

## Penser la tradition juive

La pensée juive est une réflexion qui s'est développée au cours des siècles en conformité avec l'enseignement de la Torah et des Prophètes, c'est-à-dire en référence de fidélité à la révélation biblique. Pour saisir son essence et son histoire, il importe donc de comprendre en premier lieu, la nature spécifique de la Bible hébraïque, et de quelle manière elle doit être considérée comme une écriture de la Parole de Dieu. Elle comporte des textes législatifs, historiques, prophétiques et toutes ses affirmations concernant la nature, l'homme et sa destinée, sont constamment ramenées à la volonté divine pour le monde que Dieu a créé. Mais tous ces textes ne se contentent pas d'informer sur le contenu de la révélation et d'indiquer la voie à suivre, ils nous renseignent également et peut-être même essentiellement, sur la manière dont les Hébreux ont vécu cette aventure. Ils décrivent, avec force détails, leur réaction, et comment la vie de tout un peuple, dans toutes ses fonctions, s'est placée sous le signe de cette relation exclusive qui commandait toutes les autres et déterminait l'ordonnance totale de l'existence. Ils relatent l'expérience d'un groupe d'hommes responsables dont la vie témoigne de Dieu, non par des affirmations d'une vérité abstraite, mais par la manière immédiate et spontanée dont ils accueillent les événements auxquels ils participent. C'est la relation particulière à l'Absolu, la conscience

élémentale d'un Dieu personnel, la rencontre de ce Dieu avec un peuple, cette expérience vécue ainsi que le style dialogale et la langue qui la racontent, qui font l'unicité de la Bible hébraïque. C'est dans le cadre de la réalité sociale de l'Alliance (*berit*) et à travers l'expérience prophétique de ceux qui la vivent le plus intensément, que se déroule l'histoire biblique, avec ses succès et ses échecs. Les événements sont relatés et saisis dans leur spécificité, sans être noyés dans des catégorisations abstraites ou réductrices. Les textes très divers quant à leur contenu et aux modes de discours distincts – narratif, prescriptif, prophétique, sapientiel, lyrique – sont organiquement liés. Ils coexistent sans se subordonner les uns aux autres et sans appeler ni conclusion ni synthèse. Ce qu'il est convenu d'appeler le « canon biblique », le *TaNaKH*, est définitivement constitué après l'exil de Babel, au cours du deuxième Temple. Il informera la réflexion de ceux, qui ne jouissant plus de l'expérience prophétique, s'appliqueront à comprendre le sens de leur destinée, à partir de ce Texte de référence absolue. La Parole traversera ainsi les âges, faisant entendre la même vérité selon les temps divers.

La littérature talmudique, rédigée entre le II<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle de l'ère vulgaire, s'inscrit en effet dans le prolongement de la Bible, en accordant cependant une priorité, surtout en ce qui concerne le Pentateuque, à l'élucidation des commandements et à la partie prescriptive. Cette lecture, qui a inspiré la tradition juive de compréhension de la Torah, est guidée par le souci de replacer chaque texte particulier dans le contexte de l'ensemble du Livre, lui conférant ainsi

une unité, par-delà la disparité de leurs auteurs et les époques diverses de leur rédaction. Unité qui n'aboutit à aucune synthèse, ne formule aucun dogme et laisse ouvert le questionnement qu'elle suggère et provoque. Le Talmud prolonge la Bible, car ce monument de la spiritualité juive comporte, à côté des discussions sur les motivations de la *Halakhah* – règles de vie et d'action – des apologues et des paraboles appelées *Aggadah*, qui constituent comme une sagesse intellectuelle et morale. Ces deux formes sont intimement associées, exprimant ainsi avec force le principe essentiel de l'unité de la vie et de la pensée, de l'accomplissement strict et minutieux du commandement et de l'enseignement de sa signification spirituelle. Cette recherche n'est pas le résultat d'une pure spéculation, elle ne fonde aucun système organisé autour de thèmes définis, métaphysiques ou éthiques, elle ne se réduit à aucun savoir. Elle est le fruit d'opinions opposées émises sur des problèmes concrets, argumentées à partir de la lettre du Texte afin d'en faire ressortir l'esprit. La Torah, interprétée par le Talmud, loi écrite et loi orale (consignée ultérieurement par écrit), sont vécues et révérees pour énoncer des règles d'action – *Halakhah* – et des principes de pensée – *Aggadah*. L'absence d'esprit de système de cet immense travail mental n'empêchait évidemment pas une réflexion éparse sur les problèmes de Dieu et son rapport à la matière, des origines, du mal, de la rétribution, de l'eschatologie, toujours à travers un commentaire des Écritures. Cette méditation, où l'esprit et la lettre restent intimement unis, constitue l'essentiel des thèmes de *Maassé Bereshit* et de *Maassé Merkhawah*. La riche et suffisante substance de cet univers spirituel ouvert à la

démésure de la transcendance, stimulera et nourrira durant des siècles – et jusqu'à aujourd'hui –, la vie et l'étude du judaïsme. Mais, à l'époque talmudique, il n'a pas revêtu la forme d'un corps de doctrine organiquement constitué.

Cependant, durant l'époque du deuxième Temple, les communautés juives entrent en contact avec d'autres courants de pensée. Si cette rencontre ne provoque pas en *Eretz Israel* de grands changements sur le plan culturel, il n'en va pas de même pour l'importante communauté établie en Égypte. Philon d'Alexandrie, dans une tentative qui restera très marginale, cherche à donner une description philosophique de certains thèmes bibliques, comme ceux de la création et de la prophétie. Rédigeant ses nombreux commentaires en grec, s'appuyant sur la traduction grecque de la Septante, il tente d'opérer, usant de la méthode de l'allégorie, une synthèse entre l'hellénisme et le judaïsme. Il devait ainsi recourir à une terminologie et à des notions qui défiguraient l'original hébraïque et occasionner de sérieuses confusions. Si Philon n'a pas laissé de traces dans l'histoire de la pensée juive, sa démarche est cependant caractéristique de la forme que prendra la philosophie juive durant de nombreux siècles : un dialogue et souvent une confrontation entre le socle de la tradition biblico-talmudique et des courants de pensée d'inspiration différente ou des croyances rivales. Inspirée par un souci d'apologie et de polémique, elle est le plus souvent rédigée dans une langue étrangère et traduite par la suite en hébreu. Depuis le milieu du VII<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup>, les circonstances historiques

imposent aux communautés juives d'Orient de vivre au contact de la civilisation musulmane, animée de l'esprit de l'Islam et véhiculée par la langue arabe. Au X<sup>e</sup> siècle, l'œuvre théologique de Saadia ben Yossef de Fayyoun (Saadia Gaon) fut l'initiatrice de cette tendance qui devait perdurer durant cinq siècles et trouver son expression la plus accomplie dans l'œuvre de Moshé ben Maïmon (Maimonide). Elle se caractérise par l'emploi d'un langage rationnel pour expliquer la vérité qui avait été signifiée par voie surnaturelle, et affirme l'accord entre les croyances religieuses et les opinions rationnelles. Dans le *Séfer haÉmounot veHaDéot* (Le livre des Croyances et des opinions), Saadia Gaon se livre à une démonstration du caractère créé du monde, explique le sens de l'unité de Dieu, examine les notions de justice divine, de la rétribution, du libre arbitre, du salut et donne quelques indications sur l'éthique. Les vérités fondamentales de la métaphysique et de la morale proposées par la révélation sont certaines pour la raison. Chacun a le devoir de faire un effort personnel de raisonnement pour acquérir une conscience plus claire de ces vérités et les défendre d'une façon plausible. Ce qu'il faut retenir de ce livre consacré à la défense et à l'interprétation rationnelle de la foi juive, c'est surtout son esprit de système, étranger au judaïsme des siècles précédents. Il marquera, avec des nuances suivant les auteurs et les époques, l'ensemble des ouvrages consacrés à la pensée juive durant toute la période médiévale.

Au XI<sup>e</sup> siècle, cette pensée fut transplantée en Italie du sud puis en Espagne. C'est dans ce pays, d'abord arabe, puis conquis par les rois chrétiens, que la phi-

losophie juive se déploie. Elle est illustrée par l'effort spéculatif d'Ibn Gabirol (*Meqor Hayyim*), par la doctrine complète de la vie intérieure de Bahya Ibn Paquda (*Hovot haLevavot*) et par la défense de la religion méprisée, le *Kuzari* de R. Yehuda Halévy. Dans cet ouvrage majeur, rédigé sous la forme d'un dialogue, l'auteur insiste sur les sources juives du christianisme et de l'Islam et développe une conception existentielle de l'expérience religieuse. En se servant de la philosophie pour la contester, il proclame que le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est bien différent du dieu des philosophes ». Il n'y a point de certitude dans le domaine de la métaphysique. Il n'est de certitude véritable que religieuse, et il n'est de religion parfaitement conforme à la révélation du Sinaï qu'au sein d'Israël. L'élection d'Israël, ancrée dans la capacité de prophétie, se manifeste par la présence permanente de « la chose divine » (*inyane élohi*) dans le peuple, dans la Torah et dans la Terre sainte. Elle conserve, même dans la situation de l'exil, tout son impact pour un témoignage authentique de la Providence divine dans l'histoire des hommes.

Dans l'œuvre de R. Moshé ben Maïmon (Maïmonide (1135-1204) s'est réalisée une mise en ordre méthodique, avec une extrême clarté, et dans un remarquable esprit de synthèse les données de l'enseignement rabbinique et celles de la spéculation philosophique. Son Code hilkhatique, si complet, le *Mishné Torah*, s'ouvre sur des notions fondamentales de métaphysique, de cosmologie et d'éthique. Son commentaire hilkhatique de la Michnah, *Séfer haMaor*, inclut trois introductions de caractère historique (*Haqdamah*

le *Séfer Zeraïm*), philosophique (*Haqdamah lePéraqq haHéleq*) et psychologique (*Haqdamah leMassékhet Avot – Shemonah peraqim*). Son *Guide des égarés* (*Moré nevukhim*) a pour but déclaré de résoudre la contradiction apparente entre la philosophie et la religion et voudrait servir de guide à ceux que cette contradiction a pu faire douter de l'une ou de l'autre. L'acquisition de croyances vraies concernant l'unité divine est une exigence essentielle de la Torah, le but suprême de l'accomplissement de ses préceptes. En énonçant ce que Dieu n'est pas, on le distingue avec une précision croissante de tout ce qui existe en dehors de lui. En le nommant Un, nous l'excluons de toute multiplicité. En fait « la Torah parle selon le langage des hommes », mais il faut comprendre le sens allégorique de ses affirmations et saisir le sens philosophique des notions bibliques. L'intuition prophétique, dans le cadre naturel du psychisme humain, est un degré plus élevé que l'intuition philosophique, mais reste cependant soumise à la volonté divine pour confirmer le prophète dans sa mission. Aussi, tout en acceptant les données de base de la philosophie aristotélicienne, Maïmonide exprime clairement son désaccord lorsque celles-ci sont en opposition avec les affirmations bibliques. C'est ainsi qu'il affirme la création volontaire de l'univers contre la théorie de l'éternité du monde, la possibilité d'interventions divines dans la marche des choses, ces miracles faisant partie du plan préétabli de l'univers. Il maintient le caractère individuel de la providence par rapport à l'espèce humaine, selon le degré de perfection intellectuelle des individus, étant entendu que la moralité est un moyen indispensable pour atteindre et surtout

se maintenir dans cette perfection. D'ailleurs, même ceux qui ne parviennent pas par eux-mêmes à la spéculation, reçoivent un minimum de connaissances de ce genre grâce à la Torah et ont leur part au monde futur. Dans son commentaire de la *Michnah*, Maïmonide s'est appliqué à résumer ce minimum dans les treize articles de foi, qu'un auteur anonyme a ultérieurement mis en vers dans le chant du Ygdal.

Par l'architecture inégalée de son œuvre, le Rabbam a su reconstituer l'unité spirituelle juive dans l'ensemble de ses composantes.

Après lui, le courant philosophique de la pensée juive, n'a produit que des épigones. Lévy ben Gerson (1288-1344, *Milhamot HaShem*) poursuit la concordance de la philosophie et de la révélation et Hasdaï Crescas (1340-1410 (*Or HaShem*)) oppose la vraie philosophie à la fausse et critiquant vivement la physique d'Aristote, s'efforce de limiter l'intellectualisation de la religion. Joseph Albo (mort en 1444 *Séfer HaIqarim*) se confronte, à la suite de Maïmonide, au problème des dogmes, tandis qu'Isaac Abarbanel (1437-1509, *Rosh Amana*) reprend le même sujet. Ces deux auteurs, écrivant d'ailleurs non plus en arabe, mais en hébreu, face au christianisme, se voyaient obligés d'admettre certains dogmes, sans toutefois renoncer à la liberté interne du judaïsme. On peut considérer qu'avec ces œuvres se ferme une parenthèse de cinq siècles de spéculation rationaliste pour se tourner vers d'autres sources de la spiritualité juive.

Mais un autre courant de pensée, qui s'annonçait déjà dès le XIII<sup>e</sup> siècle et ne devait s'imposer de façon

dominante que vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle, émerge pour passer du stade oral au stade scripturaire : le courant cabalistique. Cette émergence est sans doute la conséquence d'une déception de la théologie rationnelle, incapable de satisfaire la quête de signification sacrée des expériences religieuses consignées dans la Torah. Réservée d'abord aux initiés depuis les temps les plus reculés, cette doctrine ésotérique a donné lieu à une immense chaîne de création religieuse et philosophique, inspiratrice d'œuvres de nature très variées, généralement en hébreu ; elle eut un important impact sur la culture et la pratique du judaïsme, aussi bien en Orient qu'en Occident. La cabale n'est pas à proprement parler une mystique, mais la recherche du sens caché de la tradition juive, une connaissance supérieure des mystères de Dieu, de l'origine du monde, de son gouvernement et de ses fins. Parmi les textes fondamentaux, qui ont été des textes de référence et de ressourcement au cours de l'histoire, il faut mentionner, après le *Séfer Yetsirah*, (attribué à Abraham) le *Séfer HaBahir* (attribué à R. Neḥounya ben Haqana), et surtout le *Zohar* (attribué à R. Shimon ben Yoḥai), qui se présente comme un commentaire de la Torah et s'est imposé comme un livre canonique, à côté de la Bible et du Talmud. On en retiendra l'idée que la Torah parle de manière codée, symbolique, des mondes supérieurs, et que l'exégèse, qui se révélera particulièrement féconde, consiste à rechercher le sens secret ou inapparent du texte. On peut alors y découvrir l'organisation du monde engendré par Dieu et structuré selon les dix *sefirot*, canaux par où transite la réalité divine, inter-mondes qui relient l'*Ein-Sof* au cosmos physique. Au XVI<sup>e</sup> siècle

cle, R. Moshé Cordovero se livre, dans le *Pardès Rimoni*, à une réflexion systématique sur tous les thèmes de la Cabale, discute de leur portée et les confronte entre eux.

Il faut souligner qu'à côté des thèmes que nous avons très schématiquement évoqués, une thèse centrale se dégage, à partir du *Zohar*, et sera reprise et amplifiée par la suite : elle porte sur la théologie de l'histoire. Considérant l'œuvre de création comme une brisure de l'Absolu qu'il appartient à l'homme de réparer, c'est Israël qui est devenu l'agent principal de ce *Tiqoun*, cette réparation du drame cosmique. L'observance des commandements de la Torah a pour objectif principal d'amener le monde vers la rédemption. Création, révélation, rédemption forment ainsi la trame d'un vaste projet qui confère à l'histoire juive une dimension universelle.

Cette vision d'ensemble des problèmes principaux de la théologie du judaïsme a très certainement été l'une des causes principales de la progression des idées cabalistiques au détriment de la tendance rationaliste. Du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle on assiste à une systématisation progressive de cette pensée, telle qu'elle apparaît d'abord d'une façon discrète dans la riche et féconde œuvre du Maharal de Prague, puis d'une façon plus affirmée dans la synthèse de R. Yeshayahou Horovitz dans le *Shné louhot haBerit*. Enfin R. Ytshaq Luria Ashkenazi, le Ari de Safed, amplifiera considérablement le système en y introduisant la thèse du *Tsimtsoum*, selon laquelle la création du monde serait due, non à un acte de manifestation de l'Infini, mais à un retrait de celui-ci, à une contraction de soi-même. Un disciple du Ari, R. Hayyim

Vital, recueillera son enseignement purement oral et en publiera l'essentiel dans les volumes du *Ets-Hayyim*.

Dans les siècles suivants, les maîtres du Hassidisme s'inspireront largement de ces œuvres, en particulier R. Nahman de Bratslav (*Liquté Moharan*) et R. Shnéor Zalman de Liadi (*Séfer haTanya*). Ils insisteront surtout sur la conduite de vie individuelle que ces thèses impliquent pour la recherche d'une authentique expérience de ferveur religieuse.

La pensée cabalistique continue ainsi à jouer, jusque dans le monde contemporain, un rôle fondamental pour l'approfondissement du sens universel du destin juif et fournir à la réflexion un contenu substantiel à partir des sources de la tradition du judaïsme.

Le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle ne constitue pas, pour la pensée juive, une simple référence chronologique. Elle a véritablement la signification d'un passage marqué par les problèmes posés par l'émancipation et l'entrée des juifs dans la société générale. Les réactions à cet événement qui a ébranlé la structure de la communauté juive, ont infléchi la réflexion vers des orientations nouvelles qui continuent à agiter la pensée juive jusqu'à l'heure actuelle. L'identité des juifs, indivise jusqu'alors, éclate et semble s'engager dans trois voies diverses.

Première réaction : la voie libérale. Elle considère la sortie du ghetto comme une véritable libération et accepte l'entrée dans la société occidentale et l'adoption de sa culture, quitte à renoncer à certains aspects du judaïsme traditionnel, jugés trop particularistes.

Sur le plan philosophique elle estime que les valeurs de l'humanisme européen et les conceptions de la philosophie idéaliste correspondent à celles de la morale juive. Sur le plan religieux, elle encourage, particulièrement en Allemagne, le mouvement de la Réforme, l'abandon des pratiques qui isolent les juifs de la société et la modification de la liturgie sur le modèle de la religion majoritaire. À des degrés divers, les œuvres de Moses Mendelssohn (*Jérusalem ou le pouvoir religieux*) et surtout celles de ses épigones, vidaient le judaïsme de sa substance particulière et conduisaient, à court terme, à une assimilation complète.

Tandis qu'un groupe de rabbins choisit l'isolement et le maintien d'une orthodoxie d'un judaïsme replié sur lui-même, d'autres décidaient, à l'instar de R. Samson Raphaël Hirsch (*Les dix-neuf lettres, Horev*), puis de Ytshaq Breuer (*Nahliel, Moriah*) de relever le défi. Dans la perspective néo-orthodoxe, l'accent est mis sur l'accomplissement de l'acte de la *mitsvah*, loi qui s'avérera un jour être celle de l'Homme. Ce qui caractérise cette tendance, qui deviendra un point commun de la pensée juive de l'époque moderne, est de voir dans la Bible, moins une théologie qu'une anthropologie, une exigence qui souligne la participation de l'homme à l'œuvre divine. La philosophie juive ne se contente plus de se confronter à d'autres courants philosophiques et religieux, mais voit dans le judaïsme une conception globale susceptible d'apporter une contribution essentielle à la philosophie générale et d'en renouveler les bases. Un « frisson du retour » parcourt les œuvres de Hermann Cohen (*La religion de la raison puisée aux sources du judaïsme*) et sur-

tout de Franz Rosenzweig (*Pensée nouvelle, L'étoile de la rédemption*): la pensée juive jaillit du dedans et insère dans le monde les quatre coudées de ses valeurs spécifiques: Création, révélation, rédemption. Tel sera l'effort au XX<sup>e</sup> siècle des travaux d'Abraham Yehoshua Heschel (*Dieu en quête de l'homme*) et du Rav Yossef Dov Soloveitchik (*Le croyant solitaire, L'homme de la Halakha*), qui découvrent le potentiel universaliste de la forme la plus singulière de la vocation juive. En France, Emmanuel Levinas (*Difficile liberté, Lectures talmudiques*) et André Neher (*L'existence juive, Moïse*) fournissent une contribution importante au renouveau de la pensée juive et donnent une image diversifiée et haute en couleur de la présence juive au monde, tandis que l'enseignement de Léon Askenazi (*La Parole et l'écrit*) éclaire du dedans de la tradition juive, avec une profonde originalité, l'étude des textes bibliques et talmudiques.

La troisième voie est celle de la pensée sioniste. Grâce à l'apport massif et catégorique des juifs d'Europe orientale, le rêve, isolé en Occident, de Theodor Herzl (*L'État juif*) s'ancre dans la réalité du peuple. La terre, le travail, la communauté deviennent des thèmes essentiels et le changement se manifeste vigoureusement dans le passage de l'individuel au collectif, de l'éthique à la philosophie de l'histoire. Retour à l'hébreu, redécouverte de la dimension collective du destin juif, constat d'échec de l'intégration dans la société (conversions, assimilation culturelle, antisémitisme chronique) tels sont les sujets principaux qui ont inspiré l'idéologie du Foyer national. Parallèlement aux penseurs du sionisme socialiste, un

courant important de retour à Sion comme entreprise collective de *Teshuvah* se dessine à travers les ouvrages de R. Yehuda-Haï Alkalay (*Une porte étroite comme le chas d'une aiguille*), du Rav Reines (*Une lumière nouvelle sur Sion*) et du Rav Abraham Ytshaq Hacohen Kook (*Orot, Orot haQodesh*). Pour ce dernier, apôtre de l'unité, inspiré par les grands thèmes de la Cabale, le sionisme constitue une étape décisive vers la rédemption cosmique et messianique. Revêtant d'emblée une signification religieuse, le sionisme, en réaction à la dichotomie de l'exil, réalisait l'imbrication entre la dimension physique et la dimension métaphysique à laquelle toute l'histoire juive aspirait dès l'origine.

Les événements de la Seconde Guerre mondiale ont placé la pensée juive devant deux problèmes capitaux : la signification de la Shoah et quel sens accorder à la résurrection de l'État juif en *Eretz Israel*. Les deux mettent en cause l'identité juive et le sens du destin particulier d'Israël parmi les nations. Il est évident que ces questions ne peuvent être positivement appréhendées que dans la continuité des points de vue précédemment exposés. Le peuple juif peut-il poursuivre sa destinée malgré les divergences ? Doit-il aspirer à retrouver l'unité et reconstruire son identité ? Fort de l'expérience du passé, il est permis d'espérer que les maîtres du judaïsme sauront affronter ces défis et assurer l'avenir de l'éternité d'Israël.

## Rabbin Samson Raphaël Hirsch : L'Homme-Israël

Le Rabbin Samson Raphaël Hirsch (1808-1888) est connu pour avoir été l'initiateur de la néo-orthodoxie allemande au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. L'émancipation avait conduit en Europe occidentale, et plus particulièrement en Allemagne, à l'assimilation, soit par l'abandon des pratiques religieuses et la sécularisation, soit même par la conversion à la religion chrétienne. Devant cette situation dramatique, l'orthodoxie traditionnelle prônait une attitude de repli, tandis que le mouvement libéral de la réforme recommandait la transformation du judaïsme en une confession délestée des pratiques particulières en remodelant le culte à l'image de celui de la religion ambiante. Le Rabbin Hirsch, en rupture avec ces deux réactions, se mesure avec la situation nouvelle en dégagant une troisième voie : maintenir le judaïsme dans l'intégralité de ses exigences, tout en participant pleinement à la vie et à la culture de l'époque moderne. Il lui semblait, en effet, que l'émancipation ouvrait pour les juifs et pour l'humanité, après l'obscurantisme du Moyen Âge, une ère de liberté et de lumières, de justice et de droit. Les œuvres de Goethe, de Schiller et de Kant témoignent déjà de cet esprit nouveau et les succès de la science et de la technologie contribueront certainement à