

HISTOIRE DES RELIGIONS

Jean Baubérot-Vincent
Yves Bruley
Éric Smilevitch
Dominique Sourdel

HISTOIRE DES RELIGIONS

*Que
sais-je?*

La BIBLIOTHÈQUE

Chaque volume de « La Bibliothèque » rassemble plusieurs titres initialement parus dans la collection « Que sais-je ? ». Fidèle à l'esprit encyclopédique qui a fait la réputation des synthèses de 128 pages, cette série donne du temps à la connaissance en vous offrant la possibilité d'approfondir ce que vous savez déjà ou ce que vous pensiez savoir. Un point d'interrogation qui fait le point sur vos interrogations !

Ce livre ne peut être reproduit ni utilisé à des fins d'entraînement de systèmes d'intelligence artificielle.

La fouille de textes et de données est interdite conformément à l'article 4(3) de la Directive (UE) 2019/790.

ISBN 978-2-13-089940-2

Dépôt légal – 1^{re} édition : 2018

2^e édition mise à jour : 2026, octobre

Histoire du judaïsme, 3^e édition : 2025, octobre

Histoire du catholicisme, 6^e édition : 2025, juin

L'Islam, 22^e édition : 2009, août

Histoire du protestantisme, 12^e édition : 2025, octobre

© Que sais-je ? / Presses Universitaires de France, 2026
5, allée de la 2^e DB, 75015 Paris

Première partie

HISTOIRE DU JUDAÏSME

par Éric Smilevitch

Pour mes parents

Cette nouvelle histoire du judaïsme n'aurait pas vu le jour sans l'heureuse initiative d'Hervé Landau ; elle doit aussi beaucoup aux remarques de Yona Abitbol et Michael Broll. Qu'ils en soient tous remerciés.

Introduction

On croit pouvoir décrire le judaïsme comme une religion, mais, dans la langue commune, ce terme désigne en général un ensemble spécifique de croyances et de rites. En réalité, le judaïsme est davantage une forme de civilisation, une culture globale qui enveloppe à la fois un enseignement doctrinal, un système de lois très développé, un mode de vie particulier et un système social étendu. Il est fondé sur des formes de savoirs et des modèles intellectuels, éthiques et politiques, instruits par des textes écrits et des traditions orales ; et sur une société particulière, définie par le peuple juif et par les convertis de toute nation qui se joignent à lui. Cette société, à son tour, est déterminée dans ses valeurs, ses usages et ses mœurs par un lien social puissant, un culte et une foi enracinée dans une très longue histoire, et une législation rigoureuse incluant tous les aspects de la vie. C'est l'ensemble de cette tradition et de cette histoire que le judaïsme nomme « Torah ».

Cette culture globale est plurimillénaire. Une bibliothèque juive traditionnelle contient à la fois des ouvrages de la Haute Antiquité (Bible) et de l'Antiquité tardive (Talmud, *Midrash*), relayés depuis l'époque médiévale par un très grand nombre de textes et d'études, qui vont du commentaire biblique ou talmudique au traité philosophique ou kabbalistique. Cette culture trimillénaire se poursuit aujourd'hui dans tous les domaines précités. Mais la civilisation du judaïsme ne s'arrête pas à la

bibliothèque. Si l'on nous permet cette image, elle est aussi présente depuis toujours, avec la même intensité, dans la cuisine, la salle de bains et la chambre à coucher, ainsi que dans les tribunaux, les synagogues et les lieux d'étude. Elle investit tous les lieux physiques, spirituels, psychologiques, moraux et sociaux de l'existence « juive ». La tradition hébraïque enveloppe toutes les dimensions de la vie, depuis les idées les plus hautes de la métaphysique jusqu'aux détails les plus pointus de la relation de chacun à son corps, aux objets du monde et à autrui.

Ouverture chronologique et longue durée

Au regard de l'histoire, le judaïsme est l'une des rares traditions issues de la Haute Antiquité ayant survécu à la destruction de son foyer national et aux mutations des grandes civilisations qui l'accueillirent. Cette capacité de survie, malgré la dispersion et l'exil, les persécutions matérielles et spirituelles, suscite l'étonnement. En profondeur, l'histoire du judaïsme est souvent mal connue, et plus précisément son histoire interne. Et elle est souvent confondue avec l'histoire juive. En tant que religion révélée, le judaïsme commence avec Moïse au mont Sinai. Il se réfère ainsi à une tradition spécifique qui se donne elle-même le nom de « Torah » ou « enseignement ». L'histoire de cette tradition accompagne et jalonne le développement de l'aire méditerranéenne, puis européenne, de la Haute Antiquité à nos jours. Il importe de distinguer l'histoire de cette tradition, que l'on peut nommer « judaïsme », ou « tradition juive » ou « Torah », de l'histoire du peuple juif, c'est-à-dire de l'histoire politique et sociale des Juifs, dont bien des péripéties sont connues. D'abord parce que tous les Juifs ne reconnaissent pas forcément le judaïsme pour leur culture, certains le rejettent (partiellement ou en totalité) et pratiquent d'autres voies tout en affirmant relever socialement ou politiquement du peuple juif et

de son aventure particulière. Ensuite, parce que le judaïsme est un mode de pensée et de vie qui se place à l'échelle d'une société élargie, non limitée géographiquement ou chronologiquement. L'enseignement de la tradition hébraïque est donné d'emblée à l'ensemble de toutes les générations d'Israël, et à « l'immigrant étranger » qui déciderait de se fondre parmi eux et d'y inclure sa descendance.

L'Éternel, notre Dieu, a contracté avec nous une alliance à Horeb. Ce n'est pas seulement avec nos pères que l'Éternel a contracté cette alliance, c'est avec nous-mêmes, nous qui sommes ici, aujourd'hui, tous vivants (Deutéronome 5, 2-3).

Par une loi de nécessité interne, la tradition du judaïsme traverse l'histoire et polarise autour d'elle les individus et les communautés, sans jamais se réduire ni s'identifier à leur histoire factuelle. « Plus vaste que la mer » : tel est le qualificatif appliqué à la Torah, en particulier à la tradition orale, pour exprimer l'ampleur et la richesse de son mode de pensée. Et puisqu'elle est « l'héritage de l'assemblée de Jacob », elle traverse l'ensemble des générations du peuple juif en s'enrichissant et en se diversifiant, incluant au fil des exils successifs de nouvelles langues et des références culturelles inédites.

L'ouverture chronologique est un thème récurrent de la Loi. Celle-ci associe en permanence passé et présent, prenant modèle du passé pour façonner le présent, et réciproquement, en assignant pour tâche au présent de vivifier le souvenir. Elle tient l'avenir sous sa coupe par le même procédé. Ainsi, même s'il est fréquent que des mouvements historiques prétendent « représenter la Torah », celle-ci les déborde toujours par définition. Son histoire ne dépend pas des aléas sociaux, psychologiques et matériels d'un groupe social déterminé. Elle obéit à des rythmes temporels de plus longue durée que ceux des communautés juives, y compris lorsque celles-ci se réfèrent explicitement à sa tradition. De façon générale, des événements historiques qui impliquent parfois la vie et la mort des communautés représentent souvent une simple

inflexion, occasionnellement une transformation, à l'échelle de la civilisation du judaïsme. Le privilège de la longue durée est d'autant plus pertinent que cette culture est construite sur le principe d'un enchaînement obligatoire des générations. Depuis la révélation du Sinaï, chaque père a l'obligation d'enseigner à ses enfants « ce que ses yeux ont vu » et ce que la tradition lui a appris. Le rythme chronologique naturel de la tradition juive est donc celui de sa transmission, laquelle provient de la Haute Antiquité.

Théorie et pratique

La nature particulière de la doctrine révélée est de faire corps immédiatement avec une pratique, y compris dans les domaines les plus métaphysiques. Il s'agit des commandements ou préceptes de la Torah, appelés *mitsvot*. L'existence et l'unité de Dieu, le respect du shabbat et des fêtes, la nourriture casher, les interdits sexuels et matrimoniaux, la récitation du *Shema*, la prière, la pratique du don et de la charité sont parmi les plus connus. Mais l'étude de la Torah, la réflexion et la quête de la sagesse et du savoir sont aussi un précepte de la Torah. Mieux encore, étudier et enseigner sont des préceptes fondamentaux, dont l'importance égale celle de tous les autres commandements réunis. L'étude et la réflexion sont donc des obligations ou des devoirs religieux, concurrents des autres devoirs ou obligations de la Torah, et qui ont parfois préséance sur eux. En un sens, c'est donc la pratique qui enveloppe l'ensemble des domaines intellectuels, moraux, religieux, sociaux et politiques du judaïsme. Car tout est, à un degré ou à un autre, une pratique et un usage du judaïsme, y compris la philosophie et, son inverse, la critique de la philosophie. Maïmonide, par exemple, considère l'étude de la physique et de la métaphysique comme une partie du précepte d'étudier la Torah¹. Cependant, les opposants à Maïmonide,

1. Cf. *Mishné Torah*, *Hilkhot Talmoud Torah* 1, 12.

qui luttaienent contre l'esprit philosophique, ne considéraient pas moins les questions « physiques » et « métaphysiques » comme des problèmes doctrinaux majeurs du judaïsme que la tradition leur prescrivait de connaître et de penser. Pour répondre à cet impératif, ils conçurent donc une forme de réflexion à la limite entre cosmologie et métaphysique, comme en témoignent, par exemple, les textes de Kabbale.

Dans le cadre de la Torah, nul n'est philosophe ou critique de la philosophie par goût, en plus de ses engagements spirituels et moraux, mais très exactement à cause de ces engagements et pour répondre aux impératifs explicites de la Torah. Ainsi, la pratique des commandements de la Torah est susceptible d'inclure tous les domaines de la réflexion et de la pensée, même les plus théoriques. Mais inversement, la pratique des commandements de la Torah tombe sous la juridiction de l'étude. Car, une fois donnée la prophétie de Moïse, la législation du judaïsme dans tous les domaines est l'œuvre des « sages », c'est-à-dire des savants versés dans la connaissance du judaïsme. Dès lors, l'étude et la réflexion gouvernent à leur manière l'ensemble des « pratiques » et des « usages » de la tradition, dans tous les détails juridiques, éthiques, liturgiques, etc., y compris le commandement d'étudier. En sorte que la façon dont chaque auteur ou chaque époque conçoit la tradition et ses préceptes modifie les pratiques concrètes.

CHAPITRE PREMIER

Structure d'une tradition

Pour appréhender l'histoire du judaïsme, il faut la distinguer soigneusement de deux domaines, riches et vastes : *primo*, l'histoire du peuple juif ; *secundo*, l'histoire des religions et des cultures issues de la Bible. Certaines choses vont de soi. Que la tradition hébraïque soit distincte du christianisme est une évidence. Le christianisme est pourtant, à son origine, un phénomène propre au peuple juif et une redéfinition des fondements du judaïsme. Mais, du sein de la tradition, il est perçu comme une déviation fondamentale. Il est assimilé aux courants antinomiques qui prônent un changement radical dans la nature de la loi et une rupture avec le judaïsme ancestral. L'antinomisme est un phénomène récurrent de l'histoire juive, souvent associé au messianisme. L'histoire de ces « faux messies » n'est évidemment pas sans conséquence sur l'évolution intellectuelle du peuple juif. Certains de ces mouvements, tels le sabbatisme ou le frankisme aux ^{xvii}^e-^{xviii}^e siècles, eurent des répercussions durables sur la société juive de certains pays et sur leur culture. Cependant, leur scission avec la tradition les place hors de celle-ci ; ils sont régulièrement dénoncés et combattus, sinon carrément ignorés. Pour qui étudie l'origine de ces mouvements spirituels et politiques, il va de soi qu'ils se rattachent à l'histoire du judaïsme. Tout comme le christianisme. Et que seul le judaïsme de l'époque les a rendus possibles. Mais ce rapport est asymétrique. Car leur

rupture avec la tradition les écarte de tout commerce intellectuel avec l'évolution et les courants internes du judaïsme. La rigueur impose de distinguer la tradition de la Torah des multiples « branches » qui ont poussé sur le tronc de l'héritage biblique, y compris lorsque celles-ci furent le fait historique d'une partie du peuple juif.

Schismes et tradition

Hormis les manifestations antinomiques, qu'il n'est pas nécessaire d'aborder ici, les « schismes » qui traversent régulièrement l'histoire juive obéissent en général au même principe : le rejet ou l'ignorance de la tradition orale. On retiendra comme exemplaires de ce phénomène le schisme karaïte et le judaïsme alexandrin. Du point de vue de l'histoire du peuple juif, il va de soi que le karaïsme et le judaïsme alexandrin furent des faits culturels et sociaux majeurs. Mais ce que l'histoire des hommes, dans leurs pratiques religieuses, sociales et politiques, reconnaît comme événement ou fait pertinent n'a aucun rapport avec ce que la tradition juive admet comme légitime. Au regard de celle-ci, il ne suffit pas d'être juif ou de se réclamer de la Bible pour prendre part à l'histoire du judaïsme.

Le karaïsme

Les karaïtes se réclament explicitement de la seule Torah écrite. Ils tirent leur nom du mot hébreu *mikra*, qui désigne l'écrit, à partir de la racine *kara* : « lire ». Fondée au milieu du VIII^e siècle à Bagdad, cette faction rompit avec la tradition orale en prônant le retour au texte biblique et à sa lecture « première ». Les auteurs karaïtes furent, en général, des commentateurs qui créèrent des modèles herméneutiques fondés sur l'analyse grammaticale. Du point de vue philosophique, ils adoptèrent principalement les

modes de raisonnement de la théologie musulmane, alors dominante. Le mouvement se développa principalement en Orient (Perse, Europe orientale), entraînant derrière lui une partie du peuple juif, jusqu'à sa disparition presque complète au ^{xx}^e siècle. Au regard de la tradition rabbinique, les karaïtes ne sont que l'une des multiples branches mortes du judaïsme, dont le principe récurrent traverse déjà les schismes sadducéens et chrétiens. En rompant avec la tradition orale, les karaïtes se sont exclus de la tradition juive et se sont détachés de l'enseignement de Moïse. Ce consensus négatif n'exclut pas une influence, parfois directe, des auteurs karaïtes sur les commentaires bibliques, en particulier au Moyen Âge. Plus profondément, la polémique antikaraïte menée par les académies orientales et par le judaïsme espagnol, en se plaçant sur le terrain de l'adversaire (analyse grammaticale et dogmatique musulmane), introduisit des problématiques littéraires et philosophiques nouvelles dans le champ du judaïsme, dont l'un des meilleurs exemples est l'œuvre de Saadia Gaon au ^x^e siècle.

Le judaïsme alexandrin

S'il est vrai que le karaïsme a explicitement marqué la tradition du judaïsme, en l'obligeant à renouveler l'approche de certaines questions majeures, il n'en est pas de même d'autres branches de l'héritage biblique. Le judaïsme alexandrin (de la ville égyptienne d'Alexandrie) fournit le modèle d'une aire culturelle juive particulièrement riche, qui se développa à l'écart du judaïsme rabbinique et n'eut aucune influence sur lui. L'origine du judaïsme alexandrin est très ancienne. Elle remonte à l'époque du premier exil, lorsqu'une partie du peuple juif fuit la conquête babylonienne et se réfugie en Égypte à la fin du ^v^e siècle avant notre ère, selon le décompte du Talmud. La forme culturelle spécifique du judaïsme alexandrin remonte au ⁱⁱⁱ^e siècle avant notre ère, lorsque la Bible fut traduite en grec (« Septante »). Cette

traduction fut le point de départ d'un vaste mouvement culturel dans l'ensemble du monde hellénistique, puis romain, qui donna naissance au christianisme. Lisant et commentant la Bible en grec, les juifs alexandrins produisirent des œuvres philosophiques remarquables, principalement celle de Philon (au début de notre ère). Mais ces œuvres furent conçues hors de toute référence à la tradition orale, que la plupart de ces auteurs ignoraient, en sorte qu'elles ne furent jamais intégrées au corpus des œuvres reçues du judaïsme. L'œuvre immense de Philon d'Alexandrie, première rencontre entre la Bible et la philosophie (en l'occurrence platonicienne), a été recueillie par les chrétiens, qui voyaient en elle une doctrine biblique légitime, tandis que le judaïsme non hellénistique ne lui fit aucune place. Que Philon soit un auteur juif attaché à la Bible est évident. En outre, contrairement aux karaïtes, il n'affiche aucune prétention schismatique. Mais sa lecture de la Bible ne soupçonne jamais l'existence d'une tradition orale et se situe du coup hors du champ du judaïsme.

Histoire et tradition

Le judaïsme ne se présente pas comme une histoire au sens habituel du terme, mais comme une tradition. La différence majeure est qu'entre des auteurs ou des doctrines appartenant à une même aire culturelle, l'histoire ne requiert aucune sorte de connexion. Leur appartenance à une aire culturelle commune, ou tout simplement linguistique, suffit à les rassembler chronologiquement. Hugo, Céline, Voltaire, Breton, Ponge et Chateaubriand appartiennent à l'histoire littéraire française. Un rassemblement aussi hétéroclite ne fait pas sens dans une tradition. Le présupposé d'une tradition requiert d'éliminer des rapprochements non motivés. Il oblige à anticiper l'unité d'un objet ou d'un genre et à en vérifier perpétuellement l'accord. La tradition du judaïsme tresse une trame serrée, en se définissant explicitement par l'exigence d'une relation forte entre les auteurs ou les doctrines, qui se

répondent ou se contredisent autour d'un héritage commun. Des siècles séparent souvent les auteurs en discussion ; les reformulations et les refontes sont le terreau où se développent les positions parfois les plus contradictoires. Mais le lien commun n'est jamais rompu. Est-ce dire qu'aucune forme de pensée « étrangère » à l'héritage antique écrit et oral ne peut légitimement trouver place dans la tradition hébraïque ? En aucun cas. Il suffit, à l'inverse des exemples précités, qu'une pensée quelconque entretienne un dialogue sérieux avec la tradition orale pour s'y intégrer.

Comparaison avec le judaïsme espagnol

Ce qui explique pourquoi, à la différence du judaïsme hellénistique qui n'est demeuré dans le judaïsme qu'à l'état de trace, la philosophie juive médiévale a, au contraire, imprégné en profondeur la tradition rabbinique. Les œuvres de Saadia Gaon (x^e siècle), Maïmonide (xii^e siècle), Gersonide (xiii^e-xiv^e siècles), Crescas (xiv^e-xv^e siècles), quoique très fortement philosophiques, font partie intégrante de la tradition juive et continuent à être lues et étudiées, au sein du judaïsme rabbinique, jusqu'à aujourd'hui. Cette pérennité ne tient pas au fait que les médiévaux préféraient la philosophie d'Aristote à celle de Platon. La différence ne tient pas à la philosophie, mais à l'usage qui en est fait. Tous les auteurs concernés ont su instituer un dialogue rigoureux et méticuleux entre l'aristotélisme et les thèses, les thèmes et les textes de la tradition écrite et orale. Dans leurs œuvres, dont le modèle est sans doute *Le Guide des égarés* de Maïmonide, les concepts philosophiques circulent en permanence dans les chemins tracés par la Bible et le Talmud. Inversement, les attendus et les réquisits de la tradition orale investissent de leurs questions les textes d'Aristote et de ses commentateurs grecs et arabes.

Cette intrication entre Torah et philosophie a marqué tout le judaïsme ultérieur. Il y eut, évidemment, des partisans et des adversaires de la philosophie. Mais cela ne changea rien à

l'insertion de la pensée philosophique dans le champ du judaïsme. Le paradoxe est que des concepts aussi exclusivement aristotéliens que les quatre éléments (eau, terre, feu, air), ou les notions de matière et de forme, ou la différence entre la potentialité et l'acte, etc., sont employés massivement par une bonne partie des adversaires de la philosophie, y compris dans la Kabbale. Les œuvres de Na'hmanide (XIII^e siècle) et du Maharal de Prague (XVI^e siècle), si critiques à l'égard de Maïmonide et de ses disciples, en fournissent l'exemple flagrant. Cela ne tient pas au fait que la philosophie d'Aristote serait plus adaptée au judaïsme. Mais cela provient de la façon dont ces concepts ont été mis en résonance avec la tradition hébraïque par les grands auteurs du judaïsme médiéval.

Les exemples contradictoires du judaïsme alexandrin et du judaïsme espagnol illustrent un aspect fondamental de la nature de la tradition juive. Contrairement à toutes les autres branches issues de l'héritage biblique, et comme cela se vérifiera sans cesse, le judaïsme accorde la préséance à un dialogue soutenu avec la tradition orale plutôt qu'avec la tradition écrite.

L'écrit et l'oral : structure générale

Pour comprendre la position exorbitante de l'oralité, et l'intrication profonde de l'écrit et de l'oral, il faut se représenter précisément le format d'un texte « écrit ».

L'écrit et le lu

Les règles d'écriture des textes bibliques appartiennent aux traditions les plus anciennes et les plus rigoureuses. Le texte des rouleaux de la Torah se présente comme une série de lettres uniquement consonantiques, regroupées en mots, dépourvues de toute vocalisation et de toute ponctuation. Les chaînes de

mots (groupes de consonnes) se suivent de façon continue, sans la moindre indication de fin de phrase, et forment des blocs entrecoupés d'espace ou de passages à la ligne, comme des paragraphes. Le texte ne comporte pas non plus de découpage en chapitres. Celui-ci a été introduit par les premiers imprimeurs dans le but d'indiquer les références de chaque verset. Ils divisèrent ainsi le texte biblique par groupes de dizaines de versets, dont ils firent arbitrairement les chapitres des livres. Les seules divisions du texte sont donc ces paragraphes (*parashiot*) et la répartition en livres distincts. Tel est le texte « écrit » de la Torah.

Ce format tient d'abord à la nature de l'alphabet hébraïque. Contrairement aux alphabets grec et latin, celui-ci est uniquement consonantique. Un texte écrit ne comporte originellement aucune sorte de voyelle. Le système d'écriture des points vocaliques pratiqué aujourd'hui est une invention tardive (VIII^e-X^e siècle), tout comme l'écriture des signes de cantillation marquant le rythme et la ponctuation. En outre, les règles de la transmission du texte biblique interdisent de consigner ces deux compléments dans le texte des rouleaux de la Torah, qui reste le seul « écrit » à proprement parler. Or, contrairement à ce que l'on imagine aujourd'hui, ce texte n'est pas destiné uniquement à un usage liturgique, lors des lectures publiques à la synagogue. Il est et demeure le livre de base de toutes les interprétations. Lorsque l'on parle ici du texte *écrit* de la Bible, on n'évoque donc que cette série continue de mots divisée en paragraphes, sans aucune indication de prononciation ni de ponctuation. La constitution d'une phrase, qui est le minimum requis pour que soit exprimé un sens, est donc laissée à la charge de la *lecture*. L'origine de cette lecture est, purement et simplement, une tradition orale.

Le texte *écrit* de la Bible est transmis et conservé par la Massorah (« transmission ») d'écriture. Cette tradition est si ancienne et si rigoureuse que, malgré la dispersion et l'exil, il n'y a, proportionnellement, que peu d'endroits d'hésitation et peu de différences entre les versions. Le texte *lu* de la Bible (voyelles, ponctuation et accents) constitue la seconde partie de

la Massorah. Cette tradition est aussi ancienne et aussi rigoureuse que l'autre, mais, puisqu'elle est orale, sa conservation est sujette à davantage d'hésitations. Celles-ci sont en général de deux sortes. Soit il s'agit de divergences entre la tradition écrite et la tradition lue, en sorte que l'écriture et la prononciation de certains termes diffèrent, parfois de façon brutale. Soit il s'agit de divergences d'accentuation des mots ou d'écriture des lettres défectives. C'est à ce genre de symptômes que l'on reconnaît que lecture et écriture sont des traditions autonomes : elles ne se confondent pas, et leurs différences se conservent sans s'annuler.

Les deux Torah

La tradition orale enveloppe donc originellement le texte écrit, puisque c'est elle qui fournit la lecture du texte. Sans cette tradition, il serait possible de pratiquer des lectures intégralement différentes de celle qui est admise et reconnue. Le Talmud (*Shabbat* 31a) met plusieurs fois en scène cette dualité, montrant que celle-ci commence au niveau même de la lettre :

Un étranger se présenta devant Shamai et lui demanda : combien de Torahs (au pluriel) avez-vous ? Deux, lui répondit-il, la Torah écrite et la Torah orale. L'étranger déclara : Pour celle qui est écrite, je te crois, mais pas pour celle qui est orale ; convertis-moi à condition de m'enseigner uniquement la Torah écrite. Shamai le chassa en le réprimandant. L'étranger se présenta alors devant Hillel et celui-ci accepta de le convertir selon ses conditions. Le premier jour il lui enseigna les premières lettres ; mais le lendemain, il inversa leur ordre. L'autre s'exclama : Eh ! Hier tu m'as dit le contraire ! Hillel répondit : C'est donc que tu as confiance en moi, dans ce cas fie-toi aussi à moi pour la Torah orale.

La tradition orale est une nécessité intrinsèque du texte écrit. Elle n'est pas une « invention » tardive. Elle commence avec Moïse, elle est une partie de son enseignement et accompagne le Pentateuque dont elle fournit le complément et l'interprétation

adéquate. La simple compréhension des mots du texte, leur sens et leur lecture, est soutenue uniquement par la tradition orale. Mais il est vrai que cette notion a deux acceptions distinctes.

Les deux sortes d'enseignement oral

Au sens propre, la « Torah orale » se rattache directement à l'enseignement de Moïse et se réclame de son nom. Outre la lecture traditionnelle de l'ensemble du livre, elle inclut les précisions indispensables à sa compréhension et à sa mise en pratique ; par exemple la signification matérielle des métaphores du texte (« vous placerez ces paroles sur vos cœurs ») ou bien des règles de droit non explicites associées à certains passages. Dans l'introduction de son commentaire, Ibn Ezra fait constater, par exemple, que la Bible tient un compte rigoureux des mois et des années ; ce qui suppose une méthode établie touchant la façon de fixer les mois et de constituer des années. Or, rien dans le texte ne permet de déduire précisément ces modes de calcul. Le texte s'appuie implicitement sur un savoir et une pratique définis, strictement oraux. Cette première forme d'oralité est assimilée complètement à l'enseignement de Moïse, elle est d'origine prophétique et a un rang égal au texte biblique dont elle est l'appendice indispensable.

La seconde forme de tradition orale est constituée par l'ensemble des décisions coutumes, rites, enseignements, interprétations, doctrines formés au cours des siècles par les maîtres du judaïsme et par les actes des tribunaux. Les éléments de cette tradition ne relèvent pas directement de la prophétie de Moïse, ils sont l'apanage des sages de toutes les générations jusqu'à aujourd'hui. Contrairement à la première, cette forme d'oralité n'est pas soustraite au temps, elle se développe au contraire avec lui. C'est la tradition historique du judaïsme, elle est constituée des controverses entre les maîtres ou entre les tribunaux, et de leur histoire, ainsi que des décrets des sages faisant suite à des

situations particulières. Elle témoigne du conflit des interprétations, de leurs évolutions, de la formation d'écoles de pensée distinctes et concurrentes, etc. Dans le sillage de cette tradition historique s'est formée la distinction fondamentale entre les deux grands principes *formels* de l'autorité légale et spirituelle : l'autorité découlant de la Torah (*dé-oraïta*, en araméen) et celle qui découle des maîtres du judaïsme (*dé-rabbanàn*).

Écriture et langue

Quelle que soit sa forme, la tradition orale est le cœur vivant de la tradition écrite : le mode d'écriture lui-même est une tradition. Et cette tradition peut évoluer, comme en témoigne la controverse suivante dans le traité *Sanhédrin* 21b :

Au début la Torah a été donnée à Israël dans le syllabaire hébraïque et dans la langue sainte [hébreu] ; puis elle leur fut donnée à nouveau à l'époque d'Esdras dans l'écriture ashourit [l'alphabet actuel] et en langue araméenne. Israël a préféré finalement l'écriture ashourit et la langue sainte, et abandonna aux simples gens [*i.e.* les Samaritains] le syllabaire hébraïque et la langue araméenne [...]. Rabbi Èlazar Hamodai dit : L'écriture n'a absolument pas changé ; dès l'origine la Torah était écrite en ashourit, car il est dit : « On appela les scribes du roi et ils écrivirent tout ce que Mardoshée ordonnait aux Juifs, chaque pays selon son écriture et chaque peuple selon sa langue, ainsi qu'aux Juifs selon leur écriture et selon leur langue » (Esther 8, 9). De même que leur langue n'a pas changé, pareillement leur écriture n'a pas changé.

L'oral enveloppe l'écrit de toutes parts, définissant la forme des lettres et le découpage en sections, fixant la lecture des textes, le sens des mots, les règles légitimes d'interprétation, et créant à chaque génération de nouveaux modèles de pensée pour prendre possession d'elle-même et du texte écrit. Cette symbiose, qui privilégie l'oral, est originelle.

Le postulat de la tradition juive

Le point de départ est qu'il existe « un » judaïsme, qui se reconnaît comme tel et revendique sa tradition, de l'origine jusqu'à nos jours. Même si elle est traversée de multiples tendances et de courants ouvertement contradictoires, l'unité de cette tradition est attestée par les textes, les doctrines, les coutumes, les lois et les mœurs que les fidèles considèrent comme « reçus ». Une synthèse, capable d'embrasser l'histoire du judaïsme dans sa totalité, présuppose nécessairement d'organiser l'ensemble des œuvres et des pratiques à partir du point de vue dans lequel se reconnaît lui-même le judaïsme.

Point de départ et périodisation

Si l'on accepte de se fonder sur les textes, les pratiques, les méthodes et les traditions propres à la culture hébraïque, il ressort que le noyau central du judaïsme est la tradition qui se déclare issue de la Torah orale et écrite de Moïse, qu'on appelle « tradition juive » ou « hébraïque ». Par un dialogue constant et rigoureux avec ce noyau, le judaïsme se réfléchit lui-même et conçoit ses évolutions et ses changements selon des critères singuliers, qui ne sont pas ceux de la culture universelle, mais qui découlent de la nature particulière d'une civilisation du livre, édifiée sur une révélation prophétique et enveloppée dans une tradition orale extrêmement développée. Le point de départ et de repère absolu est donc l'axiome de la révélation du Sinäi. Comme le veut la formule des *Pirké Avot* (« Traité des pères ») :

Moïse reçut enseignement [*torah*] du Sinäi, et le transmet à Josué, et Josué aux Anciens, et les Anciens aux Prophètes, et les Prophètes l'ont transmis aux gens de la Grande Assemblée, etc.

C'est sur cette base que le judaïsme conçoit et développe sa propre historicité. Toute la tradition hébraïque se rattache à

l'épisode sinaïtique, et en conséquence toute la littérature du judaïsme s'estime, d'une façon ou d'une autre, inspirée.

À partir de ce postulat, la tradition hébraïque distingue massivement trois grandes périodes dans son histoire : l'époque de la Bible ou époque des prophètes ; l'époque de la *Mishna* et du Talmud ou époque des sages ; et l'époque que, faute de mieux, nous désignons sous le nom des « exégètes ». Cette dernière se divise à son tour en trois périodes : celle des Geonim (« Éminences »), celle des Rishonim (« Premiers ») et celle des A'haronim (« Derniers »).

On peut scinder cette représentation en sept périodes plus succinctes, par un repérage à la fois historique et géographique. La datation antique est tirée de la Bible et du Talmud :

1. L'époque de la Torah (« Pentateuque » en grec) correspond à celle de la sortie d'Égypte jusqu'à la mort de Moïse. Elle couvre deux générations et se déroule principalement dans le désert du Sinaï. La tradition situe le don de la Torah en l'année 2449 après la création du monde, soit l'an 1311 avant notre ère.
2. L'époque des prophètes et des rois se déroule presque exclusivement en terre d'Israël. Elle commence avec Josué, l'élève de Moïse, et la conquête de Canaan ; elle se poursuit avec les rois David et Salomon, la construction du Temple, la scission des deux royaumes ; elle se prolonge jusqu'à l'époque du prophète Jérémie, contemporain de la destruction du Temple et de l'exil en Babylonie ; enfin, elle s'achève avec Esdras et Néhémie lors du retour en Terre sainte et de la construction du 2^e Temple. La période des écritures bibliques est close mille ans après la sortie d'Égypte, soit en l'an 3449 de la création (311 avant notre ère).
3. L'époque de la *Mishna* commence avec « la Grande Assemblée » fondée par Esdras et s'achève avec les derniers Tanaïm à l'époque de rabbi Juda, qui dirigeait le

- Sanhédrin au 11^e siècle de notre ère. Son aire géographique est davantage centrée sur la terre d'Israël.
4. L'époque des deux *Gemarat* ou « compléments » de la *Mishna*, qui donnent naissance aux deux Talmuds (dits de « Jérusalem » et de « Babylone »), commence avec les premiers élèves de rabbi Juda, l'auteur de la *Mishna*, et dure jusqu'aux derniers Amoraïm et Saboraïm au début du VII^e siècle de notre ère. Elle couvre deux aires géographiques : la terre d'Israël et la Babylonie.
 5. L'époque des Geonim, qui dure environ cinq siècles, prolonge l'œuvre des académies de Babylonie jusqu'au début du XI^e siècle.
 6. L'époque des Rishonim se développe en Espagne, en France, en Allemagne et en Italie à partir du XI^e siècle et s'achève avec l'expulsion d'Espagne en 1492.
 7. L'époque des A'haronim commence après l'expulsion d'Espagne, dans les pays d'Europe, du Maghreb et du Moyen-Orient, et dure jusqu'à nos jours.

Ces divisions ne constituent pas seulement des « tranches » historiques prélevées sur une temporalité supposée homogène, mais des catégories. Elles montrent les strates effectives selon lesquelles la tradition, telle qu'elle est reçue présentement, s'est formée et déployée.

Unité et diversité

Il n'est pas nécessaire de « croire » dans le postulat de la révélation pour comprendre l'histoire du judaïsme, mais il est nécessaire de le tenir pour le présupposé fondamental. Tout ce qui se déploie légitimement sous le nom de « judaïsme » prend appui sur l'enseignement de Moïse et sur la littérature qui le prolonge et l'enrichit (Talmud et *Midrash*, générations de commentateurs et de décisionnaires). Cette tradition n'est ni monolithique ni répétitive. Indépendamment de tout apport extérieur, le privilège de

la Torah orale défait inlassablement le cercle dans lequel l'écriture reste implicitement prise. Même une fois la tradition écrite close et scellée, la tradition orale reste perpétuellement ouverte, elle se déploie et se restructure à chaque génération. À travers cette culture orale, dans son dialogue avec les textes, les maîtres et les traditions du passé, l'enseignement est relancé et perpétué. Le judaïsme se regarde lui-même comme une culture de tensions et de contradictions, un terrain propice aux affrontements d'opinions diverses sur tous les sujets. Cette disponibilité crée aussi une sphère d'accueil à tous les courants de pensée initialement étrangers au judaïsme, comme on en a donné l'exemple plus haut. Cette ouverture intrinsèque requiert, pour être acceptée, un esprit particulièrement large. Le Talmud (*Haguiga* 3b) en donne une description édifiante : les paroles de Torah, dit-il, prolifèrent sans cesse, elles se multiplient de génération en génération, grâce à l'affairement de tous ceux qui les profèrent et leur cherchent un sens. Naturellement, les controverses abondent, y compris sur le plan des pratiques et des mœurs :

Les uns déclarent telle chose impure, les autres pure ; les uns interdisent telle chose, les autres l'autorisent ; les uns déclarent une chose invalide, les autres valide. On se demandera peut-être comment, dès lors, apprendre la Torah ? L'enseignement dit que toutes ces paroles ont été données par un seul pasteur. Un seul Dieu les donna, un seul dirigeant les prononça [...]. Toi aussi, en conséquence, fais de ton oreille un vaste entonnoir, et acquiers un cœur perspicace capable d'entendre, à la fois, les paroles de ceux qui déclarent telle chose impure et celles de ceux qui la déclarent pure, les paroles de ceux qui interdisent une chose et celles de ceux qui l'autorisent, les paroles de ceux qui déclarent une chose invalide et celles de ceux qui la déclarent valide.

La tradition hébraïque est un univers de débats et de controverses qu'il faut embrasser entièrement. Du fait du privilège accordé à l'oralité, des idées et des attitudes nouvelles surgissent à chaque génération, des problèmes qui ne se posaient pas hier se manifestent aujourd'hui, des solutions inédites se font jour à

chaque époque. Mais ces idées, ces attitudes, ces questions, ces solutions, d'où qu'elles tiennent leur inspiration, tirent toutes leur légitimité d'une reprise et d'une interprétation nouvelle des paroles et des écrits passés. Cette posture caractéristique du judaïsme est celle de l'interprète, à condition qu'il soit capable, à son tour, de penser des opinions plurielles, sans dogmatisme. Cette posture ne fait jamais défaut : il n'y a pas de génération orpheline insiste le Talmud au même endroit.

CHAPITRE II

Temps et mémoire

Il ressort de ces considérations que le judaïsme ne conçoit pas son histoire au niveau des faits, mais plutôt au niveau de la mémoire. L'enjeu de la tradition impose de soutenir un rapport à l'histoire qui n'a rien de commun avec les modèles hérités d'Hérodote et de Thucydide. Ce rapport privilégié à la mémoire, et plus précisément à la remémoration, exclut par nature les exposés factuels. Même les textes les plus « historiques » de la Bible, par exemple les livres de Josué, Samuel, des Rois ou les Chroniques, qui rapportent les faits et gestes des tribus d'Israël et de leurs rois, ne restituent pas un « passé ». Ils sont plus proches de forger par leurs récits une sorte de conscience ou d'identité culturelle, en donnant une signification précise au fait d'être juif, d'habiter en terre promise ou en exil, de vivre ou non les mœurs prescrites par la Torah, etc. Les événements y ont évidemment leur part ; mais seulement certains d'entre eux, et uniquement s'ils mettent en jeu les problématiques essentielles du judaïsme, telles qu'écouter la voix de Dieu, respecter son enseignement, avoir égard à autrui, etc.

L'intemporel

Conséquence du pouvoir accordé à l'oralité, le mode d'appropriation des enseignements du judaïsme est celui de l'identification au présent. Les textes sont faits pour être « dits ». La force de la prescription *zakhor* (souviens-toi), qui traverse la Torah, est d'appeler à une activité de la mémoire destinée à rendre le passé toujours présent, et donc à l'arracher en permanence au passé pour lui conférer une signification intemporelle. Le meilleur exemple est le traitement du mot « aujourd'hui » (*hayom*) exposé par le *midrash* et les commentateurs habituels de la Bible. Ce terme, dans le texte biblique, est interprété comme un curseur qui se déplace sur la ligne du temps, de l'Antiquité à nos jours. Chaque génération est invitée à y lire son propre présent, son propre « aujourd'hui », puisque le livre est adressé à toutes les générations du monde¹. On conviendra que, d'un point de vue purement factuel, aucun livre ne peut ainsi se déborder lui-même et évoquer des époques de l'histoire qui sont son propre avenir de l'aveu unanime. C'est pourtant ainsi que se présente la fin du livre du Deutéronome (chap. 29 *sq.*). À partir de la Bible, tout avenir se lit comme un futur antérieur.

Ce détournement systématique du passé en présent est le mode opératoire de nombre de pratiques liturgiques. Les prescriptions bibliques instaurant les jours de fête développent une conscience du temps si peu factuelle qu'elles produisent finalement un autre ordre de temporalité, sorte de structure mémorielle figée dont le contenu est sans cesse revisité et revécu. Le *séder* de la fête de Pâque est une mise en scène de la sortie d'Égypte, répétée chaque année à la même période. Le pain azyme, les herbes amères, l'agneau pascal à l'époque du Temple, le récit imagé des dix plaies et de la délivrance, tout cela conspire à vivre chaque année une histoire antique, à travers laquelle le peuple juif se

1. Voir, par exemple, Rashi sur Genèse 22, 14.

découvre lui-même et se définit sans cesse. Structure historique précise, qui contraint chacun à examiner chaque année la représentation qu'il a de lui-même et de sa position dans le monde. Car chacun est sommé de percevoir cette actualisation répétée d'événements passés comme son propre présent. L'injonction du *séder* est explicite : « Chacun a l'obligation de se voir comme s'il sortait lui-même d'Égypte ». Le « comme si » concentre évidemment en lui toutes les questions. Mais il est aussi précisément l'enjeu de la répétition. Car tout passe à travers une récitation elle-même décalée. Le récit du soir de Pâque (*hagada*) n'est pas le simple décalque du récit biblique, c'est déjà un *midrash*, une interprétation. L'événement historique n'est jamais exposé pour lui-même, il est déjà pris en charge par une lecture. De proche en proche, l'ensemble des pratiques liturgiques constitue une sorte de « mémoire continue », inlassablement répétée au fil des générations.

Longue durée et temps régressif

L'injonction d'une remémoration et d'une appropriation permanente à chaque époque exclut toute considération « historique » en détournant le lecteur d'une possible exploitation factuelle du texte. Ainsi, à propos du verset du Deutéronome (6, 6) « Ces paroles que je te prescris aujourd'hui seront sur ton cœur », le *Midrash* (*Sifri* 33) déclare que les paroles en question « ne doivent pas être à tes yeux comme des édits anciens que nul ne considère, mais comme une nouveauté que tous s'empressent de lire ». Le mode d'interprétation historique est donc franchement proscrit ; les œuvres du judaïsme doivent être lues dans une sorte d'éternelle jeunesse, qui est aussi une invitation à une relance permanente de l'interprétation.

Non seulement on serait bien en peine de trouver des historiens juifs avant l'époque moderne, mais même la stabilité