture midrashique possible, un fils de Dieu. Ou un messie de Dieu, c'est à vous de voir....

#### • **Elisha b. Abuya.**

Enfin, dans un parcours au sein de Ruth Rabba, impossible de ne pas s'arrêter un instant devant l'histoire d'Elisha ben Abuya. Ce personnage mystérieux a fait couler beaucoup d'encre. On a dit qu'Elisha était un gnostique, un libre penseur, un Nietzscheen avant la lettre. Pourquoi Ruth Rabba fait-il intervenir ce personnage ? Est-ce simplement pour illustrer la possibilité du repentir jusqu'au dernier moment ? Mais alors pourquoi tant d'anecdotes ? Que signifient ces joutes entre Elisha et R. Méir à base de citations de l'Ecclésiaste et de Job ? Pourquoi le midrash et le Talmud conservent-ils tant de fragments relatifs à Elisha ? Nous ne prétendons pas ici donner la clé de cette énigme. Mais on peut légitimement tenter une hypothèse fondée sur le régime général de la double entente. Elisha serait une formation midrashique, un artefact, et non un personnage historique. Le midrash utiliserait Elisha pour parler de tendances au sein du Judaïsme. Tous les attributs qui tournent autour du personnage semblent concerner des positions religieuses et morales. Reste donc à relire et à comprendre autrement les éléments tels que ceux-ci :

- Sa naissance est associée à la donation de la loi au Mont Sinaï, mais ses parents ne le destinent à l'étude de la Loi que parce qu'ils voient en elle une source de pouvoir. Ses parents (des notables) n'ont pas agi de manière désintéressée.

- Elisha serait le personnage du malentendu. Alors que la Loi orale insiste sur l'idée que le retour est toujours possible, Elisha a entendu le contraire : tous peuvent revenir sauf Elisha.

Il figurerait donc la révolte religieuse, qui s'appuie sur la certitude que le pardon divin est impossible.

- Il comprend l'idée de rétribution en lui donnant un sens immédiat.
- Sa mère a été tentée par l'idolâtrie.
- Elisha empêche les enfants (*getanim*) d'apprendre la loi...

• **Effet-retard.**

Fallait-il plusieurs pages pour expliquer ce dont nous parle Ruth Rabba ? Ne pouvait-on pas accéder directement au sens eschatologique à partir de la narration biblique ? Un jour, après un long exil, Israël (Noémi) reviendra dans sa terre, les païens pourront se convertir, ce sera l'époque messianique (l'entrée de Ruth "engendre" le messie). Il suffisait en effet de lire la narration biblique à l'aide de la double entente. Encore faut-il disposer d'un peu d'entraînement. Nous disions plus haut que le midrash est justiciable d'une lecture infinie, que signifie cette expression ? Elle évoque le fait que même après avoir "compris" le sens d'un midrash, on ne finit jamais d'en interroger certains aspects. En voici deux exemples: Pourquoi le midrash fait-il de Ruth l'ancêtre du messie ? Pourquoi a-t-on introduit dans Ruth le thème du lévirat ?

Bien des lecteurs se sont demandés si le fait que le messie devait provenir d'une Moabite avait un sens particulier. Un auteur aussi considérable que J. Neusner a même soutenu que c'était là le seul message du livre de Ruth. En réalité, si Ruth est "l'ancêtre du messie" c'est par un saisissant effet de double entente. La conversion des païens doit s'effectuer à la fin des temps, la conversion de Ruth, jusque là interdite par la loi, annonce donc l'allègement de la loi et donc la venue du messie. Quant au thème du lévirat, si nous avons à peu près compris comment il "fonctionne" dans le livre de Ruth, nous n'avons pas pour autant expliqué le pourquoi de sa présence. Nous refermerons cette introduction en gardant l'interrogation ouverte. C'est qu'à la vérité, le lévirat n'a rien à faire dans le livre de Ruth. En Dt 25, 5 on nous décrit l'institution du lévirat:

*Si des frères demeurent ensemble et que l'un d'eux vienne à mourir sans enfant, la femme du défunt ne se mariera pas au-dehors avec un homme d'une famille étrangère. Son "lévir" viendra à elle, il exercera son lévirat en la prenant pour épouse.*

Or cette situation n'a rien à voir avec la situation de Ruth. La manière dont le lévirat surgit, sans raison, dans le rouleau de Ruth est donc, en soi, une formation midrashique. Boaz, ou le premier goel, ne sont pas les frères du défunt mari de Ruth. Le midrash discute certes la question de savoir si le mariage de Boaz est un rachat ou un lévirat. Mais il s'agit là

d'un écran de fumée. Personne ne se demande d'abord pourquoi on en est même arrivé à parler de lévirat. Si la présence inexplicable du lévirat dans Ruth est bien une construction du midrash, alors se cache peut-être ici un message essentiel. Nous proposons au lecteur cette conjecture: le texte voudrait établir ici une égalité entre les termes païen et frère ? Les païens sont en effet associés à la stérilité et à la mort. Or ce sont ces deux termes qui définissent le frère du lévir: "mort sans enfant". C'est donc l'idée de paganisme, saisie à travers ses deux attributs mort et stérilité qui a conduit par association d'idée au lévirat. Le texte opérerait donc un coup de force. En introduisant l'idée du lévirat, il établirait l'équation: païen = frère. Si le païen (païen=mort) est mon frère, je dois d'urgence épouser sa veuve, fut-elle païenne. Sans quoi, je ne relève pas le nom du mort (du frère mort/païen), je ne construis pas la maison de mon frère. Dans ce cas, je suis possible de la cérémonie de la Halitsa :

*Celle à qui il doit le lévirat s'approchera de lui en présence des anciens, lui ôtera sa sandale du pied, lui crachera au visage.*

Le midrash sur Ruth accomplit son travail de fouillage qui consiste à explorer par la pensée les conséquences de la doctrine du messie. Il parvient à cette conclusion: à la fin des temps les païens (bien que morts et stériles) seront nos frères et parce que morts sans enfants, les Juifs devront épouser leurs épouses. Notons enfin que le verbe *yibam* (*ybm*) vaut 52 qui est la valence du messie.

Le midrash engendre donc des effets retard. Ces effets sont dus à l'effet de condensation. Voici ce que disait Freud à propos de la condensation dans le rêve:

*Les effets de la condensation peuvent être tout à fait extraordinaires. Elle rend à l'occasion possible de réunir dans un rêve manifeste deux séries d'idées latentes tout à fait différentes, de sorte qu'on peut obtenir une interprétation tout à fait satisfaisante d'un rêve sans s'apercevoir de la possibilité d'une interprétation au deuxième degré.*

(Introduction à la Psychanalyse Payot p. 158)



# Prologues

• Prologue 1. AU TEMPS OÙ GOUVERNAIENT LES JUGES (1,1). R. YoHanan a ouvert par ce verset: *Écoute, mon peuple, je vais parler, Israël, Et je vais témoigner contre toi (a'ida bakh) moi, Dieu, ton Dieu* (Ps 50, 7). R. YoHanan a dit: on ne témoigne à charge qu'en présence de l'accusé.<sup>1</sup> R. Yudan b. R. Simon a dit: dans le passé, Israël avait un nom comme toutes les nations (comme par exemple) *sabta, rama, sabteka* (Gn 10, 7). Désormais, il est le seul peuple à être appelé *mon peuple* ('ami). D'où le verset: *écoute, mon peuple, je vais parler...* Quand avez-vous mérité d'être appelés *mon peuple* ? A partir du moment où j'ai dit: *Je vais parler*, depuis le moment où vous vous êtes engagés devant moi au mont Sinaï par ces mots: *tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons et nous y obéirons* (Ex 24, 7).<sup>2</sup>

א וַיְהִי בַּיּוֹם שִׁפּוּט הַשׁופּטִים ר' יוחנן פָּתַח וָאָמַר (תְּהִלִּים נ') שְׁמַעַה עַמִּי וָאָדָבָרָה א"ר יוחנן אֵין מְעִידֵּין אֶלָּא בְּשׁוּמָע רַבִּי יַיִדָּן בָּרְבִּי סִימָן אָמַר לְשֹׁעַבְרַה הַיּוֹ קְרוּיָן יִשְׂרָאֵל כַּשָּׁאֵר כָּל הַאֲוֹמָות סְבִתָּא וְרַעֲמָא וְסְבִתָּא כִּמְאָן וְאַיְלָר אֵין נְקָרָאֵן אֶלָּא עַמִּי שְׁמַעַה עַמִּי וָאָדָבָרָה מְאֵין זְכִירָם שְׁתַקְרָאֵו עַמִּי מְאָדָבָרָה מְמָה שְׁדַבְּרָתֶם לִפְנֵי בְּסִינִי וְאָמְרָתֶם (שְׁמוֹת כ"ד) כֹּל אֲשֶׁר דָּבַר ה' נָעֵשָׂה וּנְשַׁמַּע

R. YoHanan a dit: *écoute, mon peuple* signifie: écoute les choses dites dans le passé; *et je vais parler* renvoie à ce qui sera dit dans le futur. *Écoute, mon peuple*: en ce monde; *je vais parler*: dans le monde à venir, afin de répondre aux représentants des nations du monde, qui viendront un jour t'accuser devant moi, et qui diront: Maître de l'univers, ils ont servi des idoles, comme nous-mêmes avons servi des idoles; ils pratiquent les unions illicites tout comme nous; ils ont versé le sang tout comme nous avons versé le sang. Pourquoi iraient-ils au Jardin d'Eden tandis que nous descendrions dans la Géhenne? À cet instant, le défenseur d'Israël restera silencieux. Tel est le sens du verset: *en ce temps-là se lèvera (ya'amod)<sup>3</sup> Michaël, le grand prince qui siège auprès des enfants de ton peuple* (Dn 12, 1). - Était-il donc *assis* dans les cieux?<sup>4</sup> - Certainement pas, dit R. Hanina, il n'y a point de siège (*yeshiva*) dans les cieux, ainsi qu'il est écrit: *je m'approchai de l'un de ceux qui se tenaient là; l'un des qa'amaya* (Dn 7, 16) le sens de ce mot, *qa'amaya*, est qu'il se tenait debout à ses côtés,<sup>5</sup> ainsi qu'il est écrit: *des séraphins se tenaient au-dessus de lui* (Is 6, 2) et n'est-il pas aussi mentionné que *toute l'armée du ciel se tenait (debout) à sa droite et à sa gauche* (2Ch 18,

<sup>1</sup>. Le mot *a'ida* est compris comme "témoigner contre". Le midrash prend appui sur le fait que le livre de Ruth commence par une référence aux "Judges" pour développer une longue métaphore judiciaire : celle d'un procès intenté aux Juifs devant Dieu par les païens.

2. Ce prologue ouvre le midrash sur Ruth par une mise en scène judiciaire. Le verbe *a'ida* (Ps 50,7) est interprété comme « témoigner contre », ce qui installe d'emblée l'image d'un procès où Dieu se tient à la barre face à Israël. La réflexion sur le nom « mon peuple » marque le basculement : auparavant Israël n'était qu'un peuple parmi d'autres, désormais il devient le « peuple de Dieu » à partir du Sinaï, au moment où il accepte la Loi. Cette ouverture place ainsi le livre de Ruth sous le signe de l'élection et de la responsabilité, comme une défense face à l'accusation des nations. **Lien avec le passage précédent** : venant immédiatement après l'intitulé *Au temps des Juges*, cette première homélie oriente la lecture du livre dans un cadre judiciaire : l'histoire qui commence (Ruth) sera comprise comme un plaidoyer en faveur d'Israël.

<sup>3</sup>. *la'amod* peut signifier rester immobile d'où: rester silencieux.

<sup>4</sup>. Le texte hébreu va jouer ici sur les nombreux sens du verbe siéger: être assis, siéger en tant que juge, et étudier (*yeshiva*).

<sup>5</sup>. Ce mot araméen ressemble à la racine hébraïque de *laqum* qui signifie: se tenir debout.

18)? - Mais pourtant le verset dit que Michaël *se lèvera!*<sup>6</sup> - Quelle est alors la signification, dans notre verset, de *se lever*? - Rester immobile et garder le silence, ainsi qu'il est écrit: *et attendrai-je parce qu'ils ne parlent pas, parce qu'ils se tiennent immobiles et ne répondent plus?* (Jb 32, 16). Et le Saint bénî soit-il lui dira: Qu'as-tu à rester là, en silence, sans prendre la défense de mon peuple? Par ta vie, je parlerai en justice (*be-tsedaga*) et je sauverai mon peuple! <sup>7</sup> - En vertu de quel mérite? Discussion entre R. Eléazar et R. YoHanan: le premier dit: en vertu du mérite que vous avez apporté dans le monde en acceptant ma Tora, car il aurait suffi que vous refusiez ma Tora pour que je fasse revenir le monde au néant et à la désolation. En effet R. Huna a dit au nom de R. aHa: *la terre s'effondre et tous ses habitants* (Ps 75, 4) ce verset signifie que le monde serait depuis longtemps retourné en poussière, si Israël ne s'était pas présenté au pied du mont Sinaï. Qui alors a assuré fermement le monde sur ses fondations? *J'ai fixé, moi, ses colonnes* (ib.). Par mon propre mérite, j'ai établi ses piliers pour l'Éternité. Le second a dit: par le mérite que tu t'es forgé toi-même (Israël) en acceptant ma Tora; sans quoi, j'aurais provoqué ta disparition d'entre les nations.<sup>8</sup>

א"ר יוחנן שמעה עמי לשער ואדרבה לעתיד לבא שמעה עמי בעולם הזה ואדרבה בעולם הבא כדי  
שיהא לי פתחו פה בפני שרי אומות העולם שעתידין לתרגם לפני ולומר רבון העולמים אלו עובדין עבודה  
כוכבים ואלו עובדין עבודה כוכבים אלו גלו עריות ואלו גלו עריות אלו שפכו דמים ואלו שפכו דמים אלו  
ירידין לגן עדן ואלו יורדין לגדה שעה שניגרין של ישראל משתתק הדא היא דתימא (דניאל י"ב)  
ובעת ההיא יעמוד מיכאל וכי ישיבתו לעלה והוא א"ר חנינא אין ישיבה למלוכה דכתיב (שם ז') קרבת על  
חד מן קאמיא מהו דין לשון קאמיא קיימת דכתיב (ישעיה ו') שרפים עומדים ממעל לו וכ כתיב (ד"ה ב' י"ח)  
וככל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו אתה אומר יעמוד מהו יעמוד משתתק כמד"א (איוב ל"ב)  
והוחלתי כי לא ידברו עמדו לא ענו עוד אמר לו הקב"ה נשתקת ואין אתה מלמד סניגוריא על בני חיר  
שאני מדבר בצדקה ומושיע את בני באיזו הצדקה ר"א ור' יוחנן חד אמר בצדקה שעשיתם את עולמי על  
שקבלתם את תורתך שאלו לא קבלתם את תורה התייחס מחריר אותו לתחו ובהו ד"ר הונא בשם ר' אחא  
(תהילים ע"ה) נמוגים ארץ וכל יושביה כבר היה העולם מתמוג והולך אלולי שעמדו ישראל לפני הר סיני  
וכו' וכי ביסם את העולם אני תכני עמודיה בזכות אני תכני עמודיה סלה וחד אמר בצדקה שעשיתם  
את עצמכם על שקבלתם את תורה שאלולי כן התייחס מכלתכם מן העמים אלהים אלהים אני

\*

*Moi, dieu, ton dieu:*<sup>9</sup> R. YoHanan a dit: cela signifie: qu'il te suffise que je sois ton protecteur (*patronekha*). Resh Laqish a dit: cela revient à poser la question: quand bien même je serais ton bienfaiteur, en quoi cette protection t'aiderait-elle au jour du Jugement ? R. Shim'on b. YoHaï a enseigné: je suis le Dieu de tous les habitants de la terre, mais je n'ai

<sup>6</sup> Le verbe *la'amod* a des sens contradictoires: se dresser contre quelqu'un, accuser, rester immobile.

<sup>7</sup> *Tsedaga* signifie justice, mais aussi aumône, grâce, mérite. Dans la métaphore de notre procès, il signifie aussi "donner raison", trouver un mérite ou une circonstance atténuante, justifier un accusé.

8. Ce développement prolonge la métaphore judiciaire inaugurée au premier verset : Israël et les nations comparaissent devant Dieu. Les nations accusent Israël de ne pas valoir mieux qu'elles — idolâtrie, unions interdites, meurtres — et contestent ainsi l'élection. L'avocat d'Israël (Michaël) reste silencieux, signe que la défense humaine est impuissante ; mais Dieu lui-même prend la parole pour justifier son peuple par le mérite du Sinaï. Le midrash joue finement sur le verbe *se lever* (Dn 12,1), lu comme *se taire*, pour transformer l'attente d'un défenseur angélique en une intervention divine directe. **Lien avec le passage précédent** : après avoir établi qu'Israël est « mon peuple » depuis le Sinaï, le texte illustre immédiatement comment ce titre sert de défense face à l'accusation universelle des nations : le mérite de la Torah garantit l'existence du monde et la légitimité d'Israël.

<sup>9</sup> Reprise de Ps 50, 7 qui ouvre ce prologue.

associé mon nom qu'à Israël. Je ne suis pas appelé le Dieu des Nations, mais seulement le Dieu d'Israël: *Moi, dieu, ton dieu.* R. Yudan interpréta ce verset en référence à Moïse. Le Saint béni soit-il a dit: j'ai beau t'avoir appelé *un Dieu devant Pharaon*: je suis ton Dieu, je suis au-dessus de toi. R. Abba b. Yudan interpréta ce verset en référence à Israël. Bien que je vous appelle "des êtres semblables à des dieux", comme je l'ai dit: *moi, j'ai dit: vous, des dieux, des fils du très Haut, vous tous* (Ps 82, 6) néanmoins, *je suis ton Dieu*: sache que je suis au-dessus de toi. Nos maîtres ont interprété ce verset en référence aux juges. Bien que je vous ai appelé des dieux, ainsi qu'il est écrit: *tu n'injurieras pas les juges, tu ne blasphéeras pas Dieu ni ne maudiras un chef de ton peuple* (Ex 22, 27) sache que je suis au-dessus de toi. Et il parla encore à Israël et dit: j'ai transmis une part de ma gloire aux juges et les ai appelés "dieux", et vous en faites un objet de dérision. Malheur (*hoi*) à la génération qui juge ses propres juges! <sup>10</sup>

ר' יוחנן אמר דירך אני פטרונוּך ור' ל' אמר אעפ' שאני פטרונוּך מה פטרונוּני מהני בדינא תאני רב' שב"י  
 אלהים אנחנו לכל בא עולם ולא ייחדתישמי אלא על עמי ישראל אין אני נקרא אלהי כל האומות אלא אלהי  
 ישראל אלהים אלהיך אנחנו ר' יודע פתר קרייא במשה אמר הקדוש ברוך הוא למשה אף על פי שקראת  
 אותו אלהים לפרטא אלהיך אנחנו עלי גבר ר' אבא בר יודע פתר קרייא בישראל אעפ' שקראת אחכם  
 אלהים שנאמר (שם פ"ב) אני אמרתך אלהים אתם אלהיך לנו שעננכי עלי גביכם רבנן פתר קרייא  
 בדיןיהם אף על פי שקראת אחכם אלהים שנאמר (שםות כ"ב) אלהים לא תקלל דעו שעננכי עלי גביכם וחזר  
 ואמר לישראל אני חלקי תכבוד לדיןיהם וקראתו אותם אלהים והן מבזים אותם אווי לדoor שפטו את  
 שופטיהם:

\*

• Prologue 2. AU TEMPS OÙ GOUVERNAIENT LES JUGES (1,1). Il est écrit: *La paresse fait choir dans la torpeur, L'âme nonchalante aura faim* (Pr 19, 15). Israël fit preuve de paresse en négligeant de rendre les honneurs<sup>11</sup> à Josué après sa mort. Telle est la signification du verset: *et ils l'ont enseveli à la frontière de son héritage... Au nord de la montagne de Gaash* (Jos 24,30). R. Bérékhia a dit: nous avons parcouru l'ensemble des Écritures et nous n'avons pas trouvé mention de l'endroit nommé Gaash. Que signifie donc cette *montagne de Gaash*? - C'est qu'Israël était trop accaparé (*nitga'ashu*) pour rendre les honneurs appropriés à Josué après sa mort. En ce temps-là, la terre d'Israël était en cours de partage entre les tribus, et tous ne pensaient qu'à ce partage. Chacun en Israël ne s'occupait que de ses seules affaires personnelles. L'un était absorbé par son champ, l'autre par sa vigne, un autre encore par ses oliviers, et un quatrième par ses carrières de pierre. Voilà qui illustre bien le verset: *l'âme nonchalante aura faim*. Ils négligèrent ainsi de rendre les honneurs à Josué après sa mort. Le Saint béni soit-il voulut alors provoquer un tremblement de terre contre les habitants du monde, ainsi qu'il est écrit:

10. Ce développement s'inscrit dans la continuité du prologue ouvert par Ps 50,7\*, en déployant la formule « Moi, Dieu, ton Dieu » selon plusieurs registres. Chaque maître propose une clé d'interprétation : protecteur personnel (R. Yohanan), remise en question de l'efficacité protectrice (Resh Laqish), exclusivité de l'élection d'Israël (R. Shim'on b. Yohai), supériorité sur Moïse investi comme « dieu » devant Pharaon (R. Yudan), supériorité sur Israël lui-même désigné comme « dieux » (R. Abba b. Yudan), et enfin supériorité sur les juges assimilés à des « dieux » (Rabbânan). La progression conduit d'une affirmation individuelle à un enseignement collectif, puis à un reproche adressé à Israël : déconsidérer les juges revient à mépriser la gloire divine partagée. Le lien avec le passage précédent réside dans la reprise de Ps 50,7 et dans la mise en garde contre le mépris de l'autorité instituée, comprise comme un refus implicite de la souveraineté divine.

11. *g'milut Hesed*

puis la terre fut secouée (*va-tigash*) et trembla (Ps 18, 8). - L'âme nonchalante aura faim: c'est qu'au sein d'Israël, résidaient des gens qui avaient abandonné Dieu en se livrant à l'idolâtrie; il les priva donc de l'esprit de sainteté, ainsi qu'il est écrit: *en ce temps-là, il était rare que Yahvé parlât* (1S 3, 1).<sup>12</sup>

ב ויהי ביום השופטים (משלי י"ט) עצלה תפיל תרדמה על ידי שנתעצלו ישראל לעשות גמול חסד ליהושע הה"ד (יהושע כ"ד) ויקברו אותו בגבול נחלתו מצפון להר געש א"ר ברכיה חזרנו על כל המקרה ולא מצינו מקום ששמו געש ומהו הר געש ע"י שנתגעשו ישראל מעשות גמилות חסד ליהושע באותה שעה נחלקה א"י והיתה חלוקה חביבה עליהם יותר מדתי והוא ישראלי עוסקי במלאכתן זה עוסק בשדהו זהה ועובד בכרמו זהה ועובד בזיתו זהה ועובד בפוצמו לפרש (שם) ונפש רמיה תרעב נתגעשו מעשות ג"ח ליהושע ובקש הקב"ה להריעיש את העולם כולם על יושביו כמד"א (תהלים י"ח) ותגעהש ותרעש הארץ ונפש רמיה תרעב על שהוא מرمין להקדוש ברוך הוא מהם עובדי UBODT כוכבים לכך הרעיבן הקב"ה מרוחח הקדש דכתיב (ש"א ג) ודבר ה' היה יקר בימים ההם

Autre interprétation. *la paresse fait choir dans la torpeur*, c'est que les Israélites furent lents à se repentir à l'époque d'Élie, et une profonde torpeur tomba sur eux, c'est-à-dire que la prophétie s'accrut. - S'accrut? Mais le verset parle manifestement de rareté! - Oui, mais c'est comme lorsqu'on dit que le cours des fruits s'est effondré.<sup>14</sup> R. Shim'on a dit: c'est comme un homme qui dit à son camarade: voici le sac, voici l'argent, et voici la mesure. Lève-toi et mange. R. Drosa a dit: soixante myriades de prophètes apparurent en Israël à l'époque d'Élie. Selon R. Jacob : cent vingt myriades. R. YoHanan a dit: entre Guevat et Antiparos, on comptait soixante myriades de communes et aucune n'était plus corrompue que Jéricho et Bet-El. Jéricho, parce que Josué l'a maudite, et Bet-El parce que le veau d'or de Jéroboam y avait été érigé. Et pourtant il est écrit: *et les fils des prophètes qui étaient à Bet-El vinrent au-devant d'Élisée* (2R 2,3). Le verset dit *des prophètes*, ce qui implique un minimum de deux. Pour quelles raisons leurs prophéties n'ont-elles pas été rendues publiques? Parce qu'elles n'avaient pas valeur de vérité telle que l'on puisse les transmettre aux futures générations. Déduisez de ceci qu'une prophétie dont n'ont pas besoin les générations futures n'est pas rendue publique. Mais quand viendra le Saint béni soit-il, il sera porteur de ces prophéties et les fera connaître. Telle est la signification du verset: *Et Yahvé mon Dieu viendra, tous les saints avec lui* (Za 14, 5). - *L'âme nonchalante aura faim*: ils abandonnèrent Dieu; certains d'entre eux adorèrent les idoles, et d'autres le Saint béni soit-il. Telle est la signification de ce que leur dit Élie: *jusqu'à quand*

<sup>12</sup> La suite du verset est: *les visions n'étaient pas fréquentes*. Comme souvent on ne cite que la première partie du verset, mais c'est la suite qui est importante. Le lecteur doit compléter le texte et donc coproduire le sens.

13. Ce second prologue illustre la formule inaugurale de Ruth par un jeu d'échos scripturaires : à la paresse dénoncée par Pr 19,15 répond la négligence envers Josué (Jos 24,30). Le toponyme « Gaash » est relu comme un mot-valise (*nitga'ashu*, « accapareurs »), qui dénonce le repli des tribus sur leurs intérêts privés au moment du partage du pays. Cette absence de reconnaissance du guide conduit à une menace cosmique (*Ps 18,8*) et se double d'une critique religieuse : l'indifférence glisse vers l'idolâtrie, entraînant la famine spirituelle par raréfaction de la parole divine (1S 3,1). Le lien avec le passage précédent réside dans la mise en garde contre l'oubli des médiateurs de la gloire divine : après le mépris des juges, c'est la négligence envers Josué qui illustre le refus de reconnaître les figures instituées par Dieu.

**14.** Et pourtant, c'est parce qu'il y a surabondance de fruits.

*clocherez-vous des deux pieds?* (1R 18, 21). - *L'âme nonchalante aura faim* renvoie au fait que le Saint bénit soit-il suscita une famine à l'époque d'Élie, comme il est dit: *aussi vrai que vit Yahvé sabaot...* (ib. 15)<sup>15</sup>

ד"א עצלה תפיל תרדמה על ידי שנתעצלו ישראל מłużות תשובה בימי אליהו תפיל תרדמה רבתה הנבואה רבתה ואת אמרת תפיל כمد"א נפל שעריוון דפורי אמר רבי סימון כאיניש דאמר לחבורה הא סקא והא סלעא והא סאה תקום אכול דא"ר דרושא שעשים רבוא נביאים עמדו להם לישראל בימי אליהו ר' יעקב אמר מהה ועשרים רבוא א"ר יוחנן מגבת ועד אנטיפרס שעשים רבוא עיריותהן ואין לך עיריות מקולקלות מהן מבית אל ויריחו על שארה יהושע בית אל על שהיו עגלים של ירבעם עמדים שם וכתיב (מלכים ב' ב') ויצאו בני הנבאים אשר בית אל אל אלישע נביאים אין נביאים פחות מב' ומפני מה לא נתפרסמה נבואתם שלא היה בה צורך לדורות אמרו מעתה כל נבואה שאינה צורך לדורות לא נתפרסמה אבל לעתיד לבא הקדוש ברוך הוא בא ומביאן עמו ונתפרסם נבואתם הה"ד (זכריה י"ד) ובא ה' אלהי כל קדשים עמר ונפש רמיה תרעב ע"י שהיו מרים להקב"ה מהם עובדין לעבודת כוכבים ומהם עובדים להקדוש ב"ה הוא שאליהו אומר להם (מלכים א' י"ח) עד מתי אתם פושחים על שתי הסעיפים תרעב הרעיבן הקב"ה בימי אליהו שנאמר (שם) כי ה' אשר עמדתי לפניו

\*

Autre interprétation: *la paresse fait choir dans la torpeur*, renvoie au fait que les enfants d'Israël ayant négligé de faire repentance à l'époque des juges tombèrent dans un profond sommeil. - *L'âme nonchalante aura faim*: c'est qu'ils voulurent abandonner le Saint bénit soit-il en servant les idoles, tandis que d'autres servaient Dieu. Le Saint bénit soit-il suscita alors une famine à l'époque des Juges, afin de les punir.<sup>16 17</sup>

דבר אחר עצלה תפיל תרדמה על ידי שנתעצלו ישראל מłużות תשובה בימי שופטים תפיל תרדמה ונפש רמיה תרעב על ידי שהיו מרים להקדוש ברוך הוא מהם עובדין לעבודת כוכבים ומהם עובדים להקב"ה הרעיבן הקדוש ברוך הוא ברעבון בימי שופטיהם:

\*

• Prologue 3 AU TEMPS OÙ GOUVERNAIENT LES JUGES, UNE FAMINE SURVINT DANS LE PAYS (1, 1). Il est écrit: *Tortueuse est la voie de l'homme criminel Mais de l'innocent l'action est droite* (Pr 21, 8) Ce verset se réfère à Ésaï qui nourrit sans relâche des visées malfaisantes à l'égard d'Israël. Les hommes d'Ésaï harcèlent ainsi les enfants d'Israël: vous

15. Cette troisième interprétation poursuit l'exégèse de Pr 19,15 déjà mobilisé au prologue précédent. Après la négligence envers Josué, le texte transpose la paresse à l'époque d'Élie : retard du repentir, ambiguïté entre idolâtrie et fidélité, famine spirituelle et matérielle. La tension apparente entre « rareté » et « abundance » de la prophétie souligne que l'essentiel n'est pas le nombre des prophètes, mais la valeur de leurs messages pour les générations. Le passage se clôt sur 1R 18,21 et 17,15, qui explicitent la conséquence : hésiter entre deux loyautés conduit à la faim et à la sécheresse. Le lien avec le passage précédent s'établit par le même schéma : de la négligence des honneurs dus (à Josué), on passe à la négligence du repentir (au temps d'Élie), chaque fois punie par le retrait ou la rareté de la présence divine.

16. Tout ce prologue trouve dans le verset des Proverbes un raccourci des déboires d'Israël: par manque de zèle (la paresse) Israël s'est exposé à l'Exil (figuré par le sommeil) et la famine (éclipse de Dieu). Exil et famine forment le cadre de départ de l'histoire de Ruth.

17. Cette quatrième interprétation ramène le verset de Pr 19,15 au cadre direct du Livre de Ruth : l'époque des Juges. Après Josué (prologue 2) et Élie (prologue 3), l'exégèse applique la paresse au défaut de repentir des Israélites de l'époque même où se déroule l'action de Ruth. Le schéma reste identique : négligence spirituelle (paresse) → torpeur ou sommeil (exil) → famine (punition divine). Ce condensé illustre comment le verset des Proverbes résume les déboires d'Israël et prépare le cadre narratif de Ruth, marqué par l'exil et la famine.

avez volé! et eux répondent: nous n'avons pas volé. Ils continuent: n'êtes-vous pas coupables de meurtre ? Et eux de répondre : nous ne sommes pas coupables de meurtre. - Vous n'avez pas volé? Qui a volé avec vous? Vous n'êtes pas coupable de meurtre? Qui était votre complice? Ils les harcèlent et leur cherchent querelle avec de fausses accusations: apportez votre récolte, apportez vos impôts et vos corvées, apportez votre redevance. - *De l'homme (Ish)*: cela se réfère à Ésaü l'impie, car il est écrit: *Ésaü devint un habile chasseur (Ish yode'a tsayid)* (Gn 25, 27). - *criminel (vazar)*: Car il s'est de lui-même rendu étranger (*Zar*) à la circoncision et aux commandements de la Tora. - *Mais de l'innocent l'action est droite*: innocent se réfère au Saint Béni soit-il, qui traite Ésaü avec justice et lui donne son salaire en ce monde, comme à un travailleur loyal envers son maître.<sup>18</sup>

ג ויהי בימי שפטו השופטים ויהי רעב (משל כ"א) הփך דרך איש ור' זה עשו הרשע שהוא מתחף  
ובא על ישראל בגזרות גנבותון לא גנבותון קטלתון לא קטלון לא גנבת מאן גנב עמר לא קטלת מאן קטל עמר  
קניש להון זמי להון אייתי ארגונך אייתי גולגלאתך אייתי דימוסיך איש זה עשו הרשע שנאמר (בראשית כ"ה)  
ויהי עשו איש יודע ציד ור' שעשה עצמו זר למליה ור' זה הקדוש ברוך הוא שהוא נהוג עמו  
במדת ישנות ונותן לו שכרו בעולם זהה כפועל העושה מלאכה עם בעל הבית באמונה

*Autre interprétation. Instable est la voie de l'homme, l'étranger* (Pr 21,8) : cela se réfère aux nations du monde qui complotent constamment contre Israël. On les désigne par *ish*, car ils descendant de Noé qui est appelé *ish*. Et « étranger » (*zar*), parce qu'ils servent des dieux étrangers. – *Mais pur est l'agir du Saint, béni soit-il* : il traite Ésaü avec justice et lui donne son salaire en ce monde, comme à un ouvrier fidèle. R. Aḥa a dit : *Instable est la voie de l'homme étranger* se réfère à Israël, ainsi qu'il est écrit : *Car c'est une génération pervertie* (Dt 32,20). Il est écrit : *de l'homme* et plus loin : *les hommes d'Israël avaient juré* (Jg 21,1). – « *Étranger* » (*zar*) : en ceci qu'ils se sont rendus étrangers au Saint, béni soit-il, ainsi qu'il est écrit : *Ils ont trahi Yahvé, ils ont engendré des bâtards (zarim)* (Os 5,7). – *Mais pur est l'agir du Saint, béni soit-il* : il traite Israël avec droiture en ce monde et lui réserve sa rétribution dans le monde futur, comme à un artisan qui travaille loyalement pour son maître. À cet instant, le Saint, béni soit-il, dit : mes enfants sont des rebelles. Les détruire est impossible, les reconduire en Égypte est impossible, les changer pour un autre peuple, je ne puis. Que dois-je donc leur faire ? Je les châtierai par les souffrances et je les éprouverai par la famine à l'époque des Juges. C'est ce que vise le verset : *Au temps où gouvernaient les*

18. Ce prologue exploite Pr 21,8 en le décomposant : *ish* identifié à Ésaü, *zar* à son étrangeté à la circoncision et à la Tora, *zakh* au Saint béni soit-il. La lecture associe ainsi la famine du temps des Juges à la persécution d'Israël par Ésaü et ses descendants, accusés d'oppressions et d'exactions fiscales. Le contraste est net entre l'instabilité d'Ésaü et la droiture de Dieu, qui lui accorde malgré tout sa rétribution en ce monde. Le lien avec le prologue précédent s'établit par la continuité du thème de la paresse et de la faim : là, Israël est puni pour son manque de repentir ; ici, il est accablé par l'hostilité d'Ésaü, mais l'ordre divin garantit que justice sera rendue.

*Juges, une famine survint dans le pays (Rt 1,1).* <sup>19</sup>

ד"א הפקף דרך איש אלו או"ה שמהפכין ובאין על ישראל בגזרות איש הבאים מנה שנקרא איש וזה שהם עובדין בעבודת כוכבים וזר ישר פעליו זה הקב"ה שנוהג עמהם בישרות ר' אחא אמר הפקף דרך אלו ישראל שנאמר (דברים ל"ב) כי דור התהומות המה איש (שופטים כ"א) ואיש ישראל נשבע וזה שעשו עצמן לפני הקב"ה צדירים שנאמר (הושע) בה' בגדו כי בני זרים ילדו וזר זה הקדוש ברורו הוא שנוהג עמהם במדת יושר בעולם זהה וננותן שכרם שלם לעתיד כאומן העושה מלאכה באמונה אצל בעל הבית באוותה שעיה אמר הקב"ה בני סרבעין הן לכלהותן אי אפשר להחזרין למצרים אי אפשר להחליפם באומה אחרת איini יכול אלא מה שעשה להם הרני מיסון ביטורים ומצרפן ברעבון בימי שפט השופטים ה"ד ויהי בימי שפט השופטים ויהי רעב בארץ:

\*

• Prologue 4. Ouverture de R. Yéhuda b. R. Simon. Voici ce qui est écrit : *et il dit: je leur cacherai mon visage* (Dt 32, 20). Parabole du fils d'un roi qui arrive sur la place du marché et frappe des passants qui s'y trouvent, alors que personne ne le frappe. Il insulte les gens, sans que personne ne l'ait insulté; puis il se présente devant son père avec arrogance. Son père lui dit: que crois-tu? Que tu es respecté pour toi-même? C'est seulement à cause du respect qui m'est accordé que tu es respecté. Que fit son père? Il le destitua de ses droits. En conséquence personne ne lui accorda plus aucune considération. De la même façon, quand les enfants d'Israël sortirent d'Égypte, toutes les nations furent saisies de terreur, ainsi qu'il est écrit: *les peuples ont entendu, ils frémissent, des douleurs poignent les habitants de Philistie. Alors sont bouleversés les chefs d'Edom, les princes de Moab, la terreur s'en empare, ils titubent, tous ceux qui habitent Canaan* (Ex 15, 14-16). Mais quand les enfants d'Israël se rendirent coupables de transgressions et de mauvaises actions, le Saint béni soit-il leur dit: "Que croyez-vous? Que vous êtes respectés pour vous-mêmes? Certes, vous êtes respectés, mais seulement à cause de moi". Que fit le Saint béni soit-il? À peine se fut-il détourné d'eux que les Amalécites vinrent les attaquer, ainsi qu'il est écrit: *les Amalécites survinrent et combattirent contre Israël à Rephidim* (Ex 17,8). Après quoi, les Cananéens vinrent et combattirent Israël, ainsi qu'il est écrit: *le roi d'Arad, le cananéen habitant au Négeb, apprit qu'Israël venait par la route d'Atarim. Il attaqua Israël et lui fit des prisonniers* (Nb 21,1). Le Saint béni soit-il dit: vous n'avez aucune foi véritable. Vous n'avez aucune foi en vos propres paroles. Vous êtes bornés, ainsi qu'il est écrit: *car c'est une génération pervertie, des fils sans fidélité (emun)* (Dt 32, 20). Ce mot *emun* est écrit de manière défective comme *amen*. Quand les prophètes les bénirent, pas un d'entre eux n'ouvrit la bouche pour répondre *amen*, jusqu'à ce que Jérémie ne prononce ce mot, ainsi qu'il est écrit: *et je répondis: amen, Yahvé!* (Jr 11, 5). C'est alors que le Saint béni soit-il, a dit: *vous êtes obstinés, vous êtes ennuyeux, vous êtes indociles. Mais les détruire est impossible, les reconduire en Égypte est impossible, et changer ce peuple*

19. Ce prologue poursuit la lecture de Pr 21,8 en multipliant les destinataires : d'abord les nations issues de Noé, qualifiées d'« hommes » et étrangères par leurs cultes ; puis Israël lui-même, rendu étranger à Dieu par sa trahison. Le contraste est toujours entre l'instabilité (*hapakhpakh*, « instable, tortueux ») et la pureté (*zakh*), associée au Saint béni soit-il. L'issue est la famine du temps des Juges, présentée comme un châtiment pédagogique qui maintient Israël dans l'alliance malgré sa rébellion. Le lien avec le passage précédent repose sur la continuité du même verset (Pr 21,8) et sur la même dialectique : entre Ésaï ou les nations d'une part, et Israël de l'autre, la famine devient le moyen par lequel Dieu ajuste la relation.

contre un autre est impossible.<sup>20</sup>

ד ר' יהודה בר' סימון פתח (דברים ל"ב) ויאמר אסתירה פני מהם לבן מלך שיצא לשוק ומכה ואינו לוקה מבהז ואינו מתבזה והיה עולה אצל אביו במרוץ אמר לו אביו מה את סבור שבכבודך את מתכבד אין את מתכבד אלא בכבודך מה עשה אביו הפליג דעתו ממנה ולא היה בריה משגחת עליו כך בשעה שיצאו ישראל מצרים נפלה אימתן על כל האומות שנאמר (שמות ט"ו) שמעו עמים ירגוזן חיל אחז יושבי פלשת איז נבהלו אלופי אדום אילו מואב יאחזמו רעד נמוגו כל יושבי כנען תפול עליהם אימתה ופחד כיוון שבאו לידי עברות ומעשים רעים אמר להם הקדוש ברוך הוא מה אתם סבורים שבכבודכם אתם מתכבדים אין אתם מתכבדים אלא בשבייל כבודך מה עשה הקב"ה הפליג דעתו מהם קימעה וباءו עמלקים ונודוגו להם לישראל שנאמר (שמות י"ז) ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפדים ועוד באו כנענים ונזדוגו לישראל שנאמר (במדבר כ"א) וישמע הכנעני אמר הקדוש ברוך הוא אין בכם אמונה של ממש אין אתם מאמינים לדבריכם הפקפיכין אתם שנאמר (דברים ל"ב) כי דור תהפכות המה בניים לא אמון בם אמן כתיב בשעה שהנביים מברכין אותן לא פתח אחד מהם לומר אמן עד שאמרו ירמיה שנאמר (ירמיה נ"א) ואען ואמר אמן ה' באotta שעה אמר הקב"ה הפקפיכין אתם טרחנין הם סרבנין הם לכלותן אי אפשר להחזרין למצרים אי אפשר להחליפן באומה אחרת אי אפשר וכו':

\*

• Prologue 5. Ouverture de R. NéHémia. Voici ce qui est écrit: *Comme des chacals dans les ruines, Tels furent tes prophètes, Ô Israël!* (Ez 13, 4) De même que le chacal regarde autour de lui dans les ruines, pour voir où il pourra s'échapper s'il voit des hommes arriver, de même vos prophètes firent de même. *Vous n'êtes pas montés aux brèches* (ib. 5) comme Moïse. À qui Moïse peut-il être comparé? À un berger fidèle dont l'enclos s'effondra au crépuscule. Il se leva et le répara sur trois côtés, mais un accès resta ouvert sur le quatrième côté, et n'ayant pas eu le temps d'ériger une barrière, il se tint lui-même dans la brèche de cette barrière (pour protéger les brebis). Un lion survint, et Moïse lui résista courageusement; un loup survint et Moïse lui résista encore. Mais vous, vous n'avez pas été capables de vous porter à l'endroit de la brèche, comme Moïse l'a fait. Si vous aviez fait rempart de votre corps tout comme Moïse, vous auriez été capables de prendre place dans la bataille au jour de la colère de Dieu.<sup>21</sup>

20. Ce prologue met en scène la conséquence logique du retrait de la faveur divine : lorsque Dieu se détourne (image du père qui rejette son fils), les peurs et les agressions extérieures se déchaînent (Amalécites, Cananéens), et la génération se révèle instable et sans fidélité (דָוָר תְּהַפּוּכָות / dor tehafukhot). Le fil avec les prologues précédents est direct : après la paresse et la négligence (prologues 2-3-4), ici la faute collective provoque le retrait divin qui expose Israël à la violence extérieure — schéma récurrent : **manque de fidélité** → **retrait de la protection divine** → **châtiment / épreuve** (famine, attaques).

21. Le midrash oppose ici la stérilité des « prophètes-chacals » qui cherchent une issue et fuient la responsabilité, à la figure de Moïse qui « tient la brèche » et assume la protection du peuple. Le thème récurrent est la responsabilité offerte/abandonnée : là où Moïse reste et répare, Israël et ses prophètes ne tiennent pas ferme, d'où l'exposé à la violence et à la famine. Le lien avec les prologues précédents est direct : après la négligence (Josué), la division intérieure et la défection religieuse (Élie, Ésaïe, nations), ce développement insiste sur la carence des médiateurs (prophètes) et la nécessité d'un garde-fou — Moïse — pour préserver la communauté face aux épreuves.

ה ר' נחמייה פתח (יחזקאל י"ג) כשהועלים בחרבות נבייך ישראל היו מה השועל זהה מצפה בחורבות לכשראה בני אדם לאיזה צד ייה בורח כך כשהועלים בחרבות (نبيיך) לא עלייתם בפרצות כמשה למי היה דומה מש"ר לרועה נאמן שנפלת גדר סמור לחשכה עמד וגדרה משלש רוחותיה נשתייר פרצה ולא היה לו שעה לגדרה ועמד הוא בתווך הפרצה בא ארץ ועמד כנגדו אבל אתם לא עמדתם בתווך הפרצה כמשה שאלו עלייתם בפרצות כמשה היו היכלון לעמוד במלחמה ביום אף ה':

\*

• Prologue 6. CET HOMME S'APPELAIT ÉLIMÉLEK (1, 2). Dès que les ennuis ont commencé à poindre, alors tu les as abandonnés? <sup>22</sup> ET UN HOMME DE BETHLÉEM DE JUDA (1, 1). C'est ce que vise le verset: *Nos bestiaux (alufenu) sont bien portants (mesubalin) point de brèche (perets) ni de fuite (yotsit) et point de gémissement (tsevaHa) sur nos places* (Ps 144, 14). R. YoHanan a dit: il n'est pas écrit *subalin*: "qui se portent bien", mais *mesubalin* "que l'on porte", "que l'on conduit". <sup>23</sup> Quand les plus jeunes acceptent d'être conduits par les plus vieux, il n'y a point de brèche, c'est-à-dire de risque d'épidémie, ainsi qu'il est écrit: *un fléau éclata contre eux* (Ps 106, 29) *vatifrats bam magefa*.<sup>24</sup> - *Ni de fuite (yotsit)*: cela signifie qu'aucun fléau ne "sort" (*yotse*) ainsi qu'il est écrit: *de devant Yahvé sortit alors une flamme qui les dévora, et ils périrent en présence de Yahvé* (Lv 10, 2). - *Et point de gémissement (tsevaHa)*: il n'y a pas de gémissement dû au fléau ainsi qu'il est écrit: *à leurs cris, tous les Israélites qui se trouvaient autour d'eux s'enfuirent* (Nb 16, 34). Resh Laqish lit ce verset ainsi: Quand les anciens guident les plus jeunes, il n'y a point de brèche qu'est l'Exil, ainsi qu'il est écrit: *vous sortirez par des brèches* (Am 4, 3) ni de fuite: vers l'exil, ainsi qu'il est écrit: *chasse-les loin de moi qu'ils s'en aillent!* (Jr 15, 1) et point de gémissement contre l'exil, ainsi qu'il est écrit: *voici l'appel au secours de la fille de mon peuple* (Jr 8, 19) et aussi: *le cri (tsavaHat) de Jérusalem est monté* (Jr 8, 19). R. Lulianus a dit: quand les petits écoutent les plus grands, et que ces derniers ne prennent pas sur eux la charge des subordonnés, alors le verset: *Yahvé entre en jugement* (Is 3, 14) s'applique à eux. CET HOMME S'APPELAIT ÉLIMÉLEK. Quand est venue l'heure des difficultés, tu es parti et tu les as abandonnés. Telle est la signification du verset: *et un homme de Bethléem de Juda S'EN ALLA...*<sup>25 26</sup>

ו ושם האיש אלימלך כיון דאתה עקתה איזת לך ושבכת להוון וילך איש מבית לחם יהודה זה שאמור הכתוב (תהלים קמ"ד) אלופינו מוסබלים ר' יוחנן אמר סובליין אין כתיב כאן אלא מוסබלים בשעה שהקטנים סובליין את הגודלים אין פרץ אין פרצה של מגפה כמנה דתימא (שם ק"ו) ותפרץ במ מגפה ואין יוצאת אין

<sup>22</sup>. Le midrash considère le départ d'Elimélek vers Moab comme une grave faute morale. Ce qui introduit l'idée de "brèche" dans la loi qui va être développée maintenant.

<sup>23</sup>. Comme *alufenu* signifie aussi "nos chefs", le texte est lu comme s'il traitait des rapports entre les chefs et leurs subordonnés. *Alef* est aussi instruire. *alufenu* peut donc être lu: nos maîtres.

<sup>24</sup>. La racine de *pereq* "brèche" se retrouve dans "vatifraq" et donc rapportée à un fléau.

<sup>25</sup>. Tout ce passage prend appui sur le départ d'Elimélek pour développer un parallèle entre la responsabilité des "dirigeants" envers le peuple, des grands envers les petits et donc des Juifs envers les païens.

<sup>26</sup>. Ce prologue articule la faute d'Élimélek — partir en temps de crise — avec Ps 144,14, relu comme une leçon sur la solidarité entre grands et petits, chefs et subordonnés. Selon R. YoHanan, la cohésion sociale protège du fléau ; selon Resh Laqish, elle protège de l'exil ; selon R. Lulianus, sa rupture attire le jugement divin. L'image d'Élimélek illustre le contre-exemple : abandonner les siens revient à ouvrir une brèche qui expose le peuple aux malheurs. Le lien avec le prologue précédent tient à la continuité du thème de la responsabilité des médiateurs (prophètes, chefs, juges) : après le défaut de protection par les prophètes-chacals, voici la trahison d'un dirigeant qui fuit au lieu de soutenir son peuple.

יציאתה של מגפה כמה דתימא (ויקרא ט') ותצא אש מלפני ה' אין כוחה אין כוחה של מגפה כמה דתימא (במדבר ט"ז) וכל ישראל אשר סבירותיהם נסו ל��ולם ר"ל מסרים קרא בשעה שהגדלים סובלים את הקטנים אין פרץ של גלות דכתיב (עמוס ד') ופרציהם תצאננו ואין יוצת של גלות דכתיב (ירמיה ט"ו) שלח מעל פני ויצאו ואין כוחה של גלות דכתיב (ירמיה ח') הנה קול שועת בת עמי וכתיב וצוחת ירושלים עלתה ר' לוליאני אמר בשעה שהקטנים שומעים את הגודלים ואין הגודלים נושאים משאן של קטנים עליהם הכתוב אומר (ישעיה ג') ה' במשפט יבא ושם האיש אלימלך כד אתה עקתה איזילת לך ושבכת להונך וילך איש מבית לחם יהודה:

\*

• Prologue 7 R. TanHuma, au nom de R. Hiya Rabba, et R. Bérékhia au nom de R. Eliézer, ont dit: depuis l'Exil, on nous a transmis le midrash suivant: partout où il est écrit *vayehi* (et voici qu'advint...) cela annonce des malheurs. R. Hiya Rabba a dit: partout où il est écrit: *vayehi* "et voici qu'il advint", cela peut annoncer soit des malheurs, soit des événements heureux. S'il s'agit de malheurs, ils seront sans précédent, s'il s'agit de joies, elles seront sans précédent. R. Samuel a dit: cinq versets débutent par *vayehi*, "et voici qu'il advint", et se réfèrent à des malheurs.<sup>27</sup>

ז רבינו תנומא בשם רבינו חייא רביה ור' ברכיה בשם רבינו אליעזר המדרש הזה עלה בידינו מן הגולה כל מקום שנאמר ויהי צרה ר' חייא רביה כל מקום שנאמר ויהי משמש צרה ושמחה אם צרה אין כיווץ בה אם שמחה אין כיווץ בה רבינו שמואל אמר חמשה בימי המ

- *Et voici (vayehi) que vinrent aux jours d'Amraphel* (Gn 14, 1). De quel malheur s'agissait-il ici? - Il y eut la guerre. Parabole: l'ami d'un roi demeurait dans un certain pays, et de ce fait, le roi s'attacha à ce pays. Un jour, les barbares vinrent attaquer ce pays. Les habitants s'exclamèrent alors: quel malheur! Ainsi donc le roi n'est plus aussi proche de nous qu'il avait l'habitude de l'être. De même ici: le monde entier n'aurait pas été créé sans le mérite de notre père Abraham. C'est pourquoi il est écrit: *et ils ont rebroussé chemin, et vinrent à eyn-mishpat - qui se nomme aussi Qadesh* (ib. 7). À ce sujet R. AHa a dit: ils vinrent pour attaquer la prunelle ('eyn) du monde; cet œil qui a apporté l'attribut de Justice au monde, vous voudriez l'aveugler? R. aHa a dit: qui se nomme Qadesh, c'est-à-dire qu'il est tel notre père Abraham, qui a sanctifié (*qidesh*) son nom à travers l'épreuve de la fournaise ardente. Et quand ces rois sont venus et l'ont attaqué, tous se sont écriés: *hoï*, quel malheur! C'est pourquoi il est écrit: *et voici (vayehi) qu'aux jours d'Amraphel.*<sup>28 29</sup>

27. Ce prologue ouvre une réflexion lexicale sur *vayehi*, formule inaugurale de Ruth. Reçu « de l'exil », ce midrash souligne la valeur fatidique du terme : malheur ou joie sans précédent. R. Samuel resserre l'analyse sur les cinq cas où *vayehi bimey* introduit des malheurs. Le lien avec le prologue précédent est net : après Élimélek, figure du dirigeant qui abandonne son peuple, c'est désormais la formule scripturaire elle-même qui annonce l'ombre du malheur, comme si le texte de Ruth était placé d'emblée sous le signe de l'épreuve.

28. *hoï* (malheur) a une sonorité proche de *vaye(hi)* "et il advint".

29. Ce développement illustre le premier « *vayehi bimey* » (Gn 14,1) par la guerre des rois contre Abraham. La parabole du roi et de son ami souligne que le monde tient par le mérite d'Abraham, dont la fidélité est assimilée à « l'œil du monde ». Attaquer Abraham revient à tenter d'aveugler la justice même. Le cri *hoï* qui répond à *vayehi* explicite la valeur funeste du

(בראשית י"ד) ויהי בימי אמרפל מה צרה הייתה שם עשו מלחמה לאוהבו של מלך שהיה שרוי במדינה  
ובשבילו היה המלך נזקק למדינה פעם אחת באו הברברין ונזדוגו לו אומרים אוו לנו שאין המלך נזקק  
למדינה כמוות שהיה כר כל העולם כלו לא נברא אלא בזכות אברהם אבינו ה"ד (שם) ויישבו ויבאו אל עז  
משפט היא קדש א"ר אחא לא באו להזדווג אלא לגלל עינו של עולם עין שעשתה מדת הדין בעולם אתם  
מבקשים לסמורה היא קדש א"ר אחא הוא אבינו אברהם שקדש שמו בכבשן האש וכיון שבאו  
אותם המלכים ונזדוגו לו התחילו הכל צוחחים ווי הו וויהי בימי אמרפל

\*

- *Et il advint (vayehi) aux jours d'Ahaz* (Is 7, 1). De quel malheur s'agissait-il dans le cas présent? - De la Syrie qui les menaçait par-devant et de la Philistie qui les menaçait par-derrière. Parabole: il y avait un prince que son tuteur voulait assassiner. Le tuteur se dit: si je le tue de mes mains, on me tuera. Je le priverai donc de sa nourrice et il mourra de lui-même. Voici le raisonnement que tint AHaz: s'il n'y a pas d'enfants, il ne peut y avoir de chèvres. S'il n'y a pas de chèvres, il n'y a pas de troupeau. S'il n'y a pas de troupeau, il n'y a pas de berger! AHaz fit le calcul suivant: s'il n'y a pas d'enfants, il n'y aura pas d'adultes. S'il n'y a pas d'adultes, il n'y a pas de disciples. S'il n'y a pas de disciples, il n'y a pas de sages, s'il n'y a pas de sages, il n'y a pas de synagogues ni d'écoles, et s'il n'y a pas de synagogues ni d'écoles, le Saint bénit soit-il ne peut alors, pour ainsi dire, faire résider son Esprit sur le monde. Je m'emparerai donc des synagogues et des écoles. Et de lui, l'Écriture sainte dit: *enfermes un témoignage, scelle une instruction au cœur de mes disciples* (Is 8,16). R. Hanina a dit: Pourquoi a-t-il été appelé AHaz? Parce qu'il s'empara (*aHaz*) des synagogues et des écoles. R. Jacob a dit au nom de R. Abin: Isaïe a dit: *J'espère en Yahvé qui cache sa face à la maison de Jacob, et je mets mon attente en lui* (Is 8, 17). Il n'est pas d'heure aussi sombre que celle au sujet de laquelle il est écrit: *Et moi, oui, je cacherai ma face en ce jour* (Dt 31, 18). Et pourtant, dès cette heure *je mets mon attente en lui* (ib.). Dieu ayant dit: *ce cantique portera témoignage contre lui; car sa postérité ne l'aura pas oublié* (Dt 31, 21) observons comment il l'a utilisé. Il est écrit: *voici que moi et les enfants que Yahvé m'a donnés* (Is 8, 18) [nous devenons signes et présages en Israël, de la part de Yahvé Sabaot qui habite sur la montagne de Sion]. - Étaient-ils donc ses enfants? - Ils étaient ses disciples! Mais Isaïe veut nous enseigner qu'ils lui étaient chers comme ses enfants. Et quand AHaz s'empara des synagogues et des écoles, ils se sont alors écrits: Hoï, quel malheur! Voilà pourquoi il est écrit: *et il arriva (vayehi) aux jours d'AHaz*.<sup>30</sup>

---

mot. Le lien avec le prologue précédent est immédiat : après l'énoncé de la règle sur *vayehi* comme signe de malheur, le texte fournit ici le premier exemple, plaçant l'histoire d'Abraham sous le signe d'un combat fondateur où l'épreuve devient sanctification.

30. Ce second exemple de *vayehi bimey* illustre le règne d'Ahaz, présenté comme l'ennemi intérieur d'Israël : au lieu de défendre son peuple contre la menace étrangère, il cherche à détruire la transmission de la Tora en supprimant synagogues et écoles. La parabole du précepteur qui laisse mourir l'enfant par privation de nourriture transpose la logique de l'anéantissement spirituel. L'exégèse met en avant le thème de la dissimulation du visage divin, mais souligne en contrepoint la fidélité d'Isaïe et de ses disciples, chers comme des fils. Le cri *hoï* réapparaît comme écho sonore de *vayehi*, confirmant le caractère malheur de l'expression. La progression par rapport au premier exemple (Amraphel) est nette : du danger venu de l'extérieur (guerre contre Abraham), on passe à la menace intérieure, celle d'un roi d'Israël qui attaque les fondements mêmes de la foi et de l'enseignement.

(ישעה ז') ויהי בימי אחז מה צרה היהה שם ארם מקדם ופלשתים מאחור לבן מלכים שנאדמן לו פדגוג אחד להמיתו אמר אותו פדגוג אם אני ממייתו הריני חייב למלכות אלא הריני מושך מניקתו ומעצמו הוא מכתך אמר אחז אם אין גדים אין תישים אם אין תישים אין צאן אם אין צאן אין רועה לך אחז היה סבור בדעתו לומר אם אין קטנים אין גדולים אם אין תלמידים ואם אין תלמידים אין חכמים ואם אין חכמים אין בתיה נסיות ובתי מדרשות ואם אין בתיה נסיות ובתי מדרשות כביכול אין הקדוש ברור הוא משרה שכינתו על העולם אלא הריני אוחז בתיה נסיות ובתי מדרשות ועליו הכתוב אומר (ישעה ח') צור תעדיה חתום תורה בילמודי ר' חנינא אמר למה נקרא שמו אחז שאחז בתיה נסיות ובתי מדרשות ורבי יעקב בשם רבי אבון אמר ישעה (שם) וחכתי לה' המסתיר פניו מבית יעקב אין לך שעיה קשה כאויה שעיה שנאמר (דברים ל"א) ואנכי הסתר אסתיר פני בעולם הזה ומאויה שעיה וקווית לו שאמר (שם) כי לא תשכח מפי זרעו מה הוועיל לו (ישעה ח') הנה אנכי והילדים אשר נתן לי ה' וכי ילדיו היו והלא תלמידיו היו אלא מלמד שהיו חביבין עליו כבניו וככון שאחז בתיה נסיות ובתי מדרשות התחליו צוחין ווי הוו ויהי בימי אחז

- *Et il advint (vayehi) aux jours de Jóiaqim (Jr 1, 3).* De quel malheur s'agit-il ici? *J'ai regardé la terre: un chaos; les Cieux: leur lumière a disparu (Jr 4, 23).* Parabole: un roi envoia une proclamation à travers le pays. Voici comment les habitants la reçurent: ils la prirent, la déchirèrent et la brûlèrent. Puis ils dirent: Malheur à nous! Quand le roi saura cela! C'est ce que vise le verset: *chaque fois que Yéhudi avait lu trois ou quatre colonnes, le roi les lacérait avec le canif du scribe et les jetait au feu sur le brasero, jusqu'à ce que le rouleau entier fût consumé dans le feu du brasero (Jr 36, 23).* Cela (trois ou quatre colonnes) signifie en fait trois ou quatre versets. Quand il en arriva au cinquième verset: *ses oppresseurs ont le dessus (Lm 1, 5)* le roi lacéra le rouleau d'un coup de canif, et le jeta dans le feu d'un brasier, *jusqu'à ce que les flammes le consument (ib.).* Quand ils virent cela, ils s'écrièrent: "Hoï, quel malheur!". Voilà pourquoi il est écrit: *et voici (vayehi) qu'aux jours du règne de Jóiaqim.*<sup>31</sup>

ויהי בימי יהוקים מה צרה הייתה שם (שם ד') ראייתי את הארץ והנה תהה ובהו ואל השמים ("ירמיה א") וכן אורם למלך שלח פרוסטיגמא שלו למדינה מה עשו לו בני המדינה נטלו אותה וקרוועה ושרפה באש אמרו אווי לנו כשריגש המלך בדברים אלו הה'ד (שם ל"ו) ויהי כקריא יהודי שלש דלותה וארבעה תלתא ארבעה פסוקים כיוון שהגיא לפסוק החמישי היו צריה לראש מיד יקרעה בתער הסופר והשלך אל האש אשר אל האח עד תם כל המגילה על האש אשר על האח כיוון שראו כן התחלו צוחחים ווי הוי ויהי בימי יהוקם

- *Et il advint (vayehi) aux jours d'Assuérus.* Quel fut le malheur dans ce cas? Ce fut le décret permettant *de tuer et de détruire tous les Juifs* (Est 3, 13). Parabole: un roi avait un vignoble, et trois de ses ennemis vinrent l'attaquer. L'un entreprit de couper les raisins (*'olelot*), le second de couper les grappes, le troisième entreprit de déraciner les vignes elles-mêmes. De même, le néfaste Pharaon a-t-il commencé par éliminer les enfants (*'olelot*), ainsi qu'il est écrit: *tout fils qui naîtra, jetez-le au fleuve* (Ex 1, 22). Nabuchodonosor continua en coupant les grappes (*eshkolot*), ainsi qu'il est écrit: *les forgerons et les serruriers, au nombre de mille* (2R, 24, 16). R. Bérékhia a dit au nom

31. Le malheur associé à Yehoyaqim est la destruction de la parole prophétique elle-même. La parabole du roi dont l'édit est brûlé par les habitants illustre le geste de Yehoyaqim lacérant et incendant le rouleau de Jérémie (Jr 36). La lecture midrashique souligne la gravité de l'acte : supprimer « trois ou quatre colonnes » revient à effacer « trois ou quatre versets », atteignant jusqu'au cri de Lamentations (*ses oppresseurs ont le dessus*). Le peuple s'écrie alors *hoï* — malheur —, confirmant l'équivalence phonétique et théologique avec *vayehi*. La progression se poursuit : après le danger extérieur (Amraphel), la menace intérieure (Ahaz), voici l'anéantissement de la Tora par un roi d'Israël, qui marque un pas supplémentaire vers le chaos et l'exil.

de R. Yéhuda: cela signifie mille artisans et mille forgerons. R. YoHanan a dit: mille en tout. R. Samuel a dit: ce passage se réfère aux édiles. R. Yossi b. R. Simon a dit: il se réfère aux Sages. Haman l'impie voulut, quant à lui, arracher le pied de vigne lui-même, comme on dit: "prendre la poule avec tous les œufs", ainsi qu'il est écrit: pour détruire, assassiner et causer la disparition: et quand cela arriva, on s'écria: Hoï, quel malheur! Voilà pourquoi il est écrit: *vayehi bime aHashverosh, et il advint aux jours d'Assuérus.*<sup>32</sup>

(אסתר א') ויהי בימי אchosorosh מה צרה הייתה שם להרוג ולאבד את כל היהודים למלך שהיה לו כרם  
ונזדוגו לו ג' שונאים האחד התחיל מקטוף בעוללות והשני מזנג באשכולות והשלישי בקש לעקור את כל  
הגפנים כך פרעה הרשע התחיל מקטוף בעוללות *שנה'* (שםות א') כל הבן הילוד היאורה תשילכוו נובוכנצר  
הרשע התחיל מזונב באשכולות *שנה'* (מלחים ב' כ") החרש והמסגר אלף ר' ברכיה בשם ר' יהודה אמר  
החרש אלף והמסגר אלף ר' יוחנן אמר כולם אלף ר' שמואל אמר אלו הבליטין ר' בר' סימון אמר אלו  
תלמידי חכמים המן הרשע בקש לעקור את כל הביצה אמר זבין בבייטה (אסתר ג') להשמיד להרוג ולאבד  
וכיוון שראו כן התחילו צוחין ווי הו ויהי בימי אchosorosh

- *Au temps où gouvernaient les Juges (vayehi bime shefot ha-shoftim)* (Rt 1,1). - Quel a été le malheur ici? - Une famine survint dans le pays! Parabole: une province devait des impôts au roi. Il envoya un percepteur pour les collecter. Que firent les gens de la région? Ils saisirent le fonctionnaire, le frappèrent et lui imposèrent une amende, en ces termes: nous lui avons fait ce qu'il cherchait à nous faire. Ainsi, au temps où gouvernaient les Juges, quand un homme s'était rendu coupable d'idolâtrie et que le juge entendait le traduire en jugement, le prévenu venait lui-même fouetter le juge, en disant: "je lui ai fait ce qu'il voulait me faire ". Malheur (*hoï*) à la génération dont les juges sont ainsi jugés! Telle est la signification du verset: *vayehi bime shefot ha-shoftim, au temps où gouvernaient les Juges.* Shim'on b. Abba a dit au nom de R. YoHanan: partout où l'on trouve l'expression *vayehi*, le texte annonce soit des malheurs, soit de grandes joies. S'il s'agit de malheurs, ce seront des malheurs sans précédent; s'il s'agit de joies, ce seront des joies sans précédent.<sup>33</sup>

32. Le malheur attaché à AHashverosh est la menace d'extermination totale décrétée par Haman. La parabole du vignoble décline trois étapes : Pharaon s'en prend aux enfants, Nabuchodonosor aux élites (artisans, responsables, sages), Haman enfin cherche à déraciner la vigne elle-même, c'est-à-dire Israël tout entier. Chaque ennemi pousse plus loin l'entreprise de destruction, jusqu'à viser l'éradication absolue. Le cri *hoï* ponctue encore le *vayehi*, signe de détresse. La série des cinq *vayehi bimey* se clôt ainsi sur le plus radical des malheurs, où l'existence même du peuple est mise en cause. Le lien avec les prologues précédents est double : d'une part, l'illustration systématique de la règle herméneutique donnée par R. Samuel (cinq malheurs), d'autre part, la montée en intensité des menaces — d'une guerre contre Abraham à la destruction du texte prophétique, pour aboutir au projet d'extermination totale. Cette progression dramatique justifie la lecture du *vayehi* de Ruth comme annonçant famine et détresse dès l'ouverture du livre.

33. Le malheur associé à l'ouverture de Ruth est la famine, immédiatement reliée à l'anarchie morale de l'époque : les juges ne jugent plus, mais sont eux-mêmes jugés et humiliés. La parabole du percepteur renversé par ses débiteurs illustre cette inversion de l'autorité : celui qui devait faire respecter la loi devient victime du justiciable. Le cri *hoï* réapparaît, signalant le chaos social. La conclusion cite à nouveau R. YoHanan : *vayehi* peut annoncer le plus grand des malheurs ou la plus grande des joies. Le cycle des cinq *vayehi bimey* se boucle ainsi sur l'ouverture même du livre de Ruth : ce qui s'annonce comme famine et désordre prépare en creux l'émergence de l'histoire rédemptrice de Ruth et de David. Le lien avec le prologue précédent est net : après la série des « règnes de malheur », le midrash applique le principe herméneutique à Ruth, pour souligner que son récit s'ouvre sous le signe de la détresse — mais avec la possibilité d'une joie sans précédent, celle de la

והי בימי שופטיהם מה צרה הייתה שם ויהי רעב בארץ למדינה שהיתה חיבת ליפס למלך מה עשה המלך שלח טמיון לגבולה מה עשו בני המדינה נטלו אותו והלכו וגבו אותו אמרו מה שהי מבקש לעשות לנו עשינו לו כך בימי שופטיהם היה אדם מישראל עובד עבדות כוכבים והיה הדין מבקש לעשות בו דין והוא בא מלכה הדין ואמר מה דבעא מעבד לי עבדתי ליה אווי לדור ששפטי נשבטין הווי ויהי בימי שופטיהם שמעון בר' אבא אמר בשם ר' יוחנן כל מקום שנאמר צרה ושמחה אם צרה אין צרה כמותה אם שמחה אין שמחה כמותה בעולם אתה

\*

- R. Samuel b. NaHmani intervint pour faire cette distinction: partout où l'on trouve *vayehi*, cela annonce un malheur; mais là où il est écrit *vehaya* (et ce sera) le texte annonce de joyeuses circonstances. - Mais, lui objecta-t-on, il est pourtant écrit: *et dieu dit: qu'il y ait lumière (vayehi or)?* Il répondit: certes, et cependant, celle-ci n'est pas une lumière de joie, en ceci que le monde n'est pas autorisé à user de cette lumière, car avec la lumière qui fut créée au premier jour, on pouvait voir d'une extrémité du monde à l'autre. Mais quand Dieu vit que les impies étaient destinés à apparaître, telle la génération d'Enosh et la génération du Déluge, ainsi que celle de Babel, ou celle de Sodome, il reprit cette lumière. Ce que vise le verset: *elle ôte aux méchants leur lumière* (Jb 38, 15). Et Dieu la cacha à l'intention des Justes, pour les temps futurs ainsi qu'il est écrit: *la lumière est semée pour les justes* (Ps 97, 11). On lui objecta encore: mais il est bien écrit: *Il y eut un soir et il y eut un matin: premier jour* (Gn 1, 5). Il leur répondit: là non plus il n'y a nulle circonstance de joie, car les cieux sont destinés à être consumés, ainsi qu'il est écrit: *car les cieux se dissiperont comme de la fumée* (Is 51, 6). On lui objecta encore: mais il est écrit: *il y eut un soir et il y eut un matin: deuxième jour* (Gn 1, 8). Et ainsi de suite du troisième jour, du quatrième jour, du cinquième jour, et du sixième jour?<sup>34</sup>

ר' שמואל בר נחמני ועבדה פלא כל מקום שנאמר ויהי צרה והיה שמחה והוא כתיב (בראשית א') ויאמר אלהים יהי אור אמר להם אף היא אינה אורה של שמחה שלא זכה העולם להשתמש באורה אוורה שאותה אורה שנבראת ביום ראשון צופה מסוף העולם ועד סופו וכיון שראה שעתידין רשעים לנצח כדור אנוש ואנשי דור המבול ודור הפלגה וכאנשי סdom לכהה הה"ד (איוב ל"ח) וימנע מרשעים אורים וגנוזיםצדיקים לעתיד לבא שנאמר (תהלים צ"ז) אור זרוע לצדיק מיתיבין ליה והכתיב (בראשית א') והי ערבות והי בקר יום אחד אמר להם אף היא אינה שמחה שעתידין שמים להבלות שנאמר (ישעיה נ"א) כי שמים כען גמלחו מיתיבין ליה והא כתיב ויהי ערבות והי בקר יום שני ושלישי ורביעי חמישי ושישי

\*

- Il leur répondit: là non plus il n'y a nulle circonstance de joie, car pour tout ce qui a été créé durant les six jours, il faut encore un effort pour en profiter, par exemple, la moutarde a besoin d'un ingrédient qui la rende supportable pour que nous la consommions, les lupins doivent être adoucis, et le blé doit être moulu. - Mais il est pourtant écrit: *vayehi*

---

### royauté davidique.

34. R. Samuel b. NaHmani raffine la règle : *vayehi* introduit le malheur, *vehaya* la joie. Mais le débat montre que cette distinction n'est pas mécanique : même les *vayehi* de la Crédit n'expriment pas une joie véritable, puisque la lumière originelle est retirée du monde et réservée aux justes de l'avenir, et que les cieux eux-mêmes sont destinés à se dissiper. La controverse insiste sur la gravité intrinsèque du mot *vayehi*, qui, même dans le contexte de la Crédit, porte en germe une limite ou une perte. Le lien avec la séquence précédente est clair : après avoir illustré les *vayehi bimey* par cinq règnes de malheur (jusqu'à Ruth), le midrash revient à la Genèse pour confirmer que la formule *vayehi* est partout porteuse de fragilité, tandis que seule la perspective eschatologique (*vehaya*) ouvre à la joie définitive.

*Adonaï et Yosseph, Et le seigneur était avec Joseph* (Gn 39, 21). Il répondit: ceci non plus n'annonce rien de joyeux, puisqu'il est écrit ensuite: *Je n'ai rien fait pour qu'on me mette en prison* (Gn 40, 15). - Mais n'est-il pas écrit: *Le jour où (vayehi) moïse eut achevé d'ériger la demeure* (Nb 7, 1). Il leur répondit: ceci non plus n'annonçait rien de bon, car le jour où le temple fut construit, le Tabernacle fut caché, ainsi qu'il est écrit: *Moïse ne put entrer dans la tente du rendez-vous* (Ex 40, 35). - Mais n'est-il pas écrit: *Or Josué, se trouvant près de Jéricho* <sup>35</sup> (Jos 5, 13)? Il leur répondit: ceci n'annonçait rien de joyeux, puisqu'en cette occasion, Josué déchira ses vêtements, ainsi qu'il est écrit: *et Josué déchira ses vêtements* (Jos 7, 6). - Mais qu'en est-il de ce verset: *Au huitième jour* <sup>36</sup>... (Lv 9,1) ? Il leur répondit: cela n'annonce aucune joie, car en ce jour, Nadab et Abihu moururent. - Cependant, il est écrit: *Quand le roi habita sa maison* <sup>37</sup> (2S 7, 1). Il leur répondit: ceci n'annonce rien de bon, car Nathan le prophète vint le voir et lui dit: *Pourtant, ce n'est pas toi qui bâtiras cette maison* (1R 8, 19). <sup>38</sup>

אמר להם אף היא שמחה שכל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכים עשו כגן החרדל צריך להמתיקו התורמוסין צריכין לימתק החטים צריכין ליטחן והוא כתיב (בראשית ל"ט) ויהי ה' את יוסף אמר אף היא אינה שמחה דכתיב (שם מ') כי שמו אותו בבור. והוא כתיב (במדבר ז) ויהי ביום כלות משה. אמר להם אף היא אינה שמחה שבו נגנז בנין בית המקדש שנאמר (שמות מ') ולא יכול משה לבא אל האל מועד והוא כתיב (יהושע ה') ויהי בהיות יהושע אמר להם אף היא אינה שמחה שבו קרע יהושע שמלוותיו שנאמר (שם ז') ויקרע יהושע שמלוותיו והוא כתיב (ויקרא ט') ויהי ביום השmini אמר להם אף היא אינה שמחה שבו מתו נדב ואביהוא והוא כתיב (שמות ב' ז') ויהי כי ישב המלך בביתו א"ל אף היא אינה שמחה שבו בא נתן הנביה ואמר לו (מלכים א' ח') רק אתה לא תבנה הבית

\*

- Ils lui dirent: nous avons épuisé toutes nos références scripturaires; dis-nous maintenant quelles sont les tiennes. Il leur cita les versets suivants: *ce jour-là, (vehaya) les montagnes dégoutteront de vin nouveau, les collines ruisselleront de lait, et dans tous les torrents de Juda les eaux ruisselleront* <sup>39</sup> (Jl 4, 18). *Il arrivera, (vehaya) en ce jour-là, que des eaux vives sortiront de Jérusalem...* (Za 14, 8). *Ce jour-là (vehaya) le Seigneur étendra encore la main une seconde fois...* (Is 11, 11). *Il arrivera (vehaya) en ce jour-là, que chacun élèvera une génisse et deux têtes de petit bétail* (Is 7, 21). *Et il arrivera (vehaya) qu'en*

<sup>35</sup>. *vayehi bilihut yehoshua' bi-yiriiHo*,

<sup>36</sup>. *vayehi ba-yom ha-shemini*,

<sup>37</sup>. *vayehi ki yashav ha-melehk be-beto*,

38. La controverse se poursuit par une série d'objections, chacune citant un *vayehi* qui semble annoncer une circonstance heureuse (Joseph accompagné par Dieu, la dédicace du Tabernacle, Josué avant Jéricho, le huitième jour de l'inauguration sacerdotale, l'installation de David dans sa maison). À chaque fois, la réponse rabbinique détourne le sens vers un revers sombre : Joseph était en prison, le Tabernacle a été éclipsé par le Temple, Josué déchira ses vêtements, Nadab et Abihu moururent, et David se vit refuser la construction du Temple. Le procédé herméneutique systématise ainsi l'association de *vayehi* au malheur, même contre l'évidence contextuelle, en soulignant que la joie dans l'histoire d'Israël est toujours menacée par une perte ou un empêchement. Le lien avec les passages précédents est clair : après avoir montré que *vayehi* introduit des malheurs majeurs (*vayehi bimey*), puis même dans la Création, le midrash élargit sa démonstration à l'ensemble des récits bibliques. L'effet cumulatif est de transformer *vayehi* en mot-signe de la fragilité humaine et de l'histoire marquée par le manque, en contraste avec *vehaya*, promesse d'une joie intacte et eschatologique.

<sup>39</sup>. La suite du verset (*Une source jaillira de la maison de Yahvé et arrosera le ravin des Acacias*) est lue comme une allusion messianique.

*ce jour-là, on sonnera du grand cor* (Is 27, 13). *Et il arrivera en ce jour (vehaya) que le reste laissé à Sion, ce qui survit à Jérusalem* <sup>40</sup> (Is 4,3). -Ils lui objectèrent: mais n'est-il pas écrit à l'inverse: *et voici qu'advint (vehaya) quand Jérusalem fut prise?* (Jr 38, 28). Il leur répondit: non, ce verset n'annonce pas une circonstance de lamentation, mais de joie, car en ce jour, Israël fut pleinement quitte pour toutes ses iniquités, car il s'agit du jour où le Temple fut détruit.<sup>41 42</sup>

אמר ר' ליה אמרין אן דידן אמר את דידך א"ל (זואל ג') והוא ביום ההוא יטפו הרים עסיס (זכריה י"ד) והוא ביום ההוא יצאו מים חיים (ישעיה י"א) והוא ביום ההוא יוסיף ה' שניית ידו (שם ז') והוא ביום ההוא יחיה איש (שם כ"ז) והוא ביום ההוא יתקע בשופר גדול (שם ד') והוא הנשאר בציון והנותר בירושלים מיתיבין ליה והוא כתיב (ירמיה ל"ח) והוא כאשר נלכדה ירושלים אמר להם אף היא אינה צרה אלא שמחה שבו ביום נטלו ישראל אופcin שלימה על עונונתייהם ביום שחרב בהם. סליק פתיחתא דרות רבה

<sup>40.</sup> La suite de ce verset est : *sera appelé saint, tout ce qui est inscrit pour la vie à Jérusalem*

<sup>41.</sup> La conclusion oppose définitivement *vayehi*, signe du malheur, à *vehaya*, signe de la joie. Les versets rassemblés (Jl 4,18 ; Za 14,8 ; Is 11,11 ; 7,21 ; 27,13 ; 4,3) dessinent un horizon messianique : abondance, fertilité, eau vive, rassemblement d'Israël, sonnerie du grand shofar, sainteté de Jérusalem. Tous ces *vehaya* préfigurent une restauration eschatologique, où la joie est plénire et irréversible. À l'objection d'un *vehaya* appliqué à la prise de Jérusalem (Jr 38,28), le midrash renverse la perspective : la destruction du Temple est interprétée comme une purification, l'acquittement total des fautes d'Israël. La logique se boucle : même ce qui apparaît comme catastrophe ultime est relu comme promesse de rédemption. Le cycle herméneutique installe ainsi une typologie des temps : *vayehi* marque l'histoire humaine, toujours entachée de manque et de douleur, tandis que *vehaya* désigne l'avenir divin, le temps messianique de la consolation. Ce dispositif, qu'on retrouve ailleurs (Esther Rabba, Lamentations Rabba), établit une clé de lecture structurante du langage biblique, où la nuance d'un mot oriente tout un horizon théologique. Le lien avec le passage précédent est explicite : après avoir prouvé que tout *vayehi* se rapporte au malheur, l'ultime étape ouvre à l'espérance en affirmant que tout *vehaya* relève de la joie, scellant ainsi le contraste et concluant le prologue de Ruth Rabba sur une perspective eschatologique.

<sup>42.</sup> Note générale sur les prologues de *Ruth Rabba*

Tous les livres n'ouvrent pas par un prologue midrashique ; celui de *Ruth Rabba* assume une fonction herméneutique. Il inscrit la lecture du livre dans une histoire de crise (idolâtrie, famine, exil) et dans une économie de la rétribution. Les premières ouvertures (RtR 1-3) posent la responsabilité d'Israël, sa paresse spirituelle et son étrangeté à la Torah ; les suivantes (RR 4-6) illustrent la logique du châtiment par l'abandon divin et l'humiliation historique (juges frappés, rois étrangers, famine). Le cycle final (RR 7) articule une réflexion philologique (*vayehi* = malheur ; *vehaya* = joie) et ouvre une perspective eschatologique : à la désolation du temps des Juges répond la promesse d'une rédemption sans précédent. L'ensemble confère au livre une cohérence théologique : drame historique et espérance messianique s'y nouent, préparant la figure davidique issue de Ruth.

# Chapitre 1

- 1,1 AU TEMPS OÙ GOUVERNAIENT LES JUGES <sup>43</sup>. Malheur à la génération qui juge ses propres juges, et malheur à la génération dont les juges auraient (par leur comportement) à être jugés! Ainsi qu'il est écrit: *mais même leurs juges, ils ne les écoutaient pas* (Jg 2, 17).<sup>44</sup> Qui étaient les juges dont il est ici question? Rab dit: ce sont Baraq et Debora; R. Yéhoshu'a b. Lévi dit: ce sont Shamgar et Ehud; R. Huna dit: ce sont Debora, Baraq et Yaël. Le mot "juge" (au singulier) implique qu'il n'y en ait qu'un, "juges" au pluriel, implique qu'ils soient deux, "les juges" (avec l'article) implique trois juges.<sup>45</sup>

א ויהי בימי שפטו השופטים אווי לדור שפטו את שופטיהם וואי לדור שופטיו צריכן להשפט  
שנא' (שופטים ב') וגם אל שופטיהם לא שמעוומי הינו רב אמר ברק ודבורה הינו ריב"ל אמר שמגר ואחד הינו  
רב הונא אמר דבורה וברק ויעל הינו שפט חד שפטים תרין השפטים תלתא:

\*

- 1,2 Rabbi <sup>46</sup> demanda à R. Bézalel: quelle est la signification du verset: *oui, leur mère s'est prostituée, celle qui les conçut s'est déshonorée* (Os 2, 7). Est-il pensable que notre mère Sara se soit prostituée! Son interlocuteur lui répondit: à Dieu ne plaise! Mais la signification de ce verset est la suivante: quand donc arrive-t-il que les paroles de la Tora soient méprisées par les ignorants? Quand ceux qui sont versés dans la Tora la méprisent eux-mêmes.<sup>47</sup> R. Jacob b. Abdimi expliqua ce verset ainsi : quand les paroles de la Tora sont-elles considérées comme des prostituées par les ignorants? Quand leurs propres maris les méprisent. <sup>48</sup> R. YoHanan déduit la même idée du verset suivant: *la sagesse du pauvre est méprisée* (Qo 9, 16). - Pourtant, la sagesse de R. Aqiba, qui était un homme pauvre, était-elle méprisée? - Que signifie alors être un homme pauvre? - Il s'agit de celui qui bafoue ses propres paroles. Par exemple, un Ancien qui siège et explique le verset: *tu ne feras pas dévier le droit* (Dt 16,19) alors que dans les faits, il fait dévier le droit. Il explique le verset: *tu n'auras pas égard aux personnes* (ib.) mais lui, il prend en compte dans son jugement, le rang des justiciables. Il explique le

<sup>43</sup>. En hébreu, cette phrase *vayehi bime shefot ha-shoftim* peut-être lire: *au temps où on jugeait les Juges*.

<sup>44</sup>. Ce renvoi s'explique par la suite de ce verset: *car (ces juges) se prostituèrent à d'autres dieux*.

<sup>45</sup>. Le midrash ouvre par une condamnation de l'époque des Judges : l'autorité y est inversée, puisque le peuple « juge ses juges », et les juges eux-mêmes méritent d'être jugés. La citation de Jg 2,17 (*mais même leurs juges, ils ne les écoutaient pas*) illustre cette crise morale et religieuse, liée à l'idolâtrie. La suite développe une herméneutique numérique : le mot *shoft* (juge, singulier) renvoie à un seul magistrat, *shoftim* (pluriel) à deux, et *ha-shoftim* (avec article) à trois. Cette combinatoire sert à introduire une pluralité d'identifications possibles (Débora, Baraq, Yaël, Shamgar, Éhud), sans chercher à les unifier. La logique n'est donc pas historique mais formelle : le verset de Ruth devient un prétexte pour classer et énumérer, tout en soulignant que, quelle que soit la combinaison retenue, le temps des Judges demeure marqué par la défaillance de ses dirigeants.

<sup>46</sup>. Rabbi Yehuda ha-Nassi

<sup>47</sup>. Responsabilité des guides: le livre de Ruth va traiter des rapports entre Juifs et païens. De même que les Juifs sont les guides des païens, le peuple juif dépend de ses guides.

<sup>48</sup>. Le peuple d'Israël est considéré comme le gardien et donc le mari de la sagesse contenue dans la Tora.

passage: *et tu n'accepteras pas de présent* (ib.) mais, lui-même accepte les “pots de vins”. Il commente: *vous ne maltraierez pas la veuve et l'orphelin* (Ex 22, 21) et pourtant il les maltraite! <sup>49</sup>

ב רבינו שאל לר' בצלאל מהו דכתיב (הושע ב') כי זונתך אמת אפשר ששרה אמנה זונה הייתה אמר לו ח"ו  
אלא אימתי דברי תורה מtbodyן בפני עמי הארץ בשעה שבעליהם מבזין אותם אתה ר' יעקב בר אבדימי  
ועבדיה שמוועה אימתי דברי תורה נעשין עמי הארץ בשעה שבעליהם מבזין אותם ר' יוחנן מימי  
לה מהכא (קהלת ט') וחכמת המסקן בזוויה וכי חכמתו של רבינו עקיבא שהיה מסכן בזוויה הייתה אלא מהו  
מסכן מי שהוא בזוויה כגון זקן יישוב ודורש (דברים י"ט) לא טנה משפט והוא מטה משפט לא תכיר  
פניהם והוא מכיר פניהם לא תקח שחד והוא לוקח שחד (שמות כ"ב) כל אלמנה ויתום לא תענונו והוא מענה  
אתם

---

49. Le passage illustre, par une lecture provocante d'Os 2,7, le lien entre la corruption des élites et le discrédit de la Tora. La réponse rabbinique déplace la métaphore de l'infidélité conjugale vers la responsabilité des guides : lorsque les savants méprisent eux-mêmes la Loi, ils la rendent méprisable aux yeux des ignorants. La relecture de Qo 9,16 (*la sagesse du pauvre est méprisée*) va dans le même sens : le « pauvre » n'est pas tant celui qui manque de ressources matérielles (car R. Aqiba, pauvre, fut respecté), que celui qui s'avilit en bafouant ses propres paroles. L'exemple du juge qui commente la Tora mais agit à l'inverse incarne cette contradiction. Ainsi, la faute n'est pas seulement individuelle mais structurelle : si Israël est gardien de la Tora comme un mari de son épouse, le mépris de ses chefs revient à une forme d'adultère spirituel, qui rejaillit sur tout le peuple. Ce développement prolonge logiquement l'avertissement du v. 1 sur des juges eux-mêmes jugés.