
Aux origines du judaïsme

Sous la direction de
Jean BAUMGARTEN et Julien DARMON

OUVRAGE ÉDITÉ AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ISBN 978-10-209-003-6
© Actes Sud et Éditions Les Liens qui Libèrent, 2012
www.actes-sud.fr



LES LIENS QUI LIBÈRENT / ACTES SUD

s o m m a i r e

- 8 Penser l'histoire juive aujourd'hui
JEAN BAUMGARTEN et JULIEN DARMON

Le monde des textes

- 16 L'étude de la Torah comme valeur suprême
STEVEN D. FRAADE
- 40 Les origines du midrash et de l'exégèse juive
JOSÉ COSTA
- 64 Une Loi toujours actuelle : le processus halakhique
JEFFREY R. WOOLF
- 90 La matrice de l'interprétation talmudique
EPHRAÏM KANARFOGEL
- 122 Faire entrer la philosophie dans la tradition
FREDEREK MUSALL
- 146 Histoire de la kabbale et vision kabbalistique de l'histoire
JULIEN DARMON
- 182 Les origines du hassidisme
RACHEL ELIOR

Histoire religieuse et histoire globale

- 214 La liturgie dans la vie juive : du Temple à la synagogue et retour
STEVEN FINE
- 234 Les nations au miroir d'Israël
JULIEN DARMON

- 254 Y a-t-il des hérésies juives ?
MATT GOLDISH

- 274 Aux origines du judaïsme séfarade
NATALIA MUCHNIK

- 318 La naissance du judaïsme ashkénaze
JEAN BAUMGARTEN

- 358 La communauté juive et ses institutions au début de l'époque moderne
ELISHEVA CARLEBACH

- 390 Religion, citoyenneté et espace public à l'heure de l'Émancipation
PIERRE BIRNBAUM

- 420 Le sionisme et l'État d'Israël face au judaïsme : la continuité incertaine
ALAIN DIECKHOFF

- 442 Les Juifs et le judaïsme dans le monde contemporain : ruptures, conflits et identités nouvelles
ELI LEDERHENDLER

Annexes

- 479 Glossaire
- 489 Bibliographie
- 519 Contributeurs
- 523 Traducteurs
- 524 Table des cartes
- 525 Crédits des illustrations

L'étude de la Torah comme valeur suprême

Steven D. Fraade

AIMER DIEU À TRAVERS L'ÉTUDE DE LA TORAH

L'OBLIGATION CENTRALE DU JUDAÏSME, l'« étude de la Torah » (*Talmud Torah*), est à la fois un motif revenant fréquemment dans la littérature rabbinique ancienne et, surtout, la motivation essentielle de cette littérature en chacune de ses pages. Nous nous proposons donc de mettre en lumière ce double aspect : comment la littérature rabbinique ancienne parle de l'étude de la Torah et comment elle la pratique elle-même. L'origine la plus directe de cette obligation est à trouver dans la Bible, plus spécifiquement dans la profession de foi dénommée *Shema' Israël* (Deutéronome 6, 4-9; 11, 13-21 et Nombres 15, 37-41), récitée quotidiennement matin et soir. On peut y lire les versets suivants (Deutéronome 6, 5-7) :

Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur et de toute ta vie et de tous tes moyens. Ces paroles que je t'ordonne aujourd'hui seront sur ton cœur. Tu les enseigneras à tes fils, tu les diras chez toi et en chemin, à ton coucher et à ton lever.

Les « paroles » dont il est question peuvent se comprendre comme référant au contexte immédiat (l'obligation de réciter le *Shema'* matin et soir) ou à l'ensemble du Deutéronome, c'est-à-dire de l'ultime discours de Moïse, qui récapitule toute la Torah. La tradition rabbinique ancienne y voit encore une référence à l'obligation d'enseigner la Torah au sens le plus large possible. Le plus ancien commentaire connu de l'ensemble du Deutéronome, le *Sifré* (§ 33), lit dans ces versets, outre l'obligation légale d'étudier la Torah et de l'enseigner à ses enfants, la nature profonde de cette expérience d'étude :

« Ces paroles que je t'ordonne aujourd'hui seront sur ton cœur. » Rabbi [Yehuda ha-Nassi] dit : Qu'est-ce que ce verset apporte ? Il vient expliciter le verset précédent : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur. » Mais comment saurais-je ce que veut dire « aimer Dieu » ? C'est pourquoi il est dit ensuite : « Ces paroles que je t'ordonne aujourd'hui seront sur ton cœur » : installe ces paroles sur ton cœur et par là tu parviendras à la connaissance de Celui qui a créé le monde par la parole et tu adhèreras à Ses voies.

R. Yehuda ha-Nassi (c'est-à-dire le président du Sanhédrin, la plus haute autorité traditionnelle), l'un des plus grands savants rabbiniques de tous les temps, notamment compilateur de la Mishna au tournant du III^e siècle de l'ère courante, pose une question à la fois profonde et intensément honnête sur le verset du Deutéronome : qu'est-ce que ça veut dire, pour les hommes, d'aimer Dieu ? Je sais d'expérience ce que signifie aimer un autre être humain, qu'il soit mon parent, mon enfant, mon époux(se) ou mon ami(e) ; mais, étant donné le gouffre ontologique qui sépare l'humain du divin, comment peut-on me commander quelque chose qui semble impossible, à savoir d'aimer Dieu ? Comment se vivrait, comment s'exprimerait cet amour anthropo-divin ? La réponse midrashique à cette question réside dans le lien entre ce verset et celui qui le suit, à savoir l'occurrence de l'expression « ton cœur », qui ne saurait être un hasard : en installant les paroles de la Torah dans son cœur (considéré par le judaïsme comme le siège des émotions mais aussi de l'intellect), c'est-à-dire en méditant sur elles, en les mémorisant et en les étudiant, l'individu devient apte à expérimenter une intimité avec Dieu qui est la source de ces paroles et, par là, à « adhérer à Ses voies », c'est-à-dire à observer ses commandements. Cette brève exégèse révèle que l'étude de la Torah est à la fois un moyen terme permettant de connaître Dieu et un outil d'acquisition du savoir nécessaire à l'accomplissement de Sa volonté : elle est à la fois intellection et mise en œuvre. En fin de compte, l'acte même d'étudier la Torah est compris comme un commandement spécifique qu'on exécute *a minima* en récitant matin et soir le Shema' – le contexte scripturaire immédiat refait ici surface.

On retrouve une approche similaire, quoique plus mystique, dans le commentaire du *Sifré* (§ 49) sur Deutéronome 11, 22 :

« Si vous observez bien tout ce commandement que je vous commande d'accomplir, d'aimer l'Éternel votre Dieu et de "coller" à Lui. » Mais est-il possible à quiconque de monter aux cieux et de se coller au feu ? N'est-il pas dit que « l'Éternel votre Dieu est un feu dévorant » (Deutéronome 4, 24) et que « Son trône est de flammes ardentes » (Daniel 7, 9) ? Adhérez en fait aux Sages et à leurs disciples, cela vous sera compté comme si vous étiez montés aux cieux pour recevoir la Torah – et encore, pas comme si vous étiez montés la recevoir paisiblement, mais comme si vous aviez mené une guerre pour l'obtenir. Tel est le sens du verset (Psaumes 68, 19) : « Tu es monté dans l'En-haut et as fait des captifs. » Les spécialistes des *aggadot* (parties non juridiques de la Torah) disent : Si tu veux connaître Celui qui a créé le monde par la parole, viens étudier la *aggada*, car par elle tu connaîtras Celui qui a créé le monde par la parole et tu adhérerás à Ses voies.

Là encore, l'Écriture semble demander l'impossible : monter aux cieux pour se « coller » à Dieu, allusion, peut-être, à la quête d'expérience mystique par le biais de la contemplation solitaire. Le *midrash*, plutôt que de prendre le verset dans son sens littéral, l'appréhende sur un mode figuratif en recourant à un verset des Psaumes (68, 19) dans lequel la tradition rabbinique lit l'ascension de Moïse aux cieux pour recevoir la Torah, ascension au cours de laquelle il dut se battre avec les anges qui voulaient lui barrer le chemin. Le *midrash* propose une autre voie : en se liant socialement aux Sages et à leurs disciples, c'est-à-dire en s'immergeant dans l'étude de la Torah, on atteint le même but que celui visé par l'ascension céleste et l'union mystique avec Dieu. Les versets que le *midrash* associe dans son exégèse suggèrent que l'ascension de Moïse pour recevoir la Torah, événement unique dans l'histoire, peut être revécue dans le rituel ininterrompu de l'étude de la Torah en compagnie des Sages (rabbiniques). Cette étude, encore une fois, englobe connaissance et pratique et amène à vivre la proximité du divin.

TU LES ENSEIGNERAS À TES FILS

Si l'étude de la Torah est primordiale tant pour l'individu qui l'étudie que pour le peuple d'Israël dans sa globalité, un accent particulier est placé sur la transmission de la Torah, c'est-à-dire sur la reproduction de l'identité culturelle et révélatrice du peuple d'Israël génération après génération par le biais de l'instruction de la descendance de chacun, cette filiation s'entendant en des termes autant biologiques (les enfants) qu'intellectuels (les élèves). L'Écriture commande non seulement d'étudier, mais encore d'enseigner à ses enfants les contenus narratifs (*aggada*) et légaux (*halakha*) de la Torah. Cette double obligation est codifiée en des formules brèves dans le Shema', ainsi que l'explicite le *Sifré* (§ 34) :

« Tu les enseigneras » : Ces paroles devront être tellement ordonnées dans ta bouche que lorsqu'on t'interrogera sur un enseignement, tu n'hésiteras pas et tu seras en mesure de répondre immédiatement. [...] « À tes fils » : cela désigne tes élèves ; on voit d'ailleurs que les élèves sont toujours appelés « fils » [...].

Le verbe *shinantam* (« tu les enseigneras ») vient certainement de la racine *shana*, qui connote la répétition et renvoie ici à l'enseignement oral. Cependant, il semble que le *midrash* le rattache ici au verbe *shanan*, qui signifie « aiguiser » (cf. *shen*, « dent »), d'où, dans ce contexte, un ciselage du matériau étudié. Il ne s'agit pas seulement de lire ou d'écouter un enseignement, mais de le ruminer pour l'intérioriser et être capable de le restituer

immédiatement, en particulier, semble-t-il, dans un contexte légal. Il ne s'agit donc pas non plus ici de l'instruction informelle qu'un parent donne à son enfant, mais d'un mode d'étude plus intense, fondé sur la répétition et l'analyse dialectique telle que peut la produire un échange entre un enseignant et son élève, ou entre un maître et son disciple. C'est pourquoi, poursuit le midrash, quand la Torah parle des « fils », elle entend les élèves, la relation entre maître et disciple émulant, voire concurrençant, celle qui unit un père à son fils.

Dans la même ligne, le *Sifré* (§ 46) comprend un autre verset du Shema' (Deutéronome 11, 19) comme commandant à l'individu d'enseigner la Torah à son fils (et de lui parler hébreu) à la première occasion :

« Et vous les enseignerez à vos fils. » De là les Sages ont tiré un enseignement : quand un petit enfant commence à parler, son père doit lui parler en langue sainte et lui enseigner la Torah. S'il ne lui parle pas en langue sainte et ne lui enseigne pas la Torah, il aurait mieux valu qu'il l'enterrât. En effet, si tu enseignes la Torah à tes fils, [le verset suivant te promet] : « Afin que se multiplient vos jours et les jours de vos fils sur la terre... » Mais si tu ne la lui enseignes pas, vos jours seront écourtés : en effet, on interprète la Torah en déduisant du positif le négatif et du négatif le positif.

Dans un texte parallèle (*Tossefta 'Hagiga* 1, 3), cette obligation de parler à son fils en hébreu et de lui enseigner la Torah le plus tôt possible est associée à celle de lui apprendre à réciter le Shema' :

Un mineur qui sait parler, son père lui enseigne le Shema', la Torah et la langue sainte. Sinon, il aurait mieux valu qu'il ne vînt pas au monde.

Ces passages mettent l'accent d'une part sur la longévité dont peut seul espérer jouir celui qui étudie la Torah et comprend la langue sainte dès son jeune âge, d'autre part sur le fait que l'homme n'a été créé précisément que pour se consacrer à cela, en écho à une maxime attribuée à Rabban Yo'hannan ben Zakkai (*Avot* 2, 8) : « Si tu as appris beaucoup de Torah, n'en tire pas une gloire personnelle, car c'est pour cela que tu as été créé. » On n'est créé que dans le seul dessein d'étudier la Torah et, si on fait venir un enfant au monde, c'est pour lui enseigner la Torah. Étudier et enseigner sont les deux faces d'une même pièce. L'étude de la Torah en tant qu'acquisition de savoir et approche du divin, l'enseignement de la Torah en tant qu'acte transgénérationnel de reproduction culturelle dans le cadre intime de la relation parent-enfant ou maître-élève, et la pratique de la Torah comme accomplissement des devoirs et des désirs qu'induit l'Alliance, sont tous



Gravure tirée d'un livre de coutumes (*Sefer ha-minhagim*), Amsterdam, 1723 et 1728. Les livres de coutumes juifs (*Sifrei ha-minhagim*) sont des collections de prières, de rituels et de pratiques qui ponctuent l'année juive, en usage dans la société ashkénaze. Cette illustration montre un rabbin délivrant un sermon à la synagogue, généralement un commentaire de la section de la Bible lue durant l'office, commentaire agrémenté de considérations morales, de propos édifiants et de références aux sources rabbiniques afin de renforcer la foi parmi des fidèles.

trois profondément enchaînés l'un à l'autre dans un cercle vertueux. Ainsi que l'exprime cette fois Rabbi Yishma'el (*Avot* 4, 5) :

Celui qui étudie en vue d'enseigner deviendra capable tant d'étudier que d'enseigner; mais celui qui étudie en vue de mettre en pratique deviendra capable d'étudier, d'enseigner, d'observer et de pratiquer.

TORAH ET CRÉATION

Si la Torah a été révélée publiquement lors de l'événement sinaïtique et si elle définit par là l'Alliance qui lie le peuple juif à Dieu et, partant, le destin historique de celui-là au sein des nations, elle est aussi présentée par la tradition rabbinique comme préexistant à la création du monde; par surcroît, elle est vue comme le plan d'architecte, en quelque sorte, sur lequel Dieu s'est basé pour créer le monde et le maintenir à chaque instant dans l'existence. De fait, on dit que le monde ne continue d'exister qu'en vertu de l'étude et de la pratique de la Torah par le peuple d'Israël, dès lors que le monde n'existe que pour la Torah. Ainsi explique-t-on dans le Talmud de Babylone (*Nedarim* 32a et *Pessa'him* 68b) :

Rabbi Éléazar dit : Grande est la Torah, car sans elle le ciel et la terre cesseraient d'exister, comme il est écrit (Jérémie 33, 25) : « Si ce n'était pour Mon Alliance jour et nuit [c'est-à-dire la Torah qu'il faut étudier jour et nuit; cf. Josué 1, 8], Je n'aurais pas établi les lois du ciel et de la terre. »

L'étude de la Torah, quand elle est menée avec l'intention et l'engagement nécessaires, a une signification cosmologique et des conséquences métaphysiques – au point que, dans certains milieux, l'étude ésotérique de la Torah et l'expérience mystique qui l'accompagne peuvent prendre les traits d'une pratique magique, dans la mesure où il ne s'agit de rien de moins que de rendre effectif ce qui a présidé à la création du monde et continue de conditionner son existence.

LA DIVISION DU TRAVAIL

L'étude de la Torah étant la source de tout savoir et dictant de ce fait l'observance correcte des autres commandements, on pourrait conclure qu'en tant que commandement axial elle prend le pas sur tous les autres. Mais comment, dès lors, doit-on répartir son temps entre l'étude de la Torah et la pratique

des autres commandements? Comment peut-on à la fois se rendre quitte de l'obligation d'étudier la Torah « jour et nuit » (Deutéronome 6, 7 et Josué 1, 8), tout en s'acquittant aussi des autres obligations, qu'elles soient d'ordre religieux, comme la prière, ou même profane, comme gagner de quoi vivre ou satisfaire à ses devoirs conjugaux? Ainsi que Rabban Gamliel fils de Rabbi Yehuda ha-Nassi l'exprime (*Avot* 2, 2), « il est bon d'associer le Talmud Torah avec les voies du monde ». Il n'empêche que, dans la société juive comme dans toute société scolastique, l'affirmation de la valeur suprême de l'étude mène potentiellement à une division du travail par laquelle une classe d'érudits se consacre de manière exclusive à l'étude et à l'enseignement et abandonne aux autres les obligations « pratiques ». Le paradigme de cette attitude serait Shim'on ben 'Azzai, qui discourait sur les fondements scripturaires de l'obligation de procréer alors qu'il était lui-même célibataire. Son collègue Rabbi Éléazar ben 'Azaria lui en fait le reproche, comme nous le relate la tradition (*Tossefta Yevamot* 8, 7) :

Rabbi Éléazar ben 'Azaria lui dit : « Ben 'Azzai, les paroles sont plaisantes quand elles viennent de quelqu'un qui s'y conforme. Certains exposent bien les choses, mais ne les accomplissent pas bien; d'autres les accomplissent bien, mais ne les exposent pas bien. Ben 'Azzai, tu exposes bien les choses, mais ne les accomplis pas bien. » Il lui répondit : « Qu'y puis-je, si mon âme est liée à la Torah [comme à une épouse]? Je laisse à d'autres le soin d'assurer la pérennité du monde [par la procréation]! »

Une division du travail aussi radicale est commune dans les mouvements monastiques, mais, sauf exception, elle n'a jamais constitué un trait du judaïsme rabbinique. Cela ne signifie pas qu'il ignore cette tension propre à tous les ordres religieux qui naît de l'inévitable hiérarchisation des normes, au moins pour ce qui concerne l'élite spirituelle et intellectuelle, comme le montre l'épisode de Ben 'Azzai. Cette élévation de l'étude de la Torah au rang de valeur suprême s'exprime encore dans la première *mishna* du traité *Péa* : elle figure au premier rang des *mitsvot* pour l'accomplissement desquelles il n'existe pas de limite supérieure et dont on jouit des bénéfices dès ce monde-ci, l'essentiel de la récompense étant réservé pour le monde futur : *Talmud Torah ke-neged kulam* (« l'étude de la Torah équivaut à l'ensemble de tous les autres commandements »). Selon cette présentation qui n'est peut-être pas exempte d'hyperbole, l'étude de la Torah prendrait le pas sur toute autre activité, aussi méritoire fût-elle.

Cette problématique est explorée dans un autre passage rabbinique qui demande, pour être compris, qu'on en situe brièvement le contexte. Selon

un aphorisme du grand prêtre Shim'on le Juste (*Avot* 1, 2), « le monde repose sur trois choses : la Torah [autrement dit son étude], le culte [c'est-à-dire le culte sacrificiel rendu au Temple de Jérusalem] et les actes de générosité ». À la suite de la destruction du Deuxième Temple par les armées romaines en l'an 70 de l'ère courante, le culte en vint à être redéfini (voir le chapitre « La liturgie dans la vie juive : du Temple à la synagogue et retour », p. 214) ou à être compensé par les deux autres « piliers ». Lequel de ces deux piliers restants devait dès lors avoir préséance en cas de conflit de normes ? Les *Avot de-Rabbi Nathan*, version « augmentée » du traité *Avot* ou *Traité des Pères*, démontre tout d'abord par voie d'exégèse que « l'étude de la Torah est plus chère à Dieu que les plus hauts sacrifices » et que « quand un sage enseigne à la congrégation, l'Écriture le lui compte comme s'il avait offert graisses et sang sur l'autel du Temple », avant d'exposer un cas pratique (version A, ch. 4) :

Si deux disciples des Sages sont occupés à l'étude de la Torah et que vient à passer devant eux une procession nuptiale ou un cortège funéraire, ils ne peuvent et doivent interrompre leur étude pour se joindre à la procession ou au cortège que si leur présence est rendue indispensable par le nombre trop faible de participants.

Un jour, alors que Rabbi Yehuda bar Il'ai était en train d'enseigner à ses disciples, une procession nuptiale vint à passer. Il se leva, prit des branches de myrte et salua la mariée jusqu'à ce que le cortège soit passé.

Une autre fois, alors que Rabbi Yehuda bar Il'ai était en train d'enseigner à ses disciples, une procession nuptiale vint à passer. « Qu'est-ce que c'était ? », leur demanda-t-il. « Une procession nuptiale », lui répondirent-ils. « Mes enfants, leur dit-il, levons-nous et allons honorer la mariée. Le Saint béni soit-Il Lui-même n'a-t-Il pas fait honneur à une mariée [Ève], comme nous l'apprend l'Écriture [...] ? Si Lui a agi ainsi, *a fortiori* devons-nous L'imiter ! »

Le texte juxtapose ici trois solutions différentes au problème de la préséance entre les deux obligations qui assurent l'existence de l'univers, l'étude de la Torah et les actes de générosité, que ce soit l'honneur rendu à une mariée ou à un défunt :

1. Puisque l'étude de la Torah revêt une importance suprême, elle ne saurait être interrompue que lorsque les actes de générosité constituent une nécessité impérieuse, par exemple si un cortège nuptial ou funéraire manque de participants. L'étude de la Torah ne cède la priorité aux actes de générosité qu'à des conditions précises.

2. Puisque l'étude de la Torah revêt une importance suprême, elle ne saurait être interrompue que pour un court instant, en participant certes à la procession mais seulement par un geste, sans quitter son lieu, afin de pouvoir retourner immédiatement à l'étude. L'étude de la Torah cède la priorité aux actes de générosité, mais seulement *a minima*.

3. Nonobstant l'importance majeure de l'étude de la Torah, le fait de participer à un cortège nuptial a préséance dans la mesure où il s'agit d'un acte d'*imitatio dei*; plus largement, dans la mesure où tous les actes de générosité peuvent être ainsi perçus, il s'ensuivrait qu'ils ont toujours préséance sur l'étude de la Torah.

Chacune de ces trois approches propose une réponse aux dangers qui guettent une société scolastique : les autres obligations risquent de prendre le pas sur l'essentiel, la nécessité de répondre aux besoins de son prochain détournant l'individu de l'étude de la Parole divine qui est une forme de culte ; mais le fait de se vouer exclusivement au culte de l'étude risque de rendre la personne insensible aux besoins de son prochain. De ces trois modes d'accommodation des deux obligations essentielles, seule la troisième se voit confortée par un appui scripturaire : autrement dit, dans le même mouvement qui semble considérer l'étude de la Torah comme moins importante que les préparatifs d'un mariage, chose somme toute assez terre à terre, l'étude de la Torah elle-même, par le recours à l'exégèse, vient donner une sacralité à cet acte en apparence banal. En un certain sens, l'étude de la Torah et l'accomplissement d'actes de générosité s'entremêlent dans cette association avec le divin, résolvant par là leur antagonisme potentiel.

LA POLYPHONIE DE L'ÉTUDE

Le fait que le texte que nous venons d'analyser juxtapose trois réponses distinctes au problème posé sans marquer de préférence pour l'une ou l'autre est en lui-même un trait caractéristique de la littérature rabbinique dans laquelle est consignée l'étude de la Torah. Cette constellation d'interprétations et d'avis structure la moindre page de la littérature rabbinique, quand elle ne construit pas un thème en soi. Nous nous limiterons à quelques exemples.

Tout d'abord, cette polyphonie du discours rabbinique n'est pas, du moins dans la littérature ancienne (voir le chapitre « Une Loi toujours actuelle : le processus halakhique », p. 64), considérée comme la marque d'une dissonance par rapport à la Révélation originelle ; au contraire, elle caractérise la

Révélation divine et sa réception humaine dès le moment sinaïtique. Voici comment un autre midrash ancien, la *Mekhilta de-Rabbi Yishma'el* (*Ba-'hodesh* 9), commente notamment un verset de l'Exode (20, 14) venant immédiatement après le Décalogue :

« Et tout le peuple voit les voix et les éclairs... » : une voix de voix de voix, un éclair d'éclairs d'éclairs. Mais combien y avait-il de voix, combien y avait-il d'éclairs ? En fait, on faisait entendre à chacun selon sa capacité (*koa'h*), comme il est dit (Psaumes 29, 4) : « La voix de l'Éternel est en puissance (*koa'h*). »

Rabbi Yehuda ha-Nassi dit : Ceci vient nous enseigner la valeur des enfants d'Israël qui, lorsqu'ils se tenaient tous au Sinaï pour recevoir la Torah, entendaient la Parole divine et l'interprétaient [immédiatement]. Comme le dit le verset (Deutéronome 32, 10), « il l'examine sous toutes les coutures et la comprend intimement » ; dès qu'ils recevaient la Parole divine, ils la décorquaient.

Ce passage midrashique, attentif au pluriel des « voix » et des « éclairs » accompagnant l'événement du Sinaï, déploie cette pluralité en une multiplicité. Les « voix » (*kolot*), en particulier, sont comprises non pas comme des bruits de tonnerre, ce que le contexte pourrait suggérer, mais comme de véritables voix divines, en lien avec le psaume 29 qui est lu, dans la tradition rabbinique, comme se rapportant au même événement sinaïtique. Le *koa'h* du verset des Psaumes n'est pas lu comme l'expression d'une force ou d'une intensité, mais d'un potentiel qui se fait entendre – et comprendre – différemment selon les capacités individuelles de chacun. Ce motif est repris et amplifié dans un recueil midrashique plus tardif, de l'époque des Amoraïm, la *Pessikta de-Rav Kahana* (*Ba-'hodesh ha-shelishi* 12, 25 sur Exode 20, 2) – encore une fois, il côtoie là aussi d'autres approches du même verset :

Rabbi Yossé b. Rabbi 'Hanina dit : La Parole divine était adressée à chaque individu selon ses capacités (*koa'h*). Et il n'y a pas là matière à étonnement, dès lors que la manne, elle aussi, quand elle descendait pour nourrir le peuple d'Israël, adoptait un goût différent pour chacun : les bébés goûtaient ce dont ils avaient besoin, de même les jeunes et les vieux... Si même la manne s'adaptait aux capacités de chacun, *a fortiori* devait-il en être de même pour la Parole divine. Le roi David ne dit pas : « La voix de l'Éternel en Sa puissance », mais : « La voix de l'Éternel en puissance » – selon la puissance, la capacité de chacun. Mais le Saint béni soit-Il leur dit : « Ne vous méprenez pas quand vous entendez cette multiplicité de voix, car il n'y a que Moi : "Je suis l'Éternel ton Dieu (Exode 20, 2)." »

Le passage correspondant dans la *Mekhilta*, cité plus haut, s'il fait passer le même message, n'est pas aussi riche du point de vue rhétorique ou thématique ; mais sa proximité immédiate avec une autre approche, celle de Rabbi Yehuda ha-Nassi, établit un lien direct entre la polyphonie de la Révélation divine et l'activité herméneutique de l'homme. Dès qu'une parole divine était prononcée, les enfants d'Israël s'attelaient à l'interpréter, et pour cela ils sont dignes d'éloges. Le verset du Deutéronome, généralement compris comme l'attention que Dieu porte à Israël, est ici entendu comme l'attention qu'Israël porte à la Parole divine reçue au Sinaï. Même s'il ne le dit pas explicitement, le compilateur anonyme de ce midrash vient suggérer, par cette juxtaposition, que c'est à travers l'interprétation humaine des paroles divines qu'Israël, dans toute sa diversité cognitive, perçoit les multiples voix de la Révélation qui, pour autant, émanent d'une source unique. Il est important, comme toujours en pareil cas, de prêter attention à ce que ne dit pas le texte : on ne nous dit pas le contenu des interprétations conçues par le peuple au pied du Sinaï, pas plus qu'on ne nous raconte que les Hébreux auraient entamé entre eux un débat où ils auraient confronté leurs interprétations diverses, ni non plus que ces interprétations auraient été discordantes. En revanche, on nous suggère que l'énonciation d'une multiplicité de voix divines et la réception humaine à travers l'activité herméneutique sont connexes, comme si ce qui intéressait le midrash n'était pas tant de définir la nature de la révélation et de la réception de la Torah au Sinaï en tant que telles que de faire de cette scène l'arrière-plan sur lequel se projette la pratique polyphonique de l'étude de la Torah à l'époque rabbinique. Cette impression est confirmée par le passage suivant.

Le Talmud de Babylone (*'Hagiga* 3b) reprend un développement homilétique extrait de la *Tossefta* (*Sota* 7, 11-12) et attribué à Rabbi Éléazar ben 'Azaria. Ce développement consiste en une lecture analytique d'un verset de l'Écclésiaste (12, 11) :

Les paroles des Sages sont comme des aiguillons, comme des clous bien plantés ; [enseignées par] les maîtres des assemblées, elles proviennent d'un unique berger.

Postulant que les « paroles des Sages », *divrei 'hakhamim*, renvoient aux paroles de Torah, *divrei Torah*, et aux Sages qui les enseignent, Rabbi Éléazar ben 'Azaria s'interroge notamment sur la deuxième partie du verset :

« Maîtres des assemblées » : cela désigne les disciples des Sages, qui se réunissent en de multiples assemblées pour se consacrer à la Torah : les uns déclarent impur ce que les autres déclarent pur, les uns interdisent

ce que les autres permettent, les uns déclarent invalide ce que les autres déclarent valide. Comment, dans de telles circonstances, peut-on apprendre la Torah ? C'est pourquoi le texte ajoute : « Elles proviennent d'un unique berger. » Un Dieu unique les a données, un directeur unique [Moïse] les a prononcées au nom du Seigneur de tout ce qui se fait, ainsi qu'il est écrit (Exode 20, 1) : « Dieu dit *toutes* ces paroles. » Toi aussi, fais de ton oreille un entonnoir et rends ton cœur intelligent pour recevoir aussi bien les paroles de ceux qui déclarent impur que celles de ceux qui déclarent pur, aussi bien les paroles de ceux qui interdisent que celles de ceux qui permettent, aussi bien les paroles de ceux qui déclarent invalide que celles de ceux qui déclarent valide.

Le commentaire commence par souligner le pluriel des « assemblées » dont parle le verset : les Sages ne forment pas une seule assemblée, mais une multiplicité d'assemblées, en référence sans doute à la diversité des cercles d'étude ou des tribunaux rabbiniques. Ce qui se dit dans ces assemblées est multiple, parfois divergent, aboutissant parfois à des conclusions légales contradictoires dans des domaines aussi cruciaux que la pureté rituelle, le permis et l'interdit ou la capacité juridique d'un individu. Quelqu'un, par exemple un futur étudiant, qui débarquerait dans de tels endroits pourrait s'interroger sur le bien-fondé de l'étude de la Torah dans un milieu produisant tant d'enseignements contradictoires. À n'en pas douter, c'est la frustration que peut être amené à éprouver celui qui est obligé de maîtriser et de mémoriser une telle masse d'enseignements contradictoires qui s'exprime ici : « Comment, dans de telles circonstances, peut-on apprendre la Torah ? » Le texte parallèle de la *Tossefta* est encore plus explicite, qui dit : « À quoi bon, dans de telles circonstances, apprendre la Torah ? » Pourquoi devrait-on se tracasser à étudier la Torah des Sages et de leurs disciples dès lors qu'elle est non seulement pléthorique, mais incohérente ? La frustration éprouvée n'est pas provoquée uniquement par la méthode, mais aussi par le sens et la finalité de l'entreprise, dès lors qu'aucun espoir de complétude et de certitude ne se dessine au sein de cette cacophonie. L'étudiant est près d'abandonner, non seulement à cause de la difficulté de maîtriser un tel corpus d'enseignements contradictoires, mais aussi à cause de la frustration qu'il éprouve en ne saisissant pas quel but serait atteint par un tel effort infini, dès lors que ce but ne semble pas être la certitude halakhique. En bref, l'étudiant ne veut rien de plus que la « bonne réponse ».

La solution au dilemme de notre étudiant se trouve dans les derniers mots du verset que commente notre texte : « [Ces paroles] proviennent d'un

unique berger. » L'ensemble de ces paroles rabbiniques est placé sous l'autorité de Dieu et de Moïse qui en fournit le principe unificateur. Le verset de l'Exode, qui introduit le Décalogue, « Dieu dit *toutes* ces paroles », suggère que la Révélation contient en germe toutes les interprétations et opinions rabbiniques à venir, même si elles sont contradictoires. En d'autres termes, *toutes* les « paroles des Sages » doivent être légitimement étudiées en tant que parties de la Révélation, même quand elles divergent les unes des autres ; toutes méritent d'être reçues et transmises.

Une fois que l'on a établi les fondations théologiques de la controverse rabbinique – c'est-à-dire que l'on a répondu à la question : « Pourquoi étudier cette masse d'enseignements contradictoires ? » –, il nous faut encore expliquer *comment* il faut s'y prendre pour parvenir en pratique à appréhender ce corpus. Le texte répond en soulignant la similitude morphologique entre l'oreille humaine et l'entonnoir d'une moissonneuse, qui recueille une large quantité de grain ; et ce grain est ensuite tamisé et trié, ici par le « cœur intelligent » de l'étudiant. Il faudra bien à un moment opérer un choix halakhique entre les divers avis rabbiniques, mais uniquement après les avoir écoutés et évalués.

TORAH ÉCRITE ET TORAH ORALE

L'implicite de tous les passages que nous avons présentés jusqu'ici est que les termes « Torah » ou « paroles de Torah » désignent bien plus que le Pentateuque ou même la Bible hébraïque, c'est-à-dire le Tanakh (acronyme de *Torah, Neviim, Ketuvim*, « Torah, Prophètes, Hagiographes ») : ils renvoient à la totalité des enseignements scripturaires et rabbiniques. Cette globalité se subdivise, selon son mode d'énonciation et de transmission, en Torah écrite (*Torah she-bi-khtav*) et Torah orale (*Torah she-be'al peh*). La première consiste en un texte immuable et définitif, la seconde en un matériau oral, labile et en constante expansion ; la première est constituée par les lois divines de la Révélation, par l'histoire sainte des anciens Israélites et par les paroles divinement inspirées des prophètes et autres maîtres de sagesse, la seconde par les détails des lois bibliques données oralement à Moïse au Sinaï aussi bien que par la multitude des règles rabbiniques, de controverses, d'histoires, d'exégèses scripturaires. Si cette Torah orale continue de se renouveler au cours des siècles, l'intégralité des deux Torahs est conçue comme étant déjà au moins en germe dans le moment sinaïtique. Les deux ont été révélées à Moïse au Sinaï. Si la Torah écrite est au cœur de la liturgie synagogale, elle demeure incompréhensible lorsqu'elle est abordée sans la Torah orale ; de

ce fait, l'étude traditionnelle de «la Torah», dans le judaïsme rabbinique, s'intéresse plus à la Torah orale qu'à la Torah écrite, cette dernière n'étant même jamais lue qu'à travers le prisme de l'autre. Nous verrons plus loin que cette Torah orale, «programme» de l'étude juive, se subdivise encore en trois grandes disciplines : midrash, compris au sens étroit d'exégèse scripturaire, halakha ou loi, et aggada ou matière narrative.

Bien qu'il soit impossible à l'historien de déterminer avec certitude dans quelle mesure cette notion de Torah orale est antérieure à l'époque rabbinique, voire à celle des pharisiens, certains récits rapportés par les textes de l'époque talmudique, mais qui mettent en scène des maîtres des premières générations pharisiennes, montrent à quel point cette notion est devenue fondamentale. On lit ainsi dans les *Avot de-Rabbi Nathan* (version A, ch. 15) :

Comment se manifestait l'impatience de Shammaï l'Ancien ? On raconte l'histoire d'un homme (sans doute un converti potentiel) qui lui demanda : «Maître, combien de Torahs avez-vous, [vous les Juifs] ?» Il lui répondit : «Deux, la Torah écrite et la Torah orale.» L'autre lui dit : «En ce qui concerne la Torah écrite je vous crois, mais pas pour ce qui est de la Torah orale.» Shammaï le réprimanda et le renvoya avec colère.

L'homme se présenta devant Hillel et lui dit : «Maître, combien de Torahs ont été données ?» Il lui répondit : «Deux, la Torah écrite et la Torah orale.» L'autre lui dit : «En ce qui concerne la Torah écrite je vous crois, mais pas pour ce qui est de la Torah orale.» Hillel lui dit : «Mon fils, prends un siège.»

Hillel lui écrivit l'alphabet. Il lui montra la première lettre et lui demanda : «Qu'est-ce que c'est ?» L'autre répondit : «C'est un *alef*.» Hillel lui dit : «Et moi je dis que ce n'est pas un *alef* mais un *beit*.» Il lui montra la deuxième lettre et lui demanda : «Qu'est-ce que c'est ?» L'autre répondit : «C'est un *beit*.» Hillel lui dit : «Et moi je dis que ce n'est pas un *beit* mais un *gimel*.» Après un moment il continua : «Comment est-ce que tu sais que telle lettre est un *alef*, que telle est un *beit* et telle un *gimel* ? Uniquement du fait que nos ancêtres les plus lointains nous ont transmis que telle lettre est un *alef*, telle un *beit* et telle un *gimel*. Dès lors que tu admetts une chose [l'alphabet] par un acte de confiance, de même fais-moi confiance pour l'autre [la Torah orale].»

Si cette histoire vise en apparence à mettre en regard l'impatience de Shammaï et la patience de Hillel, deux figures majeures du judaïsme proto-rabbinique des premières années de l'ère courante, elle nous enseigne d'autres choses très importantes pour notre sujet. Tout d'abord, elle postule que Hillel et Shammaï, qui différaient non seulement par leur caractère mais aussi par leur méthode d'étude, au point que leurs divergences sont à l'origine de bien

des débats dans les premiers siècles de l'étude proprement rabbinique, sont néanmoins en parfait accord sur le fait que Torah écrite et Torah orale sont indissociables. Ensuite, l'attitude de l'étudiant ou du converti putatif reflète probablement un sentiment répandu chez certains Juifs de l'époque, à savoir que la Torah orale n'a pas le même statut de Révélation que la Torah écrite. Du point de vue de ce récit, la «doctrine» (si l'on peut s'exprimer ainsi) des deux Torahs, écrite et orale, définit le judaïsme rabbinique dès son origine, nonobstant ses divergences internes, et dans le même temps le différencie de la quasi-totalité (au moins) du judaïsme non rabbinique contemporain.

Le dernier point, qui me semble le plus significatif, est l'argument que mobilise Hillel pour gagner la confiance de l'étudiant putatif : la croyance en une double Torah est aussi fondamentale à l'enseignement rabbinique que les éléments les plus fondamentaux du langage lui-même et, partant, de toute étude possible. Il est par contraste remarquable que Hillel, dans ce récit, ne tente pas de convaincre son interlocuteur à partir de l'exégèse de versets bibliques. Cela signifie que sa démarche est différente de celle que l'on trouve attestée dans d'autres passages de la littérature rabbinique, y compris dans ses strates les plus anciennes, qui consiste à démontrer l'existence ou l'importance de la Torah orale à partir de preuves tirées de la Torah écrite, alors que son interlocuteur admet pourtant bien l'autorité de cette dernière. Hillel suit une autre voie, celle de l'analogie épistémologique. Tout système de savoir et de communication repose sur des postulats fondamentaux qu'il est impossible de démontrer et qui doivent nécessairement être admis (par un acte de «foi» ou de confiance), si l'on veut que le système tienne. En l'absence d'une compréhension partagée par la collectivité de l'identité des lettres et des sons qu'elles représentent, toute lecture est impossible, y compris celle des Écritures. Après tout, qu'est-ce que la Torah écrite sinon, dans son aspect le plus immédiat, une série de lettres qu'il s'agit de lire ? Pareillement, on ne peut entrer dans l'étude rabbinique si l'on n'en accepte pas le postulat de l'existence de deux Torahs au statut égal, la Torah écrite et la Torah orale. De même que l'alphabet doit être reçu par tradition, de même la transmission rabbinique suppose qu'on admette deux Torahs. Chacun est libre de refuser ce postulat, mais il ne saurait alors prétendre se mettre à l'école de Shammaï, de Hillel et de leurs successeurs les rabbis. Bien que le récit passe cet aspect sous silence, le soubassement implicite de la comparaison établie par Hillel est le caractère arbitraire, purement culturel, du nom des lettres, c'est-à-dire de leur son et de leur sens. Le mouvement instinctif de rejet qu'esquisse l'étudiant face à cette éventualité fait la force de l'argument de Hillel : pourquoi postulerait-on que la nature de l'alphabet est évidente et pas celle de la Torah orale ?



Cette enluminure d'une haggada allemande du milieu du xv^e siècle représente cinq maîtres de la Mishna : Rabbi Éliézer, Rabbi Yehoshua', Rabbi Éléazar b. Azaria, Rabbi Akiva, Rabbi Tarfon, dont le texte de la Haggada nous relate qu'ils avaient passé toute la nuit de Pessa'h à étudier la Sortie d'Égypte. L'étude ininterrompue de la Torah est intimement liée à la délivrance spirituelle dont la Sortie d'Égypte est le signe.

L'histoire est encore plus subtile et profonde, comme le met en lumière l'analogie établie par Hillel : l'étudiant est disposé à accepter la Torah écrite mais pas la Torah orale, mais, en réalité, sa saisie de l'écrit est elle-même intensément conditionnée par son recours à une tradition, transmission orale par essence. Même s'il n'est pas certain que l'argument de Hillel parvienne à persuader quiconque n'est pas déjà impliqué dans la conception rabbinique de la Révélation et l'étude d'une Torah duelle, il conforte, quoi qu'il en soit, l'attachement des Sages rabbiniques et de leurs disciples à l'autorité et au statut révélateur de la Torah orale, celle-ci étant ici perçue comme épistémologiquement aussi « naturelle » que l'identification du *alef* comme *alef* et du *beit* comme *beit*.

Il reste pourtant à préciser la relation entre Torah écrite et Torah orale, dès lors que la première s'exprime comme révélation divine directe (« Dieu dit à Moïse »), tandis que la seconde s'exprime à travers les enseignements de maîtres humains postérieurs à la Révélation (« Rabbi Untel dit »). Un passage du Talmud de Jérusalem (*Megilla* 4, 1), repris dans le Talmud de Babylone (*Gittin* 60b), sollicite les mots de la Torah écrite pour établir le statut de la Torah orale :

Rabbi 'Haggai dit au nom de Rabbi Samuel bar Na'hman : Certains enseignements ont été révélés oralement et certains ont été révélés par écrit. Comment savoir lesquels sont les plus chers [aux yeux de Dieu] ? C'est ce que le verset nous enseigne (Exode 34, 27) : « [Dieu dit à Moïse : Écris ces paroles] car c'est sur la base [*al pi*, litt. "sur la bouche"] de ces paroles que Je conclus une Alliance avec toi et avec Israël. » Cela signifie que ce sont les enseignements oraux qui Lui sont le plus chers.

Rabbi Yo'hanan et Rabbi Yehuda b. Rabbi Shim'on ; l'un dit [à propos du même verset] : Si tu observes ce qui est oral et ce qui est écrit, Je [c'est-à-dire Dieu] conclus une Alliance avec toi, sinon, Je ne conclus pas d'Alliance avec toi. L'autre dit : Si tu observes ce qui est oral et ce qui est écrit, tu recevras une récompense, sinon tu ne recevras pas de récompense.

[À propos du verset (Deutéronome 9, 10) où Moïse dit : « L'Éternel me donna les deux Tables de pierre, écrites du doigt de Dieu, et sur elles comme toutes ces paroles que l'Éternel vous avait dites sur la montagne depuis le feu, au jour du rassemblement », Rabbi Yehoshua' b. Lévi dit : [On se serait suffi de] « sur elles » [et le verset ajoute] « et sur elles » ; [on se serait suffi de] « les paroles » [et le verset ajoute] « ces paroles » ; [on se serait suffi de] « toutes ces paroles » [et le verset ajoute] « comme toutes ces paroles » ; [ces redondances apparentes viennent inclure] l'enseignement écrit (*mikra'*), l'enseignement oral (*mishna*), la dialectique (*talmud*) et les savoirs narratifs (*aggada*).

Plus encore, tout ce qu'un disciple accompli des Sages sera amené un jour à «innover» par rapport à l'enseignement de son maître a déjà été transmis à Moïse au Sinaï.

Ceci est à mettre en rapport avec ce qui est écrit dans l'Ecclésiaste (1, 10) : «Il y a des choses qui font dire : "Tiens, c'est nouveau", mais qui ont toujours déjà été, depuis bien avant nous.»

Si l'on supposait que la Torah orale dérive de la Torah écrite, ou que son autorité, dans l'ordre de la Révélation, est plus indirecte, on serait amené à répondre à la question de Rabbi 'Haggai que c'est la Torah écrite qui est la plus chère à Dieu. En jouant sur l'expression «*al pi*», employée à propos du rapport entre Alliance et Révélation, le midrash conclut au contraire que c'est la Torah orale qui est la plus chère à Dieu. De fait, si la Torah écrite en tant qu'objet physique a une plus grande fonction iconique (voir le chapitre «La liturgie dans la vie juive : du Temple à la synagogue et retour», p. 214), la vie juive, en particulier dans ses aspects halakhiques, se fonde bien plus sur la Torah orale que sur la Torah écrite. De plus, même si les lois de la Torah écrite ont plus de «poids» dans la hiérarchie des normes (un tribunal ne peut ainsi pas infliger de punition pour une faute qui n'est pas explicitement visée par un verset), l'autorité plus fragile des lois de la Torah orale requiert justement que plus d'attention leur soit prêtée dans l'étude et que leur respect soit plus particulièrement garanti par des garde-fous législatifs.

Enfin, du fait que le Pentateuque était aussi, à cette époque déjà, revendiqué par les chrétiens (et les judéo-chrétiens) comme faisant partie de «leurs» Écritures, les rabbis considéraient la Torah orale comme un signe distinctif de l'identité juive. La Torah orale était ainsi considérée comme le privilège du peuple juif. C'est dans un midrash relativement tardif que cette idée est le plus clairement exprimée. La *Pessikta Rabbati* (ch. 5), après avoir établi, au nom de Rabbi Yehuda b. Pazzi, que la lecture synagogale de la Torah ne peut se faire de mémoire – le lecteur doit lire chaque lettre dans le rouleau de la Torah – et que la récitation concomitante du *targum* (traduction araméenne; voir les chapitres «Les origines du midrash et de l'exégèse juive», p. 40, et «La liturgie dans la vie juive : du Temple à la synagogue et retour», p. 214) ne peut se faire en regardant un texte – qu'il s'agisse d'un livre du *targum* lui-même ou du rouleau de la Torah qu'on traduit –, continue ainsi :

Rabbi Yehuda b. Rabbi Shalom dit : Moïse a demandé à Dieu qu'il mette par écrit l'enseignement oral (*mishna*). Le Saint béni soit-Il a vu que dans le futur les nations traduiraient la Torah, la liraient en grec et diraient [des Juifs] : «Ceux-là ne sont pas Israël.» Le Saint béni soit-Il dit à Moïse :

«Ô Moïse! Dans le futur, les nations diront : "C'est nous qui sommes Israël; nous, nous sommes les enfants du Seigneur." Et Israël dira : "C'est nous qui sommes les enfants du Seigneur." Et les deux paroles paraîtront se valoir. C'est alors que le Saint béni soit-Il dira aux nations : "Vous vous prétendez Mes enfants? Je ne Me reconnais pour enfants que ceux qui détiennent Mes secrets." Et ils diront : "Et quels sont Tes secrets?" Et Je leur dirai : "La Torah orale (*mishna*)..."» Et le Saint béni soit-Il continua : «Et toi, Moïse, tu voudrais que J'écrive la Torah orale? Mais qu'est-ce qui différenciera alors Israël des nations?» Tel est le sens du verset (Osée 8, 12) : «Si Je lui écrivais [à Israël] la totalité de Ma Torah, il serait considéré comme un étranger.»

Ainsi la Torah orale distingue-t-elle Israël des nations (c'est la chrétienté qui est ici sans doute visée) et le lie-t-elle exclusivement à Dieu.

Revenons à notre étude du Talmud de Jérusalem. Contrairement à Rabbi 'Haggai, les propos de Rabbi Yo'hanan et de Rabbi Yehuda b. Rabbi Shim'on semblent établir l'égalité importance des Torahs orale et écrite (mais, notons-le, dans cet ordre), que ce soit au regard de l'Alliance ou de la récompense qu'elle induit. Les deux Sages ne discutent que de savoir si l'observance des deux Torahs est une condition de validité de l'Alliance ou une condition pour en recevoir la récompense. En d'autres termes, le non-respect des Torahs orale et écrite entraîne-t-il la nullité de l'Alliance et la dissolution du lien spécial entre Israël et Dieu ou le prive-t-il seulement de recevoir la récompense prévue, sans que l'on sorte pour autant du cadre de l'Alliance? Cette question pourrait paraître bien académique; mais, dans le contexte de la destruction du Temple, de la dispersion du peuple juif et de la sujétion au pouvoir impérial, elle était tout sauf cela.

Ensuite, Rabbi Yehoshua' ben Lévi apporte la preuve scripturaire que toutes les disciplines de l'enseignement de la Torah, que celle-ci soit écrite (*mikra'*) ou orale (*mishna*), et tout ce qui dérive de cette dernière, ont été révélées à Moïse au Sinaï. Cela n'englobe pas seulement les éléments de la Révélation passée, mais aussi bien ce qui s'élabore dans l'étude au présent et dans le futur le plus lointain : tout a été anticipé au Sinaï et jouit donc de l'autorité de la Révélation. Au-delà des formes variées de l'enseignement rabbinique oral, c'est aussi la diversité de son contenu qui est ainsi anticipée. Certes, nous ne savons pas ce que les étudiants du futur innoveront, chacun selon son approche; mais nous sommes assurés que, quelles que soient ces innovations (*'hiddushim*), elles étaient déjà présentes au sein de «toutes ces paroles» communiquées par Dieu au Sinaï. La redondance répétée du verset de la Torah écrite suggère que les enseignements de la Torah orale, infiniment fluides, sont en expansion constante, tant dans la forme que sur le

fond. Mais qu'on ne lise pas dans ce verset, nous dit le Talmud, une invitation à s'enorgueillir de ses « innovations » : le verset de l'Écclésiaste, repris à son compte par une voix anonyme, nous prévient que ce qui paraît nouveau est toujours très ancien, présent depuis l'origine.

UN PROGRAMME D'ÉTUDE STRUCTURÉ

Pour illustrer comment l'étude rabbinique entend associer l'étude de la Torah écrite (*mikra'*) et de la Torah orale (*mishna*), le *Sifré* sur le Deutéronome (§ 306) commente l'ultime chant de Moïse, dans lequel ce dernier émet le souhait que ses paroles imprègnent ses auditeurs comme une pluie bienveillante :

« Que mon discours tombe comme la pluie (Deutéronome 32, 2) » : de même que la pluie tombe sur tous les arbres et impartit à chacun sa saveur distinctive – à la vigne sa saveur, à l'olivier la sienne, au figuier la sienne –, de même les paroles de Torah sont unes, mais elles incluent enseignement écrit (*mikra'*) et oral (*mishna*), [celui-ci incluant] exégèse (*midrash*), lois (*halakhot*), et matériaux narratifs (*aggadot*).

[...]

Autre interprétation : de même qu'on ne peut anticiper la venue de la pluie, comme le dit le verset, « Et au bout d'un certain temps le ciel s'obscurcit de nuages et de vent, et il y eut une grande pluie » (I Rois 18, 45), de même on ne peut jamais savoir ce qu'un disciple des Sages va enseigner en matière de Torah orale (*mishna*) : du *midrash*, des *halakhot* ou des *aggadot*. Peut-être même sera-t-il nommé responsable (*parnas*, litt. « sustenteur ») de la communauté.

Il est très significatif que l'enseignement mosaïque soit perçu comme contenant déjà les diverses formes de la Torah orale rabbinique, ces formes étant « unes » malgré leurs multiples « saveurs », parce qu'elles découlent d'une unique source divine et s'originent dans un unique événement révélateur. Mais il est encore plus significatif que, par un glissement métaphorique, la pluie du verset en vienne à désigner non plus l'enseignement rabbinique, mais celui qui dispense cet enseignement, le « disciple des Sages ». Son implication active dans l'étude et la production de cette Torah orale, plutôt que dans la lecture passive de la Torah écrite, fait que le disciple des Sages n'illustre pas seulement la Torah orale, mais l'incarne dans toutes ses facettes au moment où il l'étudie et l'enseigne.

Dans bien des domaines de la pensée et de la pratique rabbinique, à l'instar des lois sacerdotales du Lévitique, la division et la différenciation (*havdala*) de paires apparentes d'opposés, comme la lumière et les ténèbres, le sacré et le profane, le masculin et le féminin, ou encore Israël et les nations, sont une condition préalable à leur réconciliation ultime. Cela se retrouve dans un passage des *Avot de Rabbi Nathan* (version A, ch. 8), où l'on illustre la subdivision du savoir en diverses disciplines, avant de montrer comment elles s'intègrent les unes aux autres :

« Fais-toi un [seul] maître. » (*Avot* 1, 6.) Pourquoi donc ? Cela nous enseigne qu'il faut avoir un maître régulier avec lequel on étudie aussi bien *mikra'* que *mishna*, *midrash*, *halakhot* et *aggadot*. Ainsi, quand le maître omet de préciser une signification lors de l'étude du *mikra'*, il peut se rattraper par le biais de l'étude de la *mishna*; ce qu'il omet de préciser lors de l'étude de la *mishna*, il peut le préciser par le biais de l'étude du *midrash*; ce qu'il omet de préciser lors de l'étude du *midrash*, il peut le préciser par le biais de l'étude des *halakhot*; ce qu'il omet de préciser lors de l'étude des *halakhot*, il peut le préciser par le biais de l'étude des *aggadot*. La personne qui étudie dans un lieu fixe est ainsi bénie. Rabbi Meïr disait : Celui qui étudie la Torah auprès d'un seul maître est comparable à quelqu'un qui a un seul champ et qui le sème pour partie de froment, pour partie d'orge, qui plante dans un coin des oliviers et dans l'autre des chênes. Voilà une personne qui reçoit des bénédictions. Mais celui qui étudie avec plusieurs maîtres est comme quelqu'un qui a plusieurs champs et qui dans l'un sème du froment, dans l'autre de l'orge, dans un troisième plante des oliviers et dans un quatrième des chênes. Cet homme se disperse entre trop de champs et ne voit pas de bénédictions.

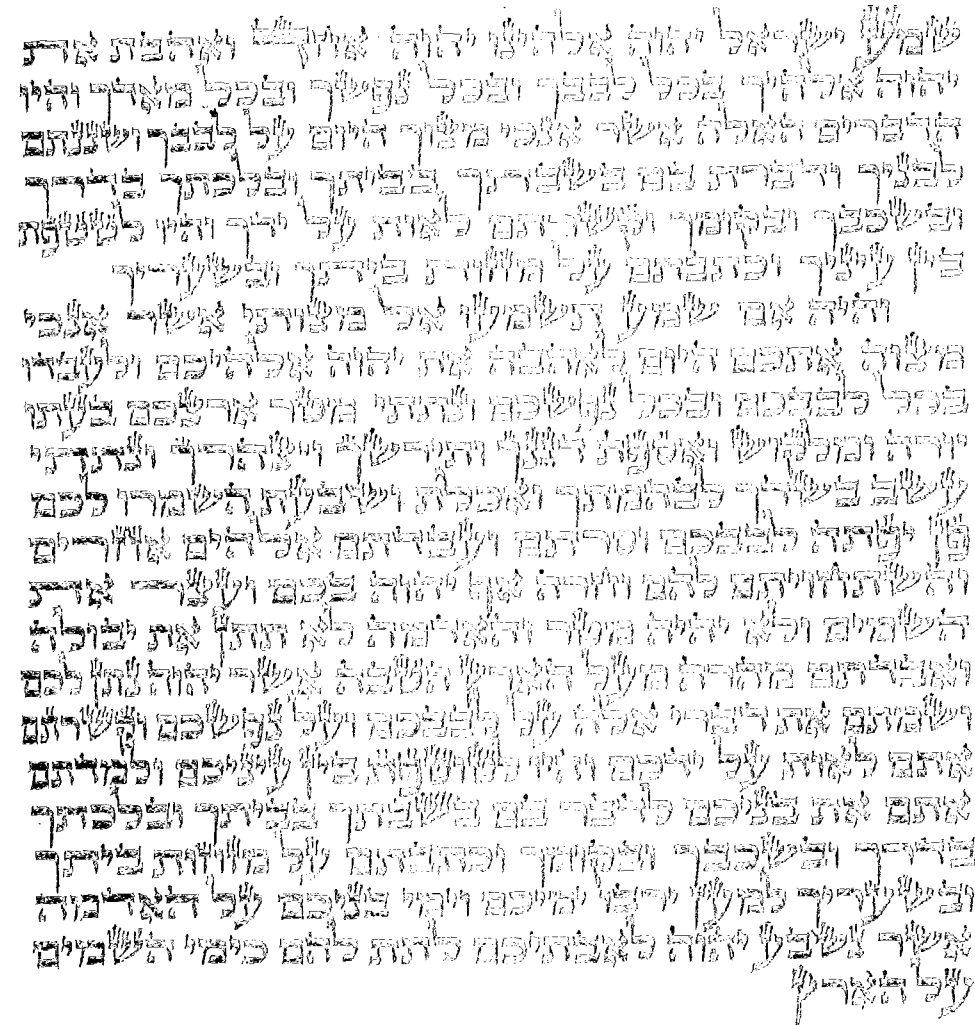
De même la diversité des formes de la Torah orale telle que l'enseigne la tradition rabbinique, formant un tandem herméneutique avec l'Écriture, dérive-t-elle en ultime analyse du Dieu unique, de même cette diversité doit-elle idéalement se résoudre dans l'enseignement d'un enseignant unique. Mais l'avertissement exprimé ici, cet appel à l'unité, doit être compris sur fond d'une situation factuelle exactement inverse : tout chercheur sait bien que la tendance à la spécialisation est naturelle et qu'on ne peut pas tout bien maîtriser; tout étudiant sait bien que pour acquérir une formation complète, il est nécessaire d'étudier auprès de plusieurs de ces spécialistes. Cette spécialisation, et la compétition qu'elle engendre pour affirmer la valeur de la spécialité de chacun, est bien attestée dans la littérature rabbinique. L'idéal exprimé ici est plutôt à lire comme une invitation à dépasser cette force

centrifuge, tant sociale qu'intellectuelle, de la spécialisation et de l'étude solitaire en reconnaissant, d'un point de vue théologique et herméneutique, le caractère organique de l'étude de la Torah à travers ses différentes disciplines.

PERSPECTIVES

Les thèmes et les pratiques de l'étude de la Torah que nous avons examinés à travers la littérature rabbinique ancienne continuent de résonner aujourd'hui. Cependant, les contextes dans lesquels se pratique l'étude de la Torah ont évolué à travers l'histoire, notamment en s'institutionnalisant, en tout cas dans les grands centres de vie juive, et en se professionnalisant dès la fin de l'époque talmudique, en particulier en Babylonie, cette tendance s'accroissant aux époques géonique, médiévale, puis moderne. Plus récemment, les mutations majeures qu'ont connues les contextes culturels au sein desquels les Juifs vivent ont eu un impact graduel mais significatif sur l'étude de la Torah : la participation croissante des femmes, l'influence des Lumières et de l'Émancipation, qui ont introduit de nouvelles méthodes d'analyse, enfin l'admission des « études juives » au sein des disciplines universitaires, qui ouvre aux non-Juifs l'étude de la littérature rabbinique, que ce soit en langue originale ou en traduction.

Il faut enfin se poser la question : quel rôle cette obligation fondamentale de se consacrer à l'étude de la Torah, sous toutes ses formes, a-t-elle joué dans la survie des Juifs et du judaïsme en leur permettant de surmonter les menaces tant physiques que spirituelles qui ont pesé sur eux à travers les siècles et les continents ? Pour le demander autrement, est-il interdit de penser que la dialectique de l'immuabilité et du foisonnement qu'entraîne la reconnaissance rabbinique de deux Torahs, écrite et orale, a contribué à ce que la culture juive traditionnelle sache si bien concilier l'exigence de continuité et la nécessité d'adaptation ?



Paragraphes du Shema' Israël tels qu'ils figurent dans une *mezuzah*. Les lettres sont ici ornées de *tagin* (« couronnes ») surnuméraires par rapport à la coutume actuelle : leur nombre et leur emplacement est fixé selon les instructions du livre *Meir 'Einei 'Hakhamim*, elles-mêmes tirées du traité de kabbale lurianique *Mishnat 'Hassidim* par R. Emmanuel Ricci (1687-1743).