

CHARLES TOUATI

**prophètes,
talmudistes,
philosophes**

PATRIMOINES
Judaïsme

LES ÉDITIONS DU CERF
29, bd Latour-Maubourg, Paris
1990

AVANT-PROPOS

La Bible, le Talmud et la philosophie juive classique, ce sont ici trois des quatre grands piliers de la culture hébraïque qui constituent la trame des vingt études réunies en un volume; le quatrième grand pilier, la kabbale, n'est mentionné qu'épisodiquement dans ce livre. L'Europe entière, de l'Espagne à la Russie en passant par l'Italie et la Pologne, sans oublier l'Afrique du Nord ont vu des savants éminents tels que Isaac ben Šešet (Ribaš), Simon Semah Duran (Rašbas), Azaria di Rosi, Mošé Isserles, Malbim et bien d'autres encore prendre pour nourriture à la fois spirituelle et intellectuelle les œuvres qui sont analysées ici.

De 1954 à 1984 bien des problèmes traités ont trouvé ou retrouvé une certaine actualité : je pense à la portée exactement définie de la prophétie, au problème du mal, de la souffrance et de la providence divine, au statut des enfants issus de mariages mixtes, à la validité des décisions doctrinales du Grand Sanhédrin de Napoléon, toutes décisions pouvant peut-être servir de modèle pour l'intégration en Europe occidentale des minorités régies par un droit religieux. On trouvera aussi d'autres études ayant trait à la philosophie et qui éclairent des vers obscurs de la *Divine Comédie* de Dante (voir « Le problème de la génération chez Averroès ») ou résolvent un épineux problème du *Traité théologico-politique* de Spinoza, à savoir les dogmes nécessaires de la religion universelle (voir « Croyances vraies et croyances nécessaires ». Dans la pensée juive médiévale le philosophe musulman Averroès occupe une place éminente; il eut l'insigne honneur d'être cité par un sigle ב"ר א"י כמו les grands docteurs d'Israël; ce qui explique sa présence ici.

Le dernier grand penseur juif du Moyen Âge, Hasday Crescas, fait ici l'objet de trois études regroupées en fin de volume; la compréhension de cet auteur au style elliptique, à la méthode scolastique de présentation et d'argumentation et aux références habituellement plus allusives qu'explicites, était ardue; aujourd'hui, la lecture de son œuvre majeure le *'Or ha-Sem* est plus accessible, surtout depuis qu'est mieux connu le système de son devancier, Gersonide, dont il s'était voulu l'implacable censeur.

Toute ma reconnaissance va à Maurice-Ruben Hayoun, le directeur de la collection Patrimoines-Judaïsme, qui a eu l'idée de ce livre et qui s'est chargé avec une grande diligence de le mener à bien, ainsi qu'à Nicolas-Jean Sed, directeur littéraire, qui a accueilli le projet avec enthousiasme et a veillé à sa réalisation. Je remercie M. Jean-Paul Elkann, Président du Consistoire central ainsi que M. Léon Masliash, Directeur de cet organisme, pour leur geste en faveur de cette publication.

Enfin, à ma chère épouse à qui est dédié cet ouvrage, à mes enfants et petits-enfants, je dis encore toute ma gratitude pour l'amour et l'affection dont ils ont su m'entourer durant toutes ces années de travail et de recherche.

Ch. Touati, in Prophètes Talmudistes, Philosophes
ed. Cerf, Paris 1990.

III

LA LITTÉRATURE RABBINIQUE

Au sens restreint du terme, c'est l'ensemble des écrits où sont recueillis les dits, les comportements, les discussions et les décisions attribués aux docteurs de la Loi, héritiers et détenteurs de la Loi orale, depuis Simon le Juste jusqu'à la clôture du Talmud babylonien en 499.

TORA ÉCRITE ET TORA ORALE

A côté de la Tora écrite, les pharisiens puis les rabbins postulent l'existence d'une Tora orale que les sadducéens se sont toujours obstinément refusés à admettre, tout comme les karaïtes au Moyen Âge. Elle aurait consisté en interprétations détaillées de préceptes souvent laconiques du Pentateuque qui en auraient fixé avec précision les modalités d'application. On en faisait remonter l'origine à Moïse qui l'aurait reçue pendant ses différentes retraites sur le mont Sinaï et on en décrivait ainsi la diffusion parmi les enfants d'Israël durant leur séjour dans le désert :

Voici comment se déroulait l'étude : Moïse recevait l'enseignement du Tout-Puissant. Aaron rentrait, Moïse lui enseignait son chapitre, Aaron se déplaçait et s'asseyait à la gauche de Moïse. Rentraient ses fils, Moïse leur enseignait leur chapitre, les enfants d'Aaron se déplaçaient; Éléazar s'asseyait à la droite de Moïse et Itamar à la gauche d'Aaron [...] Rentraient les Anciens, Moïse leur enseignait leur chapitre, les Anciens se déplaçaient. Rentrant tout le peuple et Moïse lui enseignait son chapitre... (Talmud Babli, 'Erubin 54b).

La Tora orale, authentique interprétation de la Tora, est un véritable *mystère* (le terme employé est le terme grec *μυστήριον*) communiqué par le Verbe divin à la seule communauté d'Israël, et transmis par la bouche, d'où son nom en hébreu de *Tora še-be-'al pe*, « Tora qui est sur la bouche », de maître à élève, de

génération en génération (*Tanḥuma, Wayyera*, sur Gn 18, 17, éd. Buber, p. 44b; *Pesiqta Rabbati*, éd. Friedmann, p. 14b), avant d'être consignée dans la Mišna au III^e siècle. Au cours des temps, la Tora orale s'est gonflée de l'apport des docteurs qui ont édicté des règlements ou des défenses (*gezérot, taqqanot*), ou qui ont utilisé les règles d'herméneutique élaborées par Hillel l'Ancien au I^{er} siècle av. J.-C., Yišma'el et 'Aqiba au II^e siècle de l'ère actuelle, pour rattacher au texte même de la Tora écrite les prescriptions de la Tora orale, ou pour en déduire de nouvelles règles et de nouveaux enseignements qu'imposaient les nécessités de l'heure.

Le paradoxe d'une tradition venue d'une haute antiquité, mais qui en même temps se crée dans le cours de l'histoire, n'a pas échappé aux rabbins qui, dans une saisissante vision, nous montrent le plus grand des prophètes, Moïse, assistant à un cours de l'illustre Rabbi 'Aqiba. Moïse s'étonne de voir celui-ci énoncer sous son nom des commentaires que lui-même, le Maître par excellence, ne connaissait pas (Talmud Babli, *Menaḥot*, 29b). On ne pouvait mieux illustrer l'idée que la Tora orale est, en même temps qu'une tradition, l'incessante relecture et la constante réactualisation de l'insondable Tora de Moïse par des docteurs qualifiés. « Tout ce qu'un disciple fervent (*watiq*, à rapprocher de l'arabe *watq*) est destiné à apporter de neuf, lit-on encore, a déjà été dit à Moïse sur le mont Sinaï » (Talmud Yerušalmi, *Megilla*, 74d; *Qohelet Rabba* sur 1, 10; cf. Talmud Babli, *Megilla*, 19b).

L'ancienneté d'une Tora orale ne soulève aucun doute. Dans bien des cas où l'Écriture est peu explicite ou difficile à entendre, des interprétations ont dû accompagner le texte. On en trouve des traces dans bien des œuvres antérieures à la Mišna : la Septante, la littérature intertestamentaire, le Nouveau Testament.

Dans Dt 25, 5-6, la loi relative au lévirat stipule que la femme du défunt devra épouser le frère de son mari s'il n'a pas laissé de « fils » ou d'« enfant » (*u-ben eyn lo*); la tradition rabbinique entend par là qu'il n'a aucune postérité vivante; or, c'est précisément ainsi que les Septante ont rendu l'hébreu : *σπέρμα μὴ ἦ αὐτῶ*.

Le verset « Tu les attacheras comme signe sur ta main et comme bandeau entre tes yeux » (Dt 6, 4 et 11, 18) réfère aux *tefillin* que le juif doit porter autour du bras et au front. L'usage est très ancien, et il est connu de l'évangile de Matthieu (23, 5).

La Bible est plutôt muette sur les moyens par lesquels un mariage est contracté, cependant le livre de Tobie fait allusion

à un βιβλίον συνοικίσεως (7, 14) qui pourrait être le *šetar* (l'acte écrit) de la Mišna, *Qiddušin*, 1, 1.

Ce sont là quelques exemples, pris parmi bien d'autres, de traces de *halakha* prémishnaïques. Chez Flavius Josèphe et dans le Nouveau Testament, la Loi orale est appelée *παραδόσις κατὰ τὴν πατρώαν* (*Ant.*, XIII, 408), *τῶν πρεσβυτέρων* (Mt 15, 2), *τῶν πατρικῶν* (Ga 1, 14), ou encore *ἐκ πατέρων διαδοχῆ* (*Ant.*, XIII, 297). L'épître aux Romains (7, 1) cite à l'usage « des experts en la Loi » (*γινώσκουσιν νόμον*) un *midraš* souvent attesté dans la littérature talmudique : le mort n'est plus soumis aux préceptes de la Tora. Cette idée, sans nom de transmetteur dans Talmud Yerušalmi, *Kil'ayim*, 32a et *Ketubbot*, 34d, est attribuée dans Talmud Babli, *Šabbat*, 30a et les parallèles à Rabbi Yoḥanan qui florissait à Tibériade vers 260 (notons en passant qu'un *midraš* peut être beaucoup plus ancien que le rabbin sous le nom duquel il est cité).

La transmission de la Tora orale est ainsi décrite dans la première mišna du traité 'Abot : Moïse a reçu la Tora du Sinaï, il l'a transmise à Josué, Josué aux Anciens, les Anciens aux Prophètes et les Prophètes l'ont transmise aux membres de la Grande Synagogue (*Keneset ha-gedola*). D'après les sources rabbiniques, cette Grande Synagogue aurait compris 120 membres, dont les trois derniers prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie (Talmud Yerušalmi, *Berakhot*, 4d; Talmud Babli, *Megilla*, 17b), et on lui attribue couramment des textes liturgiques et la canonisation des Écritures (*ibid.* et Talmud Babli, *Berakhot*, 33a; voir Louis Ginzberg, *Perušim weḥiddušim*, New York, 1941, t. I, p. 327-330). Les historiens modernes sont partagés sur l'existence et sur la nature de cette institution : pour certains, c'est une pure fiction; pour d'autres, c'est une assemblée qu'on réunissait quand de graves circonstances l'exigeaient : elle aurait été à l'image de l'assemblée réunie par Esdras et qui a adopté la Tora de Moïse comme constitution de la communauté judéenne (Ne, 8-10), ou de la Grande Synagogue (*συναγωγή μεγάλη*) qui investit Simon l'Hasmonéen des fonctions d'ethnarque et de grand prêtre (1 M 14, 28).

Selon une autre tradition, une période de scribes (*Soferim*) anonymes s'intercalerait entre la Grande Synagogue et les premiers docteurs dont le nom nous soit connu. On leur attribue les débuts de la Masora et de la Mišna (Talmud Yerušalmi, *Šeqalim*, 48c; Talmud Babli, *Ḥagiga*, 15b, *Qiddušin*, 30a, *Sanhedrin*, 106b).

On s'accorde aujourd'hui à penser qu'en même temps que le texte de la Tora ils enseignaient les traditions orales qui s'y rattachaient (J.Z. Lauterbach, Rabbinic Essays, Cincinnati, 1951, p. 190 s.)

J.N. Epstein, *Mebo'ot lesifrut ha-tanna'im, Jérusalem, 1957, p. 503*;
E.E. Urbach, *Ḥazal, Jérusalem, 1969, p. 506-507*.

Le plus ancien sage cité dans les sources rabbiniques est Simon le Juste dont on nous dit qu'il était « l'un des survivants de la Grande Synagogue » (משירי), ou bien, d'après S. Zeitlin, qui propose une légère correction (מרישי), l'un des chefs de la Grande Synagogue. Simon le Juste est identifié soit avec les grands prêtres Simon I^{er} (300-270 environ) ou Simon II (219-199), soit avec Simon l'Hasmonéen (142-135). Il eut pour disciple Antigone de Sokho (début du III^e siècle av. J.-C.). Suit une période de duumvirs (*zugot*): Yose ben Yo'ezer de Sereda et Yose ben Yoḥanan de Jérusalem; Yehošua' ben Perahya et Nittay ha-Arbeli; Yehuda ben Tabbay et Šim'on ben Setah; Šema'ya et Abtalion (qui seraient les Saméas et Polion de Josèphe, *Ant.*, XIV, 172-174), enfin Hillel et Šammay (ce dernier étant probablement l'autre Saméas de Josèphe, *op. cit.*, XV, 3). D'après la Mišna, *Ḥagiga*, 2, 2, le premier de ces duumvirs aurait été *nasi*, président du Grand Sanhédrin, le second *'ab bet din*, président du Tribunal et vice-président du Grand Sanhédrin.

On peut se demander quelle autorité véritable détenaient ces duumvirs pharisiens dans une *Gerousia* (première mention dans Flavius Josèphe, *op. cit.*, XII, 138) que d'autres nous montrent entièrement dirigée par des grands prêtres dotés des pouvoirs les plus étendus. Les titres mêmes dont ces personnalités étaient revêtues ne seraient-ils pas une projection sur un passé obscur des titres portés bien après la destruction du Temple? Ces transmetteurs de la Tora orale n'auraient-ils été des hommes notables et des chefs qu'à l'intérieur d'un groupe donné et n'auraient-ils pas été suffisamment remarqués par la grande histoire?

Quoi qu'il en soit, c'est entre les premiers de ces duumvirs, les deux Yose, qu'aurait éclaté la première controverse mentionnée dans la Mišna (*Ḥagiga*, 2, 2): elle se rapporte au rite de l'imposition des mains sur la tête de la bête offerte en sacrifice, *semikha*, les jours de fête, que l'un de ces sages permettait et que l'autre interdisait. Cette unique controverse n'a pas cessé pendant toute la période des duumvirs, auxquels on attribue par ailleurs une série d'ordonnances.

Salomon Zeitlin avait suggéré autrefois que cette longue controverse sur la semikha avait porté sur une grave question doctrinale: devait-on ou non raccrocher les halakhot au texte biblique? Le verbe SMKX a également ce sens dans la littérature rabbinique (« The Semikah Controversy », dans Jewish Quarterly Review, VII, 1917). Bien qu'elle n'ait pas été retenue, cette interprétation méritait d'être rapportée (voir, en dernier lieu, S. Lieberman, Tosefta Ki-f-shutah, Mo'ed, t. V, New York, 1962, p. 1300).

Entre Hillel et Šammay, les discussions ne portaient que sur trois ou quatre points (Mišna, *'Eduyot*, 1, 1-3); mais leurs élèves constituèrent les écoles rivales de Bet Hillel et de Bet Šammay, et, de ce moment, « les conflits se multiplièrent en Israël » (Talmud Babil, *Sanhedrin*, 88b). Généralement, l'école de Šammay se montrait plus rigoriste dans l'application de la Loi que l'école de Hillel; les cas où les positions étaient inversées sont recensés dans deux chapitres de la Mišna, *'Eduyot*, 4 et 5.

Le petit-fils de Hillel, Gamliel l'Ancien (deuxième tiers du I^{er} siècle), est le premier docteur à porter le titre de *rabban* « notre maître ». Il nous est présenté comme l'auteur d'un certain nombre de décisions destinées à assurer la concorde, la paix et l'harmonie au sein de la société (Mišna, *Giṭṭin*, 4, 2-3). L'apôtre Paul se flatte d'avoir été son disciple (Ac 22, 3).

Son fils Simon ben Gamliel I^{er}, qui nous est bien connu comme l'un des chefs de la guerre contre les Romains (Josèphe, *Vita*), est peu cité dans la littérature rabbinique.

Avec Rabban Yoḥanan ben Zakkay on fait généralement commencer la première génération des *tanna'im* ou « enseignants », dont l'activité s'étend de 40 à 80 environ. La chaîne de la tradition en fait très anachroniquement l'élève de Šammay et de Hillel (*Abot*, 2, 8). C'est une personnalité qui semble avoir été déjà importante avant la destruction du Temple (pour ses discussions avec les grands prêtres sadducéens, voir J. Le Moine, *Les Sadducéens*, Paris, 1972, p. 275, 300). Pendant la guerre avec Rome, en 68 probablement, il se serait rendu auprès de Vespasien pour lui demander la ville de Yabné (Jamnia), dans laquelle il poursuivrait l'étude de la Tora (pour la discussion des textes relatifs à cet épisode, voir *Annuaire de l'école pratique des hautes études*, 5^e section: Sciences religieuses [= A.E.P.H.E., 5^e s.], t. LXXX-LXXXI, 1971-1973, p. 228 s.). Après la destruction du Temple, il devient pour une dizaine d'années le chef religieux d'Israël.

Toutes les autres sectes s'étant éteintes avec la catastrophe nationale, les successeurs des pharisiens, les docteurs de la Loi, qui maintenant portent le titre de *rabbi* (« mon maître »), titre qui ne paraît pas avoir existé avant 70, prennent en main les destinées d'une nation meurtrie par le désastre. Ils créent un judaïsme sans Temple, mettent en ordre des traditions transmises depuis des temps immémoriaux et, d'abord à Yabné puis en Galilée, ouvrent de nombreuses académies et se livrent à un travail d'interprétation de l'Écriture suivant des canons d'herméneutique qui se précisent et s'affinent et dont les démarches seront consignées dans le *midraš halakha* (commentaire des textes législatifs du Pentateuque). L'existence d'un patriarcat reconnu par les Romains et particulièrement soucieux d'unifier

le judaïsme ne réussit pas toujours à brider l'individualisme des docteurs et de leurs écoles. Interprétations et décisions, discussions et confrontations prolifèrent.

Redoutant la disparition de la Loi orale, au jour où se réaliserait la menace d'Am 8, 12 : « on cherchera la parole de Dieu et on ne la trouvera plus », les *tanna'im* commencent à mettre en ordre les traditions reçues, dans le courant de la deuxième décennie qui suit la destruction du Temple. A Yabné, ils classent les *halakhot* par nom d'auteur, en commençant par Hillel et Sammay. C'est l'embryon de la Mišna, représenté aujourd'hui dans ce qui est le proto-*Eduyot*. Dans le Talmud Babli, *Berakhot*, 27a, ce traité *Eduyot* est qualifié de *behirta*, que, d'après le syriaque, nous traduisons : « vérifié », « éprouvé ». En d'autres termes, ce traité n'aurait contenu que des traditions sûres (voir nos observations dans *A.E.P.H.E.*, v^e section, LXXXII, 1973-1974, p. 143).

La deuxième génération (80-110) est celle du patriarche Gamliel II de Yabné et des deux grands disciples de Yohanan ben Zakkay : Éliezer ben Horkenos et Yehošua' ben Hananya. Personnage autoritaire, Gamliel II est soucieux d'unifier la *halakha* et de centraliser entre ses mains l'autorité. Après son conflit avec Yehošua' ben Hananya sur la fixation du calendrier, il est momentanément démis de ses fonctions religieuses. Quant à Éliezer ben Horkenos qui avait refusé de se plier à la décision de la majorité, il est excommunié par ses collègues (voir nos observations dans *A.E.P.H.E.*, v^e section, LXXX-LXXXI, p. 231).

Au cours de cette génération et de la suivante, on commence à fixer le texte et la vocalisation de l'Écriture. Dans une mišna généralement mal comprise de *Aboda Zara*, 2, 5, Rabbi Yehošua' ben Hananya demande à Rabbi Yišma'el : « Comment lis-tu : *ki tobim daddeykha mi-yayin*, car tes seins sont meilleurs que le vin [Cantique des Cantiques, 1, 2; cf. la traduction des Septante : *μαστοί σου*] ou bien : *ki tobim dodeykha mi-yayin*, car tes amours sont meilleures que le vin? [texte massorétique] » (cf. *Tosefta*, *Para*, 10 [11], 3, éd. Zuckerman, p. 639). C'est à Rabbi 'Aqiba qu'est attribuée la déclaration suivante : *Masoret seyag la-Tora*, « la Masora est une haie autour de la Tora » (*Abot*, 3, 13).

A la troisième génération (110-135) appartiennent Rabbi Yišma'el, Rabbi 'Aqiba, Rabbi Tarfon, etc. A Rabbi Yišma'el sont attribuées treize règles d'herméneutique (*šeloš 'esre middot*). Rabbi 'Aqiba interprète tous les menus signes de la Tora, tous les mots apparemment superflus. Il tire de la Tora ou lui rattache un grand nombre de *halakhot*. Il commence une première compilation des *mišnayot* classées par thèmes.

La quatrième génération (135-170) est celle des grands disciples de 'Aqiba : Rabbi Me'ir, Rabbi Yehuda ben Il'ay ou 'Ilay,

Rabbi Šim'on ben Yoḥay, et du patriarche Šim'on ben Gamliel II à Usha en Galilée; ce sont les noms qui reviendront le plus fréquemment dans la Mišna. Rabbi Me'ir poursuit l'œuvre de recension de la Mišna qu'avait commencée Rabbi 'Aqiba : dans le Talmud Babli, *Sanhedrin*, 86a, on déclare *setam Mišna Rabbi Me'ir*, ce qui signifie que les anciennes *halakhot* ont été intégrées dans la Mišna sous la forme même que Me'ir leur avait donnée.

La cinquième génération (170-200) est dominée par la personnalité du patriarche Yehuda ha-nasi, appelé aussi Rabbeno ha-qadoš (notre saint maître) ou Rabbi (le maître par excellence) qui détient les deux autorités, temporelle et spirituelle, et recherche la paix avec Rome. C'est lui qui, ayant pris pour base de son travail l'œuvre de Rabbi Me'ir et y ayant adjoint d'autres recueils compilés par d'autres *tanna'im*, publie la Mišna vers l'an 200.

On compte encore une génération de transition entre les *tanna'im* et les *'amora'im* dont il sera bientôt question (entre 200 et 220); c'est la génération des disciples de Rabbi Yehuda ha-nasi : Rabbi Hiyya, Rabbi Lévi b. Sisi, Bar Kappara, etc. Ils complètent l'œuvre de Rabbi ou tentent d'en combler les lacunes en publiant les *Mišnayot Gedolot*, « grandes mišnayot », « grandes » signifiant probablement moins laconiques, plus disertes; ce qui fait dire louangeusement à un aggadiste anonyme que « Jérusalem est remplie de [codes] de justice » (d'après Is 1, 21) (*Pesiqta de-rab Kahana*, éd. Bernard Mandelbaum, New York 1962, t. I, p. 257; voir en note tous les parallèles).

LA MIŠNA

Le terme *mišna* vient de la racine ŠNH qui signifie faire à nouveau, refaire, d'où enseigner, comme l'araméen *tn'*, et veut donc dire « enseignement ». Certains préfèrent cependant, s'appuyant sur la traduction en grec *δευτέρωσις* qu'on trouve chez des Pères de l'Église comme Épiphane et Jérôme, la lecture *Mišne*, répétition ou double de la Loi; la Mišna serait comme le « deutéronome » de la Tora de Moïse.

La Mišna est rédigée en hébreu à l'exception de quelques maximes ou formules juridiques qui sont en araméen; mais cet hébreu appelé mišnique ou mišnaïque a déjà subi une longue évolution. Dans un style sec, concis et précis qui a toujours fait l'admiration des connaisseurs, elle formule la *halakha*, souvent en omettant totalement les opinions divergentes de certains docteurs, d'autres fois en en citant quelques-unes seulement.

Elle rapporte parfois les discussions dont elle est l'aboutissement, plus rarement les textes bibliques auxquels elle est rattachée, et fait relativement peu de place à la *'aggada*.

Deux graves problèmes divisent toujours les savants à son sujet. Le rédacteur a-t-il prétendu fixer la règle impérative ou s'est-il assigné pour tâche de constituer un manuel de base pour les études dans les académies? La Mišna, expression par excellence de la Loi orale, a-t-elle été dès sa publication couchée par écrit ou simplement confiée à la mémoire de ces « récitants » dont il est question dans le Talmud et qui la connaissaient par cœur?

Malgré un effort appréciable pour classer les matériaux dans un ordre logique, des blocs entiers dans la Mišna ne sont reliés que par des associations de mots ou de chiffres, et l'on y rencontre des doublets. Un même sujet peut être repris en plusieurs endroits : des *mišnayot* étaient primitivement fixées dans un certain cadre et sous certaines rubriques et ont été insérées dans la Mišna sans changement.

La Mišna est divisée en six Sections, comprenant chacune un certain nombre de traités dont le total se monte à 63 dans le découpage actuellement reçu. L'abréviation *Šas* pour *Šiša Sedarim*, « Six Sections », sert couramment à désigner aussi bien la Mišna que son commentaire, le Talmud.

LISTE DES TRAITÉS DE LA MIŠNA
AVEC L'INDICATION DE LEUR CONTENU

Section ZERA'IM (*Semences*):

- | | |
|---|---|
| 1. <i>Berakhot</i> (bénédictions): récitation du <i>Šema' Yisraël</i> , la prière quotidienne (<i>tefilla</i> ou Dix-huit Bénédictions), autres prières et bénédictions. | gènes (Lv 19, 19; Dt 22, 9-11). |
| 2. <i>Pe'a</i> (coin): règles concernant le coin du champ qui doit être abandonné aux indigents ainsi que la glanure, etc. (Lv 19, 9; 23, 22; Dt 24, 19-22). | 5. <i>Šebi'it</i> (septième année): concerne l'année sabbatique (Lv 25, 1-8). |
| 3. <i>Demay</i> (douteux): concerne les produits agricoles dont il n'est pas sûr que la dîme des lévites ait été prélevée. | 6. <i>Terumot</i> (prélèvements): concerne les offrandes dues aux prêtres (Nb 18, 8, etc.). |
| 4. <i>Kil'ayim</i> (hétérogènes): concerne l'interdiction des semences et des tissus hétéro- | 7. <i>Ma'aserot</i> (dîmes): concerne la dîme due aux lévites (Nb 18, 21-24). |
| | 8. <i>Ma'aser šeni</i> (deuxième dîme): concerne la dîme ou son équivalent en argent qui doit être consommé à Jérusalem (Dt 14, 22-26). |
| | 9. <i>Halla</i> (pâte): concerne le prélèvement sur la pâte qui doit être donnée aux prêtres (Nb 15, 18-21). |
| | 10. <i>'Orla</i> (excroissance): con- |

cerne les fruits d'un arbre pendant les trois premières années, dont la consommation est interdite (Lv 19, 23-25).

11. *Bikkurim* (prémices): concerne les prémices qui doivent être transportées à Jérusalem et offertes aux prêtres (Ex 23, 19; Dt 26, 1).

Section MO'ED (*Fêtes*):

12. *Šabbat*.
13. *'Erubin* (conjonctions): concerne les moyens légaux permettant de circuler en dehors des limites sabbatiques (Ex 16, 29), de transporter le jour du sabbat des objets d'un domaine à l'autre (e.g. d'une habitation privée à une rue, une venelle, et inversement), etc.
14. *Pesaḥim*: du sacrifice pascal et de la fête des Azymes.
15. *Šegalim*: concerne la taxe d'un demi *šegel* prescrite dans Ex 30, 12-16.
16. *Yoma* ou *Yom ha-kippurim*: concerne le service sacré du jour des Expiations et le jeûne à observer en ce jour.
17. *Sukka* (hutte): concerne la hutte dans laquelle on doit vivre pendant la fête de Sukkot et les « quatre espèces »: branche de palmier, myrte, saule, cédrat, qu'on doit tenir en main lors de cette fête (Lv 23, 40).
18. *Beša* (l'œuf, qui est le mot initial) ou *Yom Tob*: règles concernant les jours de fêtes.
19. *Roš ha-šana* (Nouvel an): concerne la fixation du calendrier et les sonneries du Šofar, le jour de l'An (Lv 23, 24).
20. *Ta'anit* (jeûne): concerne les cérémonies des jours de jeûne

observé à l'occasion de diverses calamités et les jours de jeûnes historiques (cf. Za 8, 19).

21. *Megilla* (rouleau): concerne la lecture du rouleau d'Esther, le jour de Purim, et d'autres lectures synagogales.
22. *Mo'ed Qaṭan* (petite fête): concerne les jours de demi-fêtes de Pâque et de Sukkot.
23. *Ḥagiga* (pèlerinage): concerne principalement les sacrifices offerts par les fidèles lors des fêtes de pèlerinage.

Section NAŠIM (*Femmes*):

24. *Yebamot*: concerne le lévirat.
25. *Ketubbot* (douaires): concerne les obligations du mari et de la femme dans le mariage.
26. *Nedarim* (vœux): des divers vœux et de leur annulation (Nb 30, 2-17).
27. *Nazir*: cf. Nb 6, 1-21.
28. *Soṭa* (la femme soupçonnée d'adultère): cf. Nb 5, 11-31.
29. *Giṭṭin* (documents; notamment acte de divorce): concerne la dissolution du mariage.
30. *Qiddušin* (consécration d'une femme à un homme comme épouse).

Section NEZIQIN (*Dommmages*):

31. *Baba Qamma* (première porte, sous-entendu du traité *Neziqin*, Dommmages, qui a été divisé en trois parties): traite des divers dommages causés par les animaux, l'homme, etc.
32. *Baba Meši'a* (porte médiane): concerne les objets perdus, les transactions commerciales, l'usure, les

droits et devoirs des ouvriers et artisans, etc.

33. *Baba Batra* (dernière porte) : concerne les propriétés, les ventes, l'héritage, etc.
34. *Sanhedrin* : concerne les procédures judiciaires et les peines capitales.
35. *Makkot* (coups) : concerne les faux témoins et la peine de flagellation (Dt 25, 1-3).
36. *Šebu'ot* (les serments).
37. *'Eduyot* (témoignages) : recueil de témoignages émis par des docteurs de la Loi sur un certain nombre de *halakhot*.
38. *'Aboda Zara* (idolâtrie) : concerne les idoles et les relations avec les païens.
39. *'Abot* : maximes des Pères de la Synagogue.
40. *Horayot* (enseignements) : sur les sacrifices d'expiation pour des décisions erronées prises par diverses autorités (Lv 4, 22) et qui ont été suivies d'effets.

Section QODAŠIM (Consacrés) :

41. *Zebaħim* : les sacrifices d'animaux.
42. *Menahot* : sur les oblations (Lv 2, 1-13), les deux pains (Lv 23, 13), les pains de proposition (Lv 24, 5), la « gerbe » (Lv 3, 10-11).
43. *Hullin* (profanes) : concerne l'abattage rituel des animaux de consommation courante, les lésions qui rendent la bête impropre à la consommation, les parties de l'animal offertes aux prêtres.
44. *Bekhorot* : sur les premiers-nés des animaux (Dt 15, 19).
45. *'Arakhin* : de l'estimation des êtres, des objets, etc., voués à Dieu (Lv 27, 1-8), et du ra-

chat des terres (Lv 25, 25-34).

46. *Temura* : concerne l'animal substitué à un autre qui avait été consacré (Lv 27, 10).
47. *Keritot* : sur les transgressions passibles de la peine de *karet* (retranchement) et sur les sacrifices expiatoires.
48. *Me'ila* : sur l'usage profane d'êtres ou d'objets sacrés (Lv 5, 15).
49. *Tamid* : sur le culte quotidien dans le Temple de Jérusalem.
50. *Middot* (mesures) : description du Temple de Jérusalem.
51. *Qinnim* (nids) : sur les offrandes d'oiseaux (Lv 5, 7).

Section TAHOROT (Puretés) :

52. *Kelim* : de l'impureté des ustensiles.
53. *'Aholot* : de l'impureté diffusée par un cadavre dans une « tente » (Nb 19, 14-15).
54. *Nega'im* : des plaies de lèpre (Lv 13, 14).
55. *Para* : de la vache rousse (Nb 19).
56. *Tahorot* : de l'impureté des aliments solides ou liquides, du doute relatif à une impureté, de l'impureté du 'am ha-'ares.
57. *Miqwa'ot* : de l'immersion dans des eaux, en particulier dans la piscine rituelle (*miqwe*), qui élimine l'impureté.
58. *Nidda* : concerne la femme qui a ses menstrues et l'accouchée.
59. *Makhširin* : des liquides qui rendent les aliments susceptibles d'impureté (Lv 11, 37-38).
60. *Zabim* : des flux séminaux ou sanguins (Lv 15).
61. *Tebul Yom* : le statut de ce-

lui qui s'est purifié entre l'immersion et le coucher du soleil (Lv 22, 6-7).

62. *Yadayim* : de l'impureté des mains.

63. *'Uqšin* (tiges, pédoncules) : diverses prescriptions sur l'impureté des aliments.

On connaît plusieurs recensions de la Mišna : celle du Talmud palestinien a été éditée par W.H. Lowe, *The Mishnah on Which the Palestinian Talmud Rests*, Cambridge, 1883. Des manuscrits totaux ou partiels ont été publiés en fac-similés : ms. *Kaufmann A 50* de Budapest, éd. par Georges Beer, La Haye, 1929; deux manuscrits de Parme, *de Rossi 138* (Jérusalem, 1970) et *de Rossi 497* (Jérusalem, 1971); les ms. hébreux 328-329 de la Bibliothèque nationale de Paris (Jérusalem, 1973). Le Makhon ha-Talmud ha-Yisre'eli prépare une minutieuse édition critique de toute la Mišna.

LA BARAYTA

Parmi les nombreuses traditions des diverses écoles, le compilateur de la Mišna a opéré un choix. Celles qui ont été omises sont appelées *barayta*, mot araméen qui signifie « extérieur » (pluriel araméen : *barayata*; pluriel hébraïsé et plus courant : *barayot*). Un grand nombre d'entre elles sont citées dans les deux Talmuds pour être confrontées avec la Mišna correspondante (elles ont été classées méthodiquement par Micael Higger, *'Ošar ha-baraytot*, 6 vol., New York, 1938). Elles constituent les *Midrešey Halakha* et la *Tosefta*.

Les *Midrešey Halakha* forment un commentaire suivi des parties législatives du Pentateuque qui remonte, pour certains de ces midrašim, à l'école de 'Aqiba et, pour d'autres, à l'école de Yišma'el (ce qui n'exclut pas d'ailleurs des interpolations d'exégèses de l'école concurrente).

Sur l'Exode, nous possédons la *Mekhilta de Rabbi Yišma'el*, éd. critique par Hayyim Saül Horovitz et I.A. Rabin, Breslau, 1931 (autre éd. critique avec trad. anglaise par J.Z. Lauterbach, 1933-1935), et les fragments de la *Mekhilta de Rabbi Šim'on ben Yohay*, éd. critique par J.N. Epstein et E.Z. Melamed, Jérusalem, 1955.

Il n'existe pas encore d'édition critique du *Sifra* sur le Lévitique, mais un bon texte avec le commentaire d'Abraham ben David de Posquière et d'Isaac Hirsch Weiss, Vienne, 1862, et la reproduction en fac-similés du manuscrit *Asemani 66* de la Vaticane procurée par Louis Finkelstein, New York, 1956.

Sur le livre des Nombres, nous avons le *Sifre*, éd. critique par H.S. Horovitz, Leipzig, 1917, auquel est joint dans le même volume le *Sifre Zuta* qui, d'après Saül Lieberman, aurait été édité par l'académie de Lydda au III^e siècle.

Sur le Deutéronome, nous avons le *Sifre de-be Rab*, éd. critique par Louis Finkelstein, New York, 1969 (l'éd. de Berlin 1939 ayant été détruite). Conjecturant qu'il devait avoir existé sur le Deutéronome un commentaire halakhique provenant de l'autre école, David Hoffmann l'a reconstitué sous le titre *Midraš Tanna'im*, Berlin, 1908-1909.

La *Tosefta* (qui signifie : « Additions ») est un complément de la Mišna, qu'elle élucide souvent ou qu'elle complète en la supposant déjà connue et sans même la citer. L'édition critique de la *Tosefta* est de M.S. Zuckerman, Pasewalk, 1881 (rééd. Jérusalem, 1963). Nous devons à Saül Lieberman une remarquable édition critique nouvelle de la *Tosefta*, avec un abondant commentaire : *Zera'im*, New York, 1955; *Mo'ed*, 1962; *Našim* 1967; *Nezikin* (les trois premiers traités), 1987.

Contrairement à la Mišna, les *barayot* nous montrent généralement comment la *halakha* a été déduite du texte biblique, elles nous rapportent les discussions des docteurs et font une assez large place à la *'aggada*. Elles n'appartiennent pas toutes à l'époque prétannaïtique et tannaïtique; certaines semblent postérieures, et l'historien ne doit pas l'oublier. Cependant, si une grande partie d'entre elles complète et éclaire la Mišna, il en est qui nous livrent un état archaïque de la *halakha*, que la Mišna ne connaît déjà plus.

Par exemple, une *barayta*, dans Talmud Babli, *Baba Qamma*, 84a, cite la thèse de Rabbi Éliezer ben Horkenos qui prend à la lettre les mots de la Tora (Ex 21, 24) ; « œil pour œil, dent pour dent, etc. », tandis que la Mišna, elle, dans *Baba Qamma*, 8, 1, tient pour définitivement acquis que ces mots signifient l'obligation d'indemniser la victime par une réparation pécuniaire proportionnée exactement au dommage, au coupable et à la victime.

LE TALMUD

Le mot *Talmud* de la racine LMD signifie d'abord « enseignement », puis « étude ». Il désigne l'interprétation traditionnelle de la Mišna telle qu'elle s'est développée dans les académies de Palestine et de Babylonie. Ce commentaire de la Mišna est

également appelé *gemara*, substantif à l'état emphatique dérivé du verbe araméen GMR, qui signifie « apprendre ».

La Mišna de Rabbi Yehuda I^{er} fut adoptée comme autorité suprême dans les écoles palestiniennes et babyloniennes et devint l'objet principal de l'étude et de l'enseignement des rabbins qui portent désormais le titre d'*'amora*, pluriel *'amora'im*, qui signifie « celui qui expose », « celui qui interprète ».

À Lydda, Tibériade, Sepphoris, Césarée, comme à Sura, Neharde'a, puis plus tard à Pumbedita et à Maḥoza (villes qui se trouvent aux environs de l'actuelle Bagdad), du III^e au V^e siècle, les *'amora'im* se donnent pour tâche d'élucider les textes de la Mišna, d'en chercher les sources et d'en découvrir la paternité, de concilier les contradictions, de confronter Mišna et Barayta, enfin de tirer des principes généraux permettant de résoudre des problèmes nouveaux. Mais les discussions des docteurs ne portent pas seulement sur les matériaux d'origine tannaïtique. Les décisions prises par les *'amora'im* eux-mêmes, leurs opinions personnelles (*memra*, « dit », pluriel : *memrot*) sont aussi l'objet de commentaires de la part des générations ultérieures. Persuadés que même « une conversation profane des disciples des sages exige d'être étudiée » (Talmud Babli, *'Aboda Zara*, 19b) et que leurs comportements dans toutes les circonstances de la vie doivent être observés, les rabbins les ont enregistrés et commentés.

Les discussions halakhiques sont souvent interrompues par des *'aggadot*, dont la proportion est plus grande dans le Talmud babylonien que dans le Talmud palestinien.

Les *'amora'im* palestiniens qui étaient généralement ordonnés par le patriarche portent le titre de *rabbi*, tandis que ceux de Babylonie portent le titre de *rab* ou *mar*. Académies palestiniennes et académies babyloniennes entretenaient des rapports assez fréquents : voyages réguliers des uns dans un sens, ensuite dans l'autre, immigration définitive de rabbins babyloniens en Palestine jusqu'au milieu du IV^e siècle, puis immigration en sens contraire à partir du moment où les persécutions commencent en Terre sainte. On comprend pourquoi des rabbins palestiniens sont cités dans le Talmud babylonien et inversement.

Les discussions dans le Talmud, surtout celui de Babylonie dont la rédaction fut beaucoup plus soignée, sont extrêmement subtiles et labyrinthiques. Elles sont transcrites dans un style très elliptique, et leurs articulations sont marquées dans une terminologie fixe, mais dont l'apprentissage est ardu, ce qui fait la difficulté proverbiale du Talmud. Ces discussions ne répondent pas tant au souci pragmatique de déterminer aussi précisément que possible la règle à suivre – certes, cette préoccupation existe : *leassoqey šema'tata 'alibba de-hilkheta* (Talmud Babli,

Sota, 21a, *Baba Qamma*, 82a, *Sanhedrin*, 106b, *Horayot*, in fine, avec les commentateurs) – qu'à celui d'arriver à la cohérence absolue, idéal toujours poursuivi mais évidemment jamais atteint, que s'assigneront également tous les commentateurs à partir des tosafistes franco-rhéniens disciples de Rashi : d'eux, Rabbi Salomon Louria (1510-1573) dira joliment qu'ils ont voulu faire du Talmud une sphère, la figure géométrique censée la plus parfaite (*Yam šel Šelomo*, *Hullin*, préface). Mais l'œuvre reste indéfiniment inachevée.

1. *Le Talmud de Jérusalem*. – On compte les cinq générations suivantes de docteurs palestiniens :

Première génération (220-250) : Rabbi Ḥanina bar Ḥama, à Sepphoris; Rabbi Hoša'ya, à Sepphoris puis Césarée.

Deuxième génération (250-290) : Rabbi Yoḥanan bar Napaha et Rabbi Šim'on ben Laqiš, à Tibériade.

Troisième génération (290-320) : Rabbi Ammi et Rabbi Assi, à Tibériade; Rabbi Abahu, à Césarée; Rabbi Éleazar ben Pedat, à Tibériade.

Quatrième génération (320-350) : Rabbi Yona, Rabbi Yosé et Rabbi Yirmeya, à Tibériade.

Cinquième génération (350-375) : Rabbi Mana à Sepphoris et Rabbi Yosé bar Abun, ou Abin, ou Bun.

Improprement appelée Talmud de Jérusalem, cette œuvre a porté autrefois les titres plus exacts de *Talmud des habitants du pays d'Israël* (*Talmuda di-beney 'Ereš Yisra'el*) ou *Talmud des Occidentaux*, par opposition aux Babyloniens (*Talmuda di-beney ma'araba*). Il est rédigé en hébreu et dans le dialecte judéo-araméen de Palestine. Il ne comporte aucune indication sur les étapes de sa formation. Mais certains faits sont bien établis.

Vers le milieu du IV^e siècle, la plus ancienne partie de ce Talmud, qui ne portait que sur les trois premiers traités de la section *Neziqin* (Dommages), fut compilée à Césarée. Elle diffère du reste du Talmud par sa forme, son style et sa terminologie. Elle est caractérisée par sa concision et par son contenu presque exclusivement halakhique. Elle était probablement destinée à des maîtres ou, pour être encore plus précis, à des rabbins-juges, plutôt qu'à des étudiants. Peu après, une série de calamités s'abattit sur les juifs de la Terre sainte. En 351, par mesure de représailles, le général romain Ursicinus mit à sac les villes de Tibériade, Sepphoris et Lydda, sièges des plus fameuses académies, et des rabbins palestiniens émigrèrent en Babylonie. Vers la même époque, la religion chrétienne reconnue par l'Empire romain engage une lutte ouverte contre le judaïsme et les juifs. Enfin, en 415, un décret des empereurs Honorius et Théodose II prive de son titre et des honneurs attachés à son

rang le patriarche Gamliel VI. C'est le déclin pour le judaïsme de Palestine, pour ses maîtres et ses écoles.

Vers la fin du IV^e siècle, à une date qu'on ne peut préciser, le Talmud de Jérusalem est hâtivement compilé à Tibériade, et l'œuvre se ressent de la rapidité avec laquelle elle a été accomplie. Les traditions de chaque académie, surtout celles de Tibériade et de Sepphoris, moins souvent celles de Lydda et de Césarée, sont comme amalgamées, et les disparates ne sont pas accordées. Trop nombreux doublets, mauvais enchaînement des idées, contradictions déparent le Talmud de Jérusalem, qui nous est parvenu aussi dans un déplorable état textuel, amputé de surcroît de portions disparues assez tôt. Dans le *Seder Mo'ed*, il manque les quatre derniers chapitres de *Šabbat*; dans *Neziqin*, 'Abot et 'Eduyot n'existent pas et le dernier chapitre de *Makkot* a été retrouvé dans la Geniza du Caire. Il n'y a pas de *gemara* sur toute la section *Qodašim* et, pour celle de *Ṭahorot*, nous n'avons que les trois premiers chapitres de *Nidda*. Il faut ajouter aussi que le Talmud de Jérusalem a été assez peu étudié pour des raisons que nous verrons plus loin. Actuellement, il n'en existe qu'un manuscrit complet, datant de 1289, à l'université de Leyde, reproduit en fac-similés, avec une introduction de Saül Liberman, Jérusalem, 1971, qui reprend son article « Yerušalmi Horayot », dans *Sefer ha-yobel le-rabbi Ḥanokh Albeck*, Jérusalem, 1963, p. 283-305. Des fragments du Talmud de Jérusalem, découverts dans la Geniza du Caire, ont été publiés par Louis Ginzberg dans *Seridey ha-Yerušalmi*, New York, 1909 (réimpr. Jérusalem, 1974), et par d'autres chercheurs dans diverses revues. Il n'existe pas d'édition critique du Talmud de Jérusalem (sauf du premier chapitre de *Roš ha-šana*, par Edward A. Goldman, dans *Hebrew Union College Annual*, XLVI, 1975, p. 219-268).

2. *Le Talmud de Babylone*. – On compte les générations suivantes d'*amora'im* babyloniens :

Première génération (220-250) : Rab (Abba Arikha), à Sura; Šemu'el, à Neharde'a.

Deuxième génération (250-290) : Rab Huna, à Sura; Rab Yehuda bar Yehezqel, à Pumbedita.

Troisième génération (290-320) : Rabba et Rab Yosef, son collègue et successeur à la tête de l'académie, à Pumbedita.

Quatrième génération (320-350) : Abbayé, à Pumbedita; Raba, à Mahoza.

Cinquième génération (350-375) : Rab Papa et Rab Huna bereh de-rab Yehošua', à Nareš, près de Sura.

Sixième génération (375-425) : Rab Aši et Rabina I^{er}, à Sura.

Septième génération (425-460) : Mar (Tabyomi) bar Rab Aši, à Matta Meḥasya, près de Sura.

Huitième génération (460-499) : Rabina II, à Sura.

Le Talmud de Babylone est rédigé en hébreu et en araméen babylonien. Dans les traités *Nedarim*, *Nazir*, *Temura*, *Me'ila*, *Keritut* et *Tamid*, qui n'étaient pas étudiés dans les académies des *ge'onim*, la langue est plus archaïque (cf. Max Margolis, *Lehrbuch der aramäischen Sprache*, Munich, 1910, p. 2; l'opinion contraire de Jacob Nahum Epstein, *Diqduq Aramit Bablit*, Jérusalem, 1960, p. 14-16, est inacceptable).

Il semble que la rédaction du Talmud de Babylone se soit faite en plusieurs étapes et qu'il ait été constitué de diverses strates déjà mises en forme avant que Rab Aši (352-427) ait entrepris une rédaction définitive. Recteur de l'académie de Sura durant 52 ans, il consacra une grande partie de sa vie à classer et à ajuster les matériaux que lui fournissaient sa propre école et les autres écoles illustres de la Babylonie. Le Talmud (Babli, *Baba Batra*, 157b) fait état de « deux éditions », *mahdura gamma u-mahdura batra*, ce qui laisse supposer des révisions complètes et particulièrement soignées. Son œuvre fut poursuivie encore pendant deux générations et achevée par Rabina II, lui aussi recteur de Sura. Pour le Talmud (Babli, *Baba Meši'a*, 86a), Rab Aši et Rabina II représentent *sof hora'a*, « la fin de l'enseignement », c'est-à-dire qu'ils sont les derniers détenteurs de l'autorité suprême en matière de législation rabbinique. Avec la mort de Rabina II, en 499, prend fin la période des *'amora'im*.

A leurs successeurs, qui portent le nom de *sabora'im* (« ceux qui opinent, raisonnent », du verbe araméen SBR) et dont l'activité s'étend jusqu'au milieu du VII^e siècle, le Talmud doit encore quelques additions, conclusions et phrases de liaison. On sait par exemple que le début du traité de *Qiddušin* est de leur main, tout comme certaines indications quant à la *halakha* à la fin de discussions talmudiques. Des interpolations ou des gloses ont été introduites par la suite au cours des ans. La critique textuelle a essayé généralement avec succès de les déceler. D'autre part, la censure chrétienne depuis la Renaissance a modifié des termes ou biffé des passages entiers qui n'existent plus dans les éditions courantes.

La rédaction des traités du Talmud de Babylone n'a pas été uniforme : celle des traités cités plus haut pour leur langue contraste avec celle des autres traités, et l'on considère généralement que *Baba Qamma* est celui dont la rédaction a été la plus soignée.

Le Talmud de Babylone ne porte pas sur la totalité de la Mišna, non qu'elle ait été étudiée entièrement, du moins par les dernières générations d'*'amora'im* (cf. Talmud Babli, *Berakhot*, 20a) – et encore ce point reste-t-il controversé –, mais on n'a pas relié en un tout continu les discussions se rapportant à des pratiques religieuses qui n'avaient plus cours en Babylonie.

C'est ainsi que, dans les sections *Zera'im* et *Tahorot*, seuls deux traités, *Berakhot* et *Nidda*, ont une *gemara*. Dans la section *Mo'ed*, *Šeqalim* n'en a pas; non plus que *Middot*, *Qinnim* et les chapitres III, V, VI, VII de *Tamid* dans la section *Qodašim*.

On distingue généralement deux grandes recensions du Talmud de Babylone : la *Nuša šarfait* et la *Nuša sefaradit*. La première est française (ou franco-rhénane), la seconde espagnole (ou ibéro-africaine). Leurs leçons différentes du texte expliquent les divergences entre la *halakha* de Isaac Alfassi (acronyme RIF; Afrique du Nord-Espagne; 1013-1103) et Moïse Maïmonide (acronyme RAMBAM; Cordoue, 1135; Fostat près du Caire, 1204) d'une part, de Zerahya ha-Lévi (acronyme RAZAH; Languedoc, XII^e s.), Abraham ben David de Posquières (acronyme RABAD; Languedoc, XII^e s.) et Ašer ben Yeħiel (acronyme ROŠ; Allemagne-Espagne, 1250 env. 1327) d'autre part (voir : Hayyim Tchernowitz, *Toldot ha-poseqim*, I, New York, 1946, p. 149-150 et 298; Isadore Twersky, *Rabad of Posquières*, Cambridge, Mass., 1962, p. 151). On pourra comparer, pour une question aussi importante en droit que l'authentification d'un document, les diverses variantes de la phrase *eyn meqayyemin 'et ha-šetar...* (Talmud Babli, *Ketubbot*, 20a) chez Isaac Alfassi, Maïmonide, *Mišne Tora*, 'Edut, 6, 3, Rabad de Posquières, *ad loc.*, Menahem ha-Me'iri, Ašer ben Yeħiel; voir maintenant l'édition critique de *Ketubbot*, Jérusalem, 1972, t. I : la p. 134 est presque entièrement consacrée à cette seule ligne.

Le Talmud de Babylone est toujours cité d'après la foliotation de l'édition Bomberg, à Venise, en 1520. Les variantes des manuscrits et, en particulier, du fameux ms. complet de Munich datant de 1342, les leçons qu'on trouve chez les anciens commentateurs et codificateurs ont été relevées, dans les *Diqduqey Soferim. Variae lectiones in Mischnam et in Talmud babylonicum*, par Rāphaël Nathān Rābbīnovicz (15 volumes publiés de son vivant, Munich, 1868-1886; un seizième, sur *Hullin*, publié posthume à Przemysl, en 1897); c'est une œuvre dont ne saurait se passer actuellement une étude scientifique du Talmud de Babylone; mais elle est restée inachevée. M.A. Hyman a compilé des *Diqduqey Soferim* sur les deux traités de *Nedarim* et *Nazir* (Chicago, 1943). Le Makhon ha-Talmud ha-Yisre'eli ha-Shalem s'est donné pour tâche une édition critique particulièrement soignée du Talmud : à ce jour, deux traités ont paru : *Ketubbot*, 2 vol., Jérusalem, 1972-1977, et *Soṭa*, 1977¹. On doit signaler également la belle édition du traité de *Ta'anit* par Henry Malter, New York, 1930.

Enfin, plusieurs manuscrits du Talmud de Babylone ont été

1. Addition : *Yebamot*, 1983, *Nedarim*, 1985.

publiés en fac-similés : Munich 95, éd. par H. Strack, Leyde, 1912, rééd. Jérusalem 1971; les manuscrits partiels de la Vaticane, de Florence, etc.

Du milieu du VII^e siècle au XI^e siècle, les recteurs des deux académies de Sura et de Pumbedita appelés *ge'onim*, « Éminences » (le singulier est *ga'on*), exercèrent sur une grande partie de la Diaspora une influence considérable. En relations épistolaires avec les communautés lointaines d'Afrique du Nord et d'Espagne, puis avec le centre franco-rhénan, ils élucidaient les points obscurs du Talmud, prenaient des décisions quant à la pratique religieuse, dictaient des directives, expliquaient des points de théologie et indiquaient l'ordre du service liturgique. Grâce à leur action, le Talmud de Babylone finit par s'imposer à tout le judaïsme. Ils enlevèrent à peu près toute valeur normative aux *'aggadot*, qu'ils considéraient comme des opinions personnelles (*Tešubot ha-ge'onim*, éd. Lyck, n° 98), et, bien qu'ils citent le Talmud de Jérusalem et acceptent même son autorité, posent comme principe la suprématie du Talmud de Babylone sur celui de Jérusalem (*Tešubot ha-ge'onim*, éd. Harkavy, réimpr. New York, 1959, n° 349, p. 177; éd. Lyck, n° 46, p. 19; éd. S. Assaf, Jérusalem, 1942, p. 125). L'argument qui finira par prévaloir un peu plus tard, sous la plume de Rabbi Isaac Alfassi est le suivant : les derniers rédacteurs du Talmud de Babylone avaient sous les yeux le Talmud de Jérusalem; s'ils ont omis de citer l'une de ses opinions, c'est qu'ils l'ont rejetée en pleine connaissance de cause (*Halakhot, 'Erubin, in fine*). L'usage qui prévaudra est d'accepter l'enseignement du Talmud de Jérusalem uniquement dans les cas où il ne s'oppose pas à celui du Talmud de Babylone.

TRAITÉS POST-TALMUDIQUES

A la littérature talmudique entendue dans un sens très large se rattachent encore un certain nombre de traités qui, pour la plupart, datent de l'époque des *ge'onim* et sont généralement imprimés avec le Talmud de Babylone (après le traité *'Abot*). *'Abot de-rabbi Natan* est une vaste compilation qui développe et amplifie le traité *'Abot* de la Mišna. Il est très riche en matériaux historiques ou légendaires relatifs à l'époque tannaïtique; ses deux recensions ont été éditées par Solomon Schechter, Vienne, 1887.

Puis suivent des traités qui sont comme une ébauche de codification méthodique : *Soferim* (« Scribes »), qui traite des procédés et des méthodes pour écrire les rouleaux sacrés et des

lectures bibliques dans le culte synagogaal (éd. critique par M. Higger, New York, 1937; réimpr., Jérusalem, 1970); *Semahot* (« Joies », euphémisme pour Deuil), qui traite des devoirs envers les morts, de l'inhumation, des oraisons funèbres, de la semaine de deuil, etc. (éd. critique par M. Higger, New York, 1931 [réimpr., Jérusalem, 1970] et par D. Zlotnik, New Haven, Yale, 1966); *Kalla* (« Jeune épousée »), qui traite des relations avec les femmes et du mariage (éd. critique par M. Higger, New York, 1936 [réimpr., Jérusalem, 1970]); *Derekh 'Eres* (que son éditeur a traduit « Jewish Etiquette »; éd. critique par M. Higger, New York, 1935 [réimpr., Jérusalem, 1970, 2 vol.]); *Gerim* (« Prosélytes »), *Kutim* (« Samaritains »), *'Abadim* (« Esclaves »), *Sefer Tora, Tefillin, Šišit, Mezuzah* (éd. critique de ces traités par M. Higger, *Šeba' massekhtot qetannot*, New York, 1930 [réimpr., Jérusalem, 1971]).

MIDRAŠ 'AGGADA

D'innombrables matériaux aggadiques de diverses provenances et de dates très différentes ont été mis bout à bout pour former un commentaire suivi, mais dont le lien avec le texte est plus ou moins lâche, des livres de la Bible hébraïque. La rédaction de ces commentaires homilétiques s'étend du V^e siècle au XII^e siècle : les uns ont été compilés en Palestine, d'autres en Babylonie, ou dans l'Empire byzantin, ou même en Languedoc. Nous les citerons en suivant l'ordre de la Bible :

1. Genèse : a) *Berešit Rabba*, éd. critique de Yehuda Theodor et Hanokh Albeck, 3 vol., Berlin, 1912-1936, réimpr., Jérusalem, 1965; l'important manuscrit hébreu 60 de la Vaticane, publié en fac-similés, Jérusalem, 1972; - b) *Berešit Rabbati*, éd. critique de Hanokh Albeck, Jérusalem, 1940; - c) *'Aggadat Berešit*, éd. Salomon Buber, Cracovie, 1903.

2. Exode : *Šemot Rabba*, pas d'éd. critique, imprimé dans *Midraš Rabba*.

3. Lévitique : éd. critique de Mordecai Margulies, 3 vol., Jérusalem, 1953-1958, réimpr., 1972.

4. Nombres : *Bamidbar Rabba*, pas d'éd. critique, imprimé dans *Midraš Rabba*.

5. Deutéronome : *Debarim Rabba*, en deux recensions, l'une imprimée dans *Midraš Rabba*, l'autre éditée par Saül Lieberman, Jérusalem, 1940.

6. Sur l'ensemble du Pentateuque : *Midraš Tanhuma*, dont il existe deux recensions : la vulgate, dont l'éd. princeps a été

publiée à Constantinople en 1522; l'autre éditée par Salomon Buber, Vilna, 1885. Des fragments nouveaux ont été édités par Ephraïm Urbach sous le titre *Seridey Tanhuma, Qobeš 'al yad*, Jérusalem, 1966.

7. Samuel : *Midraš Šemu'el*, éd. Salomon Buber, Cracovie, 1893.

8. Psaumes : *Midraš Tehillim* ou *Šoher Tob*, éd. Salomon Buber, Vilna, 1891.

8 bis. Proverbes : *Midraš Mišley*, éd. Salomon Buber, Vilna, 1893.

9. Cantique des Cantiques : a) *Šir ha-širim Rabba*, ou *Midraš Hazita*, imprimé dans *Midraš Rabba*; - b) *'Aggadot Šir ha-širim*, éd. Solomon Schechter, Cambridge, 1896, et Salomon Buber, dans *Midraš Zuṭa* (voir ci-dessous); - c) *Midraš Šir ha-širim*, éd. J. Greenhut, Jérusalem, 1897, nouvelle éd. avec additions par Joseph Hayyim Wertheimer, Jérusalem, 1971.

10. Ruth : *Rut Rabba*, impr. dans *Midraš Rabba*.

11. Lamentations : *Eykha Rabba*, impr. dans *Midraš Rabba* et éd. Salomon Buber, Vilna, 1899.

12. Ecclésiaste : *Qohelet Rabba*, impr. dans *Midraš Rabba*.

13. Esther : *Ester Rabba*, impr. dans *Midraš Rabba*.

14. Sur les *Megillot* ou l'ensemble des Cinq « Rouleaux » : *Midraš Zuṭa*, éd. Salomon Buber, Berlin, 1894.

Deux recueils regroupent les commentaires 'aggadiques sur les lectures synagogales de certains šabbats et jours de fête : la *Pesiqta de-rab Kahana*, la plus ancienne, qui a dû être compilée au V^e siècle en Palestine (éd. Salomon Buber, Lyck, 1868; éd. Bernard Mandelbaum, 2 vol., New York, 1962), et la *Pesiqta Rabbati*, plus récente, dont la rédaction date du VIII^e siècle (éd. Méir Friedmann, Vienne, 1880).

Le *Seder 'Olam Rabba*, chronique historique qui va d'Adam à Bar Kokhba, a été attribué à Rabbi Yosé ben Ḥalafta; il a été édité par B. Ratner, Vilna, 1897; le *Seder 'Olam Zuṭa*, qui descend jusqu'aux exilarques, a été édité par M.J. Weinstock, Jérusalem, 1957.

Le *Pirqey-de-rabbi Eli'ezer*, attribué au tanna Éliezer ben Horkenos, relate l'histoire hébraïque depuis la création du monde jusqu'à l'époque de Moïse, avec quelques digressions sur des personnages comme Nabuchodonosor, Haman, etc. C'est un ouvrage important, entre autres pour les coutumes qu'il cite et son interprétation de la vision du Char par Ézéchiél (*Merkaba*). Le texte, imprimé à Varsovie en 1852, contient un bon commentaire de Rabbi David Louria. Une édition critique préparée par C.M. Horowitz a été reproduite en fac-similés après sa mort (Jérusalem, 1972).

Tanna de-bey Eliyahu Rabba et *Tanna de-bey Eliyahu Zuṭa*, qui portent sur les cycles historiques depuis la création du monde jusqu'à l'avènement messianique et exaltent les grandes vertus morales et religieuses; éd. M. Friedman, Vienne, 1900-1903.

On possède deux anthologies qui suivent de très près les livres de la Bible hébraïque : le *Yalqut Šim'oni*, du XIII^e siècle, fréquemment réédité; le *Yalqut Makhiri*, de Makhir ben Abba Mari, ouvrage vraisemblablement du XIV^e siècle, qui n'est pas complet et dont diverses portions ont été publiées au XX^e siècle.

Citons encore un *Midraš* retrouvé au Yémen et qui contient aussi des matériaux anciens, le *Midraš ha-Gadol* : sur Genèse, éd. Solomon Schechter, Cambridge, 1902; sur Exode, David Hoffmann, Berlin, 1913-1921; sur Lévitique, E.N. Rabinowitz, New York, 1932; sur Nombres, Salomon Fisch, Jérusalem, 2 vol., 1957-1963. On doit à Mordecai Margulies une édition critique de Genèse-Exode, Jérusalem, 1947 et 1956, et à Z.M. Rabinowitz, une édition critique du *Midraš* sur les Nombres, Jérusalem, 1967.

Enfin des collections de *midrašim* et d'*'aggadot* d'époques diverses ont été rassemblées par Adolphe Jellinek (*Bet ha-midraš*, 6 parties, 1853-1878), H.M. Horowitz (*Qobeš Midrašim*, Berlin, 1881) et S. Aaron Wertheimer (*Battey Midrašot*, nouvelle éd. par A.J. Wertheimer, 2 vol., Jérusalem, 1948-1953). On y trouve des matériaux de l'époque talmudique. Saül Lieberman a retrouvé le texte original d'*'aggadot* citées dans le *Pugio fidei* de Raymond Martini, dominicain espagnol du XIII^e siècle (*Šeqi'in*, New York, 1939).

HALAKHA ET 'AGGADA

La littérature rabbinique tout entière est faite de deux éléments imbriqués l'un dans l'autre, mais qu'on a nettement distingués et différenciés : la *halakha* et la *'aggada*.

La *halakha*, terme dérivé du verbe HLKH, « marcher », c'est la voie dans laquelle on doit marcher, la règle, la norme (la suggestion de Saül Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, p. 83, n. 3, qui rapproche *halakha* du terme *halakh* dans Esdras, 4, 13, babylonien *ilku*, qui signifie taxe foncière fixe, comme *καὶὼν* qui, en grec, a eu les deux sens, ne nous semble pas convaincante). *Aggada*, terme dérivé de NGD à l'*hif'il*, « raconter », signifie littéralement « narration » et désigne des sentences, des maximes, des apophtegmes, des

enjolivements de récits bibliques, des anecdotes, des contes, des légendes aux multiples héros, etc.

La *halakha*, une fois définie et tranchée, s'impose souverainement à tout enfant d'Israël, religieusement majeur et sain d'esprit, sauf en cas de risque ou de menaces de mort, où elle peut être enfreinte, parce que la Tora est une Loi de vie et non de mort selon l'exégèse constante de Lv 18, 5 : « Et vous observerez Mes statuts et Mes jugements que l'homme accomplira et par lesquels il vivra » – mais par eux il ne mourra pas (*Sifra, ad loc.*). Cependant dans trois cas : s'il se trouve contraint à l'idolâtrie, à l'homicide ou à la dépravation sexuelle (adultère, inceste, sodomie, bestialité), le juif doit se laisser tuer plutôt que céder (voir Talmud Babli, *Sanhedrin*, 74a et les parallèles; nous omettons diverses autres distinctions et réserves longuement développées dans toute la littérature rabbinique).

Au sujet de la *'aggada*, nous avons déjà noté que les *ge'onim* ont formellement posé le principe qu'elle ne représente jamais qu'une opinion individuelle et qu'elle ne jouit pas de la même autorité que la *halakha*; ce qui n'empêche qu'elle ait souvent servi de base à une *halakha*.

1. La *halakha*

Pour ce qui est de la *halakha*, tous les livres de l'Écriture ne jouissent pas d'un même statut. La Mišna établit une nette distinction entre la Tora, qui sert de source et de fondement à la *halakha*, et le reste des livres sacrés appelés *Qabbala*, « Tradition », et dont le rôle se bornerait à confirmer et à renforcer les enseignements de la Tora de Moïse (Mišna, *Ta'anit*, 2, 1; cf. Maïmonide, *Introduction à la Mišna*, éd. Kafah, Jérusalem, 1963, p. 4, et Norman M. Bronznick, « Qabbalah as a metonym for the Prophets and Hagiographia », dans *Hebrew Union College Annual*, t. XXXVIII, 1967, p. 285-295). Pour le Talmud, il n'est rien chez les prophètes qui n'ait auparavant été communiqué à Moïse et qu'il n'ait indiqué allusivement (Talmud Babli, *Mo'ed Qaṭan*, 5a et les parallèles).

La Tora constitue pour les rabbins un tout homogène, dans lequel pas un mot, pas une lettre ne sont superflus, et qui ne comporte pas de verset qui ne soit rigoureusement lié à celui qui le précède et à celui qui le suit. Rien ne leur semble vain dans la révélation divine à Moïse; « et si quelque chose [vous semble] vain, ce ne serait qu'à vos yeux » (exégèse de Dt 32, 47, dans Talmud Yerušalmi, *Ketubbot*, 32c).

Un terme apparemment superfétatoire ou une redondance (*reihhuu*) l'identité de termes dans deux versets différents même

fort éloignés l'un de l'autre (*gezera šawa*), une juxtaposition de deux cas dans un même verset (*heqes*), un raisonnement du plus léger au plus grave (*qal wa-homer*), etc., permettent des inférences d'une très grande portée (sur l'herméneutique rabbinique, on pourra consulter J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1938; sur les ressemblances entre l'herméneutique rabbinique et l'herméneutique des Alexandrins, voir les indications fort intéressantes de Saül Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950, p. 51 s. et aussi David Daube, « Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric », dans *Hebrew Union College Annual*, t. XXII, 1949).

Quand il était impossible de rattacher une tradition à un texte du Pentateuque, on essayait de découvrir un verset ou une portion de verset qui servit d'appui formel à cette tradition (*'asmakhta*), une sorte de signe mnémotechnique. Rabbi Lévi ben Geršom (Gersonide) a avancé une explication ingénieuse de la *'asmakhta* : la Tora étant périodiquement relue à la synagogue, le verset biblique fera surgir inmanquablement dans l'esprit du lecteur ou de l'auditeur l'enseignement rabbinique devenu comme inséparable du texte (*Commentaire sur la Tora*, Venise, 1547, p. 2c).

Les règles de la *halakha* visent à faire vivre le juif *hic et nunc* dès ce monde-ci dans le Royaume des cieux (*malkhut Šamayim*), qui implique nécessairement comme sa condition essentielle la pratique des *mišwot*, des préceptes de la Tora (*Mekhilta derabbi Yišma'el*, p. 222 et parallèles) selon l'interprétation que leur ont donnée les rabbins. Ceux-ci proclament d'ailleurs avec force, et sans craindre l'hyperbole, que les paroles des scribes sont plus chères que les paroles de la Tora (*Šir ha-širim Rabba* sur 1, 2; Talmud Yerušalmi, *Megilla*, 74d; Babli, *'Aboda Zara*, 35a), voulant souligner par là que c'est l'interprétation vivante qui vivifie la lettre.

Des siècles durant, on a stigmatisé le « formalisme », le « juridisme », le « légalisme », etc., du Talmud, et nul n'ignore le sens qu'a pris le mot « pharisien » dans le monde occidental. Mais l'intention profonde des rabbins a été de *prendre totalement au sérieux* la parole du Dieu vivant, qui à leurs yeux ne peut être comparée au « creux bavardage des êtres de chair et de sang » (Talmud Babli, *Menahot*, 65b). Ils estimaient que rien dans l'Écriture, non plus que dans le comportement humain, n'est insignifiant. La notion de « détail futile » leur était totalement étrangère. Vivre intensément la Tora, qui est le signe de l'Alliance entre Israël et Dieu, la manifestation de son amour, la cause finale du monde dont la création serait autrement dénuée de sens (cf. *Berešit Rabba*, éd. Theodor-Albeck, t. I, p. 7 : c'est en vue de la Tora que le ciel et la terre ont été créés),

c'était là leur plus profonde préoccupation. Ils aspiraient à sanctifier toute la vie de l'homme depuis son lever jusqu'à son coucher, voire même durant son sommeil – n'ont-ils pas tenté d'orienter jusqu'à ses rêves et d'empêcher les songes libidineux (voir Babli, *Berakhot*, 60b; *Ketubbot*, 46a; *Hullin*, 37b) – et de sa naissance à sa mort. Ils n'ont ménagé aucun effort pour créer la société la plus juste possible et pour traduire dans la réalité quotidienne les exigences des prophètes d'Israël.

A partir de textes assez succincts, comme Ex 21-23, Nb 35, 9-34, Dt 19, 4 s., 21-25, etc., les rabbins ont élaboré un très ample et considérable code civil et pénal dont les dispositions réglementent tous les aspects de la vie en société. Ils étaient parfaitement conscients d'avoir constitué une œuvre immense à partir de matériaux minimes (*Hagiga*, 1, 8).

On peut néanmoins noter une lacune fort importante et de grande conséquence. Les rabbins, qui ont légiféré sur tant de points, n'ont jamais défini les obligations du juif envers l'État ou la patrie, qu'elle soit ancestrale ou diasporique; ils se sont bornés à définir les droits et devoirs des monarques de la dynastie davidique et des rois régnant de fait sur le peuple juif. Cette omission a créé et crée encore des problèmes dans l'État d'Israël.

La *halakha* étant posée comme d'origine divine, il est rigoureusement interdit au juif de recourir aux lois des gentils ou de porter ses litiges devant leurs tribunaux, quand bien même, en l'occurrence, leurs lois seraient identiques (Talmud Babli, *Giṭṭin*, 88b); quiconque passerait outre à cet interdit renierait Dieu et sa Tora (*Tanḥuma*, *Mišpaṭim*, 3 dans la Vulgate; absent de l'éd. Buber; cf. Raši sur Ex 21, 1 et Maïmonide, *Mišne Tora*, *Sanhedrin*, 26, 7). Depuis le III^e siècle, cependant, les rabbins en Babylonie vont essayer de définir avec le plus de précision possible l'adage de Šemu'el : *dina de-malkhuta dina*, « la loi du royaume est la loi », qui vaut en droit civil et pénal, mais jamais en matière de pratique religieuse (Talmud Babli, *Giṭṭin*, 10b; *Nedarim*, 28a; *Baba Qamma*, 113 a-b; *Baba Batra*, 54b-55a).

Forts aussi du pouvoir, que leur a conféré Dt 17, 8-11, de trancher souverainement tous les problèmes qui se poseraient au cours des ans, et convaincus que « les voies de la Tora sont délices et tous ses sentiers, paix » (Pr 3, 17), les docteurs ont promulgué également des décrets visant à assurer le bon état de la société et la concorde (*mi-peney tiqqun ha-'olam, mi-peney darkhey šalom*) : par exemple, il n'est pas permis de payer une rançon exorbitante pour racheter des captifs, ce serait un encouragement au banditisme qui entraînerait la ruine de la communauté; on doit assurer la subsistance des gentils pendant l'année de la *šemiṭta* où, dans le pays d'Israël, la terre se repose, etc. (*Mišna*, *Giṭṭin*, 4, 6 et 5, 1).

Deutéronome 15, 7-11, a énoncé un principe capital de grande portée : « On ne ferme pas la porte aux emprunteurs. » Il s'est ensuivi, entre autres, que l'exigence pour le tribunal chargé de recouvrer les dettes d'être constitué de trois docteurs possédant l'ordination rabbinique s'est considérablement assouplie et qu'on s'est contenté d'une cour de trois personnes sans particulière qualification mais reconnue par les parties : obliger le prêteur à se faire rembourser devant un tribunal régulièrement constitué, siégeant généralement dans un chef-lieu, l'eût obligé à des démarches pesantes qui l'eussent amené à ne plus prêter, au plus grand dam de son frère dans le besoin (Talmud Babli, *Sanhedrin*, 2b-3a). Il est arrivé d'ailleurs qu'à l'époque de Hillel l'Ancien on rechignait à consentir des emprunts du fait que la septième année, ou année de la *šemiṭta*, abolissait les dettes (cf. Dt 15, 1-2). Pour prévenir un tel manquement à la Tora qui prescrit énergiquement « Ouvre, ouvre ta main à ton frère l'indigent » (*ibid.*, 15, 8), Hillel institua le *prošbul* (dont le sens est vraisemblablement *πρός βουλήν βουλευτῶν*), aux termes duquel la *šemiṭta* ne pouvait plus éteindre une créance déposée au greffe du tribunal (*Mišna*, *Šebi'it*, 10, 3).

Par sa nature même, la loi a un caractère universel qui ne convient pas dans tous les cas, et son application mécanique peut être nocive. Les rabbins ont remarquablement perçu ce danger et ont opposé à la « ligne de la loi », traduction littérale de l'hébreu *šurat ha-din* (cf. *Mišna*, *Giṭṭin*, 4, 4), à la loi dans toute sa rigueur, *li-šnim mi-šurat ha-din*, ce qui se situe à l'intérieur de la ligne de la loi, non pas l'esprit opposé à la lettre, ce qui n'aurait aucune signification pour les rabbins, mais ce qui, restant toujours conforme à la loi, en exprime à la fois la plus grande justice et la plus grande bonté, comme l'illustre le texte suivant :

Des porteurs employés par Rabba bar bar Hana avaient brisé ses fûts de vin; Rabba prit leur manteau. Ils allèrent se plaindre à Rab. [Rab à Rabba :] « Rends-leur leur manteau. » – [Rabba :] « Est-ce la loi ? » – [Rab :] « Oui, [car il est écrit :] afin que tu marches dans la voie des hommes bons » (Pr 2, 20). Rabba leur restitua leur manteau. [Les porteurs dirent alors à Rab :] « Nous sommes pauvres; toute la journée, nous avons travaillé durement, nous avons faim et nous ne possédons rien. » – [Rab à Rabba :] « Va et paie-leur leur salaire! » – [Rabba :] « Est-ce cela la loi ? » – [Rab :] « Oui, [car il est écrit :] et tu garderas les sentiers des justes » (Pr *ibid.*) (Talmud Babli, *Baba Meši'a*, 83b).

2. La 'aggada

Selon les rabbins, la parole de Dieu, tel le roc que fait éclater le marteau (cf. J 23, 29, interprété par Talmud Babli, *Šabbat*,

88b), explose en une infinité de sens. La *'aggada* va s'employer à rechercher d'ingénieuses explications de l'Écriture : les rabbins rivaliseront de zèle, convaincus qu'il « n'y a pas de session d'une académie, du *bet ha-midrāš*, sans une neuve interprétation de la Bible » (Talmud Babli, *Ḥagiga*, 3a).

Habiles combinaisons, rapprochements insolites, correspondances ingénieuses, relecture d'un mot qui en hébreu est réduit, comme on sait, à son simple consonantisme, *gematri'a* ou « isopsépie », *notariqon*, etc., vont considérablement enrichir le texte. Certes les rabbins savent bien qu'aucun texte biblique ne peut être arraché à son sens littéral (*eyn miqra' yoše mi-ydey pešuto*; Talmud Babli, *Šabbat*, 63a), mais ils aiment à extraire, même des versets les plus arides, une idée frappante, piquante, qu'on aurait été loin de soupçonner. Et cette relecture n'est jamais gratuite : d'une part, elle a senti une réelle difficulté dans le texte; d'autre part, elle tend toujours à enseigner et à marquer l'auditeur ou le lecteur. Les trente-deux règles d'herméneutique à l'usage de la *'aggada* ont été attribuées au *tanna* Rabbi Éliezer ben Rabbi Yose ha-Gelili (éd. critique par Hyman Enelow, *Mišnat Eliezer, Midrash of 32 Hermeneutic Rules*, New York, 1933); en fait, elles auraient été l'œuvre du ga'on Šemu'el ben Ḥofni (voir Moses Zucker, *'Al Targum Rabbenu Sa'adya Gaon la-Tora*, New York, 1959, p. 237 s.).

Voici quelques exemples qui illustreront l'exégèse rabbinique. Ouvrons la Bible au premier verset : « Au commencement (*berēšit*), Dieu a créé le ciel et la terre. » Voici comment l'a compris une *'aggada* fameuse : c'est en vue d'Israël, qui est le premier des produits de Dieu (cf. Jr 2, 3), que le ciel et la terre ont été créés (*Wayyiqra Rabba*, éd. Marguliès, p. 847; *Tanḥuma, Berešit*, éd. Buber, p. 3b). Cette exégèse peut s'autoriser de l'emploi de la préposition *be* dans Ex 10, 12, *ba-'arbe* (en vue des sauterelles) ou dans Is 42, 6, *be-šedeq* (en vue de la justification).

En Dt 21, 10-23, le texte sacré juxtapose, sans qu'à première vue le lien en soit perçu, quatre cas : la captive de guerre, l'épouse détestée, l'enfant rebelle, la pendaison. En réalité, l'Écriture veut mettre en garde contre le mariage avec une femme étrangère, inconsidérément épousée pour sa beauté, et indique les conséquences déplorable qu'entraînera cette union : cette épouse finira par se faire haïr, le fils qui naîtra d'elle se révoltera contre ses parents et, enfin, il finira au gibet (*Tanḥuma, Ki Teše'*, éd. Buber, 17a).

Quand Job, dans son désespoir, s'exclame : « Qui fera sortir le pur de l'impur? Pas un! » (14, 4), les rabbins lui opposent une invincible espérance et un profond optimisme en lisant ainsi le verset : Qui fera sortir le pur de l'impur? N'est-ce pas l'UN (i.e. Dieu)? (*Bamidbar Rabba*, 19, 1).

Dans le Cantique des Cantiques, v. 2, l'amant supplie l'amante de lui ouvrir sa porte parce que « sa tête est remplie de rosée » : aussi longtemps que le Temple est détruit, Israël en exil, la Majesté divine ne peut plus pénétrer dans son sanctuaire et la rosée lui mouille les cheveux (*Pesiqta Rabbati*, 36, éd. Friedmann, p. 162a).

La ruine de trois sanctuaires israélites était déjà prévue, d'après le Targum et le Midraš, par Joseph et Benjamin : au moment de leurs retrouvailles, « Joseph tomba sur le cou de son frère Benjamin et pleura, et Benjamin pleura sur son cou » (Gn 45, 14). De Benjamin il est simplement dit : « il pleura », parce qu'il avait vu par l'Esprit saint la destruction du seul Temple de Shilo qui était situé dans le territoire de Joseph; mais Joseph, lui, tomba et pleura [deux verbes sont utilisés et non plus un seul], pour avoir perçu l'incendie du Premier et du Deuxième Temple de Jérusalem, construits dans le pays de Benjamin (*Targum Yonatan et Néofyti*, sur le verset; Talmud Babli, *Megilla*, 16b; cf. *Berešit Rabba*, éd. Theodor-Albeck, p. 1170, et la note).

La *gematri'a* ou isopsépie nous livrera la durée d'existence de la première Maison de Dieu : au grand jour des Expiations, ainsi (*be-zot*) Aaron pénétrera dans le Sanctuaire sacré (Lv 16, 3). *Be-zot* vaut bet = 2, zayin = 7, alef = 1, taw = 400; total = 410 ans. Le *bezot*, apparemment superflu, indique combien de temps un tel cérémonial subsistera (*Wayyiqra Rabba*, éd. Marguliès, t. II, p. 487 et notes).

Dans un vocable ou une suite de vocables lus en *notariqon*, chaque lettre est censée représenter un mot. C'est ainsi que David, sur son lit de mort, rappelle à Salomon que Shimi ben Gera l'a maudit d'une malédiction *nimrešet* (1 R 2, 8). D'après les rabbins, ce terme *nimrešet* renferme dans chacune de ses lettres les injures proférées contre le roi d'Israël fuyant Absalom : *No'ef* (fornicateur), *Mo'abi* (Moabite), *Roseah* (assassin), *Šorer* (persécuteur), *To'eba* (abomination) (Talmud Babli, *Šabbat*, 105a).

Quelquefois, la *'aggada*, en entrelaçant plusieurs versets pris dans différents livres, prend l'allure d'un conte :

David dit à Dieu : Pardonne-moi [mon] crime [la mort d'Uri, premier mari de Bethsabée]. Dieu répondit : il est pardonné. David lui demanda : Accorde-moi un signe de faveur (Ps 86, 17) de mon vivant. Dieu répliqua : De ton vivant, je ne ferai rien savoir, mais du vivant de Salomon ton fils, je le ferai savoir. Lorsque Salomon eut construit le Temple, il voulut faire entrer l'arche dans le Saint des Saints. Les portes s'attachèrent l'une à l'autre. Salomon prononça vingt-quatre prières [cf. 1 R 8, où l'on trouve vingt-quatre fois les termes « prières », « suppliques » et autres synonymes], mais il ne fut pas exaucé. Alors il s'exclama : Levez vos têtes, ô portes, et soulevez-vous, portails d'antan,

pour qu'il entre, le Roi de gloire (Ps 24, 7), puis il reprit à nouveau : Levez vos têtes, ô portes, et soulevez-vous, portails d'antan, pour qu'il entre, le Roi de gloire (*ibid.*, 9); mais il ne fut pas exaucé. Aussitôt qu'il eut dit : Seigneur Dieu, ne repousse pas la tête de ton oint, souviens-toi des grâces de David Ton serviteur (II Ch 6, 42), il fut immédiatement exaucé (Talmud Babli, *Šabbat*, 30a, et les parallèles).

De réelles difficultés textuelles sont ingénieusement surmontées par la 'aggada qui les utilise pour l'édification du lecteur, comme par exemple I S 13, 1 : « Saül était âgé d'[...]an, lorsqu'il régna », où il y a très probablement une lacune. Le Midraš traduit, ce qui n'est pas incorrect grammaticalement : « Saül était âgé d'un an », comme la Vulgate : *Filius unius anni erat Saul, cum regnare coepisset*, et se fonde sur cette interprétation pour exposer une théorie qui lui est chère : à celui qui prend en charge les intérêts de la communauté d'Israël tous les péchés antérieurs sont pardonnés, et il retrouve l'innocence d'un enfant d'un an (Talmud Yerušalmi, *Bikkurim*, 65d; *Horayot*, 47a; cf. Talmud Babli, *Sanhedrin*, 14a).

Enfin, d'une énumération de toponymes apparemment vide de sens, les docteurs font surgir une sorte de pédagogie. 'Al ken ye'amar be-sefer milhamot ha-shem 'et waheb be-sufa (Nb 21, 14). Le père et le fils, le disciple et le maître s'affrontent-ils dans les guerres livrées pour le Seigneur qui sont les discussions sur la Tora, aucun d'eux ne fait quartier à l'autre; mais, lorsqu'ils ont fini (*bswf* lu comme *be-sofah*), l'amour (*waheb*) reprend ses droits (Talmud Babli, *Qiddušin*, 30b).

Mais les docteurs de la Loi ne se sont pas bornés à légiférer en matière civile, pénale et religieuse, non plus qu'à interpréter fastueusement les textes bibliques dans le *Bet ha-midraš*. Ils se sont appliqués également à former le caractère et à soutenir le moral de leur peuple accablé par les épreuves et les persécutions. Ils lui rappellent continuellement l'indéfectibilité de l'Alliance et l'amour passionné qui unit Dieu à Israël, toujours chéri en dépit de ses péchés qu'ils flétrissent cependant et noircissent à l'occasion. Ils poussent l'audace jusqu'à stigmatiser les prophètes pour avoir déblatéré contre leur peuple. Ils sont convaincus que Dieu partage les souffrances de son peuple et se trouve en exil avec lui; bien plus, qu'il souffre avec tout être humain qui souffre justement ou même injustement, comme le scélérat que la justice humaine a châtié.

Les rabbins réagiront au problème du mal par la 'aggada de la souffrance, ou de la *sym-pathie*, de Dieu. Déjà latent dans la Bible, ce thème prend une ampleur considérable dans la littérature rabbinique. Il répond à une série de questions informulées sur les rapports entre Dieu et sa création, Dieu et

l'homme, Dieu et la liberté qu'il a octroyée à l'homme et devant laquelle Il se trouve comme désarmé et en subissant les néfastes conséquences. A ce thème vient se combiner, pour le compléter, la conception biblique de la création de l'homme.

De ce que l'homme a été créé à l'image de Dieu, les rabbins concluent qu'ils sont *jumeaux*, et ce thème est largement exploité dans le sens du plus large universalisme pour qui tous les humains : hommes, femmes, israélites et gentils, sont égaux devant Dieu.

Car âpre comme la mort est l'amour (Ct 8, 6); c'est l'âpre amour que le Saint, béni soit-Il, éprouve pour vous, comme il est dit : « Je vous aime, a dit le Seigneur » (M 1, 2) [...]. Des eaux nombreuses ne pourront éteindre l'amour (Ct 8, 7); « des eaux nombreuses », ce sont les Nations du monde, comme il est dit : « Ô tumulte de nombreux peuples qui mugissent comme mugissent les mers! » (Is 17, 12); « ne pourront éteindre l'amour », celui que le Saint, béni soit-Il, porte à Israël.

Šir ha-širim Rabba sur 8, 6-7

« Je ne les ai pas méprisés » (Lv 26, 44), à l'époque des Chaldéens; « et Je ne les ai pas pris en aversion » (*ibid.*), à l'époque des Grecs; « pour les exterminer » (*ibid.*), à l'époque de Haman; « pour rompre Mon alliance avec eux » (*ibid.*), à l'époque des Romains; « car c'est Moi le Seigneur leur Dieu » (*ibid.*), dans l'Ère à venir.

Talmud Babli, *Megilla*, 11a (trad. du texte non censuré; voir *Diqduqey Soferim*)

Dans tous les lieux où Israël a été exilé, la *Šekhina* [la Présence divine] a été exilée avec eux; ils ont été exilés en Égypte, la *Šekhina* était avec eux... ils ont été exilés en Babylonie, la *Šekhina* était avec eux...; ils ont été exilés en Edom, la *Šekhina* était avec eux...; et quand ils reviendront, la *Šekhina* reviendra avec eux, ainsi qu'il est dit : « Le Seigneur ton Dieu reviendra avec tes captifs » (Dt 30, 3) : il ne dit pas *we-hešib*, « il ramènera [tes captifs] », mais *we-šab*, « Il reviendra [avec eux] ».

Mekhilta, *Bo*, § 14; éd. Horovitz-Rabin, p. 51-52

« Il a péché, Israël » [*hata' Yisra'el*] (Jos 7, 11); Rabbi Abba bar Zebada a dit au nom de Rab : Bien qu'il ait péché, il reste Israël.

Talmud Babli, *Sanhedrin*, 44a (voir *Diqduqey Soferim*)

Le Saint, béni soit-Il, a dit à Isaïe : Sur toi-même tu as le droit de dire : « Je suis un homme aux lèvres impures » (Is 6, 5). Soit! Mais « Au milieu d'un peuple aux lèvres impures je réside » (*ibid.*), voilà qui est surprenant! Voyez donc ce qui est écrit ensuite : « Et l'un des Séraphins vola vers moi avec dans la main une braise (*RiŠPaH*) » (*ibid.*, 6). Rabbi Šemu'el bar Nahman dit : *R Š P H* signifie *RoŠPeH*, fends-

lui la bouche [les quatre consonnes non vocalisées peuvent se lire des deux façons], puisqu'il a calomnié Mes enfants.

Šir ha-širim Rabba sur 1, 6.
Pesiqta Rabbati, éd. Friedmann, p. 150b

Rabbi Yosé dit : « J'ai entendu un Écho qui gémissait comme une colombe et s'exclamait : " Malheur à Moi pour avoir détruit Ma Maison [le Temple], brûlé Mon sanctuaire à cause des péchés des enfants d'Israël et pour les avoir exilés parmi les nations [...] " Mais quand les enfants d'Israël rentrent dans les synagogues et dans les maisons d'étude et entonnent : que Son grand Nom soit béni!, Dieu hoche la tête et dit : " Bienheureux Celui qu'on loue ainsi dans sa maison [...]. Mais qu'en est-il d'un père qui a exilé ses enfants? Et malheur à Moi à cause des enfants qui ont été écartés de la table paternelle. " »

Talmud Babli, *Berakhot*, 3a (traduction du texte non censuré; voir *Diqduqey Soferim*)

Lorsque l'homme souffre, le Saint, béni soit-Il, dit : « Ma tête défaille, Mes bras flageolent! » Si Dieu souffre ainsi pour les méchants, à combien plus forte raison souffre-t-Il pour le sang des justes qui est répandu.

Mišna, *Sanhedrin*, 6, 5 (d'après les meilleurs mss.)

Rabbi Me'ir disait : « Quel est le sens exact de *Qilelat Elohim taluy* (malédiction de Dieu, un pendu; traduction littérale de Dt 21, 23)? » Il était une fois deux frères jumeaux se ressemblant. L'un devint roi de tout l'univers; l'autre se livra au banditisme. Au bout de quelque temps le bandit fut arrêté et crucifié. Tous les passants s'écriaient : « On dirait que le roi est crucifié! » C'est pourquoi il est écrit : C'est une malédiction pour Dieu qu'un homme qu'on a pendu.

Tosefta, *Sanhedrin*, 9; éd. Zuckerman, p. 429

Un homme est allé chez Raba et lui a dit : « Le seigneur de mon village [variante : mon maître] m'a ordonné : Va tuer un tel, sinon je te tuerai! » Raba lui répondit : « Qu'on te tue, mais toi ne tue pas. Quoi? T'imaginerais-tu que ton sang est plus rouge que le sien? »

Talmud Babli, *Pesahim*, 25b; *Yoma*, 82b; *Sanhedrin*, 74a

Rabbi Yirmeya disait : D'où savons-nous que même un gentil qui observe la Tora est égal au grand prêtre lui-même? D'une étude attentive de versets. Il est écrit : « Mes préceptes que l'homme accomplira et par lesquels il vivra (Lv 18, 5). » « C'est la Tora... » (2 S 7, 19); il n'est pas dit : la Tora des prêtres, des lévites, des israélites, mais « c'est la Tora de l'homme » (*ibid.*). « Ouvrez les portes, et qu'entre [...] » (Is 26, 2); il n'est pas dit : qu'entre le prêtre, le lévite, l'israélite, mais « qu'entre un gentil (en hébreu : *goy*), qui garde la fidélité » (*ibid.*). « Exultez dans le Seigneur [...] » (Ps 33, 1), il n'est pas dit : Exultez, prêtres, lévites, israélites, mais « Exultez dans le Seigneur, ô justes » (*ibid.*). De même, « Fais du bien, ô Seigneur ! » (Ps 175 4), il n'est pas dit : Fais du

bien aux prêtres, aux lévites, aux israélites, mais « Fais du bien, ô Seigneur, aux bons et à ceux qui ont au cœur la droiture » (*ibid.*).

Sifra, éd. Weiss, p. 86a, col. b (ms. du Vatican, publié par L. Finkelstein en fac-similé, p. 373 s.)

Cependant l'on ne s'étonnera pas que, dans une œuvre qui est le produit de plusieurs siècles et dans laquelle sont rapportées les opinions de plusieurs centaines de docteurs ayant vécu sur une vaste aire géographique, l'on trouve aussi parfois des préjugés, des anecdotes ou des interprétations étranges, des recettes magiques, des croyances astrologiques, etc., qui ont tourmenté l'esprit des philosophes et commentateurs juifs du Moyen Age et qui, complaisamment recueillis, ont servi à maintes reprises la propagande antisémite. Il nous suffira de rappeler ici trois grandes disputations : celle de Nicolas Donin et de R. Yehi'el de Paris sous Louis IX en 1240, celle de Pablo Christiani et de Moïse Nahmanide à Barcelone en 1263, et enfin celle de Tortose qui mit aux prises, devant l'antipape Benoît XIII, de févr. 1413 à nov. 1414, le juif converti Jérôme de Santa Fé et plusieurs rabbins espagnols.

CONCLUSION

Le Talmud est, à côté de la Bible, l'œuvre la plus gigantesque du judaïsme. Produit de plusieurs siècles d'intense activité intellectuelle, il renferme non seulement le compte rendu très vivant de discussions très variées, mais encore une masse de matériaux qui permettent, à condition d'être soigneusement critiqués, de reconstituer la civilisation juive sous tous ses aspects pendant une longue et riche période de son histoire, sans parler de la lumière qu'il projette sur les origines du christianisme. Son étude a constitué l'objet principal, sinon exclusif, de l'enseignement dans tous les pays du monde juif. Dans certains d'entre eux, en particulier en Europe centrale et orientale, il a supplanté la Bible elle-même, sous prétexte qu'il l'impliquait tout entière.

Les raisons de l'attachement profond des juifs au Talmud sont multiples. Pour eux, il représente en quelque sorte leur patrimoine personnel et inaliénable, contrairement à leur Écriture sainte qu'une religion rivale leur disputait. Les attaques constantes dont le Talmud a été la cible, la censure qui maintes fois s'est acharnée sur lui au point qu'aujourd'hui encore il reste amputé de plusieurs passages dans les éditions ordinaires,

les destructions par le feu qu'il a subies (en 1242, à Paris, sur l'ordre de Louis IX, en 1320, dans la France méridionale sur l'ordre du pape Jean XXII, en 1415 sur l'ordre de l'antipape Benoît XIII, en 1553 à Rome, en 1559 à Crémone, etc.) l'ont rendu encore plus cher aux yeux des juifs. Mais ces raisons, dont certaines ne sont que négatives, ne suffisent pas encore à expliquer le rôle de tout premier plan qu'il a joué dans la vie juive jusqu'à l'Émancipation, et qu'il continue aujourd'hui à jouer dans les milieux pratiquants.

Bien des historiens ont porté au crédit du Talmud la conservation du judaïsme pendant les siècles de persécution. Quoi qu'il en soit, les juifs ont trouvé en lui un refuge dans lequel ils échappaient totalement à un environnement hostile et dans lequel ils trouvaient les ressources spirituelles qui les armaient d'une indomptable énergie pour persévérer. Et le Talmud a profondément modelé l'âme juive.

Les juifs ont investi des efforts extraordinaires dans le Talmud parce qu'il satisfaisait presque tous leurs besoins : quand les autres sciences leur étaient fermées, leurs besoins intellectuels par sa dialectique serrée qui aiguisait leur esprit; leurs besoins affectifs par ses *'aggadot* édifiantes et consolatrices; leurs besoins d'évasion, de surnaturel et de merveilleux par ses contes et ses légendes.

Pour les juifs dispersés à travers le monde et privés d'autorité centrale, il fut un remarquable facteur d'unité. Sans vouloir passer sous silence de sporadiques mouvements d'humeur à son égard, surtout de la part de certains mystiques et kabbalistes comme l'auteur anonyme du *Ra'ya Mehemna* dans le *Zohar* (voir par exemple Yeshá'ya Tishby, *Mišnat ha-Zohar*, vol. II, Jérusalem, 1961, p. 381 s.), on ne peut nier cependant que, jusqu'à l'avènement de la Réforme juive en Allemagne et aux États-Unis au XIX^e siècle, son autorité a été universellement reconnue. Pour toutes les communautés qui se réclament de l'orthodoxie, il reste toujours l'autorité suprême.

ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

1. **Ouvrages généraux.** – Heinrich GRAETZ, *Geschichte der Juden*, t. IV, Leipzig, 1853, 4^e éd. augmentée, Leipzig, 1908 (travail de pionnier). – Nahman KROCHMAL, *More Nebukhey Ha-Zeman* (« Le guide des perplexes de ce temps »), Lemberg, 1851; éd. critique par S. Rawidowicz, 2^e éd., Londres, 1961 (une philosophie de l'histoire juive avec des chapitres importants concernant la littérature talmudique). – Isaac Hirsch WEISS, *Dor Dor We-Dorshaw*, 5 vol., Vienne, 1871-1891; réimpr. éd. Jérusalem-Tel-Aviv (histoire de la Loi orale depuis l'époque

biblique jusqu'à l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492). – Isaac HALÉVY, *Dorot Ha-Rishonim*, 6 vol., Francfort-s.-Main, 1897-1939; réimpr. Jérusalem, 1967 (critiques précieuses de Graetz, Weiss, etc., mais des théories souvent sujettes à caution). – Aaron HYMAN, *Toldot Tanna'im We-Amora'im*, 3 vol., Tel-Aviv, 1901-1911; réimpr., 1964. – Saül LIEBERMAN, *Greek in Jewish Palestine*, New York, 1942; ID., *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1950 (deux livres capitaux, dont la version hébraïque *Yewanit wi-Ywanut* a paru à Jérusalem, 1962). – Gedalya ALLON, *Toldot Ha-Yehudim be-eres Yisra'el bi-tequfat ha-Mishna we-ha-Talmud*, 2 vol., Tel-Aviv, 1952-1955. – Salo WITTMAYER BARON, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, t. II, trad. V. Nikiprowetzky, Paris, 1957; ID., *A Social and Religious History of the Jews*, 2^e éd., vol. IV, New York, 1958 (sur les commentaires du Talmud, la codification de la *halakha* et la *'aggada* au haut Moyen Âge). – Mordecai MARGULIES (dir.), *Ensyklopedya le-hakhmey ha-Talmud* (Encyclopedia of Talmudic and Geonic Literature), 2 vol., Tel-Aviv, 1960. – Jacob NEUSNER, *History of the Jews in Babylonia*, 5 vol., Leyde, 1965-1970; t. I, 2^e éd. corrigée, 1969.

2. **Recueils d'études.** – Jacob Z. LAUTERBACH, *Rabbinic Essays*, Cincinnati, 1951. – Louis GINZBERG, *On Jewish Law and Lore*, New York, 1955. – Gedalya ALLON, *Mehqarim be-Toldot Yisra'el* (Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple, the Mishna and the Talmud), 2 vol., Tel-Aviv, 1957-1958. – Solomon ZEITLIN, *Studies in the Early History of Judaism*, 3 vol., New York, 1973-1975. – Saül LIEBERMANN, *Texts and Studies*, New York, 1974.

3. **Mišna et littérature tannaïtique.** – Zekharya FRANKEL, *Darkhey ha-Mishna*, Leipzig, 1859; réimpr. Jérusalem, 1959. – Jacob BRÜLL, *Mebo ha-Mishna*, Francfort-s.-Main, 1876-1885; réimpr. Jérusalem, 1970. – David HOFFMANN, *Zur Einleitung in die halachischen Midraschim*, Berlin, 1887; trad. en hébreu, 1928. – Jacob Nahum EPSTEIN, *Mebo'ot le-sifrut ha-Tanna'im*, Jérusalem-Tel-Aviv, 1957; ID., *Mabo le-nusah ha-Mishna*, 2 vol., Jérusalem, 1948; 2^e éd., 1964. – Hanokh ALBECK, *Mabo la-Mishna*, Jérusalem-Tel-Aviv, 1959; trad. allemande, *Einführung in die Mischna*, Berlin, 1971. – Jacob NEUSNER (dir.), *The Modern Study of the Mishnah*, Leyde, 1973 (les résultats de la recherche des XIX^e et XX^e s.).

4. **Les deux Talmud et les 'Amora'im.** – Jacob Nahum EPSTEIN, *Mebo'ot le-sifrut ha-'Amora'im*, Jérusalem, 1962. – Abraham WEISS, *'Al ha-yesira ha-sifrutit shel ha-'Amora'im*, New York, 1962.

Talmud Yerushalmi. – Zekharya FRANKEL, *Mebo ha-Yerushalmi*, Breslau, 1870; réimpr. Jérusalem, 1967. – Louis (Levi) GINZBERG, *Perushim we-Hiddushim bi-Yrushalmi*, t. I, New York, 1941 (comporte une introd. en hébreu et une autre en anglais). – Un important fragment vient d'être découvert et publié avec des annotations abondantes par Moshé Assis et Saül Lieberman, dans *Tarbiz*, XLVI, 1977, p. 29-96 et 326-329.

Talmud Babli. – Julius KAPLAN, *The Redaction of the Babylonian Talmud*, New York, 1933. – Abraham WEISS, *Hithawwut ha-Talmud bi-shlemuto*, New York, 1943 et *Le-Heqer ha-Talmud*, New York, 1954. – Hanokh ALBECK, *Mabo la-Talmudim* (concerne aussi la Tosefta, le

Midrash Halakha et le Yerushalmi), Tel-Aviv, 1969. – Jacob NEUSNER (dir.), *The Formation of the Babylonian Talmud. Studies in the Achievements of Late Nineteenth and Twentieth Century Historical and Literary-Critical Research*, Leyde, 1970.

5. Histoire de la Halakha. – Hayyim TCHERNOWITZ, *Toldot ha-Halakha*, 4 vol., New York, 1934-1950 (des idées intéressantes et ingénieuses, mais à manier avec précaution).

6. 'Aggada et Midrash. – Le livre antique et vénérable de Léopold ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 1832, a été traduit en hébreu sous le titre *Ha-Derashot be-Yisra'el*, accompagné de corrections et d'additions très importantes par Hanokh Albeck, Jérusalem, 1947, 2^e éd., 1954. – Wilhelm BACHER, *Exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, 2 vol., Leipzig, 1899-1905, réimpr. 1965; trad. en hébreu sous le titre *'Erkhey Midrash* 1923; ID., *Die Agada der Tannaiten*, 2 vol., Strasbourg, 1884-1890; ID., *Die Agada der palästinischen Amoräer*, 3 vol., Strasbourg, 1892-1899; ID., *Die Agada der babylonischen Amoräer*, Strasbourg, 1878, trad. partiellement en hébreu. – Jacob MANN, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue. A Study in the Cycle of the Readings from Torah and Prophets, as Well as from Psalms, and in the Structure of the Midrashic Homilies*, t. I par Jacob Mann, Cincinnati, 1940; réimpr. New York, 1971, avec des prolegomènes de B.Z. Wachholder; t. II, éd. I. Sonne, Cincinnati, 1966. – Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 7 vol., Philadelphie, 1909-1938. – Isaac HEINEMANN, *Darkhey ha-Aggada*, Jérusalem, 1949. – Renée BLOCH, « Midrash », dans D.B.S., v, 1957, col. 1263-281. – Max KADUSHIN, *The Rabbinic Mind*, éd. revue et corrigée, New York, 1965. – Elimelekh HALEVY, *'Olamah shel ha-'aggada. Ha-'aggada le-or meqorot yevan-niyyim*, Tel-Aviv, 1972. – Géza VERMÉS, *Scripture and Tradition in Judaism, Haggadic Studies*, 2^e éd. révisée, Leyde, 1973. – Joseph HEINEMANN, *'Aggadot we-Toldoteyhen*, Jérusalem, 1974. – Zvi MÉIR RABINOVITZ, *Ginzey Midrash, le-šuratam ha-qeduma shel midreshy Hazal*, Tel-Aviv, 1977.

7. Commentaires modernes en hébreu. – *Mišna*. – Hanokh ALBECK, 6 vol., Jérusalem-Tel Aviv, 1952-1958. – Éliézer LÉVI, *Mishna Meforeshet*, Tel-Aviv, 1951-1958.

Tosefta. – Yehezque'el ABRAMSKY, *Hazon Yehezque'el*, Vilna-Londres-Jérusalem, 1925-1963. – Saül LIEBERMAN, *Tosefet Rishonim*, 4 vol., New York, 1937-1939; *Tosefta Ki-fshutah*, cité supra.

Talmud Yerushalmi. Saül LIEBERMAN, *Yerushalmi kifshuto* (sur *Šabat*, *'Erubin*, *Pesahim*), Jérusalem, 1935. – Louis (Levi) GINZBERG, *Perushim we-hiddushim*, 4 vol., New York, 1941-1961. – Shlomo GOREN, *Yerushalmi ha-meforash*, Jérusalem, 1961.

Talmud Babil. – David HALIVNI, *Megorot u-mesorot. Be'urim ba-Talmud* (Sources and Traditions. A Source Critical Commentary), sur *Nafim*, Tel-Aviv, 1968; sur une partie de *Mo'ed*, Jérusalem, 1975-1982. – *Seder 'Olam Rabba*. – Moshé Ya'ir WEINSTOCK, Jérusalem, 1962-1965.

8. Pensée talmudique. – Solomon SCHECHTER, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, Cambridge, 1909 (médiocre traduction en français, sous le titre *La Pensée religieuse d'Israël*, par L. Heyman et P. Passelecc,

Paris, 1966). – George Foot MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, 3 vol., Cambridge (Massach.), 1927; 8^e éd. 1958 (ouvrage écrit par un protestant et salué avec enthousiasme par de grands talmudistes juifs, objectif et correct dans l'ensemble, mais manquant un peu de profondeur). – Joseph BONSVIRVEN, *Le Judatisme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, 1935-1936 (écrit par un auteur catholique dont nous ne partageons pas toutes les orientations). – Henry SLONIMSKY, *The Philosophy Implicit in the Midrash*, dans *H.U.C.A.*, 27 (1956), p. 235-290 (profond, suggestif et provocant). – Éphraïm URBACH, *Hazal, Pirqey Emunot we-De'ot*, Jérusalem, 1969; 3^e éd. augmentée, Jérusalem, 1975; trad. en anglais, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, par I. Abrahams, 2 vol., Jérusalem, 1975 (ouvrage remarquable mais qui omet – délibérément? – certains thèmes comme, par exemple, la souffrance ou la sympathie de Dieu).

9. Introduction et initiation. – a. *Ouvrages généraux*. – Hermann STRACK, *Einleitung in den Talmud*, Leipzig, 1887; 6^e éd. sous le titre *Einleitung in Talmud und Midrasch*, avec complément bibliogr. de Günther Stemmerger, Munich, 1976; trad. anglaise sous le titre *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphie, 1931 et New York, 1959. – Zevi Hirsch CHAJES, *Student's Guide through the Talmud*, trad. anglaise par J. Schachter, 2^e éd. Londres, 1960. – Moses MIELZNER, *Introduction to the Talmud*, Cincinnati, 1894; nouv. éd. avec une bibliogr. complète jusqu'à 1967 par A. Guttmann, New York, 1968. – Jacob NEUSNER, *Invitation to the Talmud. A Teaching Book*, New York, 1973. – Ezra Zion MELAMED, *Pirqey Mabo le-sifrut ha-Talmud*, Jérusalem, 1973.

b. *Traductions* (à manier, en règle générale, avec une grande prudence; il en est peu qui soient réussies).

En français. – *La Michna*, texte hébreu ponctué et vocalisé, trad. par les membres du Rabbinate français, sous la direction d'Ernest Gugenheim, Paris, 1968 s. – *La Guemara; le Talmud de Babylone*, trad. par les membres du Rabbinate français, sous la direction d'Élie Munk, Paris, 1968 s. – *Le Talmud de Jérusalem*, trad. par Moïse Schwab, réimpr. Paris, 1969, 6 vol. – Israël Salzer a traduit *Pessahim*, Lagrasse, 2 t., 1984 et *Mo'ed Qatan*, Lagrasse, 1988.

En anglais. – *Mishna*, trad. par Herbert Danby, Londres, 1933; par Israël Slotki, etc., Londres, 1948; par Philipp Blakman, 7 vol., New York, 1963. – *The Jerusalem Talmud: Bikkurim*, text, trad., intr. and commentary by Joseph Rabinowitz, Londres, 1975. – *Talmud Babil*, sous la direction d'Isidore Epstein, 34 vol. et un vol. d'index, Londres, 1935-1952; *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, trad. avec notes, glossaire et index, dir. Isidore Epstein, Londres, 1957 s. – *The Minor Tractates of the Talmud*, sous la direction d'A. Cohen, 2 vol., Londres, 1965. – J. GOLDIN, *The Fathers according to Rabbi Nathan* [Recension A], New Haven, 1955; Anthony J. SALDARINI, *The Fathers according to Rabbi Nathan* [Recension B], Leyde, 1975. – *Midrash Rabba*, sous la direction de H. Freedman et M. Simon, 10 vol., Londres, 1939-1954. – *Midrash sur les Psaumes*, par W.G. Braude, 2 vol., New Haven, 1959. – *Pesikta Rabbati*, par W.G. Braude, New Haven, 1968. – *Pesikta de-Rab Kahana*, par W.G. Braude et I.J. Kapstein, Philadelphie,

1975. - Une entreprise considérable est celle de Jacob Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, 22 vol., Leyde, 1974-1977, où l'on trouve une trad. avec une analyse structurale de toute la section *Tahorot*.

En allemand. - *Die Mischna*, sous la direction de David Hoffmann, etc., 6 vol., Francfort-s.-Main, 1887-1933; réimpr. Leyde, 1968. - Georg BEER, Oscar HOLTZMANN, Karl Heinrich RENGSTORF, Leonard ROST, *Die Mischna*, Giessen, puis Berlin, 1912 s. - *Die Tosefta*, par Karl Heinrich Rengstorff, etc., Rabbinische Texte, Erste Reihe, Stuttgart, 1952 s. - *Sifre* sur les Nombres, par K.G. Kuhn, Rabbinische Texte, II-3, Stuttgart, 1959. - *Seder 'Olam*, éd. critique et trad. des chap. I-X, par Alexander Marx, Berlin, 1903. - *Der babylonische Talmud*, trad. par Lazarus Goldschmidt, 9 vol., Berlin-La Haye, 1897-1935, un vol. d'index par R. Edelman, Copenhague, 1959; éd. en 12 vol., Berlin, 1929-1936. Nouvelle éd., comportant les passages censurés, Berlin, 1980, 4 vol.

En espagnol. - *El Talmud de Babilonia*, éd. par Abraham J. Weiss, versión castellana dirigida y redactada por Mario Calés, Buenos Aires, 1964 s. *La Misna*, ed. preparada por Carlos del Valle, Madrid, 1981.

En hébreu moderne. - *Talmud Babli*, texte vocalisé avec trad. intégrale en hébreu moderne, choix de variantes tirées de mss., transcription des mots grecs et latins, ainsi que de ceux, français, de Rashi, description des *realia*, etc., par Adin Steinsaltz, Jérusalem, 1967 s.

c. Anthologies. - Claude G. MONTEFIORE et Herbert LOEWE, *A Rabbinic Anthology*, Londres, 1938; réimpr. récente, s.d., New York. - Abraham COHEN, *Le Talmud*, trad. de l'anglais, réimpr., Paris, 1970. - Joseph BONSRIVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome, 1955. - H.L. STRACK, P. BILLERBECK, J. JEREMIAS, K. ADOLPH, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 vol., Munich, 1922-1966. - Reinhold MAYER, *Der babylonische Talmud*, trad. et commenté, Munich, 1963; plusieurs réimpr. en livre de poche.

Supplément bibliographique

1. Menachem ELON, *Ha-mišpat ha-'ibri (Jewish Law)*, 2^e éd., 2 vol., Jérusalem, 1978 (ouvrage capital).

9. a. Le *Einleitung* de Strack a été entièrement refondue depuis la 7^e éd., Munich, 1982, par Günter Stemberger, trad. française par M. R. Hayoun, Paris, 1986.

9. b. L'entreprise de J. Neusner sur toute la *Mishna* est achevée (1985). Le même auteur a entrepris de traduire en anglais les deux *Talmuds (Yerušalmi, Chicago, 1982 s., Babli, Chico [Californie], 1984 s.)*. - *Tanna de-be Elyahu*, trad. anglaise de W. Braude et I. Kapstein, Philadelphie, 1981.

... Martin Hengel. Hans Peter Rüger, Peter Schäfer,

IV

LES PROPHÈTES, LE TALMUD ET LA DIASPORA

L'un des problèmes les plus urgents qui se pose actuellement à la réflexion théologique juive et qui devrait être traité sans passion est le problème des rapports entre Israël et la Diaspora. Réflexion théologique, ai-je dit, car il ne s'agit plus du problème pécuniaire d'aide à l'État d'Israël qui est réglé, ni du fallacieux problème politique de la double ou unique allégeance; mais du problème des rapports entre les deux fractions de la *Keneset Yisrael*, de la communauté mystique d'Israël, peuple *un* du Dieu *un*, établie l'une sur la terre ancestrale, l'autre éparpillée dans divers pays où l'histoire l'a installée. Et ce problème devrait être étudié à la lumière des textes sacrés qu'on se gardera soigneusement de solliciter dans le sens d'une propagande quelconque.

Cependant, il ne peut être question de traiter ici ce problème dans toute son ampleur. Très modestement, je me bornerai simplement à commenter quelques textes de prophètes aussi objectivement et impartialement que possible, puis je poursuivrai avec l'examen très bref de quelques données talmudiques, enfin je tirerai quelques conclusions qui me semblent découler des textes.

LA LETTRE DE JÉRÉMIE

En 721, sous les coups des Assyriens conduits par le roi Sargon, s'écroule le royaume du Nord, Éphraïm; et un certain nombre de ses habitants sont déportés en Assyrie. Les israélites du Nord, assimilés complètement, disparaissent sans laisser de trace. En 597, c'est au tour du royaume du Sud, Juda, d'être ... première fois par Nabuchodonosor: l'élite de la ...