Faculté de Droit et de Sciences Politiques d'Aix Marseille III

Ecole doctorale de sciences juridique et politique d'Aix-Marseille - ED 67

C.E.R.H.I.I.P EA2186

Le refus de l'indépendance politique dans la pensée rabbinique (1er-2nd siècle)

Etude sur les causes et la portée de la reddition à Rome de Flavius Josèphe et des autorités Rabbiniques contemporaines de la prise de Jérusalem en l'an 70 après l'ère vulgaire.

Thèse en vue de l'obtention du Doctorat ès Droit, Mention Histoire du Droit

Présentée et soutenue publiquement par

M. GHERTMAN Florent Yona

Le 17 Juin 2010

JURY

Directeur de recherche :
M. Christian BRUSCHI, Professeur à l'université Paul Cézanne, Aix-Marseille III –C.E.R.H.I.I.P-

Rapporteurs :
Monsieur David BANON, Professeur à l'université de Strasbourg, Directeur du département d'études hébraïques et juives de l'Université de Strasbourg
Monsieur Marc ORTOLANI, Professeur à l'université de Nice Sophia-Antipolis, Directeur de l'Ecole doctorale DESPEG – ERMES-

Membres du Jury :
Monsieur Raphäel DRAÏ, Professeur des universités en Science Politique à l'université Paul Cézanne, Aix-Marseille III
Monsieur Eric GASPARINI, Professeur à l'Université Paul Cézanne, Aix-Marseille III, Directeur du C.E.R.H.I.I.P
Monsieur Karl-Gustav SANDELIN, Professeur émérite d'exégèse du Nouveau Testament à l'université académique de Abo, Finlande

RESUME

La reddition à Rome de Flavius Josèphe lors de la guerre entre Rome et la Judée au premier siècle de notre ère est souvent présentée comme une trahison. Pourtant, l'analyse des écrits de l'historien juif montre que ce dernier agit en réalité en accord avec une idéologie politique précise se basant sur son analyse des textes bibliques. En ceci, sa pensée s'accorde avec celle des autorités rabbiniques qui s'opposèrent aux zélotes lors de la prise de Jérusalem par Vespasien et Titus en l'an 70 de notre ère.

Bien que les sources rabbiniques de l'antiquité n'aient pas une valeur historique certaine, l'étude de différents passages du Talmud et du Midrash montre une pensée construite quant au rapport à entretenir entre le pouvoir dominant et les autorités rabbiniques. Aussi, le rejet des aspirations d'indépendance est associé à une volonté d'établir des relations diplomatiques avec Rome, dans le but de mettre en place un système juridico-religieux dissocié du système juridique romain.

Si de nombreux travaux existent sur l'action des zélotes et autres insurgés, les travaux concernant le refus de l'indépendance politique chez Josèphe et les autorités rabbiniques sont rares et éparpillés dans des ouvrages plus généraux. Ce travail a donc vocation à montrer qu'il existe une véritable idéologie politique derrière l'action de Josèphe et des Sages qui refusèrent le principe de la lutte pour l'indépendance politique lors de la guerre de Judée. Il y est également démontré que le refus de l'indépendance politique est dans la pensée rabbinique automatiquement associé à une volonté d'indépendance juridique, et que cette ambition trouve également sa source dans l'analyse des textes bibliques. Enfin, au-delà des apports de ce travail sur la recherche concernant la période étudiée, son intérêt est de montrer que la littérature rabbinique constitue une source originale dans l'histoire du droit, des institutions et des idées politiques.

ABSTRACT

Flavius Josephus's surrender during the war between Rome and Judea in the first century AD is often presented as treason. However, the analysis of the papers of the Jewish historian shows that his actions were the result of a precise political ideology based on the analysis of the biblical texts. His political rationale coincides with the one of rabbinical authorities who opposed the zealots during the control of Jerusalem by Vespasian and Titus in the year 70 AD.

Although the rabbinical sources of the period of antiquity have little historical value, analysis of the relevant sections of the Talmud and the Midrash shows a political rationale aimed at the continuation of existing relationships between the dominant power and the rabbinical authorities. Thus, the refusal of independence is associated with the objective of creating diplomatic relations with Rome to set up a legal and religious system separated from the Romans.

If numerous publications exist on the action of zealots and other insurgents, analysis of the refusal of political independence by Josephus and the rabbinical authorities are rare and included with other topics. This dissertation shows the existence of a real political ideology behind the action of Josephus and the rabbinical authorities who refused the principle of the fight for political independence during the war of Judea. It shows that the refusal of political independence is automatically associated with an objective of legal independence, and that this ambition finds its source in the analysis of biblical texts. Finally, this dissertation shows that the rabbinical literature constitutes an original source in the history of law, institutions and political ideas.

REMERCIEMENTS

. Je remercie avant tout Le Créateur de m'avoir permis d'aboutir mon travail et de m'avoir donné la vie qui est la mienne.

. Je remercie mon épouse, Elodie Ghertman de m'avoir supporté durant ces trois années durant lesquelles je n'ai pas pu être aussi présent qu'aurait dû l'être un jeune marié. Merci pour ton soutien qui se traduit par tant de gestes au quotidien.

. Je remercie mon père, le Professeur Michel Ghertman, pour ses judicieux conseils et pour son soutien de toujours.

. Je remercie ma mère, Madeleine Ghertman, pour ses conseils dans la syntaxe de ma thèse et pour son aide au quotidien.

. Je remercie mon directeur de thèse, le Professeur Christian Bruschi, qui m'a encouragé à poursuivre dans ce sujet malgré son originalité dans le domaine de l'Histoire du droit, des institutions et des idées politiques.

. Je remercie le Professeur Michel Ganzin pour m'avoir permis d'aborder ce thème durant mon année de Master II.

. Je remercie chaleureusement tous les membres du Jury d'avoir accepté d'en faire partie et de s'être déplacés dans ce but. Je remercie tout particulièrement le Professeur Karl-Gustav Sandelin qui a fait le déplacement de Finlande dans ce but.

. Je remercie mon centre de recherche, le C.E.R.H.I.I.P ainsi que son directeur, le professeur Eric Gasparini.

. Je remercie le Président de la communauté israélite de Cagnes sur Mer, M. Guy Cohen, de m'avoir encouragé à exercer ma fonction rabbinique tout en terminant mon Doctorat.

. Je remercie le Rav Elyahou Benhamou, Directeur de la Yéchiva « Ner Yossef » de Jérusalem, de m'avoir permis d'aborder l'étude du Talmud tout en poursuivant mes recherches universitaires à l'Université Hébraïque de Jérusalem.

. Je remercie tout particulièrement le Rav Moshé Mergui, Directeur de la Yéchiva « Torat Haïm » de Nice pour m'avoir fortement encouragé à poursuivre et terminer ma thèse.

. Enfin, je remercie tous ceux qui m'ont aidé dans ce travail d'une manière ou d'une autre, même si leurs noms ne sont pas mentionnés ici.

Remarques préliminaires sur les sources[1]

1/ Ouvrages de Flavius Josèphe

La traduction française des *Antiquités Juives* **(AJ)** des éditions Lidis (Flavius Josèphe, *Les Juifs, Histoire ancienne des Juifs et la guerre des Juifs contre les Romains*, tr. J.A.C Buchon, Editions Lidis 1981) propose aussi une traduction de l'*Autobiographie* et de la *Guerre des Juifs* **(BJ)**. Si je me base également sur cette traduction pour le premier ouvrage, je me base en revanche pour le second sur la traduction de Pierre Savinel (Flavius Josèphe, *La Guerre des Juifs*, Arguments, les éditions de minuit, 1977).

2/ Ouvrages rabbiniques

a) Les références au Talmud de Babylone **(TB)** ne se rapportent à aucun numéro de page classique, mais à des chiffres suivis d'une lettre minuscule (ex : 12a. ; 90b.). Le chiffre représente le numéro de page, et la lettre (**a.** ou **b.**) représente le **recto** ou le **verso** de cette page. Les éditions françaises et anglaises mentionnées dans la bibliographie procèdent également de cette manière.

b) Les références au Talmud de Jérusalem **(TJ)** sont sensiblement différentes en raison de sa présentation. En effet, le Talmud de Jérusalem reprend la structure de la Michna **(M)** en proposant une division par chapitres et lois. Par exemple, si on lit dans la référence *« TJ Avoda Zara 1, 2 »*, il s'agit d'un texte inséré dans la seconde loi du premier chapitre du traité *« Avoda Zara »* du Talmud de Jérusalem.

c) Cette dernière présentation vaut également pour la *Tossefta* **(T)**, le *Midrash Rabba* et les *Avot deRabbi Nathan*. Il y a donc dans ces trois sources une division en chapitres et lois ou sous-chapitres. Par exemple, si on lit dans la référence *« Bereshit Rabba 39, 5 »*, il s'agit d'un texte inséré dans la cinquième « loi » ou sous-chapitre du chapitre 39 du *Midrash Rabba* sur le Livre de la Genèse (*« Berechit »*). On notera toutefois pour le *Midrash Rabba* sur les cinq livres de la Torah qu'il existe également une division suivant les sections hebdomadaires du Pentateuque –*« Parasha »*- . La mention des différentes sections ne rentre pas dans le cadre des références.

d) Le *Midrash Tan'houma* se présente sous la forme de commentaires sur les sections hebdomadaires de la Torah –*« Parasha »*- qui sont, dans ce recueil, explicitement

[1] Tous les ouvrages auxquels il est fait référence dans cette partie sont cités dans la bibliographie.

mentionnées. Elles sont divisées en chapitres. Aussi, pour la première section du Pentateuque, *« Berechit »*, on aura par exemple pour référence *« Berechit 3 »*, ce qui signifie : troisième chapitre du Midrash sur la *Parasha « Berechit »*.

e) Les recueils de *midrashim* « Mekhilta », « Sifri » et « Yalkout Chimoni » présentent une classification par chapitres sans sous-chapitres. Par exemple, pour le « Yalkout Chimoni » qui est, dans ce travail, le recueil le plus cité, on lit simplement dans la référence *« Yalkout Chimoni 235 »*, ce qui correspond au chapitre 235 du recueil. Dans certaines éditions, il y a également une classification par sections hebdomadaires du Pentateuque ou des Psaumes.

3/ Compilations de commentaires sur la Bible ou le Talmud

a) De nombreuses éditions du Pentateuque et de la Bible en hébreu contiennent des commentaires sur le texte d'auteurs considérés comme majeurs. En fonction des éditions, on pourra trouver de un commentateur –Rachi- à plus d'une dizaine ayant vécu à des époques différentes jusqu'au 19ème siècle. Il s'agit en fait de retranscriptions d'ouvrages intégraux rassemblés dans un seul et même ouvrage, souvent considérable et contenant plusieurs tomes. Les ouvrages de plusieurs auteurs souvent rapportés dans ce travail se retrouvent dans ces compilations alors que les ouvrages originaux sont bien moins accessibles, voire même inaccessibles. C'est le cas par exemple des travaux du Rav Altuschler –*Metsoudot David*-, de R. Kimhi –*Péroush HaRadak*- ou encore de R. Meïr Leibusch, le « Malbim », dont le commentaire sur la Bible fut rajouté aux éditions les plus récentes.

b) D'autres travaux sont imprimés séparément, notamment en raison de la densité du commentaire. Dans ce travail, sont ainsi rapportés les commentaires de Don Isaac Abrabanel sur le Pentateuque et certains livres bibliques qui sont rassemblés sur dix volumes. De même les écrits du Malbim sur le Pentateuque sont compilés dans un ouvrage entier et rassemblés sur six volumes.

c) Dans la plupart des éditions classiques du Talmud, on retrouve l'intégralité des commentaires de Rachi, des *Tossafistes* et du Rav Samuel Edels, le « Maarcha », qui sont trois auteurs -ou groupe d'auteurs pour les *Tossafistes*- fréquemment rapportés dans ce travail. Il y a également d'autres ouvrages rapportés dans leur intégralité. La plupart de ces travaux sont presque introuvables dissociés des éditions du Talmud, car il s'agit d'annotations écrites directement sur le texte puis imprimées par la suite.

d) Des références rapportent au recueil de commentaire *Hagaot véhidoushim* de l'édition « Talman » du Talmud, ou au *Yalkout méfarshim haHadash* de l'édition « Oz véAdar ». Ces recueils sont intégrés dans chaque traité du Talmud dans ces deux éditions. Ils contiennent des

extraits de différents ouvrages dont certains n'ont été transmis que sous forme de manuscrits. C'est le cas par exemple des textes du Rav Yaakov Emden cités dans ce travail et rapportés en tant que *« kitvé yad »* (lit : écrits manuscrits) dans ces deux recueils.

e) Certains traités de la Michna sont publiés intégralement dans les éditions du Talmud utilisées pour ce travail. Il s'agit notamment des traités *Pirké Avot* et *Edouyot* que je rapporte à plusieurs reprises. De même, certains des commentaires postérieurs sur ces traités sont également publiés dans leur intégralité sur place. D'autres proviennent d'ouvrages extérieurs. Dans un tel cas, les références sont alors systématiquement mentionnées dans les notes de bas de page.

f) Le commentaire sur la Michna de Maïmonide, le *Pirsoush HaMichnaïot*, est publié dans son intégralité dans la plupart des éditions du Talmud.

g) Le traité *Avot deRabbi Nathan* qui s'approche davantage du Midrash que du Talmud est cependant reproduit dans son intégralité dans le traité *Avoda Zara* du Talmud, et ce dans la plupart des éditions. De même, l'ouvrage de commentaires du Rav Yéochoua Falk de Lisser, le *Binyan Yéochoua* est également publié sur place dans son intégralité.

h) La plupart des éditions en hébreu du *Midrash Rabba* utilisent le même procédé que celui décrit pour les éditions du Talmud : de nombreux ouvrages de commentaires sont reproduits dans leur intégralité à côté du texte original du Midrash. Par exemple, l'ouvrage de R. Yossef Darmshtat, le *Ets Yossef*, est publié intégralement dans les différentes éditions du *Midrash Rabba im kol HaMefarshim.*

i) Le même procédé existe également pour les différents codes de Loi cités dans ce travail. Ainsi par exemple, l'ouvrage *Kessef Mishné* de Rabbi Yossef Karo ne sera disponible que dans les éditions courantes du *Mishné Torah* de Maïmonide, car il s'agit précisément d'un commentaire sur cette œuvre.

4/ Traductions des textes bibliques et rabbiniques

a) Dans ce travail, les citations de textes bibliques proviennent de plusieurs traductions françaises. Je me base souvent sur la traduction intégrale de la Bible des Editions Sinaï qui a l'avantage de contenir sur la même page le texte en hébreu et en français. L'édition de la Bible hébraïque traduite par les membres du rabbinat français est également utilisée. On notera toutefois que cette dernière édition ne reproduit pas le texte hébreu original.

Certaines citations proviennent des traductions bibliques des éditions Ness-Biblieurope et Gallia, portant respectivement sur le Pentateuque et sur certains livres bibliques. Il s'agit de deux éditions présentant une traduction française du commentaire de Rachi accompagnant la

traduction du texte biblique commenté. On notera que tous les livres des Prophètes et des Hagiographes ne sont pas encore traduits dans l'édition Gallia.

b) Il existe certaines traductions françaises du Midrash, mais celles-ci ne couvrent qu'une petite partie de ces travaux rabbiniques. On citera par exemple la traduction des *Avot deRabbi Nathan* par Eric Smilevitch, ou la traduction de plusieurs parties du *Midrash Rabba* par Maurice Mergui. Je me base peu sur ces traductions ou sur les autres travaux similaires, préférant traduire moi-même les textes originaux, ceux-ci étant plus accessibles et dans leur intégralité, à la différence de ces traductions.

c) Même si les traductions françaises du Talmud ne couvrent pas l'intégralité des traités existants, elles sont plus complètes et plus accessibles que celles du Midrash. La première traduction française du Talmud de Babylone se retrouve dans l'édition commentée par le Rav Adin I. Steinsaltz. La seconde se trouve être l'édition E. Safra du Talmud de Babylone, n'étant autre qu'une traduction de la version anglaise compilée et commentée grâce au travail de la maison d'édition américaine « Artscroll ». A ce jour, les traductions françaises de ces deux éditions ne sont pas encore complètes, de nombreux traités attendant encore d'être traduits. Par contre, le Talmud de Jérusalem est quant à lui traduit dans son intégralité par Moïse Schwab et disponible en français depuis 1977 dans les éditions Maisonneuve et Larose. Toutefois, l'ouvrage est plus difficile à trouver que les versions françaises de l'édition du Talmud de Babylone.

d) La traduction des *Aggadot du Talmud* par Arlette Elkaïm-Sartre, régulièrement citée dans mon travail, est un ouvrage phénoménal m'ayant considérablement aidé dans mon entreprise. En effet, les *Aggadot* contiennent beaucoup d'araméen, or je ne maîtrise pas parfaitement cette langue et le recours à un dictionnaire m'est indispensable pour traduire certains passages *aggadiques* du Talmud.

e) Lorsque la traduction du texte biblique ou rabbinique s'éloigne du sens littéral, et que cet éloignement porte à conséquence, je choisis généralement de ne pas citer la traduction en question et de traduire moi-même le passage en cause.

f) Une grande différence existant entre un travail sur les sources originales et sur leurs traductions, est que ces dernières ne contiennent pas les gloses postérieures automatiquement éditées avec le texte original dans les éditions hébraïques. Aussi les traductions françaises ne constituent que des aides techniques, mais ne peuvent servir de base sérieuse à un véritable travail de recherche. Par exemple, dans la plupart des versions des *Pirké Avot* sont édités dans leur intégralité les commentaires de Rachi, de Maïmonide, et de Rabbénou Yona de Gérone. Or, les traductions françaises ne reproduisent pas ces œuvres intégralement.

g) Les recueils de commentaires du Rabbin Elie Munk dans *La Voix de la Torah* ainsi que ceux des éditions « Artscroll » sur la Bible et sur le Talmud adoptent une méthode universitaire par leur densité et par la présentation des sources. Ces ouvrages constituent une bonne base pour commencer des recherches utilisant les sources rabbiniques. Toutefois, les citations rapportées appartiennent généralement à un contexte auquel il convient de se rattacher. Aussi, l'étude de ces ouvrages ne saurait remplacer le travail sur les sources originales.

PLAN / TABLE DES MATIERES

Résumé/ Abstract……....2
Remerciements……....4
Remarques……...5

Plan……10

Introduction……..16

1ère Partie : Le rejet de la lutte armée…….37

Titre 1/ La défaite militaire inéluctable, conséquence du comportement des insurgés..38

Chapitre 1/ La perception négative des protagonistes des révoltes contre les Romains…....39

Section 1/ Les révoltés de la « Guerre Juive » considérés comme des brigand……..39

§1) Pourquoi d'après Josèphe les insurgés ne sont pas des « zélotes »……...39

A/ définition du « Zélote »…….40

B/ Bonne et mauvaise violence chez Josèphe…….43

§2) Les violations de la Loi chez les insurgés…….46

A/ Des griefs communs à Josèphe et au Talmud…….46

B/ L'accusation de « Brigandage » chez Josèphe……48

Section 2) La critique de Bar Koziba dans la tradition juive……..51

§1) L'usurpation du titre de « Messie »……...52

A/Les deux versions de la mort de Bar Koziba……...52

B/ Les idées communes au Talmud de Babylone et au Talmud de Jérusalem……54

§ 2) La critique de la foi en sa propre force…….57

A/L'empiètement du pouvoir matériel sur le pouvoir spirituel……...58

B/Bar Koziba, prototype des insurgés décriés par Josèphe et les Sages……60

Chapitre 2/ Les sources bibliques de la critique des insurgés……67

*Section 1/ Les exemples d'échecs militaires relatés dans les livres bibliques « historiques »*67

§1) Le premier cas de zèle irraisonné……...68

A/ Différences d'interprétation entre Josèphe et la littérature rabbinique……..68

B/ L'obligation de suivre les injonctions des Sages……71

§2) Non respect des injonctions des Sages et perte du pouvoir politique……...73
A/ Le cas de la perte de la royauté du roi Saül……...74
B/ L'échec militaire consécutif à une croyance en de faux présages de victoire……...79

Section 2/ La critique des opposants au prophète Jérémie……..83
§1) La mise au ban de celui qui incite à ne pas se révolter……..83
A/ Les similitudes dans le comportement des insurgés du premier et du second Temple d'après Josèphe…….84
B/ Les similitudes dans le comportement des insurgés du premier et du second Temple d'après les sources rabbiniques……..86
§2) Les insurgés contre l'intérêt général……....88
A/ Corrélation entre insubordination et brigandage ……88
B/ Les fâcheuses conséquences d'une insubordination « de façade » à l'autorité des Sages……91

Titre 2/ L'absence de libre-arbitre des puissances politiques……99

Chapitre 1/ Le refus de se plier aux réalités politiques et militaires……...101

Section 1/ La condamnation des alliances stratégiques ……102
§1) La critique de Flavius Josèphe sur l'alliance conclue entre les Iduméens et les Zélotes.102
§2) La première critique des « pactes d'amitiés »……..106
§3) Un refus absolu des alliances militaires……...109
A/Une suspicion constante de trahison……109
B/ Une suspicion généralisée dans la littérature rabbinique……...116

Section 2/ La portée du refus des alliances politiques et militaires……119
§1) La perception des alliances politiques dans la pensée des Sages……120
A/ Alliance condamnable et Alliance appréciable ……120
B/ L'acceptation par les Sages d'alliances politiques reconnaissant explicitement la prédominance de la volonté Divine sur celle des nations……..126
§2) L'influence néfaste d'une stratégie politique « classique » sur les relations entre Rome et la Judée……..130
A/ L'influence du « mariage d'intérêts » entre le Roi Salomon et le Pharaon Néko sur les relations futures entre Jérusalem et Rome ……131

B/ Les conséquences du premier rapprochement judéo-romain à l'époque de Juda Maccabée sur la future domination romaine……135

Chapitre 2/ L'empereur, instrument du châtiment……142

Section 1/ La corrélation entre les fautes et le châtiment……143

§1) Les causes de la destruction……143

A/ L'influence de l'interprétation des textes bibliques mentionnant les raisons de la destruction du premier Temple……143

B/ La gravité des péchés ayant conduit à la destruction du second Temple……148

§2) Dieu présenté comme un « ennemi » d'Israël……155

A/ L'hégémonie accordée au vainqueur de Jérusalem……156

B/ L'impossibilité du vainqueur de Jérusalem de se prévaloir de sa victoire……161

Section 2/ Les limites du « mandat divin » donné au vainqueur de Jérusalem……167

§1) Le châtiment des persécuteurs d'Israël……167

A/ La sanction du titulaire d'un « mandat tacite » de Dieu l'autorisant à détruire Israël……167

B/ L'acceptation volontaire du « mandat divin » permettant de détruire le Temple……175

§2) Le libre-arbitre effectif des persécuteurs potentiels d'Israë……181

A/ Le problème des conséquences de la mise à exécution du « mandat divin » sur son titulaire……181

B/ La libre faculté de refuser un « mandat divin » ……187

2ème partie : Une volonté d'autonomie juridico-religieuse……193

Titre 1/ Les relations entre Dignitaires religieux et représentants de l'autorité romaine……194

Chapitre 1/ Des relations diplomatiques indispensables à la survie du Judaïsme……195

Section 1/ L'origine de l'établissement d'une relation avec l'envahisseur……195

§1) La préfiguration du rapport entre les Sages et Rome dans la confrontation .biblique opposant Jacob à Esaü……195

A/ L'interprétation de la rencontre entre Jacob et Esaü chez Flavius Josèphe……196

B/ Une attitude porteuse d'enseignements pour les générations postérieures d'après la littérature rabbinique.199
§2) Les modèles bibliques de l'établissement d'une relation diplomatique avec la puissance dominante……...204
A/ Les relations diplomatiques avec Babel……...204
B/ Les relations diplomatiques établies après le premier exil……...209

Section 2/ Une diplomatie a postériori……215
§1) Le désarroi causé par la domination……216
A/ Le modèle biblique……216
B/ La réelle volonté de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï d'après la littérature rabbinique……..219
§2) Des enseignements rabbiniques conséquences d'une politique du moindre mal……...225
A/ La prière pour le gouvernement……225
B/ Les enseignements appelant à limiter les contacts avec les autorités……..229

Chapitre 2/ Les limites aux relations diplomatiques……236

Section 1/ Le refus de toute concession dans l'application des lois de la Torah……...237
§1) Les Martyrs……..237
A/ Sources historiques et *midrashiques* de la glorification du martyre……237
B/ Les martyrs de Rome……...241
§2) Des rébellions compatibles avec une volonté de collaboration……245
A/ Le modèle biblique……..245
B/ Les Sages rebelles à l'autorité romaine, fidèles à la pensée de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï……...250

Section 2/ L'obligation de s'adapter aux périodes de persécution……256
§1) Les menaces pesant sur le *Nassi*……..256
A/ Les doutes des romains quant au caractère apolitique du *Nassi*……256
B/ Les mesure décidées par les Sages pour protéger le *Nassi*……263
§2) Législation spécifique aux « temps de danger »……266
A/ L'alternative au Martyr……266
B/ Exemples de lois applicables « en temps de danger »……..270
C/ Le point commun des différentes dérogations *halakhiques*……...273

Titre 2/ La reconstruction juridico-religieuse du judaïsme……..278

Chapitre 1/ La primauté de la Loi à l'origine de la création de Yavné……..280

Section 1/ La préservation d'un système juridique……...280
§1) Atténuer les conséquences des bouleversements sociaux……....280
A/ Apprendre du bouleversement provoqué par la destruction du premier Temple……...281
B/ La motivation des décrets rabbiniques suivant la destruction du second Temple……...285
§2) Des tribunaux maintenus malgré leurs faibles compétences effectives……...292
A/ Le formalisme juridique des décrets de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï……292
B/ La portée de l'action juridico-religieuse de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï……298

Section 2/ La place accordée à la connaissance de la Loi……300
§1) La sensibilisation à l'importance de la Loi……...301
A/ Créé pour étudier la Torah……301
B/ L'étude comme expiation des fautes……306
§2) L'origine de l'insistance sur l'étude de la Loi……..310
A/ L'action d'Ezra auprès des Judéens au retour de l'Exil……311
B/ De la difficulté d'une définition du « Judaïsme rabbinique »……316

Chapitre 2/ La portée sociale des mesures juridico-religieuses prises après la fondation de Yavné……320

Section 1/ La centralisation des décisions légales……....321
§1) L'institutionnalisation de la lutte contre les dissidences internes……...321
A/ L'affirmation du dogme de la résurrection des morts……322
B/ L'institution d'une prière destinée contre les מִינִים */minim* (hérétiques)……..325
§2) L'exigence d'une unité interne……332
A/ La loi de la majorité……332
B/ Les avis minoritaires de la Michna……337

Section 2/ La portée sociale de l'uniformisation des prières……342
§1) Garder le souvenir du Temple vivace……..342
A/ Préserver la forme du service du Temple…….342
B/ L'idéal de la restauration du quotidien prévalant à l'époque du Temple…….346
§2) Un message d'espoir eschatologique……...352
A/ L'insistance sur l'espoir d'un retour de la maison davidique……...354
B/ Le caractère messianique de la prière du Kaddish……..358

Conclusion…….364

Chronologie……370
Annexe : La Guerre de Judée et le Droit de la Guerre……...372
Annexe : La formation du canon biblique à Yavné et les *« livres extérieurs »*……377
Annexe : Précisions sur Bar Koziba……..383
Notice biographique……....……397
Lexique……...408
Bibliographie……..414

INTRODUCTION

Dans cette thèse, je me propose d'étudier la pensée politique de Flavius Josèphe et des Sages qui, d'après la littérature rabbinique, décidèrent de se rendre aux romains plutôt que de continuer à se battre aux côtés des Zélotes et autres insurgés. Mon introduction présentera au lecteur la démarche de Flavius Josèphe dans sa retranscription du récit de la guerre entre Rome et Jérusalem (1), ainsi que la méthodologie applicable à l'étude des sources rabbiniques (2), avant de comparer les ambitions de ce travail avec l'état de la recherche sur le sujet (3).

1/ La philosophie de l'Histoire de Flavius Josèphe

La période se situant entre le premier et le second siècle de notre ère fut riche en événements et en changements pour la Judée et ses habitants, mais également pour le judaïsme dans son ensemble. Le principal bouleversement est sans conteste la destruction du second Temple de Jérusalem en l'an 70, qui marqua la fin du service divin tel que pratiqué depuis la construction du premier Temple, et autour duquel fonctionnait toute la vie juive. Sur le plan politique, la victoire de Rome sur Jérusalem vint en quelque sorte concrétiser une indépendance progressivement disparue depuis la transformation de la Judée en province romaine par Pompée en -63, et la mise en place de son administration directe par des procurateurs en l'an 6.

Flavius Josèphe, de son vrai nom Yossef Ben Matityahou HaCohen (38-100 apr.) est un témoin direct de cette période. Quels que puissent être les sentiments de chacun sur cet homme qui fut à la fois homme de guerre, érudit et historien, les spécialistes comme les non-spécialistes s'accordent à dire que son témoignage constitue une source de première importance pour l'étude des guerres judéo-romaines et de leurs conséquences. Si deux de ses ouvrages traitent de la défaite de Jérusalem face à Rome, les *Antiquités Juives* et la *Guerre des Juifs*, ce dernier s'y consacre exclusivement.

A la simple lecture du plan de cet ouvrage, on est déjà frappé du sens profond de l'Histoire se dégageant de la pensée de Josèphe. La grande place accordée aux événements lointains ayant inexorablement conduit à la situation de 70 indique d'emblée l'intention de l'auteur. Ce dernier n'a aucunement l'intention de se limiter à la description de batailles entre deux camps opposés –juifs et romains- mais désire tirer des leçons de l'Histoire, qui représente à ses yeux un tout indivisible, et non seulement une juxtaposition d'évènements.

Aussi Josèphe commence-t-il par rapporter la prise de Jérusalem par Antiochus Epiphane (-170)[2] qui provoqua la révolte de la famille des Asmonéens, puis par la suite la mise en place d'une dynastie royale descendant de cette même famille[3]. Les descriptions de l'évolution de cette nouvelle famille royale seront prétextes à démontrer comment les descendants des héros de la guerre contre Antiochus se pervertirent peu à peu. L'historien juif insiste particulièrement sur les querelles pour le pouvoir entre Hyrcan et Aristobule, fils de la reine Salomé Alexandra (76 – 67 av JC). Bien qu'Aristobule soit indubitablement l'un des perdants de cette bataille, Hyrcan n'en est pas le véritable vainqueur. En effet, après avoir sollicité

[2] BJ I, 1, 1.
[3] Ibid. I, 1-2.

l'aide du général Pompée, ce dernier rentre victorieusement dans le Temple de Jérusalem[4] entraînant ainsi le début de la main mise de Rome sur Jérusalem.[5]

A ce stade, Josèphe a déjà en tête la révolte qui se déclenche en l'an 66 et à laquelle il prend part. En montrant que la raison de l'introduction de Pompée dans le Temple n'est autre qu'une querelle entre deux princes de Judée, il annonce déjà l'un des thèmes récurrents de son œuvre : la cause des différents malheurs du peuple juif se trouve davantage en son propre sein qu'en la personne de ses différents assaillants. Bien sûr, on objectera que le récit des querelles entre Aristobule et Hyrcan n'est pas l'invention de Josèphe, mais le simple produit de l'Histoire, que celui-ci a rapportée en la romançant peut-être quelque peu. Cependant, une telle objection ne saurait être, car elle n'expliquerait pas pourquoi l'historien juif a ressenti le besoin de remonter à la prise de Jérusalem par Antiochus Epiphane. Il aurait en effet largement suffi de rapporter brièvement les motifs de la dispute entre les deux frères afin d'introduire l'arrivée de Pompée dans Jérusalem et sa transformation en province romaine !
En réalité, Josèphe procède de la sorte car il désire montrer au lecteur que le drame de –63 prit sa source dans la perversion des premiers descendants des glorieux Asmonéens. Comme nous aurons l'occasion de le montrer à plusieurs reprises dans ce travail, sa philosophie de l'Histoire dépend exclusivement des rapports entre Dieu et son peuple, les *Bnéi-Israël*[6].
Comme le montrent régulièrement les textes bibliques, l'évolution politique de ce peuple dépend exclusivement de ses actions, et notamment de celles de ses dirigeants[7].

[4] Le fait de rentrer dans le Temple a une signification aussi bien politique que religieuse aux yeux des juifs qui furent particulièrement bouleversés par cette intrusion, comme cela ressort du témoignage de Josèphe : *« Pourtant, parmi les malheurs de cette époque, rien ne fut plus malheureux pour la nation juive que la profanation par des regards étrangers du Lieu saint jusqu'alors soustrait à la vue. Et il est bien vrai que Pompée entra dans le Temple avec son état-major, là où seul le grand-prêtre avait le droit de pénétrer d'après la religion (...) »* (BJ 1, 7, 6).
[5] BJ I, 5-7.
[6] Littéralement, *«* בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל */Bnéi-Israël* », signifie *« enfants d'Israël »*. Il ne s'agit pas des enfants de la terre anciennement appelée dans le Pentateuque *« Canaan »*, mais des descendants de Jacob, dont le nom fut changé en Israël : *« Jacob ne sera plus désormais ton nom, mais bien Israël (...) »* (Genèse 32, 29). C'est à partir de la descente de sa famille en Egypte (Exode 1) que l'idée d'un « peuple » d'Israël se forma. Par contre, ce n'est qu'à partir du Don de la Torah (Exode 24) qu'une législation fut associée à ce peuple, et qu'ils y furent assujettis. Ce terme est plus correct que celui de *« Juifs »*, même si je l'emploierai quelques fois pour des raisons purement formelles. En effet, les *« Juifs »* sont par définition les descendants du royaume de Judée. Aussi d'un point de vue strictement sémantique, les membres des dix tribus qui constituaient ce royaume n'étaient pas des *« Juifs »*. De même d'un point de vue historique, l'appellation *« Juif »* désignait originairement tous ceux qui furent exilés en même temps que les rois de Judée, lors de la destruction du premier Temple (commentaire de Rachi sur Esther 2, 5). Par conséquent, il est plus juste de parler du peuple des *«* בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל */Bnéi-Israël »* que du « peuple juif ».
[7] Comme cela est souligné à plusieurs reprises dans ce travail (voir notamment infra Partie 1, Titre 1, chapitre 2 et Partie 1, Titre 2, chapitre 1.)

C'est également dans cet état d'esprit que Josèphe continue son introduction aux événements de 66-73, en relatant tour à tour les égarements des rois et les risques irréfléchis de ceux du peuple qui optèrent pour la révolte contre Rome. La période précédant la révolte de 66 est d'ailleurs divisée en deux parties traitées d'une manière quasi-équivalente chez l'historien juif, malgré leur disproportion chronologique. Il s'agit de la description du règne d'Hérode (37 – 4 av.), et de la gérance de la Judée des différents procurateurs (6 - 38 ; 44 – 66).

A propos du roi Hérode, Josèphe ne manque pas de rappeler les drames familiaux qui ternirent son règne, ainsi que les manquements à la Loi juive qu'il commit[8]. On remarque d'ailleurs que l'historien s'abstient de critiquer une révolte juive intentée contre son autorité, lorsque des jeunes gens guidés par deux docteurs de la Loi détruisirent l'aigle d'or qu'il fit placer dans l'enceinte du Temple de Jérusalem[9]. Lui qui ne cesse de stigmatiser dans son ouvrage les organisateurs de révoltes spontanées ne mesurant pas les conséquences désastreuses de leurs actes, rapporte pourtant ici d'une manière poignante le martyr de ceux qui périrent de la main d'Hérode.[10]

Il est certain que la révolte populaire qui éclata juste après la mort d'Hérode était causée par la libération des frustrations causées par un long règne tyrannique[11]. Josèphe le souligne particulièrement lorsqu'il écrit qu'au deuil public pour Hérode succéda un *« deuil privé (…) pour ceux qu'Hérode avait châtiés pour avoir arraché l'aigle d'or de la porte du Temple »*[12]. Par cette information, l'historien juif explique en fait que les troubles qui terrorisèrent la Judée durant l'ethnarchie d'Archelaüs, fils d'Hérode (4 av. – 6 apr.) ne trouvaient pas tant leur source dans le comportement de ce dernier, mais dans celui de son père[13].

[8] BJ I, 10-23.
[9] Ibid. 33, 1-4.
[10] Ibid., I, 33, 4.
[11] Hérode était particulièrement détesté du peuple, notamment en raison de tous ses manquements publics à la Loi juive. D'après Josèphe, le monarque avait parfaitement conscience de l'appréciation que portaient ses sujets sur lui : *« (…) ayant réuni les notables de la Judée toute entière, il les fit enfermer dans ce qu'on appelle l'hippodrome. Ensuite, il fit appeler sa sœur Salomé, avec son mari Alexas et leur dit : « Je sais que les Juifs célébreront ma mort par des festivités ; mais je peux me faire pleurer par personne interposée, si vous consentez à suivre mes instructions : tous ces hommes que j'ai fait enfermer, dès que j'aurai rendu le dernier soupir, faites-les cerner par les soldats et mettre à mort, afin que l'ensemble de la Judée, aussi bien que chaque demeure pleure de force pour moi »* (Ibid., I, 33, 6 ; voir également Ibid., II, 6, 2).
[12] Ibid., II, 1, 2.
[13] Le comportement d'Archelaüs était aussi tyrannique que celui de son père (Ibid. II, 7, 3). Toutefois, la longue place accordée au règne d'Hérode dans le récit, ainsi que l'enchaînement des sujets laisse penser que Josèphe considérait que les troubles survenus durant l'ethnarchie d'Archelaüs n'étaient pas tant dus à son attitude, qu'à celle de son père. D'ailleurs, on remarque que Josèphe ne mentionne la cruauté d'Archelaüs (Ibid.) que bien après le récit des révoltes qui agitèrent la Judée et l'Idumée, signe que la politique de ce dernier n'avait pas grand rapport avec les événements.

La mention de l'attitude du docteur de la Loi Judas le Galiléen[14] après celle de la destitution d'Archelaüs et de son exil vers la cité gauloise de Vienne[15], n'est pas non plus anodine. D'après Josèphe, ce dernier *« essayait de soulever ses compatriotes [en] leur faisait honte de consentir à payer tribut aux Romains (...) »*[16]. La manière dont est amenée la suite du récit laisse à penser que l'historien juif fit cette brève description à cet endroit précis afin de mettre une nouvelle fois en évidence sa philosophie de l'Histoire. Aussi d'après lui, la création d'un parti organisé appelant à la révolte contre Rome, qui elle-même fut plus tard la cause de la destruction du Temple, constitue la suite logique des mouvements de foule causés par la mort d'Hérode. La responsabilité de la défaite contre Rome est donc en train de glisser des rois aux responsables de partis politico-religieux. Quoi qu'il en soit, Josèphe continue à ce stade son développement subtil, montrant que la chaîne des événements s'avère révélatrice d'une chaîne des responsabilités, corollaire d'une succession de causes à effets dramatiques pour la Judée et le judaïsme.

La construction du récit pousse vraisemblablement à cette conclusion. Le huitième chapitre du second livre de la *Guerre des Juifs* constitue en fait une parenthèse dans la description des évènements ayant mené à l'affrontement généralisé entre Rome et Jérusalem. Josèphe y décrit les différences existant entre les trois principaux courants du judaïsme de son temps : Pharisiens, Sadducéens et Esséniens. Il choisit de commencer cette transition en évoquant brièvement un quatrième mouvement représenté par Judas le Galiléen, *« un docteur d'une secte particulière, sans rapport avec les autres »*[17]. Même si les idées de ce dernier et de ses partisans sont peu commentées à l'inverse de celles des membres des autres mouvements, l'attitude décrite en une seule phrase servira d'après Josèphe de modèle à celle de tous les insurgés qui suivront durant soixante ans[18]. Nul doute dès lors, que l'historien juif éprouvait

[14] Ibid. II, 8, 1.
[15] Ibid. II, 7, 3.
[16] Ibid. II, 8, 1.
[17] Ibid.; voir également AJ 18, 1.
[18] Dans les Antiquités Juives, Josèphe établit explicitement le lien existant entre la *« quatrième secte »* et les révoltes postérieures qui menèrent à la destruction du Temple : *« (...). Et quelque temps après, un nommé Judas qui était gaulanite et de la ville de Gamala, assisté d'un pharisien nommé Sadoc, sollicita le peuple à se soulever, disant que ce dénombrement n'était autre chose qu'une manifeste déclaration qu'on les voulait réduire en servitude ; et, pour les exhorter à maintenir leur liberté, il leur représenta que, si le succès de leur entreprise était heureux, ils ne jouiraient pas avec moins de gloire que de repos de tout leur bien ; mais qu'ils ne devaient point espérer que Dieu leur fut favorable s'ils ne faisaient de leur côté tout ce qui était en leur pouvoir.*
Le peuple fut si touché de ce discours qu'il se porta aussitôt à la révolte. Il est incroyable quel fut le trouble que ces deux hommes excitèrent de tous côtés. Ce n'était que meurtre et que brigandage ; on pillait indifféremment amis et ennemis sous prétexte de défendre la liberté publique ; on tuait, par le désir de s'enrichir, les personnes de la plus grande condition ; la rage de ces séditieux passa par ces excès de fureur qu'une grande famine qui survînt ne put les empêcher de forcer les villes ni de répandre le sang de ceux de leur propre nation ; et l'on vit même le feu de cette cruelle guerre civile porter ses flammes jusque dans le Temple de Dieu, tant c'est une chose périlleuse que de vouloir renverser les lois et les coutumes de son pays !

alors le besoin de présenter cette *« quatrième secte »* à la suite de la chute de la maison d'Hérode, afin d'établir un lien entre les différents événements.

La suite de l'histoire racontée par Josèphe met en évidence une situation de conflit se reproduisant systématiquement : une mesure romaine perçue comme une pression mécontente la foule, une minorité de judéens tente de susciter un conflit violent, mais la majorité se retrouve finalement victime de la répression des autorités ou du brigandage[19]. Toutefois, l'historien juif n'occulte pas le rôle des différents procurateurs dans le déclenchement des insurrections populaires. Ainsi, lorsque Pilate (26-36) fait entrer des images de César dans Jérusalem, des manifestations de colère se font entendre parmi les judéens[20]. Le procurateur provoque de nouveaux troubles en détournant l'impôt pour le Temple afin de financer un aqueduc. La plume de Josèphe laisse alors sortir une certaine amertume, voire un certain accablement lorsqu'il relate les conséquences de la réaction juive : *« (...) beaucoup de juifs périrent, soit sous les coups reçus, soit foulés aux pieds par leurs compatriotes dans leur fuite. Le peuple, frappé de terreur par le malheur des victimes, fut réduit au silence »*[21].

Après avoir relaté les troubles causés par la politique agressive de l'empereur Caligula[22], ainsi que le court répit accordé à la Judée par la mise en place sur le trône du descendant des Asmonéens, Agrippa 1[er] (41-44)[23], l'auteur de la *Guerre Juive* en revient à sa description des procurateurs et de leurs exactions. Il montre ainsi clairement que les maladresses successives de ces derniers, souvent provoquées par leur cupidité, ne firent qu'exciter davantage les différents séditieux. Aussi l'historien de l'antiquité souligne-t-il que Cumanus (48-52) entraîna indirectement les Galiléens séditieux à attaquer la Samarie[24], ou encore le peu d'intérêt du procurateur pour les affaires palestiniennes relevant de sa compétence[25].

Les deux derniers procurateurs, Albinus (62-64) et Florus (64-66), contribuent à accentuer l'action du *« parti révolutionnaire »*. Avec Albinus, Josèphe montre une nouvelle fois l'action

---

La vanité qu'eurent Judas et Sadoc d'établir une quatrième secte et d'attirer après eux tous ceux qui avaient de l'amour pour la nouveauté fut la cause d'un si grand mal. Il ne troubla pas alors seulement toute la Judée, mais il jeta les semences de tant de maux dont elle fut encore affligée depuis. Sur quoi j'ai cru à propos de dire quelque chose des maximes de cette secte » (Ibid.)

[19] Voir d'ailleurs le témoignage de Josèphe supra (p. 16, n. 17).

[20] BJ II, 9, 3.

[21] Ibid. II, 9, 4.

[22] Ibid. II, 10.

[23] Ibid. II, 11.

[24] Ibid. II, 12, 4.

[25] Ce peu d'intérêt est affirmé explicitement par Josèphe : *« Mais Cumanus fit passer leur supplication après des affaires qu'il était en train de régler et renvoyant les suppliants les mains vides »* (Ibid., II, 12, 3).

des agitateurs comme conséquence directe de la politique d'un procurateur : *« Non seulement dans l'exercice de ses fonctions, il pillait les biens de chacun et accablait de contributions la nation entière, mais il rendait à leurs familles, contre versement d'une rançon, ceux qui avaient été mis en prison pour brigandage (…). Alors le parti révolutionnaire à Jérusalem redoubla d'audace (…)*[26] *»*.

Sa description de Gessius Florus fait également sous-entendre que les événements qui suivirent furent la conséquence d'une politique de pression poussée à son comble par ce dernier[27]. A ce stade, on remarque que Flavius Josèphe s'efforce de mettre en parallèle les différentes causes de la révolte en les faisant remonter le plus loin possible. Dans un premier temps, lorsqu'il remonte jusqu'à la décadence des rois de Judée qui entraîna l'intervention de Pompée, il met en avant sa première et principale hypothèse : les péchés et dissensions internes du peuple et de ses représentants causèrent la chute du Temple. Puis, lorsqu'il traite brièvement du développement de la *« quatrième secte »* après la mort d'Hérode, il annonce sa seconde hypothèse : l'attitude irréfléchie du peuple guidé par certains chefs séditieux causa la chute du Temple. Enfin, lorsqu'il relate en détail les différentes exactions commises par les procurateurs, il présente alors sa dernière hypothèse : la multiplication des pressions romaines entraîna des réactions populaires qui s'accentuèrent jusqu'à ce que Rome décide de mater définitivement la rébellion. Aussi d'après cette hypothèse, la chute du Temple fut le résultat des mouvements de foule provoqués par le comportement des procurateurs.

Ces trois hypothèses historiques ne sont pas contradictoires, au contraire. D'ailleurs, dans l'esprit de Josèphe, les deux premières en constituent en fait une seule. De même qu'il insiste sur les manquements à la Loi juive des descendants de Judée, il ne manque pas de stigmatiser les zélotes et autres insurgés pour leurs transgressions régulières de la Loi à laquelle il est lui-même fortement attaché[28].

Quant aux causes directes de la révolte qui se transforma en guerre, elles sont au nombre de deux d'après Josèphe. En effet dans un premier temps, des sicaires[29] prirent de force la forteresse de Massada et massacrèrent la garnison romaine qui s'y trouvait. Puis, dans un second temps, un groupe de jeunes prêtres sans connexion apparente avec les sicaires refusèrent d'accepter le sacrifice offert par Rome au Temple, ce qui provoqua la colère de

[26] Ibid. II, 14, 1.
[27] Voir par exemple Ibid., II, 14, 2 : *« Alors qu'Albinus fut ce que nous venons de dire, son successeur Gessius Florus le fit apparaître par comparaison comme un véritable homme de bien (…). Gessius faisait parade de ses crimes envers la nation et (…) il ne négligeait aucune forme de pillage ou de violence »* ; II, 15, 3 : « Florus était très contrarié de voir les troubles s'apaiser » et II, 16, 1 : *« Cherchant pour la guerre un nouveau motif (…) »*.
[28] Voir infra p. 46 et suivantes.
[29] Ibid.

l'Empire[30]. Par la suite, le conflit s'étendit à Césarée où les habitants profitèrent de l'annonce des événements de Jérusalem pour s'en prendre aux juifs. En représailles, des cités païennes furent attaquées, et de fil en aiguille, les événements de Jérusalem se déplacèrent dans toute la Syrie ainsi qu'à Alexandrie[31]. Bien que Josèphe narre avec force de détails ces faits, le récit des causes directes et de leurs conséquences ne doit pas faire oublier les causes profondes dégagées par l'historien de l'antiquité dans *La Guerre des Juifs*.

Même si l'appréciation des causes de la destruction du Temple chez Josèphe constitue un objet de recherche non négligeable qui ne manquera pas d'être traité dans mon travail, elle s'inscrit dans une problématique plus générale : Pourquoi Flavius Josèphe rejeta-t-il toute tentative de lutte pour l'indépendance de la Judée ? Bien sûr, on m'objectera d'emblée qu'il fit lui-même partie durant un temps du gouvernement provisoire dans lequel il occupa une place de général-gouverneur de Galilée. Josèphe répond dans son *Autobiographie* qu'il était déjà opposé à toute action séditieuse avant son entrée dans la guerre, et qu'il fut d'ailleurs originairement envoyé en Galilée pour calmer les esprits[32]. Il ressort de la suite de l'*Autobiographie* que son auteur suivit les instructions du gouvernement provisoire, et qu'il rentra naturellement dans cette guerre en raison d'une certaine fidélité patriotique. Toutefois, son peu d'engouement pour la cause judéenne dut être ressenti par ses coreligionnaires, puisqu'il fut un temps accusé de trahison avant d'être finalement réhabilité[33].

D'après ses propres dires, le général Josèphe se bat brillamment et intelligemment face à Vespasien lors du siège de Jotapata en 67[34]. Il ne parvient pourtant pas à résister face au déploiement des forces romaines, et décide finalement de se rendre à Vespasien alors que les autres combattants assiégés appellent à un suicide collectif pour ne pas tomber entre les mains de l'ennemi[35]. Amené devant le général romain après avoir réussi à détourner de lui la colère de ses hommes, il s'attire les faveurs de ce dernier qui l'amène avec lui durant sa campagne, afin d'exhorter les séditieux à se rendre également.

Le parcours de Josèphe ainsi résumé, on imagine vite que ce dernier fut un homme attiré par les honneurs qui suivit la marche en raison de son poste dans le gouvernement provisoire, puis se rangea aux côtés des romains dès que l'occasion le lui permit, afin de retrouver une relative

[30] BJ II, 17, 2.
[31] BJ II, 18.
[32] Flavius Josèphe, *Les Juifs, Histoire ancienne des Juifs et La guerre des juifs contre les romains*, tr. J. A. C. Buchon, Editions Lidis, 1981, *Autobiographie*, pp. II-III.
[33] Ibid. pp. IX-X.
[34] BJ III, 7.
[35] Ibid. III, 8, 3-5.

tranquillité. Cependant, son discours montre incontestablement que l'historien juif avait d'autres motivations que la valorisation et la protection de sa personne lorsqu'il prit la décision de passer à l'ennemi. A première vue, cela peut paraître assez surprenant, car les historiens des idées cherchent souvent à déterminer les motivations et l'idéologie de collectivités ou de groupuscules aspirant à l'indépendance politique et à la « liberté ». En étudiant la pensée de Flavius Josèphe, je me livrerai à l'exercice inverse : déterminer les motivations de celui qui ne croyait pas aux vertus de l'indépendance politique, et qui fuyait la « liberté » si violemment réclamée par ses coreligionnaires.

Pour ce faire, il n'est pas question de se baser uniquement sur les descriptions de la guerre et des insurgés dans la *Guerre Juive* ou dans les *Antiquités*. Chaque discours que Josèphe prononce ou qu'il prête à un autre doit être examiné, car ces interruptions dans le récit des batailles sont l'occasion pour l'historien de développer ses idées religieuses et politiques. Mais au-delà de ses propos explicites indispensables pour comprendre ses motivations, la pensée politique de Josèphe ne peut être parfaitement cernée sans l'appréhension de sa philosophie de l'Histoire. Or, celle-ci ne se manifeste pas exclusivement par le résumé des événements politiques en Judée ayant conduit à l'arrivée de Pompée à Jérusalem.

Dans son autre ouvrage majeur, les *Antiquités Juives*, écrit après le récit de la guerre entre Rome et Jérusalem[36], *l'historien juif* retrace toute l'Histoire du peuple juif du commencement jusqu'à la destruction du second Temple. On peut diviser cet ouvrage en deux parties. Dans une première, l'auteur reprend toute l'histoire biblique qu'il réécrit avec son propre style. Dans la seconde, il reprend en la détaillant sa brève description historique de la *Guerre des Juifs*, du règne des Asmonéens à la destruction du Temple.

Sa réécriture de l'histoire biblique permet au lecteur attentif de saisir l'appréciation de Josèphe sur les différents évènements relatés d'une manière neutre dans la Bible. Les passages sur lesquels mon attention s'est le plus portée sont, bien sûr, les descriptions des différentes révoltes, opposées régulièrement aux actes de soumission politique mis en avant dans la Bible. Dans ces derniers cas comme dans le reste de l'œuvre, on remarque que Flavius Josèphe ne se limite pas à son rôle d'historien, mais qu'il se fait également l'interprète des passages bibliques. De plus, à l'image de l'école des Pharisiens dont il se réclame, il présente des récits extrabibliques permettant de mieux comprendre les tenants et les aboutissants de la

[36] La Guerre des Juifs fut publiée entre 76 et 79 alors que les Antiquités Juives parurent en 93.

période traitée[37]. Quoi qu'il en soit, ce qui est particulièrement intéressant pour ce travail et sa problématique reste sans conteste son interprétation des textes dans les *Antiquités Juives*, se révélant être la clef de sa pensée politique et religieuse.

2/ Méthodologie pour étudier les sources rabbiniques

Il ressort des sources rabbiniques[38] que Josèphe ne fut pas le seul à manifester son refus des révoltes et son absence d'intérêt pour l'indépendance politique de la Judée. Aussi le récit notoire du traité *Guittin* du Talmud de Babylone[39] présente-t-il un corps rabbinique centré autour de la personne de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, hostile aux insurgés et désireux de se rendre aux romains. Toutefois, la description du siège de Jérusalem et des exactions des séditieux est bien plus brève que dans l'œuvre de Josèphe, et pour cause, le Talmud n'étant pas un livre d'histoire, les quelques bribes de récits historiques y étant ramenés servent bien souvent d'illustration à une discussion légale, à un enseignement moral, ou à un verset biblique[40].

Tout comme certains récits historiques de l'antiquité, les récits rabbiniques n'hésitent pas à incorporer des éléments défiant les lois de la nature. Ainsi, le Talmud rapporte que Néron renonça à attaquer lui-même Jérusalem après avoir lancé quatre flèches vers les quatre points cardinaux, et que celles-ci tombèrent toutes sur Jérusalem. Puis, lors de la description de l'entrée de Titus dans le Saint des saints -l'endroit sacré du Temple- le texte rapporte que le général romain déchira avec une épée le rideau séparant le Sanctuaire du Saint des saints et

[37] Au sujet du rapport existant entre les récits extrabibliques de Josèphe et les midrashim rapportés dans des recueils ultérieurs, voir R. Tsvi Hirsh 'Hayes (1805-1855), *Mévo Ha Talmud* 17, « Mévo Haaggada », *dans Sefer Eïn Yaakov Hamévouar*, Jérusalem, 1995, pp.49-50.

[38] Voir la description des différentes sources rabbiniques dans les annexes : « Lexique » (p.391).

[39] Ce récit est présenté dans plusieurs sources rabbiniques différentes avec quelques variantes : Avot deRabbi Nathan 4, 5 ; TB Guittin 56 et Eikha Rabbati 1, 31.

[40] Dans le Talmud, la *michna* précédant le récit du siège de Jérusalem (TB Guittin 55b) traite de la loi du *sikrikon*, d'après laquelle un juif ne peut acheter un terrain en Judée à un idolâtre si celui-ci l'avait acquis en dépossédant un autre juif par la force (voir tous les détails dans la *michna* ibid.). Etant donné que la *michna* mentionne la guerre de Judée et les décrets qui suivirent, le développement du Talmud s'arrête quelque temps sur la guerre en question, relatant ainsi le siège de Jérusalem et l'attitude des différents partis en présence.
Dans les *Avot deRabbi Nathan*, le *midrash* illustre la sentence de Simon le Juste, selon laquelle le monde tient sur trois piliers : la Torah, le service du Temple et les actes de bienfaisance (Ibid. 4, 1). Il rapporte ainsi une déclaration sur ce sujet, prononcée par Rabban Yo'hanan Ben Zakaï à son disciple et collègue Rabbi Josué alors que tous deux se trouvaient devant les ruines du Temple de Jérusalem. Ayant évoqué le Temple et sa destruction, le *midrash* continue alors son développement en relatant les circonstances de cet événement. Enfin, dans le *Midrash Rabba* sur les Lamentations, la description de la reddition de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï à Vespasien est racontée pour illustrer le verset du Livre des Lamentations : *« Ses adversaires sont à sa tête »* (Lamentations 1, 5). Le midrash comprend de ce verset que *« celui qui accable Israël de détresse conquiert l'hégémonie »* (voir infra, p.156 et suivantes) et illustre cette idée par le fait que, d'après les sources rabbiniques, Vespasien reçut le titre d'empereur juste après avoir conquis Jérusalem.

que du sang en sortit. Lors de son voyage de retour vers Rome, une voix céleste se fit alors entendre lui annonçant son châtiment divin[41]. Enfin, toujours d'après ce même texte, le neveu de Titus, Onkélos, aurait décidé de se convertir au judaïsme après avoir fait remonter son oncle du séjour des morts et lui avoir demandé son appréciation sur les juifs[42].

Comment se comporter face à un tel texte ? D'un côté, ses ressemblances avec certains détails mentionnés par Josèphe le rendent digne d'intérêt pour l'historien ; alors que d'un autre côté, son caractère clairement a-historique en fait une source d'information douteuse.

En réalité, ce texte comme de nombreux autres que je rapporterai et analyserai dans ce travail, fait partie de la catégorie des *aggadot*[43]. A la différence de la partie *halakhique*[44] -légale- du Talmud, la partie *aggadique* n'obéit pas aux méthodes de raisonnement propres aux discussions légales. Toutefois, il importe de noter que ces deux parties ne sont pas réelement dissociables l'une de l'autre mais entremêlées *« tant et si bien qu'il devient parfois difficile de savoir auquel des deux domaines nous avons à faire »* [45]. Il est d'ailleurs très difficile de percevoir l'intention des rapporteurs de ces récits rabbiniques : les traditions fantastiques enseignées ont-elles vocation à prouver le caractère miraculeux de certains événements, ou au contraire, constituent-elles uniquement des paraboles détachées de leur sens premier ?

Maïmonide[46], dans son introduction à la Michna[47], écrit qu'il existe trois catégories de lecteurs des *aggadot*. La première comporte d'après ses dires la majorité des personnes qu'il a rencontrées. Il s'agit d'étudiants ou de prédicateurs considérant que les récits rabbiniques fantastiques doivent être compris dans leur sens premier. Ces derniers ne pensent pas qu'il puisse exister un sens caché et se contentent de rapporter ces récits tels quels, sans tenter d'approfondir leurs messages. Le célèbre commentateur de la Michna ne ménage pas ses critiques à l'égard de telles personnes. Pour lui, ceux qui ne font pas l'effort de se détacher du sens littéral représentent la catégorie des *«pauvres d'esprit»*. En expliquant de la sorte les écrits rabbiniques, les partisans de ce système d'étude rabaissent les Sages en croyant les exalter car ils font passer le peuple juif pour un peuple de sots, alors que les préceptes de la

[41] Voir infra, p.178.
[42] Ibid.
[43] Voir Lexique : « Aggada ».
[44] Voir Ibid: « Halakha ».
[45] Citation de Marc-Alain Ouaknin, *Introduction à la littérature talmudique*, dans Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone 'Ein Yaakov*, Verdier, 1982; rééd. Corrigée 1990, p.17.
[46] Voir Biographies
[47] Maïmonide, *Péroush HaMichnaïot LéHaRambam mimassekhet Sanhédrin*, introduction à M Sanhédrin 10 (*« perek Helek »*), dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, 20 volumes, Talman, 1981.

Torah doivent originairement montrer aux nations que le peuple juif est un peuple à l'intelligence élevée, comme le prouve l'intelligence de leurs lois[48].

La seconde catégorie mentionnée par Maïmonide est celle des personnes méprisant les Sages du Talmud à cause des récits fantastiques y étant inscrits. Ceux-ci sont nombreux et comprennent en leur sein des pseudo-érudits et des pseudo-philosophes, qui, d'après le commentateur de la Michna, sont en réalité encore plus sots que les étudiants s'inscrivant dans la précédente catégorie. Maïmonide reproche en effet à ce groupe de personnes d'avoir pu imaginer que d'aussi grands savants que les Sages du Talmud puissent en même temps être des fabulateurs croyant en de grotesques histoires.

La troisième et dernière catégorie, comprend, à l'inverse des deux précédentes, très peu de personnes. Bien entendu, Maïmonide s'inscrit lui-même dans cette catégorie de savants comprenant que l'objectif des *aggadot* n'est pas de pousser le peuple à croire en des récits éloignés de toute logique, mais de véhiculer des messages profonds à travers eux. Aussi d'après lui, seul le sens caché des *aggadot* doit être pris en compte, ceci excluant leur sens littéral. Les *aggadot* seraient donc exclusivement une source permettant de comprendre la pensée des Sages à travers des images et des paraboles[49].

Même si tous les commentateurs de la Torah et du Talmud ne partagent pas les vues du rationaliste Maïmonide, tous ceux qui s'attachèrent à commenter les *aggadot* tentèrent avant tout de dégager leur sens profond. Tout le travail du fameux commentateur de ces récits rabbiniques, Rav Samuel Edels[50], fut d'ailleurs de rechercher systématiquement le message inhérent aux *aggadot*, alors que lui-même semblait penser que le sens premier des récits

[48] Maïmonide fait ici référence au texte de la Torah : *« Regarde, je vous ai enseigné aujourd'hui des lois et des préceptes, comme me l'a enseigné le Seigneur mon Dieu, afin que vous vous y confirmiez dans le pays où vous allez entrer pour en prendre possession. Observez-les et mettez-les en pratique ; ce sera là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des nations. Lorsqu'elles entendront parler de toutes ces lois, elles s'écrieront : Il ne peut être que sage et intelligent ce grand peuple ! »* (Deutéronome 5, 6 ; voir TB Shabbat 75a pour l'interprétation talmudique de ce verset). D'après ce commentaire de Maïmonide, il semble que ce dernier comprenne que ce n'est pas la simple pratique des lois et préceptes qui entraîne l'admiration des nations, mais bien une compréhension en profondeur des enseignements de la Torah. Le second passage auquel il est également fait référence est le suivant : *« Car c'est un peuple aux vues fausses, dépourvues d'intelligence »* (Deutéronome 32, 28). Dans le Midrash (*Sifri*, Ibid.), il y a une controverse sur ce verset entre Rabbi Néhémie et Rabbi Juda. A l'inverse de son interlocuteur qui pense que les interlocuteurs de cette déclaration sont les nations idolâtres, Rabbi Juda pense que le texte vise ici précisément le peuple d'Israël. Maïmonide semble donc pencher pour cet avis, considérant que les juifs ont la possibilité d'être les sujets du premier passage cité ou de ce dernier, en fonction de la manière dont ils utilisent leurs facultés intellectuelles pour comprendre la Torah.

[49] Dans la pensée de Maïmonide, cette idée n'est pas valable exclusivement pour les *aggadot* mais également pour nombre de passages bibliques (voir Ibid. et le *Guide des Egarés*, traduction de Salomon Munk, éditions Verdier, 1979, Introduction p.15 et Guide 2, 29, Ibid., p.342).

[50] Voir Biographies.

fantastiques n'était pas négligeable[51]. Chacun appréhendera donc les récits fantastiques du Talmud selon le système lui semblant le plus juste. On remarquera toutefois que les différentes manières de les comprendre ne dépendent pas du clivage « hommes de religion/ hommes de science », puisque la littéralité des *aggadot* est rejetée au sein même du système maïmonidien malgré sa « religiosité » évidente.

Ceci-dit, il ressort des paroles précitées de Maïmonide que les récits *aggadiques* permettent avant tout de dégager des idées et des concepts clefs du judaïsme[52]. Sur le plan historique cela a une incidence certaine : ces textes n'ont ni vocation à reproduire une chronologie historique ni à apporter des précisions scientifiques, mais à développer des idées se dégageant des faits historiques rapportés. L'auteur du siècle dernier, le Rav Weinberg[53] l'exprime clairement : *« Les Sages ne sont pas des historiens »*[54]. De même, dans son commentaire sur le passage de TB Guittin 56 décrivant les événements ayant mené à la chute du Temple, il écrit justement : *« L'histoire de Kamtsa et Bar Kamtsa*[55] *n'est pas un simple récit historique, il s'agit du dévoilement d'un fondement de l'Histoire juive. Et de ce fait nous apprenons une grande chose : ni l'inculcation ni la mention des noms et des époques ne constituent l'essentiel de l'étude de l'Histoire (...) »*[56].

---

[51] Dans une *aggada* du Talmud (TB Baba Batra 73a), Rabba raconte au nom de certains navigateurs que celui qui frapperait une vague avec des avirons sur lesquels est gravé un certain verset biblique peut alors la faire retomber. Le Rav Edels commence ainsi son explication de ce récit fantastique : *« Même si en vérité, il ne faut pas réfuter le sens littéral de ces paroles (...) »* mais continue ainsi : *« de toute manière il y a ici une cause à ce sujet des vagues (...) »*. (*Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, 20 volumes, Talman, 1981, commentaire sur Ibid., s. v. *« 'ichtaou »* ; voir sur place l'explication en question du Rav Edels). On voit bien ici que même si ce commentateur –qui est le plus prolifique sur l'explication des *aggadot*- ne pense pas qu'il soit impossible que l'ordre de la nature soit modifié, il pense qu'il y a une symbolique profonde à prendre en compte lorsque de tels récits sont rapportés (Je remercie Emmanuel Bloch, répondeur sur le site cheela.org, de m'avoir indiqué cette référence. Voir cependant le commentaire du même auteur sur TB Meguila 7b, s. v. *«kam Rabba »*, qui laisserait au contraire penser que R. Edels se refuse à interpréter les récits fantastiques selon leur sens littéral). Au sujet de la perception des récits fantastiques du Talmud par les différents commentateurs, voir un résumé complet de la question par R. Tsvi Hirsh 'Hayes (1805-1855), *Mévo Ha Talmud* 17, « Mévo Haaggada », *dans Sefer Eïn Yaakov Hamévouar*, op. cit., pp. 44-52 et pp. 66-68.

[52] C'est dans cet esprit que le professeur Ephraïm Urbach (1912-1991) écrivit son œuvre monumentale sur la pensée des Sages du Talmud : *Hazal, pirqé emounot ve-deot* (1969) dans laquelle il étudia les différents récits rabbiniques en tentant d'en dégager des principes de croyances revenant régulièrement (en français : E. Urbach, *Les sages d'Israël*, Cerf, Paris 1996).

[53] Voir Biographies.

[54] R. Y. Y. Weinberg, *Liprakim*, Jérusalem, 2006, p.71. Je remercie le Rav et Docteur A. Weingort qui m'a fait parvenir ce texte de Jérusalem afin de m'aider dans ma thèse.

[55] Voir infra pp.150-151.

[56] R. Y. Y. Weinberg, *Liprakim*, Ibid., p.73. L'auteur explique à la suite que l'essentiel à retenir des événements rapportés est la morale s'en dégageant, celle-ci devant éveiller chez les juifs une volonté de réparer « la faute » (Ibid.). Le Rav Weinberg parle ici de la faute de la *« haine gratuite »* qui, d'après le Talmud, provoqua la chute du Temple (voir infra p.148s.). A propos de l'historicité du Midrash, le Rav Azaria de Rossi (1511-1588), auteur du *Meor Enaïm* écrivait également : « *Nos Sages ont multiplié dans leurs midrashim les interprétations des versets de la Bible dans des directions variées, pour multiplier les explications, avec cependant la certitude*

Si l'étude de l'Histoire en elle-même n'est pas la préoccupation première des Sages du Talmud et du Midrash, ceux-ci s'intéressent en revanche à retranscrire certains idéaux moraux. Or, il ressort du récit de TB Guittin 56 que les idéaux moraux dont il est question ici se confondent sans conteste avec des idéaux politiques. La sévère critique des insurgés et le récit de la reddition de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï à Vespasien[57] laissent apparaître la même problématique que celle apparue à la lecture de la *Guerre des Juifs* : Pourquoi les Sages présents lors de la chute du Temple et leurs successeurs considèrent-ils comme vaine la recherche de l'indépendance politique ?

Pour répondre à cette question fondamentale pour comprendre la pensée politique des Sages, il n'est pas possible de se baser sur le seul récit de TB Guittin 56. De même que la pensée de Josèphe doit être appréhendée à travers toute son œuvre, celle des successeurs de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï doit être étudiée en prenant en compte les différentes *aggadot* du Talmud et du Midrash lui étant rattachées ou liées à son enseignement. Aussi la description des insurgés du premier Temple dans les sources rabbiniques doit-elle être analysée au même titre que celle des insurgés du second Temple ou que celle de la révolte du fameux chef militaire Bar Koziba[58] en 132. Outre ces récits *aggadiques*, les interprétations de la littérature rabbinique sur les différentes révoltes relatées dans l'Histoire biblique constituent une précieuse source d'enseignement, surtout lorsqu'elles sont comparées avec celles de Flavius Josèphe.

---

qu'on ne peut pas les faire dévier de leur sens littéral. Aussi celui qui trouve une difficulté dans le sens littéral d'un midrash ou celui qui prend le sens littéral pour le midrash attribue à nos Sages quelque chose qu'ils n'ont jamais envisagé » (cité par L.G Benguigui, « Midrash et Histoire », Les nouveaux cahiers n°98, Automne 1989). A propos de la conception biblique et rabbinique de l'Histoire, voir également M. Bohrmann, « La conception de l'Histoire dans le Judaïsme », Dialogues d'histoire ancienne, Année 1988, Volume 14, Numéro 1, pp. 23-32.

[57] Il est assez surprenant que le récit de la rencontre entre Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et Vespasien soit à quelques exceptions près le même que celui de la rencontre entre Josèphe et le futur empereur. Les différences existant entre les deux récits ne sont pas anodines sur un plan strictement historique, car, si tous deux lui prédirent l'empire, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï le fit lors du siège de Jérusalem, à un moment où Vespasien était déjà empereur d'après Josèphe. Mireille Hadas-Lebel suppose que la vérité historique se trouve sans conteste dans le récit de l'historien juif car sa prédiction est également rapportée par l'historien romain Suétone (M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe, le Juif de Rome*, Fayard, 1989, pp.133-136 ; Suétone, *Vespasien* V). Ceci-dit, le récit de Suétone n'est pas réellement un argument historique car l'auteur se montre bien souvent peu critique, n'hésitant pas à rapporter ragots et rumeurs en leur accordant une valeur historique.
Par ailleurs, au stade de la recherche actuelle, il reste presque impossible d'expliquer le parallélisme de la *Guerre des Juifs* avec le texte du Talmud, d'autant plus que les Sages ne semblaient pas connaître Josèphe puisqu'il n'est fait nulle part mention de ce dernier dans la littérature rabbinique. Quoi qu'il en soit, je ne m'attacherai pas à de telles questions strictement historiques dans mon travail, car celles-ci n'ont pas d'incidences sur l'Histoire des idées politiques de Flavius Josèphe et des Sages.

[58] A propos de l'emploi du nom *« Bar Koziba »* au lieu de celui plus fréquent de *« Bar Kokhba »*, voir Annexes : « Précisions sur Bar Koziba » (p.383 et suivantes).

Toutefois, le parallèle établi entre la pensée de Flavius Josèphe et la pensée rabbinique ne doit pas faire oublier que des démarches différentes guident l'historien juif et les Sages. Certes, l'interprétation des textes bibliques permet de dégager des idées morales et politiques communes, mais ni Josèphe ni les Sages n'ont pour objectif premier de définir une idéologie politique précise. Les œuvres de Flavius Josèphe sont des ouvrages historiques. Si des leçons morales et politiques se dégagent de la plume de l'auteur, la démarche est bien celle d'un historien événementiel. L'étude de sa pensée politique doit donc passer par une étude approfondie de ses remarques sur les évènements relatés. Elle nécessite également de s'attarder sur le choix des traditions extra-bibliques rapportées, et sur certaines digressions relevant davantage de l'histoire des idées politiques que de l'histoire événementielle[59].
De même, les sources provenant du Midrash et du Talmud n'ont pas vocation à constituer une base pour l'histoire des idées politiques. Certes, les idéaux moraux développés volontairement par les Sages du Midrash et dans les *aggadot* du Talmud prennent une portée politique lorsque le sujet traité s'y prête. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que les Sages ne sont pas des historiens des idées politiques. Ils sont des hommes de religion, des moralistes et des juristes. Le Talmud lui-même est sans conteste une œuvre juridico-religieuse dans laquelle sont intégrées nombre d'idées morales illustrant les sujets traités. L'étude de la pensée politique des Sages doit donc passer par une étude approfondie des digressions moralistes sur les évènements de l'histoire politique. Elle nécessite également une vision globale des différentes législations rabbiniques et de leurs interactions avec l'histoire politique et institutionnelle de la Judée.

Par ailleurs, si l'étude des écrits de l'historien juif est indispensable pour comprendre l'idée de la vanité de la recherche de l'indépendance politique, elle ne permet pas de découvrir une alternative idéologique construite. A l'inverse, l'étude des textes rabbiniques montre que la rencontre entre Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et Vespasien a un objectif précis : la mise en place d'une structure juridico-religieuse qui centralise l'application du droit rabbinique. La problématique initiale doit donc être modifiée en ce qui concerne l'attitude des Sages lors de la destruction du Temple. Il ne s'agit plus seulement de comprendre les motivations de ceux qui refusaient de s'associer au combat des zélotes et autres pseudo-défenseurs de la liberté, mais de se demander : Qu'avaient en tête les Sages lorsqu'ils refusèrent cette association et

[59] Dans le *Contre Apion* par exemple, Josèphe endosse un temps le costume d'historien des idées politiques lorsqu'il rappelle indirectement la division platonicienne des différentes formes de gouvernement, en les comparant au régime préconisé d'après lui dans le Pentateuque (*Contre Apion* 2, 16, 164-172).

qu'ils prirent la décision de se rendre aux romains ? Espéraient-ils uniquement limiter le désastre inévitable ou avaient-ils un plan plus ambitieux ? Quelles institutions espéraient-ils sauvegarder dans une Judée qui deviendra inévitablement verrouillée par les romains ? Comment comptaient-ils organiser un système de justice jouissant d'une relative autonomie, alors que tout pouvoir de police leur sera indubitablement supprimé après la soumission forcée des rebelles ? Croyaient-ils vraiment qu'un chef ou un système dirigeant saurait trouver une écoute auprès du peuple en étant privé de tout pouvoir politique ?

Autant de questions rentrant dans une problématique plus générale : Y a-t-il chez les Sages un pendant idéologique au refus de se battre pour l'indépendance politique ? Pour répondre à cette problématique, l'étude des seules *aggadot* ne sera pas suffisante. Les textes *halakhiques* du Talmud doivent être également étudiées afin de saisir la portée des תַּקָּנוֹת/*takanot*[60] attribuées à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, mais aussi pour comprendre jusqu'à quel point la *Halakha*[61] peut être malléable lorsque les relations avec le pouvoir sont en jeu ou que des persécutions menacent la collectivité.

Il y a donc dans mon travail une double problématique : Pourquoi Flavius Josèphe et les Sages refusèrent de se battre pour l'indépendance politique, et quelles alternatives à ce système furent proposées par ces derniers ? Aucun travail antérieur ne traita exclusivement de cette problématique. Il y eut bien des ouvrages abordant la pensée de Flavius Josèphe, ou bien la mise en place de l'académie de Yavné, mais aucun ne proposa de traiter ce sujet en liant les deux avec une optique d'histoire des idées politiques.

3/ L'apport de ce travail par rapport à l'état de la recherche

[60] Voir Lexique : « Takanot ».
[61] Ibid.

Je me propose de m'attacher ici à une brève description des ouvrages se rapprochant le plus de mon sujet, tout en gardant à l'esprit que la période de la destruction du second Temple fut traitée dans nombre d'ouvrages à vocation scientifique ou non[62] :

En France, lorsqu'on évoque les sujets de la destruction du Temple, de Flavius Josèphe et des sources rabbiniques correspondantes, on pense d'emblée au professeur d'histoire des religions Mireille Hadas-Lebel, dont la thèse de doctorat portait sur les rapports entre la civilisation juive et la civilisation romaine dans l'antiquité. Ce travail universitaire fut publié en 1990 sous le titre de *Jérusalem contre Rome*[63]. Son objectif principal est de démontrer qu'il est possible d'obtenir une vision cohérente des différentes sources juives quant à leur perception de Rome. Aussi Mireille Hadas-Lebel retrace-t-elle l'histoire des relations politiques entre Rome et la Judée depuis le pacte d'amitié conclu entre les deux puissances alors que la Judée était en guerre contre la Syrie hellénisé[64]. Elle montre ainsi de quelle manière l'image de Rome s'est dégradée dans les écrits juifs en se basant sur des sources fortes différentes, des Livres des Maccabées aux différentes apocalypses juives, en passant par les textes rabbiniques.

Si l'auteur a l'intention de dégager une histoire des mentalités, il ne s'agit pas d'une histoire de la pensée rabbinique, mais bien d'une pensée juive générale. En effet, si les sources rabbiniques sont rapportées lorsque nécessaire, celles-ci servent avant tout à confirmer les

[62] Pour les ouvrages généraux traitant de la période en question, voir : T. Vermes, F. Millar, M. Goodman, édition anglaise revisitée de E. Schürer, 1901, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175BC –135AD), Edimbourg, 1973-1987 ; Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris, 1914 ; E.M. Smallwood, *The Jews under Roman rule from Pompey to Diocletian. A study in political relation*, Leiden E.J, Brill, 1981 ; P. Schäfer, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*, Paris, 1983; C. Saulnier, *Histoire d'Israël de la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple*, *Paris*, 1985 ; M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie, Histoire du Levant antique IVe siècle av. J-C. –IIIe siècle apr. J-C*, Paris, 2001. Pour les ouvrages traitant spécifiquement des événements ayant mené à la chute du Temple de Jérusalem, voir : L. H Feldman, *Josephus and Modern Scolarship*, 1937-1980, Berlin, 1984 ; P. Prigent, *La fin de Jérusalem*, Neufchâtel, 1969 ; A. Kasher, *The Great Jewish Revolt. Factors and Circumstances leading to its Outbreak*, Jérusalem, 1983; L. Poznanski, *La chute du Temple de Jérusalem*, éditions complexe, 1991.

[63] M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, collection Patrimoines du Judaïsme, Les éditions du Cerf, 1990. Mireille Hadas-Lebel a également écrit un ouvrage sur Flavius Josèphe (*Flavius Josèphe, le Juif de Rome*, op. cit.) qui reprend essentiellement les textes de la *Guerre des Juifs*, des *Antiquités Juives*, et de l'*Autobiographie* pour tenter d'en dégager une biographie de l'historien juif. Certains passages traités sont particulièrement intéressants dans le cadre de mon travail : *« La prédiction à Vespasien »* (Ibid., pp.130-133) ; *« Josèphe et son double »* (Ibid., pp.133-137, le *« double »* auquel il est fait référence est Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, nommé ainsi ironiquement par l'auteur) ; et *« Josèphe, nouveau Jérémie »* (Ibid., pp.196-202). Enfin, l'historienne de l'antiquité rédigea récemment un autre ouvrage traitant des rapports entre Rome et la Judée dans l'antiquité (M. Hadas-Lebel, *Rome, la Judée et les Juifs*, Picard, 2009). L'auteur écrit à propos de cet ouvrage : *« Dans un précédent ouvrage, Jérusalem contre Rome (…) nous avons traité de l'image de Rome dans la littérature juive d'époque hellénistique et romaine depuis l'époque des Maccabées jusqu'au début du IVème siècle. Le présent ouvrage se propose de repenser l'histoire des relations entre Rome et les Juifs et à redonner à la Judée sa place sur la carte de l'Empire romain »* (Ibid., p.10). En réalité, il s'agit surtout d'un ouvrage destiné au grand public résumant les principaux axes de recherche de l'universitaire.

[64] Ibid., pp.19-31 ; voir infra p.135s. à propos de ce *« pacte d'amitié »*.

idées développées dans la littérature eschatologique[65] ou à permettre d'infirmer ou de confirmer les écrits d'historiens romains[66]. De ce fait, l'historienne développe certains thèmes qui seront traités dans mon travail, tels *« l'ennemi, instrument du châtiment »*[67] ou encore *« le châtiment de Rome »*[68]. Cependant, en traitant –brièvement- ces thèmes, Mireille Hadas-Lebel ne cherche pas vraiment à comprendre les mobiles du corps rabbinique ayant refusé de se révolter contre Rome, mais plutôt à montrer que la critique de Rome fort présente dans les différentes sources n'empêche pas l'autocritique. De plus, la lecture se son ouvrage donne l'impression qu'elle ne jugeait pas assez important de réfléchir sur les causes du refus de la révolte. En effet, l'auteur de *Jérusalem contre Rome* préfère s'attarder sur une supposée pensée politique des insurgés, qu'elle rapproche des multiples espérances messianiques mentionnées dans les écrits eschatologiques[69].

Un autre ouvrage français se doit également d'être mentionné dans cette introduction, il s'agit de la thèse de doctorat de la chercheuse Monette Bohrmann[70], *Flavius Josèphe, les Zélotes et Yavné, pour une relecture de la Guerre des Juifs*[71]. Contrairement à Mireille Hadas-Lebel, M.

[65] Voir par exemple Ibid., pp.114-116
[66] Voir par exemple Ibid., p.163 et suivantes.
[67] Ibid., pp.115-117.
[68] Ibid., p.118 et suivantes.
[69] Ibid., p.407-482. A propos de l' « idéologie messianique » supposée des zélotes et autres insurgés, voir notamment P.D Barnett, « The Jewish Sign Prophets AD 40-70. Their intentions and origins », NTS 27, 1981, pp. 679-697; R. Horsley et J-S Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs : Popular Movements at the time of Jesus*, Minneapolis, 1985 ; R. Horsley, « Les groupes juifs palestiniens et leurs messies à la fin de l'époque du second Temple », Concilium, revue internationale de théologie, n°245 : *le messianisme dans l'histoire*, 1993, pp.29-47 ; F. La Grange, « Notes sur le messianisme au temps de Jésus », Cahier des Etudes Bibliques, 1905, pp.481-514. L'idée maîtresse de ces études, dont la liste n'est pas exhaustive, est que le but des révoltés était d'établir une cité messianique. Seulement, ni Josèphe ni le Talmud ne leur appliquent un tel objectif. Josèphe dit uniquement que les signes précurseurs de la fin de Jérusalem furent mal interprétés par ceux qui se révoltèrent (BJ VI, 5, 3). Or, d'après lui, ceux pour qui ces « signes » annonçaient une libération future étaient davantage des incultes que des idéologues ayant déjà prévu une après-révolte: *« Cela sembla de bon présage aux ignorants, mais les spécialistes des Ecritures saintes l'interprétèrent immédiatement en conformité avec les événements futurs »* (Ibid.).
[70] Monette Bohrmann, linguiste de formation, se vit proposer par son chef du CNRS de faire une thèse sur Flavius Josèphe en histoire des religions. Elle obtint son doctorat en 1988 et poursuivit son activité de chercheuse en se consacrant à la fois à l'étude des langues slaves et à l'étude de l'histoire des religions. Elle partit à la retraite en 1995 en recevant la médaille du CNRS pour ses 26 ans d'activité, sa contribution à l'essor de la recherche et au rayonnement du CNRS. Ses ouvrages et articles en rapport avec la Judée du premier siècle de notre ère sont, outre ceux cités supra et infra : M. Bohrmann, *Valeurs du judaïsme du début de notre ère*, Peter Lang, 2000 ; Ibid., *La version vieux russe de la Guerre Juive de Flavius Josèphe. Analyse des recherches de N. A. MesGerskij*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002 ; Ibid., « L'huile dans le judaïsme antique », DHA 15(2), 1989, 65-73 ; Ibid., « La pureté rituelle : une approche de la communauté des Esséniens », DHA 17(1), 1991, 307-331 ; Ibid., « Méthodologie d'une lecture juive du Bellum Judaicum de Flavius Josèphe", Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, June 1994, vol. I, division B, 49-52 ; Ibid., « Le voyage à Rome de Flavius Josèphe (Vita 13-16) », Internationales Josephus-Kolloquim Brüssel 1998, pp. 222-229.
[71] M. Bohrmann, *Flavius Josèphe, les Zélotes et Yavné, pour une relecture de la Guerre des Juifs*, Peter Lang, 1989. Pour des raisons techniques, les références à cet ouvrage se rapporteront à sa traduction anglaise (M.

Bohrmann n'utilisa pas toutes les sources de l'antiquité, mais choisit de centrer son travail sur Josèphe et les sources rabbiniques afin de présenter une pensée cohérente. La problématique de ce travail n'est pas tant de comprendre les causes du déclenchement de la guerre de Judée, que de saisir les concepts religieux, moraux et politiques animant les différents groupes judéens en présence. L'historienne présente ainsi tour à tour les concepts religieux du monothéisme[72], de la circoncision[73], du messianisme[74], etc.… en analysant les sources bibliques et les sources talmudiques sur ces sujets.

Comme l'annonce la seconde partie du titre de son ouvrage -*« pour une relecture de la Guerre des Juifs »*- ces analyses s'inscrivent dans une volonté de comprendre Flavius Josèphe en relisant son ouvrage sur la guerre de Judée, tout en gardant à l'esprit l'arrière plan idéologique du conflit. Monette Bohrmann ne commet pas l'impair de tomber dans toutes sortes d'hypothèses tortueuses éloignées de l'esprit des textes, auxquels elle reste fidèle en les rapportant tels quels avant de les intégrer à l'arrière plan du récit de Josèphe[75]. Son objectif n'est donc pas d'apporter un travail polémique, mais bien de se montrer la plus objective possible en montrant que chaque partie avait des raisons motivant ses actes. Elle contribue ainsi à réhabiliter Flavius Josèphe, non pas seulement en tant qu'historien comme le fit également M. Hadas-Lebel[76], mais également en tant qu'homme qu'elle présente comme étant guidé d'avantage par des choix idéologiques que par une vulgaire ambition[77].

Le contenu et la méthode de cet ouvrage sont éloignés de mon travail, notamment le travail de M. Borhmann n'aborde pas spécifiquement l'idée du rejet de l'indépendance politique chez Josèphe et chez les autorités rabbiniques présentes à la destruction du Temple. Toutefois, ma thèse se basera sur le même a priori concernant l'utilisation des sources bibliques et

---

Bohrmann, *Flavius Josephus, the Zealots and Yavne, towards a Rereading of The War of the Jews*, Peter Lang inc., 1994).

[72] Ibid. p.32.

[73] Ibid. pp.33-42.

[74] Ibid. pp. 86-103.

[75] Dans une première partie Monette Bohrmann traite de façon systématique les différents concepts du judaïsme du premier siècle de notre ère (Ibid., pp.29-119) ; puis dans une seconde partie (Ibid., pp.119-253) procède à la description de la guerre telle que relatée dans la *Guerre Juive*. L'objectif de cette méthode est que le lecteur « relise » le récit de Josèphe juste après avoir compris les véritables enjeux politico-religieux de la période traitée par l'historien juif.

[76] M. Hadas-Lebel écrit: *« Une différence essentielle oppose Josèphe à [R.] Yo'hanan ben Zakkaï : par sa prédiction, il cherchait à sauver sa propre vie, tandis que son « double » rabbinique pensait surtout au patrimoine spirituel de son peuple. Néanmoins Josèphe a sauvé une partie de ce patrimoine –sa mémoire- en écrivant l'histoire de son temps, dont, sans lui, nous ignorerions presque tout. Si lâcheté ou trahison il y eut au lendemain de la prise de Jotapata en 67, l'historien doit s'en réjouir »* (*Flavius Josèphe, le Juif de Rome*, op. cit. p.136). On voit bien ici que l'intérêt de M. Hadas-Lebel n'est pas de réhabiliter la personne de Josèphe, mais uniquement l'apport de son œuvre au judaïsme et à l'histoire.

[77] M. Bohrmann, *Flavius Josephus, the Zealots and Yavne, towards a Rereading of the War of the Jews*, op. cit., pp.253-277.

rabbiniques : celles-ci ne doivent pas servir d'indices parmi tant d'autres pour déterminer l'Histoire, mais doivent être analysées afin de déterminer les mentalités de ceux croyant en ces textes. D'aucuns s'étonneront de ce parti-pris peu porteur pour la recherche historique événementielle[78]. Toutefois, dans le cadre de l'Histoire du droit, des institutions et des idées politiques, la méthode dont Monette Bohrmann fut le précurseur en France s'avère forte efficace pour aller au fond des choses et éviter l'écueil des simples thèses imaginatives.

Enfin, il importe de mentionner le travail du professeur américain Jacob Neusner[79] sur la personnalité et l'action de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï ainsi que sur les débuts de l'école de Yavné[80]. La méthode de Neusner est à la fois différente de celle de Mireille Hadas-lebel et de celle de Monette Bohrmann. Comme cette dernière, il travaille essentiellement sur les sources rabbiniques, ne prenant pas en compte les autres sources juives de l'antiquité tels les récits eschatologiques non canonisés. Cependant, Neusner se sert de ses sources afin d'avancer des hypothèses historiques tout comme M. Hadas-Lebel.

Le travail sur les sources est en soi phénoménal. L'universitaire oppose systématiquement les différentes versions d'une même tradition à travers les différents corpus rabbiniques. Aussi ses ouvrages constituent-ils une aide précieuse pour le chercheur, puisqu'ils permettent de souligner les différences existant entre les différents *midrashim* à vocation historique. Toutefois, sans rentrer dans le détail de ses thèses, dont certaines seront exposées et critiquées dans mon travail[81], je voudrais expliquer directement pourquoi leur principe n'est pas recevable dans un travail d'Histoire des idées politiques :

Tout d'abord, même si en tant que spécialiste des sources rabbiniques, Neusner sait parfaitement que les ouvrages rabbiniques n'ont pas une vocation historique, il croit que la confrontation des différentes sources peut permettre de dégager un sens historique de textes

[78] En 1989, quelque temps après la publication de la thèse de Monette Bohrmann, René Nouhailat, chercheur au CNRS, critiqua cette méthode en lui opposant la déclaration de Spinoza, selon laquelle il convenait d'affranchir les esprits des préjugés des théologiens assimilant des inventions humaines à des enseignements divins (Traité théologico-politique, ch.7 ; rapporté dans R. Nouhailat, « Flavius et les Juifs », Dialogues d'histoire ancienne, Année 1989, Volume 15, Numéro 2, pp. 75-77). Il semble vraisemblablement que ce chercheur n'ait pas réellement compris le principe de l'histoire des idées.

[79] Jacob Neusner est à la fois une figure universitaire et une figure du judaïsme réformé américain. Il a écrit plus de 900 ouvrages tout au long de sa carrière, dont la majorité traite de la période de la Michna et du Talmud. Neusner est le premier universitaire à avoir traduit la quasi-totalité du corpus rabbinique (Michna / Talmud / Midrash) en anglais. Il a ainsi permis aux chercheurs qui appartiennent à d'autres domaines et auxquels l'hébreu et l'araméen ne sont pas familiers d'avoir un accès basique aux sources rabbiniques.

[80] Jacob Neusner, *Development of a legend: studies on the traditions concerning Yo'hanan Ben Zakai*, Leiden EJ Brill, 1970; Ibid., *A Life of Rabban Yo'hanan Ben Zakaï*, Studies Post Biblica 6, Leydes, 1970; Ibid., *From politic to piety, the emergence of Pharisaic Judaism*, Prentice-Hall, New Jersey, 1973; Ibid., *Yavneh from AD 70 to 100*, ANRW II, 19, 2, Berlin 1979, pp.3-42.

[81] Voir infra pp.254-255 et pp.316-317.

n'ayant pas cette prétention. Le problème de cet a priori est que les thèses ainsi dégagées sont complètement aléatoires car dépendantes de nombreuses suppositions dénuées de solides fondements. L'exercice de « fabriquer l'histoire à l'aide de sources a-historiques » s'avère alors extrêmement périlleux. Aussi malgré l'énorme potentiel scientifique de ses ouvrages, les travaux initiaux, particulièrement rigoureux sur les sources, se transforment presque au fil des pages et des interprétations en des « romans historiques »[82].

Par ailleurs, le travail de Jacob Neusner sur les sources rabbiniques souffre d'une sérieuse lacune : le peu de références aux textes bibliques et aux commentateurs traditionnels de ces textes. En ne rattachant pas l'analyse de la pensée des Sages à des sources bibliques, il donne ainsi l'impression qu'il existe une pensée spécifiquement rabbinique détachée de fondements idéologiques bibliques, ce qui est faux, comme je le montrerai dans mon travail. Puis, en évitant de se référer aux différents commentaires des *Rabbanim* ayant commenté les *aggadot* du Talmud, il donne alors au lecteur novice l'impression qu'il fut le premier à mettre les différentes versions en parallèle et à proposer d'expliquer les différences existantes.

Par exemple, au sujet des différentes versions de la rencontre entre Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et Vespasien, le Rav Manoach Hendel[83] propose un long développement dans lequel il se sert du récit du Midrash sur les Lamentations afin de répondre à une question sur celui du Talmud de la Babylone[84]. En procédant de la sorte, il montre ainsi indirectement que les récits du Talmud de Babylone et du Midrash sur les Lamentations sont en réalité complémentaires. Or, Neusner ne mentionne pas ce commentaire pourtant facilement accessible[85], préférant expliquer que les différences entre chaque tradition s'expliquent par les différentes époques auxquelles chacune fut rédigée. Bien que sa thèse soit parfaitement légitime dans le cadre d'un travail universitaire, l'absence de références aux hypothèses conciliant les différentes versions, ne manque pas de lui faire perdre quelque crédibilité.

Je me propose pour ma part dans la première partie de mon travail, de rechercher systématiquement les sources bibliques sur lesquelles s'appuyèrent Flavius Josèphe et les Sages présents lors de la destruction du Temple. Il ne s'agira pas seulement de les citer, mais bien de les étudier avec leurs principales interprétations rabbiniques, afin de présenter un

[82] C'est notamment le cas de son ouvrage sur la vie de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï : *A Life of Rabban Yo'hanan Ben Zakaï*, op. cit.

[83] Le Rav Manoach Hendel (? – 1612) est l'auteur d'un livre de commentaires sur le Talmud, le *Hokhmat Manoah* (Prague, 1602).

[84] Rav Manoach Hendel, *Hokhmat Manoah*, commentaire sur TB Guittin 56b, s. v., *« karéi aléi Rav Yossef »*. Voir infra p. 99 (note) le commentaire en question.

[85] Puisqu'il se trouve dans le recueil de commentaire sur le Talmud *Yalkout Méfarshim Hadash Al HaShass*, se situant à la fin de chaque traité du Talmud de Babylone dans la majorité des éditions en circulation.

système de pensée profond et nuancé, peu étudié de la sorte jusqu'alors. Les commentaires des *Rabbanim* ultérieurs, de Rachi jusqu'à certains de nos contemporains permettront également de cerner la pensée politico-religieuse de Josèphe comme de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, représentant du corps rabbinique ayant préféré la reddition à la rébellion.

Dans la seconde partie, les sources bibliques et les commentaires rabbiniques seront également utilisés, cette fois pour comprendre l'attitude politique des Sages de Yavné face au pouvoir romain. Si cette partie traitera également des idées et attitudes politiques des Sages, elle abordera aussi les institutions juridiques et sociales qu'ils mirent en place. La redéfinition d'une politique interne à un peuple entièrement soumis sur le plan politique fut en effet une de leur priorité. Or, je montrerai que de la même manière que les Sages prirent la décision de ne pas apporter leur crédit à la révolte juif en se basant sur les idées politiques de la Bible, les rapports diplomatiques avec Rome et la mise en place des diverses institutions post-destruction trouvèrent également leur modèle dans les textes bibliques.

1ère PARTIE : LE REJET DE LA LUTTE ARMEE

La lecture de la *Guerre des Juifs* ne cesse d'étonner. Dans un long monologue, Flavius Josèphe tente de convaincre ses coreligionnaires alors encerclés par l'armée romaine de se rendre[86]. Il n'est pas à leur côté, mais auprès de Titus, celui-là même qui détruira le Temple et

[86] BJ V, 9.

sera l'objet de la haine des juifs pendant des siècles, comme en témoignent déjà le Talmud et le Midrash[87]. Certes, l'historien juif cite des exemples bibliques pour appuyer son attitude et son discours aux insurgés. Pourtant, le lecteur ne peut s'empêcher d'éprouver une certaine gêne lorsqu'il se surprend à féliciter la justesse des arguments de Josèphe. En effet, il est particulièrement dérangeant de s'imaginer que ce dernier repartira aux côtés de Titus, alors que ceux qu'il représentait auparavant, lorsqu'il était dans le gouvernement provisoire de Jérusalem[88], seront massacrés par les troupes romaines. Cependant, alors qu'il sera considéré comme un traître par ceux qui se battaient pour défendre Jérusalem, lui considérera ces derniers comme des insensés ayant provoqué le désastre national dont il fut témoin.

Une constatation similaire ressort de l'étude du passage de TB Guittin 56 et des sources midrashiques y étant liées[89]. Même si les insurgés y sont fortement stigmatisés, l'attitude de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et de ses élèves donne l'impression qu'ils refusent de s'associer aux efforts militaires contre Rome. En effet, même si la reddition s'avèrera bénéfique par la suite, il n'en reste pas moins que le Sage parlemente avec les responsables de la mort de milliers de juifs présents lors du siège de Jérusalem. Il apparaît cependant clairement que l'appui aux insurgés est une option catégoriquement refusée par les Sages.

Deux raisons principales justifient cette attitude de la part de Josèphe et des Sages. Premièrement, ceux-ci considèrent comme vaine l'attitude des insurgés, car d'après eux, l'action de ces derniers, loin d'être profitable pour les habitants de Jérusalem, précipite la chute du Temple (Titre 1). Deuxièmement, Josèphe et les Sages croient fermement que l'issue de cette guerre est décidée par Dieu, les romains n'étant que Son intermédiaire. Or, dans ces conditions, tout effort engagé dans la bataille s'annonce perdu d'avance (Titre 2).

Titre 1/ La défaite militaire inéluctable, conséquence du comportement des insurgés

Le refus de combattre Rome, légitimé par Josèphe et par les Sages, se doit d'être expliqué sous tous ses aspects. L'historien juif écrit que des signes surnaturels prédisaient la défaite de

[87] Voir infra, p.175 et suivantes.
[88] Voir supra, p. 22.
[89] Voir supra, p. 24 (note).

Jérusalem[90]. Dans la même veine, le Talmud relate que certains Sages sentaient la fin de Jérusalem arriver[91]. D'après les récits respectifs, la prise de Jérusalem semble inévitable et ceux qui luttent alors que tout espoir semble être envolé sont perçus comme des inconscients.
Mais la « fatalité » des événements est-elle une raison suffisante pour refuser de prendre les armes lorsque le sort d'un peuple et d'un culte sont en jeu ? Il est certain qu'il faut répondre ici par la négative. La « fatalité » n'est pas une raison suffisante… elle n'est pas la raison de l'attitude de soumission à Rome. Josèphe, fervent adepte de la morale biblique, sait très bien que des miracles peuvent advenir alors que la guerre semble perdue d'avance, comme le montre l'exemple du roi Ezéchias qui continua à combattre la puissante armée assyrienne malgré sa certitude de ne pouvoir résister[92]. Les Sages, de leur côté, croient fermement qu'un mauvais destin peut être inversé par une attitude de retour vers Dieu[93].
Or, c'est justement car Josèphe et les Sages considéraient que les Zélotes n'étaient pas capables d'adopter un tel comportement qu'ils refusèrent de les soutenir. Il importe donc de déterminer les motifs d'un tel jugement. Pour cela, il est nécessaire de s'attacher à leurs descriptions des insurgés de l'époque romaine (Chapitre 1), mais également de tous les révoltés qu'a connus l'Histoire Juive (Chapitre 2).

Chapitre 1/ La perception négative des protagonistes des révoltes contre les Romains

Flavius Josèphe écrit énormément sur ceux qu'il considère comme étant les déclencheurs de la catastrophe qui frappa la Judée à son époque. Il connaît particulièrement les insurgés car il

[90] BJ VI, 5.
[91] TB Guittin 56a.
[92] AJ X, 1-3.
[93] Voir TB Roch Hachana 17b-18b. D'ailleurs à propos de l'exemple de Rabbi Tsadok qui sentait la fin de Jérusalem arriver, il est écrit dans le Talmud (TB Guittin 56a), qu'il fit un jeûne de quarante ans pour que la cité ne soit pas détruite. Certes, sa volonté ne fut pas réalisée, mais la simple mention de son attitude montre que, d'après le Talmud, la ville aurait pu être épargnée si d'autres conditions avaient été remplies.

les fréquenta lorsqu'il était encore général de l'armée judéenne ; d'où l'intérêt de la description qu'il en fait. Le Talmud n'aborde en revanche de portrait de ces derniers, que dans le célèbre passage du traité[94] *Guittin* relatant la chute du Temple. Leur représentation est donc plus concise, mais elle est complémentaire de celle de Josèphe, dans le sens où les jugements des Sages et de Josèphe se rejoignent complètement (§1).

Leurs opinions se rejoindraient aussi certainement quant à leur perception de Bar Koziba, dernier opposant à Rome selon les sources historiques. Josèphe n'a pas écrit à son sujet car sa révolte fut menée en 132, alors qu'il était sûrement décédé depuis quelques années. L'écart temporel entre les deux révoltes laisse d'ailleurs à penser qu'il mourut avant l'éclatement de la seconde. Pourtant, comme nous le verrons, la comparaison de certains textes de l'auteur avec les passages de la littérature rabbinique traitant de Bar Koziba, montre que les accusations des Sages contre le chef militaire juif correspondent aux idées politico-religieuses de l'historien (§2).

Section 1/ Les révoltés de la « Guerre Juive » considérés comme des brigands

Les travaux écrits sur le rapport entre Flavius Josèphe et les « zélotes » insistent sur les raisons personnelles qui l'ont mené à offrir au lecteur de son œuvre une image négative de ces derniers[95]. Cependant, une lecture approfondie des deux ouvrages principaux de l'historien, les *Antiquités Juives* et la *Guerre Juive*, montre qu'il existe un véritable conflit idéologique entre ceux qui prirent la décision de combattre jusqu'au dernier instant et lui-même. Il leur reproche ainsi une attitude irréfléchie à l'opposé de l'attitude du vrai « zélote » biblique (A), ainsi que des actions contraires aux lois de la Torah, que lui, respecte profondément (B).

§1) Pourquoi les insurgés ne sont pas des « zélotes »

L'idée de combattants employant un zèle particulier pour défendre leur cause n'est pas étrangère à la Bible. Toute une littérature s'est ainsi formée autour du personnage de Pin'has le Zélote dont il est question dans le Livre des Nombres. Il ressort des descriptions de Josèphe et du Talmud que les insurgés du Temple ne peuvent se référer sérieusement à ce modèle (A). D'ailleurs, Flavius Josèphe n'hésite pas à rapporter les exploits de Pin'has et d'autres

[94] Voir Lexique : « Talmud ».
[95] Voir par exemple supra, p.29 n.74 et infra, p.361 et suivantes.

« zélotes » de l'Histoire juive, signe que ce qu'il rejette n'est pas l'utilisation de la violence en tant que telle (B).

A/ Définition du Zélote

Josèphe décrit la première révolte comme motivée davantage par la répulsion de la servitude que par des raisons religieuses[96]. Ce fait social est d'après lui l'origine des maux de la Judée[97], c'est à dire, de l'apparition des Zélotes et des Sicaires[98], opposants au pouvoir romain et *« brigands »* d'après l'auteur des *Antiquités*.
Il englobe sous cette dénomination tous les opposants armés au régime romain, qu'il s'agisse de simples criminels ou de groupes de résistance armée animés avant tout de motifs *« politico-patriotiques »*[99]. Le terme de « *zélotaï / zélés* », semble être, à l'opposé, le vocable glorieux dont les groupes de résistance usaient eux-mêmes, se réclamant intentionnellement du modèle biblique de *« Pin'has le Zélé »*[100].
Dans le Livre des Nombres[101], est en effet relaté l'acte violent commis par un certain *« Pin'has Ben Eléazar HaKohen »*, inconnu jusqu'alors. Ce dernier se fait remarquer par Dieu après avoir exécuté un Israélite, Zimri Ben Salou, coupable de s'être livré à la débauche avec une femme de Midyan[102] aux yeux de tous. Lorsque Zimri commet cet acte par défiance envers les règles transmises au peuple par Moïse, Pin'has prend sa lance et les transperce tous deux sous le coup de la colère. Le texte mentionne que ce geste exécuté spontanément, sans consultation préalable de l'autorité d'alors, c'est-à-dire de Moïse, est approuvé par Dieu qui gratifie Pin'has d'une *« alliance de paix »*[103].

On comprend aisément que la lecture littérale du texte ait pu entraîner certains à se révolter en se proclamant descendants de Pin'has. Celui-ci usa de la violence en l'absence d'autorisation

[96] AJ XVIII, 1.
[97] Ibid.
[98] Le terme de *« sicaires »* -*sicaroï*- est surtout employé pour caractériser le groupe activiste de Massada. Il provient du latin *« sica »*, qui signifie *« poignard »*, d'après la tactique de combat de ces derniers. En effet, les premiers sicaires procédaient à des assassinats de Romains ou de Juifs favorables à l'autorité romaine. Ils utilisaient pour cela un petit poignard qu'ils cachaient constamment sous leurs habits (P. Schäfer, *Histoire des juifs de l'antiquité*, 1ère édition Allemagne 1982, éditions du Cerf, 1989, p.133).
[99] D'après le terme employé par Peter Schäfer (P. Schäfer, *Histoire des juifs de l'antiquité*, Ibid.).
[100] Si Josèphe ne désigne pas les insurgés par le terme « Zélotes », il mentionne que ces derniers se faisaient appeler ainsi en dissociant quelque peu les *« rebelles »* des *« zélotes »* : *« Certes, Ananus avait dans l'idée de laisser tomber petit à petit ces préparatifs de guerre et d'infléchir ainsi vers la sagesse des rebelles et ceux qu'on appelait des Zélotes, vrais déments ; mais il succomba à leur violence (…) »* (BJ II, 22, 1).
[101] Nombres 25, 6-13.
[102] Ibid.
[103] Nombres 25, 12.

du pouvoir en place et se vit remercier de son geste par une *« alliance de paix »*, terme indiquant que la violence mise au service de la justice divine peut être qualifiée de « pacifique ».

Afin d'éviter toute interprétation erronée du geste de Pin'has, les Sages du Talmud insistent d'ailleurs sur son caractère exceptionnel. D'après eux, les nombreuses conditions exigées pour que le « zélé » fasse justice lui-même, afin de venger l'honneur de Dieu rendent impossible la multiplication de vrais zélateurs[104]. Il ressort du traité Sanhédrin du Talmud de Babylone que le cas de « Pin'has le Zélé » ne doit d'ailleurs être considéré que comme un prototype, et non comme une référence pour les générations à venir[105].

D'après Josèphe, il est certain que ceux qui se réclament de ce modèle agissent par pure hypocrisie. Si le zélé est celui qui est *« jaloux »* pour Dieu[106], qui ne supporte pas que la Torah soit transgressée à la vue de tous ; le zélote en revanche, transgresse la Loi juive en se prévalant d'une idéologie faussée et mensongère.

Une *aggada* du Talmud de Babylone résume indirectement ce que pensait Josèphe de ces « zélotes » :

Le Roi Janée disait à sa femme : *« Ne crains ni les Pharisiens ni ceux qui ne le sont pas. Mais redoute ceux qui se présentent masqués, qui ont l'aspect des Pharisiens mais en réalité agissent comme Zimri et réclament la récompense de Pin'has »*[107]

A son époque, Josèphe constate la montée en puissance de ces « zélotes » s'autoproclamant descendants de Pin'has. Ces derniers proclament une motivation religieuse à leurs actions, prétendant avoir pour but la liberté, et par là même le rejet de tous les idolâtres -les romains-

[104] D'après le Talmud (TB Sanhédrin 82a), l'acte du zélateur ne peut être que spontané mais un Tribunal ne peut autoriser un meurtre sans avertissement préalable. Qui plus est, si celui qui est attaqué par le zélateur tue ce dernier, il n'est pas réprimandé car l'autre n'agit pas en suivant les conseils du Tribunal (voir Rachi, commentaires sur Ibid., s. v. *«amar Rav Hasda »* et *« vélo od »*). Les compilateurs de la Loi Juive à travers les siècles se sont basés sur ces strictes conditions et ont compris que le cas de « Pin'has » était exceptionnel, donc théorique au niveau de la Loi Juive de leurs époques (voir Maïmonide, *Michné Torah*, *Issouré Bia*, chapitre 12 ; R. Yossef Karo, Shoulkhan Aroukh, *Shoulkhan Aroukh Habaïr*, Jérusalem, 2004, Even Ha Ezer 16, 2 et le commentaire de Rabbi Moshé Isserless –« Rama »- sur Shoulkhan Aroukh *Hochen Michpat* 425, 4).

[105] Ibid.

[106] D'après les termes mêmes de l'alliance entre Dieu et Pin'has: *« Elle sera pour lui et pour sa postérité une alliance d'un sacerdoce perpétuel ; parce qu'il a été zélé -« קִנֵּא » - pour son Dieu (…) »* (Nombres 25,13). Le mot hébreu «קִנֵּא » est une conjugaison du mot «קִנְאָה » qui signifie *« jalousie »*.

[107]TB Sota 22b (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit. p.777).

du pays. De telles perspectives entraînent le ralliement de nombreux juifs à cette cause, mais l'historien juif rejette dès le début l'idée de se révolter pour obtenir la liberté[108].
Il n'accepte pas l'action des zélotes. Il connaît les textes sacrés comme l'histoire juive, et comprend que les motivations de ces derniers n'ont rien à voir avec celles de Pin'has, ou même des Maccabées. L'institutionnalisation de la violence ne fait pas partie du judaïsme et la poursuite de la guerre entraîne le décès de nombreux judéens[109] alors que la cause défendue n'est plus en rapport avec l'honneur de Dieu.

Enfin, pour revenir sur les définitions des « zélotes », nous remarquons que les Sages du Talmud n'emploient pas la traduction hébraïque classique du terme « zélote » -« קַנָּאִי */jaloux/zélé* »- mais emploient à la place le mot « בַּרְיוֹנֵי », dont l'étymologie n'est pas claire. Cependant, comme le note notre contemporain Rabbi Mordechai Kuber[110], il est certain que le passage du traité *Guittin* désignant des hommes opposés à toute négociation avec les Romains lors du siège de Jérusalem traite bien des zélotes :

Il y avait des בַּרְיוֹנֵי /*baryonéi* parmi le peuple. Les Rabbins leur dirent : *« Laissez nous sortir et faire la paix avec [les Romains] »*. Ils ne les laissèrent pas [sortir] et leur dirent : « *Nous allons sortir et guerroyer contre eux »*. Les Rabbins leur répondirent : *« L'entreprise ne remportera pas de succès »*. [Les *Baryonéi*] brûlèrent alors les stocks de blé et d'orge et il y eut la famine[111].

D'après Rachi[112], le mot « בַּרְיוֹנֵי » utilisé dans le Talmud signifierait :
« Des hommes vides et prompts à [faire] la guerre »[113]. Sûrement le célèbre commentateur Champenois se base-t-il sur la traduction du mot *«vide »* : « בור », de la même racine

[108] S'il est par la suite devenu l'un des généraux de la guerre contre les Romains, c'est que la bataille avait déjà été déclenchée. Il n'a fait que suivre la décision du gouvernement juif de se défendre contre l'attaque romaine. Cependant, il s'était auparavant prononcé contre le début des hostilités de la part des Juifs (voir supra p.18s.).
[109] C'est d'ailleurs le motif qu'il donne dans son *Autobiographie* pour expliquer son refus de persévérer contre les Romains : *« Comme je prévoyais que cette guerre ne pouvait que être malheureuse, il n'y eut point de raisons dont je ne me servisse pour les détourner de l'entreprendre »*. (*Autobiographie*, dans Flavius Josèphe, *Les Juifs, Histoire ancienne des Juifs et La guerre des Juifs contre les Romains*, tr. J.A.C Buchon, Editions Lidis, 1981, p. II)
[110] Rabbi Mordekhaï Kuber, *Talmud Babli, the Schottenstein daf yomi edition*, Mesorah publications, Ltd, 1993, Guittin 56a3 note 27.
[111] TB Guittin 56a ; traduit de l'araméen. Arlette Elkaïm-Sartre traduit ainsi ce passage : *« Mais il y avait des opposants dans la ville. Ils ne voulaient pas consentir à ce que [les Rabbis] sortent pour négocier la paix. « Sortons plutôt pour combattre » dirent-ils. Les Rabbis leur objectèrent que cela ne tournerait pas à notre avantage. Alors les rebelles décidèrent de mettre le feu à toutes les réserves de blé et d'orge, et ce fut la famine »* (A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, Verdier les dix paroles, 1982, p.710). Cette traduction nous montre la difficulté de traduire le terme *« Baryonéi »* car la traductrice reproduit ce terme par deux traductions différentes dans le même passage : *« opposants »* et *« rebelles »* !
[112] Voir Biographies
[113] Commentaire de Rachi sur TB Guittin 56 a, s. v. *« Baryonéi »* ; traduit de l'hébreu.

que « בר־יני ». Il s'agirait alors d'un mot caricatural inventé par les Sages du Talmud pour désigner cette catégorie de personnes méprisant les paroles des Rabbins[114].

Une autre hypothèse de définition est également apportée par un commentateur du Talmud du 17ème siècle : Rabbi Yaakov Emden[115]. D'après lui, la racine de « בַּרְיֹנֵי » est l'adjectif araméen « בְּרָא » qui signifie *« sauvage »,* lorsqu'il est employé avec un nom d'animal[116]. Il s'agirait donc aussi, d'après cette explication, d'une formation d'un mot par les Rabbins afin de désigner péjorativement ceux qu'ils ne considèrent surtout pas comme des « zélotes », à l'instar de Josèphe.

Quoi qu'il en soit, nous remarquons de cette étude du langage employé dans notre passage du Talmud et des propos de l'historien juif, que ceux qui s'autoproclamaient « zélotes » en référence à Pin'has étaient perçus par leurs opposants comme des brigands vides de toute sagesse se comportant avec une sauvagerie animale[117].

B/ Bonne et mauvaise violence dans la pensée de Flavius Josèphe

Ce n'est pas l'utilisation de la violence qui est condamnée par Josèphe, mais son mobile. Dans ses *Antiquités*, il loue d'ailleurs le geste de Pin'has, qu'il présente comme étant d'une grande noblesse :

> Pin'has (…) ne put souffrir l'audace de Zimri ; il craignit qu'elle ne s'accrut encore au mépris des lois si elle demeurait impunie, et résolut de venger un si grand outrage fait à Dieu. Ainsi, comme il n'y avait rien qu'il ne fut capable d'exécuter, parce qu'il n'avait pas moins de courage que de zèle, il s'en alla dans la tente de Zimri, et le tua d'un coup d'épée avec sa femme. Plusieurs autres jeunes hommes, poussés du même esprit que Pin'has et animés par son hardiesse et par son exemple, se jetèrent sur ceux qui étaient coupable du même péché que Zimri, et en tuèrent une grande partie (…). [118]

---

[114] En effet, le texte décrit la rébellion de ces derniers contre l'autorité rabbinique. Les Rabbins dans leur ensemble peuvent être désignés dans le Talmud comme « חֲכָמִים » qui signifie : « Sages » ou comme «רַבָּנָן » qui signifient : « Nos Maîtres », comme dans le passage cité ci-dessus. En toute logique, celui qui s'oppose aux Maîtres, représentants de la sagesse ne peut être que « vide », entendons « vide de toute sagesse ou de toute réflexion ». Voir également à propos de la définition du « בור» dans la littérature talmudique, le commentaire de Maïmonide sur M Avot 5, 7.

[115] Voir Biographies.

[116] Rav Yaakov Emden, commentaire sur TB Guittin 56a, cité dans *Yalkout Méfarshim HaHadash Al Massekhet Guittin*, édition du Talmud Oz VéAdar Méoudéret Friedman, Brooklyn, 2006. A propos de l'adjectif « בְּרָא» employé à propos d'un animal sauvage, voir par exemple TB Shabbat 78a : *« תרנגולא ברא/ Une poule sauvage ».*

[117] Voir infra (p. 46 et suivantes) à propos de la « sauvagerie » des insurgés d'après Josèphe.

[118] AJ IV, 6. Notons que la version de Josèphe s'écarte sensiblement du texte de la Torah. En effet, il n'est pas fait mention dans le texte original des *« jeunes gens »* qui auraient suivi l'exemple de Pin'has. On peut expliquer cette différence par le fait que Josèphe fait partie des Pharisiens, qui, à l'inverse des Sadducéens, ne suivent pas exclusivement la Torah écrite, mais se basent également sur la « Torah Orale », c'est-à-dire sur des traditions orales remontant à Dieu, qui les aurait communiquées à Moïse, en plus de ce qu'Il lui a confié dans la Torah

Alors que l'historien Juif concède ici -indirectement- que l'emploi de la violence peut s'avérer positive, il critique cette méthode à de nombreuses reprises, que ce soit dans la *Guerre des Juifs* ou dans ses *Antiquités*. Il se présente dans son *Autobiographie* comme un fervent partisan des conciliations pacifiques :

Cependant, un grand nombre de Galiléens vinrent en armes me trouver ; et comme ils savaient que Jean [de Gischala] était un méchant et un parjure, ils me pressaient avec grande insistance de les mener contre lui, afin de le perdre et d'exterminer Gischala. Je les remerciai fort des témoignages de leur bonne volonté et les assurai d'en conserver une très grande reconnaissance ; mais je les priai d'approuver le dessein que j'avais de pacifier ce trouble sans effusion de sang. [119]

A la lecture des passages de ses œuvres dans lesquels il décrit sa participation à la guerre juive, on pourrait croire que Flavius Josèphe, bien que commandant d'armée, n'ait pas l'âme guerrière ; en effet, il préfère la conciliation et la tranquillité, comme le prouverait son abandon du champ de bataille et sa répulsion à voir couler le sang. Pourtant, dès que « l'honneur de Dieu » est remis en question, l'historien cautionne tous les moyens mis en œuvre pour le défendre. Le style employé pour décrire le zèle de Pin'has se retrouve à ce propos dans son récit relatant la révolte des Maccabées :

Et sur ce qu'un Juif s'avança pour sacrifier suivant l'intention du roi, Mattathias et ses enfants, enflammés d'un juste zèle, se jetèrent sur lui l'épée à la main et ne le tuèrent pas seulement, mais tuèrent aussi ce capitaine nommé Appelles et les soldats qu'il avait amenés pour contraindre ce peuple à commettre une si grande impiété. Mattathias renversa ensuite l'autel et cria : *« S'il y a quelqu'un qui soit touché de l'amour de notre sainte religion et du service de Dieu, qu'il me suive !»*[120].

Il apparaît clairement à la lecture de ce passage, que Josèphe considère le véritable « zélote » comme étant tout aussi sanguinaire que l'a été Pin'has dans l'épisode du *Livre des Nombres*.

écrite. Ainsi, les passages mentionnés chez Josèphe, qui ne correspondent pas au texte classique, proviendraient de l'enseignement oral qu'aurait reçu l'historien Juif.

[119] *Autobiographie*, op. cit., p. VII. Cet exemple est particulièrement représentatif du pacifisme de Josèphe, car, Jean de Gischala, le chef d'une des factions des Zélotes, est décrit par l'historien Juif comme son pire ennemi dans son *Autobiographie* (voir infra pp.49-51). Malgré cela, il aurait refusé de le pourchasser, juste afin de ne pas attiser les tensions.

[120] AJ XII, 8.

En réalité, si Josèphe s'oppose aux séditieux, c'est qu'il est convaincu que la révolte contre les Romains n'est en aucun cas de la même nature que la révolte des Maccabées[121].

C'est au retour d'une mission à Rome, sous le procurateur Félix, qu'il s'aperçoit pour la première fois de la montée en puissance des séditieux[122]. Sa première réaction est de tenter de les dissuader d'entreprendre une action aussi périlleuse. Puis, par peur d'être accusé de trahison, il se réfugie dans le Temple avec les autres prêtres et les principaux des Pharisiens. Ces derniers se trouvent être en accord avec les idées de l'historien Juif sur l'opportunité d'une telle sédition :

Je sortis pour me joindre aux prêtres et aux principaux des Pharisiens. Je les trouvai fort effrayés de voir que le peuple avait pris les armes.[123]

Qui sont ces *« principaux des Pharisiens »* dont il est question ici ? Il semble qu'il s'agirait des Sages pharisiens que Josèphe côtoyait depuis son enfance : *« (...) n'ayant encore que quatorze ans, les Prêtres et les Principaux de Jérusalem daignaient me faire l'honneur de me demander mes sentiments sur ce qui regardait l'intelligence de nos Lois. »*[124] . Ainsi, en mentionnant l'opinion que portaient ces derniers sur l'action des révoltés, Josèphe appuie son avis selon lequel une guerre engagée contre les Romains ne serait pas vouée à la victoire. En effet, si ceux instruits sur l'intelligence des lois juives -c'est-à-dire, ceux qui connaissent la Torah- n'approuvent pas de tels mouvements de foule, c'est que les motivations de ses meneurs ne sont pas conformes à la Loi juive. La violence qu'entraînerait le déclenchement des hostilités, ne serait en rien comparable aux gestes de Pin'has et de Mattathias.

---

[121] L'historienne M. Borhmann défend l'idée que les Maccabées s'inspirèrent de Pin'has. Elle explique qu'Antiochus Epiphane, par ses décrets anti-juifs, risquait d'entraîner la disparition de la culture juive et par là même, la fin de l'application de la Torah. Pour cette raison, les Maccabées purent légitimement s'inspirer du modèle biblique car l' « honneur de Dieu » était véritablement en cause. Qui plus est, l'introduction d'une statue dans l'enceinte même du Temple constituait une atteinte directe au Dieu d'Israël, de la même manière que la relation interdite qu'avait eu Zimri avec une midyanite aux yeux de tous. Mattathias et ses fils se trouvaient donc devant une situation de «מלחמת חובה */guerre obligatoire* », c'est-à-dire qu'ils étaient obligés par les circonstances de livrer bataille afin de venger l'affront fait à Dieu (M. Borhmann, Flavius *Josephus, the Zealots and Yavne, towards a Rereading of The War of the Jews*, op. cit., p.232.).

[122] *Autobiographie*, op. cit., p. II.

[123] Ibid. L'affirmation de Josèphe selon laquelle les principaux Sages de son époque étaient opposés à l'action des zélotes se retrouve également dans le passage du traité *Guittin* du Talmud. En effet, comme nous avons pu voir supra p.42, lorsque les «בַּרְיוֹנֵי» proposèrent de sortir du camp pour combattre, *« les Rabbis »* leur opposèrent que cette attitude ne tournerait pas à l'avantage des assiégés (Ibid.). Le terme araméen employé dans le texte pour *« les Rabbis »* -«רַבָּנָן */nos maîtres* »- indique par sa portée générale que l'opposition aux zélotes était unanime chez les Sages, en l'occurrence chez *« les principaux des pharisiens »*, d'après Josèphe.

[124] Ibid., p. I. Les *« principaux de Jérusalem »* comptaient sûrement des Pharisiens et des Sadducéens. Voir infra p. 301.

On comprend dès lors pourquoi l'historien Juif n'établit pas de distinction entre les différentes factions Zélotes. Même si certaines agissent peut-être sincèrement dans le but de libérer les Judéens de l'oppression romaine, pour lui, toutes sont affublées du qualificatif de « brigands » ou de « bandits ». Du moment qu'une action offensive est déclenchée sans motif valable, celle-ci est vouée à l'échec ; ses auteurs sont par conséquents coupables d'avoir causé la perte de nombres de leurs compatriotes, morts à cause du « zèle injustifié »[125] de quelques esprits emportés.

§2) Les violations de la Loi chez les insurgés

Si le fond des critiques contre les zélotes et autres rebelles juifs est le même dans les ouvrages de Josèphe et dans la littérature rabbinique (A), la description du « brigandage » de ces derniers est bien plus détaillée chez l'historien juif. En outre chez ce dernier, la description des mauvaises actions des insurgés s'accompagne du récit des ambitions personnelles de leurs chefs (B).

A/ Des griefs communs à Flavius Josèphe et au Talmud

Les premières manœuvres frauduleuses commises par les révoltés sont signalées par Josèphe peu après le déclenchement de la révolte. Pour réagir à l'attitude de Florus, Eléazar Ben Ananias prit la décision de refuser le sacrifice émanant de l'Empereur. Les « principaux citoyens », les chefs des prêtres et les notables pharisiens se regroupèrent alors et s'opposèrent à cette initiative, insistant sur le fait que cette manière d'opérer se retournerait contre les Juifs, qui s'attireraient la disgrâce des Romains, et risqueraient de voir leur Temple détruit[126]. Devant le refus des insurgés, les dirigeants envoyèrent des délégations vers Florus et vers le roi Agrippa pour qu'ils montent à Jérusalem et éteignent la révolte avant son extension[127].
Au lieu d'annihiler la révolte, l'arrivée des troupes ne fit que l'exciter davantage, et les insurgés passèrent maîtres d'une partie du Temple. Josèphe décrit leur attitude en ces termes :

[125] Josèphe reconnaît implicitement qu'il existe un « zèle injustifié », puisqu'il parle à propos de l'attaque de Mattathias du «*juste zèle*» de ce dernier (voir supra p.44), c'est donc qu'à contrario, il existe un « zèle » qui n'est pas justifié.
[126] BJ II, 17, 3. Il me semble que les prêtres et des notables dont il est question ici sont les même que ceux dont il est question dans l'*Autobiographie : « Je sortis pour me joindre aux prêtres et aux principaux des Pharisiens. Je les trouvai fort effrayés de voir que le peuple avait pris les armes. »* (Autobiographie, op. cit., p. II.),
[127] BJ II, 17, 4.

Les insurgés s'abattirent alors sur la résidence du Grand-Prêtre, sur les palais d'Agrippa et de Bérénice, et ils y mirent le feu. Après avoir incendié ces bâtiments, ils mirent le feu aux Archives : car ils avaient hâte de faire disparaître les reconnaissances de dettes et d'empêcher le recouvrement des créances, ceci afin de s'acquérir les faveurs de la masse des débiteurs devenus leurs obligés, et de dresser en toute sécurité les pauvres contre les riches. [128]

Le Talmud de Babylone décrit également le comportement des zélotes alors maîtres du Temple. Bien qu'il s'agisse d'une autre version des faits, celle-ci leur est tout autant défavorable :

Il y avait dans la ville trois hommes riches (...). Les trois hommes avaient de quoi nourrir Jérusalem pendant vingt et une années. Mais il y avait des opposants dans la ville. Ils ne voulaient pas consentir à ce que [les Rabbis] sortent pour négocier la paix. *« Sortons plutôt pour combattre »*, dirent-ils. Les Rabbis leur objectèrent que cela ne tournerait pas à notre avantage. Alors les rebelles décidèrent de mettre le feu à toutes les réserves de feu et d'orge, et ce fut la famine. [129]

Bien que la forme des deux récits diffère, et qu'il soit difficile de situer chronologiquement l'épisode du Talmud[130], l'accusation portée contre les Zélotes est la même : dans les deux cas, les insurgés utilisent des méthodes contraires à la Loi pour parvenir à leurs fins. Dans la *Guerre Juive*, Josèphe les accuse de vol, ou plus précisément, de destruction de créances ; et dans le Talmud, les Rabbins leur reprochent la destruction volontaire de biens privés, destruction ayant pour conséquence une famine, donc, une atteinte portée à l'intérêt général du peuple. La principale différence entre ces deux versions est que pour Josèphe, les révoltés s'en prennent aux riches pour s'attirer la faveur des pauvres ; alors que dans le Talmud, ils

[128] BJ, 17, 6.

[129] TB Guittin 56a d'après la traduction d'Arlette Elkaïm-Sartre. On notera que l'on retrouve condensés dans cette *aggada* certains éléments du récit de Josèphe : la négociation désirée avec les Romains, les arguments opposés aux révoltés pour qu'ils restent calmes, et le refus de ceux-ci d'écouter les conseils des prêtres et notables pharisiens. Cependant sur ce dernier point, le texte du Talmud mentionne uniquement les Sages -« רַבָּנָן */nos maîtres* », voir supra p.43 (note)- sans parler des prêtres. D'après le Rav Isaac E. Halévy Rabinowitz (voir « Biographies ») il y avait en réalité deux camps distincts au sein même des opposés aux zélotes : les Sadducéens -dont de nombreux prêtres- soutenus par Agrippa, et les Sages. Alors que ces derniers avaient des raisons profondes pour refuser la révolte, les Sadducéens en revanche ne recherchaient que le maintien de leurs privilèges, car la destruction du Temple signifiait la fin de ceux-ci (voir R. Isaac E. Halévy Rabinowitz, *Dorot HaRichonim*, Frankfort a.M., 1918, I, 5, pp.12-13). Or, le passage du traité *Guittin* du Talmud sus-mentionné pointe du doigt le désaccord entre les Sages et les zélotes. Donc, dans cette optique précise, la mention des « prêtres » aurait été hors-sujet en raison de leurs mobiles distincts de ceux des Sages.

[130] Apparemment les insurgés ont le contrôle de tout Jérusalem, ce qui n'est pas le cas dans le passage de la *Guerre Juive*, dans lequel ils n'en contrôlent encore qu'une partie, ce qui situerait l'événement rapporté dans le Talmud avant celui raconté par Josèphe. Cependant, le Talmud n'a pas vocation à être un livre d'Histoire, et ne fait pas toujours attention à décrire les faits dans leur ordre chronologique (voir supra, pp.25-29).

portent en premier lieu préjudice aux pauvres, puisque ces derniers seront sans doute les premières victimes de la disette.

Enfin, on remarque que la description de l'historien Juif est dans la lignée de son explication sur les causes des agitations en Judée : un petit noyau sème le trouble et entraîne à chaque fois la masse à se révolter[131]. Ainsi, à sa manière, Josèphe accuse également les insurgés de porter atteinte à l'ensemble du Peuple, aux riches comme aux pauvres, ces derniers étant manipulés par un faible nombre d'agitateurs, qui sont en réalité les véritables coupables des troubles.

B/ L'accusation de « brigandage » chez Flavius Josèphe

Une autre accusation revenant à plusieurs reprises, est celle de « brigandage ». A la suite du premier affrontement entre Juifs et Romains, Josèphe décrit comment Menahem, fils de Judas le Galiléen se porta à la tête d'une des factions zélote[132]. L'auteur de la *Guerre Juive* note que ce dernier arma, en plus de ses compagnons, des *« brigands »*, qu'il utilisa comme gardes du corps afin de *« retourner à Jérusalem comme un véritable roi »*[133].

Plus loin, Josèphe est bien plus explicite dans ses accusations à l'égard d'un des autres meneurs de la révolte, Simon Ben Gioras[134] :

---

[131] Voir cette idée développée chez E. Marny Smallwood, *the Jews under Roman rule from Pompey to Diocletian, A study in political relation*, Leiden E.J, Brill 1981, p.155s. Pour exemple, voir BJ II, 12, op. Cit., pp.350-353.

[132] Menahem fils de Judas le Galiléen est, d'après Josèphe, l'auteur du premier mouvement de foule guidé par un seul homme ayant pour objectif officiel la lutte contre Rome. Alors que l'agitation règne à Jérusalem, ce dernier s'allia à certains Judéens désireux de se révolter, ainsi qu'à certains brigands, puis alla trouver des armes à la forteresse de Massada avant de revenir sur Jérusalem pour s'y imposer en maître (BJ II, 17, 8, p.275). Il tua le Grand-Prêtre en place, Ananias, avant de se faire à son tour assassiner par les partisans d'Eléazar, ceux-là même qui avaient suivi le chef de la police du Temple dans son désir de se libérer du joug des Romains. L'auteur de la Guerre Juive établit de manière indirecte un rapprochement entre les Zélotes et la quatrième philosophie en insistant sur le fait que Menahem est le fils de Juda le Galiléen, le fondateur de ce parti : *« Cependant, Menahem, fils de Judas, Galiléen, ce grand docteur de la loi qui jadis, du temps de Quirinus, avaient reproché aux juifs de se soumettre aux Romains alors qu'ils avaient Dieu pour Maître, prit avec lui des gens dévoués et gagna Massada.»* (Ibid.).

[133] BJ, Ibid. Le vocable *« brigand »* est généralement employé de manière défavorable chez Josèphe, et de là nous pouvons déduire qu'il présente l'action de Menahem de manière péjorative. Cependant, le fait d'armer des brigands, ou autres « gens de rien » lors d'une guerre n'est pas dans la Bible l'apanage des tyrans. On lit en effet à propos de David que se joignirent à lui alors qu'il n'était pas encore roi *« (…) tous les hommes en détresse, tous ceux qui avaient des créanciers, tous les désespérés. »* (I Sam. 22, 2). Josèphe, dans les *Antiquités*, ne passe pas ce passage sous silence, et l'interprète ainsi : *« (…) plusieurs autres se joignirent aussi à lui, soit à cause du mauvais état de leurs affaires, ou par la crainte qu'ils avaient de Saül »* (AJ VI, 11). Ainsi, il ne semble pas que Josèphe reproche réellement à Menahem ses « méthodes de recrutement », mais plutôt la finalité de son action : s'établir comme roi à Jérusalem.

[134] Simon Ben Gioras, apparaît la première fois dans le texte de la *Guerre Juive* comme le chef d'une troupe de brigands (BJ II, 22, 2). Il commande également l'une des parties de la ville Sainte lors du siège de Jérusalem, après avoir été réclamé par le peuple (BJ V, 1, 2 : *« D'un autre coté, Simon, fils de Gioras, que le peuple dans son désespoir, avait appelé à son secours et n'avait pas craint de recevoir comme tyran, ayant occupé la ville haute et la plus grande partie de la ville basse, (…) »*). Simon est présenté comme ne reculant devant rien pour asseoir son pouvoir sur Jérusalem et vaincre ses rivaux, allant jusqu'à tuer ses ennemis dans le Sanctuaire du

Dans la toparchie d'Acrabatène, Simon fils de Gioras, ayant constitué une troupe de rebelles, s'adonna au brigandage et, non content de piller les maisons des riches, il exerçait des sévices sur leurs personnes (…). Ananus et les magistrats ayant envoyé une armée contre lui, il se réfugia avec sa bande chez les brigands de Massada. [135]

Le troisième dirigeant Zélote, Jean de Gischala, ennemi juré de Josèphe[136], s'allie avec des brigands pour constituer ses troupes, afin de conquérir la ville de Gischala :

Seule la petite ville de Gischala restait insoumise. Ses habitants nourrissaient des sentiments pacifiques (…). Mais, pour leur malheur, des brigands formant une bande non négligeable s'étaient introduits dans la ville, et avaient contaminé certains dirigeants. Celui qui les avait poussés à la révolte et organisés, était Jean (…). [137]

Les pires griefs de Josèphe à l'encontre des révoltés se portent essentiellement sur ce dernier, à qui il reproche d'exploiter les « Lois et Coutumes » afin d'accomplir ses propres objectifs. Il écrit à ce propos dans son *Autobiographie*, que Jean, qui recherchait de l'argent pour faire construire des murailles en tant que protection contre les Romains, vendit de l'huile vierge aux Juifs de Césarée, en omettant de mentionner le véritable mobile de cette vente :

Il dit que les Juifs qui étaient à Césarée de Philippe se plaignaient de manquer d'huile vierge (…) et qu'ils s'étaient adressés à lui pour en avoir, parce qu'ils ne pouvaient se résoudre de se servir de l'huile des Grecs, contre la coutume de notre nation. Ce n'était pas néanmoins le zèle de la religion, mais le désir d'un gain sordide qui le faisait parler ainsi (…)[138].

Temple (Ibid. : *« Ainsi l'on voyait des gens qui venaient des extrémités du monde pour adorer Dieu dans ce lieu Saint tomber morts avec leurs sacrifices, et arroser de leur sang cet autel révéré non seulement par les Grecs, mais par les nations les plus barbares. »*).

[135] BJ II, 22, 2. Les *« brigands de Massada »* sont ici les troupes de Menahem : *« A cette époque un certain Menahem (…) gagna Massada. »* (BJ II, 17, 8).

[136] Jean de Gischala, appelé ainsi car venant de la ville du même nom en Galilée, est dans un premier temps un partisan de la paix, puisqu'il tente de persuader ses concitoyens de ne pas se révolter alors que ceux-ci *« étaient résolus à secouer le joug des Romains »* (*Autobiographie*, p. IV). Il fait par ailleurs partie du gouvernement provisoire, avec les Principaux de Jérusalem et Josèphe, auquel il s'oppose à plusieurs reprises, tentant sans succès de le faire renvoyer du commandement de Jotapata (voir *Autobiographie*, pp. XII et XIX). Après avoir été contraint de fuir Gischala assiégée par Titus, il se réfugie à Jérusalem et incite le peuple à se battre contre Rome. Séduisant les foules par sa dialectique, il devient le dirigeant du parti favorisant la guerre (BJ IV, 3). Son ambition démesurée, est, selon Josèphe, sa principale caractéristique : « *Cependant, Jean aspirait déjà à la tyrannie et trouvait indigne à lui de partager le pouvoir à égalité avec ses pairs. Petit à petit, il se conciliait les pires éléments et se dressait contre ses collègues. Invariablement, il refusait de suivre leurs avis, donnant des ordres à la manière d'un despote ; il était clair qu'il aspirait au pouvoir absolu. (…) »* (BJ IV, 7, 1).

[137] BJ, IV, 2, 1.

[138] *Autobiographie*, op. cit., p. V.

D'après Monette Bohrmann[139], l'attitude de Jean de Gischala contrevenait au troisième commandement du Décalogue *« Tu n'invoqueras pas le nom de l'Eternel ton Dieu pour le mensonge ; car l'Eternel ne laisse pas impuni celui qui invoque son nom pour le mensonge. »*[140]. Selon elle, Josèphe ne supporterait pas le comportement de Jean car il serait contraire à la morale biblique.

L'historienne cite d'ailleurs un autre épisode de la *Guerre Juive*, dans lequel Jean ment une nouvelle fois en invoquant le nom de Dieu -c'est-à-dire en justifiant ses actes par de faux prétextes religieux- lors de sa rencontre avec Titus. Alors que le général assiégeait Gischala, Jean parvint à s'enfuir un Shabbat en prétextant son impossibilité de signer un traité à cause de la sainteté du jour. Josèphe, condamnant cette pratique, écrit une remarque similaire à celle qu'il écrira plus tard dans son *Autobiographie* :

Mais ce n'était pas par respect pour le jour de Shabbat qu'il avait parlé de la sorte ; la crainte d'être abandonné si l'on en venait à la force lui faisant mettre sa seule espérance dans la fuite, son dessein était de tromper Titus et de se sauver la nuit (…)[141].

Enfin, plus loin dans la *Guerre Juive*, Josèphe accuse son ennemi d'avoir participé au pillage du Temple :

Jean, de son coté, quand le pillage du peuple fit défaut, se tourna vers le pillage du Temple et fit fondre beaucoup d'offrandes du Sanctuaire, ainsi que de nombreux objets nécessaires au culte (…). (…) Il disait à ses acolytes qu'il ne fallait pas craindre d'utiliser les ustensiles divins pour la Divinité et que ceux qui combattaient pour le Temple devaient être entretenus par lui. [142]

Même si Jean n'agit pas comme Simon Ben Gioras, Josèphe ne le considère pas moins comme un brigand, non pas en tant que meurtrier ou assassin, mais comme un transgresseur de la Loi. Dans l'esprit de Josèphe, ceux qui tuent, qui volent, ou qui prononcent de fausses promesses en invoquant des motifs religieux, sont tous classés à la même enseigne : ils

[139] M. Bohrmann, *Flavius Josephus, the Zealots and Yavne, towards a Rereading of The War of the Jews*, op. cit., pp.221-222.
[140] Exode 20, 7.
[141] B.J IV, 2, 2-3.
[142] B.J V, 13, 6. La gravité de cette accusation peut être comprise à la lumière du cinquième chapitre du Livre de Daniel : Le Roi Balthasar se servit des ustensiles du Temple de Jérusalem pour son intérêt personnel, puis vit apparaître une main écrivant sur le mur des signes incompréhensibles. Il fit venir Daniel pour interpréter ce passage, et celui-ci traduisit des inscriptions que le Roi allait mourir pour s'être servi des ustensiles du Temple. Et en effet la nuit suivante, le Roi fut assassiné.

passent outre les commandements de la Torah et méritent d'être appelés du même qualificatif[143].

Dès lors, il apparaît que les insurgés de 66 sont plus attirés par le brigandage et la recherche du pouvoir, que par le rétablissement d'une Cité Messianique emprunte de Justice et de Paix[144]. On ne peut pas discerner, ni chez Josèphe, ni dans le Talmud, l'existence d'une idéologie construite chez les Zélotes.

Section 2/ La critique de Bar Koziba[145] dans la tradition juive

Les différents extraits de la littérature rabbinique ayant trait à Bar Koziba sont difficiles à concilier sur le plan de l'historicité des événements, mais parfaitement convergents quant au jugement négatif porté sur ce dernier. Même si certains Sages l'ont apparemment soutenu dans son entreprise, sa mort le disqualifie automatiquement du titre de Messie auquel il semblait aspirer. L'image de Bar Koziba qui ressort d'une première lecture des textes est en effet celle d'un usurpateur (§1). Mais, derrière cette critique orientée exclusivement contre cet ennemi de Rome, se cache une critique plus générale, dirigée vers les insurgés qui placèrent leur confiance dans leurs armes en oubliant Le véritable Ordonnateur de la victoire. La description de ce chef juif présente alors un nouvel argument enrichissant la pensée des Rabbins et de Josèphe : la critique de la foi en sa propre force (§2).

§1) L'usurpation du titre de « Messie »

[143] Lucien Poznanski écrit : *« Josèphe englobe sous le nom générique de zélotes tous les groupes d'opposition à Rome, y incluant les vrais bandits, qui, profitant des troubles sociaux, se livrent aux pillages et à l'assassinat. En bon conservateur, Josèphe pratique l'amalgame pour mieux dénigrer ses adversaires »* (L. Poznanski, *La chute du temple de Jérusalem*, op. cit., pp.65-66). Dans le même esprit, Mireille Hadas-Lebel explique que Josèphe fait preuve de partialité lorsqu'il décrit l'attitude de Jean de Gischala, en raison des différents personnels qui les opposaient (voir M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe, Le juif de Rome*, op. cit. p.148). L'analyse de M. Bohrmann précédemment citée est cependant plus judicieuse, car elle apporte certaines nuances aux affirmations généralement avancées sur la « partialité » de Josèphe. Comme nous l'avons noté précédemment, Josèphe a une grande connaissance de l'Histoire et des lois bibliques, qu'il respecte profondément. Dès lors, toute sa vision des choses est définie par ce qu'il comprend des exigences « politiques » des Ecritures. Or, comme nous l'avons expliqué, qu'il s'agisse du bandit sanguinaire Simon Ben Gioras, ou du dirigeant ambitieux, Jean de Gischala, aucun ne respecte la volonté divine en se rebellant. C'est donc essentiellement pour cela qu'il les amalgame.

[144] A propos de l' « idéologie messianique » supposée des zélotes (voir supra p.32, note).

[145] A propos du choix du nom *«*בַּר כוזיבא/ *Bar Koziba»* au lieu de celui généralement utilisé «בַּר כוכבא/ *Bar Kohba»*. Voir Annexes : « Précisions sur Bar Koziba », p.383 et suivantes.

Le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone présentent deux récits différents sur les raisons de la mort de Bar Koziba (A). Toutefois, si ces différences sont incontestables sur le plan de la forme, les deux récits se rapprochent dans le fond sur le plan des idées (B).

A/ Les deux versions de la mort de Bar Koziba

Les textes concernant le chef de l'insurrection de 132 ne sont pas légion, ni dans le Talmud, ni dans les autres textes *midrashiques*. Dans ces sources, aucune description systématique de ses faits ou méfaits n'est rapportée, mais juste quelques anecdotes illustrant d'autres sujets.
Dans le traité *Sanhédrin* du Talmud de Babylone, il apparaît ainsi de manière anecdotique, à la suite d'une discussion entre deux rabbins sur les caractéristiques du Messie :

Le Messie, [sera aussi un descendant de Ruth qui reçut six bénédictions], puisqu'il est écrit : *« L'esprit de l'Eternel reposera sur lui : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de l'Eternel »*[146] . Il est écrit aussi *« Il respirera la crainte de l'Eternel »*[147] : Selon R. Alexandri, il faut entendre que le Messie sera écrasé par le poids des commandements et des châtiments comme par une meule[148]. Selon Rabba, il jugera à l'odeur[149], puisqu'il est écrit : *« Il ne jugera pas sur l'apparence, il ne prononcera pas sur un ouï-dire, mais il jugera les pauvres avec équité, et il prononcera avec droiture sur les malheureux de la terre »*[150].
Bar Koziba régna deux ans et demi. Il avait annoncé aux Rabbis qu'il était le Messie. Ils lui ont répondu : *« Il est écrit que le Messie juge à l'odeur, voyons si tu en fais de même »*. Lorsqu'ils se rendirent compte qu'il n'en fit rien, ils le mirent à mort[151].

Ce texte du Talmud, comme nombre de ses semblables, nous pose plus de difficultés qu'il n'apporte de précisions. Le commentateur de référence des récits du Talmud, le Rav Samuel Edels, nous précise juste sur ce passage, que ce *« Bar Koziba »* sujet de la discussion rabbinique *« régnait à Béthar »*. Il nous renvoie, sans plus d'éclaircissements aux autres sources le mentionnant, et rappelle au passage, que le célèbre Rabbi Akiba crut réellement qu'il était le Messie[152].

[146] Isaïe 11, 2.
[147] Ibid., 11, 3.
[148] Interprétation fondée sur un jeu de mots entre *« רוּחַ /roua'h »* (respiration), de la même racine que *« רֵחַיִם /re'haïm »* (meule) (Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p.1086, note 304).
[149] *« רֵיחַ /rea'h »* (odeur) : même racine que *« רוּחַ /roua'h »* (respiration) (ibid., note 305).
[150] Isaïe, 11, 3-4.
[151] TB Sanhédrin 93b.
[152] Commentaire sur TB Sanhédrin 93b, s. v. *« Bar Koziba malakh tartin shanin »*. Voir infra (pp.390-396) à propos de l'opinion de Rabbi Akiba sur le messianisme de Bar Koziba.

Pourquoi les Sages ont-ils conservé cette image de Bar Koziba, alors que les découvertes archéologiques prouvent qu'il s'agissait d'un homme pieux, faisant bien plus attention au respect de la Loi que les insurgés de la précédente guerre[153] ? Il est évident que ce passage précité ne peut nous aider à répondre. Pour apporter quelques éléments de réponse, il convient de s'attarder sur un passage du Talmud de Jérusalem, décrivant plus en longueur l'attitude du chef de guerre :

« La ville de Béthar fut prise en ce jour », est-il dit.

Rabbi applique à vingt-quatre faits douloureux le verset : *« Dieu a engloutit sans pitié »*[154]. Rabbi Yo'hanan l'applique à 60 faits. Comment se fait-il que ce dernier, d'une époque postérieure à Rabbi, ait-il pu raconter plus de faits sur la ruine du Temple ? C'est qu'au temps de Rabbi, plus rapproché de cette ruine, des vieillards qui avaient vu la destruction assistaient à la prédication de Rabbi. Ils pleuraient en l'entendant, et pour les faire taire, il s'arrêtait dans son énumération.

On a enseigné[155] : Rabbi Juda b. R. Ilaï Baroukh disait de Rabbi qu'il a appliqué le verset : *« La voix est celle de Jacob, et les mains sont celles d'Esaü »*[156] en ce sens (prophétique) : Jacob a poussé un cri de ce que les mains violentes d'Esaü lui ont fait à Béthar[157]. Rabbi Shimon bar Yo'haï a enseigné que son maître, Rabbi Akiba, explique ce verset : « *un astre (kokhab) s'élance de Jacob*[158] *»*, en l'appliquant à la venue de Bar Koziba, et Akiba, en le voyant, s'écria : *« voilà le Roi Messie !»*. Mais Rabbi Yo'hanan Ben Tarta lui répondit : *« Akiba, il te poussera de l'herbe sur les joues avant que le fils de David n'arrive ! »*.

Rabbi Yo'hanan dit que sur l'ordre d'Hadrien, quatre vingt myriades de personnes périrent à Béthar. Il dit aussi que quatre vingt mille sonneurs de troupe entourèrent Béthar, dont chacun dirigeait plusieurs troupes.

Bar Koziba avait avec lui deux cent mille hommes dont chacun s'était laissé couper un doigt (en signe de courage). Les Rabbis lui firent dire : *« combien de temps infligeras-tu aux israélites des infirmités ? »*. *« Mais, je ne sais comment reconnaître leur bravoure »*, dit-il. Tu n'as qu'à n'enrôler personne dans ton armée qui ne soit en état de déraciner un cèdre du Liban, étant à cheval[159]. Il eut ainsi à nouveau deux cent mille hommes éprouvés, et lorsqu'il se rendit auprès d'eux, il priait : *« Maître de l'univers, ne nous soutiens pas et ne nous fait*

---

[153] A la lecture de ses correspondances retrouvées grâce à l'archéologie, on s'aperçoit de son intérêt porté au respect du Shabbat :
« Envoyez-moi immédiatement Eléazar ben Hittah avant Shabbat» ; *« Garde les deux messagers pendant Shabbat et ne les renvoie que le lendemain »* (lettre n°8) ; ainsi qu'aux autres prescriptions religieuses (voir par exemple la lettre n°15, à propos d'un envoi d'un *« loulav »*, quatre plantes que les Juifs utilisent lors de la fête de Soukot). Voir le détail de ces lettres dans: *The documents from the Bar Kokhba period in the cave of letters*, Yadin Y. ed., Israel Exploration Society, Jerusalem 2002.

[154] Lamentations 2, 2; voir le « Midrash Rabba » sur ce verset.

[155] TB Guittin 57b.

[156] Genèse 27, 22.

[157] Dans la littérature talmudique et *midrashique*, les noms Esaü et Edom sont souvent identifiés à Rome (à propos du nom « Edom », voir M. Hadas-Lebel, « De Rome à Edom du Livre I des Maccabées au Midrash », dans Pardés n°7/ 1988 : *Israël face aux nations figures juives d'aujourd'hui*, pp.58-63). Rachi se fait écho de ces traditions lorsqu'il rapporte la tradition de la *« grasse contrée »* accordée par Isaac à Esaü, à l'Italie (*Le commentaire de Rachi sur la Torah*, éditions biblieurope, 2005, commentaire sur Genèse 27, 39, p.268). Voir infra (p.195 et suivantes) à propos des enseignements politiques découlant de cette assimilation.

[158] Nombres, 24, 17.

[159] Sens douteux.

pas rougir », disant : *« N'est-ce pas toi, ô Dieu, qui nous avais rejetés, et qui ne sors pas avec nos armées ? »*[160]. Durant trois ans et demi, Hadrien tint Béthar assiégée, pendant que Rabbi Eléazar de Modin, en cilice, et couvert de cendres, priait chaque jour en ces mots : *« Maître de l'univers, ne rends pas justice aujourd'hui (n'exerce pas encore ta sévérité) »*.

Lorsqu' Hadrien voulut s'en aller, un Samaritain lui dit : *« Ne pars pas, je verrai ce que je pourrai faire pour te livrer la ville »*. Il passa par la porte, et alla trouver Rabbi Eléazar qui priait. Il fit semblant de lui dire quelque chose à l'oreille, et aussitôt, les habitants de la ville se saisirent de sa personne et l'emmenèrent devant Bar Koziba. Nous avons vu ce vieillard, dirent-ils, s'entretenir avec ton oncle. *« De quoi lui as-tu parlé et que t'a-t-il répondu ? »*, demanda Bar Koziba. *« Si je te le raconte, l'empereur me tuera, si je te ne le raconte pas, c'est toi qui me tueras. Mieux vaut mourir de la main de l'empereur que de la tienne. Or, ton oncle m'a confié qu'il livrera la ville »*. Bar Koziba se rendit aussitôt chez Eléazar de Modin, et lui demanda de quoi le Samaritain l'avait entretenu. *« Il ne m'a rien dit »* répondit Rabbi Eléazar. *« Et que lui as-tu dit ? »*. *« Rien non plus »* fut la réponse. Bar Koziba lança alors à Eléazar un coup de pied qui le tua. Aussitôt une voix (céleste) se fit entendre, disant : *« Malheur aux pasteurs infidèles qui laissent les brebis à l'abandon ; guerre à son bras et à son œil droit, que son bras se dessèche et que son œil droit s'obscurcisse »*[161]. (Explication de l'annonce céleste) : Tu as tué Rabbi Eléazar de Modin, le bras droit et l'œil droit d'Israël ; le bras de cet homme (le meurtrier) se desséchera, et son œil droit s'obscurcira. Aussitôt Béthar fut prise, et Bar Koziba périt.

Sa tête fut portée chez Hadrien. *« Qui l'a tué ? »* demanda l'empereur. *« Moi ! »* dit un samaritain. *« Montre-moi ses organes »* dit Hadrien. Il les lui montra, et l'on trouva un serpent entouré au-dessus. Si Dieu ne l'avait pas tué, dit le souverain, personne ne l'aurait dompté ; et on peut dire de lui : *« C'est que leur rocher les a vendu et l'Eternel les a livré »*[162].[163]

B/ Les idées communes au Talmud de Babylone et au Talmud de Jérusalem

Il est intéressant de noter que la mort de Bar Koziba est décrite d'une manière différente dans les versions respectives du Talmud de Babylone et de Jérusalem.

Dans la première version, il est écrit que les Sages le mirent à mort. Il semblerait que la raison de cette condamnation soit l'usurpation par le chef militaire du titre de Messie. La peine prévue dans la Torah pour le faux prophète est sans appel : *« Et ce prophète, ou ce visionnaire mourra (…) »*[164]. Peut-être les protagonistes de cette discussion avec Bar Koziba, ont-ils jugé que si une telle peine était prévue concernant le faux-prophète, alors à plus forte raison devait-elle s'appliquer dans le cadre d'un « faux-messie ».

[160] Ps. 60, 12.
[161] Zacharie. 11, 17.
[162] Deutéronome 32, 30.
[163] TJ Taanit 4, 5, traduction Moïse Schwab, *le Talmud de Jérusalem*, Maisonneuve et Larose, 1977, volume 4, pp.188-190.
[164] Deutéronome 13, 6. Pour des cas de faux prophètes, voir Jérémie 28, I Rois 22, 11 ; ibid. 20, 36 ; ibid. 13, 26.

Cependant, cette version paraît surprenante : comment, par quels pouvoirs légaux les Sages auraient-ils pu rendre effective leur décision, alors que leur possibilité de rendre des décisions de justice dans le domaine du pénal n'existait plus depuis l'époque où le second Temple était encore sur pieds[165] ? Peut-être pouvons-nous alors avancer que les rédacteurs du Talmud n'avaient pas l'intention de parler d'une « véritable » condamnation, c'est-à-dire, avec tribunaux, règles de procédure à respecter, et décision de justice ; mais d'une sentence de mort informelle, ressemblant davantage à une malédiction qu'à l'arrêt d'une juridiction criminelle[166].

Ceci paraît en effet plus logique compte tenu du contexte de la *aggada*. Il n'y aurait plus, d'après cette hypothèse, de différence entre les passages du Talmud de Babylone et de Jérusalem à propos de la fin du chef de l'insurrection : la mort de Bar Koziba ne serait que la conséquence de la malédiction prononcée à son encontre par les Sages[167].

S'il n'est pas écrit explicitement dans le Talmud de Jérusalem que Bar Koziba est un faux messie, cela se sous-entend fort bien :

Premièrement, l'opinion de Rabbi Akiba sur son prétendu messianisme est repoussée sans que ne soit rapporté dans le texte un contre argument pour le « défendre »[168].

---

[165] TB Avoda Zara 8b : *« Quarante années avant que ne soit détruit le Temple, le Sanhédrin (organe judiciaire suprême) fut exilé (…). Qu'est-ce que cela vient nous apprendre ? Rabbi Isaac Bar Abdimi a dit : [cela vient nous apprendre] qu'on ne jugeait plus les litiges financiers (…). Rav Na'hman Bar Isaac a dit : Ne dis pas « litiges financiers », mais « qu'on ne s'occupait plus des peines de mort ». Pour quelle raison ? Il y avait trop de cas, mais ils ne pouvaient pas être jugés. »* (Traduit de l'hébreu et de l'araméen). Voir la suite du passage et TB Sanhédrin 41 a, avec le commentaire de Rachi s. v. *« éla dinéi néfachot »*, dans lequel il est expliqué que les membres du Sanhédrin considéraient que les peines de mort ne pouvaient être prononcées que dans le Sanhédrin situé sur le mont du Temple. Ils ont donc préféré changer d'endroit plutôt que de ne pouvoir assumer le nombre de meurtres grandissants. A partir de ce moment, les juges, dont faisaient partie de nombreux Maîtres, n'ont plus prononcé de condamnation à mort. D'où la difficulté sur ce passage du traité *Sanhédrin* du Talmud : Comment les Sages ont-ils pu condamner à mort Bar Koziba alors que toute condamnation de la sorte était désormais interdite ?

[166] Ce qui n'aurait rien de surprenant dans l'esprit de la littérature talmudique. L'idée que toute malédiction prononcée par un Sage se réalise, se retrouve à de nombreux endroits (voir E. Munk, *La Voix de la Torah*, La Genèse, fondation Odette S. Lévy, 1976, p.285).

[167] C'est également l'avis du Rav David Ibn Zimra, le « Radvaz » (Espagne/Safed 1479-1589), l'un des commentateurs de Maïmonide (commentaire sur le *Michné Torah*, *HaYad Ha'Hazaka*, 13 volumes, Jérusalem/Bné-Brak ,1989-1998, « Hilkhot Melakhim » 11, 3) ; et de D.I Abrabanel (voir « Biographies »), qui, ayant longuement abordé le messianisme dans son œuvre, n'a pas omis d'apporter une réflexion sur Bar Koziba (*Yéchouot Méchi'ho* 31b., cité dans RG Marks , *The Image of Bar kokhba in The Traditional Jewish Literature: false Messiah and National Hero*; Library of Congress, The Pennsylvania State University, 1994, p.114s.). On remarquera, pour étayer cette hypothèse, qu'à l'endroit où est narré ce récit, aucun commentaire des auteurs du « Tossfot» (voir « Biographies ») ne relève de contradiction avec la version du Talmud de Jérusalem, alors qu'il est fréquent que leurs commentaires soulèvent une question dès qu'une contradiction flagrante apparaît entre les deux Talmud.

[168] En effet, généralement -mais non systématiquement- le Rav qui clôt la discussion est celui dont l'avis est retenu par les rédacteurs du Talmud (Voir cependant infra -p. 365 et suivantes- l'avis de Maïmonide qui considère que tous les Sages suivaient Rabbi Akiva dans son choix de Bar Koziba).

Deuxièmement, la fin tragique de Bar Koziba prouve par elle-même qu'il n'était pas le Messie. C'est donc automatiquement qu'il était un faux messie et que sa mort fut méritée. Peut-être le Talmud de Jérusalem sous entend-t-il alors ce que le Talmud de Babylone affirme : Le châtiment du guerrier juif serait la conséquence d'un mensonge pour lequel la Loi prévoit la peine de mort.

Enfin, la fin du récit nous offre un détail apparemment anodin : Lorsqu'on amena la tête de Bar Koziba à Hadrien, un serpent y était enroulé autour.
Le serpent a un symbolisme tout particulier dans le judaïsme : tout en étant associé à la faute, il est également lié au messianisme. En effet, à la fin du livre de la Genèse, lorsque le Patriarche Jacob bénit ses fils, il compare l'un d'eux, Dan, à un serpent. Or, la tradition rabbinique explique qu'au moment de cette bénédiction, Jacob pensait que Samson, de la tribu de Dan, serait le Messie[169]. Le Rav Elyahou Dessler[170] explique que la tribu dans son ensemble, en tant qu' *« arrière garde de tous les camps »*[171] lors du trajet dans le désert, avait pour tâche de ramener les « traînards » dans le camp. Or, à cet égard, la tâche de Dan ressemblait à celle du Messie chargé selon la Bible de *« ramener les bannis d'Israël »*[172].
Ainsi, il semblerait que la description de la fin du chef militaire soit une subtile allusion à ce que les Sages pensaient de lui : il a voulu se faire passer pour un serpent, emblème du Messie, pour finalement apparaître au grand jour comme un serpent, symbole de la faute et de la tromperie.

Par ailleurs, l'idée du « mensonge » de Bar Koziba se retrouve dans la troisième source rabbinique abordant ce sujet : le Midrash *Rabba* sur les Lamentations. Son contenu est quasiment identique à celui du récit du Talmud de Jérusalem rapporté plus haut. Seul le début de la *aggada* diffère :

Rabbi Yo'hanan disait : Rabbi avait l'habitude d'expliquer [le verset] *« un astre* (כוֹכָב) *s'élance de Jacob*[173] *»* ainsi : Ne lis pas *« Astre /* כוֹכָב» mais *« Mensonge /* כּוֹזָב ».[174]

[169] *Berechit Rabba* 98, 14.
[170] Voir « Biographies »
[171] Nombres, 10, 25
[172] Isaïe 27, 18. E.E. Dessler, *Mikhtav Elyahou*, Nouvelle Librairie Gallia, édition française, 1999, tome 6, p.161. On notera également que cette association serpent/Messie par les Sages peut s'appuyer sur le fait que les deux mots hébraïques *«na'hash »* (serpent) et *« mashia'h»* (messie), ont la même valeur numérique (E. Munk, *La Voix de la Torah*, Les Nombres, op. cit. p.98).
[173] Nombres, 24, 17
[174] *Eikha Rabbati* 2, 2.

Le Rabbin du siècle dernier, Elie Munk[175], écrit dans son commentaire sur le verset cité :

C'est à ce « כּוֹכָב», que Bar Kokhba, le célèbre pseudo-messie de l'époque d'Hadrien, parait avoir emprunté ce surnom qui lui avait été donné par Rabbi Akiba. D'autres mettent ce nom en rapport avec *« Kezibh »*[176] (…). Il s'appelait *« originaire de Kezibh »* et *« fils du mensonge »* pour avoir abusé le peuple sur sa prétendue mission messianique[177].

Cette version du Midrash insiste donc sur le grief contre Bar Koziba d'avoir « *abusé le peuple sur sa prétention messianique* ». Apparemment, le terme « peuple » est ici à prendre au sens large, puisque même Rabbi Akiba, dirigeant spirituel de la population, se serait laissé duper par ce guerrier charismatique.

Puisque le récit du *Midrash Rabba* et du Talmud de Jérusalem sont quasiment identiques, mis à part leurs introductions, on déduira par leurs contenus que le début de l'un peut être appliqué à l'autre. Nul doute que la morale annoncée par Rabbi Yo'hanan au commencement du *Midrash Rabba* peut se transposer à notre passage cité plus haut. L'accusation portée contre Bar Koziba, qui est également le mobile apparent de la haine qu'il a suscitée chez les Rabbis, est donc la même dans les trois sources qui nous sont parvenues : l'usurpation du titre de Messie[178].

§2) La critique de la foi en sa propre force

Si la tradition rabbinique ne rejette pas l'emploi de la force et le principe de la mise en place d'une vaillante armée, elle considère toutefois que les responsables militaires ne doivent pas s'ériger en chefs sur les Sages. Or, c'est précisémment ce que fit Bar Koziba d'après le Talmud de Jérusalem (A). En parcourant la littérature rabbinique et l'œuvre de Josèphe, on s'aperçoit alors que cette critique n'est pas propre à Bar Koziba, mais est également dirigée envers les judéens contemporains de la destruction du second Temple (B).

[175] Voir Biographies
[176] Nom d'une ville, voir infra pp.385 et 388.
[177] (R.) E. Munk, *La Voix de la Torah*, Les Nombres, op. cit., pp. 256-257.
[178] Dans le *Midrash Rabba* sur le Cantique des cantiques, il n'est pas fait mention de la mort de Bar Koziba, mais son nom est associé à une génération ayant voulu « forcer la fin », c'est-à-dire, ayant voulu précipiter la fin des temps. Cette accusation est sans doute à rattacher à celle de « faux-messie » et signifierait donc que Bar Koziba se serait réellement imaginé être le Messie et le précurseur des temps messianiques (*Shir HaShirim Rabba* 2, 7 ; voir ibid. et TB Kétouvot 111a à propos de la gravité pour une génération de tenter de « forcer la fin »).

A/L'empiètement du pouvoir matériel sur le pouvoir spirituel

Le récit rabbinique sur Bar Koziba nous présente l'homme comme fort confiant dans sa force, plaçant tout son espoir dans l'entraînement de son armée, ce qui lui vaut d'ailleurs la remarque des Sages : *« combien de temps infligeras-tu aux israélites des infirmités ? »*[179]. Notons par sa réponse qu'il n'était pas directement en conflit avec les sommités rabbiniques présentes à Béthar, ce qui le distingue des révoltés présents au siège de Jérusalem[180]. Il leur réplique en effet : *« Mais, je ne sais comment reconnaître leur bravoure »* ; répartie qui aurait pu être bien plus dure en considération du rang de «נָשִׂיא */ nassi »* (Prince) qu'il occupait[181].
Dès lors, il semble que le « dérapage » que constitue le meurtre de son oncle, Rabbi Eléazar de Modin, soit plus perçu par les rédacteurs du récit, comme une conséquence indirecte de sa trop grande confiance en la stratégie militaire, que comme un mépris des Sages en général.

Par ailleurs, le contraste présenté par le texte entre l'oncle de Bar Koziba et ce dernier est significatif : l'un prie alors que l'autre guerroie, conditions nécessaires à toute victoire selon

[179] Voir supra pp.53-54.
[180] Ibid.
[181] Parmi les pièces de monnaies qui ont été retrouvées dans les repaires de Shimon Bar Koziba, deux d'entre elles mentionnent d'un coté *« Simon* נָשִׂיא*/ nassi Israël »* et de l'autre « *An I de la libération d'Israël »* (voir les dessins et descriptions des pièces dans L. Huteau-Dubois « Les sursauts du nationalisme Juif contre l'occupation Romaine de Massada à BarKorba », REJ 127 (1968), pp.133-209, pp.181-182). Lucette Hauteau-Dubois note que le fait de frapper des pièces de monnaies était un défi aux lois selon lesquelles ce droit était réservé à l'Etat Romain. De plus, d'après l'historienne, le fait que la *« libération d'Israël »* soit mentionnée également sur les pièces paraît confirmer que, dès la première année, *« les succès obtenus autorisaient les révoltés à se considérer comme indépendants »* (Ibid., pp.182-183). On comprend donc d'après ces pièces, que dès la première année de la révolte, les insurgés se voyaient comme un peuple libre sous le commandement d'un *«* נָשִׂיא*/ nassi »*, qui serait alors une sorte de «מלך */melekh »* (Roi) gouvernant un peuple indépendant. D'après l'hébreu biblique, le «נָשִׂיא */nassi»* est littéralement « celui qui est élevé » [Ce qui explique pourquoi le Patriarche des Juifs sous domination romaine est également appelé *«* נָשִׂיא*/ nassi»* : il est celui parmi les Juifs qui a la position la plus *« élevée »*. C'est donc une raison purement étymologique ; il ne faudrait pas s'y méprendre et y voir un rapprochement avec Bar Koziba. Le Talmud (TB Sanhédrin 5a) explique par ailleurs que les *«* miissén /נשיים» (princes) du Sanhédrin, descendants de Hillel, lui-même descendant de David, bénéficiaient de cette fonction en raison du verset du Livre de la Genèse : *« Le sceptre ne quittera pas Juda ni le législateur entre ses pieds (...) »* (Genèse 49,10). On comprendra le raisonnement du Talmud et par là même l'appellation - נָשִׂיא */nassi*- des dirigeants du Sanhédrin en se référant aux versets d'Ezéchiel : *« J'établirai sur elles un seul pasteur, qui les paîtra, mon serviteur David [descendant de Juda] : c'est lui qui les paîtra, c'est lui qui sera leur pasteur. Et moi l'Eternel, Je serai leur Dieu, tandis que David mon serviteur, sera prince* [נָשִׂיא*/ nassi*] *au milieu d'elles (...) »* (Ezéchiel 34, 23-24). Le texte ne parle pas du Roi David lui-même puisque la prophétie adressée à Ezéchiel a lieu après la destruction du second Temple. Rachi explique d'ailleurs sur place que les versets s'appliquent en réalité aux descendants de David. Dès lors, le «נָשִׂיא */nassi»* qui sera le « pasteur » des Juifs peut être compris comme le « נָשִׂיא */nassi»* du Sanhédrin, représentant officiel des Juifs devant les Romains après la destruction du Second Temple.]. Il n'est donc pas un simple chef d'armée, mais un dirigeant bien au dessus des autres. Il est évident qu'un ton irrespectueux employé à l'égard d'un tel homme aurait condamné son auteur à être exécuté. Or, ici, Bar Koziba n'a réagi que très docilement à la remarque des Sages, preuve qu'il respectait leur autorité spirituelle.

la tradition juive[182]. Seulement, contrairement à son oncle, Bar Koziba ne joue pas le jeu jusqu'au bout, il délaisse de plus en plus le côté « spirituel » de la bataille pour privilégier ses aspects techniques. Peu lui importe que celui qui a été surpris à discuter avec un Samaritain[183] soit le pendant de son armée, il n'a en tête que le dévoilement probable de quelques secrets tactiques dont les Romains pourraient se prévaloir.

Le Talmud semble faire entendre que l'insistance sur l'usage de la force par Bar Koziba s'appuierait sur l'interprétation biaisée d'un verset du livre des Psaumes : *« N'est-ce pas toi, ô Dieu, qui nous avais rejetés, et qui ne sors pas avec nos armées ? »*[184]. Il y aurait alors, dans l'utilisation de cette sentence psalmique, une volonté quasi-consciente de la part du guerrier juif de se détourner de la morale juive classique plaçant l'espoir de la victoire sur le soutien de

[182] Comme cela ressort notamment d'Exode 17, 8 s. : *« Et Amalec vint et attaqua Israël à Réphidim. Moïse dit à Josué : « Choisis-nous des hommes et sors, combats Amalec ; demain je me tiendrai au sommet de la colline, le bâton divin dans ma main. ». Josué fit comme le lui avait dit Moïse en livrant bataille à Amalec, tandis que Moïse, Aaron et 'Hour montèrent au haut de la colline. Et ce fut, lorsque Moïse levait sa main, Israël qui avait le dessus ; et lorsqu'il faisait fléchir sa main, c'est Amalec qui* l'emportait ». Le Talmud s'interroge sur ce passage : *«Etait-ce donc les mains de Moïse qui gagnaient la bataille ou qui la perdaient ? Mais c'est pour te dire que les Israélites gagnaient lorsqu'ils levaient les yeux vers le haut et livraient leur cœur à leur père céleste, et sinon ils perdaient. »* (TB Roch Hachana 29 a; voir R. E. Munk, *La Voix de La Torah*, l'Exode, op. cit., pp. 184-185).

[183] En 722 avant notre ère, le royaume d'Israël est détruit par l'Assyrie, sa population, formée de dix tribus, est déportée. Le roi d'Assyrie transplante alors dans l'ancien royaume du Nord, des Babyloniens, des *Kouthéens* et des Araméens. On appelle cette population « Samaritains ». Ils adoptent une partie de la Loi écrite d'Israël tout en gardant leurs propres divinités (voir Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme*, Pacej, 1987, 2e édition, Paris 1990, p.41). Leur histoire est contée dans le second livre des Rois (17, 24-41). Dans cet épisode biblique, les peuples païens déportés en Israël furent attaqués par des lions, parce qu'ils n'observaient pas la « *Loi du Dieu du pays* », autrement dit, la loi juive. A la suite de quoi ils se convertirent au judaïsme tout en restant attachés à leur culte idolâtre.

Le Talmud (TB Kétouvot 29 a) rapporte une discussion rabbinique sur la valeur légale de leur conversion. Certains les considèrent comme de vrais prosélytes, mais d'autres pensent qu'ils n'étaient que des *« convertis des lions »*, leur pseudo-conversion n'étant qu'une réaction de peur devant les attaques des lions, sans aucune valeur ; d'après cette dernière opinion, ils n'étaient pas vraiment juifs (voir également sur le sujet TB Sanhédrin 85 b. et Tossfot sur Yébamot 24b. et 'Houlin 3b.).

Quoi qu'il en soit, ils sont très mal vus dans la tradition juive. Ils sont notamment considérés comme les responsables de l'arrêt temporaire des travaux pour la construction du second Temple à l'époque de Cambysse, fils du roi de Perse Cyrus (6ème siècle avant notre ère), comme cela est relaté dans le Livre d'Ezra au chapitre 4. Il y est narré comment les Samaritains dissuadèrent le roi de reconstruire le Temple. Le Midrash *Rabba* sur la Genèse (*Berechit Rabba* 64, 10) raconte que des incidents similaires se produisirent lorsque l'empereur Romain (Trajan ou Hadrien) se demanda s'il allait reconstruire le Temple dans les années qui suivirent sa seconde destruction. Les Samaritains avertirent les autorités que les juifs allaient refuser de payer des impôts et l'empereur répliqua qu'il n'avait pas le pouvoir d'arrêter la construction, car tout décret impérial était irrévocable. Les Samaritains suggérèrent alors à l'empereur d'exiger qu'on construise un Temple plus petit, ou dans un autre site, propositions qu'ils savaient irrecevables pour les juifs. L'empereur suivit ce conseil et les Samaritains obtinrent ce qu'ils voulaient : la suspension des travaux de reconstruction. Dans les passages du Talmud de Jérusalem et du Midrash sur les Lamentations, il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'un Samaritain soit considéré comme une des causes directes de la destruction de Béthar.

[184] Psaumes 60, 12

Dieu. En effet, si le verset a en lui-même un sens douteux[185], son contexte, en revanche, témoigne de l'erreur de Bar Koziba :

Qui me conduira à la ville forte ? Qui saura me mener jusqu'à Edom ? N'est-ce pas toi, ô Dieu, qui nous avais rejetés, et qui ne sors pas avec nos armées ? Prête nous secours contre l'adversaire, puisque trompeuse est l'aide de l'homme. Avec Dieu, nous ferons des prouesses, c'est lui qui écrasera nos ennemis[186].

B/ Bar Koziba, prototype des insurgés décriés par Josèphe et les Sages

Dans une *aggada* étrangement similaire à l'épisode historique de la guerre 132-135, le Talmud de Babylone fustige un autre combattant juif qui aurait eu la même interprétation de ce verset que le personnage historique qu'est Bar Koziba :

Il était d'usage, lorsque le fiancé et la fiancée sortaient pour la procession du mariage, que les gens les accueillent en leur présentant un coq et une poule, comme pour leur dire : *« Croissez et multipliez à l'instar de ces volailles »*. Un jour une troupe romaine passa devant un cortège de noces et confisqua les volailles. L'assistance attaqua les soldats et les mit à mal. Ces derniers allèrent dire à César[187] que les Juifs se révoltaient contre lui, et César marcha contre Israël.
Il y avait [parmi les Israélites] un homme nommé Bar Deroma, qui était capable de parcourir un mille d'un seul bond en tuant [tout ce qui se trouvait sur son passage]. César ôta sa couronne, la posa à terre, et fit cette supplique : *« Souverain de l'univers, si c'est Ton bon plaisir que je sois vaincu, au moins ne me livre pas, ni mon royaume, aux mains d'un seul homme »*. C'est alors que la bouche de Bar Deroma causa sa propre perte car il s'exclama : *« N'est-ce pas toi, ô Dieu, Qui nous avais rejetés, et Qui ne sors pas avec nos armées ? »*[188]. [Il] était au cabinet lorsque surgit un serpent, [qui lui fit si peur] qu'il laissa échapper ses entrailles et tomba mort.

---

[185] Le verset emploie d'abord un passé : « זְנַחְתָּנוּ» (*« nous avais rejetés »*) puis un présent : « וְלֹא־תֵצֵא אֱלֹקִים בְּצִבְאוֹתֵינוּ» (*« Qui ne sors plus avec nos armées »*), ce qui à première vue, sous-entend qu'il n'y a plus d'espoir dans le présent, d'où l'interprétation supposée de Bar Koziba. Or, la suite des versets montre qu'au contraire, tout espoir de salut lors de la guerre se trouve dans Dieu. Rav David Altschuller (voir « Biographies ») dans son commentaire littéral du texte, le *Metsoudat David* est donc contraint de paraphraser le verset, en employant un passé pour les deux verbes : *« Voici, tout ça vient de Toi, Dieu, car jusqu'à maintenant tu nous avais délaissés et tu ne sortais plus avec nos armées. Ce qui veut dire : Comme nous étions dans le malheur car tu nous avais délaissés, ainsi le secours viendra de Toi, non [d'une victoire] suivant les règles de la nature »* (R. David Altschuller, *Metsoudat David*, Altona, 1736, commentaire sur Psaumes 60, 12 ; traduit de l'hébreu).
[186] Psaumes 60, 11-14
[187] Le terme *« César »* dans le Talmud peut désigner aussi bien un empereur romain qu'un procurateur (Rabbi Mordekhaï Kuber, Talmud Babli, op. cit., Guittin 56a1 note 3 ; voir infra p.189 à propos de la désignation de l'Empereur Néron comme *« Néron César »*.). Il semble que ce récit, comme deux semblables rapportés lors d'une discussion sur la destruction du second Temple, soit à situer entre l'insurrection de 66 et celle de 132. Cependant, la ressemblance entre son contenu et l'histoire de Bar Koziba laisse planer beaucoup d'incertitudes sur sa véracité historique, et par conséquent, sur l'époque à laquelle le situer.
[188] Psaumes 60, 12. Il s'agit, comme le lecteur peut le constater, du même verset mis dans la bouche de Bar Koziba par les rédacteurs du Talmud de Jérusalem.

César se dit : *«Puisqu'un tel miracle m'est advenu, je vais les épargner pour cette fois »*. Et il s'éloigna. Les Juifs sautèrent de joie à cette nouvelle ; ils festoyèrent et ils illuminèrent la ville avec tant d'éclat qu'on aurait pu voir le chaton d'une bague à un mille de distance. *« Les Juifs se moquent de moi »*, pensa César. Et il revint sur ses pas. Selon R. Assi, trois cent mille soldats, l'épée au poing, investirent le mont royal[189] et massacrèrent pendant trois jours, et trois nuits (…) »[190].

Il serait vain de disserter sur la possibilité d'une assimilation historique entre ce Bar Deroma «בַּר דְּרוֹמָא» et Bar Koziba «בַּר כּוֹזִיבָא ». Certes, la mention de ce verset des Psaumes et sa mort associée à un serpent ont de quoi troubler, mais le caractère *a-historique* du Talmud ne permet pas d'établir de tels rapprochements sans l'existence de sources historiques qui viendraient confirmer de telles hypothèses[191]. Cependant, sur le plan des idées, le rapprochement entre les deux histoires écrites dans les deux Talmud respectifs, nous permet de comprendre d'avantage le reproche des Sages à Bar Koziba.

Dans l'épisode rapporté ci-dessus, il est surprenant de remarquer qu'ils considèrent que la prière d'un non-juif, de surcroît destinée à faire massacrer des milliers d'Israélites, a plus de poids que celle d'un Juif qui ne se fierait en fin de compte, qu'à ses propres capacités, même s'il a la louable intention de protéger ses compatriotes de l'armée ennemie. En effet, la prière sincère de *« César »*, destinée uniquement à ne pas porter atteinte à son propre honneur, est exaucée par Dieu, alors que la pseudo-prière de Bar Deroma, n'étant en fait qu'une justification de son envie d'utiliser sa force légendaire, aboutit à sa propre mort.

---

[189] Nom d'une province abondamment peuplée en Judée après la destruction du second Temple (Rabbi Mordekhaï Kuber, Talmud Babli, Guittin, op. cit., 55b.4, note 44).

[190] TB Guittin 57 a. (Traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit, pp.715-716). Ce verset des Psaumes est également cité dans un contexte similaire aux épisodes de « Bar Kokhba » et de « Bar Deroma », dans le Talmud de Jérusalem : *« Au village de Haréba, il y avait deux frères (faisant la guerre des partisans), qui tuaient tous les Romains envoyés contre eux. Ceux- ci dirent que le remède le plus favorable dans un tel cas, serait de mettre la couronne sur la tête de ces guerriers, si une nouvelle tentative pour les réduire ne réussit pas. A l'une de leurs sorties, un vieillard rencontra les deux frères et leur dit : « Le créateur est votre soutien ». « Il ne soutient ni donne d'appui », dit l'un d'eux en blasphémant selon ces mots : « N'est-ce pas toi qui nous a rejetés » (Ps. 60, 12) (et ils furent pris). »* (TJ Taanit 4, 5, traduction Moïse Schwab, op. cit., p.191).

[191] Même si le rapprochement est troublant. Le Talmud de Jérusalem enseigne que Béthar fut détruit car les habitants ont *« allumé des feux de joie à la destruction du Temple »* (Ibid., p.190). Or, ici, lorsque le chef romain décida une première fois d'être miséricordieux avec les habitants de la ville, ceux-ci *« festoyèrent et ils illuminèrent la ville avec tant d'éclat qu'on aurait pu voir le chaton d'une bague à un mille de distance »*. Puis ce fut à la suite de ces « feux de joie » que César se fâcha et décida finalement de détruire la ville. Qui plus est, on remarque que le nom de l'endroit dont parle le Talmud de Babylone est « Mont Royal », ce qui aurait très bien pu être un surnom pour la ville de Béthar, place forte de Bar Koziba, considéré comme un Roi. Enfin, sachant que d'après les Sages de l'époque talmudique, le vrai nom de «בַּר כּוֹכְבָא /Bar Kokhba» est « בַּר כּוֹזִיבָא /Bar Koziba», il se peut fort bien que son nom ait été écorché au cours de la transmission orale pour devenir « בַּר דְּרוֹמָא /Bar Deroma». Cependant, la suite de notre passage sur *« Bar Deroma »* nous relate la destruction de Béthar, ce qui signifierait que les rédacteurs du Talmud considéraient clairement le « Mont Royal » et « Béthar » comme deux endroits différents, et écarterait automatiquement l'hypothèse d'une identification entre « Bar Koziba » et « Bar Deroma ».

De la même manière, par rapport à Bar Koziba, les Sages juifs considèrent que Dieu a préféré donner raison à Hadrien, le laissant vivre au risque de le voir massacrer toute une population, plutôt qu'à un homme imbus de sa personne, même si ce dernier avait le pouvoir de sauver les habitants de Béthar de la main de Rome.

Bien qu'il n'y ait aucune trace d'un Bar Deroma ou de Bar Koziba dans l'œuvre de Flavius Josèphe[192], ce dernier présente la même critique à propos des insurgés ne comptant que sur leur force. Dans un passage en particulier de la *Guerre Juive*, l'historien juif va jusqu'à montrer du mépris à l'égard de l'un des assiégés qui affirmait pouvoir vaincre l'élite des légions romaines sans autre aide que ses propres armes :

C'est dans ces jours là, qu'un Juif court de taille et ne payant pas de mine, sans aucune illustration due à la race ou à autre chose, nommé Jonathan, s'avança face au tombeau du grand-prêtre Jean et, s'adressant aux Romains en termes méprisants, provoqua le meilleur d'entre eux en combat singulier. Parmi les soldats rangés en face de lui à cet endroit, la plupart l'ignorèrent ; mais il y en avait qui vraisemblablement avaient peur ; d'autres, certainement, se tenaient le raisonnement -d'ailleurs pas sot- qu'il ne fallait pas combattre avec un homme qui cherchait la mort (…). Alors un certain Pudens, appartenant à la cavalerie auxiliaire, écœuré par ces propos et cette suffisance, peut-être bien encouragé, sans réfléchir, par la petite taille de l'autre, bondit en avant. Ayant engagé le combat, il avait le dessus incontestablement, mais il fut trahi par le sort : il fit une chute, et le juif, se précipitant sur lui, l'égorgea. Puis, marchant sur le cadavre, il agitait son glaive ensanglanté, et, de la main gauche, son bouclier. Poussant à plusieurs reprises un cri de victoire à l'intention de l'armée, adressant des propos plein de vantardise au mort, il raillait les Romains qui le regardaient ; jusqu'à ce qu'un centurion nommé Priscus, l'ajustant de son arc tandis qu'il dansait de joie et débitait ses sottises, le transperça d'une flèche, ce qui provoqua chez les Romains et chez les Juifs deux clameurs opposées. L'autre, se tordant de douleur, s'abattit sur le corps de son ennemi, montrant combien rapide est la vengeance qui frappe, à la guerre, des succès immérités[193].

L'historien, comme les Sages, ne s'impressionne pas du courage des hommes lorsqu'ils servent une cause considérée vaine. Sûrement aurait-il considéré l'attitude de Bar Koziba comme présomptueuse, au regard de ce qu'il écrit sur ce *« Jonathan »*. Il rejoint ainsi la pensée des sages, en ce sens qu'il rejette complètement la louange des « héros », combattants

[192] Tout simplement car les *Antiquités* et la *Guerre Juive* relatent les événements s'étant déroulés jusqu'à l'époque de Vespasien et Titus. Or, comme expliqué ci-dessus, il est fort probable que l'épisode de Bar Deroma soit à situer après cette période.
[193] BJ VI, 3, 10

sûrs d'eux-mêmes, voir orgueilleux, incapables de discerner que l'issue des combats est décrétée par Dieu et non par eux[194].

Si l'action du présomptueux *« Jonathan »* ne change que peu de choses sur la prise de Jérusalem en 70, l'entêtement de Bar Koziba, en revanche, entraîne la chute de Béthar, destruction mémorablement dure et sanglante, jusqu'à quasiment être placée par les Sages de la Michna, au même niveau que les deux destructions du Temple[195].
La description de la prise de cette place forte, suit, dans le Talmud de Jérusalem, la mort de Bar Koziba. Ceci n'est pas dû au hasard d'une compilation de traditions anciennement orales ; car, rappelons-le, tout le récit des actes du guerrier juif à Béthar est rapporté à cet endroit pour illustrer l'enseignement des Sages : *« La ville de Béthar fut prise en ce jour »*[196]. La suite de la narration des faits n'est donc pas qu'une simple description historique destinée à apitoyer le lecteur par la cruauté de ce qui y est raconté, mais constitue davantage la continuité de la leçon morale proposée à propos de la fin de Bar Koziba :

Rabbi Simon b. Gamaliel a dit : Il y avait 500 écoles à Béthar, dont la moindre avait 500 élèves enfants, qui disaient : *« Si les ennemis nous surprennent, nous tomberons sur eux avec ces stylets (à écrire) et leur crèveront les yeux »*. Mais malheureusement, la ville fut conquise, chaque enfant fut roulé au milieu de ses livres, et brûlé avec eux[197].

---

[194] Ce rejet du concept grec d' *« héros »* ressort particulièrement dans le passage concernant la fête de *« 'Hanoukka »*, inséré dans la prière quotidienne : *« Au temps du grand prêtre Matatya, fils de Yo'hanan 'Hachmonaï, et de ses fils, lorsque la domination impie de la Grèce s'est dressée contre Ton peuple Israël pour lui faire oublier Ta Torah (...). Tu as fais Tienne sa lutte, Tu T'es rangé à son parti, tu as livré les héros* (גבורים /*guiborim*) *aux mains des faibles (...) »* (Traduction de Menahem Perez, *Rituel de prières Pata'h Elyahou*, édition bilingue, éditions du Sceptre, 3ème édition, 2005, 1ère édition : 1978, p.68). Ce passage faisant référence à la révolte des Maccabées, ne considère pas ces derniers comme des *« héros »*, mais comme des *« faibles »* qui ont placé leur secours en Dieu, cause de leur succès. Dans la même vaine, on citera la sentence des *Pirké Avot* (voir Lexique) : *« Qui est le héros* (גבור /*guibor*) *? Celui qui contrôle son [mauvais] penchant, comme il est écrit : Un homme lent à la colère est meilleur qu'un guerrier et quiconque gouverne son esprit est meilleur que celui qui capture une ville (Proverbes 16, 32) »* (*Pirké Avot* 4, 1, dans R. Isaac Magriso, *Meam Loez, Maxime des Pères*, l'Arche du Livre éditions, édition originale Espagne 1747, traduit en français par N. Kohn, p.169). Notons que l'auteur de cette maxime, Ben Zoma, comme les rédacteurs du passage sur « 'Hanoukka », sont tout juste postérieurs à Josèphe. En effet, la rédaction de la prière journalière semble avoir été clôturée à l'époque de Yavné (TB. Méguila 17b), et Ben Zoma faisait partie de la même génération de «מיאנת /enseignants » (voir « Lexique » : « Tanaïm ») que Rabbi Akiba, contemporain de Bar Koziba à un âge très avancé (Marianne Picard, Juifs et Judaïsme, tome 2, Biblieurope, Paris 1998, p.57). Ces deux écrits sont donc représentatifs de la pensée rabbinique post-destruction à laquelle Josèphe s'associe implicitement sans conteste.

[195] *« Le neuvième jour d'Av, nos ancêtres furent condamnés à ne pas entrer en terre [promise], le Temple fut détruit la première fois et la deuxième fois, la ville de Béthar fut conquise et Jérusalem fut rasée »* (TB Taanit 28a).

[196] Voir supra pp.53-54. Noter que cet enseignement est le même que celui du Talmud de Babylone cité dans la note précédente. Le jour dont il s'agit est le neuf du mois de « Av », jour prédestiné au malheur depuis l'époque de Moïse, avant même l'entrée en terre d'Israël (voir R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, Les éditions Colbo, 1987, p. XXI s.)

[197] TJ Taanit 4, 5, traduction Moïse Schwab, op. cit., p.190.

Ce passage, sorti de son contexte, simplement « lu » par un lecteur ne recherchant pas plus que de « connaître » des histoires talmudiques, lui laissera une impression de tristesse. Le lecteur sera désolé du sort de ces jeunes élèves qui ont voulu combattre jusqu'au bout l'envahisseur romain. Telle ne saurait être la lecture, ou plutôt « l'étude » d'un tel texte par un érudit, habitué à rechercher le sens profond de l'Histoire et des « histoires » inscrites dans la littérature rabbinique. En effet, la juxtaposition de la fin de Béthar avec la mort de son chef met encore une fois l'accent sur la vanité du recours à la force.

Seule différence, et de taille, entre la description de ces 500 élèves et celle de Bar Koziba ou des zélotes, celle des jeunes étudiants ne fait pas ressortir cette critique acerbe des Sages, à l'encontre de ceux qui usent de la force sans réfléchir. Bar Koziba est considéré comme un imposteur. Les insurgés de Jérusalem comme des bandits. Mais ceux-là, étudiants de Torah sûrement profondément scrupuleux du respect de la Loi juive, sont finalement perçus comme des victimes. Victimes des romains, victimes de leur erreur d'avoir voulu combattre, alors que la victoire romaine était voulue par Dieu ; mais surtout, victimes de Bar Koziba, qui, par son ambition démesurée et son refus d'écouter les docteurs de la Loi, a causé leur perte.

Ainsi, la mort de ces élèves, mais également de tous les habitants de cette ville est rattachée par les Sages au chef de l'insurrection de 132[198].

Le Talmud de Babylone, qui ne connaît que de Bar Koziba sa tentative de se proclamer « Messie », propose une autre version de la prise de la ville fortifiée :

A cause du bras d'une litière, la ville de Béthar fut détruite. La coutume dans cette ville voulait qu'à la naissance d'un garçon, ses parents plantent un cèdre, et un pin à la naissance d'une fille. A leur mariage, on coupait ces arbres, et de leur bois, on fabriquait leur lit nuptial. Un jour, alors que la fille de César se promenait dans la ville, le bras de sa litière cassa. Ses serviteurs coupèrent un cèdre pour la réparer, ce qui leur valut d'être rossés [par des Juifs]. Les serviteurs dirent à César que les Juifs s'étaient révoltés contre lui, et César fit attaquer la

[198] La fin des habitants est également décrite d'une manière spectaculaire : *« Adrien le cruel avait une grande vigne de 18 milles carrés, égale de la distance de Tibériade à Cippori ; on l'entoura, comme une haie, des cadavres de la ville de Béthar, tous debouts et serrés l'un contre l'autre (faute de place) ; il leur refusa même la sépulture, pour laquelle on dut attendre qu'un autre souverain l'accordât »* (TJ Taanit 4, 5, traduction Moïse Schwab, op. cit., p.190). Ce moment marqua tellement la mémoire religieuse qu'une bénédiction journalière fut introduite à la suite de l'accord romain d'enterrer tous ces morts : *« R. Houna dit : lorsque les victimes du siège de Béthar furent enterrées, on établit la quatrième bénédiction du repas : Il est Le bon et Il fait le bien. Dieu est appelé « Le bon », en grâce de ce que ces cadavres ne sentaient pas, et « Il a fait le bien », en permettant enfin de les ensevelir »* (Ibid. ; voir également TB Berakhot 48b). Le souvenir de cet épisode est vivace, puisque aujourd'hui encore, cette bénédiction est récitée à la fin de chaque repas dans la liturgie juive (voir la traduction française et le commentaire sur cette prière dans R. Claude Brahami, *l'Arme de la Parole*, éditions Sine-Chine, 2006, p.560s.).

ville : *« Il [Dieu par l'intermédiaire de l'ennemi] a, dans son ardente colère, abattu toute la force d'Israël »*[199]. Selon R. Zeïra, citant R. Abba, qui parlait au nom de R. Jonathan, quatre-vingt mille soldats avec leurs trompettes de guerre entrèrent dans la ville de Béthar, la prirent et massacrèrent hommes, femmes et enfants, de sorte que le sang des victimes coula à flots dans les rues et atteignit la mer. Et ne croit pas que la mer était proche : elle était à un mille de la ville[200].

Si la version est différente, la cause de la chute de la ville est en fait identique :

Cette *aggada*, faisant suite à celle de « Bar Deroma »[201], illustre comme cette dernière l'idée que tout combat contre les Romains n'est destiné qu'à l'échec depuis la destruction du Temple. L'audace des habitants de la ville, rossant des soldats romains ayant déraciné un arbre, prouve que les « habitants » dont il s'agit ne sont pas ordinaires. Qui aurait l'idée, dans la Judée d'après 70, de s'en prendre aux soldats de l'empire romain, au risque de voir se réitérer les massacres qui ont accompagné la prise de Jérusalem[202] ? Personne, mis à part des insurgés. Nul doute que ce récit relate le souvenir d'un incident qui se serait déroulé alors que Bar Koziba était maître à Béthar. S'il n'est pas mentionné, peut-être est-ce car les rédacteurs du Talmud de Babylone possédaient moins d'informations sur ce « faux-messie » que leurs confrères de Jérusalem.

Quoi qu'il en soit, si l'on suppose, selon ce qui paraît le plus probable, que ces hommes sont bien ceux du chef juif, alors la critique est bel et bien dirigée contre Bar Koziba. Dès lors, nous pouvons affirmer, qu'en plus de l'accusation de « faux-messie » portée explicitement contre lui dans cette version du Talmud, l'accusation d'user de manière inadéquate de la force militaire est également présente.

Ainsi, avec ce dernier élément, cette critique supplémentaire de la confiance en sa propre force, nous constatons que ce grief est plus présent que celui d'usurpateur du titre de « Messie », énoncé explicitement dans le Talmud de Babylone et deviné dans celui de Jérusalem. Les Sages d'après 70, reprochent à Bar Koziba, ce qu'ils reprochaient aux zélotes : ne pas avoir tenu compte de l'impératif biblique :

---

[199] Lamentations 2, 3.

[200] TB Guittin 57a. (Traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., pp.716-717).

[201] Voir supra pp.60-61.

[202] C'est d'ailleurs ce qui est reproché à Bar Deroma, comme aux habitants de Béthar, dans le Talmud. Ces deux histoires, illustrent à la base un verset du Livre des Proverbes : *« Heureux l'homme qui est continuellement dans la crainte ! Qui endurcit son cœur tombe dans le malheur »* (Proverbes 28, 14 ; TB Guittin 56 b). Le Rav S. Edels explique que les habitants du « Mont Royal », comme ceux de Béthar, n'auraient du, ni fêter le départ des Romains, pour les premiers ; ni attaquer la patrouille romaine, pour les seconds. Ils auraient du, au contraire, craindre leur défaite, après avoir vu celle de Jérusalem. Bref, ils auraient du suivre les conseils du verset : *« Heureux l'homme qui est continuellement dans la crainte »* (*Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur TB Guittin 56b, s. v. *«Amar Rabbi Yo'hanan »*).

« Vous ne les craindrez pas, car c'est l'Eternel votre Dieu qui combat pour vous »[203]

[203] Deutéronome 3, 22.

Chapitre 2/ Les sources bibliques de la critique des insurgés

Dans la littérature biblique, les défaites militaires peuvent être la conséquence d'une négligence dans la pratique des commandements, comme le relate systématiquement le Livre des Juges ; mais également d'une volonté « mal placée » de combattre de certains individus ou de certains rois, selon les époques. Dans ce cas précis, qui nous intéresse, plusieurs exemples sont significatifs. Ils sont traités dans les sources rabbiniques et dans l'œuvre de Flavius Josèphe. Alors que les Sages tentent parfois de « défendre » ces combattants qui agirent sans mandat divin, sans pour autant les approuver, l'historien les compare implicitement aux insurgés de 70.

Deux périodes peuvent être distinguées : avant et après la marche du roi de Babylone sur Jérusalem. Du Pentateuque au premier livre des Rois, quelques exemples sont exploités pour développer, consciemment d'après Josèphe, et indirectement chez les Sages, cette critique de ceux qui se lancent à l'assaut de l'ennemi sans consultation préalable d'une autorité prophétique (Section 1/).

A la fin du second Livre des Rois comme dans le Livre de Jérémie, l'attitude décrite ci-dessus devient celle du gouvernement judéen. La destruction du temple apparaît clairement dans le texte comme une conséquence du mépris de la prophétie de Jérémie par les rois, alors au pouvoir. Ce que ces derniers firent subir à ce prophète, à cause de son entêtement à se révolter contre le royaume babylonien, servira de « preuve » aux partisans de la soumission à Rome que l'histoire se répète, et que les insurgés n'ont pas retenu ses leçons (§2).

Section 1/ Les exemples d'échecs militaires relatés dans les livres bibliques « historiques »

Dans les livres dits *« historiques »* de la Bible[204], le texte n'insiste pas spécialement sur la morale des évènements. Les commentaires *midrashiques* et les remarques acerbes de Flavius Josèphe retrouvent alors, malgré quelques différences d'appréciation, une pensée commune fustigeant ceux qui s'octroient la liberté de combattre, alors que les prophètes poussent à une action inverse.

[204] C'est-à-dire les Livres de Josué, des Juges, de Samuel, et des Rois, dits *« historiques »* car ils narrent l'histoire des Juifs de l'entrée en terre Sainte sous le commandement du successeur de Moïse, jusqu'à la destruction du Temple de Jérusalem par Nabuchodonosor.

Le premier cas de la sorte se retrouve dès le Pentateuque, dans le livre des Nombres. Il y est en effet relaté que les rescapés du châtiment des *« explorateurs »*[205] décidèrent eux-mêmes d'expier leur faute en tentant d'accéder en terre de Canaan malgré le refus de Moïse (§1). Des exemples similaires se retrouvent par la suite dans les Livres bibliques postérieurs. Certains sont alors l'occasion pour Josèphe et les sources rabbiniques de développer l'idée selon laquelle le refus de suivre les injonctions des Sages entraîne directement de fâcheuses conséquences politiques (§2).

§1) Le premier cas de zèle irraisonné

Même si le degré de gravité de la faute de ceux qui désobéirent à Moïse est considéré comme étant particulièrement grave dans la pensée de Josèphe (A), l'étude des différentes sources rabbiniques montre cependant que les Sages sont parfaitement d'accord avec l'historien juif sur l'importance pour le peuple de suivre les injonctions du Prophète ou des dirigeants rabbiniques (B).

A/ Différences d'interprétation entre Josèphe et la littérature rabbinique

Les Sages contemporains de la destruction du Temple savent très bien que l'attitude des insurgés n'est pas nouvelle. En partant du principe talmudique selon lequel les autorités rabbiniques représentent les successeurs directs des prophètes[206], il apparaît que le fait de décider de prendre les armes contre l'avis des Sages est une erreur constante ayant causé beaucoup de morts inutiles depuis l'époque du trajet des hébreux dans le désert.
Le premier fait en est relaté dans le livre des Nombres, après l'épisode des *« explorateurs »*. Ces derniers, qui avaient affaibli le moral des hébreux quant à la perspective d'une guerre contre les Cananéens, furent foudroyés par la *« plaie de l'Eternel »*, comme pour montrer à

[205] Chapitres 13 et 14 du livre des Nombres : Des explorateurs avaient été désignés avant l'arrivée en terre de Canaan, pour y avancer, puis revenir vers les hébreux pour leur décrire la situation sur place. Ces derniers furent gravement réprimandés car ils donnèrent leur impression sur l'inopportunité de la guerre contre les Cananéens, beaucoup plus puissants que les hébreux selon eux. Ceci découragea le peuple qui douta soudainement de la promesse divine de conquérir cette terre.
[206] Il est écrit dans le Talmud : *« Depuis le jour où le Temple a été détruit, l'inspiration a été reprise aux prophètes et donnée aux Sages. Est-ce à dire qu'un Sage ne [pouvait] être prophète ? Disons plutôt que l'inspiration divine, si elle s'est retirée des prophètes, ne s'est pas retirée des Sages. »* (TB Baba Bathra 12a). Prophètes et Sages sont ainsi mis en parallèle. Aussi, contrevenir à la parole du Sage équivaut, dans l'esprit rabbinique, à contrevenir à celle d'un prophète, les deux parlant ou prophétisant au nom de Dieu.

leurs concitoyens que c'est bien Dieu qui décide de l'issue des batailles. Dans un élan de repentir, une partie du peuple décide de prendre les armes, dès l'écoute de cette nouvelle :

Moïse rapporta ces paroles à tous les enfants d'Israël ; et le peuple s'en affligea fort. Puis ils se levèrent de bon matin, et se dirigèrent vers le sommet de la montagne, disant : *« Nous sommes prêts à marcher vers le lieu que l'Eternel a désigné, car nous avons péché »*. Moïse leur dit : *« Pourquoi transgressez-vous la parole de l'Eternel ? Cela ne vous réussira pas ! N'y montez pas, car l'Eternel n'est pas au milieu de vous ; ne vous livrez pas aux coups de vos ennemis. Car l'Amalécite et le Cananéen sont là devant vous, et vous tomberiez sous leur glaive ; aussi bien, vous vous êtes éloignés de l'Eternel, l'Eternel ne sera point avec vous ! »*.
Mais ils s'obstinèrent à monter au sommet de la montagne ; cependant, ni l'arche d'alliance du Seigneur, ni Moïse ne bougèrent du milieu du camp. L'Amalécite et la Cananéen, qui habitaient sur cette montagne, en descendirent, les battirent et les taillèrent en pièce jusqu'à 'Hormâ.[207]

Pour le Talmud, la faute de ceux qui *« s'obstinèrent à monter au sommet de la montagne »* n'est qu'une faute légère, beaucoup moins grave, en tout cas, qu'une profanation directe et volontaire de la législation du pentateuque[208]. Les Sages du Midrash, expliquent quant à eux, que ceux qui font une action sans y être autorisés par Dieu, sont semblables à des hommes marchant dans l'obscurité[209].
C'est donc la même idée d' « erreur » qui ressort, mettant de côté la notion de « faute grave » ou de « péché », atténuant ainsi l'action de ceux qui partirent à la guerre contre l'avis de Moïse et de Dieu. Peut-être cette relative clémence des Sages à leur égard, est-elle due à leur intention première, c'est-à-dire, à leur repentir exprimé dès l'annonce de la mort des explorateurs : *« Nous sommes prêts à marcher vers le lieu que l'Eternel a désigné, car nous avons péché »*. Il est d'ailleurs fort probable que les Sages du Talmud et du Midrash, ne discernent pas spécialement ici les « ancêtres » des zélotes et de Bar Koziba ; la critique de ces derniers étant beaucoup plus dure et sans appel.

[207] Nombres 14, 39-45
[208] TB Shabbat 97a : Les Rabbis discutent sur la nature du péché d'un dénommé *« Tseloph'had »* dont il est question plus loin dans le livre des Nombres (Nombres 27, 3). D'après certains, sa faute fut de ramasser du bois à Shabbat aux yeux de tous, ce qui constitue une profanation de ce jour saint, profanation frappée de la peine de mort lorsqu'elle est accomplie après avertissements et en public. D'après d'autres, il faisait partie de ceux qui *« gravirent la montagne »*, dont il est question dans notre passage. Rachi explique la conséquence de ce dernier avis par rapport au précédent : *« (...) [c'est donc qu'il] n'a pas fait autant de mal en comparaison [à un cas de] profanation du Shabbat »* (Commentaire sur TB Shabbat 97a, s. v. *« MiVayafilou »* ; traduit de l'hébreu).
[209] Ces derniers basent leur raisonnement sur le rapprochement entre la racine de « *Vayapilou/* ויעפלו */ ils s'obstinèrent* » : עופל (« *'Ofel* », avec un « *'Aïn* ») et le mot obscurité אופל (« *Ofel* », avec un « *alef* »). Comme pour dire : *« Ils marchèrent dans les ténèbres, sans permission »* (Midrash *Tan'houma* cité par Rachi dans son commentaire sur Nombres 14, 44, *Le commentaire de Rachi sur la Torah*, op. cit., Le Livre des Nombres, p.149).

A l'inverse, Flavius Josèphe occulte complètement l'intention première de ces hommes, ne relatant même pas leur acte comme une conséquence directe de l'épisode des « explorateurs ». Par contre, son interprétation de ce passage est beaucoup plus étendue que ce qui ressort des sources rabbiniques. Son portrait de ceux qui *« s'obstinèrent à monter au sommet de la montagne »* est d'ailleurs particulièrement long, puisqu'il s'étend davantage que le texte qu'il est censé résumer ! L'historien juif en profite ainsi pour développer les motivations des hommes désireux de combattre. Une lecture approfondie de ce qu'il écrit nous montre que cette description n'est pas sans lien avec les événements qu'il a connus lors de la « guerre juive » :

Ils ne voulaient plus obéir au commandement que Moïse leur faisait de demeurer au repos ; mais se persuadant qu'ils n'avaient pas besoin de son assistance pour vaincre leurs ennemis, ils l'accusaient de vouloir toujours les laisser dans cette misère afin qu'ils ne pussent se passer de lui. Ainsi, ils résolurent d'entreprendre cette guerre, dans la croyance que ce n'était pas en considération de Moïse que Dieu les favorisait, mais parce qu'Il s'était déclaré leur protecteur comme Il l'avait été de leurs ancêtres ; qu'après les avoir affranchi de leur servitude à cause de leur vertu, Il leur donnerait la victoire s'ils combattaient vaillamment ; qu'ils étaient assez forts par eux-mêmes pour affronter leurs ennemis, quand bien même Moïse voulait empêcher Dieu de leur être favorable; qu'il leur était plus avantageux d'agir par leur propre conseil que d'obéir aveuglément à Moïse, et de l'avoir pour tyran après avoir secoué le joug des Egyptiens (…) ; que la prudence obligeait à mépriser l'orgueil d'un homme et à se confier seulement en Dieu pour conquérir un pays dont Il leur avait promis la possession (…).
Toutes ces considérations jointes à l'extrême nécessité où ils se trouvaient dans ces lieux déserts et stériles leur ayant fait prendre cette résolution, ils marchèrent contre les Cananéens. Ces peuples, sans s'étonner de les voir venir à eux si audacieusement et en si grand nombre, les reçurent avec tant de vigueur qu'ils en tuèrent plusieurs sur place, mirent les autres en fuite, et les poursuivirent jusqu'à dans leur camp. Cette perte affligea d'autant plus les Israélites qu'au lieu qu'ils s'étaient flattés de l'espérance d'un heureux succès, ils connurent que Dieu était irrité de ce que sans attendre son ordre, ils s'étaient engagés dans cette guerre ; et qu'ainsi, ils avaient sujet d'appréhender encore pis pour l'avenir[210].

Si l'historien juif note au final la conclusion du passage biblique, c'est-à-dire, que le grief de ces combattants est de ne pas avoir attendu l'ordre divin ; il insiste bien plus sur le rejet de l'autorité de Moïse comme cause principale de leur cuisant échec. Il faut signaler que Josèphe lui-même, qui n'était pas seulement un commandant militaire, mais également un érudit[211], considère que le discours qu'il tient aux insurgés n'est pas le produit de son expérience

[210] AJ IV, 1. On notera que le jugement de Josèphe sur ces hommes, même s'il s'éloigne des textes du Talmud et du Midrash, se rapproche toutefois de la traduction d'Onkelos sur ce passage. En effet ce dernier traduit « *Vayapilou/* ויעפלו */ ils s'obstinèrent »* par *« Véarshaou/* וארשעו */ Ils firent le mal »*, indiquant ainsi que ces hommes sont de véritables mécréants (*réchaïm*, de la même racine que *véarshaou* : עשר).
[211] Comme il le dit lui-même dès la première page de son *Autobiographie* (op. cit).

militaire, mais de ce qu'il croit connaître du « plan Divin »[212]. Dès lors, dans son esprit, les judéens qui refusent de l'écouter sont semblables aux hébreux qui refusèrent de suivre le conseil -inspiré- de Moïse.

De même, Josèphe en veut, inconsciemment ou non, aux assiégés de Jérusalem qui ont persisté dans la bataille malgré ses avertissements « prophétiques ». Leur défaite catastrophique est donc en quelque sorte la conséquence de cette attitude de non-reconnaissance du pseudo-prophète.

En ceci, l'historien juif se rapproche particulièrement des Sages, même si ceux-ci n'ont pas la même perception que lui de la cause de cette guerre contre les Cananéens. En effet, dans le passage du Talmud relatant la prise du Temple, il est profondément reproché aux insurgés de ne pas avoir écouté les avertissements et conseils de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et de ses confrères présents lors du siège de la cité[213].

B/ L'obligation de suivre les injonctions des Sages

L'importance de suivre la voie définie par l'autorité rabbinique est d'une importance capitale, comme le souligne la Michna, rédigée près d'un siècle après l'œuvre de Josèphe[214] :

Que ta maison soit un lieu de rencontre pour les Sages, poudre-toi de la poussière de leurs pieds et bois avidement de leurs paroles[215].

Par ailleurs, la sanction du refus d'écouter les consignes des Sages est tellement dure qu'elle ne peut que difficilement être entendue au sens littéral : Selon la Michna, l' «אַפִּיקוֹרוֹס */apikoros »* n'a pas le droit au monde futur[216]. Les Sages discutent longuement sur la définition de ce terme. Qu'il s'agisse du *« contempteur »* des Sages, ou de celui qui traite son prochain avec mépris en leur présence ; tous s'accordent à dire qu'il s'agit certainement de

[212]Voir BJ III, 36 ; VI, 5 ; VI, 9 et *Autobiographie*, op. cit. p. XIII.
[213] TB Guittin 56 a.
[214] Voir Lexique : « Michna ».
[215] *Pirké Avot* 1, 4. En l'espèce, Yossé Ben Yoézer, l'auteur de cette sentence d'après la tradition, est antérieur à Josèphe d'au moins plus d'un siècle, puisqu'il est considéré comme antérieur à Hillel, qui aurait vécu au début de notre ère (voir Mireille Hadas-Lebel, *Hillel, un Sage au temps de Jésus*, collection présences du judaïsme poche, Albin Michel, 1999).
[216] TB Sanhédrin 90 a. Je ne rentrerai pas ici dans une discussion sur ce que signifie « le monde futur » dans la Michna. La question est longuement discutée dans le Talmud de Babylone, au dernier chapitre du traité Sanhédrin. Mais honnêtement, même celui qui aurait une entière maîtrise de ce passage et des commentaires postérieurs sur le sujet ne saurait donner une définition claire et concise, tant les avis sont partagés.

quelqu'un qui mépriserait les Sages eux-mêmes ou leurs paroles[217]. Les différentes illustrations de l' «אַפִּיקוֹרוֹס */apikoros*» rapportées au cours de ce débat talmudique sont d'ailleurs particulièrement intéressantes, car elles rejoignent la description que fait Josèphe des hommes qui refusèrent d'écouter Moïse et ses conseils de prudence[218]. Enfin, le mépris des Sages est considéré comme susceptible d'entraîner les pires malheurs:

R. Juda a dit : Jérusalem fut détruite uniquement parce que les disciples des Sages y ont été méprisés (…). Selon R. Juda, qui parle au nom de Rav, quiconque méprise les disciples des Sages ne verra pas de remède à ses malheurs. R. Juda a dit au nom de Rav : Comment interpréter : *« Ne touchez pas à mes oints, ne faites pas de mal à mes prophètes »* (Psaumes 105, 15) ? *« Ne touchez pas à mes oints »* : il s'agit des enfants qui vont à l'école ; *« Ne faites pas de mal à mes prophètes »* : il s'agit des disciples des Sages[219].

Pour revenir sur Josèphe, il est intéressant de noter qu'il attribue aux hommes qui *« s'obstinèrent à monter au sommet de la montagne »* les mêmes arguments « révolutionnaires » que ceux de Qora'h, le cousin de Moïse qui tenta de destituer celui-ci de sa fonction de guide et de porte-parole du Législateur Divin[220]. Dans ses *Antiquités Juives*, il reproduit à peu près l'accusation telle qu'elle est présentée dans le récit biblique. Selon lui, Qora'h critique son rival *« disant que c'était une chose insupportable que Moïse, par son ambition et ses artifices, sous prétexte de communiquer avec Dieu, ne recherchât que sa propre gloire au détriment de tous (…) »*[221]. Il lui reproche également, toujours d'après l'historien, une *« usurpation tyrannique »* des honneurs[222], ce qui rappelle fortement la description de ceux qui gravirent la montagne pour se battre, s'obstinant à rejeter l'autorité de Moïse.

Une différence notable est essentielle entre les deux récits des *Antiquités* : dans le passage sur Qora'h, Josèphe se contente de reproduire le texte original, alors qu'il innove complètement au sujet des pseudo-zélateurs non agréés par Moïse. Nous voyons donc qu'il assimile les uns aux autres. Pour lui, comme pour les Sages, mépriser le commandement du Maître, ou du Prophète, équivaut à se rebeller contre son autorité. Or, la sanction de cette révolte est

[217] TB Sanhédrin 99b-100a.
[218] *« Selon Rav Yossef ce sont, par exemple, ceux qui disent : « A quoi nous servent les Rabbis ? C'est pour leur propre satisfaction qu'ils étudient la Torah et la Michna ». Rabba citait comme exemples d'*[אַפִּיקוֹרוֹס */apikoros]* *l'école de Benjamin le médecin, qui disait : « A quoi nous servent les Rabbis ? Ils ne nous ont jamais permis [de manger] un corbeau, pas plus qu'ils ne nous ont défendu de manger un pigeon » [c'est-à-dire : ils n'ont rien dit de nouveau à propos du pur et de l'impur] »* (Ibid. Traduction française : A. Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., pp.1120-1121).
[219] TB Shabbat 119 b. (Traduction : Ibid., p.238).
[220] Nombres 16
[221] AJ IV, 2.
[222] Ibid.

terrible : D'après la Torah, Qora'h fut englouti vivant par la terre, que Dieu ouvrit spécialement à cet effet[223] ; et d'après le Talmud, ni lui, ni sa faction n'eurent de part au monde futur[224], au même titre que ceux qui se révoltent contre les Sages. Le Talmud se sert d'ailleurs de l'exemple de Qora'h pour défendre cette conviction partagée par Josèphe :

Rav 'Hisda a dit : Quiconque conteste son maître, c'est comme s'il contestait la שְׁכִנָה/*Chekhina* (Présence Divine), car il est dit *« [l'assemblée de Qora'h] dans sa révolte contre l'Eternel »*[225].[226]

Dès lors, même si l'appréciation que fait l'historien juif de la « faute » des hommes qui *« s'obstinèrent à monter au sommet de la montagne »* s'éloigne de celle des Sages, le fond de sa pensée est complètement en accord avec ceux qu'il admire et qu'il considère sans doute, au même titre que lui-même, comme les dignes successeurs des prophètes :
La cause principale de l'échec militaire, en l'espèce de la défaite des hébreux dans le désert, est d'avoir négligé la parole du Sage, en l'occurrence de Moïse.

§2) Non respect des injonctions des Sages et perte du pouvoir politique

Les rôles des Prophètes dans la Bible sont variés. En plus des remontrances et de l'annonce des prophéties d'avenir, ceux-ci servent bien souvent de « conseillers » des rois. Le premier roi d'après l'histoire biblique, le roi Saül, fut ainsi désigné par l'intermédiaire du prophète

[223] Nombres 16, 32-33. Josèphe romance la fin de Qora'h dans ses *Antiquités*, en insistant sur le pathétique du retournement de situation du rival de Moïse : *«Voilà quelle fut la fin de ces misérables, et de quelle sorte Dieu fit connaître sa justice et sa puissance. En quoi leur châtiment fut d'autant plus déplorable que même leurs proches passèrent tout à coup des sentiments qu'ils leur avaient inspirés à des sentiments contraires, se réjouir des malheurs au lieu de les plaindre, louèrent avec des acclamations le juste châtiment de Dieu, et crièrent qu'ils méritaient d'être détestés comme des pestes publiques »* (AJ IV, 3).
[224] TB Sanhédrin 109b. Comme mentionné ci-dessus, la notion de « monde futur » est très vaste et n'a pas lieu d'être débattue dans ce travail. Pour donner tout de même au lecteur un aperçu de la complexité de la question, reproduisons-en partie- ce qu'écrit le Rabbin Elie Munk sur la mort de Qora'h : *« Dans la Michna Sanhédrin 10, 3, Rabbi Akiba dit que ceux qui ont été ainsi châtiés sont privés de participation au monde futur : « leurs corps ont subi une punition dans ce monde-ci, leurs âmes la subiront dans l'au-delà ». Au nom du Ari [R. Isaac Louria, célèbre cabaliste du 16ème siècle], on rapporte cependant qu'à la fin des temps Qora'h pourra réparer sa faute (…) et il reconnaîtra publiquement ce que la rumeur affirme avoir entendu sur les tombes de ses fils : « Moïse est vérité, sa Torah est vérité ; quant à nous nous sommes des menteurs ». Aussi Ba'hya [R. Ba'hya Ben Asher, 13ème siècle] indique-t-il que même si ces hommes pervers n'ont pas leur part dans le monde futur, qui est celui des âmes après la mort, ils auront du moins le bénéfice de la résurrection des morts (…). »* (R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, les Nombres, op. cit., p.169).
[225] Nombres 26, 9.
[226] TB Sanhédrin 110a (traduction française : A. Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p.1168). Rav 'Hisda soulève en fait une question implicite : pourquoi est-il fait mention dans ce verset d'une *« révolte contre l'Eternel »*, alors que la révolte était dirigée contre Moïse ? La réponse est que celui qui se révolte contre son maître, ou contre les Sages en général, est semblable à celui qui se révolte conte Dieu.

Samuel[227] qui ne cessa depuis lors de le guider dans sa mission royale. Or, on remarque d'une lecture attentive du texte que le règne de Saül est complètement lié au respect des conseils de Samuel, puisque sa décadence intervient juste après lui avoir désobéi (A). Le même raisonnement est également valable lorsque le roi préfère écouter d'autres conseils que celui du Prophète. L'illustration de cette idée se trouve dans le Livre des Rois, au sujet de l'échec militaire du roi A'hav après avoir suivi de faux présages (B).

A/ Le cas de la perte de la royauté du roi Saül

Le reproche principal fait au premier roi juif est de ne pas avoir appliqué exactement le commandement de Dieu qui lui fut communiqué par l'intermédiaire du prophète Samuel. Saül avait été ainsi enjoint d'éradiquer la population et les biens d'Amalec[228] ainsi que son dirigeant, le roi Agag[229]. Il accomplit une partie du commandement, mais épargna pourtant ce dernier et le bétail du peuple[230]. La réaction de Dieu ne se fit pas attendre : Samuel vint de suite annoncer au roi qu'Il le destituait de ses fonctions.

La remontrance du prophète ne concerne a priori que la désobéissance aux ordres de Dieu :

« Dieu t'a chargé d'une expédition ; Il a dit : Va détruire ce peuple coupable, ce 'Amalec, et fais-lui une guerre d'extermination ! Pourquoi-donc n'as-tu pas obéi à la voix de Dieu, et t'es-tu jeté sur le butin, faisant ainsi ce qui déplait à Dieu ? (...) La rébellion est coupable comme la magie, et l'insubordination comme le crime d'idolâtrie. Puisque tu as repoussé la parole de Dieu, Il te repousse de la royauté. »[231]

Pourtant, la réplique de Saül montre que la complémentarité entre l'ordre de Dieu et du Prophète est parfaitement connue de lui :

Saül dit à Samuel : J'ai péché car j'ai transgressé la parole de Dieu et tes ordres[232].

[227] I Samuel 10-11.
[228] Nom d'un peuple habitant près de Canaan. L'appellation de ce peuple est similaire à celle de son premier chef, ennemi héréditaire du peuple juif d'après les versets mêmes de la Torah : *« L'Eternel dit à Moïse : Ecris cela en souvenir, dans le Livre, et place-le aux oreilles de Josué : J'effacerai le souvenir d'Amalec de dessous les cieux. Moïse érigea un autel, il appela son nom : L'Eternel est mon miracle. Et il dit : Car la main est sur le trône de l'Eternel, guerre par 'Amalec de par l'Eternel, de siècle en siècle ! »* (Exode 17, 14-16 ; voir également Deutéronome 25, 17).
[229] I Samuel 15, 1-3.
[230] Ibid., v. 9.
[231] Ibid., v. 18-23.
[232] Ibid., v. 24.

Pour revenir sur la remontrance du Prophète Samuel, nous remarquons que ce dernier compare l'action de Saül à celle d'un homme qui aurait pratiqué la magie, action punie de la peine de mort d'après la Torah[233]. D'après le Talmud de Jérusalem, qui s'appuie peut-être sur cette remontrance du prophète, *« tout celui qui rend visite à un magicien se rebelle contre les paroles de Dieu et entraîne [Sa] colère et la détresse sur lui-même »*[234].
Cette sentence peut se rattacher sans doute à Saül qui attira sur lui la colère de Dieu en se rebellant contre Sa parole, et celle de Son prophète; mais également en consultant par la suite une magicienne, lorsqu'il s'aperçut que Dieu ne le suivait plus dans ses entreprises[235]. Le premier roi d'Israël, qui était connu pour sa piété et son respect des commandements divins, en profana pourtant un à cause de la détresse dans laquelle il se trouvait[236].

Une analyse du Livre de Samuel montre clairement que la « décadence » de Saül commença précisément lorsqu'il contrevint, même si ce n'est qu'en partie, à l'injonction du prophète. Pour Josèphe, cette manière de faire est impardonnable :

> Ainsi Dieu dit à Samuel qu'il se repentait d'avoir mis Saül sur le trône, puisqu'il foulait aux pieds Ses commandements pour ne suivre que sa propre volonté. Cette aversion de Dieu pour Saül toucha le prophète d'une si vive douleur qu'il le pria toute la nuit de vouloir lui pardonner, mais il ne put l'obtenir parce que Dieu ne trouva pas juste de remettre une si grande offense en faveur de l'intercesseur, et que ceux qui par l'affection d'une fausse gloire de clémence laissent des crimes impunis sont cause qu'ils se multiplient[237].

En comparant ce passage au texte biblique cité ci-dessus, on s'aperçoit qu'il glisse une critique qui n'y est pas directement mentionnée. Il accuse en effet le roi de négliger la Loi juive pour *« ne suivre que sa propre volonté »*. On retrouve ainsi le grief principal que porte Josèphe aux insurgés du Temple de Jérusalem : mépriser les lois de la Torah dès que leurs propres idéaux et leurs ambitions sont en jeu. Il s'offusque d'ailleurs contre cette manière de faire et n'hésite pas de parler d' *« aversion »* de Dieu à l'égard de Saül.
Enfin, il juge nécessaire de donner la leçon qu'il convient de tirer de cet événement : Etre clément envers ceux qui contreviennent aux injonctions divines, c'est encourager la reproduction de leurs crimes. Il ne se montre donc pas sévère à l'encontre de Saül

[233] Exode 22, 17 : *« La sorcière, tu ne la laisseras pas vivre »*.
[234] TJ Avoda Zara 2, cité dans le recueil de *midrashim* attribué à R. Shimon de Frankfort, *Sefer Yalkout Shimoni hamenoukad*, Jérusalem 2006, commentaire sur I Samuel 15, 122 ; traduit de l'hébreu.
[235] I Samuel 28.
[236] Voir le Midrash *Tan'houma* cité par Rachi dans son commentaire sur I Samuel 28, 8 (en français : Le commentaire de Rachi sur I Samuel, traduit par G. Pell, Editions Gallia, 2002, p.225).
[237] AJ VI, 8.

précisément, mais envers tous ceux qui ont négligé, ou qui négligent encore à son époque les instructions donnés par les Sages, représentants de l'autorité de Dieu sur terre.
En des termes beaucoup moins véhéments, le Talmud insiste également sur la gravité de la désobéissance de Saül, selon eux plus importante que les autres méfaits dont le texte biblique l'accuse :

Quel fut le crime de Saül ? Il s'agit de l'épisode d'Agag. Mais n'en commit-il pas un autre lors de l'épisode de la ville de Nob et de ses prêtres[238] ? C'est uniquement à cause de l'épisode d'Agag qu'il est écrit : *« Je me repens d'avoir établi Saül pour roi »*[239].[240]

Etant donné que l'autre « crime » dont il est question dans ce passage est le massacre de toute une population[241] (!), on imagine à quel point l'insubordination de Saül est considérée comme gravissime dans la littérature rabbinique. En cela, les sages rejoignent donc complètement Josèphe.
Encore plus captivant, en ce qui concerne notre tentative de rapprocher les récits des *Antiquités* des *aggadot* rabbiniques, le Talmud apporte la même analyse que l'historien quant à la raison de ce premier écart de conduite du Roi : Il y est expliqué, d'une manière certes plus subtile, que c'est le raisonnement inhérent à la moralité personnelle de Saül, qui l'a poussé à négliger le commandement divin :

« Et il se querella dans la vallée »[242] : Selon R. Mani, il faut comprendre *« à propos de la vallée »*. En effet, lorsque le Saint Béni-Soit-Il, ordonna à Saül : *« Va maintenant, frappe Amalec »*[243], Saül dit : *« Pour expier le meurtre d'une seule personne, la Torah commande d'amener une génisse au fond d'une vallée et de lui briser la nuque*[244] *: qu'en sera-t-il pour tous ces meurtres que je devrais commettre ! De plus, si les hommes ont péché, en quoi les bêtes sont-elles responsables ? Et si les adultes ont péché, en quoi les enfants sont-ils responsables ? »*. Alors une voix céleste se fit entendre : *« Ne sois pas juste à l'excès »*[245].[246]

[238] I Samuel 22 : Saül, ayant sombré dans la folie, part à la recherche de David pour le tuer. Soupçonnant les prêtres de la ville de Nob de le gêner dans cette tâche, il les fait tous exécuter.
[239] I Samuel 15, 11. Pour le problème du « repentir » de Dieu dont il est question dans ce verset, voir les commentaires de Rachi et des autres exégètes bibliques qui abordent le sujet.
[240] TB Yoma 22b (traduction : A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p.347).
[241] I Samuel 22.
[242] I Samuel 15, 5. Le « il » correspond à Saül.
[243] Ibid., v.3.
[244] Deutéronome 21.
[245] Ecclésiaste 7, 16.
[246] TB Yoma 22b.

Ce qui pouvait être pris comme un acte de générosité est perçu finalement comme une attitude irresponsable. La suite du passage talmudique établit à cet effet un lien entre cet « excès » et l'excès inverse que Saül commit par la suite ; l'assassinat des prêtres de Nob :

(…) Alors une voix se fit entendre : *« Ne sois pas juste à l'excès »* (…). Plus tard, lorsque Saül dit à Doëg : *« Tourne-toi et frappe les prêtres»*[247] et qu'il mit à mort hommes et femmes, une voix céleste se fit entendre et lui dit : *« Ne sois pas méchant à l'excès »*[248]. [249]

Le but de ce rapprochement est facilement compréhensible : il s'agit de démontrer par les textes qu'en temps de guerre ou de difficulté, le seul mobile valable pour attaquer est l'ordre du prophète ou du Sage. Même si l'ordre en question paraît injuste, voir immoral, peu importe[250]. Pour les Sages du Talmud, il semble évident que si Saül n'avait pas substitué sa propre volonté à celle de Dieu, il n'en serait pas venu à perpétrer le massacre de Nob.

Dans cet esprit, la défaite du premier roi d'Israël et sa mort qui s'ensuivit, apparaissent comme la conséquence de cette désobéissance originelle. Saül n'est plus conseillé par le prophète de Dieu lorsqu'il combat ; de la même manière que les hommes qui *« s'obstinèrent à monter au sommet de la montagne »*[251] n'étaient plus guidés par Moïse. Ainsi plus tard, les assiégés de Jérusalem périront en grand nombre lorsque les Sages, d'après le Talmud, ou Josèphe, d'après les *Antiquités*, abandonneront leur cause, et refuseront de poursuivre la guerre contre les Romains[252].

Cependant, comme à son habitude, le texte biblique ne laisse pas transparaître de jugement de valeur ou de conclusion, au moment de la description de la mort de Saül[253]. En revanche, sur ce sujet, l'historien juif ne s'écarte pas le moins du monde de sa ligne de pensée :

Voilà de quelle sorte, selon [le Livre] de Samuel, le roi Saül finit sa vie pour avoir contrevenu au commandement de Dieu touchant les Amalécites, fait mourir le grand-prêtre A'himélekh avec toute sa race sacerdotale, et réduit en cendres la ville destinée de Dieu pour leur séjour.[254]

---

[247] I Samuel 22, 18.
[248] Ecclésiaste 7, 17.
[249] TB Yoma 22b.
[250] Sur la question de l'obéissance aux Sages lorsqu'ils ordonnent quelque chose apparemment immoral ou contraire à la Loi, voir les commentaires sur le verset du Deutéronome : *« Tu agiras selon les instructions qu'ils te donneront et le jugement qu'ils t'énonceront, tu ne t'écarteras pas de la sentence qu'ils t'indiqueront, ni à droite, ni à gauche »* (Deutéronome 17, 11 ; voir (R.) E. Munk, *La Voix de la Torah*, Le Deutéronome, op. cit., pp.164-165).
[251] Voir supra p.68s.
[252] Ou de se suicider lorsqu'il fut capturé pour Josèphe (BJ III, 8, 6).
[253] I Samuel 31.

De ce qu'il avait écrit précédemment, à propos du refus partiel de Saül d'obtempérer à l'ordre de Dieu, nous pouvons déduire que ce n'est pas uniquement pour suivre l'ordre chronologique de la Bible que Josèphe place cette « faute » en premier. Son verdict est formel. L'illustration biblique change, mais la morale est constante : l'échec militaire, représenté ici par la mort de Saül, est la conséquence de la mauvaise mise en application de l'injonction divine.

Pour les Sages du Talmud également, le châtiment de Saül n'est pas sans rapport avec ses actions passées :

Nos Rabbis enseignent : Cinq personnes furent créées avec un attribut dont le modèle est au Ciel. C'est cet attribut qui, pour toutes, fut l'instrument de leur châtiment : (…) Pour Saül [ce fut] son cou [comme il est écrit] : *« Saül prit son épée et se jeta dessus »*[255].[256]

A première vue, il n'y a pas réellement de rapport entre le *« cou »* de Saül et son refus d'obtempérer aux ordres du prophète. Il s'agit cependant d'un enseignement à prendre au second degré. Aussi pour Rachi[257], il ne faut pas comprendre le « cou » au sens littéral :

Le Talmud ferait en fait référence à la taille impressionnante du premier roi d'Israël[258] ; le mot *«cou »* indiquerait donc la supériorité de Saül. Or, cette qualité, propre à Dieu selon le Talmud, causa sa perte ; elle fut l'instrument de son châtiment car c'est sur son cou que vint s'abattre l'épée qui mit fin à ses jours.

Dès lors, ce texte du traité *Sota* du Talmud, rejoint celui du traité *Yoma* reproduisant le raisonnement supposé de Saül : Pourquoi le premier roi d'Israël en vint-il à se tromper sur l'attitude à prendre vis-à-vis du peuple d'Amalec ? Pourquoi substitua-t-il son propre raisonnement sur le concept de miséricorde à celui de Dieu ? Justement à cause de sa supériorité physique et sociale.

Les Sages soupçonnent donc que les prérogatives du roi ne lui soient montées à la tête. De la même manière que, plus tard, Bar Koziba tombera aux mains des Romains à cause de sa trop

---

[254] AJ VI, 15. On remarquera que Josèphe, comme le Talmud, ne mentionne pas la consultation de la magicienne comme crime de Saül. La raison de cette exclusion ne nous intéresse pas spécialement dans notre travail. Par contre, il est intéressant de constater que la non-mention de ce péché, lors du rappel des fautes de Saül, est commune dans les œuvres des docteurs de la Loi et de l'historien.

[255] I Samuel 31, 4.

[256] TB Sota 10a (Traduction : A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p.745).

[257] Commentaire de Rachi sur TB Sota 10a, s. v. *«Shaoul BéTsavaro »* et *« Vaypol Aléa »*.

[258] I Samuel 10, 23 : *« On courut l'y chercher, et alors il apparut debout au milieu du peuple, dépassant tous les autres de l'épaule »*.

grande confiance en ses capacités, Saül et son armée furent écrasés par leurs ennemis à cause de la confiance que le Roi plaçait dans sa force et dans son rang.

B/ L'échec militaire consécutif à une croyance en de faux présages de victoire

Il est relaté dans le premier livre des Rois, que les rois de Juda et d'Israël décidèrent de s'unir pour faire la guerre au Roi d'Aram[259]. Josaphat, roi de Juda, voulut consulter les prophètes avant d'entreprendre cette bataille. Le roi d'Israël, A'hav, lui présenta alors quatre cent hommes qui prophétisèrent la victoire des Judéens et des Israélites[260]. Josaphat, apparemment plus pieux que son confrère[261], insista toutefois pour qu'un autre prophète se présente à eux. Il demanda à A'hav s'il en existait encore dans le royaume d'Israël, et ce dernier lui répondit que le prophète Mikha n'avait pas été consulté car il ne prédisait que des malheurs[262]. Ils le firent néanmoins venir, et celui-ci promit, à l'inverse des hommes précédemment consultés, qu'A'hav mourra au combat. Ce dernier refusa de l'écouter et partit tout de même sur le champ de bataille. Sa prophétie se réalisa bel et bien, malgré les précautions que prit ce roi pour échapper à son sort[263] :

Mais un homme tira de l'arc au hasard[264], et atteignit le roi d'Israël au défaut de la cuirasse. [A'hav] dit à son conducteur : *« Tourne bride et fais moi sortir de la mêlée, car je suis gravement blessé »*. La bataille fut dure en

[259] I Rois 22.
[260] I Rois 22, 6. Aram correspondant à la Syrie.
[261] Voir TB Sanhédrin 89a et AJ IX, 1.
[262] D'après Josèphe (AJ VIII, 10), comme d'après le Talmud (Ibid., 89a-b), le prophète Mikha, est celui dont il est question au chapitre 20 du livre des Rois, mais qui n'y est pas nommé. Le roi A'hav avait alors défait l'armée de Ben Hadad, roi d'Aram, mais avait laissé partir ce dernier contrairement à l'ordre de Dieu [ce qui nous rappelle fortement l'épisode de Saül avec Agag, roi d'Amalec ; comme quoi les leçons politiques sont constantes dans la Bible…]. Le prophète Mikha lui fit alors comprendre que ce manquement au commandement de Dieu causera sa mort : *« Or, un des disciples des prophètes dit à son collègue, par l'ordre de Dieu : « Frappe-moi, je te prie ! » L'autre refusa de le frapper. Il lui dit : « Puisque tu n'as pas écouté la voix de Dieu, lorsque tu m'auras quitté, un lion t'attaquera »*. *Il le quitta, un lion le trouva et le tua. Ayant trouvé un autre homme, il lui dit : « Frappe-moi, je te prie ». L'homme le frappa, lui faisant maintes blessures. Le prophète alla se présenter devant le roi, sur son chemin ; il était déguisé, avec un bandeau sur les yeux. Lorsque le roi passa, il l'implora en disant : « Ton serviteur était allé au milieu de la bataille, lorsqu'un homme vint et m'amena un homme en disant : « Surveille cet homme ! S'il venait à manquer, ta vie manquerait pour la sienne (…). Or, ton serviteur était occupé de part et d'autre, de sorte que l'homme s'est échappé ». Le roi d'Israël lui dit : « C'est ton arrêt, tu l'as prononcé toi-même !». Il s'empressa d'ôter le bandeau de dessus ses yeux, et le roi d'Israël reconnut en lui un des prophètes. Celui-ci lui dit : « Ainsi a parlé l'Eternel : Parce que tu as laissé partir celui que j'avais condamné, ta vie répondra pour la sienne, et ton peuple pour le sien ». Le roi d'Israël rentra chez lui à Chomron, sombre et consterné »* (I Rois 20, 35-43).
[263] I Roi 22, 30-31 : le roi d'Aram avait ordonné de ne viser que le roi d'Israël, or, celui-ci avait volontairement mis de coté ses habits royaux pour se fondre parmi les combattants. Malgré cela il fut tué.
[264] Le texte ne parle pas de « hasard », car ce concept n'existe pas dans le Judaïsme (les Rabbins plaisantent d'ailleurs dans leurs discours, en parlant du *« ה /ha »* *« זר /zar »*, littéralement : « l'étranger » à la tradition !). Le terme hébreu employé ici est en fait : *« לתמו/letoumo »*, de la racine *« תם /tam »*, qui signifie « naïf », « innocent ». Rachi, dans son commentaire sur ce verset, explique que le soldat ignorait que celui qu'il visait

ce jour, cependant, le roi était resté debout sur son char en face d'Aram, mais au soir il expira. Le sang de sa plaie avait coulé jusqu'au fond du char[265].

Les Sages du Talmud n'insistent pas sur le rapport entre la chute d'A'hav et son refus d'écouter les paroles du prophète. Pour cause, ils lient sa mort à de nombreux péchés, assez importants pour surpasser la gravité du crime de « désobéissance ». Le texte lui-même témoigne à son propos : *« A'hav continua par sa conduite d'exciter la colère de l'Eternel, Dieu d'Israël, plus que tous les rois d'Israël qui l'avaient précédé »*[266] ; ou encore : *« En vérité, personne ne s'était, comme A'hav, adonné à faire ce qui déplaît à l'Eternel (…) »*[267].
Selon un avis rabbinique, ce dernier était un pêcheur convaincu qui avait même placé sur les portes de Samarie l'inscription suivante : *« A'hav a renié le Dieu d'Israël »*[268]. D'ailleurs d'après la *michna* du traité *Sanhédrin*, les actions d'A'hav furent si terrible qu'il n'eut *« pas de part au monde futur »*[269].
Par ailleurs, pourquoi les Sages iraient-ils insister sur le non respect de la parole divine, alors que le texte du livre des Rois décrit en détail le massacre des prophètes par sa femme[270] ? Le silence du roi n'équivaut-il pas à un accord ? Il est clair que toute la partie de la Bible ayant trait à ce dernier, témoigne d'elle-même qu'A'hav ne respectait ni les commandements de la Torah, ni la parole des prophètes qu'il laissait massacrer consciemment !
Par conséquent, sûrement les Sages jugent-ils que la description de ce roi renégat était assez explicite. Ils considèrent que ce dernier n'a *« pas de part au monde futur »* en raison de tous ses manquements à la Loi, et n'éprouvent pas le besoin de disserter d'avantage sur la raison précise de son échec militaire.

Peu importe les autres fautes de ce roi pour Josèphe. Sa conclusion sur ce passage biblique est formelle : A'hav est mort pour ne pas avoir écouté le prophète Mikha. Il se démarque ainsi du Talmud en insistant une nouvelle fois sur l'importance de ne pas combattre lorsque Dieu n'est pas favorable. Il éprouve donc le besoin d'apporter une leçon de morale sur la mort du roi mécréant.

était le roi d'Israël (en français : *Le commentaire de Rachi sur I Les rois*, traduit par G. Pell, Editions Gallia, 2003, p.253). Il a donc visé de manière «innocente » le roi d'Israël.
[265] I Rois 22, 34-35.
[266] I Rois 16, 33.
[267] I Rois 21, 25.
[268] TB Sanhédrin 102 b.
[269] TB Sanhédrin 90 a ; voir supra sur la notion de *« monde futur »* (p.73, note).
[270] I Rois 18.

De la même manière qu'il exprime ses sentiments sur la fin de ceux qui *« s'obstinèrent à monter au sommet de la montagne »* ou sur celle du roi Saül, il ne manque pas d'écrire avec un certain cynisme l'enseignement que le lecteur doit tirer de cet épisode :

La prophétie de Mikha fut ainsi accomplie en ce qu'A'hav mourut à Ramot. On peut voir par cet exemple, combien on doit révérer les paroles des prophètes du Seigneur, et non pas celles de ces faux prophètes qui pour plaire aux hommes ne leur disent que ce qui leur est agréable ; au lieu qu'il n'y a que ces divins oracles qui nous avertissent de ce qui est avantageux de faire ou de ne pas faire. Ce même exemple nous apprend aussi quelle est la force des arrêts prononcés par Dieu, puisque quelque connaissance que nous en ayons, nous ne saurions détourner l'effet. Mais les hommes se flattent de vaines espérances jusqu'à ce qu'ils tombent dans les malheurs qui leur ont été prédits. Ce fut ainsi qu'A'hav ne voulut pas croire ceux qui lui avaient présagé sa mort, et ajouta plus de foi à ceux qui le trompaient en lui disant le contraire[271].

Il est évident que l'historien juif a ici d'autres ambitions que de disserter sur la cause de la mort d'A'hav. Comme à son habitude, il glisse un mot sur les judéens, qui, à son époque, ont refusé d'écouter les vraies prédictions sur la destruction de Jérusalem, préférant accorder foi aux espérances contraires à la logique des événements. Ainsi, dans la *Guerre des Juifs*, il écrit, à la suite de son récit sur les signes annonciateurs de la destruction :

Si l'on réfléchit à cela, on trouvera que Dieu a souci des hommes, et qu'Il fait connaître d'avance à leur espèce par toutes sortes de signes les moyens de salut, mais qu'ils périssent par leur folie, et le fait qu'ils choisissent leur malheur (…)[272].

Ainsi, lorsqu'il écrit qu'A'hav fait partie de ceux *« qui se flattent de vaines espérances jusqu'à ce qu'ils tombent dans les malheurs qui leur ont été prédits »*, il ne pense pas réellement à lui, mais à ses contemporains qui périrent selon lui *« par leur folie »*. La suite du passage précité de la *Guerre des Juifs* est d'ailleurs, on ne peut plus significative de la pensée de Josèphe :

Mais ce qui les poussa le plus à la guerre, ce fut un oracle ambigu, trouvé également dans leurs Ecritures sacrées, disant, que, à cette époque, quelqu'un venant de leur pays commanderait à l'univers. Ils reçurent cette prédiction comme les concernant et beaucoup de leurs sages se trompèrent dans leur interprétation[273] ; mais en fait, l'oracle

[271] AJ VIII, 10.
[272] BJ VI, 5, 4.
[273] Je ne crois pas que Josèphe fasse référence aux Sages pharisiens dont il se réclame (voir supra, p.24), mais plutôt aux Esséniens, ces juifs pieux volontairement exilés dans le désert de Judée pour y vivre en communauté vers la fin de la période du second Temple (voir la description de leur mode de vie par Flavius Josèphe ainsi que son attitude à leur égard dans AJ XV, 10 et XVIII, 1 puis dans BJ I, 8, 2s.). Voir également certaines études insistant sur le messianisme supposé des Esséniens : M.G. Abegg, **«** The Messiah at Qumran, are we still seeing

prédisait l'élévation à l'empire de Vespasien, qui fut proclamé empereur sur le sol de Judée. Malheureusement, les hommes ne peuvent échapper à leur destin[274], même s'ils le prévoient : les Juifs interprétèrent certains oracles dans le sens qui leur plaisait, ils ne firent aucun cas des autres, jusqu'au moment où ils furent convaincus de leur folie par la conquête de leur patrie et leur propre destruction[275].

Etant donné que l'oracle prédisant la venue au pouvoir de Vespasien est interprété par Josèphe lui-même[276], il est probable que ce dernier reproche en fait une nouvelle fois aux Judéens de n'avoir pas interprété l'oracle de la même manière qu'il le fît. Le comportement des insurgés est pour lui comparable à celui d'A'hav, tel que décrit dans la Bible :

Dans les deux cas, ceux qui sont partis au combat sans tenir compte des prédictions défavorables ont connu l'échec. Lui, à l'inverse de ses anciens compatriotes, se présente comme ayant porté attention aux véritables signes annonciateurs de la défaite[277].

En réalité, la manière dont il décrit les événements historiques inscrits dans la Bible montre que ces signes n'ont sûrement pas constitué l'élément déclencheur de son attitude « pro romaine ». Pour lui, la parole de Dieu qui s'adressa à A'hav était encore présente. Les exemples répétés ont cependant rendu inutile sa répétition explicite. L'Histoire se répète, ses leçons sont identiques et toujours d'actualité lors de la période du second Temple. Les juifs fautent comme le firent leurs ancêtres, et ceci entraîne leur perte. Une issue de secours est cependant ouverte pour ceux qui veulent obéir à la parole divine en suivant la voix du prophète.

A'hav ne l'a pas fait et en est mort. Les insurgés n'ont pas voulu écouter Josèphe qui les exhortait à se rendre lors du siège de Jérusalem[278] et en sont morts. Ils ne voulurent pas

---

double? », DSD 2, 1995, pp.125-144 ; J.J Collins, *The Sceptre and the Star: The Messiahs on the Dead See Scrolls*, ABRL 1995 et "He shall not judge by what his eyes see" Messianic authority in the Dead Scrolls", DSD 2, 1995, pp.145-164; R. Horsley, *Popular Messianic Movements around the Time of Jesus, in Essential papers on messianic movements and personalities in Jewish history*, ed. M. Saperstein, New York University Press, 1992 ; E.M Laperrousaz, *Qoumran et les manuscrits de la Mer Morte, Un cinquantenaire*, les éditions du Cerf ; Paris 1997 (liste non exhaustive).

[274] Si la possibilité pour un individu de revenir sur un « décret divin » le concernant n'est pas certaine, les Sages sont d'accord que la collectivité peut y parvenir grâce au repentir collectif (TB Roch Hachana 17b-18b). Je ne pense pas que Josèphe soit en désaccord avec cet enseignement rabbinique. Ce qu'il veut dire, c'est qu'en l'absence de repentir collectif -ce qui était le cas en l'espèce puisque les insurgés sont décrits comme méprisants toute règle de vie- ce qui est décrété ne peut être révoqué par la seule force des armes.

[275] BJ VI, 5, 4.

[276] BJ III, 8, 9.

[277] Voir BJ VI, 5, où les signes annonciateurs sont décrits en détail. Ils n'incluent pas les prédictions de Josèphe, mais une succession de signes mystérieux et de prophéties qui annoncèrent, selon l'historien juif, la chute du Temple.

[278] BJ V, 9, 4. Josèphe ramène d'ailleurs dans cette exhortation, nombre de références bibliques pour justifier son appel à ne pas combattre.

écouter Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, d'après les sources rabbiniques[279], et le Temple fut détruit à cause de cela.

Il n'y a donc rien de spécialement innovant dans l'appel à ne pas combattre de l'historien ou du Sage. Cet appel est uniquement la conséquence d'une lecture attentive et orientée des exemples d'échecs militaires relatés dans la Bible. Une différence notoire est cependant à noter entre les lectures de ces textes par Josèphe et par la littérature rabbinique :

Le Talmud et les *midrashim* les interprètent sans arrières pensées relatives à la critique des insurgés ; Josèphe, en revanche, écrit les conclusions de ces récits avec la scène de la « guerre juive » devant les yeux.

Section 2/ La critique des opposants au prophète Jérémie

Le principal grief des opposants à la « politique de soumission » de Jérémie, est sans doute de ne pas avoir obéi aux injonctions du prophète et de l'avoir maltraité. En ceci, leur description rejoint celle des insurgés que firent plus tard les Sages et Flavius Josèphe (§1).

Par ailleurs, ces derniers se montrent particulièrement sévères envers les habitants de Judée qui, soutenus par leurs monarques, se révoltèrent contre Nabuchodonosor. Sur le plan des idées, elle les compare en effet implicitement aux insurgés du second Temple accusés d'être les ennemis du peuple[280] (§2).

§1) La mise au ban de celui qui incite à ne pas se révolter

Même si le contexte de la destruction du second Temple n'est pas parfaitement identique à celui de la destruction du premier, la ressemblance entre le traitement de Josèphe par les insurgés et celui du prophète Jérémie par les judéens de son époque est frappante, surtout d'après l'historien juif (A). Par ailleurs, on ne peut manquer de penser à l'histoire de Jérémie lorsqu'on lit dans le Talmud le récit de la sortie de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï de Jérusaleme assiégée (B).

[279] Voir supra p.24 (note).
[280] Ibid..

A/ Les similitudes dans le comportement des insurgés du premier et du second Temple d'après Josèphe

Pour avoir prédit la destruction de Jérusalem, Jérémie est envoyé en prison[281]. Tout au long de sa mission, il sera considéré comme un traître par une grande partie de ses contemporains, comme il s'en plaint lui-même à Dieu dans le texte de la Bible :

-Alors ils dirent[282] : *« Allons, montons une cabale contre Jérémie ; car la loi ne sera pas perdue faute de prêtre, ni l'expérience faute de sage*[283]*, ni l'éloquence faute de prophète. Allons, frappons le avec notre langue, et ne prêtons l'oreille à aucune de ses paroles »*

-« Prête-moi Ton oreille, ô Eternel, et entends les discours de mes adversaires » [dit Jérémie].[284]

Les « adversaires » dont il est question sont bien nombreux. Ils préfèrent écouter les faux-prophètes avec leurs prédictions de bonheur et de postérité pour la cité, comme le firent quelques quatre cent ans plus tard les habitants de cette même Jérusalem[285]. La ressemblance entre les deux époques est frappante, ce que Josèphe ne manque pas de remarquer, s'identifiant même, d'après certains[286], à Jérémie. Or, à la lecture des passages du livre de ce prophète, on comprend aisément cette identification. A propos de la dernière incarcération de ce dernier, il est en effet écrit :

---

[281] Jérémie 20.

[282]Jérémie s'adresse ici à Dieu en rapportant les réactions à sa prophétie. Le *« ils »*, indique les habitants de la ville de 'Anatot, sa ville natale, auxquels il a tenu ses paroles prophétiques (voir en français : *le commentaire de Rachi sur Yirmeya*, Tome 1, éditions Gallia, 2005, p.175).

[283] Les trois qualificatifs -*« כֹּהֵן /Cohen/ prêtre » « חָכָם /sage » « נָבִיא /prophète »*- employés ici le sont à propos de Jérémie, qui est présenté comme un prêtre (*« כֹּהֵן /Cohen »*) au début du livre (Jérémie 1, 1). D'après Rabbi David Kim' hi, plus connu sous l'acronyme de « Radak » (voir « biographies »), l'idée des habitants était la suivante : *« Que perdrons-nous s'il meurt ? La Torah ne sera pas perdue à cause de cela car les autres Prêtres la connaissent. Et de même, nous avons à nos côtés des Sages de bon conseil [et] des prophètes qui nous communiqueront des paroles de prophétie, et ils ne seront pas comme celui-ci qui ne prophétise sur nous que du mal »* (R. David Kimhi, *Péroush*, dans *Néviim ouKtouvim Néhmad léMaré*, « Sefer Yrmiahou », Jérusalem, 1994, commentaire sur Jérémie 18, 18 ; traduit de l'hébreu). Par ailleurs, Il est intéressant de constater que Jérémie est également connu comme un Sage. On voit donc que l'assimilation entre Prophète et Sage n'est pas une innovation du Talmud (TB Baba Batra 12 a), mais qu'elle est déjà sous-entendue dans le texte biblique.

[284] Jérémie 18, 18-19

[285] Pour la mention des faux prophètes dans le Livre de Jérémie, voir notamment : 5, 31 ; 8, 10 ; 14, 13s. ; 23, 11s, et le chapitre 28 (prophétie de 'Hananya Ben 'Azour). Pour la mention des faux prophètes qui ont annoncé la prospérité pour Jérusalem avant sa destruction par les Romains, voir notamment AJ XX, 2 ; BJ II, 23 et le discours de Josèphe sur les raisons du châtiment dans le sixième chapitre du même ouvrage.

[286] Pour Pierre Vidal-Naquet, Jérémie est le *« modèle »* de Josèphe (P. Vidal Naquet, *Les Juifs, La mémoire et le présent*, Livre I, La découverte/essais, 1992, p.26). De même, selon Mireille Hadas-Lebel, Josèphe se compare au prophète Jérémie et se sent investit d'une mission similaire (M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe, le Juif de Rome*, op. cit., pp.80-81, 87 et 202).

Jérémie se disposa à sortir de Jérusalem pour se rendre sur le territoire de Benjamin, et de là se glisser dans la foule. Mais s'étant présenté à la porte de Benjamin, il y rencontra un chef de poste du nom de Yriya Ben Chelemya, fils de 'Hananya. Celui-ci arrêta le prophète Jérémie en disant : *« Tu veux passer aux Kasdites [Babyloniens] ! »*. Jérémie répliqua : *« C'est faux ! Je ne passe pas aux Kasdites ! »*. Mais Yriya ne l'écouta point, il se saisit de Jérémie et l'amena aux officiers. Les officiers s'emportèrent contre Jérémie, le frappèrent et le firent incarcérer (…).[287]

Cela rappelle les soupçons qui pesèrent sur Flavius Josèphe alors que ce dernier incitait les Galiléens à ne pas prendre les armes contre les Romains tant que rien ne les y forçait[288] ; c'est-à-dire, avant même qu'il fut fait prisonnier après la chute de Jotapata. De même plus tard, les injures à son encontre lors du siège de Jérusalem montrent que les sentiments de ses compatriotes à son égard n'étaient pas si différents que ceux des contemporains du prophète :

Tandis que Josèphe leur donnait ces conseils, beaucoup lui lançaient des sarcasmes du haut des remparts, beaucoup l'insultaient, certains même lui tiraient dessus (…).[289]

Comme nous l'avons remarqué dans l'analyse des écrits de l'historien juif sur les événements bibliques, il reproche aux insurgés, et ce à toutes les époques, de rejeter l'autorité du Prophète ou du Sage, c'est-à-dire, de celui qui a une vision plus juste de l'attitude à prendre par rapport à l'ennemi. Lorsque les révoltés rejettent de tels hommes, ils agissent donc, d'après lui, de manière immature.

Pourtant, objectivement, les circonstances ne sont pas parfaitement identiques entre les différentes époques. En effet, d'après la *Guerre Juive*, la majorité du peuple est contre les zélotes[290], contrairement à ce qui est relaté dans le livre de Jérémie.

Cela ne fait pas pour autant de différence dans l'esprit de Flavius Josèphe, assimilant toute opposition à l'occupant avec l'action zélote. Le peuple qui, ne croyant pas aux prophéties de Jérémie, continue à se battre, tout comme les assiégés de 70 qui ne l'écoutent pas, sont dans son esprit, les « héros » dont il est question dans le Livre des Lamentations, rédigé selon la tradition juive par Jérémie lui-même[291] :

[287] Jérémie 37, 12-15.
[288] BJ II, 21.
[289] BJ V, 9, 4.
[290] Voir notamment BJ II, 17, 9-10 : Au décès du Grand Prêtre Ananias, la populace profite d'une querelle interne aux insurgés pour se soulever contre eux. D'après Josèphe, *« le peuple s'était associé à cette action (…) parce qu'il espérait une sorte de guérison de la révolte »*.
[291] R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit., p.50.

L'Eternel a broyé tous mes héros dans mon enceinte. Il a fixé publiquement en ma défaveur, une heure pour briser mes jeunes guerriers.[292]

Il n'éprouve que du mépris pour ceux qui refusent de voir la vérité en s'engageant dans un combat perdu d'avance. Ce qui explique d'ailleurs pourquoi il englobe sous le nom générique « zélotes » tous les opposants à Rome, qu'il s'agisse de vrais bandits ou de sincères révolutionnaires. Pratique-t-il l'amalgame pour dénigrer ses adversaires[293] ? Non. Il ne fait que suivre l'idéologie politique qu'il s'est formé par la lecture de la Bible : Ceux qui refusent d'écouter les véritables injonctions divines agissent comme des insensés en s'autodétruisant. L'idée est constante, mainte fois répétée ; et la conclusion de son récit sur la première prise du Temple ne fait pas exception :

Cet exemple peut faire connaître, même aux plus stupides, quelle est la puissance et la sagesse infinie de Dieu, Qui sait faire réussir par divers moyens et dans les temps qu'Il a résolu tout ce qu'Il ordonne et qu'Il prédit. Et ce même exemple fait aussi voir l'ignorance et l'incrédulité des hommes, dont l'une les empêche de prévoir ce qui leur doit arriver, et l'autre fait qu'ils tombent lorsqu'ils y pensent le moins dans les malheurs dont ils ont été menacés, et qu'ils ne connaissent que lorsqu'ils les ressentent et qu'il n'est plus en leur pouvoir de les éviter.[294]

B/ Les similitudes dans le comportement des insurgés du premier et du second Temple d'après les sources rabbiniques

De la même manière que Josèphe procède à l'identification des insurgés des deux époques, la version qu'offrent les sources rabbiniques du siège de Jérusalem montre que les opposants à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï sont perçus comme les « descendants » des opposants au prophète Jérémie :

Abba Sikra, le chef des séditieux de Jérusalem, était le fils de la sœur de R. Yo'hanan Ben Zakaï. Celui-ci lui fit parvenir un message, par lequel il lui demandait de venir secrètement le voir. Lorsqu'il arriva, Rabban Yo'hanan

[292] Lamentations 1, 15. Sur la connotation négative du terme *« héros »* dans la tradition juive, voir supra p.63 (note).
[293] Comme l'écrit Lucien Poznanski dans son ouvrage sur la fin du second Temple (voir supra p. 51, note).
[294] AJ 10, 11. Le début de ce passage prouve d'ailleurs par lui-même que Josèphe assimile les événements des deux époques. Sa description de la bataille lors du siège de Jérusalem rappelle en effet celle de la *Guerre des Juifs,* dans laquelle il insiste à mainte reprises sur la volonté de combattre hors du commun des assiégés : *« Les habitants de leur côté se défendaient avec toute la résolution et toute la vigueur imaginable, sans que la famine ni la peste ne furent capables de les ralentir. Leur courage les fortifiait contre tous les maux et tous les périls ; et sans s'étonner des machines dont leurs ennemis se servaient, ils leur en opposaient d'autres. Ainsi, ce n'était pas seulement à force ouverte, mais aussi avec beaucoup d'art, que la guerre se faisait entre ces vaillantes nations, et c'était précisément par ce dernier moyen que les uns espéraient prendre la place, et les autres l'empêcher ».*

lui dit : *« Jusqu'à quand allez vous faire mourir les gens de faim ? » « Que puis-je faire ? Si je proteste, ils me tueront » « Trouve un moyen pour que je puisse sortir de la ville. Peut-être y a-t-il quelque chose à tenter »*. Son neveu lui conseilla ce stratagème : *« Feins d'être malade ; que tout le monde vienne s'informer de ta santé. Puis tu placeras sur toi quelque chose de puant et tu laisseras les Rabbis annoncer ta mort. Alors tes disciples viendront prendre ton corps – ne laisse personne d'autre entrer pour le faire, car il est bien connu qu'un vivant est moins lourd qu'un mort »*. Ainsi fut fait. R. Eliézer entra [et prit la bière] d'un côté, R. Josué de l'autre. Lorsqu'ils arrivèrent aux portes de la ville, [les gardes] voulurent transpercer le corps, mais [Abba Sikra] leur dit : *« [Les Romains] vont penser qu'on a transpercé notre Rabbi »*. Les gardes voulurent alors lui donner un coup. *« [Les Romains] vont penser qu'on a maltraité notre Rabbi »*, observa Abba Sikra. Les portes furent donc ouvertes et c'est ainsi que R. Yo'hanan sortit.[295]

Hormis celui qui est présenté comme « *le chef des séditieux de Jérusalem »*, les autres insurgés sont décrits comme méprisants totalement l'autorité rabbinique de leur génération. Une fois qu'ils ont pris le contrôle de la ville, il n'est plus question pour eux d'écouter ni les Sages, pourtant chefs spirituels des Judéens, ni leurs propres chefs si ceux-ci se dressent contre leur désir de combattre. En effet, si Abba Sikra, leur dirigeant d'après le Talmud, consent à écouter Rabban Yo'hanan, c'est apparemment car ce dernier est son oncle. Mais, il n'y a nul doute dans son esprit, que si ce retournement était découvert, il serait perçu comme une trahison. Ce qui le pousse à trouver un stratagème pour permettre à son parent de sortir pour rencontrer les Romains, plutôt que de parler ouvertement à ses hommes.
Parmi ces derniers, les gardes des portes de la ville sont présentés comme des brutes n'obéissant à aucune morale. Or, il est certain que dans l'esprit des rédacteurs du Talmud, leur caractère est représentatif de la mentalité zélote. Sans l'intervention d'Abba Sikra, ils auraient en effet tenté de tuer le Sage. Or, ceci ne les dérange pas le moins du monde.
Par ailleurs, à supposer qu'ils le croyaient réellement mort, et qu'ils voulaient juste opérer un contrôle de routine, alors ils n'auraient pas hésité à traiter irrespectueusement la dépouille du grand Sage de leur génération.

Cette histoire rabbinique rappelle sans doute la tentative du prophète Jérémie de sortir de Jérusalem. Il fut frappé et mis en prison. Nul doute qu'un sort similaire, ou pire, aurait été réservé au Sage juif si son plan avait été mis à nu. Nul ne doute également que les rédacteurs de cette *aggada* avaient à l'esprit les déboires de Jérémie lorsqu'ils rapportèrent par écrit cette tradition orale.

[295] TB Guittin 56a (traduction française, op. cit., p.711).

§2) Les insurgés contre l'intérêt général

Que la population ou les dirigeants soient stigmatisés dans la littérature rabbinique et chez Josèphe, un reproche commun revient régulièrement : ceux qui refusent la reddition préconisée par les prophètes ou les Sages mettent en péril l'intérêt général du peuple. Cette atteinte portée à l'intérêt général peut aussi bien être le fait de mécréants, comme le montre l'exemple de la perception du roi Joïachim (A) ; que de personnes bien intentionnées mais mal conseillées, comme le montre l'exemple de la perception du roi Sédécias (B).

A/ Corrélation entre insubordination et brigandage

Si Josèphe et les textes rabbiniques offrent une critique similaire des insurgés et de leur non respect des Sages, les derniers n'offrent pourtant pas de reproches systématiques des habitants de Judée qui refusèrent d'écouter Jérémie. En revanche, ils insistent fortement sur la faute des rois de Judée.

Le premier à se révolter contre Nabuchodonosor est le roi Joïachim. Le texte du second Livre des Rois établit un lien direct entre son action et la défaite qui s'abattit par la suite sur ses armées[296]. Le texte du livre de Jérémie précise que les « calamités » qui s'abattent par la suite sur Jérusalem et sur les habitants de Juda sont également la conséquence du refus de Joïachim d'écouter les prédictions de Jérémie[297].

Le texte du Midrash quant à lui, montre que les Sages de l'époque soutenaient la « politique de soumission » de ce dernier, si bien qu'ils n'hésitèrent pas à s'en prendre physiquement à celui qui refusait de se livrer au roi de Babel après sa défaite :

Lorsque Nabuchodonosor monta vers Jérusalem pour la détruire, il s'arrêta à daphné d'Antioche. Le Grand Sanhédrin descendit à sa rencontre. Ils lui demandèrent : *« le temps de la destruction du Temple est-il arrivé ? »*. Il leur répondit : *« Non, mais Joïachim s'est révolté contre moi, livrez-le moi et partez »*. Ils vinrent chez

[296] II Rois 24, 1-4 : *« Sous son règne, Nabuchodonosor, roi de Babel, fit une invasion, et Joïachim devint son vassal pendant trois ans ; ensuite il se révolta contre lui. Alors Dieu lâcha contre lui les bandes des Kasdites, les bandes d'Aram, les bandes de Moav, et les bandes des 'Ammonites : tous ceux-ci, il les envoya contre [le royaume de] Juda pour amener sa ruine, selon la parole de Dieu qu'Il avait fait annoncer par l'organe de Ses serviteurs les prophètes. Oui, c'était une sentence prononcée par Dieu contre Juda, de l'écarter de devant Sa face, à cause de tous les péchés commis par [le roi] Manassé, et aussi à cause du sang innocent qu'il avait répandu et du sang innocent dont il avait rempli Jérusalem ; Dieu ne voulut plus pardonner »*. On remarquera que, d'après le texte, la défaite sous Joïachim est la conséquence des péchés de son prédécesseur Manassé, mais que l'élément déclencheur du châtiment est la rébellion de Joïachim.

[297] Jérémie 36 : Le prophète fait écrire sur un rouleau toutes ces prédictions pour qu'elles parviennent aux oreilles du roi. Or, quand celui-ci en prend connaissance, il fait brûler le dit rouleau, ce qui entraîne la colère de Dieu.

Joïachim et lui dirent : *« Nabuchodonosor te demande »*. Il leur dit : *« C'est ainsi que vous faites, vous sacrifiez une vie pour en sauver une autre, vous sacrifiez ma vie afin de sauver les vôtres »* (…). Comme il ne les écoutait pas, ils l'attrapèrent et l'enchaînèrent [pour le livrer au roi de Babel].[298]

Ainsi, le roi Joïachim, qui n'a pas écouté les paroles de Jérémie, est perçu dans le Midrash comme n'obéissant pas aux paroles des Sages en général[299]. En effet, il ressort de notre passage que lorsque ces derniers demandèrent au roi de se rendre afin de sauver les habitants, celui-ci refusa. Or, ce refus n'est autre qu'une marque d'insubordination contre l'autorité des membres du Sanhédrin.

De plus, on remarque dans ce récit que les membres du Sanhédrin ne relèvent pas l'argument de Joïachim. En agissant de la sorte, ils montrent que son disours est insensé. Or, aucune réplique pertinente ne saurait raisonner un tel homme. Le roi les accuse de vouloir protéger leurs propres personnes, alors que son refus de la reddition est par définition égoïste, puisqu'il met en péril la collectivité dans son ensemble. Les Sages ne répondent pas directement à son accusation, car ils savent bien que leur attitude n'est pas dictée par la volonté de se sauver eux-mêmes, mais de retarder la destruction du Temple. Ce récit montre donc un contraste entre Joïachim s'inquiétant uniquement pour son avenir personnel, et les Sages s'inquiétant

[298] *Vaykra Rabba* 19, 6 ; traduit de l'hébreu. Voir également TJ Shékalim 6, 4.

[299] Il semble, que lorsque le Midrash mentionne le « grand Sanhédrin », son intention est davantage de développer un point de vue des Sages que de louer les magistrats de l'époque. En effet, l'accusation de corruption plane durant cette période. Josèphe, dont l'idéologie est similaire à celle des Sages du Midrash et du Talmud, accuse en effet les magistrats de s'en prendre à Jérémie : *« Quelque temps après, ce prophète, allant à Anatot, qui était le lieu de sa naissance, distant de vingt stades de Jérusalem, rencontra en chemin un des magistrats, qui l'arrêta et l'accusa d'aller trouver le roi de Babylone. Jérémie lui répondit qu'il n'avait point ce dessein, mais seulement d'aller faire une visite au lieu où il était né. Ce magistrat, n'ajoutant point de foi à ses paroles, le mena devant les juges pour lui faire son procès ; ils lui firent donner la question et le mirent en prison dans la résolution de le faire mourir. »* (AJ 10, 10 ; voir Jérémie 37). Peut-être serait-on tenter d'expliquer que le texte des *Antiquités* ne mentionne pas le Sanhédrin, mais uniquement des tribunaux inférieurs [Pour une idée des différents tribunaux selon le droit hébraïque, et de leurs compétences, voir, en français, l'introduction du traité *Sanhédrin* du Talmud de Babylone aux éditions artscroll : Talmud Babli, the Schottenstein daf yomi edition, Mesorah publications, Ltd, 1990-2005].Or, un autre texte rabbinique sous-entend que le Sanhédrin aurait commis une erreur en déliant le roi Sédécias, qui succéda au fils de Joaïkim, de son serment de ne pas se révolter contre Nabuchodonosor (TB Sanhédrin 65a ; Rachi sur Lamentations 2, 10).
Que des magistrats ou des Sages soient dans le faux n'est pas du tout exclu de la pensée rabbinique. Preuve en est de l'histoire de Kamtsa et BarKamtsa, relatant l'enchaînement des événements qui ont mené à la destruction du second Temple (TB Guittin 55b; voir infra p.150). Il y est dit que Bar Kamtsa se retourna vers les Romains pour se venger des Sages présents au banquet qui n'avaient pas levé le petit doigt lorsqu'il y fut humilié. Or, il semble bien que ces Sages soient explicitement critiqués dans ce récit talmudique (voir le commentaire des Tossafistes, s. v. *« Ashréi Adam Méfared Tamid »* sur ce passage ; de même le Rav S. Edels, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, commentaire sur Ibid. s. v. *« Amar Rabbi Yo'hanan »* et sur TB Guittin 56a, s. v *« véamar hoil véavou yétivéi Rabbanan vélo mi'hou »*). Lorsque le Talmud et les autres écrits rabbiniques mentionnent les « Sages » ou le « Sanhédrin », c'est généralement en termes favorables. Mais la pensée rabbinique n'est aucunement manichéenne, les Sages peuvent fustiger d'autres Sages ayant agi d'une manière qui leur semble peu convenable comme ils le feraient avec des rois ou avec de simples particuliers (voir également M Horayot 1).

pour Jérusalem. En l'enchaînant pour le forcer à se rendre, ces derniers se montrent ainsi garants de l'ordre public, ils œuvrent dans l'intérêt général de la population. A l'inverse, Joïachim et les insurgés qui le suivirent sont montrés du doigt comme les ennemis des habitants de Jérusalem, comme des perturbateurs de l'ordre social qui doivent absolument être arrêtés, dans tous les sens du terme.

En outre, la critique de ce dernier roi ne s'arrête pas là. Le même *midrash* s'interroge sur le verset du second livre des Rois : *« Et le reste des choses que fit Joïachim sont écrites dans le livre des Chroniques des Rois de Juda »*[300]. Le résultat de la recherche de ces *« choses »* que fit le roi nous donne un aperçu du rapprochement opéré entre rebelles et brigands :

[Que signifie *« Le reste des choses que fit Joïachim »* ?]. Rabbi Yo'hanan disait : il y a trois interprètes. L'un disait qu'il portait des mélanges [de lin et laine][301]. L'un disait qu'il avait recouvert son prépuce [pour recouvrir l'endroit de la circoncision]. L'un disait que se trouvaient des tatouages gravés sur sa chair[302].

Rabbi Yo'hanan disait [qu'il avait des relations] avec sa mère, sa belle fille, et la femme de son père (…). Rabbi Yéochoua Ben Lévi disait qu'il plaçait des citadelles (*«*בִּרָנִיּוֹת */Biraniot »*) à Jérusalem. Que signifie *« citadelle/* בִּרָנִיּוֹת */Biraniot »* ? [Cela signifie] mari (*«*בִּירַן */Biran »*) larmoyant. [C'est-à-dire] qu'il tuait les époux et qu'il violentait leurs femmes, [puis] il faisait rentrer leurs fortunes dans le trésor royal[303].

On retrouve ainsi le modèle de l'insurgé irrespectueux de la Loi et ennemi de la population qu'il dépouille. Cette description peu complaisante d'un des rois d'Israël est donc à rapprocher de celle que firent Josèphe et les Sages des zélotes présents au siège de Jérusalem[304]. A une époque, il s'agit d'un roi, à une autre, de petits chefs de guerre. Mais l'idée est la même : Ceux qui appellent au combat contre la puissance adverse et qui refusent d'écouter les remontrances des Sages sont les premiers adversaires de la Judée.

---

[300] II Rois 24, 5.

[301] Ce qui enfreignait l'interdit de Deutéronome 22, 11 : *« Tu ne revêtiras pas des vêtements combinés de lin et de laine »*.

[302] Ce qui enfreignait l'interdit de procéder à une incision sur la chair (Lévitique 21, 5). Le Talmud (TB Sanhédrin 103 b) explique que Joïachim tatouait des idoles sur sa peau.

[303] *Vaykra Rabba* 19, 6 ; traduit de l'hébreu et de l'araméen. Le *midrash* cite comme point de départ de cette recherche le verset du Livre des Rois. Or, il semblerait plus logique d'expliquer ce texte comme une interprétation des versets du second livre des Chroniques, auxquels renvoie d'ailleurs le verset des Rois : *« Joïakim avait vint-cinq ans en montant sur le trône, et il régna trois mois à Jérusalem. Il fit le mal aux yeux de l'Eternel son Dieu. Nabuchodonosor, roi de Babylone monta contre lui, et le fit jeter dans les fers pour l'amener à Babylone (…). Les autres faits et gestes de Joïakim, les abominations qu'il commit, tout ce qu'on peut relever contre lui, sont consignés dans les livres des rois d'Israël et de Juda. »* (II Chroniques 36, 5-8). Il semble en effet que toutes les accusations portées contre lui sont l'interprétation des *« abominations »* dont il est question dans ce passage (d'après le commentaire de Rav Y. Fivel, *Biour HaMarif* sur notre *midrash* dans *Midrash Rabba im kol ha Mefarchim*, Maadourat Vilna, 6 volumes, Jérusalem 2001, commentaire sur *Vaykra Rabba* 19, 6).

[304] Voir supra, p.48 et suivantes.

B/ Les fâcheuses conséquences d'une insubordination « de façade » à l'autorité des Sages

A priori, d'après la lecture littérale du texte biblique, Sédécias n'est pas particulièrement un roi « juste ». C'est en effet sous son règne que Jérémie est jeté en prison[305]. Il refuse d'écouter ce dernier, ce qui lui vaut les pires malédictions de la part de Dieu[306]. Bien que son comportement soit parfois mitigé vis-à-vis du prophète, puisqu'il hésite quelque peu à lui demander conseil et qu'il ira même jusqu'à le protéger des autres judéens désirant sa mort[307] ; le texte du livre de Jérémie et celui du Livre des Rois concluent pourtant leurs description de ses actes ainsi : *« Il fit ce qui est mal aux yeux de Dieu, tout comme avait agit Joïachim »*[308].
Dans le second livre des Chroniques, la critique est plus précise : *« Il fit ce qui est mal aux yeux de l'Eternel son Dieu, ne s'humilia point devant le prophète Jérémie qui était l'organe de l'Eternel. De plus, il se révolta contre Nabuchodonosor, qui lui avait fait prêter serment au Nom de Dieu ; il raidit son cou et endurcit son cœur, refusant de revenir à l'Eternel, Dieu d'Israël.»*[309]

Ayant à l'esprit ces quelques notions d'histoire biblique, il convient de s'interroger sur le passage suivant du traité « Sanhédrin » dans le Talmud de Babylone :

Rabbi Yo'hanan a dit au nom de Rabbi Shimon Bar Yo'haï : Comment comprendre : *« Au commencement, depuis le règne de Joïachim, fils de Josias »*[310], et *« Au commencement, depuis le règne de Sédécias »*[311] ? Est-ce qu'il n'y avait jamais eu de roi jusqu'ici ? C'est que [Dieu] a eu l'intention de ramener le monde tout entier au chaos[312] à cause de Joïachim ; mais Sa colère s'apaisa dès qu'Il eut regardé sa génération[313]. En revanche, [Dieu] pensa rendre le monde tout entier au chaos à cause de la génération de Sédécias ; mais il examina Sédécias lui-même et Sa colère s'apaisa. [Pourtant] à propos de Sédécias aussi il est écrit : *« Il fit ce qui est mal aux yeux de l'Eternel »*[314] ? C'est parce qu'il avait la possibilité de s'opposer [à ceux qui agissaient mal] et qu'il ne l'a pas fait.[315]

[305] Jérémie 21, 1 et 32, 3. Voir supra p.84.
[306] Ibid. 24, 8; 32, 3-6; 34, 3.
[307] Ibid. 37-38.
[308] II Rois 24, 19 ; Jérémie 52, 2.
[309] II Chroniques 36, 12-13
[310] Jérémie 26, 1.
[311] Ibid. 28, 1.
[312] L'expression *« Au commencement »* renvoie à la Genèse : *« Au commencement Dieu avait crée le ciel et la terre. Or la terre était chaos »* (Arlette Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p.1136, note 483).
[313] C'est-à-dire, que bien que Joïakim était perfide, Dieu ne détruisit pas le monde grâce à sa génération qui comportait de nombreux justes (Ibid., note 484).
[314] II Rois 24, 19 ; Jérémie 52, 2.
[315] TB Sanhédrin 103 a.

Il est clair que le Talmud sous-entend manifestement que Sédécias était un « juste », ou du moins, une personnalité de qualité capable de faire pencher le jugement divin. Du commentaire de Rachi sur le passage précité du livre des Chroniques, nous comprenons la raison de cette perception de Sédécias par le Talmud. D'après lui, le *« mal »* dont il est question dans la critique du Livre des Chroniques, est de ne pas s'être soumis à la parole du prophète, et de ne pas avoir respecté son serment prêté à Nabuchodonosor[316]. Toutefois, en dehors de ces deux choses là, il ne suivit en rien les abominations commises par Joïachim son prédécesseur[317].

Par conséquent, lorsque les textes des Rois et de Jérémie écrivent : *« Il fit ce qui est mal aux yeux de Dieu, tout comme avait agit Joïachim »*, il faut comprendre : « Il fit le mal aux yeux de Dieu, tout comme avait agit Joïachim lorsqu'il refusa d'écouter les remontrances du prophète Jérémie ». Même si cette explication n'explique pas le *« mal »* dont il est question de la même manière que le Talmud, elle nous permet de comprendre pourquoi ses rédacteurs distinguent nettement l'action de Sédécias de celle de son prédécesseur.

Cependant, il ressortirait de cette exégèse qu'un roi peut être connu comme ayant méprisé la parole du prophète, et être perçu comme un juste par les Sages. Ce qui paraît plutôt surprenant lorsqu'on a connaissance de ce qu'ils pensent de tels individus[318].

---

[316] Voir infra p.93.

[317] Rachi, commentaire sur II Chroniques 36, 12. En l'espèce, il semble que cette interprétation favorable de Sédécias de Rachi et du Talmud ne soit pas « gratuite », mais qu'elle s'appuie sur le livre de Jérémie : *« Ainsi parle l'Eternel, Dieu d'Israël : Va adresse-toi à Sédécias, roi de Juda et dis lui : Voici ce que Dieu dit : Je vais faire tomber cette ville au pouvoir du roi de Babel, qui la livrera aux flammes. Quant à toi, tu n'échapperas pas à ses mains, tes yeux verront les yeux du roi de Babel, il te parlera bouche à bouche, et tu iras à Babel ! Toutefois, écoute, ô, Sédécias, roi de Juda, la parole de Dieu. Voici ce que Dieu prononce à ton sujet : tu ne mourras pas par le glaive ! Tu mourras en paix, et comme on allumait un bûcher pour tes ancêtres, les anciens rois qui t'ont précédé, on en allumera en ton honneur, on mènera tes funérailles aux cris de : « Hélas ! Ô Maître ! » (...) »* (Jérémie 34, 2-5). On voit donc que dans le texte biblique lui-même, Sédécias n'est pas perçu uniquement comme un mauvais roi, puisqu'il mérite d'être enterré dans la dignité. Dès lors, l'interprétation paradoxale de l'action de ce dernier dans la littérature rabbinique (voir infra p.93s.) correspond à la confrontation de ce dernier passage avec ceux mentionnant le *« mal »* fait par ce roi.

[318] Le Rav S. Edels, démontre d'ailleurs dans son commentaire sur ce passage du Talmud (*Hidouchéi Aggadot MihaMaarcha*, op. cit. s. v. *« Shéaya »*), que Sédécias n'a pas réellement méprisé la parole de Jérémie, mais que le non respect de ses injonctions était dû à sa peur que les autres judéens ne le tuent (Jérémie 38, 19) s'il ne les suivait pas dans la guerre. Il se base sur les Chapitres 37 et 38 du livre de Jérémie, dans lesquels il est mentionné que le roi Sédécias sauva plusieurs fois Jérémie de la main des Judéens, sans pour autant avoir la possibilité de le libérer totalement ; ainsi que sur le dialogue entre les deux hommes (Jérémie 38 14-26) dans lequel il est manifeste que Sédécias voulait épargner Jérémie, mais que sa crainte des officiers royaux ne lui permit pas de prolonger sa discussion avec le prophète. D'après cette explication, il serait faux de dire qu' *« un roi peut être connu comme ayant méprisé la parole du prophète, et cependant être perçu comme un juste par les Sages »*. Au contraire, il serait perçu comme un juste pour avoir défendu le Sage contre les attaques des insurgés et n'aurait méprisé sa parole qu'en apparence. Cette démonstration du Rav S. Edels paraît assez juste, notamment car elle s'appuie sur des versets significatifs, mais elle ne s'accorde pas avec le *midrash* rapporté dans le *Yalkout Shimoni*, qui sous entend clairement que Sédécias s'est rebellé de son plein gré contre la parole divine (voir infra p.94).

Ce passage du Talmud s'éloigne d'ailleurs profondément de la pensée de Flavius Josèphe qui, indubitablement, n'a pas connaissance de cette dernière interprétation, puisqu'il ne fait pas de distinction entre Joïachim et Sédécias quant à l'appréciation de leurs vertus. Ce dernier ne diffère pas, d'après lui, de l'image classique qu'il dépeint des insurgés :

> Nabuchodonosor le traita d'impie et de perfide d'avoir violé la promesse qu'il lui avait ainsi faite de lui conserver inviolablement le royaume dont il lui avait mis la couronne sur la tête[319], lui reprocha son ingratitude d'avoir oublié l'obligation qu'il lui avait faite de le préférer à Joachin son neveu, à qui le royaume appartenait[320], et d'avoir employé contre son bienfaiteur le pouvoir qu'il lui avait donné, et finit par ces paroles : *« Mais le Grand Dieu pour vous punir vous a livré entre mes mains »*. Il fit ensuite tuer en sa présence et en la présence des autres captifs ses fils et ses amis, lui fit crever ses yeux, et commanda de l'enchaîner pour le mener dans cet état à Babylone[321]. Ainsi, les prophéties de Jérémie et d'Ezéchiel, que ce malheureux prince avait si fort méprisées, furent toutes deux accomplies ; celle de Jérémie en ce qu'il avait dit qu'il serait mené à Nabuchodonosor, qu'il lui parlerait et qu'il le verrait face à face, et celle d'Ezéchiel en ce qu'il avait dit qu'il serait mené à Babylone et qu'il ne la pourrait voir.[322]

A la lecture de ce passage des *Antiquités Juives*, on remarque que, paradoxalement, la dernière image de Sédécias rapportée par Josèphe, correspond d'avantage à l'idéologie rabbinique que le texte du traité *Sanhédrin* cité plus haut ainsi que son explication indirecte par Rachi ! Il n'est pas question de quelqu'un de « juste », dont la seule erreur aurait été de ne pas s'opposer à *« ceux qui agissaient mal »*, mais d'un *« malheureux prince »* dont l'erreur

---

[319] Voir II Chroniques 36. Le Talmud donne une interprétation originale de la nature de ce serment : *« En quoi consista la révolte de Sédécias contre Nabuchodonosor ? Il avait trouvé ce roi entrain de manger un lièvre vivant. « Jure-moi que tu ne le révéleras pas, que tu ne vas pas me discréditer avec cet incident » lui demanda Nabuchodonosor. Sédécias jura, mais il regretta son serment. Il le fit annuler et révéla la chose. Nabuchodonosor apprit ainsi qu'on le méprisait. Il fit venir les membres du Sanhédrin ainsi que Sédécias. Et s'adressant aux premiers : « Avez-vous vu comment Sédécias a agi ? » [Puis se tournant vers Sédécias :] « Tu avais juré par le Nom Céleste que tu ne dirais rien » « J'ai fait annuler mon serment » répondit Sédécias. « Un serment peut-il être annulé ? » demanda le roi. « Oui » dirent les Sages. « L'annulation doit-elle avoir lieu en présence de la personne en présence de laquelle ce serment a été fait, ou peut-elle avoir lieu sans qu'elle soit présente ? » « Elle doit avoir lieu en sa présence » « Et alors pourquoi avez-vous agi de cette façon, pourquoi n'avez-vous rien dit à Sédécias ? » Aussitôt « les anciens de la ville de Sion se sont assis par terre et se sont tus » (Lamentations 2, 10). Il faut entendre par là, dit R. Isaac, qu'ils ont ôté les cousins sur lesquels ils étaient assis [en signe de honte]. »* (TB Nedarim 65a. Traduction française : A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p.695).

[320] II Rois 24, 8 : Joachin est le fils de Joïakim. Il lui succéda avant que Nabuchodonosor décide de mettre Sédécias à sa place.

[321] Ibid. 25, 7 ; Jérémie 39, 6-7 ; 52, 9-11.

[322] AJ 10, 11. Apparemment, Josèphe fait référence à la prophétie d'Ezéchiel 17, 19-20 : *« C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Dieu : Par Ma vie Je le jure, mon serment qu'il a méprisé et mon pacte qu'il a rompu, je le ferai retomber sur sa tête. J'étendrai sur lui mon réseau, et il sera pris dans mon filet ; je l'amènerai à Babel et là je lui demanderai compte de l'infidélité qu'il a commise envers moi »*. Le texte de ce chapitre ne mentionne pas explicitement Sédécias comme sujet, mais Rachi, se basant sur des sources *midrashiques*, écrit qu'il s'agit bien de lui (commentaires sur Ezéchiel 17, 13 et sur II Chroniques 36, 13). Force est de constater que Josèphe connaissait cette tradition et l'acceptait.

principale, cause de sa mort et conclusion du récit de sa vie, est d'avoir méprisé les paroles du Sage.

Pour mieux comprendre la critique rabbinique de Sédécias et son rapport avec celle des insurgés de la « guerre juive », deux autres textes doivent encore être abordés. Ils se basent tous deux sur le verset décrivant le châtiment qu'infligea Nabuchodonosor à ce roi: *« D'abord on égorgea les fils de Sédécias à sa vue, on creva les yeux de Sédécias, on le jeta dans les fers et on le transporta à Babel »*[323] :

- TB Sota 10a : Nos Rabbis enseignent : Cinq personnes furent créées avec un attribut dont le modèle est au Ciel. C'est cet attribut qui, pour toutes, fut l'instrument de leur châtiment : (…). Pour Sédécias [ce fut] ses yeux [comme il est écrit] : *« Puis on creva les yeux de Sédécias »*.[324]

- Midrash Yalkout Shimoni 250: *« Puis on creva les yeux de Sédécias »* : Sédécias demanda à Nabuchodonosor : *« Tue-moi le premier que je ne vois pas le sang de mes dix fils »* ; et ses fils lui dirent : *« Tue-nous les premiers afin que nous ne voyions pas le sang de notre père versé à terre »*. Et il leur fit ainsi : il les égorgea devant lui, et après, il retira ses yeux et les mit dans le four, puis ils marchèrent vers Babel. [Là bas] Sédécias hurlait [sans cesse] et disait : *« Venez voir tous ! Jérémie [avait raison lorsqu'] il prophétisait à mon sujet : « Tu partiras à Babylone et tu y mourras, mais tes yeux ne verront pas Babylone ». Je ne voulais pas écouter ses paroles, et me voici [maintenant] à Babylone, et mes yeux ne la voient pas »*[325].

Il est certain de ces deux récits rabbiniques sont plus durs envers Sédécias que le texte du traité *Sanhédrin*. Le dernier d'entre eux, tiré du recueil de *midrashim*, le *Yalkout Shimoni*, est d'ailleurs très proche des *Antiquités*, à la différence près que l'historien juif ne connaît pas la tradition faisant état d'un repentir du roi, ou plutôt, de l'aveu de sa faute qui lui fut fatale : ne pas avoir suivi les recommandations de Jérémie.
Sur ce dernier point, Josèphe et le Midrash sont d'accord sur l'origine de la terrible punition de Sédécias. Ils ne s'écartent pas le moins du monde de la critique « classique » des insurgés : la cause de la défaite et du châtiment est le non respect de la parole du Prophète. S'il en est

[323] II Rois 25, 7 ; voir également Jérémie 52, 10-11 où il est dit que les fils de Sédécias furent égorgés à sa vue, puis que ce dernier fut mis à mort à Babel. Par contre, il n'y est pas écrit que ses yeux furent crevés avant d'être amené à Babel.
[324] TB Sota 10 a (traduction française : op. cit.) Il s'agit de la même *aggada* précédemment mentionnée à propos du roi Saül (voir supra p.78). Voir l'explication de R. S. Edels sur ce passage (*Hidouchéi Aggadot MihaMaarcha*, op. cit., s. v *« Tsidkyiahou béénav »*), qui explique pourquoi, d'après lui, le Talmud considère que les « yeux » de Sédécias ont *« leur modèle au ciel »* (c'est-à-dire, qu'il s'agit d'yeux exceptionnels par rapport à ceux des autres hommes).
[325] Midrash cité dans le *Yalkout Shimoni*, op. cit., chapitre 250 ; traduit de l'hébreu.

ainsi, alors pourquoi les deux sources talmudiques en notre possession donnent-elles une autre version de la faute du dernier roi de l'époque du premier Temple ?
Pour répondre, réexaminons les trois versions citées plus haut et tentons de les comprendre :

- TB Sanhédrin 103 a : Il avait la possibilité de s'opposer à ceux qui faisaient le mal mais il ne l'a pas fait.
- Yalkout Shimoni 250 : Il n'a pas écouté les remontrances de Jérémie.
- TB Sota 10 a : Ses yeux furent l'instrument de son châtiment.

Rav S. Edels, qui écrit dans son commentaire sur notre passage du traité *Sanhédrin*, que Sédécias croyait en la prophétie de Jérémie, mais que sa crainte de l'opinion générale l'empêchait de l'avouer[326] pense que tout le « mal » dont il est question à propos de ce dernier vise en fait sa génération, mais que lui-même est un « juste ». Il faut donc, d'après lui, comprendre différemment le verset du livre des Rois et des Chroniques -*« Il fit ce qui est mal aux yeux de Dieu, tout comme avait agit Joïachim »*[327]- :
Le *« Il »* ne concernerait pas le roi lui-même, mais sa génération dont la faute principale fut de désobéir à Jérémie. Seulement, d'après l'interprétation de cet érudit du début du 17ème siècle, *« Puisqu'il avait la possibilité de s'opposer à sa génération [qui comportait] des scélérats comme Joïakim, et qu'il ne l'a pas fait, [alors] le mal [identique à celui que fit] Joïakim, que commit sa génération est associé à son nom »*[328].
Ce qui nous intéresse particulièrement, dans cette tentative d'explication de ce délicat passage talmudique, est que toutes les fautes de Sédécias soient transposées aux Judéens de son époque. Ainsi, même si le Talmud ne reconnaît pas, à l'inverse du *Yalkout Shimoni*, que l'échec militaire de Sédécias fut causé par son non-respect des remontrances de Jérémie, il reconnaîtrait cependant que le châtiment final fut provoqué par le refus du peuple de les écouter. Dans les deux cas, que le fautif soit le peuple, ou le roi, qui n'est autre que son représentant, l'idée est similaire et se rattache à la pensée de Josèphe. Dès lors, il n'y aurait pas plusieurs approches rabbiniques quant à la critique des insurgés, car, que le roi ou ses sujets soient montrés du doigt, le résultat est le même. Le passage du Talmud décrivant Sédécias comme un « juste » et celui du *midrash* le représentant en train de regretter d'avoir repoussé les arguments de Jérémie se rapprochent sur le fond : dans le Midrash, il est reproché

[326] Voir supra p.92, note.
[327] II Rois 24, 19 ; Jérémie 52, 2.
[328] R. S. Edels, *Hidouchéi Aggadot MihaMaarcha*, commentaire sur TB Sanhédrin 103 a, s. v *« Shéaya »* ; traduit de l'hébreu.

à Sédécias de ne pas avoir écouté ce dernier, et dans le Talmud, il lui est reproché de ne pas s'être assez imposé face à ceux qui refusaient de suivre les conseils de ce prophète.
A la lumière de cette dernière explication de texte, il est désormais possible de comprendre la sentence du traité *Sota*, affirmant que les yeux de Sédécias furent la cause de sa perte :
Dans la Bible, les *« yeux »* et la *« vue »* en général, en dehors de leur sens littéral, représentent également la perception de ce qui est juste ou ne l'est pas[329]. Sûrement les Sages considèrent-ils que ce roi fauta à cause de sa mauvaise perception de la voie à prendre. Ils rejoignent ainsi l'opinion jugeant que sa faute fut de ne pas s'opposer à *« ceux qui firent le mal »*. Deux voies s'ouvraient devant lui, il pouvait choisir de se taire devant la pression des Judéens et d'être un roi qui obéit aux aléas de l'opinion ; ou alors, choisir de soutenir Jérémie, non seulement en empêchant que ses ennemis ne s'emparent de lui pour mettre fin à ses jours, mais également en proclamant bien fort qu'il savait que la solution préconisée par ce prophète dénigré était la meilleure pour l'intérêt général.
Or, il ne suivit pas cette dernière option, ce qui entraîna sa chute, la perte de sa vue, la mort de ses fils et enfin la sienne. Mais bien plus que cela, son refus de se soumettre à plus sage que lui, qu'il soit motivé par son ambition personnelle ou par la crainte de son entourage, provoqua la destruction de Jérusalem et de la Judée[330].

Nous « voyons » donc que Josèphe, comme les Sages, bien que ne possédant pas les mêmes traditions, reproduisent, d'une manière certes tout à fait différente, des portraits identiques des insurgés de l'époque du Premier Temple. Les détails changent, bien entendu, mais les idées se rejoignent. D'après leurs descriptions respectives des deux époques, c'est sans cesse la même critique des révoltés qui revient.

Flavius Josèphe prouve par ses écrits qu'il se sent concerné par les récits d'échecs militaires et leur triste morale. A propos des habitants d''Anathoth qui conspuèrent Jérémie à cause de ses discours prônant la soumission, ou des rois Joïachim et Sédécias qui prirent la décision de prendre les armes contre l'avis du prophète, et donc contre l'intérêt général, l'historien juif décrit avec une certaine sensibilité ces acteurs d'une histoire passée qui le touche

[329] Voir par exemple Deutéronome 11, 26-28 : *« Vois, je mets aujourd'hui devant vous bénédiction et malédiction : la bénédiction, si vous écoutez les commandements du Seigneur votre Dieu ; et la malédiction si vous n'écoutez pas les commandements du Seigneur votre Dieu (…) »*. Comme le note le Rabbin Elie Munk, c'est tout le principe du libre arbitre qui est sous-entendu par le terme *« Vois »* (R. E. Munk, la voix de la Torah, le Deutéronome, op. cit., p.111).
[330] II Rois 25 ; Jérémie 52.

particulièrement. En effet, ses descriptions sont à la fois des jugements sévères et des expressions de déception inévitable, comme lorsqu'il parle de Sédécias en le qualifiant de « *malheureux prince* » qui n'a pas écouté les prophéties d'Ezéchiel et de Jérémie.

Cette répétition de sa morale fataliste est presque lourde. Avant de lire son texte, on sait déjà quelle en sera sa conclusion lorsque le passage concerne un roi ou une collectivité qui aurait agi sans l'assentiment du chef spirituel. Il est notoire que l'image qu'il donne de la folie des insurgés dans la « Guerre Juive », même si elle est profondément sincère de sa part, a une portée politique évidente. L'ouvrage, écrit vers l'an 78 de notre ère, *« pratiquement au lendemain de la guerre, et pour ainsi dire, sous l'œil de ses protecteurs impériaux »*[331] a pour but de faire connaître la puissance des romains et la vanité de tout essai de révolte contre eux. Dans ces conditions, une description caricaturale, voire haineuse, des insurgés du second Temple serait largement compréhensible. Comment affirmer qu'elle correspond réellement à sa pensée par la seule lecture de la *Guerre des Juifs* ?!

C'est pour cela que l'analyse de ses écrits sur les révoltes de l'Histoire juive est plus que nécessaire. Les *Antiquités Juives*, écrites près de vingt ans plus tard, ont davantage l'ambition de faire connaître aux peuples de l'antiquité une civilisation jusque-là méprisée, que de vanter la puissance militaire des Romains. Josèphe a définitivement échangé son costume de stratège politique contre celui d'historien. Mais la mise par écrit de l'histoire seule ne l'intéresse pas. Il veut informer les lecteurs des leçons à en tirer.

C'est donc en tant qu'historien des idées qu'il dépeint les « insurgés de l'Histoire Juive », pour démontrer que l'Histoire se répète et que son étude enseigne à l'homme l'attitude politique à adopter. Ce n'est qu'en étudiant l'œuvre de Josèphe sous cet angle que nous pouvons alors affirmer que sa description des zélotes dans sa première œuvre n'est pas subjective ou intéressée, mais qu'elle correspond à son idéologie politico-religieuse forgée grâce à son regard sur l'Histoire.

Les rédacteurs du Talmud et du Midrash n'ont pas du tout la même approche. Eux, sont forcément plus détachés de ce qu'ils rapportent, puisqu'ils ne font que mettre par écrit des traditions vieilles de centaines d'années. Il est très difficile, voire impossible, de mettre une date sur le récit d'origine. La comparaison entre certains passages de cette littérature et d'autres des *Antiquités,* ont cependant montré à plusieurs reprises, que s'il y a eu altération de la tradition orale, son fond correspond souvent à ce qui est rapporté par l'historien juif.

[331] Valentin Nikiprowetzky, préface de *Les Juifs*, op. cit., p.2.

Encore plus délicat, le Talmud regorge de discussions et de controverses qui en font sa richesse. Mais dans ces conditions, comment prétendre dégager une pensée politique commune à propos de la perception des insurgés ? Il y a dans le Talmud plusieurs écoles, plusieurs systèmes de pensée, plusieurs avis à propos de l'interprétation d'une même loi, plusieurs traditions contraires à propos du même événement ou de la même personne, comme nous l'avons vu à propos des traditions sur le roi Sédécias. Dès lors comment affirmer que l'attitude prêtée à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï vis-à-vis des assiégés de Jérusalem aurait été la même chez un autre Sage ?

Pour saisir la pensée des Sages et leur opinion sur les insurgés du second Temple, il faut donc étudier, analyser, d'autres passages se rapportant aux « insurgés de l'Histoire Juive », comme nous l'avons fait pour Josèphe. Or, nous avons bien vu que la pensée rabbinique est unanime sur ce point. Cette pensée, pourtant si souvent divisée en plusieurs courants, est unie et systématique lorsqu'il s'agit de dépeindre ou de juger l'attitude de ceux qui désirèrent défendre leur indépendance malgré l'avis des prophètes. Ce qui prouve bien que le rejet de ceux qui se révoltèrent contre les Romains est complètement assumé par les Sages de l'antiquité, à la manière d'une base de la foi, d'un commandement de la Torah forcément accepté par tous, à l'inverse de ses modalités d'application[332].

---

[332] Pourtant, l'attitude de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï semble explicitement reprochée à la suite du récit de sa rencontre avec Vespasien (TB Guittin 56b). Une première fois, alors que Vespasien demande à Rabban Yo'hanan pourquoi ne s'est-il pas rendu plus tôt à Rome, ce dernier répond : *« C'est parce que les rebelles qui sont parmi nous m'en ont empêché »*. Sur ce Vespasien lui rétorqua : *« Si l'on voit un serpent entouré autour d'une jarre de miel, ne serait-il pas normal de briser la jarre pour tuer le serpent ? »* [sous-entendant que Rome avait bien agit en détruisant les murailles de Jérusalem dans le but de détruire les rebelles (commentaire de Rachi sur Ibid., s. v. *« ein shovrin et hahavit »*)]. Rabban Yo'hanan resta alors silencieux. D'après le Talmud, un Rav - R. Yossef ou R. Akiba- aurait déclaré en entendant ce récit : *« Je fais reculer les sages et tourne leur science en bêtise »* (Isaïe 44, 25). En effet, poursuit le texte *« R. Yo'hanan aurait du répondre à Vespasien qu'il faudrait saisir le serpent au moyen de tenailles et le tuer, sans pour autant briser la jarre »*.

Une seconde fois, alors que Vespasien propose au Sage de lui accorder une faveur, ce dernier demande *« la ville de Yavné avec tous ses Sages et la famille de Rabban Gamliel, ainsi que des médecins pour guérir R. Tsadok »*. La suite du texte enseigne : *« A propos de cet épisode, R. Joseph (R. Akiba disent certains) a cité : « Il fait reculer les sages et tourne leur science en folie » (Isaïe 44, 25). Car R. Yo'hanan aurait dû demander à Vespasien de renoncer à nous combattre. Mais sans doute pensait-il qu'il n'obtiendrait pas une si grande faveur, et qu'en fin de compte rien n'aurait pu être sauvé »* (TB Guittin, Ibid.).

A la lecture de ces deux textes, Mireille Hadas-Lebel écrit alors que la réaction sur l'attitude de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï prêtée par les rédacteurs du Talmud à Rav Yossef ou à Rabbi Akiba serait *« une critique de Rabbi Yo'hanan jugé trop mou vis-à-vis de Rome alors qu'un rôle de sauveur national était à sa portée »* (Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, op. cit., p.271). Cependant, l'historienne ne mentionne pas deux avis allant à l'encontre de sa déduction basique :

Premièrement, le Rav S. Edels considère que la réaction sur l'attitude du Sage ne serait pas une critique du Sage mais de la population de l'époque, dont les méfaits ont causé la destruction. Le Rav commentant l'attitude du Sage aurait donc voulu dire que Dieu empêcha Rabban Yo'hanan Ben Zakaï de répondre pertinemment à Vespasien afin que le Temple et Jérusalem soient effectivement détruits (voir *Hidouchéi véAggadot MihaMaarcha*, op. cit. commentaire sur Ibid., s. v. *« véamar méshiv hakhamim »*). Cette explication peut être appuyée par le fait que l'objectif du récit de la destruction du second Temple est de montrer que celle-ci fut causée à cause de la *« haine gratuite »* sévissant à cette période (voir infra pp.148-155). Aussi la réaction du Rav réagissant à l'attitude de Rabban Yo'hanan s'inscrit-elle parfaitement dans ce cadre.

Titre 2/ L'absence de libre-arbitre des puissances politiques

La résignation de Flavius Josèphe quant à l'issue du combat entre juifs et romains après la prise de Jotapata, tout comme la certitude des autorités rabbiniques présentes lors du siège de Jérusalem de l'inutilité de la bataille, rejoignent l'idée maintes fois exprimée dans les livres bibliques, particulièrement dans le Livre de Jérémie, selon laquelle la réussite ou l'échec de toute entreprise militaire dépend du bon vouloir de Dieu.

A priori, il n'y a rien d'exceptionnel par rapport à une pensée religieuse « classique » plaçant Dieu au dessus de tout effort humain. Le fameux adage talmudique *« Tout est entre les mains du Ciel [de Dieu] sauf la crainte du Ciel »*[333] montre d'ailleurs que la tradition considère la situation sociale, physique et matérielle des individus comme, en fin de compte, indépendante du travail fourni pour accéder à un certain niveau dans ces domaines[334]. Les textes bibliques

---

Deuxièmement, le Rav Manoach Hendel tente quant à lui de montrer que la « critique » en question est en fait un éloge du Sage ! D'après lui, le silence de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï fut considéré comme une preuve de sagesse, puisqu'une réponse à Vespasien aurait pu passer pour de l'insolence. Aussi le Rav qui réagit à son silence lui appliqua le verset du livre d'Isaïe en l'interprétant ainsi : *« Les Sages se retiennent parfois de répondre, bien qu'il aurait été possible d'apporter une réponse pertinente »*. Il rapporte pour appuyer ses dires le Midrash sur les Lamentations, dans lequel il est raconté que les soldats de Vespasien lui posèrent la même question et qu'il y répondit correctement. Or, d'après Rav Manoach Hendel, il n'y aurait pas de contradiction entre la version du Talmud et celle du Midrash : Dans un premier temps, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï aurait gardé consciemment le silence, bien que dans l'absolu il aurait effectivement du répondre *« qu'il faudrait saisir le serpent au moyen de tenailles et le tuer, sans pour autant briser la jarre »* ; puis, dans un second temps, les soldats lui auraient posé la même question à laquelle il pouvait répondre librement sans risquer d'heurter Vespasien à qui il s'était déjà soumis en observant le silence (voir en détail R. M. Hendel, *Hokhmat Manoah*, op. citt, commentaire sur Ibid., s. v. *« karéi aléa Rav Yossef »*). D'après cette explication, le Rav réagissant à l'attitude du Sage opéra le même raisonnement lors de sa deuxième remarque. Il aurait voulu dire que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï a agi avec sagesse en s'abstenant de demander le sauvetage de Jérusalem, car Vespasien aurait pu lui retirer son appui après une telle demande.

Que l'on soit convaincu ou non par ces deux explications, force est de constater que la « critique » de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï par des Sages postérieurs est bel et bien remise en question. Et pour cause, il ressort des sources rabbiniques que la critique de ceux qui se révoltèrent à la fois contre les Romains et contre l'avis des Sages est unanime. Dès lors, même si il y avait eu des critiques de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, celles-ci auraient porté sur la forme de son action, mais sûrement pas sur le fond.

[333] TB Berakhot 33b : *« R. Hanina a dit: Tout est entre les mains du Ciel, hormis la crainte du Ciel »*. Commentaire de Rachi : *« Tout ce qui arrive à l'homme est le fait de Dieu. Par exemple : « Grand », « petit », « pauvre », « riche », « sage », « sot », « blanc », « noir » ; tout cela provient de Dieu. Par contre, « juste » et « mécréant », cela n'est pas décidé par Dieu, mais ceci est laissé entre les mains de l'homme ; devant lui sont placés deux chemins, et c'est à lui de choisir la crainte du Ciel »* (s. v *« Hakol Bidéi Shamaïm »* ; traduit de l'hébreu).

[334] Ce qui ne signifie pas que l'individu soit privé de libre arbitre, mais que le libre choix se situe dans un domaine bien particulier. Le Rav Elyahou E. Dessler explique en ses termes le rapport entre le dicton talmudique *« tout vient du Ciel »* et le libre-arbitre de l'homme : *«Tout vient du Ciel : tout ce qui advient à une personne, tout ce qui détermine l'échelle où se situera son choix, le niveau de son libre-arbitre tout comme le genre d'épreuves auxquelles il sera soumis, tout cela vient du Ciel. La seule chose qui réside entre les mains de l'homme est la crainte du Ciel, à savoir le niveau de responsabilité par rapport au vrai qu'il pourra à son gré soit faire sien, soit rejeter. La crainte de Dieu, que ce soit celle des conséquences matérielles ou, à un plus haut niveau, celle de l'infini, est essentielle pour nous retenir de nous écarter de la vérité. C'est là l'essence du libre-arbitre. »* (*Mikhtav Mé-Elyahou*, écrits de Rav Elyahou E. Dessler, op. cit., tome 2, p.61 ; sur le sujet du libre-arbitre, voir dans ce même tome *« discours sur le libre arbitre »* et *« bonté et libre arbitre »*, pp.53-71 ; ainsi que dans le tome 3 du même ouvrage : *« libre arbitre et causalité »*, pp.201-211).

eux-mêmes indiquent clairement que les destinées des peuples et des nations sont, en dernier lieu, décidées par Dieu. Le livre de Jérémie contient à ce sujet une série de chapitres décrivant l'avenir des peuples en rapport avec les royaumes de Juda et d'Israël au cours de l'Histoire juive[335]. Il ressort d'une lecture littérale de ces passages que les actions de traîtrise lors des guerres, ou les attaques perpétrées contre ces royaumes, auront des conséquences néfastes sur les nations qui en furent les auteurs.

Mais au delà de la morale pastorale, se dégage sur le plan des rapports entre le peuple juif et les autres nations, des idées politiques originales, spécifiques à la pensée rabbinique et à son interprétation des textes sacrés :

Premièrement, au niveau des alliances militaires et politiques. Les textes rabbiniques insistent sur l'inutilité de tels pactes, pire, sur la dangerosité de ces procédés. Le Talmud et les textes *midrashiques* condamnent toute recherche d'aide étrangère en cas de difficultés contre l'ennemi. L'idée, qu'il convient d'approfondir, est alors la suivante : le peuple juif se doit d'attendre son secours uniquement de Dieu, même s'Il le procure par l'intermédiaire d'une puissance étrangère. Par contre, toute tentative de se rapprocher des réalités de la stratégie militaire est considérée comme une erreur fatale car elle dénote un manque de foi évident de la part des dirigeants juifs agissant de la sorte (Chapitre 1/).

Deuxièmement, quant à la perception des dirigeants ennemis responsables des défaites, des destructions et des déportations des populations juives. La tradition juive a ceci d'exceptionnel qu'elle ne considère pas ses persécuteurs comme la cause originelle de ses malheurs, tout en les condamnant fermement. Il conviendra donc de réfléchir sur cette apparente contradiction tout en prenant en compte les nuances à apporter au problème (Chapitre 2/).

[335] Jérémie 46, 1 : *« Telle est la communication que Dieu fit à Jérémie concernant les nations »*. Notons que la *« communication »* en question s'étend des Chapitres 46 à 51.

Chapitre1/ Le refus de se plier aux réalités politiques et militaires

D'après une lecture littérale de la Bible, qui est souvent celle de Flavius Josèphe, ne sont condamnés que les accords cachant indubitablement une crainte de l'avenir de dirigeants soucieux de remporter des victoires militaires, quitte à écarter Dieu de l'équation menant à leur objectif. Dans de tels cas, notamment en ce qui concerne les récits de la lutte des rois de Judée contre Nabuchodonosor, l'historien juif, comme les Sages, relèvent à juste titre à quel point le texte considère les accords de guerres entre la Judée et ses voisins, comme vains et absents de toute morale biblique (Section 1/).

Cependant, depuis l'époque d'Abraham[336], de nombreux pactes furent conclus entre les résidents de la terre sainte et leurs voisins, avec l'intention d'établir de bons rapports de voisinages, indispensables à une vie de paix et de tranquillité. Le texte biblique ne porte pas spécialement d'appréciation sur de tels procédés, passant comme anodins, dans une société de l'antiquité qui a prouvé à plusieurs reprises que « relations diplomatiques » ne signifient pas dans les faits « relations d'amitiés ». L'Histoire a montré,en effet, que les « pactes d'amitiés » constituaient bien souvent un préambule à une relation d'assujettissement entre celui des deux « amis » devenu le plus puissant. Dans de telles conditions, le texte biblique ne semble pas apporter d'objection à ce qu'un rapport de paix éphémère s'établisse entre les royaumes d'Israël et de Juda avec les puissances environnantes ; à condition qu'il ne remette pas en question la fidélité du peuple juif à son Dieu.

Pourtant, La démarche rabbinique sur ce point est particulièrement intéressante, car elle ne prend quasiment pas en compte ces paramètres de « simple diplomatie ». Dès que le Talmud ou le Midrash s'attache à développer un passage traitant de tels sujets, le jugement de valeur est très souvent négatif envers l'individu ou le roi ayant engagé son peuple dans un contrat international. Il se dégage alors de ces analyses et de cette large interprétation des textes, un principe général dépassant l'Histoire telle qu'inscrite dans le canon biblique[337], pour s'étendre à la « suite » de l'Histoire juive, de l'époque de la domination grecque à celle de la domination romaine (Section /2).

[336] Des pactes furent en effet conclus entre Abraham et son fils Isaac, avec l'habitant du pays de Canaan, Abimélekh (Genèse 23, 26 ; AJ I, 14 et I, 17) ; voir infra (p. 120 et suivantes) la critique rabbinique sur le sujet.

[337] Le canon biblique est clôturé vers le cinquième siècle avant notre ère (Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme*, Tome I, op. cit., p.113), quelque temps après la reconstruction du second Temple, relatée dans les livres d'Ezra et Néhémie, derniers livres des hagiographes avec les livres des Chroniques. La tradition juive ne considère donc pas les livres des Maccabées dans ce corpus, d'où la différence avec les éditions de la Bible chrétienne qui incorporent ces livres entre l'ancien et le nouveau testament.

Section 1/ La condamnation des alliances stratégiques

La première allusion à l'inutilité des alliances politiques sur le salut des juifs se trouve dans le second Livre des Rois. Le texte n'y vise pas directement l'attitude politique des monarques de Judée ou du royaume d'Israël, mais mentionne uniquement la vanité d'un éventuel appui étranger lors d'une guerre contre un puissant empire. Cette première condamnation biblique, bien qu'implicite, est particulièrement intéressante car elle rappelle la critique de Josèphe à l'encontre de ses compatriotes, au moment où ceux-ci firent appel aux Iduméens pour se défendre contre l'assaut romain sur Jérusalem (§1).

Par ailleurs, le premier à se voir reprocher explicitement une trop grande proximité avec une nation étrangère est le roi Ezéchias, pourtant considéré comme un juste d'après la tradition juive[338]. Malgré les compliments du texte sur son attitude empreinte d'une foi parfaite lors de la guerre contre l'Assyrie, Ezéchias est néanmoins stigmatisé après s'être associé avec Babylone pour assurer la tranquillité de son royaume (§2).

Enfin, lorsque ce dernier empire s'abattit sur Jérusalem par la suite, les Judéens tentèrent de nouer des alliances avec d'autres royaumes, notamment avec l'Egypte, ce qui leur fut vivement reproché par le prophète Jérémie, convaincu de l'issue de la guerre et de l'inutilité de tels rapprochements. (§3)

§1) La critique de Flavius Josèphe sur l'alliance conclue entre les Iduméens et les Zélotes

Une première allusion à la vanité des alliances avec ses voisins en tant de guerre, se retrouve dans la bouche du lieutenant de Sennachérib, envoyé vers le roi de Juda pour réclamer des explications sur le refus de ce dernier de recevoir l'armée assyrienne dans Jérusalem :

Tu n'as proféré que de vaines paroles, lorsque la guerre exige, au contraire, de la prudence et de la force. Sur qui donc comptes-tu pour t'être révolté contre moi ? Ah oui, tu espères prendre pour soutien ce roseau brisé,

[338] II Rois 18, 1-6 : *« Ce fut dans la troisième année du règne de Hochéa fils d'Ela, roi d'Israël, qu'Ezéchias, fils d'A'haz, roi de Juda, monta sur le trône. Agé de vingt-cinq ans à son avènement, il régna vingt-neuf ans à Jérusalem (…). Il fit ce qui est droit aux yeux de Dieu, selon tout ce qu'avait fait David son aïeul. C'est lui qui fit disparaître les hauts-lieux, qui brisa les stèles, détruisit les achéra et broya le serpent d'airain confectionné par Moïse. Jusqu'à cette époque, en effet, les enfants d'Israël lui offraient de l'encens (…). C'est en l'Eternel, Dieu d'Israël, qu'il mit sa foi. Aucun ne l'égala parmi les rois de Juda qui lui succédèrent ou parmi ceux qui l'avaient précédé. Il resta attaché à Dieu, sans se détourner de lui, observant ses commandements, que l'Eternel avait prescrits à Moïse (…) ».*

l'Egypte, qui, lorsque quelqu'un s'y appuie, pénètre dans sa paume et la transperce ! Car tel est Pharaon, roi d'Egypte, pour tous ceux qui se fient à lui[339].

Bien que ces paroles proviennent d'un ennemi des juifs, la comparaison entre l'Egypte et un roseau brisé est frappante car elle décrit parfaitement le reproche qui deviendra fréquent dans les leçons des prophètes et des Sages, envers ceux qui tenteraient de chercher un appui autre que celui de Dieu. Cette illustration correspond donc complètement aux futurs passages condamnant explicitement de telles associations. Elle représente l'opportunisme des peuples uniquement guidés par des considérations stratégiques, associés à des batailles ayant pour but de sauver le patrimoine juif. Dès que leurs armées vacillent face à l'ennemi commun, ils tournent alors les talons en s'en prenant à la population sur le retour du champ de bataille.

Ce genre d'alliance aux conséquences négatives est parfaitement décrit par Josèphe dans la *Guerre Juive*, lorsqu'il relate l' « aide » apportée par les Iduméens aux insurgés de 70.

L'historien, alors partie prenante du conflit entre Juifs et Romains, regarde d'un œil accusateur l'appel aux Iduméens[340] par son ennemi juré, Jean de Gischala[341]. D'après lui, les

[339] II Rois 18, 20-21.

[340] Les Iduméens, habitants de l'Idumée, territoire voisin de la Judée, font partie des peuples conquis par Jean Hyrcan, descendant des Asmonéens, vers la fin du second siècle avant notre ère. Ils furent convertis de force par ce monarque ambitieux, meneur d'une politique expansionniste et belliqueuse. Or, le judaïsme n'accepte pas les conversions fondées sur la contrainte, comme le notait le Grand Rabbin du siècle dernier, Ernest Guggenheim : *« le judaïsme condamne les conversions qui sont fondées sur des mobiles purement humains et donc, pour ainsi dire, faussées dès l'abord. Mais il accepte, avec plaisir, les conversions déterminées par une véritable vocation religieuse. »* (R. E. Guggenheim, *Les Portes de la Loi*, Albin Michel, 1982, p.151).

Il est malgré tout difficile de déterminer si les Iduméens furent, ou non, acceptés comme de véritables juifs. Le Talmud (TB Baba Batra 3b) parle du roi Hérode, fils de l'Iduméen Antipater (AJ 14, 2) comme d'un *« esclave de la maison des Asmonéens »*. Le terme *«* עבד */eved »* (esclave) ne nous aide pas spécialement car il peut aussi bien désigner un « esclave » qu'un « serviteur ».

Dans le traité *Sota*, il est également difficile de se rendre compte si le roi Agrippa, petit-fils d'Hérode, est considéré comme juif ou non : *« Le roi Agrippa avait coutume, après avoir reçu le livre, de rester debout et de lire la Torah, ce qui lui valait d'être loué par les Sages. Lorsqu'il en venait au passage : Tu ne pourras pas te donner un étranger qui ne soit pas ton frère [comme roi] (Deutéronome 17, 15), ses yeux s'emplissaient de larmes. Ils lui disaient alors : Ne crains rien, roi Agrippa, tu es notre frère, tu es notre frère ! »* (TB Sota 41 a ; trad. A. Elkaïm-Sartre, *Aggadot du Talmud de Babylone*, op. cit., p.799).

Flavius Josèphe, pour sa part, parle de l'Iduméen Antipater (AJ, ibid.), mais considère Agrippa comme *« le plus considérable de tous les juifs par la grandeur de sa naissance »* (AJ 18, 8). Rachi explique sur le passage du Talmud précité que sa mère était juive, non son père ; or, il aurait fallu que son père et sa mère soient juifs pour être légalement roi d'Israël, d'où la réaction d'Agrippa à la lecture du passage du Deutéronome (Voir cependant une explication différente dans le commentaire des Tossafistes sur TB Yébamot 45 b, s. v. *« kiva »*).

Mais, quoi qu'il en soit, le fait qu'Agrippa soit juif ne signifie pas qu'Hérode l'ait été. De plus, si Josèphe mentionne *« la grandeur »* de la naissance d'Agrippa, c'est que ce dernier descend de Mariam, femme d'Hérode et dernière descendante des Asmonéens (AJ 14, 21). Or, l'historien juif, lui-même, descendant des Asmonéens par sa mère, se vante de cette noble ascendance de par ailleurs (Autobiographie, op. cit., p.I : *« A quoi je puis ajouter que du coté de ma mère je compte des rois entre mes ancêtres ; car la branche des Asmonéens, dont elle est descendue, a possédé tout ensemble durant un long temps parmi les hébreux le royaume et la souveraine sacrificature »*). Sa mention de l'ascendance d'Agrippa n'a donc rien à voir avec son avis sur la judéité des Iduméens.

D'ailleurs, le discours de Josèphe semble constituer un argument pour arguer de la non-judéité de ces derniers. La distinction qu'il opère entre les Iduméens et les Juifs dans sa description des évènements montre bien qu'au

zélotes firent appel à ce peuple alors qu'ils étaient assiégés dans le Temple**.** Ils étaient à la merci du gouvernement provisoire alors dirigé par le Grand-Prêtre Ananus, prêt à les livrer aux Romains[342]. Ils prétendaient donc que seule la venue des Iduméens laissait entrevoir un espoir de liberté au peuple juif, dont ils se croyaient les défenseurs. Aussi à leur initiative, une armée de vingt mille hommes s'organisa dans le territoire de l'Idumée et se déploya vers Jérusalem[343].

Toujours, les Iduméens, une fois arrivés au Temple, s'opposèrent au début verbalement à Ananus, en prétendant que leurs armes étaient *« au service de la liberté »*[344] puisqu'ils venaient prêter main forte aux zélotes. Simon fils de Caathas, un de leurs chefs, adressa même un long discours dans ce sens à ses troupes, ainsi qu'à ceux des Juifs se trouvant à l'entrée du Temple qui leur était fermée :

(…). Mais, si eux [les zélotes] se sont montrés moins énergiques qu'il n'aurait fallu, nous, Iduméens, nous protégeons la maison de Dieu et nous combattrons pour la patrie commune, repoussant à la fois les ennemis qui l'attaquent de l'extérieur et ceux qui la livrent de l'intérieur. Nous resterons ici, en armes, devant les remparts, jusqu'à ce que les Romains se fatiguent de vous prêter attention, ou jusqu'à ce que vous passiez au parti de la liberté. [345]

Par la suite, les Iduméens parvinrent à rentrer dans le Temple et se mêlèrent aux Zélotes pour combattre l'armée du gouvernement provisoire, provoquant une guerre civile à l'intérieur du lieu sacré. Josèphe décrit alors, avec moult détails, les atrocités commises par ceux qui avaient été appelés pour aider les Juifs :

Ils ne faisaient pas de distinction entre les suppliants et les combattants, et beaucoup, dans le moment même où ils leur rappelaient qu'ils étaient parents et leur demandaient de respecter le Temple qui leur était commun, étaient transpercés d'un coup de glaive (…).[346]

Mais cela ne fut pas suffisant pour rassasier la rage des Iduméens. Se retournant du coté de la ville, ils pillèrent chaque maison, et tuèrent tous ceux qui leur tombaient sous la main. Mais ils pensaient que sur la foule ordinaire

---

premier siècle, ces derniers n'étaient pas acceptés comme des juifs à part entière, mais comme un peuple avec ses caractéristiques propres. Ce qu'il écrit d'ailleurs lui-même : *« Car les zélotes savaient que les Iduméens se laisseraient immédiatement persuader, parce que c'était une nation turbulente et indisciplinée »* (BJ IV, 4, 1). Enfin, dans un discours prêté à un Iduméen au moment de la chute du second Temple, l'historien juif montre explicitement que ces derniers étaient exclus *« du culte national »* (BJ IV, 4, 4) par les Prêtres, responsables du culte à l'époque du Temple.

[341] Voir supra p. 44 et pp.49-50.
[342] BJ IV, 4, 1.
[343] BJ IV, 4, 2.
[344] BJ IV, 4, 4.
[345] Ibid.
[346] BJ IV, 5, 1.

ils gaspillaient leur énergie et c'était les chefs des prêtres qu'ils recherchaient, c'était contre eux que la plus part dirigeaient leur course (…). Ils en vinrent à un tel degré d'impiété qu'ils jetèrent ces cadavres sans sépulture, alors que les Juifs attachent une telle importance à l'enterrement (…).[347]

Parmi les victimes des Iduméens, se trouvait le Grand-Prêtre Ananus, partisan de la négociation avec les Romains. Josèphe écrit à propos de sa mort : *« Je ne crois pas me tromper en disant que la prise de la ville [par les Romains] date de la mort d'Ananus et que les remparts des Juifs ont été renversés, et leur Etat anéanti du jour où ils ont pu voir, gisant égorgé au centre de la ville, le chef des prêtres préposé à leur salut »*[348]. Nul ne doute que l'historien juif considère ce personnage comme « préposé » au salut des Juifs car il était opposé à la résistance inconditionnelle contre les Romains, prônée par les zélotes[349]. Il souligne donc incidemment que l'appel d'une nation étrangère par des juifs, a priori destiné à libérer le peuple du joug ennemi, a la conséquence inverse, puisqu'il provoque leur perte.
En effet, les Iduméens, qui avaient permis aux zélotes de s'imposer à Jérusalem, quittèrent finalement la cité du Temple, plongée dans une guerre civile. Une fois les insurgés aux commandes de la révolte, les dissensions entre partis ne firent que s'agrandir, et commençèrent alors la terreur et les exactions commises par les assiégés à l'encontre de la population et des lois juives[350]. Or, tout ceci, tel que relaté par Flavius Josèphe, apparaît comme la conséquence de l'appel vers les Iduméens.

L'historien considère donc l'aide de ce peuple comme l'aide d'un *« roseau brisé »*, puisque trop faible pour permettre le départ des Romains de Jérusalem. Et, toujours d'après sa description, ce roseau brisé s'enfonça dans la paume de ceux qui y firent appel.
Par conséquent, même si Josèphe ne critique pas lui-même le principe de l'alliance militaire dans les *Antiquités Juives*, puisqu'il se contente de rapporter les critiques bibliques à l'inverse des Sages qui développent le principe, il le fait implicitement dans la *Guerre des Juifs*. Sa manière de décrire les épisodes de la chute du Temple mettant en scène les Iduméens, montre

[347] BJ IV, 5, 2.
[348] Ibid.
[349] Comme nous l'avons vu supra (p.47, note), le Rav Isaac E. HaLévy considère que les opposants à la révolte constituaient deux camps distincts : les Sages, avec à leur tête Rabban Yo'hanan Ben Zakaï d'un côté, et de l'autre, Agrippa et les Grands-prêtres à tendance sadducéenne. Il accuse d'ailleurs Josèphe de faire croire aux lecteurs que ces derniers ont œuvré pour le bien des Juifs, lorsqu'il décrit leur opposition aux zélotes (*Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, p.16). Par conséquent, il semble que l'éloge d'Ananus pour sa volonté de capituler face aux Romains ne le rapproche pas pour autant, sur le plan des idées, de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et des Sages pharisiens (Voir en détail l'argumentation du Rav HaLévy dans son étude sur la situation à l'intérieur du Temple lors du siège de Jérusalem, Ibid., pp. 1-41).
[350] Voir supra p.46 et suivantes.

bien qu'il refuse l'idée que des puissances politiques puissent changer le cours des évènements par leur effort matériel. La logique militaire veut qu'une alliance stratégique soit un atout dans le combat. Pour lui, lorsqu'une telle alliance est conclue par des individus ne respectant pas la volonté divine, elle devient alors pour eux une pierre d'achoppement, un *« roseau brisé »* qui pénètre dans la peau et la transperce.

§2) La première critique des « pactes d'amitiés »

En 722 avant notre ère, le royaume d'Israël est détruit par l'Assyrie, sa population, formée de dix tribus, est déportée dans les régions orientales de la Mésopotamie[351]. Sennachérib, roi de ce puissant empire, entre par la suite dans le royaume de Juda avec son armée, s'empare de la majorité des villes des tribus de Juda et de Benjamin, puis marche contre Jérusalem[352].
C'est dans ce contexte que se déroule le début du règne d'Ezéchias, monarque connu pour l'éradication de l'idolâtrie, alors importante en Juda malgré sa prohibition biblique, ainsi que pour la guerre qu'il mena contre Sennachérib. Après avoir vanté les mérites de ce roi de Juda pour sa piété[353], le texte le loue pour sa victoire contre l'Assyrie et les peuples philistins :

Aussi l'Eternel fut-Il avec lui ; tout ce qu'il entreprenait réussissait ; il se révolta contre le roi d'Achour [Assyrie] et ne lui fut plus assujetti. C'est lui qui battit les Philistins jusqu'à ce qu'il se fût emparé de עַזָּה / *'Azza* [Gaza] et de son territoire, depuis la tour des guetteurs jusqu'à la ville fortifiée[354].

Le succès de sa résistance au plus fort empire du moment trouve sa source, d'après le texte, dans la foi inconditionnelle placée dans le secours de Dieu. Ce qui lui vaut une aide dépassant les lois de la nature :

[351] Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme*, Tome 1, op. cit., p.41 ; II Rois 17 ; AJ 9, 14. Notons que la chute du royaume d'Israël est considérée comme la résultante des nombreux péchés commis par ses habitants, comme le remarque Josèphe : *« C'est ainsi que ces dix tribus qui composaient le royaume d'Israël furent chassées de leur pays, neuf cent quarante-sept ans après que leurs pères, étant sortis d'Egypte, l'avaient conquis par la force de leurs armes, huit cent ans après la domination de Josué, et deux cent quarante sept mois et sept jours après qu'ils s'étaient révoltés contre Roboam, petit-fils de David, pour prendre le parti de Jéroboam, son sujet, et l'avaient, comme nous l'avons vu, reconnu pour roi. Et c'est ainsi que ce malheureux peuple fut châtié pour avoir méprisé la Loi de Dieu et la voix de ses prophètes qui lui avaient si souvent prédit les malheurs où il tomberait s'il continuait dans son impiété. Jéroboam en fut l'impie et malheureux auteur, lorsque ayant été élevé sur le trône, il porta le peuple par son exemple à l'idolâtrie, et attira sur lui le courroux de Dieu, qui le châtia lui-même comme il l'avait mérité. »* (AJ, ibid.).
[352] AJ 10, 1.
[353] II Rois 18, 1-6, voir supra p.102 (note).
[354] II Rois 18, 7-8.

Cette même nuit, un ange de l'Eternel se rendit au camp d'Achour et y fit périr cent quatre-vingt-cinq mille hommes ; en se levant le matin, on aperçut tous ces cadavres. Sennachérib, roi d'Achour, leva alors le camp, prit le chemin du retour et s'arrêta à Ninive [capitale de l'Assyrie][355].

Quelque temps après la défaite de l'Assyrie, malgré le miracle produit grâce à la piété d'Ezéchias et toutes les louanges adressées à ce dernier, ce roi est fortement réprimandé par le prophète Isaïe. Ce dernier lui reproche de s'être lié à Balad, roi de l'empire de Babylone, alors en pleine ascension[356].

Lorsque le messager de Sennachérib parle de l'Egypte comme d'un *« roseau brisé »*[357], il ne fait que mentionner une situation de fait. Tout pousse à croire, au regard de la puissance égyptienne, qu'un appel du royaume de Judée vers elle ne permettrait pas de changer le cours des évènements, en l'occurrence la défaite se profilant contre les Assyriens.

Par contre, la critique de l'alliance entre Ezéchias et les Babyloniens est d'un tout autre ordre, puisqu'il est tenu rigueur à ce dernier d'avoir accueilli avec bienveillance les messagers d'un empire qui s'abattra quelque temps plus tard sur la Judée. Or, au moment où Ezéchias commença à tisser des liens avec Babel[358], rien ne laissait présager l'association de cette puissance au futur malheureux du royaume.

Comme l'explique Josèphe, peu après la défaite des Assyriens contre les Judéens, les Mèdes se rendirent maîtres de leur empire. Face à la montée en puissance de ces derniers, Balad, roi des Babyloniens *« envoya donc des ambassadeurs à Ezéchias pour faire alliance avec lui »*[359]. Il les reçut et les traita magnifiquement, puis leur montra tous ses trésors. D'après Josèphe, il les renvoya même chez eux avec des présents pour leur roi[360], signe que la volonté de conclure un pacte était partagée.

---

[355] II Rois 19, 35-36. Flavius Josèphe mentionne au nom d'Hérodote une légende similaire, à la différence près que l'échec assyrien y est en rapport avec leur guerre contre l'Egypte : *« Hérodote parlant de Sennachérib dit qu'il était venu faire la guerre au sacrificateur de Vulcain (c'est ainsi qu'il nomme le roi d'Egypte car il était sacrificateur de ce faux dieu) et ajoute que ce qui l'obligea à lever le siège de Péluse fut que ce roi et sacrificateur tout ensemble ayant imploré le secours de son dieu, il vint la nuit dans l'armée du roi des Arabes (en quoi cet historien s'est trompé, car il devait dire des Assyriens) une si grande quantité de rats qu'ils rongèrent toutes les cordes de leurs arcs et rendirent leurs autres armes inutiles ; ce qui l'obligea à lever le siège. »* (AJ 10, 1 ; voir au sujet de cette défaite miraculeuse TB Sanhédrin 94b-95a et Midrash *Shemot Rabba* 18, 5).

[356] II Roi 20, 14-18.

[357] Voir supra pp. 102-103.

[358] Dans la littérature biblique et rabbinique, « Babel » représente l'empire babylonien.

[359] AJ 10, 3. Notons que le texte biblique ne mentionne pas une demande d'alliance, mais uniquement les éléments qui composent une telle demande : *« En ce temps-là, Berodak-Baladan [Balad] fils de Baladan, roi de Babel, ayant appris qu'Ezéchias avait été malade, lui envoya des lettres et un présent »* (II Rois 20, 12).

[360] Ibid. Le texte biblique ne précise pas ce dernier point, s'arrêtant à la présentation des trésors aux messagers : *« Ezéchias écouta avec complaisance les messagers et leur fit voir en entier la maison où il conservait ses biens de prix, l'argent et l'or, les aromates et les huiles précieuses, ainsi que son arsenal et tout*

Après cet entretien, le roi reçut la visite du prophète Isaïe, qui l'interrogea sur la raison de tous ces protocoles et sur ce qu'il leur avait montré de ses trésors. Après avoir entendu la réponse d'Ezéchias, le prophète déclara :

Voici : des jours viendront où l'on emportera en Babel tout ce qui est dans ton palais et ce que tes aïeux ont amassé jusqu'à ce jour ; il n'en restera rien, a dit l'Eternel. On emmènera aussi une partie de tes fils qui seront issus de toi, de ceux que tu engendreras, pour les employer comme eunuques/ סָרִסִים */sarissim*[361] au palais du roi de Babel[362].

La littérature rabbinique sur ce passage, tente de comprendre cette sanction, apparemment disproportionnée par rapport à la gravité de l'acte qui l'a entraînée[363]. Le recueil de récits rabbiniques *Pirké deRabbi Eliézer* rapporte quelques éléments de discussions sur la nature de l'erreur du roi de Judée, tout en apportant une contribution originale sur le sujet :

Ezéchias vit les envoyés du roi de Babel et s'enorgueillit. Il leur montra les trésors des rois de Juda, et tous les trésors [se trouvant dans] le Saint des Saint. Puis, il ouvrit l'arche [sainte] et leur montra les tables [de la Loi sur lesquelles se trouvaient inscrits les dix commandements]. Il leur dit : *« Grâce à ceci, nous faisons les guerres et les gagnons »*. (…)

Le Saint béni soit-Il se mit en colère contre lui, et lui dit : *« N'est-ce pas assez pour toi de leur avoir montré tous les trésors du Saint des Saint, ainsi que tous ceux des rois de Judée ? Et voici que tu déploies pour eux les tables [de la Loi], l'œuvre de mes mains ! Par ta vie, ils monteront [en Judée] et prendront tous les trésors des rois de Judée et tous ceux du Saint des Saint (...) ; et [pour avoir sorti] les tables [de la Loi], tes enfants seront pris et seront [employés comme] eunuques dans le sanctuaire du roi de Babel (...) »*[364].

En s'efforçant de mettre de côté les thèmes et réflexions peu porteurs pour notre sujet, nous trouvons dans ce *midrash*, un point intéressant le rapprochant de la lecture de ce passage biblique par Josèphe. Ce dernier avait précisé, comme noté ci-dessus, que le roi Ezéchias avait renvoyé des présents au roi de Babel. Cet apport de l'historien juif, puisque ceci n'est pas

---

ce qui se trouvait dans ses trésors ; il n'y eut rien dans son palais et dans toutes ses possessions qu'il ne lui montrât. » (II Rois 20, 13).

[361] Le terme hébreu *« סָרִיס /Saris »* signifie littéralement « eunuque ». Dans quelques traductions, ce mot est traduit par *« fonctionnaire »*, car, les eunuques, dans leur rôle principal de gardiens du harem royal, sont également des fonctionnaires du roi. On retrouve ce terme à plusieurs reprises dans le livre d'Esther pour désigner d'importants serviteurs du roi Assuérus (Esther 1, 10 ; 1, 12 ; 1, 15 ; 2, 15 ; 2, 21 ; 4, 5 ; 6, 2 ; 6, 9 ; 6, 14 ; 7, 9).

[362] II Rois 20, 18. Josèphe reproduit presque intégralement ce discours (AJ, op. cit.).

[363] Voir TB Sanhédrin 104a ; TB Shékalim 15b ; Midrash *Elyahou Rabba*, chapitre 8 ; Midrash *Shohad Tov* sur II Rois 20, 17 ; et Midrash *Berechit Rabba* chapitre 19. Les deux principaux reproches invoqués dans ces *aggadot*, sont le fait pour Ezéchias d'avoir mangé à la même table que des idolâtres lorsque les messagers de Babel l'ont visité ; ainsi que de s'être enorgueilli des trésors du Temple en s'empressant de les montrer aux envoyés de Balad.

[364] *Pirké deRabbi Eliézer*, chapitre 52.

mentionné dans le texte biblique, montre que d'après lui, le roi de Judée avait une volonté réelle de s'allier avec Babel. Or, ici également, la déclaration prêtée à Ezéchias à l'intention des messagers : *« Grâce à ceci, nous faisons les guerres et les gagnons »*, indique une arrière pensée de ce dernier. Car en soi, quel mal y aurait-il eu à montrer les trésors de la Judée à des messagers d'autres nations ?

La réponse à cette interrogation se trouve justement dans cette dernière phrase. Elle dévoile que l'intention du roi de Judée n'est pas uniquement d'entretenir des rapports amicaux avec une puissance étrangère, mais bien de s'allier avec elle afin de combattre l'Assyrie, ou tout autre royaume susceptible de s'en prendre aux Judéens.

Or, comme nous l'avons étudié dans notre analyse des critiques rabbiniques contre Bar Koziba[365], cette attitude est intolérable d'après la pensée rabbinique car elle intègre un élément profane à la destinée du peuple juif, écartant, par là même, Dieu de l'exclusivité du secours de son peuple.

Nul doute que cette idée majeure, fortement développée dans les prophéties de Jérémie, comme nous le verrons par la suite, a fortement contribué au refus de se battre contre les Romains. Car, une fois que les partisans du refus de combattre ont eu la certitude que Dieu n'aiderait pas Son peuple lors de cette guerre, il leur est paru évident, que toutes les tactiques militaires ainsi que les alliances, ne pourront modifier le décret divin planant sur la Judée.

§3) Un refus absolu des alliances militaires

L'étude de l'interprétation du passage biblique relatant l'alliance conclue entre Juda et l'Egypte avant la destruction du premier Temple, montre que Josèphe et les Sages du Midrash développent une théorie selon laquelle toute alliance avec une nation anciennement ennemie est extrêmement dangereuse pour les *Bné-Israël* (A). Dans la littérature rabbinique, on remarque que cette théorie est d'ailleurs extrapolée aux nations avec lesquelles les juifs n'ont même jamais été en contact (B).

A/ Une suspicion constante de trahison

Si l'Egypte est stigmatisée en tant que *« roseau brisé »* dans les paroles du messager de l'Assyrie à l'époque du roi Ezéchias, elle l'est cette fois dans les mots du prophète Jérémie, à

[365] Voir supra p. 51 et suivantes.

l'époque où le roi Sédécias[366] comptait sur l'aide de cette nation, pour vaincre Nabuchodonosor, roi de Babel.

Dans un long passage décrivant, entre autres, le refus de ce roi d'obéir à la parole du prophète[367], Flavius Josèphe décrit sa volonté de s'unir avec l'Egypte contre l'avis de Jérémie :

Le même Nabuchodonosor, roi de Babylone, établit roi de Juda, en la place de Joachin, Sédécias, son oncle paternel, après lui avoir fait promettre avec serment qu'il lui demeurerait fidèle[368] et n'aurait aucune intelligence avec les Egyptiens. (…) Le prophète Jérémie lui ordonna diverses fois de la part de Dieu, de se repentir, de se corriger, et de ne plus croire ni ces méchants esprits qui l'approchaient, ni ces faux prophètes qui le trompaient en l'assurant que le roi de Babylone n'assiégerait plus Jérusalem, mais que le roi d'Egypte lui ferait la guerre et le vaincrait (…).

Huit ans après, Sédécias renonça à l'alliance du roi de Babylone pour entrer en celle du roi d'Egypte, dans l'espérance, que joignant leurs forces ensemble, ils ne pourraient leur résister. Mais aussitôt que Nabuchodonosor en eut avis, il se mit en campagne avec une puissante armée, ravagea la Judée, se rendit maître des plus fortes places, et assiégea Jérusalem. Le roi d'Egypte vint avec de grandes forces au secours de Sédécias, et alors le roi de Babylone leva le siège pour aller au-devant de lui, le vainquit dans une grande bataille et le chassa de toute la Syrie.

Les faux prophètes ne manquèrent pas, lorsqu'il eut levé le siège, de continuer à tromper Sédécias, en lui disant qu'au lieu d'avoir sujet de craindre qu'il lui fît encore la guerre, il verrait bientôt revenir ses sujets qui étaient captifs à Babylone avec tous les vases sacrés dont on avait dépouillé le Temple de Dieu. Jérémie lui dit au contraire que les gens le trompaient en lui donnant cette espérance ; qu'il n'en devait fonder aucune sur l'assistance des Egyptiens (…)[369].

La méfiance du prophète Jérémie envers les Egyptiens trouve a priori sa source dans le proche passé du royaume. En effet, alors que le texte biblique relate la première invasion babylonienne à Jérusalem, sous le règne de Joïachim, il mentionne incidemment les rapports entre Egyptiens et Babyloniens :

Sous son règne, Nabuchodonosor, roi de Babel, fit une invasion, et Joïachim devint son vassal durant trois ans ; ensuite il se révolta contre lui (…)[370].

Joïachim s'endormit avec ses ancêtres et son fils Joïachin régna à sa place. Dès lors, le roi d'Egypte ne continua plus à sortir de son pays, car le roi de Babel avait conquis toutes les possessions du roi d'Egypte, depuis le fleuve

[366] Voir supra p.91 et suivantes.
[367] Ibid.
[368] Ibid.
[369] AJ 10, 10.
[370] II Rois 24, 1.

d'Egypte jusqu'au fleuve de Pérath[371]. Agé de dix-huit ans à son avènement, Joïachin régna trois mois à Jérusalem[372].

Rachi, écrit à propos de l'avant dernier verset : *« [Dès lors, le roi d'Egypte ne continua plus] à sortir de son pays pour aider Joïachim »*[373]. Il souligne ainsi que la « traîtrise » de l'Egypte n'apparut pas soudainement sous le règne de Sédécias, mais qu'elle était prévisible par les évènements du passé.

L'érudit du 15ème siècle, Don Isaac Abrabanel, précise, quant à lui, que la mention de l'Egypte entre le récit de la mort de Joïachim et le début du règne de Joïachin, n'est pas fortuite. D'après lui, il est certain que, sans l'arrivée tumultueuse des Babyloniens sur la scène du Moyen-Orient, le Pharaon d'Egypte aurait placé le roi de son choix sur le trône de la Judée, comme il le fit avec Joïachim[374]. Il faudrait donc lire ce passage en gardant à l'esprit les périodes d'assujettissement de la Judée à l'Egypte[375].

Ces deux commentaires ne sont pas contradictoires. Rachi peut être compris à la lumière de D.I Abrabanel : le roi d'Egypte ne sortait plus de son pays pour aider les Juifs alors qu'il en avait l'obligation morale du fait qu'il recevait un tribut de ces derniers. Donc, non seulement les Egyptiens ont profité des désordres en Judée pour s'y infiltrer[376], mais ils choisirent également de l'abandonner au moment où la situation devenait critique pour ses habitants.

Dès lors, ne serait pas blâmée ici la recherche d'une alliance en elle-même, mais la recherche d'un « pacte avec l'ennemi ». Bien sûr, d'après ce que nous avons étudié de la critique de l'alliance entre le roi Ezéchias et Babel, il n'est pas possible d'établir un raisonnement à contrario, consistant à affirmer qu'une alliance conclue entre les royaumes juifs et d'autres qui ne leur seraient pas hostiles, serait approuvée dans la Bible, puis, par les Sages. En effet,

---

[371] Voir Jérémie 46, la description de la vision qu'eut le prophète de cette première défaite.
[372] II Rois 24, 6-8.
[373] Commentaire sur II Rois 24, 7 (en français : *Le commentaire de Rachi sur II Rois*, traduit par G. Pell, Editions Gallia, 2003, p.213).
[374] A la mort du roi Josias, relatée dans le chapitre 23 du second livre des Rois, l'Egypte s'immisça fortement dans les affaires de la Judée : *« Joachaz avait vingt-trois ans en montant sur le trône et il régna trois mois à Jérusalem (…). Pharaon Néko le fit jeter dans les fers à Ribla, sur le territoire de Hamat, pour l'empêcher de régner à Jérusalem, et il imposa au pays un tribut de cent kikkar d'argent et d'un kikkar d'or. Puis Pharaon Néko mit Elyakim, fils de Josias, sur le trône de son père et changea son nom en celui de Joïachim (…). Joïachim remit à Pharaon l'or et l'argent ; mais pour le lui donner selon ses exigences, il dut taxer le pays et contraindre le peuple, chacun selon ses capacités, à fournir l'agent et l'or, au Pharaon Néko. »* (II Rois 23, 31-35).
[375] Ibid. ; Commentaire sur II Rois 24, 6.
[376] II Rois 23.

le Midrash insiste bien sur le problème sous-jacent des pactes d'amitié : la trop importante participation aux réalités de la stratégie politique[377].

Cependant, dans le cadre de l'apport des textes bibliques sur la pensée des Sages et de Josèphe, l'analyse du rapport entre les rois de Juda et la puissance égyptienne lors du conflit contre Babel se révèle très instructive**.** Elle permet de dégager une autre idée phare, distincte de la précédente: l'Histoire d'Israël doit rentrer en compte dans les décisions politiques des dirigeants. D'un côté, est condamné un trop grand réalisme politique ; mais, de l'autre, il est reproché à la stratégie des monarques de ne pas avoir pris en compte les antécédents historiques des puissances dans leur appréciation de la situation militaire. En effet, de ce que nous avons compris de l'éclaircissement historique apporté par D.I Abrabanel, une lecture littérale du texte montrerait indéniablement, que la participation de l'Egypte au côté de l'armée du royaume de Judée aurait été pure utopie en raison des relations tumultueuses de ces deux puissances.

Les Sages du Midrash vont encore plus loin. D'après eux, la trahison de dernière minute opérée par l'Egypte trouve sa cause dans la réminiscence d'un passé bien plus ancien que l'époque des rois de Juda :

Quand l'armée égyptienne fit voile vers Israël, Dieu fit remonter les squelettes à la surface de l'eau. *« Ce sont les corps de nos ancêtres dirent-ils, qui se sont noyés à cause des Juifs lors de l'Exode. Voilà comment ils ont agi envers nos ancêtres et nous irions les assister ? »* Ils firent demi-tour immédiatement[378].

Ce récit rabbinique, comme nombre de ses semblables, n'a pas forcément l'ambition de relater une situation historique vécue. Un enseignement principal se dégage de ce discours prêté aux membres de l'armée égyptienne : une nation qui éprouverait une rancœur contre les juifs ne peut devenir leur alliée, même si les évènements en cause remontent à des centaines d'années.

Autant dire, qu'aucune aide ne pourra alors être apportée par les pays voisins, ceux-ci ayant, à un moment ou un autre été en conflit avec les royaumes de Juda, d'Israël, ou même avec les dix tribus avant que ne soit mise en place la monarchie avec l'avènement du roi Saül[379].

[377] Ibid.
[378] Midrash *Léka'h Tov*, cité dans R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit., pp.122-123 ; voir également *Eikha Rabbati* 4, 20.
[379] I Samuel 12.

Cette conception est pour le moins originale. En essayant de la transposer à notre société européenne, nous remarquons bien vite ses conséquences : Aucune coalition, aucun organisme européen n'aurait pu voir le jour, si les guerres du passé avaient dû entraver les relations du présent ! L'Histoire a montré que des relations internationales stables ne peuvent exister uniquement lorsque les états font table rase du passé. Au contraire, les accords internationaux fragiles sont souvent la conséquence d'anciens conflits mal résorbés[380].
Cependant, même dans de tels cas, il y a au moins un essai de pacification des échanges. Les dirigeants d'Etats anciennement ennemis, même imprégnés d'un chauvinisme qui les empêche d'apprécier réellement les habitants du pays avec lequel ils tentent un partenariat, essayent malgré tout de conserver un semblant de diplomatie dans l'intérêt de leur pays et de ses citoyens.

Le *midrash* rapporté ci-dessus montre au contraire, que cette manière de procéder n'est pas acceptable pour la mentalité juive. Lorsque Jérémie reproche à Sédécias d'avoir cherché le secours de l'Egypte, il l'accuse en réalité de s'être fondu dans le monde de la diplomatie terrestre. Comme nous l'avons vu, il n'y a rien de préjudiciable dans l'absolu, à ce qu'une nation fasse appel à une ancienne nation ennemie pour en vaincre une autre. Or, les Sages, en extrapolant les raisons de la non-assistance de l'Egypte, démontrent qu'au sujet d'Israël, il s'agit quasiment d'un suicide.

En outre, la critique portée à l'encontre du dernier roi de Juda, est bien plus pesante que celle concernant l'alliance conclue entre le roi Ezéchias et Balad, roi des Babyloniens. Dans ce dernier cas, il était reproché à un dirigeant considéré comme un « juste », envers ses sujets comme envers Dieu, d'avoir failli dans sa foi en plaçant des considérations conjoncturelles plus haut que les considérations spirituelles, seules garantes de la survie politique et physique du peuple juif, comme l'ont exposé dans leurs écrits Josèphe et les Sages.
En revanche, il est tenu rigueur à Sédécias d'avoir contracté alliance avec un pays susceptible de se retourner contre son royaume. Il aurait donc délibérément ignoré les leçons du passé en plaçant ses espoirs dans un tel pacte. Il n'a pas « failli dans sa foi » comme son prédécesseur,

[380] En écrivant ces lignes, je pense à deux exemples de l'actualité internationale : Premièrement, à propos des relations entre l'Etat d'Israël et les pays du Moyen-Orient : En plus des reproches adressés à cet Etat en rapport avec le traitement des Palestiniens, des pays, tels que la Syrie ou l'Egypte, n'oublient pas les guerres de 48, 67, et 73, ainsi que leurs conséquences sur leur étendue de territoire. Deuxièmement, à propos des relations entre la Russie et les Etats-Unis : Alors que la guerre froide est terminée depuis quelques années, la crise de l'été 2008 a montré que l'hostilité qui régnait durant cette période, entre ces deux super-puissances (Etats-Unis et U.R.S.S en l'occurrence), ne s'était pas complètement éteinte.

mais aurait, dès le début du conflit, marqué sa préférence pour les solutions matérielles au mépris des injonctions du prophète et de l'historiographie biblique.
D'ailleurs, au niveau du texte biblique même, cette différence se ressent dans la description de la mort des deux rois : Ezéchias connut une fin paisible après l'annonce du prophète Isaïe concernant les conséquences de son erreur[381], alors que Sédécias eut une fin pour le moins horrible, comme relaté plus haut dans ce travail[382].

Enfin, pour revenir à l'époque qui nous intéresse fondamentalement, c'est-à-dire, celle de la guerre des Juifs contre les Romains, nous remarquons que l'alliance avec les Iduméens, stigmatisée par Flavius Josèphe[383], est mise sur le même plan que la critique du Midrash contre Sédécias et sa politique d'alliances inadéquates.
A ce sujet, une déclaration prêtée à un Iduméen par l'historien Juif mérite d'être relevée. Dans un discours enflammé, l'un des représentants de l'armée Iduméenne à Jérusalem, Simon fils de Caathas, s'adresse au Grand-Prêtre Ananus et aux dignitaires de la ville assiégée :

« Je pense que vous n'avez plus subi d'injustice de la part de ceux que vous tenez assiégés, que ne sont dignes de foi les soupçons que vous avez rassemblés contre eux : vous tenez sous garde, ceux qui, dans vos murs, ont à cœur les affaires publiques, vous fermez les portes à tout un peuple qui vous est apparenté, vous lui donnez des ordres pareillement insultants[384]*, et vous dites après cela que c'est vous qui êtes tyrannisés, et vous faites une réputation de despotisme à ceux que vous tyrannisez ! Qui pourrait supporter la dissimulation qui se cache dans vos propos, en les voyants pareillement démentis par les faits ? A moins que, en ce moment, ce ne soit vous à qui les Iduméens ferment la métropole, eux que vous excluez du culte national ! »*[385]

Dans sa retranscription romancée de cette exhorte, Josèphe montre qu'il existe une certaine rancœur chez les Iduméens. Le chef militaire accuse les prêtres d'exclure son peuple *« du culte national »*, alors que celui-ci *« est apparenté »* au peuple juif[386]. Il ressort clairement de ces propos que les Prêtres, garants du respect de la vie religieuse au sein du Temple, n'acceptaient pas la participation des Iduméens à la vie juive.
Les zélotes auraient donc, d'après Josèphe, appelé au secours une population qu'ils rejetaient par ailleurs. Il ne faut pas oublier, qui plus est, que la jonction des destinées entre Iduméens et

[381] II Rois 20, 12s ; voir supra p. 108.
[382] Ibid.
[383] Voir supra pp. 102-106.
[384] Il est fait référence ici à la demande qui leur a été faite par Jésus le chef des prêtres, de déposer leurs armes et de se contenter de se poster à l'entrée de la cité pour faire un simple travail d'espionnage (BJ IV, 4, 3).
[385] BJ IV, 4, 4.
[386] Voir supra pp.102-106.

Judéens s'était opérée par les armes, puisqu'ils furent convertis de force en même temps qu'ils furent conquis par le roi Hyrcan, vers la fin du second siècle avant notre ère[387]. Pourtant, même les Sadducéens, soutenant à l'époque la politique expansionniste de Jean Hyrcan[388] n'avaient réellement considéré les Iduméens comme des Juifs à part entière. En effet, les prêtres qui servaient au Temple faisaient pour la plupart partie des Sadducéens[389]. Or, ce sont eux qu'accuse Simon fils de Caatas lorsqu'il présente son peuple à Ananus comme exclu *« du culte national »*.

Dès lors, en présentant les revendications des Iduméens de la sorte, il semble que Josèphe insiste sur l'erreur des zélotes d'avoir conclu une alliance avec ces derniers. Nous voyons donc, que l'historien juif, comme les Sages du Midrash, considère que la trahison d'un allié peut trouver sa source dans un passé éloigné. Il critique les zélotes de son époque pour avoir cherché l'aide d'un peuple également susceptible de se retourner contre ceux qui l'avaient appelé ; de la même manière que le Midrash critiquait implicitement[390] Sédécias pour s'être allié avec l'Egypte malgré la vieille querelle ayant opposé les deux peuples à l'époque de l'Exode.

En cela nous pouvons donc réaffirmer ce à quoi nous a déjà conduit notre étude comparative des textes des *Antiquités* avec ceux de la *Guerre des Juifs* : en écrivant à propos des évènements de l'Histoire Juive, Flavius Josèphe a en tête ceux de son époque. En effet, quelques lignes après avoir mentionné le refus de Sédécias d'écouter Jérémie au sujet du pacte d'amitié conclu avec l'Egypte, l'historien note son appréciation personnelle des évènements :

> Cet exemple peut faire connaître, même aux plus stupides, quelle est la puissance et la sagesse infinie de Dieu, qui sait faire réussir par divers moyens et dans les temps qu'Il a résolu tout ce qu'Il ordonne et qu'Il prédit. Et ce même exemple fait aussi voir l'ignorance et l'incrédulité des hommes, dont l'une les empêche de prévoir ce qui leur doit arriver, et l'autre fait qu'ils tombent lorsqu'ils y pensent le moins, dans les malheurs dont ils ont été menacés, et qu'ils ne les connaissent que lorsqu'ils les ressentent et qu'il n'est plus en pouvoir de les éviter[391].

[387] Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme*, Tome 1, op. cit., p.149.
[388] Ibid.
[389] Ibid. p.194.
[390] Voir supra p.112 la retranscription du *midrash* en question. Il y est mentionné que Dieu fit volontairement remonter les cadavres des Egyptiens morts lors de la traversée de la mer rouge, afin que ceux-ci renoncent à aider les judéens dans la guerre contre Babel. On a alors l'impression que les rédacteurs de ce *midrash* reprochent à Sédécias de s'être allié avec un peuple susceptible de trahir Israël. Dans cet esprit, ce serait donc en tant que punition pour cette alliance que Dieu aurait fait ressortir les cadavres des Egyptiens.
[391] AJ 10, 11; op. cit.

Comme nous l'avons écrit précédemment[392], ce passage traite surtout du refus d'écouter la parole du prophète, Josèphe considérant que la cause des maux de la Judée du premier Temple, comme du second, trouve sa source dans cette erreur. Cependant, à la relecture de ce texte, il ressort que l'historien traite également du thème de la vanité des alliances politiques. On a alors l'impression qu'il parle à la fois de l'erreur consistant à avoir cru que l'Egypte pouvait venir en aide à Sédécias, ainsi que de l'erreur fatale des zélotes de son époque s'étant alliés aux Iduméens.
L'étude des deux époques traitées par Josèphe, montre donc qu'il s'est inspiré en grande partie des épisodes relatés dans la Bible à propos de la guerre entre Jérusalem et Babel pour se forger sa manière de percevoir l'idée de vanité des alliances.

B/ Une suspicion généralisée dans la littérature rabbinique

L'Egypte n'est pas le seul pays à être stigmatisé pour avoir refusé d'assister la Judée contre l'assaut de Babel[393]. Le Livre des Lamentations, dont la rédaction est attribuée au prophète Jérémie d'après la tradition juive[394], présente plusieurs thèmes disséminés dans les versets de cette longue « jérémiade » que constitue l'ouvrage biblique.
Entre les reproches adressés aux habitants de la Jérusalem du premier Temple à propos de leurs fautes, déclencheurs de la dévastation de leur saint édifice et de leur malheur[395], se trouvent de cinglantes attaques dirigées contre les nations protagonistes de cette destruction. Parmi les versets illustrant ce thème, certains visent directement les anciens alliés de Juda :

- 1, 2 : Elle pleure amèrement dans la nuit, les larmes inondent ses joues ; elle n'a pas de consolateur parmi tous ceux qui l'aimaient ; tous ses amis l'ont trahie et sont devenus ses ennemis.
- 1, 19 : J'ai appelé ceux qui m'aimaient : ils m'ont trompée (…).
- 4, 17 : Nos yeux se tendaient encore en vain vers notre délivrance ; dans notre attente, nous comptions sur un peuple qui ne pouvait nous sauver.
- 5, 6 : Nous avons tendu une main à l'Egypte et à l'Assyrie pour avoir du pain en suffisance[396].

[392] Voir supra p. 86.
[393] Voir Lamentations 5, 6 ; Isaïe 30, 7.
[394] TB Baba Batra 15a.
[395] Voir infra p. 143 et suivantes.
[396] Voir également les versets 1, 7 ; 1, 17 ; 2, 22 et 4, 22, moins explicites ceux cités, mais tout de même en rapport avec notre sujet.

Dans ces différents passages, l'auteur passe de la première personne à la troisième personne du singulier, puis à la première personne du pluriel « faisant parler » par un langage poétique et métaphorique Dieu, les Judéens, ou même la cité de Jérusalem noyée dans ses larmes.
Si le verset 4, 17 emploie un singulier dans sa mention d' « un peuple » incapable de sauver les habitants de Jérusalem, on remarque que les versets 1, 2 et 1, 19 emploient un pluriel à propos des anciens alliés du royaume :
-1, 2 : *« ceux qui l'aimaient (…) ses amis (…) ses ennemis »*
-1, 19 : *« ceux qui m'aimaient : ils (…) »*
Par ailleurs dans le verset 5, 6, l'Assyrie est mentionnée à côté de l'Egypte, allusion à un rôle qu'aurait eu cette puissance, pourtant sans rapport avec le conflit opposant Babel à Jérusalem[397]. En effet, l'Egypte est sans doute le « peuple » dont il est question au verset 4, 7, puisqu'il s'agit de la seule puissance alliée, explicitement présentée en tant que telle. Aussi, la mention de l'Assyrie à ses côtés sous-entend une implication de cette dernière.

Dans le verset 1, 2, celle qui *« n'a pas de consolateurs »*, et qui est trahie par ses anciens amis, est donc Jérusalem, siège du royaume de Judée. Les *« amis (…) devenus ennemis »* sont ses alliés qui auraient négligé leurs pactes d'amitié alors que Nabuchodonosor l'envahissait. Le sujet du verset 1, 19, bien qu'à la première personne du singulier, est également Jérusalem. De même, *« ceux qui m'aimaient »* sont les *« amis (…) devenus ennemis »* de 1, 2.

A propos de *« ceux qui m'aimaient »* de 1, 19, Rachi explique : *« Ceux qui feignaient l'amitié »*[398]. D'après les Rabbins contemporains, Meïr Zlotowitz et Nosson Scherman, il est certain que le notoire commentateur français vise ici les pays voisins : *« l'Egypte, Moab, Ammon avec qui Juda avait espéré conclure une alliance »*[399]. Or, d'après notre rapprochement entre les termes de 1, 2 et 1, 19, il est incontestable que d'après ces auteurs, à chaque fois qu'un pluriel est employé à propos des anciens amis, il s'agirait de ces mêmes nations.
La raison de l'interprétation de Rachi se trouve dans une tradition rabbinique bien ancrée, enseignant que les rois d'Ammon et de Moav, ainsi que ceux d'Edom, Tyr et Sidon, se

[397] A propos de la mention de l'Assyrie dans ce verset, il faut souligner qu'aucun texte biblique, excepté celui-ci, ne mentionne un appel à l'aide dirigé vers ce pays dans l'espoir de venir à bout des Babyloniens. Cependant, le Midrash raconte que les Juifs vendaient de l'huile en échange de denrées alimentaires qu'ils envoyaient alors à l'Egypte et à l'Assyrie dans l'espoir que, si l'ennemi avançait, leurs armées viendraient à leur secours. Mais en fin de compte le pacte ne fut pas fructueux : quand l'attaque vint, leurs « alliés » les ignorèrent (*Eikha Rabbati* 4, 20 et 5, 6 ; voir R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit., p. 131).
[398] Commentaire de Rachi sur Lamentations I, 19.
[399] R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit., p.68.

seraient opposés au roi de Babel à l'époque de Joïachim et se seraient également joints à Sédécias lors de sa révolte contre le monarque babylonien[400]. Or, la survie de cette tradition et sa reproduction chez des commentateurs bibliques adeptes du sens littéral du texte[401], montrent qu'il ne s'agit pas d'un simple récit rabbinique, mais d'une tradition à vocation historique prenant appui, entre autres, sur notre verset des Lamentations.

Il semblerait donc, que la Bible considère que d'autres nations se joignirent aux Judéens lors de la guerre contre Babylone, et que ces mêmes nations brisèrent finalement tout pacte d'amitié ou toute alliance à la vue du déroulement des évènements.

D'après le récit biblique[402] les peuples d'Ammon et Moav sont en querelle avec les Juifs avant même la conquête de la terre de Canaan. Même si les écrits bibliques ne les considèrent pas directement comme des traîtres à une alliance avec Juda, le livre d'Ezéchiel évoque tout de même un rôle négatif joué par ces nations lors de la destruction du Premier Temple :

Tu diras aux fils d'Ammon : *« Parce que tu as crié : Hola ! Sur Mon Sanctuaire, lorsqu'il fut profané ; sur la terre d'Israël, lorsqu'elle fut dévastée ; et sur la maison de Juda, lorsqu'elle partit en exil (…) »*[403].
Ainsi parle l'Eternel Dieu : *« Parce Que Moav et Séïr ont dit : voilà que la maison de Juda est comme toutes les nations ! C'est pourquoi je vais entamer le flanc de Moav [en le privant] des villes, de ses villes extrêmes, la parure du pays (…). Aux fils de l'Orient, contre les fils d'Ammon, je donne [ce district] en possession, afin que les fils d'Ammon ne soient plus mentionnés parmi les peuples. Et j'infligerai des châtiments à Moav, et ils sauront que Je suis l'Eternel. »*[404]

Il en va de même pour le pays d'Edom, également stigmatisé dans le texte biblique pour sa non assistance de la Judée :

Réjouis-toi et exulte, fille d'Edom qui réside au pays d'Ouç ; à toi aussi on passera la coupe. Tu seras saoule et tu vomiras (…). Il se souvient de ton iniquité, fille d'Edom. Il dévoilera tes péchés.[405]

---

[400] Tradition mentionnée dans les commentaires de Rachi (en français : *Le commentaire de Rachi sur Jérémie* (26-52), traduit par G. Pell, Editions Gallia, 2005, p.9), Don Isaac Abrabanel (*Péroush Abrabanel al néviim véketouvim*, Issodi, Jérusalem, 2006, commentaire sur Jérémie 27, 3) et Rav David Altschuller (*Metsoudat David*, dans *Néviim ouKtouvim Néhmad léMaré*, « Sefer Yrmiahou », op. cit., commentaire sur Ibid.).
[401] Rachi et R. David Altschuller, *Metsoudat David*, Ibid.
[402] Voir Nombres 21-22.
[403] Ezéchiel 25, 3.
[404] Ezéchiel 25, 8-11.
[405] Lamentations IV, 21-22. Bien que Rachi, dans son commentaire sur ces versets, considère qu'il s'agit ici d'une prophétie sur la destruction du second Temple, il est indéniable que le texte, pris dans son contexte, parle de la destruction du premier Temple, de ses acteurs et de ses observateurs immobiles. Le Midrash *Léka'h Tov* considère d'ailleurs qu'une partie de ces verset stigmatise les *« Edomites présents lors la première destruction »* (Cité dans R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit., p. 127). Nous voyons donc

Souviens-toi, Eternel, pour la perte des fils d'Edom, du jour [fatal] de Jérusalem, où ils disaient : *« Démolissez-là, démolissez-là, jusqu'à ses fondements »*.[406]

Il est en revanche intéressant de noter que la tradition identifiant les pays ayant participé au conflit ne mentionne pas uniquement des pays héréditairement opposés aux royaumes d'Israël et de Juda. Si Ammon, Moav et Edom sont trois pays considérés comme hostiles de longue date envers les habitants de la Terre Sainte, aucun conflit antérieur n'est évoqué dans le Pentateuque, au sujet de Tyr et Sidon.
En effet, ces deux nations n'apparaissent pas comme des opposants à l'entrée des hébreux en terre sainte. Au contraire, c'est d'une relation amicale qu'auraient pu se prévaloir les Judéens vis-à-vis d'elles, puisque Sidon apparaît comme assujettie à Tyr, et que son monarque, Hiram, était l'allié du roi Salomon[407], comme cela ressort du premier livre des Rois[408].

Dès lors, que les nations en cause n'aient été ou pas dans le passé proches d'Israël, toutes alliances avec elles sont condamnables. Même le fait de faire appel à un ami de longue date, en l'occurrence Tyr, ne justifie pas la conclusion d'un pacte militaire. Alors, à plus forte raison, le roi Sédécias est-il condamnable lorsqu'il compte sur l'aide de l'Egypte, puissance qui n'avait pas hésité, quelques années auparavant, à destituer puis replacer sur le trône de Juda qui bon lui semblait[409].
Quoi qu'il en soit, que les pactes soient ou non condamnables stratégiquement, nous remarquons que les Sages se basent sur une ligne historique constante trouvant sa source dans la Bible, selon laquelle est condamnée toute stratégie politique feignant d'occulter l'implication essentielle de Dieu dans le cours des évènements.

Section 2/ La portée du refus des alliances politiques et militaires

Nous avons pu montrer que la perception négative des alliances par les Sages et par Josèphe n'est pas en soi une innovation, puisqu'elle trouve sa source dans des versets de la Bible condamnant explicitement de telles pratiques. Cependant, les Sages du Talmud, successeurs de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï sur le plan de l'idéologie politique, vont insister sur

qu'une fois encore, c'est un peuple en conflit de longue date (Voir Nombres 20) avec les Juifs qui est mis en cause
[406] Psaumes 137, 7.
[407] Voir infra pp.126-127, sur la question de cette alliance entre le Roi Salomon et Hiram.
[408] I Rois 5, 15 et suivants.
[409] Voir supra p.111 (note).

l'importance du refus des alliances en interprétant des passages apparemment sans rapport avec ce concept. En ceci, ils s'éloignent indubitablement de l'historien juif, sans conteste proche du texte et peu friand de l'interprétation s'écartant trop de son sens littéral[410] (§1).
Cette différence d'interprétation des évènements se retrouve également dans les perceptions respectives des rapports entre juifs et romains. Alors que Josèphe considère que la chute de Jérusalem commence dès –63 avant notre ère, avec la venue de Pompée dans le Temple ; les Sages du Talmud pensent quant à eux, que l'origine de la défaite juive trouve sa source dans des alliances remontant jusqu'au roi Salomon (§2).

§1) La perception des alliances politiques dans la pensée des Sages

La perception de la littérature rabbinique au sujet des pactes conclus entre le roi Abimélekh et les deux patriarches Abraham et Isaac permet de montrer qu'il existe deux types d'alliances différentes ; dont une n'est pas réprouvée (A). On s'aperçoit également par l'étude des relations entre les rois David et Salomon avec le roi Hyram que la condamnation de « l'alliance » ne dépend pas de son essence mais de son optique (B)

A/ Alliance condamnable et Alliance appréciable

Les sources rabbiniques s'inspirant des condamnations des alliances bibliques à l'époque de la montée en puissance de Babel vont se retrouver, assez curieusement, dans les commentaires sur le patriarche Abraham. A priori, la vie de ce personnage central du livre de la Genèse, n'a rien à voir avec les tribulations postérieures des Hébreux, puis des habitants des royaumes d'Israël et de Judée.
Premièrement, il n'est pas question ici d'alliances conclues par des rois juifs, puisque l'instaurateur du monothéiste selon le récit du Pentateuque, ne fait pas partie à proprement

[410] En ce sens, nous pouvons, toutes proportions gardées, comparer Flavius Josèphe à Rachi quant à leur manière d'user des récits rabbiniques -*midrashim*- : Rachi, connu pour sa méthode d'exégèse spécifique, consistant à toujours commenter un verset suivant son sens littéral, n'en omet pas pour autant les *midrashim*. Au contraire, une grande partie de son œuvre se base sur ces derniers. Son originalité consiste en réalité à choisir les *midrashim* correspondant le mieux à l'enseignement premier du texte. Ce qu'il explique lui-même dans son commentaire sur Genèse III, 8, à propose de l'expression *« ils entendirent »* [Adam et Eve entendirent la voix de Dieu après avoir mangé du fruit défendu] : *Les Midrashim sont nombreux. Nos Rabbins les ont exposés à leur place dans Berechit rabba [recueil de midrashim]. Quant à moi, mon but n'est que de fixer le sens littéral du texte sacré. J'ai recours à la aggada lorsqu'elle concourt à en établir le vrai sens d'après son contexte »* (*Le commentaire de Rachi sur la Torah*, La Genèse, op. cit., p.31). Une analyse similaire peut être établie par rapport à Josèphe : dans son travail de narration de l'Histoire juive, il ne manque pas d'apporter des précisions étrangères au récit biblique originel, dont la source se trouve certainement dans l'enseignement oral, à la manière des *midrashim* ; mais il n'apporte aucune tradition s'éloignant de la ligne de base du texte duquel il s'inspire.

parler des בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל */Bnéi-Israël*[411], en tant que peuple soumis à une législation spécifique, c'est-à-dire, aux commandements de la Torah. Deuxièmement, il s'agit d'un individu responsable de lui-même et éventuellement d'une poignée d'hommes[412] , alors que la morale incitant à refuser toute alliance s'adresse avant tout à une collectivité dans son ensemble ou au monarque la représentant. Pourtant, les *midrashim* insistant sur la vanité et la dangerosité des pactes d'amitié se basent essentiellement sur son action, plus particulièrement, sur son alliance avec Abimélekh roi de Ghérar[413].

Pour résoudre ces deux problèmes, il faut mentionner qu'il existe une tradition bien établie selon laquelle les Patriarches ne sont pas considérés réellement comme des individus, mais comme des ancêtres du peuple juif responsables de son sort[414]. Par conséquent, les Sages se sont permis de traiter les évènements les concernant comme étant sans cesse en corrélation avec la destinée des בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל */Bnéi-Israël*, selon le principe de responsabilité collective intemporelle du peuple juif[415], auquel ils sont associés. Dès lors, les études portant sur les relations politiques d'Abraham ou de ses fils permettent sans doute d'apporter de nouveaux éléments de réflexion sur la pensée politique des rabbins.

Ceci dit, l'épisode sur lequel les Sages s'arrêtent, se situe dans les Chapitres 20 et 21 du livre de la Genèse. Dans ce passage, Abraham se retrouve confronté à Abimélekh, maître du pays. Après une intervention Divine mettant fin à la confrontation au profit d'Abraham, ils décident de s'allier par un serment les engageant ainsi que leurs descendants :

---

[411] Comme expliqué supra (p. 13), le terme « בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל */Bnéi-Israël* » signifie littéralement « *enfants d'Israël* ». Il ne s'agit pas des enfants de la terre anciennement appelée dans le Pentateuque Canaan, mais des descendants de Jacob, dont le nom fut changé en Israël : « *Jacob ne sera plus désormais ton nom, mais bien Israël (…)* » (Genèse 32, 29). C'est à partir de la descente de sa famille en Egypte (Exode 1) que l'idée d'un « peuple » d'Israël se forma. Par contre, ce n'est qu'à partir du Don de la Torah (Exode 24) qu'une législation fut associée à ce peuple, et qu'ils y furent assujettis. Il est donc étonnant que les Sages utilisent des personnages ne faisant pas partie des « בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל */Bnéi-Israël* »- puisqu' « *Israël* » est soit le fils, soit le petit-fils, d'Abraham et d'Isaac- et n'étant pas soumis aux commandements de la Torah- puisque Celle-Ci fut promulguée à une époque postérieure- pour développer des concepts propres à un peuple avec ses responsabilités propres, dépendantes de leur attitude face à la Loi.

[412] Au sujet d'Abraham, le texte mentionne 318 hommes l'accompagnant à la guerre (Genèse 14, 14 ; voir cependant le commentaire de Rachi sur ce verset).

[413] Genèse 21. Ghérar était la résidence des rois philistins, située au carrefour des villes bibliques de Kadesh et Chour ((R.) E. Munk, *La Voix de la Torah*, La Genèse, op. cit. p.200).

[414] Voir par exemple le début de la prière quotidienne (« עֲמִדָה */Amida* ») récitée trois fois par jour par les hommes juifs, encore de nos jours : « *Béni Tu es Eternel, notre Dieu et Dieu de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob* » (Rituel de Prières *Pata'h Elyahou*, op. cit. p.141). D'après le Talmud (TB Pessahim 117b) l'expression du verset dans lequel Dieu promet à Abraham de faire de lui « *une grande nation* » (Genèse 12, 2) renvoie à l'expression « *Dieu d'Abraham* » de la *Amida* ; et la suite du verset « *et Je te bénirai* », au « *Dieu d'Isaac* » (voir également R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, la Genèse, op. cit., p.166s., au sujet du rapport spécifique entre Abraham et le peuple juif par rapport à son rôle de « père des nations »).

[415] Principe dont il est question à de nombreuses reprises chez Flavius Josèphe et les Sages du Talmud.

Ce fut à cette époque qu'Abimélekh, accompagné de Pikol, chef de son armée, parla à Abraham en disant : *« Dieu est avec toi dans tout ce que tu entreprends. Et maintenant, jure-moi par ce Dieu, que tu ne seras infidèle, ni à moi, ni à mon fils, ni à mon petit-fils selon la grâce que je t'ai faite*[416]*, ainsi tu agiras envers moi et envers le pays où tu es venu séjourner »*. Abraham répondit : *« je veux le jurer »*. Et Abraham réprimanda Abimélekh au sujet d'un puits dont les gens d'Abimélekh s'étaient emparés. Et Abimélekh avait répondu : *« je ne sais qui a commis cette action : toi-même tu ne me l'as pas racontée, et moi aussi je ne l'ai pas entendue, si ce n'est ce jour »*. Abraham prit du gros et du menu bétail qu'il remit à Abimélekh, et ils contractèrent tous deux une alliance. Abraham rangea à part sept brebis du petit bétail. Abimélékh dit à Abraham : *« Que signifie ces sept brebis que tu as mises à part ? »*. Il répondit : *« Car tu prendras de ma main ces sept brebis, pour que ceci me soit témoignage que j'ai creusé ce puits »*. Aussi appela-t-on cet endroit Bersabée (בְּאֵר שָׁבַע */Beer Sheva*)[417], car ils jurèrent tous deux[418].

Ce serment, conclu entre les deux hommes a la particularité -en plus de nous renseigner sur le droit des contrats[419] dans la haute antiquité- que les contractants s'engagent pour leurs descendants en plus que pour eux-mêmes. Nous remarquons en effet, dans la promesse d'Abraham de ne pas être *« infidèle »* envers Abimlélekh, que les descendants de ces deux hommes sont parti-prenantes du pacte, comme il est écrit : *« ni à moi, ni à mon fils, ni à mon petit-fils »*, ce qui signifie que les descendants d'Abraham ne devront pas s'en prendre à ceux de son cocontractant.

Puisque Abimélekh exige, pour rendre valable l'alliance, que celle-ci ait une durée de trois générations[420], il semblerait logique que l'exigence d'Abraham, concernant la propriété du puits creusé de ses mains, implique également ses descendants et ceux de son cocontractant.

---

[416] Genèse 20 : Abimélekh avait fait capturer Sarah, femme d'Abraham, avant de la libérer après l'intervention Divine. Cependant, d'après le Midrash *Berechit Rabba* (chapitre 54), il s'agit de la proposition qu'il lui avait faite précédemment de s'installer gratuitement dans ses terres.

[417] En hébreu « בְּאֵר שָׁבַע */Béér Shéva* », littéralement : « serment (שְׁבוּעָה */shévoua*) du puits (באר */béer*) ».

[418] Genèse 21, 22-31.

[419] Il convient en effet de noter que lorsqu'Abraham met à part sept brebis, il conclut de cette manière une sorte de « clause subsidiaire » du contrat : Le principal de l'arrangement entre les deux hommes portait sur l'interdiction de s'en prendre à Abimélekh ou à son territoire, pour Abraham, en échange de ce que ce dernier avait fait pour lui. Pour valider cet élément essentiel du contrat, le Patriarche offre *« du gros et du menu bétail »* à son contractant. Les sept brebis sont donc apportées dans un autre but, celui de garantir sa propriété, ainsi que celles de ses descendants, sur le puits qu'il avait creusé et qui lui avait été contesté par les serviteurs d'Abimélekh. Nous voyons donc qu'au cours du même « pacte d'amitié », pouvaient être conclus deux accords portant sur deux objets distincts.

[420] Bien qu'il soit marqué ici *« ni à moi, ni à mon fils, ni à mon petit-fils »*, cela ne signifie pas forcément, d'après les Sages, que la portée de l'alliance s'arrête au décès du dernier descendant cité. Il ressort en effet du Talmud, que leur concept de « génération » est très large. Ainsi trois « générations » peut signifier « plusieurs siècles » (Voir la discussion dans TB Yébamot 76b au sujet des mariages interdits jusqu'à un certain nombre de générations, même après conversion au judaïsme, à propos des peuples bibliques de Moav, Amon, Edom, et l'Egypte, tels que présentés dans le chapitre 23 du Deutéronome). Par ailleurs, d'après un avis rabbinique considérant que le serment d'Abimélekh fut profané à l'époque de Samson le Juge (TB Sota 10a ; soit une durée de six cent ans d'après Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme Tome 1*, op. cit., pp.24,25, et p.33) il faudrait admettre que l'expression *« ni à moi, ni à mon fils, ni à mon petit-fils »*, ne doit pas être comprise dans son sens littéral, mais plutôt comme représentant trois « générations », c'est-à-dire, plusieurs centaines d'années.

C'est en tout cas ce que comprennent les Sages du Midrash, mais dans une optique différente. Ils considèrent en effet avec désapprobation les cadeaux faits par Abraham au roi philistin, venant s'ajouter à la remise du menu et gros bétail déjà effectuée précédemment comme symbole de l'alliance. D'après eux, ces cadeaux, condition du pacte comme nous l'avons vu, engagent ses descendants, non pas à devoir quelque chose à ceux du roi de Ghérar, mais à supporter l' « erreur » alors commise par le Patriarche :

Le Saint, bénit soit-Il lui dit : *« Tu as donné sept agneaux sans mon agrément ; par ta vie que j'attendrai la septième génération pour procurer de la joie à tes enfants*[421]*. Tu as donné sept agneaux sans mon agrément ; par ta vie, qu'à cause de cela périront sept justes parmi tes descendants, et les voici : 'Hofni, Pin'has, Samson, ainsi que Saül et ses trois enfants. Tu as donné sept agneaux sans mon agrément ; à cause de cela ses enfants détruiront sept campements de tes enfants, et les voici : La tente d'assignation, Guilgal, Nov, Gui'von, Shilo, ainsi que les deux Temples. Tu as donné sept agneaux sans mon agrément ; à cause de cela mon arche restera dans le camp des Philistins sept mois (…) »*[422]

Il est certain que ce *midrash* n'a pas une vocation historique, puisque certaines de ses assertions sont historiquement fausses, si l'on se base sur l'histoire biblique. Il n'apparaît nulle part, par exemple, que la tente d'assignation, place mobile du culte des hébreux durant le trajet dans le désert, d'après le Pentateuque, fut détruite[423]. Qui plus est, pour rester dans l'exemple de la destruction des *« sept campements »*, il est à première vue incompréhensible, si l'on veut expliquer cette *aggada* en la rattachant au texte biblique, que les rédacteurs de ce *midrash* aient associé leurs destructions aux philistins : il est évident pour chaque lecteur quelque peu averti, que les deux Temples dont il est question ici furent détruits respectivement par les Babyloniens et par les Romains ; mais non par les Philistins[424] ! Alors pourquoi leur attribuer la cause de tous ces malheurs ?

[421] Lit. : *« Que je remettrai à plus tard la joie de tes enfants jusqu'à sept générations »*. D'après ce que nous avons vu plus haut, par rapport aux comptes des générations chez les Sages, cette première réprimande de Dieu envers Abraham signifie que ses descendants ne connaîtront pas de véritable joie ou de tranquillité avant de nombreux siècles.

[422] *Berechit Rabba* 54, 4 ; traduit de l'hébreu.

[423] Rabbi David Louria (voir « Biographies ») pose d'ailleurs cette question dans son commentaire sur ce *midrash*, en soulignant que la tente d'assignation fut fixée à Guilgal lors de l'arrivée des Hébreux en Terre Sainte, mais ne fut pas détruite. Il reste finalement « בְּצ״ע */bé tsarikh Iyoun /en ayant besoin d'approfondissement*» sur cette question, se contentant de la citer sans pour autant la résoudre (*'Hidouchéi HaRadal* , dans *Midrash Rabba im kol haMéfarshim*, op. cit., commentaire sur *Berechit Rabba* 54, 4) .

[424] Ce problème est également posé par Rabbi David Louria sans pour autant être solutionné, comme le précédent (Ibid.)

Il semblerait en fait, que la volonté des Sages soit, délibérément, de ne pas tenir compte de la réalité des évènements, afin d'insister sur le mal causé par les Philistins. Ces derniers sont considérés d'après ce récit rabbinique comme les responsables par excellence des malheurs qui s'abattirent sur les descendants d'Abraham, Isaac, et Jacob. Etant donné que ce peuple descend d'Abimélekh, d'après la chronologie biblique[425], il ressort ainsi de manière flagrante que le pacte conclu entre Abraham et ce dernier causa un mal profond à Israël.
De même d'après le Rabbin Elie Munk, la rédaction d'un tel récit par les Sages du Midrash marque sans conteste leur désapprobation d'un tel procédé :

A leurs yeux, le Patriarche alla trop loin, malgré ses précautions et ses réserves, dans son pacte d'amitié vis-à-vis d'un roi païen. Et ce pacte n'engageait-il pas l'avenir de la terre promise à lui et à ses descendants ? Il était certes limité temporairement, mais Abraham avait-il le droit de libre-disposition, ne fût-ce que pour la durée de trois générations[426] ? Aussi son attitude confiante et aimable ne fut-elle pas récompensée. Les Philistins, descendants d'Abimélekh, livrèrent de plus nombreuses guerres aux juifs, dès leur arrivée en Canaan, que toutes les autres populations de ces pays. Les conséquences en furent graves à de nombreux égards pour l'avenir du peuple juif durant la période des Juges et des Rois[427].

Ainsi, il semble, d'après l'avis de cet érudit du siècle dernier, que les Sages ne reprochent pas à Abraham de s'être associé avec Abimélekh, mais d'être allé *« trop loin »* dans cette association. L'absence de récits rabbiniques accusateurs à propos d'une alliance postérieure conclue entre le fils d'Abraham, Isaac, et le roi Abimélekh[428], paraît d'ailleurs confirmer cette idée :
Le texte du Pentateuque présente une histoire quasiment similaire à celle d'Abraham ; puisque ici aussi, la femme d'Isaac se fait enlever avant que Dieu n'apparaisse pour réprimander le roi

[425] Voir R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, La Genèse, op. cit., p.214.
[426] Il semblerait à première vue, d'après la formulation de cette question rhétorique, que le Rabbin E. Munk ne prenne pas ici en compte l'avis rabbinique selon lequel les « générations » ne soient pas à prendre au sens propre. Cependant, par la suite, il mentionne une autre conséquence du pacte, selon laquelle les Jébuséens, premiers habitants de l'ancienne Jérusalem et également descendants d'Abimélekh, ne purent être délogés de la terre de Canaan en raison du pacte conclu entre leur ancêtre et celui des juifs dirigés par Josué (Voir les commentaires de Rachi et du Rav D. Kimhi, *Péroush*, op. cit., commentaire sur II Samuel 5, 6-8). Du fait qu'il rapporte également cette tradition, nous comprenons finalement qu'il accepte l'idée que « trois générations » rassemblent plusieurs siècles, tout comme les « sept générations » mentionnées dans le *midrash* pré-cité.
[427] R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, La Genèse, op. cit., ibid.
[428] Les commentateurs de la Bible hésitent quant au fait de déterminer si ce roi est bien le même que celui rencontré par Abraham, ou s'il s'agit du titre donné au monarque, ce qui parait probable lorsqu'on s'attarde sur la racine du mot : *« Abi/Mon Père » « Mélekh/Roi »*, faisant d'avantage allusion à un titre qu'à un nom propre ; d'autant plus, comme le rappelle Rabbi Moshé Ben Na'hman, que ce nom se retrouve encore à l'époque du roi David à propos du roi philistin de l'époque (Rabbi Moshé Ben Na'hman, le « Ramban » (voir « Biographies »), *Péroush*, dans *Mikraot Guedolot HaMalé*, Jérusalem, commentaire sur Genèse 26, 1).

de Ghérar. Or ici également, un serment est finalement prêté entre les deux hommes[429]. Pourtant, aucun commentaire rabbinique ne s'en prend à l'attitude du Patriarche qui est, au contraire, louée à plusieurs égards[430].

La principale différence entre les deux pactes respectifs, se remarque à la lumière d'une lecture attentive des deux textes : dans le premier cas, il est question d'une alliance -*« בְּרִית /berit »*- et d'un serment -*«shevoua »*- entre les deux cocontractants ; alors que dans le second, il y est question d'un serment : -*« שְׁבוּעָה /shevoua »*- et d'une promesse -*« אָלָה /alla »*[431]-.
Or, l'alliance -*« בְּרִית /bérit »*- a une connotation plus forte que les deux autres termes qui lui sont pourtant proches ; le terme indique un véritable pacte durable, qui, en plus d'être réciproque, ne porte pas que sur un domaine mais sur un tout. D'après Rabbi Moshé Ben Na'hman, ce mot a la même racine que *« בְּרִיאָה /béria »*, qui signifie *« création »*[432]. Une telle compréhension de ce mot signifierait que la conclusion d'une alliance crée un nouvel état entre ses participants, une nouvelle entité commune, distincte des deux individualités existantes jusqu'alors ; à la différence d'un serment ou d'une promesse, qui préserveraient les deux individualités en question, se contentant de les rapprocher sur un point ou pour une durée déterminée.

Par conséquent, nous comprenons d'après cette explication, que d'après le Midrash, c'est précisément l'alliance -*« בְּרִית /bérit »*- conclue par Abraham qui a causé du tort à ses descendants. A l'inverse, l'acte de diplomatie de son fils Isaac n'a pas d'influence spécifique sur la destinée du futur peuple d'Israël, car elle ne constitue pas un investissement aussi important que celui de son père, dans sa relation d'amitié avec Abimélekh.
Nul doute que l'investissement trop prononcé dont il s'agit, s'assimile dans l'esprit des Sages à une trop grande confiance en l'interlocuteur du pacte. Le Rabbin Elie Munk écrit d'ailleurs à ce propos que l' *« attitude confiante et aimable »* d'Abraham ne fut pas récompensée. Et pour cause, d'après ce que nous avons pu aborder sur ce sujet des alliances politiques, les sources rabbiniques se basent sur les passages bibliques relatant les épisodes de la fin du

[429] Genèse 26.
[430] Voir R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, La Genèse, op. cit., pp.268-269.
[431] Genèse 26, 28.
[432] Rabbi Moshé Ben Na'hman, *Péroush*, op. cit., commentaire sur Genèse 6, 18, (voir également dans ce commentaire, d'autres racines suggérées par d'autres commentateurs pour ce mot mais non retenues par le commentateur).

premier Temple. Ils perçoivent chaque marque de confiance portée à une autre puissance par le peuple juif, comme un signe de manque de confiance de ce peuple en son Dieu[433].

Dès lors, partant de ce postulat, nous pouvons tenter de comprendre pourquoi certains pactes mentionnés dans la Bible, en particulier, ceux conclus entre les deux monarques David et Salomon, avec Hiram, roi de Tyr, ne sont pas stigmatisés dans la pensée rabbinique.

B/ L'acceptation par les Sages d'alliances politiques reconnaissant explicitement la prédominance de la volonté Divine sur celle des nations

Lorsqu'on étudie la perception des « pactes d'amitié » par les Sages du Talmud, et que l'on se rend compte, à force d'exemples probants, à quel point, dans leur esprit, « alliance politique » est synonyme de « vanité », une interrogation apparaît alors :
Comment perçoivent-ils les deux rapprochements les plus connus, des lecteurs de la Bible comme des historiens, entre le roi David et Hyram, puis entre ce dernier et le fils de David, le roi Salomon ?

La première mention de ces alliances respectives se trouve dans le second Livre de Samuel :

David s'établit dans la forteresse, qu'il nomma la Cité de David, et ajouta des constructions tout autour, à l'intérieur de Milo. David alla grandissant de plus en plus, assisté par l'Eternel Dieu- צְבָאוֹת / *Tsevaot*[434]. Hiram, roi de Tyr, envoya une députation à David avec du bois de cèdre, des charpentiers et des maçons, qui bâtirent

[433] Voir supra p.101 et suivantes.

[434] Cette appellation de « אֱלֹקֵי צְבָאוֹת */Dieu-Tsevaot* » est difficilement traduisible. En effet, *« צָבָא /Tsava »*, singulier de «צְבָאוֹת */Tsevaot »*, signifie *« armée »* ou *« légion »*. Or, une lecture littérale donnerait : « Dieu des armées », ce qui ferait alors penser à un « dieu de la guerre » mythologique. Dès lors, une telle traduction ne serait pas juste. Qui plus est, le terme *« צָבָא /tsava »* apparaît pour la première fois dans le second livre de la Genèse, juste après la création du monde. Il est alors écrit : *« Ainsi furent terminés les cieux et la terre et toutes leurs légions/ צְבָאָם /tsévaam »* (Genèse 2, 1). Le nom ה״צְבָאוֹת */Eternel-Tsevaot* quant à lui, n'apparaît pas dans le Pentateuque. On le retrouve pour la première fois dans I Samuel 17, 45.
Il est certain que ce terme *« צָבָא /tsava »* dans Genèse 2, 1 ne désigne pas ici une « armée » d'hommes, puisqu'un seul existait alors ! Il semblerait donc qu'il désigne plutôt une armée spirituelle. D'après le Rav Samson Raphaël Hirsh (voir « Biographies »), *« tout ce qui a été créé au ciel forme une grande armée, au centre de laquelle se trouve le Créateur et le Maître, le Chef suprême qui commande et qui dispose. Il assigne à chaque membre de l'armée [c'est-à-dire à chaque élément de la création] la place qui lui convient et où il doit accomplir, investi des forces qui lui sont dévolues (…)* (R. S.R Hirsh, *Commentaire sur la Genèse*, traduction française de N. Gangloff, éditions Kountrass, 1995, commentaire sur Genèse 2, 1). Nous voyons donc de ce commentaire que le concept de *« tseva »* est extrêmement complexe et ne peut-être compris qu'en fonction de son contexte et d'une éventuelle interprétation. Dans ces conditions, il m'a semblé préférable de ne pas traduire ce mot. On notera toutefois que le professeur David Banon le traduit par *« Dieu des constellations célestes »*.

une maison pour David. Et David reconnut que Dieu l'avait destiné à régner sur Israël, et lui avait accordé une royauté glorieuse en faveur de son peuple, Israël[435].

Flavius Josèphe reproduit ce passage en ces termes :

Hiram, roi de Tyr, lui envoya des ambassadeurs pour rechercher son alliance et son amitié et lui présenter de sa part quantité de bois de cèdre et des ouvriers habiles pour lui bâtir un palais.[436]

Ainsi, nul doute pour l'historien juif que cet envoi de matériaux et de main d'œuvre constitue une demande d'alliance[437]. Par conséquent, l'acceptation de cette main tendue montre qu'une alliance fut bel et bien conclue entre les deux puissances. Or, le texte lui-même témoigne que ce procédé n'est pas une erreur de stratégie politique. Au contraire, la conclusion de cette dernière alliance représente le signe que Dieu est bien avec David ! En effet, l'enchaînement des versets prouve à lui-seul le jugement favorable porté par le texte : juste après que la mention de la création de cette relation amicale, le verset suivant, introduit par le mot « Et », montre qu'il n'est autre que la conclusion du précédent :

-*« (…) des charpentiers et des maçons, qui bâtirent une maison pour David. »*

- *« **Et** David reconnut que Dieu l'avait destiné à régner sur Israël (…). »*

Rachi, dans son commentaire sur ces versets, écrit à ce sujet :

[David reconnut que Dieu l'avait destiné à régner sur Israël] en constatant que ses entreprises réussissaient et que les souverains des nations[438] lui envoyaient des présents[439].

---

[435] II Samuel 5, 9-12.

[436] AJ VII, 3.

[437] C'est également ce qu'écrit Rabbi Meïr Leibusch, le « Malbim » (Voir « Biographies »), dans son commentaire sur ce passage : *« [Hiram lui envoya des messagers] Pour conclure avec lui une alliance, et lui construire un palais »* (R. Meïr Leibusch, *Mikraéi Kodesh, « Dvar Shmoël »*, dans *Néviim véKetouvim Néhmad léMaré*, op. cit., commentaire du Malbim sur II Samuel 5, 11 ; traduit de l'hébreu).

[438] Le pluriel employé ici est assez étonnant, puisque d'après le texte, des présents furent envoyés par le roi d'une nation, non par *« les souverains des nations »*. Peut-être Rachi pense-t-il que d'autres rois imitèrent par la suite Hiram, ou peut-être se base-t-il sur des récits rabbiniques l'affirmant. Cependant, Don Isaac Abrabanel, dans son commentaire sur ce même passage, écrit que lorsque David vit que des peuples qu'il ne connaissait pas le servait, et que Hiram lui construisit son palais -ce qui constitue un élément de l'alliance- alors, il sut que Dieu était avec lui (*Péroush Abrabanel al néviim vékétouvim*, op. cit., commentaire sur II Samuel 5, 12). Nous voyons donc que cet auteur ne mentionne pas des cadeaux envoyés par *« les souverains des nations »*, mais uniquement le geste d'Hiram à l'égard de David.

[439] Commentaire sur II Samuel 5, 12 (*Le commentaire de Rachi sur II Samuel*, traduit par G. Pell, Editions Gallia, 2003, p.35).

Il est donc manifeste pour Rachi qu'il y a un rapport direct entre l'alliance et la réussite de David… Ce qui paraît totalement incroyable, au vu de tous les *midrashim* considérant que les alliances entre le peuple juif, représenté par son roi, avec d'autres puissances, ont un rapport flagrant avec les malheurs de la collectivité ! Or aucun écrit rabbinique ne vient ici contredire le sens littéral du récit. Ni dans les recueils de *midrashim*, ni dans le Talmud.
L'étonnement ne s'arrête pas là, puisque dans le Livre des Rois, le roi Hiram agit comme un véritable ami envers le Roi Salomon. La relation entre les deux monarques ne se limite pas à un seul verset comme c'était le cas dans le Livre de Samuel à propos de David, mais tout un passage décrit l'aide importante déployée par le roi de Tyr pour aider à la construction du Temple de Jérusalem :

Hiram, roi de Tyr, envoya ses serviteurs à Salomon, lorsqu'il eut apprit qu'on l'avait oint comme roi à la place de son père ; car, de tout temps, Hiram avait été ami de David. Salomon fit dire à Hiram : *« Tu sais que David, mon père, n'a pu édifier une maison en l'honneur de Dieu, à cause des guerres que ses ennemis lui ont suscitées sans cesse, jusqu'à ce que Dieu les eût mis sous ses pieds. Mais à présent, je suis, grâce à l'Eternel mon Dieu, en paix avec tous les peuples qui m'entourent ; plus d'ennemis, plus d'obstacles fâcheux. Je projette donc d'édifier une maison en l'honneur de l'Eternel, mon Dieu, selon ce que l'Eternel a dit à David mon père, en ces termes : Ton fils, que je mettrai à ta place sur ton trône, c'est lui qui bâtira la maison en mon honneur. Et maintenant, donne des ordres pour qu'on me coupe des cèdres du Liban ; mes travailleurs seront avec tes travailleurs ; je te paierai le salaire de tes travailleurs selon tout ce que tu diras. Car, tu le sais, il n'y a personne chez nous qui ne soit habile à couper les arbres comme les Sidonites ».*
Lorsqu' Hiram eut connaissance du message de Salomon, il s'en réjouit fort et dit : *« Bénit soit l'Eternel aujourd'hui, d'avoir donné à David un fils capable de gouverner ce grand peuple ! »*. Et il manda ce qui suit à Salomon : *« J'ai reçu ton message, je ferai tout ce que tu désires, concernant le bois de cèdres et le bois de cyprès. Mes serviteurs les transporteront du Liban à la mer ; je les ferai assembler en radeaux, qui iront par mer jusqu'à l'endroit que tu me désigneras ; là je les ferai disjoindre, et tu en prendras livraison. De mon côté, tu me satisferas en assurant l'entretien de ma maison ».*
Hiram fournit ainsi à Salomon du bois de cèdre et du bois de cyprès, autant qu'il en voulait ; et Salomon fournit à Hiram pour l'entretien de sa maison, vingt mille כֹּר */kor*[440] de froment et vingt *kor* d'olives concassées ; voilà ce que Salomon fournissait à Hiram chaque année[441].

On remarque de ce passage, que la simple alliance diplomatique de l'époque davidienne se transforme en une véritable alliance d'amitié : Notre texte commence par louer la fidélité d'Hiram à l'égard de David, puis, par décrire le message de Salomon. Or, cette missive se

[440] Mesure.
[441] I Rois 5, 15-25.

distingue d'une simple demande de services contreparties de l'alliance existante, car elle explique les motifs de la requête.

On a donc l'impression que Salomon implique Hiram dans son entreprise, aussi bien dans sa réalisation que dans son fondement. Il faut que ce roi ami comprenne l'importance d'un tel projet avant d'y être pleinement intégré ; d'où la nécessité pour Salomon d'introduire sa demande par la mention des raisons ayant empêché son père d'achever lui-même la construction du Temple[442].

Enfin, on remarque qu'Hiram ne se contente pas de renforcer l'alliance conclue avec le roi David, il remercie Dieu que Salomon ait succédé à David. Il ne s'agit pas d'un remerciement formel, sorte de tactique diplomatique pour affirmer son amitié à son interlocuteur, mais d'une véritable louange de Dieu : *« Béni soit l'Eternel aujourd'hui, d'avoir donné à David un fils capable de gouverner ce grand peuple ! »*[443].

Il ressort donc de cette réplique d'Hiram, que ce dernier inclut Dieu dans sa relation politique avec le roi Salomon.

Le roi d'Israël quant à lui, mentionne à six reprises Dieu[444] dans sa missive envoyée à Hiram. De même, dans l'unique verset du livre de Samuel, traitant de l'alliance conclue entre Hiram et David, Dieu est considéré comme partie intégrante de la relation, puisqu'il montre à David, par la demande d'Hiram, qu'il est choisi définitivement pour régner sur Israël, comme démontré ci-dessus.

Cette particularité des relations politiques ayant existé entre Tyr et Jérusalem, d'après le texte biblique explique l'absence de stigmatisation systématique des gestes des deux monarques

---

[442] Rabbi Meïr Leibusch explique le passage de l' « alliance diplomatique » à l' « alliance d'amitié » en se basant sur une nuance dans la description des deux envois respectifs de messagers, à propos de David, puis de Salomon : *« Dans [le Livre de] Samuel (II Samuel 5, 11), il est mentionné que Hiram envoya des «* **מלאכים** */malakhim »* **(messagers)** *vers David, [ainsi que du] bois de cèdres et des charpentiers, etc…., et qu'il lui construisit un palais. Et ici, il est dit qu'il envoya ses «* **עבדיו**/*avadav »* **(serviteurs)**. *Là bas, il désirait conclure une alliance pour la première fois, et [pour cela] il avait besoin d'envoyer des messagers ; car le nom «* **מלאך** */malakh »* **(messager)** *s'applique à celui qui effectue une mission protocolaire. Il s'agit de dignes princes mandatés pour conclure avec le roi une alliance créatrice de liens entre les deux royaumes. Par contre, avec Salomon, il n'avait pas besoin de renouveler une alliance, car il se tenait à la place de son père, et l'alliance qui existait entre lui et son père, incluait aussi ses successeurs. [Par ailleurs,] il n'envoya pas seulement des serviteurs pour le bénir et rechercher des relations pacifiques : il est expliqué qu'il eut d'abord vent de son onction, et c'est pour cela qu'il envoya des serviteurs. Enfin, il n'avait pas besoin d'envoyer des messagers, car Hiram avait aimé David de nombreuses années, donc l'alliance était sincère et solide entre eux, comme l'était celle conclue entre lui et David. »* (R. Meïr Leibusch, *Mikraéi Kodesh*, « *Lév Melakhim* », op. cit., commentaire du Malbim sur I Rois 5, 15 ; traduit de l'hébreu).

[443] I Rois 5, 21. Cette forme de louange constitue une expression de gratitude envers Dieu pour un bienfait accordé à la collectivité (voir TB Berakhot 54a au sujet d'une expression similaire prononcée par Jethro, beau-père de Moïse, dans Exode 18, 10).

[444] Sous la forme de « אֱלֹקִ / Dieu » ou « lenretE / ה״ ». Bien entendu, ces deux « Noms » de Dieu ne sont qu'une traduction peu représentative de leurs véritables sens. Pour la raison des différents noms employés dans la Bible, voir R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, la Genèse, op. cit., pp. 6 et 21-22.

juifs à ce sujet. En nous attardant quelque peu sur les critiques précédemment exposées, nous voyons en effet qu'au moment de la conclusion d'un pacte d'amitié, « l'exclusion de Dieu » du cours des évènements est en réalité la cause principale du jugement négatif des Sages, mais non le pacte en lui-même.

La tradition rabbinique ne condamne donc pas les alliances politiques ou militaires, mais la façon dont elles sont conclues.

Ceci nous amène à une dernière avancée dans notre tentative de déterminer la conduite politique préconisée par les Sages du Talmud : Ces derniers s'accordent sur le point qu'il n'existe pas de libre-arbitre pour Israël dans la conduite de ses relations politiques. Comme nous l'avons déjà étudié, la tradition rabbinique considère que de bonnes décisions stratégiques allant à l'encontre du comportement préconisé par les prophètes auront des conséquences désastreuses non maîtrisables.

Cependant, cette absence de libre-arbitre politique ne sous-entend pas le bannissement des relations diplomatiques dans la pensée des Sages. Il ne s'agit pas de se refermer sur soi-même en attendant le secours providentiel, pas du tout. Les récits bibliques reproduisent les liens solides mis en place entre Tyr et Jérusalem à l'époque de David et Salomon ; ils démontrent qu'une politique internationale « classique » est nécessaire pour le bon fonctionnement du royaume juif. Or l'absence de critique des Sages sur ces passages prouve qu'ils s'accordent avec cette idée[445]….

… A condition bien sûr que Dieu soit « associé » et « partie intégrante » de cette politique.

§2) L'influence néfaste d'une stratégie politique « classique » sur les relations entre Rome et la Judée d'après les sources rabbiniques

Si certaines alliances sont donc approuvées par les Sages, d'autres sont considérées comme préjudiciables. Il ressort de l'étude des textes talmudiques que les méfaits engendrés par de telles alliances ont une portée historique flagrante. Aussi d'après la littérature talmudique, l'attaque romaine sur Jérusalem trouve avant tout sa source dans l'attitude politique du roi Salomon (A) et dans celle de Juda Maccabée (B).

[445] Le lecteur l'aura certainement compris, ce n'est pas seulement l'absence de récits *midrashiques* stigmatisant les alliances conclues par le David et Salomon qui prouve l'accord des Sages, mais également le fait qu'aucun des commentateurs rabbinique postérieurs, tous défenseurs de la tradition rabbinique de l'antiquité, ne condamne ces alliances. Qui plus est, la mention répétitive de *« Dieu »* dans les textes les rapportant vient confirmer cette absence de critique, puisque par ailleurs, la critique se base exclusivement sur le refus d' « associer » Dieu au déroulement des évènements.

A/ L'influence du « mariage d'intérêts » entre le Roi Salomon et le Pharaon Néko sur les relations futures entre Jérusalem et Rome

Si le renouvellement de l'alliance conclue avec Hyram est bien perçu par les Sages, il n'en est pas de même pour celle conclue avec Pharaon lorsque le roi d'Israël épousa sa fille, comme cela est rapporté dans le Livre des Rois :

Salomon s'allia/ וַיִּתְחַתֵּן / *vait'hanen*[446] avec Pharaon, roi d'Egypte : il prit la fille de Pharaon [pour épouse] et l'installa dans la Cité de David (…)[447].

Selon Don Isaac Abrabanel et Rabbi Meïr Leibusch, après que le Roi Salomon eût renforcé sa récente royauté contre les troubles intérieurs, comme le décrivent les deux premiers chapitres du Livre des Rois, il voulut également s'assurer être en bons termes avec les puissances extérieures, ce qui explique son rapprochement avec Pharaon, roi d'Egypte, alors, le plus important souverain de la région[448].
Don Isaac Abrabanel note d'ailleurs que le terme employé dans le verset pour décrire l' « alliance » entre les deux souverains, est un terme généralement employé pour nommer une alliance maritale. D'après lui, cette étrangeté de langage nous montre que Salomon chercha en priorité un « mariage » d'intérêts avec Pharaon, plutôt qu'un « mariage » d'amour avec sa fille[449].
Or ce genre de procédé n'est pas perçu par la tradition rabbinique comme une nécessité diplomatique dans laquelle Dieu serait « impliqué »[450], puisque les commentaires sur cette alliance sont assez négatifs :

[446] Lit : *« se maria »*.
[447] I Rois 3, 1.
[448] D. I. Abrabanel, *Péroush anéviim véketouvim*, op. cit., commentaire sur I Rois, 3, 1 ; R. Meïr Leibusch, *Mikraéi Kodesh*, op. cit., « *Lév Melakhim »*, commentaire du Malbim sur Ibid.
[449] Don Isaac Abrabanel, ibid. La première fois que le texte biblique emploie un terme similaire pour qualifier une alliance, se trouve dans le Livre de la Genèse, à propos de la demande que fit 'Hamor, roi de Sichem à Jacob, au sujet d'un mariage entre son fils et la fille du patriarche : «והתחתנו/*Véit'haténou (Alliez-vous) avec nous, donnez-nous vos filles, et épousez les nôtres »* (Genèse 34, 9). On voit bien dans ce verset que l'alliance dont il s'agit a pour corollaire des mariages. De même, dans notre passage du livre des Rois, il est aussi question d'une alliance conclue par l'intermédiaire d'épousailles. L'emploi de ce terme montre donc que le mariage d'intérêts est en l'espèce le principal, le mariage d'amour, l'accessoire.
[450] A l'inverse de celle conclue plus tard avec Hiram ; voir supra p.126s.

- TB Berakhot 8a : Rabbi 'Hiya Ben Ami, au nom d'Oula, a dit : *« On doit toujours résider dans la même ville que son maître : Tant que Shimi, fils de Guéra, fut en vie, Salomon n'épousa* [נָשָׂא */nassa*] *pas la fille de Pharaon »*[451]
- TB Shabbat 56b : Rabbi Juda a dit au nom de Rabbi Samuel : Lorsque Salomon épousa la fille de Pharaon, elle lui apporta mille instruments de musique différents et elle lui dit *: « Cet instrument va avec le culte de cette idole, cet autre avec le culte de telle autre »*. Il ne protesta pas.
  Lorsque Salomon épousa [נשׂא */nassa*] la fille de Pharaon, dit Rabbi Juda au nom de Samuel, Gabriel descendit sur terre ; il planta un roseau dans la mer. Des alluvions vinrent se déposer tout autour et c'est sur ce terrain que fut construite la grande cité de Rome[452].

Le premier enseignement est peu explicite quant aux raisons du reproche porté contre Salomon. A première vue le second, rattachant la création de Rome antagoniste d'Israël[453], au mariage entre ce roi et la fille de Pharaon, met bien plus l'accent sur le problème de l'idolâtrie que sur celui des alliances. Il est d'ailleurs certain que les dérives idolâtres dans lesquelles s'engagea la première épouse de Salomon sont ici condamnées, puisque un tel reproche est déjà présent dans le texte biblique :

C'est au temps de sa vieillesse que les femmes de Salomon entraînèrent son cœur vers des dieux étrangers, de peur que son cœur n'appartint pas sans réserves à l'Eternel, son Dieu, comme le cœur de David son père (….). Bref, Salomon fit ce qui est mal aux yeux de l'Eternel, et ne suivit pas intégralement l'Eternel comme David son père[454].

Dès lors, la critique de l'idolâtrie présente dans l'enseignement du traité *Shabbat* n'est pas une innovation des Sages, juste une interprétation de ces derniers versets : Il est écrit que les

[451] TB Berakhot 8a (Traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p.75).
[452] TB Shabbat 56b (Traduction: Ibid., pp. 190-191). La suite de ce passage est la suivante : *« D'après un enseignement, le jour où Jéroboam introduisit les deux veaux d'or, l'un à Beth-El et l'autre à Dan, une cabane fut construite sur un banc de sable, et c'est ainsi que commença l'Italie grecque »* (Ibid. ; voir également TJ Avoda Zara 1, 2, avec une version quelque peu différente rapportée infra p.129). A propos de l' *« Italie grecque »*, Rachi rapporte une tradition historique assez originale : *« Italie : nom d'une ville grecque. Quand les Romains s'emparèrent de l'empire grec, ils se l'accaparèrent »* (Commentaire sur TB Shabbat 56 b, s. v *« Italia »* ; traduit de l'hébreu). Si cette explication a le mérite de nous informer sur un fait historique inconnu de nos manuels d'histoire, il semble tout de même plus vraisemblable que l'*« Italie grecque »* soit juste une autre appellation de la civilisation gréco-romaine. Ainsi, d'après cette dernière explication, l'action du roi Salomon serait liée au début de Rome, alors que la construction des deux veaux par Jéroboam serait quant à elle rattachée au développement de la cité et à sa transformation en Empire. Quoi qu'il en soit, n'oublions pas que ces textes n'ont pas été rédigés pour être compris à la lettre. Comme rappelé à plusieurs reprises dans ce travail, mon but, en rapportant de tels enseignements, est de comprendre ce qu'ils reflètent de la pensée politique des Rabbins de l'époque talmudique, non de m'attarder sur leur véracité historique.
[453] D'après le commentaire de Rachi s. v. *« Kérékh Gadol shél Romi »* (Ibid) à propos de la raison du rapprochement entre la création de Rome et la « faute » constituée par le mariage de Salomon.
[454] I Rois 11, 4 et 6.

femmes de Salomon servirent d'autres dieux que l'Eternel, les Rabbins supposèrent naturellement que la fille de Pharaon fit partie de ces femmes.
Cependant, dans son commentaire sur l'enseignement du traité *Berakhot*, Rachi, pourtant adepte du sens littéral du texte, écrit :

Tant que Shimi Ben Guéra fut en vie : *« Car [le texte du livre des Rois] juxtapose la mort de Shimi [dont il est question à la fin du second chapitre de ce même livre, à ce qui est] écrit : Salomon s'allia* [וַיִּתְחַתֵּן */vait'hanen*] *avec Pharaon* (I Rois 3, 1) *»*[455].

Nous voyons ici que le plus célèbre des commentateurs du Talmud, ayant la réputation de toujours soupeser chaque mot écrit, considère que la mort de Shimi[456], l'ancien maître du roi Salomon d'après le Talmud, est le déclencheur de l'alliance avec Pharaon. Rachi n'explique pas que la disparition du maître entraîna l'erreur que fit Salomon en épousant la fille de Pharaon qui le poussa à l'idolâtrie[457] ; mais elle fut la cause indirecte de l'alliance conclue avec son père. Il souligne ainsi que l'intention de cet enseignement du Talmud est de reprocher à Salomon d'avoir recherché l'amitié de son puissant voisin.
Mais, comment Rachi a-t-il pu sous-entendre une telle chose alors que le traité *Shabbat* montre clairement que le reproche adressé à Salomon concerne son mariage avec une femme qui servit d'autres cultes que celui du royaume ?
Sûrement le commentateur médiéval, malgré sa connaissance de ce texte talmudique, a-t-il construit sa réflexion en se basant sur une *aggada* ressemblant à celle décrivant le rapport entre la naissance de Rome et le mariage de Salomon. On trouve en effet dans le Talmud de Jérusalem un autre récit rabbinique attribué à un autre Sage que le précédent. Les deux paraissent identiques, mais quelques microscopiques différences peuvent nous amener à distinguer deux interprétations opposées de la « faute » du roi d'Israël :

[455] Commentaire de Rachi sur TB Berakhot 8a, s. v. *« Shé kol Zman »* ; traduit de l'hébreu.
[456] I Rois 2.
[457] Voir en détail le passage du Talmud dans lequel il est affirmé que Salomon ne pêcha pas au sens propre du terme, dans le sens où il ne suivit pas ses femmes dans leurs pratiques idôlatres. Son « erreur » aurait alors consisté à ne pas s'opposer à ce qu'elles s'y adonnent dans le cadre de son royaume (TB Shabbat 56b : *« Quiconque prétend que Salomon a péché se trompe (…) »* ; voir également le commentaire de Don Isaac Abrabanel sur ce passage du Talmud : *Péroush Abrabanel alnéviim véketouvim*, op. cit., commentaire sur I Rois 11, 1).

Rabbi Lévy a dit : Le jour où Salomon s'allia / ותחתנ / *nit'haten* avec le Pharaon Néko, roi d'Egypte[458], l'ange Mikhaël descendit et enfonça un pieu sur les bords de la Méditerranée et l'entoura de pierres et de vase. Cela devint une large forêt, embryon de la grande cité de Rome[459].

Rappelons que le passage du Talmud de Babylone mentionnait : *« Lorsque Salomon épousa la fille de Pharaon »*[460]. Or ici, Rabbi Lévy considère que l'origine de Rome est à relier au « *jour où Pharaon s'allia avec le Pharaon Néko, roi d'Egypte* ». L'erreur fatidique commise par le Roi Salomon, n'est donc pas en rapport avec l'idolâtrie, mais avec sa mauvaise stratégie politique, d'après le Talmud de Jérusalem.

Ainsi, lorsque Rachi explique que l'erreur dont il est question dans le traité *Berakhot* du Talmud de Babylone est l'alliance avec Pharaon, c'est qu'il considère que la critique contre la passivité du roi Salomon devant le culte idolâtre de sa femme, ne constitue qu'une partie des reproches contre ce dernier. La version du Talmud de Jérusalem traduirait davantage la pensée politique des Sages sur le sujet que celle du Talmud de Babylone, qui laisserait

---

[458] Dans la traduction française de l'introduction au commentaire du Livre des Lamentations de Rabbi Nosson Scherman, ce passage est rapporté d'une manière erronée : *« Le jour où Salomon épousa la fille du Pharaon Néko, roi d'Egypte »* (R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit. p. XVII). Il est probable que cette erreur aie deux causes : Premièrement, l'emploi du verbe « épouser / /להתחתן*léit'haten* » pour désigner l'alliance, chose peu commune, comme nous l'avons déjà expliqué. Deuxièmement, la connaissance de l'auteur du traité *Shabbat* du Talmud de Babylone, qui mentionne le *« mariage/* נשואין*/ néssouin »* avec la fille de Pharaon » (voir supra p.131). Or, le terme de mariage/ נשואין/ *néssouin* désigne exclusivement un « mariage », à l'inverse de celui de *« mariage/* חתנה */ 'hatouna »* qui peut également désigner une *« alliance »*, comme nous l'avons vu ci-dessus. Si dans l'optique de cet ouvrage, l'erreur commise a peu d'importance, une telle -mauvaise- traduction annulerait automatiquement les tenants et les aboutissants de notre démonstration, comme nous le verrons par la suite.

[459] TJ Avoda Zara 1, 2. La suite de ce passage comporte également quelques petites différences significatives avec la version du Talmud de Babylone : *« Le jour où le roi Jéroboam installa deux veaux d'or, l'un à Bét-El, l'autre à Dan [I Rois 12, 29], pour dissuader les Juifs de se rendre en pèlerinage à Jérusalem, Rémus et Romulus vinrent et construisirent deux cabanes à Rome »*.

Hormis le fait que soient mentionnés les deux fondateurs mythologiques de Rome, on remarque qu'est expliqué ici la raison de l'installation de ces deux veaux d'or interdits par le judaïsme : *« pour dissuader les Juifs de se rendre en pèlerinage à Jérusalem »*. En nous indiquant cet élément, Rabbi Lévy, son auteur, nous montre bien que le but de la création de ces veaux d'or par le roi impie Jéroboam n'est pas réellement d'instituer un culte idolâtre, mais d'asseoir son pouvoir politique.

En effet, d'après le premier Livre des Rois, Jéroboam, ancien serviteur de Salomon en exil en Egypte pour cause de trahison, revint dans le royaume d'Israël à la mort du roi. Il rassembla une partie du peuple contre le successeur de Salomon, Roboam, qui ne conserva comme partisans que les habitants du territoire de Juda, dans lequel se situait le Temple, centre de la vie juive. Ainsi, Jéroboam fit construire deux veaux d'or pour éviter que Juda devienne un pôle d'attraction pour les habitants de son nouveau royaume, à cause des trois fêtes de pèlerinages annuelles durant lesquelles tous les Israélites devaient se rendre au Temple (I Rois 12). Les deux objets d'idolâtrie n'étaient donc pas destinés à orienter le peuple vers un culte spécifique, mais à assurer la suprématie politique du Royaume d'Israël dirigé par Jéroboam, sur le royaume de Juda dirigé par Roboam.

Dès lors, nous remarquons qu'il existe une différence fondamentale entre ce passage du Talmud de Jérusalem et celui lui ressemblant du Talmud de Babylone : Alors que d'un côté, la naissance de Rome est la conséquence indirecte de l'idolâtrie consécutive à l'installation des deux veaux d'or (Voir supra p.132, note) ; de l'autre, c'est l'action politique de scission et ses dérives qui est montrée du doigt. Or, comme nous le verrons infra, une distinction similaire sépare les rédacteurs des deux passages décrivant la naissance de Rome comme consécutive à l'action du roi Salomon.

[460] Voir supra p.131.

entendre que la critique serait plus dirigée contre l'introduction indirecte de l'idolâtrie dans le royaume.
Or, d'après la brève mais indispensable explication de Rachi sur le traité *Berakhot*, nous comprenons que l'essentiel des reproches concerne en réalité le mariage d'intérêts conclu avec le père de la jeune femme.

Cet élément de la pensée rabbinique nous aide alors à comprendre une des raisons de l'opposition rabbinique à la continuation de la guerre contre Rome à l'époque de la fin du second Temple : Les erreurs politiques appartenant au passé décident des relations internationales futures. Nul doute qu'en mentionnant l'*« embryon de la cité de Rome »*, l'auteur de cet enseignement pense à la destruction de Jérusalem par Rome. L'objectif d'une telle leçon talmudique est de faire réfléchir l'étudiant sur le sens de l'Histoire : comment les évènements se sont-ils enchaînés ? Comment Rome et Jérusalem sont-elles devenues antagonistes ?
Elle permet également de contribuer à l'établissement de l'idéologie politique rabbinique. En montrant qu'une alliance conclue par un roi à une période donnée peut entraîner des conséquences sur la collectivité, plus de mille ans après[461], le Talmud insiste sur la vanité du procédé et sur ses effets désastreux. Qui plus est, la prédestination des évènements futurs par les actes passés de la royauté ou du peuple, montre bien qu'il n'existe pas de libre-arbitre politique ou militaire pour les Juifs au moment du conflit. Certes, le roi Salomon, dans notre exemple, a la possibilité de ne pas s'allier avec le Pharaon Néko ; mais une fois cette alliance contractée, la création de Rome est enclenchée. Dès lors, quels que soient les choix politiques pris par la suite par les rois d'Israël et de Judée, Rome est destinée à se confronter à Israël.

B/ Les conséquences du premier rapprochement judéo-romain à l'époque de Juda Maccabée sur la future domination romaine

D'après l'historienne Mireille Hadas-Lebel, Rome s'intéressait de près aux affaires d'orient depuis sa victoire sur Antiochos III roi de Syrie en –190[462]. Le soulèvement des habitants de Judée contre leur souverain Séleucide Antiochos IV Epiphane était pour cette nouvelle grande

[461] Puisque le Roi Salomon régna de –970 à –930, d'après la chronologie établie par Marianne Picard (*Juifs et Judaïsme* Tome 1, op. cit., p.34)
[462] Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, op. cit., p.19.

puissance, l'occasion d'apparaître sur la scène orientale. Le soutien accordé aux juifs en –161, à la demande de Juda Maccabée, est dans la logique de sa politique.
Selon le premier Livre des Maccabées[463], les juifs sont cependant les initiateurs de ce rapprochement stratégique :

Par la voix de la renommée, Juda apprit que les Romains étaient extrêmement puissants, qu'ils se montraient bienveillants envers leurs alliés et qu'à tous ceux qui recouraient à eux, ils accordaient leur amitié, car ils étaient vraiment puissants. On lui dit leurs combats et leurs exploits chez les Gaulois, qu'ils avaient vaincus et rendus tributaires ; ce qu'ils avaient accompli en Espagne pour s'emparer des mines d'argent et d'or qui s'y trouvaient, et comment par leur sagesse et leur longanimité, ils s'étaient conciliés tout le pays, bien qu'il fut fort éloigné d'eux ; comment ils avaient battu des rois qui s'étaient jetés sur eux des extrémités de la terre, et les avaient dûment écrasés, tandis que d'autres leur payaient tribut annuel[464].

Ainsi Juda Maccabée aurait cherché à s'allier avec les Romains car ils s'avéraient être les plus aptes à porter leurs « amis » vers la victoire. C'est dans cet objectif qu'il envoya des ambassadeurs pour leur proposer amitié et alliance. C'est donc avant tout une demande de secours dont il est question :

Juda choisit alors Eupolème, fils de Jean, fils d'Accos, et Jason, fils d'Eléazar, et les envoya à Rome pour conclure amitié et alliance avec eux, leur demandant de les délivrer du joug que les Grecs, ils le voyaient, faisaient peser sur Israël réduit en servitude[465].

Une copie du décret sénatorial, spécialement gravée sur des tablettes en bronze, fut envoyée à Jérusalem comme signe de l'alliance. Le texte du Livre des Maccabées reproduit ce décret en question dans son intégralité :

Heureux soient à jamais les Romains et le peuple juif sur mer et sur terre ! Loin d'eux soit le glaive et l'ennemi ! S'il survint une guerre contre Rome ou contre l'un de ses alliés dans tout son empire, le peuple juif prendra les armes à son côté, selon que les circonstances le permettront, et cela de plein gré. Ils ne fourniront aux adversaires ni blé, ni armes, ni argent, ni navires, suivant la volonté de Rome. Les Juifs observeront ces engagements sans rien recevoir. Par contre, si le peuple Juif est attaqué, les Romains prendront volontairement les armes pour eux,

[463] Si, comme nous l'avons vu supra (p.96, note), les livres des Maccabées ne sont pas intégrés dans le canon biblique, cela ne signifie pas pour autant qu'ils soient rejetés par les Sages. La littérature rabbinique dite des *« ara'honim »*, c'est-à-dire, de la période de la renaissance et au-delà, cite ces ouvrages, auxquels il est indispensable d'avoir recours pour retracer l'historicité de la période (voir R. Hersh Goldwurm, *Chanukah, its history, observance, and significance*, The ArtScroll Mesorah Series, Mesorah publications ltd., 1981, pp.33-35).
[464] I Maccabées 8, 1-4.
[465] I Maccabées 8, 17-18. La requête avait des chances d'aboutir, puisque les Grecs s'en étaient pris aux Romains de par le passé, mais sans succès. Une guerre s'en était suivie, sans que par la suite ne s'arrangent les relations entre les deux puissances (I Macabées 8, 9-11).

comme les circonstances l'indiqueront. Il ne sera fourni aux combattants ni blé, ni armes, ni argent, ni navires, conformément à la volonté de Rome, et ces engagements seront observés sans tromperie.
Par ces mots, les Romains ont fait alliance avec le peuple juif. Si les deux parties contractantes veulent ajouter ou retrancher à ces clauses, elles le feront à leur gré et ce qui sera ajouté ou retranché les obligera. Pour ce qui est des maux causés par le roi Démétrius, voici ce que nous lui avons écrit : Pourquoi faites-vous peser votre joug sur les juifs, nos amis et alliés ? Si donc, ils recourent encore à nous contre vous, nous soutiendrons leurs droits et nous vous combattrons sur mer et sur terre[466].

La lecture des termes du décret indique que c'est bien d'une alliance à proprement parler dont il s'agit, non d'une déclaration implicite d'assujettissement à Rome. Comme l'écrit Mireille Hadas-Lebel, *« il est clair que les deux clauses du traité sont strictement symétriques et donc que les deux partenaires sont, théoriquement certes, sur un pied d'égalité, contrairement à ce qui a parfois été affirmé »*[467]. L'historienne, s'appuyant sur Justin[468], considère qu'en acceptant de conclure amitié et alliance avec les Juifs, Rome les fit accéder à l'indépendance.
Cette « indépendance » n'est cependant que théorique, car de courte durée. En effet, le renouvellement de l'alliance par Jonathan, frère de Juda, à la mort de ce dernier, ressemble davantage à une demande d'investiture pour asseoir son pouvoir local. Comme le note M. Hadas-Lebel, ce second rapprochement fut initié par Jonathan une fois l'autorité de celui-ci affermie dans le pays. Or, c'était une habitude que les rois d'Orient, au moment de leur accession au trône, sous couvert de renouveler un pacte d'amitié établi avec leur prédécesseur, demandent en réalité au Sénat son appui afin de s'imposer définitivement[469].
Le troisième traité, conclu entre Simon, autre frère de Juda, est initié en revanche par les Romains[470], sûrement soucieux de conserver leurs intérêts dans la région. Au-delà de la mort de Simon survenue en –135, on suit le renouvellement de l'alliance judéo-romaine jusqu'au

[466] I Maccabées 8, 23-32. Dans un sénatus-consulte reproduit dans les *Antiquités* de Josèphe, on trouve des clauses ainsi libellées : *« Nuls de ceux qui sont soumis à l'obéissance des Romains ne feront la guerre aux Juifs, et n'assisteront leurs ennemis ni de blé, ni de navires, ni d'argent. Les Romains assisteront les Juifs de tout leur pouvoir contre ceux qui les attaqueront ; et les Juifs assisteront les Romains de la même sorte, s'ils sont attaqués. Que si les juifs veulent ajouter ou rajouter quelque chose à cette alliance qu'ils contractent avec les Romains, cela ne se pourra faire que par le consentement de tout le peuple Romain qui devra le ratifier »* (AJ XII, 17). A propos des différences entre la version du Livre des Maccabées et celle rapportée par Josèphe, voir Mireille Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, op. cit., pp. 20-21.
[467] Ibid., p.21.
[468] Epitomé de Trogue-Pompée 36, 3 : *« S'étant séparés de Démétrius et ayant recherché l'amitié romaine, les juifs furent les premiers des Orientaux à recevoir l'indépendance, en un temps où les Romains prodiguaient facilement le bien d'autrui. »*
[469] M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, op. cit., p.22. Le récit de la seconde ambassade juive à Rome est bien plus bref que le précédent : *« Ceux-là allèrent à Rome, entrèrent au Conseil et dirent : le Grand-Prêtre Jonathan et la nation des Juifs nous ont envoyés pour renouveler l'amitié et l'alliance avec eux, comme elle était autrefois»* (I Maccabées 12, 3).
[470] I Maccabées 14, 16s.et 15, 15s.

règne de son successeur Jean Hyrcan, grâce à Flavius Josèphe[471]. Puis la trace se perd jusqu'à la fameuse entrée de Pompée dans le Temple de Jérusalem en –63.

Si les livres des Maccabées ne sont pas mentionnés dans la littérature rabbinique de l'antiquité, il semble tout de même que les Sages du Talmud avaient une connaissance approximative de l'alliance contractée entre Juda Maccabée et Rome.
Cela se devine, en effet, dans le traité *Avoda Zara* du Talmud de Babylone :

Les Romains livrèrent trente-deux batailles aux grecs sans pouvoir les vaincre[472]. Ils firent alors une alliance avec les juifs et conclurent un accord avec eux : *« Si nous devenons rois, vous serez nos lieutenants ; si vous devenez rois, nous deviendrons les vôtres »*[473]. Puis les romains firent dire aux grecs : *« Jusqu'à aujourd'hui nous nous sommes affrontés par les armes ; maintenant, mesurons nous selon le droit :*
Entre une perle et une pierre précieuse, laquelle doit-elle supporter l'autre ? » Ils leur répondirent : « *La perle [doit servir de support] à la pierre précieuse*[474] ». Ils leur demandèrent : *« Entre une pierre précieuse et un onyx, laquelle doit-elle servir de support à l'autre ? »* [Ils répondirent :] *« La pierre précieuse [doit servir de support] à l'onyx »*. [Ils leur demandèrent :] *« Entre tous ceux-là et un rouleau de Torah, lequel d'entre eux doit-il servir de support à l'autre ? »* [Ils répondirent :] *« Ce sont tous ceux-là [qui doivent servirent de support] au rouleau de Torah*[475] *? »* Ils leur firent dire alors : *« Si c'est ainsi, nous avons le rouleau de Torah chez nous et Israël avec nous.*[476] *»*. Ils réussirent [donc] à soumettre les grecs [uniquement par ce raisonnement logique].
Pendant vingt-six années, ils restèrent fidèles à leur pacte avec les juifs ; mais ensuite, ils les réduisirent en esclavage[477].

Même si les détails historiques ne correspondent à aucune donnée en notre possession sur la période gréco-romaine ou sur l'affrontement entre juifs et grecs à l'époque asmonéenne, il est certain que ce texte tiré du Talmud traite des conséquences de l'alliance conclue par Juda Maccabée. En effet, bien que les termes du pacte conclu entre Juifs et Romains soient

[471] AJ XIII, 17.
[472] De cette affirmation nous pouvons voir clairement que les Sages du Talmud n'avaient pas connaissance du Livre des Maccabées, puisqu'il y est mentionné clairement que les Romains vainquirent les grecs quelque temps avant la guerre des Maccabées (I Maccabées 8, 9-11).
[473] Le terme « פרכי */Parkhei* », employé dans le Talmud, signifie *« lieutenants »*, *« gouverneurs »*, ou *« préfets »*, mais en aucun cas *« serviteurs »*. Cette condition du pacte signifie que celle des deux puissances qui deviendra dans le futur la plus imposante, devra se souvenir de sa co-contractante en la faisant devenir son bras droit sur le plan de la scène internationale.
[474] C'est-à-dire : Puisque la pierre précieuse a plus de valeur que la perle, elle doit être placée au dessus.
[475] C'est-à-dire : Puisque la Torah a plus de valeur que les perles, pierres précieuses et onyx, elle doit être placée au dessus de toutes.
[476] C'est-à-dire : Etant donné que nous sommes alliés avec Israël et qu'Israël a en sa possession le rouleau de Torah, alors nous avons avec nous ce qui existe de plus haut. Par conséquent, vous êtes inférieurs à nous de la même manière que les perles et autres pierres sont inférieures au rouleau de Torah.
[477] TB Avoda Zara 8 b. (traduit de l'hébreu et de l'araméen ; voir également une partie de ce passage traduite en français dans (R.) E. Munk, *La voix de la Torah*, La Genèse, op. cit., p.347).

différents et davantage détaillés dans le livre des Maccabées et dans les *Antiquités*[478], l'état d'esprit est le même.

Il ressort ainsi de la clause mentionnée dans notre passage du Talmud, que les deux puissances sont sur un pied d'égalité : *« Si nous devenons rois, vous serez nos lieutenants ; si vous devenez rois, nous deviendrons les vôtres »*. De la même manière, nous avons vu dans le Livre des Maccabées que les engagements des deux parties du traité sont symétriques : les Juifs s'engagent à prendre les armes si Rome est attaquée, ainsi qu'à ne pas opérer de transaction avec ses adversaires, l'engagement des romains est exactement similaire[479].

Bien sûr, les circonstances du rapprochement sont modifiées, puisque dans le Livre des Maccabées, l'initiative provient des Juifs, alors que d'après le Talmud, ce sont les Romains qui sont venus rechercher leur appui[480]. Cependant, dans les deux récits, l'ennemi commun est le même : les Grecs.

Nous retrouvons donc trois éléments nous permettant d'identifier le passage du traité *Avoda Zara* à celui du Livre des Maccabées :

- L'alliance entre Romains et Juifs
- La conclusion de cette alliance à un moment où les Grecs prédominaient la scène internationale.
- La parfaite symétrie de cette alliance.

Enfin, la conclusion du passage : « *Pendant vingt-six années, ils restèrent fidèles à leur pacte avec les juifs ; mais ensuite, ils les réduisirent en esclavage* » montre que la conséquence de l'alliance fut finalement néfaste pour les Juifs. Contrairement à la littérature rabbinique précédemment étudiée au sujet des alliances, la faute de la nation qui a trahi, est davantage relevée que l'éventuelle « erreur » du chef juif, indirectement responsable de la future servitude de son peuple.

Cependant, l' « alliance » elle-même est remise en cause. Ses conséquences démontrent qu'elle n'aurait jamais du être contractée. Or, ceci n'apparaît pas clairement dans le Livre des Maccabées, ni dans l'Histoire telle que narrée par Josèphe. Au contraire le texte talmudique

[478] Voir supra p. 137.
[479] Ibid.
[480] Il est possible que le texte du Talmud confonde deux périodes différentes de l'histoire juive : le premier rapprochement entre romains et Juifs opéré par Juda et le troisième opéré par Simon. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, ce sont les romains qui prirent l'initiative de l'alliance avec ce dernier. Par conséquent, en enseignant que la première alliance fut conclue à l'initiative des romains, il se peut fort bien que le Talmud se réfère à ces deux épisodes en les confondant. Ce qui n'a rien de surprenant compte tenu du caractère a-historique de la littérature rabbinique.

montre clairement que l'arrivée de Pompée dans le Temple en –63, date de la transformation de la Judée en province romaine, est la conséquence indirecte du rapprochement opéré par Juda Maccabée.

Dès lors, lorsqu'on a conscience de l'importance accordée par les Sages du Midrash et du Talmud à la causalité d'évènements apparemment anodins[481], on s'aperçoit vite que ce passage stigmatise l'alliance conclue par Juda Maccabée.

D'ailleurs, si les mérites de ce dernier sont loués dans les Livres des Maccabées et chez Josèphe, on remarquera que la littérature rabbinique ne le mentionne pas spécialement. Certes, il est question dans le traité *Méguila* du Talmud, de *« Mattathias, fils de Jonathan le Grand-Prêtre et ses descendants les Asmonéens »*[482], mais aucune trace de son fils Juda.

Il serait faux d'affirmer que sa non mention dans le Talmud soit le signe d'une réprobation de ses actions par les Sages[483]. Par contre, il semblerait que sa personnalité n'ait pas marqué la mémoire rabbinique, puisqu'on ne se souvient pas de lui comme un héros malgré ses nombreux exploits rapportés par l'historien juif et par le livre portant son nom[484].

Peut-être l'origine de cet oubli se trouve-t-elle dans l'attitude politique de Juda Maccabée. En effet, malgré la piété incontestée de ce chef militaire[485], son alliance conclue avec les Romains montre dans l'optique des Sages qu'il devint « victime » des réalités militaires, puisqu'il préféra finalement l'option de la stratégie à celle de la foi en Dieu.

D'ailleurs, si le passage du traité du Talmud *Avoda Zara* stigmatise bien plus les romains que les juifs ayant contracté alliance avec eux, c'est que, sûrement, ces derniers ne furent pas les

[481] Comme les exemples cités supra, le cas le plus flagrant étant sans conteste l'interprétation des Sages à propos du pacte conclu entre Abraham et Abimélekh (voir supra pp.120-126).

[482] TB Méguila 11 a, d'après la version rapportée par Rabbi Jacob b. Salomon ibn Habib (1445-1515), le *« eïn Yaakov »* (en français : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit. p. 508). Cependant, l'édition « Vilna » du Talmud mentionne *« חשמונאי /'Hachmonaï /Asmonéen et ses enfants, et Mattathias le Grand-Prêtre »*. D'après les *Antiquités* de Josèphe, les descendants de Mattathias sont nommés en fait *« Asmonéens »* en référence *à « Asmonéen »* le grand-père de Mattathias (AJ XII, 8). Cependant dans la *Guerre des Juifs* (BJ I, 1, 3), le même *« Asmonéen »* est présenté comme le père de Mattathias. Rabbi Hersh Goldwurm suppose à la vue de ces contradictions que le nom *« חשמונאי / Asmonéen »* était à la fois un nom propre et un titre, ce qui expliquerait ses diverses attributions (R. Hersh Goldwurm, *Chanukah, its history, observance, and significance*, op. cit. p.68, note 6).

[483] En effet, il n'existe pas de telles censures dans le Talmud ou dans les *midrashim* ; lorsque les Rabbins veulent critiquer l'attitude d'un personnage biblique ou historique, ils le font directement, même s'il est loué par ailleurs, comme nous pouvons le voir avec la critique du roi Salomon, critiqué certaines fois et exalté d'autres fois (voir entre autres TB Sota 47a, TB Guittin 68 et le Midrash *Rabba* sur le Cantiques des cantiques 1, 10).

[484] I Maccabées 2, 1-4 : *« A cette époque se leva Mattathias fils de jean, fils de Siméon (…). Il avait cinq fils : Jean surnommé Gaddi, Simon surnommé Thasi, Juda appelé Maccabée (…) »*.

[485] On remarque par exemple qu'il fit très attention à respecter les lois de la guerre telles qu'énoncées dans le Pentateuque (Deutéronome 20), puisqu'il dit à ceux qui venaient de bâtir une maison, de prendre femme et de planter une vigne, ainsi qu'à ceux qui avaient peur de rentrer chez eux, de ne pas combattre (I Maccabées 3, 56). Ses soldats observèrent également un jeûne avant de partir sur le champ de bataille, et de longues prières furent adressées à Dieu, signe qu'ils plaçaient en Lui leur confiance et l'issue de la guerre (I Maccabées 3, 44 et 47).

instigateurs de cette alliance. Mais comment le Talmud aurait-il jugé leur attitude s'ils avaient la même version que celle du Livre des Maccabées où il est marqué que Juda fut à l'origine du rapprochement entre les Romains et son peuple ? D'après ce que nous avons pu étudier précédemment, il est certain que l'action politique de Juda aurait été jugée comme celle du roi Ezéchias[486] et des autres, c'est-à-dire d'une manière plutôt défavorable !

Quoi qu'il en soit, il y a dans ce passage du Talmud une indication supplémentaire concernant l'idéologie politique des Sages. Une nouvelle fois, ces derniers insistent sur la vanité et la dangerosité des alliances. Même si ce récit est bien plus tardif que l'époque de la destruction du second Temple[487], il est fort probable que les contemporains de Flavius Josèphe opposés à la lutte contre Rome aient opéré un raisonnement similaire à celui du Talmud. En effet, les Juifs cultivés et attachés aux commandements de la Torah avaient une bien meilleure connaissance de l'Histoire que par la suite, comme nous le montre l'exemple de l'historien juif. Aussi, l'évolution des relations entre Rome et Jérusalem devait être connue.

Enfin, n'oublions pas que l'arrivée de Pompée dans le Temple était la conséquence de l'appel d'un prétendant au trône vers le « fidèle » allié romain[488]. Dans ces conditions, même si la domination romaine s'accentuait de jour en jour, cela ne suffisait pas pour prendre les armes ; la volonté et la stratégie n'étant pas des éléments décisifs dans une guerre juive.

Les juifs opposés aux zélotes savaient sûrement que le texte biblique fustigeait à divers endroits les tentatives de règlement « normal » des conflits impliquant Israël. Ils avaient également connaissance des conséquences indirectes de l'alliance conclue entre Juda Maccabée et Rome. Dès lors, comment auraient-ils pu soutenir un soulèvement qui, dans sa phase finale, s'appuya sur les Iduméens au mépris des leçons du passé ?!

D'après eux, aucune stratégie nouvelle ni aucun allié subitement acquis à la cause des juifs, ne peut changer le cours des évènements. Il n'existe pas de libre arbitre politique ou militaire pour Israël[489].

---

[486] Voir supra p.102 et suivantes

[487] Ce passage est attribué à Rav Dimi (TB Avoda Zara 8b). Or Rav Dimi fait partie des *amoraïm* de la troisième génération, il aurait donc vécu vers le quatrième siècle de notre ère (voir R. Meïr Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, Mesorah Publications ltd, 1994, première édition 1989, pp.318-319).

[488] Voir infra pp.231-232.

[489] Mais le principe du libre arbitre existe bien dans la Torah et dans la littérature rabbinique sous une forme différente. Il se base sur les versets du Deutéronome : *« Regarde, je mets aujourd'hui devant vous la bénédiction et la malédiction : la bénédiction si vous écoutez les commandements du Seigneur votre Dieu que je vous prescris aujourd'hui ; et la malédiction si vous n'écoutez point les commandements du Seigneur votre Dieu, si vous vous écartez du chemin que je vous indique aujourd'hui, en suivant des dieux étrangers que vous ne*

Chapitre 2/ L'empereur, instrument du châtiment

Les Sages de l'époque du Second Temple, comme Flavius Josèphe, considèrent toute tactique militaire « classique », comme étant à bannir dans la guerre contre Rome. D'après eux, la cause des malheurs est à chercher en premier lieu chez les Judéens eux-mêmes ; la culpabilité de ces derniers entraînant toutes les calamités se déchaînant sur Jérusalem.

La source de cette manière de penser originale, préférant critiquer son propre camp que le camp adverse, se retrouve une nouvelle fois dans les livres bibliques historiques retraçant la destruction du premier Temple, plus particulièrement dans le Livre des Lamentations. Josèphe, comme les Sages du Talmud et du Midrash s'inspire sans doute des versets sans équivoque de cet ouvrage biblique relatant la désolation ambiante après la destruction. Certains thèmes principaux revenant sans cesse dans les Lamentations se retrouvent donc clairement dans nos deux sources d'Histoire des idées :

L'aveu de culpabilité du peuple et la vision de Dieu s'en prenant à Son peuple comme l'aurait fait un ennemi sont omniprésents. De même, se retrouve à plusieurs reprises la description de la nation attaquant Jérusalem, en l'occurrence Babylone, comme un simple outil employé par Dieu pour accomplir sa volonté de châtier Israël.

Si la perception de la première destruction du Temple par l'historien juif et les Sages est assez semblable, de sensibles différences sont cependant à noter au sujet de la période du second Temple. En effet, si les récits rabbiniques n'épargnent pas les Romains auteurs de la prise de Jérusalem, les considérant en quelque sorte comme des « outils responsables de leurs actes », Josèphe concentre en revanche la majorité de ses accusations contre les actes des séditieux et les péchés commis contre Dieu.

En outre, ce dernier considère qu'il existe une certaine gloire pour les Romains dans la victoire contre les Juifs, bien que cette victoire de dépende pas d'eux mais de Dieu. Les Sages par contre, insistent sur la fatalité de la défaite judéenne et sur le caractère purement utilitaire de Rome.

Il conviendra donc d'étudier dans un premier temps l'idée de la destruction comme conséquence des péchés du peuple (Section 1/) avant de s'intéresser à la délimitation de la portée du « mandat divin » donnée aux nations lorsqu'il s'agit de s'en prendre à Israël (Section 2/).

---

connaissiez pas » (Deutéronome 11, 26-28 ; voir R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, Le Deutéronome, op. cit., p.111s. et supra pp.91, 94-95, notes).

Section 1/ La corrélation entre les fautes et le châtiment

Si des causes différentes sont décrites dans le Talmud et chez Flavius Josèphe à propos des deux destructions du Temple de Jérusalem, l'idée est similaire : les Juifs en sont les premiers responsables, sans hésitation aucune (§1). La conséquence de cette responsabilité est alors que Dieu Lui-Même se déplace pour terrasser Son peuple à cause de son manque de respect (§2).

§1) Les causes de la destruction

Flavius Josèphe et les Sages retrouvent dans l'étude des textes bibliques l'idée selon laquelle les fautes du peuple sont la cause des malheurs s'abattant sur lui (A). En outre, le témoignage de ces deux sources principales s'accorde à considérer que les fautes des contemporains du second Temple sont pires encore que celles décrites dans les écrits bibliques à propos de ceux du premier Temple (B).

A/ L'influence de l'interprétation des textes bibliques mentionnant les raisons de la destruction du premier Temple

Les versets du Livre des Lamentations dans lesquels « Juda » et « Jérusalem » personnifiées avouent leurs fautes sont nombreux[490]. Les fautes dont il est question sont désignées sous différents termes :

- « פֶּשַׁע /*Péch'a*/ pêché »[491] ; désignant un péché volontaire
- « חֵטְא /*'Het*/ faute »[492] ; désignant en général une faute par inadvertance.
- « מֶרֶד /*Méréd*/ rébellion »[493] ; décrivant une désobéissance à un ordre de Dieu ou des prophètes.

La multiplication de ces termes traduisant la honte de Jérusalem montre qu'apparemment les péchés des habitants[494] de cette ville ou du royaume de Judée en général sont divers et variés,

[490] Voir I, 5 ; I, 8 ; I, 14 ; I, 18 ; I, 20 ; III, 42; V, 7; V, 16. Comme le rappellent les Rabbins Scherman et Zlotowitz, ces versets rappellent les malédictions mentionnées dans le chapitre 28 du Deutéronome, dans lequel il est annoncé que la conséquence des transgressions commises par les Juifs sera les sanglantes conquêtes des nations ennemies (R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit., p.56).
[491] Lamentations I, 5 ; I, 14 ; III, 42.
[492] Lamentations I, 8 ; V, 7; V, 16.
[493] Lamentations I, 18, I, 20 ; III, 42.
[494] La personnification de la ville ou du royaume reflétant apparemment d'une manière poétique le sentiment de ses habitants.

cela ajoute à leur importance. Il n'y a pas une « faute/ חֵטְא /*'Het* », un « péché/ פֶּשַׁע /*Péch'a* » ou une « rébellion/ מֶרֶד /*Méréd* », mais une succession d'actes graves ou moins graves constituant des affronts envers Dieu, et justifiant la désolation de Jérusalem.

Flavius Josèphe s'étend bien moins sur les causes de ce désastre national que sur celui dont il fut témoin. Ceci étant, comme nous avons pu l'étudier, il considère certainement la chute de la ville comme la conséquence d'un mélange d'erreurs d'appréciations et de rébellions des derniers rois de Judée. En effet, il rapporte dans un premier temps l'avertissement de Jérémie au dernier roi de Judée Sédécias :

(…) Jérémie rassuré par ces paroles, lui dit que le conseil qu'il avait à lui donner était de remettre la ville entre les mains du roi de Babylone ; que c'était l'unique moyen de se sauver lui-même, d'empêcher la ville d'être détruite et le Temple d'être brûlé[495].

Puis relate dans un second temps la rébellion de Sédécias avant d'en tirer une morale quelque peu cynique :

(…) Nabuchodonosor le traita d'impie et de perfide d'avoir ainsi violé la promesse qu'il lui avait faite de lui conserver inviolablement le royaume dont il lui avait mis la couronne sur la tête, lui reprocha son ingratitude d'avoir oublié l'obligation qu'il lui avait fait de l'avoir préféré à Joachin son neveu, à qui le royaume appartenait, et d'avoir employé contre son bienfaiteur le pouvoir qu'il lui avait donné, et finit par ces paroles : *« Mais le grand Dieu, pour vous punir, vous a livré entre mes mains »*.

(…) Cet exemple peut faire connaître, même aux plus stupides, quelle est la puissance et la sagesse infinie de Dieu, qui sait faire réussir par divers moyens et dans les temps qu'il a résolu tout ce qu'il ordonne et qu'il prédit. Et ce même exemple fait aussi voir l'ignorance et l'incrédulité des hommes, dont l'une les empêche de prévoir ce qui leur doit arriver, et l'autre fait qu'ils tombent lorsqu'ils y pensent le moins dans les malheurs dont ils ont été menacés, et qu'ils ne connaissent que lorsqu'ils les ressentent et qu'il n'est plus en leur pouvoir de les éviter[496].

Il y a donc d'après Josèphe « rébellion/ מֶרֶד /*Méréd* » et « faute/ חֵטְא /*'Het* » du roi et du peuple qui le suivit dans sa décision de combattre, allant ainsi à l'encontre des injonctions du prophète Jérémie. La réplique que l'historien juif prête à Nabuchodonosor : « *Mais le grand*

[495] AJ 10, 10.

[496] AJ 10, 11. Voir supra, pp.86 et 115. J'ai rapporté cette conclusion du récit de la première destruction du Temple à trois reprises dans trois objectifs différents : Une première fois pour montrer à quel point Josèphe accable ceux qui refusent d'écouter le prophète Jérémie. Une seconde fois pour montrer que ce passage les accable également d'avoir mis leur confiance dans une alliance politique plutôt qu'en Dieu. Puis ici, une troisième fois, pour montrer que, d'après Josèphe, la résultante des deux derniers comportements est que Dieu s'en prend directement à ses auteurs.

Dieu, pour vous punir, vous a livré entre mes mains » reflète parfaitement sa pensée profonde : la défaite est une punition de Dieu. Cette punition ne peut intervenir qu'après la faute des juifs.

Dans la *Guerre des Juifs,* lors de son discours aux factieux, Josèphe relie clairement la destruction du Temple à la « faute/ חֵטְא / *'Het* » de Sédécias:

> En bref, il n'y a pas d'exemple que nos pères aient réussi par les armes, ni qu'ils aient échoué sans elles, en se confiant à Dieu ; en restant chez eux ils avaient la victoire, selon ce qui semblait bon à leur Juge ; en combattant, ils étaient régulièrement défaits. Ainsi lorsque le roi de Babylone assiégeait notre cité, notre roi Sédécias ayant, contrairement aux prophéties de Jérémie, engagé le combat avec lui, fut fait prisonnier et vit la cité et le Temple détruits de fond en comble[497].

Pierre Savinel note que le discours de Josèphe ne correspond pas au récit du chapitre 25 du second Livre des Rois. Il y est en effet relaté qu'une fois capturé, Sédécias eut les yeux crevés par Nabuchodonosor. Le traducteur de la *Guerre des Juifs* déduit donc d'une comparaison entre les deux textes que le roi ne put « voir » la ruine de la ville, comme l'affirme l'historien juif, puisque celle-ci n'intervint que plusieurs années après la capture de Sédécias par le roi de Babel[498].

Il me semble que cette « erreur historique » dont il est question est en fait volontaire :

Flavius Josèphe connaît sans doute l'original biblique du récit qu'il rapporte. Cependant, il décide de présenter les faits ainsi pour insister sur la causalité entre le péché et le châtiment à l'époque de la destruction du Premier Temple. Rappelons en effet que dans ce passage, il s'adresse aux insurgés du second Temple et qu'il a pour objectif de leur prouver l'inutilité de leur bataille et les conséquences désastreuses qu'elle risque de provoquer. D'où l'intérêt d' « arranger » quelque peu l'histoire biblique en se concentrant uniquement sur l'histoire des idées. L'idée étant ici la suivante : Celui qui se rebelle inutilement verra la destruction de ce pour quoi il croit se battre.

Si les Sages du Talmud et du Midrash sont en accord avec l'historien juif sur l'idée d'une relation péché/châtiment, les textes rabbiniques considèrent en outre que de nombreuses fautes furent à l'origine de la destruction du Temple et de Jérusalem :

---

[497] BJ V, 9, 4.

[498] *La guerre des Juifs, traduit du grec par Pierre Savinel*, arguments, les éditions de minuit, 1977, p.453 note 1.

Pourquoi le premier Temple fut-il détruit ? Parce qu'on y commit trois crimes : l'idolâtrie, l'adultère, l'effusion de sang. Il est fait allusion à l'idolâtrie dans le passage : *« Le lit sera trop court pour s'y étendre/* הִשְׂתָּרֵעַ */Histaré'a, et la couverture trop étroite pour s'en envelopper »*[499]. Comment interpréter *« [trop court pour s'y] étendre /* הִשְׂתָּרֵעַ */Histaré'a »* ? Selon R. Samuel b. Nahmani qui cite R. Jonathan, on peut comprendre *« trop court pour que les deux compagnons dorment ensemble »*[500]. Comment interpréter *« Et la couverture trop étroite pour s'en envelopper »* ? Selon R. Samuel qui cite R. Jonathan, lorsqu'il arrivait à R. Yo'hanan de lire ce passage, il pleurait [en disant] : Celui dont il est écrit *« Il amoncelle en un tas les eaux de la mer »*[501] pourrait avoir une couverture trop étroite ! Disait-il[502].

Que le second crime qui causa la destruction du Temple fut l'adultère nous est manifeste lorsqu'on lit : *« L'Eternel dit : Parce que les filles de Sion sont orgueilleuses, et qu'elles marchent le cou tendu et le regard effronté, etc.»*[503].

[Le troisième crime], l'effusion de sang, est mentionné dans le passage *« Manassé répandit beaucoup de sang innocent, jusqu'à en emplir Jérusalem d'un bout à l'autre »*[504].

(…) A cause de ces trois crimes, le Saint, béni soit-Il, leur envoya trois châtiments : il est dit en effet *« C'est pourquoi à cause de vous, Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de pierres, et la montagne du Temple une sommité couverte de forêts »*[505].[506]

---

[499] Isaïe 28, 20.

[500] Arlette Elkaïm-Sartre, s'appuyant sur le commentaire de Rachi sur ce passage, explique qu'il y a ici un jeu sur le mot « הִשְׂתָּרֵעַ */ Histaré'a* / s'étendre », qui contient « הִשְׂתָּ */ Hichta* / étendre » et « רע */ Ré'a* / compagnon » ; comme si le verset disait : *« Dieu et l'idole ne peuvent tenir dans le même lit »* (Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p.335 note 16).

[501] Psaumes 33, 7.

[502] Dans les notes de l'édition « artscroll » du Talmud, il y est expliqué que l'idolâtrie est ici comparée à l'adultère d'une femme mariée avec un autre « רֵעַ */ Ré'a* / compagnon ». Le Temple quant à lui est comparé au « lit particulièrement étroit ». Tout ceci pour montrer qu' *« un lit ne peut contenir une femme, son mari et son compagnon »* selon les termes du Midrash (*Vaykra Rabba* 17, 7) signifiant par là qu'une fois l'idolâtrie introduite dans le Temple elle y resta, alors que la présence Divine partit de Jérusalem. Ce qui explique les pleurs de R. Yo'hanan : *« Comment Celui dont la puissance est telle qu'il contrôle la mer a-t-il pu laisser Sa place aux idoles dans Jérusalem ?! »* (*Talmud Babli, Massoret Yoma* 9b1 note 10, Messorah Heritage Fondation, Artscroll Messorah, 1990-2005).

La nécessité de ces éclaircissements prouve que ce passage est extrêmement difficile à comprendre. Certains commentateurs du Talmud s'interrogent d'ailleurs : Pourquoi ses auteurs avaient-ils besoin d'apporter un verset à première vue sans rapport avec l'idolâtrie puis d'en présenter une interprétation peu convaincante, au lieu de mentionner des versets abordant explicitement le problème de l'idolâtrie à l'époque du premier Temple, sachant que ces versets ne manquent pas ? (voir des embryons de réponse et les pistes de recherche proposées sur cette question dans *Talmud Babli, Massoret Yoma* 9b1 note 8, op. cit.).

[503] Isaïe 3, 16. Le passage traite d'un désastre qui se produira sur Sion, symbole de la terre d'Israël. A la suite de ce passage, il est écrit qu' *« en ce jour»* les hommes de guerre succomberont dans une guerre et que tout Sion sera dévasté (voir Isaïe 3, 18-26). Le Talmud considère donc que les scènes de désastre dont il est question à la suite de ce passage sont la conséquence de la légèreté des « filles de Sion » qui entraîna une multiplication des adultères.

[504] II Rois 21, 16. Apparemment, le Talmud effectue un rapprochement entre les évènements s'étant déroulés sous le règne du roi Manassé et ceux en rapport avec la destruction du premier Temple à l'époque du roi Sédécias, quelques années plus tard. D'après notre passage, lorsqu'il est mentionné dans le Livre des Rois que Jérusalem fut rempli de sang d'un bout à l'autre de la ville, le texte parle simultanément des deux époques. L'enseignement des Sages doit donc être compris ainsi : A cause des meurtres [symbolisés par le sang versé] commis par Manassé à son époque, le Temple fut dévasté et le sang des habitants de Jérusalem coula à nouveau.

[505] Michée 3, 12.

[506] TB Yoma 9b (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., pp. 335-336)

Le fait que les Sages mentionnent précisément ces trois péchés montre qu'ils considèrent que toutes sortes de fautes furent commises, en plus de ces trois là. En effet, dans le traité *Chevouot* du Talmud, ces trois pêchés, « idolâtrie », « adultère » et « effusion de sang », sont considérés comme trois « impuretés » majeures ayant pour conséquence d'éloigner la présence Divine de Son sanctuaire[507].

Par ailleurs, le verset du Livre de Michée mentionné à la fin de notre passage pour illustrer le rapport entre les « crimes » des contemporains du premier Temple et leurs « châtiments » désigne sous trois formes différentes la destruction de Jérusalem et de son Temple. Ce verset est également rapporté dans le traité *Shabbat*. Mais si l'idée est similaire puisqu'il est une nouvelle fois repris à propos du rapport péché/châtiment, les transgressions en question sont par contre différentes :

On nous enseigne que R. Yossi b. Elicha a dit : Si tu vois une génération subir des malheurs sans nombre, va enquêter sur les juges d'Israël, car ils sont la cause de toute affliction qui s'abat sur Israël : il est dit en effet *«Ecoutez donc ceci chefs de la maison de Jacob et seigneurs de la maison d'Israël qui haïssez la justice et pervertissez tout ce qui est droit »*[508], et aussi *« Ils bâtissent Sion au moyen de meurtres et Jérusalem au moyen d'iniquités. Ses chefs rendent la justice pour des présents, ses prêtres donnent leur enseignement pour un salaire, ses prophètes prononcent des oracles à prix d'argent (…). »*[509]

(…) C'est pourquoi le Saint, béni soit-Il, les accablera de trois calamités, selon les trois crimes dont ils se rendent coupables, puisqu'il est dit *« A cause de vous Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de ruines, et la montagne du Temple une hauteur boisée »*[510].[511]

Il ressort de ces deux passages talmudiques que les Sages postérieurs à Josèphe extrapolent, bien davantage que ce dernier, l'idée de châtiment pour faute.

---

[507] TB Chevouot 7b.
[508] Michée 3, 9.
[509] Ibid.
[510] Michée 3, 12.
[511] TB Shabbat 139 a (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., pp. 245-246). Rachi, dans son commentaire sur ce passage du Talmud, relie les trois « châtiments » aux trois fautes qui se dégagent du précédent verset du Livre de Michée : « Rendre la justice contre des présents » à propos des Juges, « Donner son enseignement pour un salaire » à propos des prêtres et « Prononcer des oracles à prix d'argent » à propos des prophètes (commentaire de Rachi sur TB Shabbat 139 a s. v. *« shalosh averot »*). Rabbi Juda Loew ben Betsalel, le « le Maharal de Prague » (Prague 1626-1609) considère que les Sages voulaient par là symboliser trois sortes de fautes : 1/ celles en rapport avec la justice 2/ celles en rapport avec la Torah 3/ celles en rapport avec la prophétie. Par rapport à ces trois catégories de fautes se seraient abattus trois « décrets divins » : 1/ « *Sion sera labourée comme un champ »* : ferait référence à la disparition du Temple, le départ de la présence Divine et la fin de toute prophétie [car « Sion » symbolise l'endroit où fut construit le Temple dans lequel la présence Divine résidait et d'où provenaient les prophéties] 2/ « *Jérusalem deviendra un monceau de ruines »* : ferait référence à l'étude de la Torah qui fut dévalorisée à cause du départ forcé de Jérusalem, endroit consacré à l'étude de la Torah 3/ *« la montagne du Temple une hauteur boisée »* : ferait référence à la disparition du Sanhédrin, l'organe suprême de justice qui siégeait précisément sur la montagne du Temple. (Maharal de Prague, *Nétivot Olam*, Prague, 1595-1596, *« Nétiv HaDin»* 2).

Dans un autre texte du traité *Shabbat*[512], différents Maîtres se succèdent en donnant leur interprétation de la destruction de Jérusalem. On y trouve ainsi pas moins de huit interprétations différentes, allant de la négligence dans la récitation des prières au mépris des Sages[513] ! La multiplication des avis prouve que les Sages sont au moins d'accord sur l'idée principale : les causes de la destruction sont à rechercher uniquement dans les actes des Juifs ! En effet, ni dans le passage du traité *Yoma*, dans lequel il est dit que l'idolâtrie, l'adultère et l'effusion de sang furent à l'origine de la destruction du *Temple* ; ni dans les passages du traité *Shabbat* sur la destruction de Jérusalem[514], n'est proposée comme cause de la défaite une proposition du style : « Jérusalem fut détruite car l'ennemi était trop puissant » !
L'enseignement de Flavius Josèphe et celui du Talmud sont donc, dans le fond, identiques : le malheur d'Israël est uniquement la conséquence de ses actes.

B/ La gravité des péchés ayant conduit à la destruction du second Temple

A la suite du passage du traité *Yoma* du Talmud traitant de la destruction du premier Temple, les Sages s'interrogent sur les causes de la destruction du second Temple :

[512] TB Shabbat 119b : *« Abaye a dit : Jérusalem a été détruite uniquement parce qu'on y a profané le Shabbat (…). R. Abahou a dit : Jérusalem a été détruite uniquement parce qu'on a négligé de dire le Chemaa [prière constituant la profession de foi du judaïsme] matin et soir (…). R. Hamnouna a dit : Jérusalem a été détruite uniquement parce qu'on y a négligé l'enseignement des enfants (…). Oula a dit : Jérusalem a été détruite uniquement parce que [les habitants] ne connaissaient pas la honte (…). R. Isaac a dit : Jérusalem a été détruite parce que [ses habitants] ne faisaient pas de distinction entre ce qui est grand et ce qui est petit (…). R. Amram, le fils de R. Simon b. Abba, au nom de son père qui citait R. Hanina, a dit : Jérusalem a été détruite uniquement parce que les gens ne se sont pas admonestés les uns les autres (…). R. Juda a dit : Jérusalem fut détruite uniquement parce que les disciples des sages y ont été méprisés (…). Rabba a dit : Jérusalem fut détruite uniquement car on y trouva plus d'hommes loyaux (…). »* (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., pp.237-239).

[513] Explication qui rejoint celle de Josèphe, qui considère que le mépris des avertissements du prophète Jérémie fut une cause directe du désastre (voir supra et infra à propos de l'assimilation entre « Sages » et « Prophètes » chez Josèphe et dans la littérature rabbinique).

[514] En effet, on remarquera que dans TB Yoma 9b. et TB Nédarim 81a [où il est expliqué que le Temple fut détruit car les Sages oubliaient de faire une bénédiction de remerciement à Dieu avant d'étudier la Torah ; voir les explications proposées par les commentateurs du Talmud sur la compatibilité de cette version avec celle du traité *Yoma* dans *Talmud Babli, Massoret Yoma* 9b1 note 7, op. cit.] il est question de la destruction du « Temple » alors que dans TB Shabbat 119b et 139a, il est question de la destruction de « Jérusalem ». Dans le premier cas, il semble que le Talmud parle exclusivement de la destruction du « Temple » en tant que représentation de l'activité religieuse à Jérusalem. Les deux premiers textes sont donc à comprendre sur le plan d'une perte plus « spirituelle » que matérielle. En effet comme nous l'avons vu ci-dessus, les trois fautes mentionnées dans TB Yoma 9b, « idolâtrie », «adultère » et « effusion de sang » ont, d'après les Sages, la conséquence d'éloigner la Présence Divine d'Israël (TB Chevouot 7b). Lorsqu'en revanche, les Sages parlent par ailleurs de la destruction de « Jérusalem », il s'agirait alors d'une destruction physique, matérielle et économique (voir cependant l'avis de Rav Juda Loew ben Betsalel cité ci-dessus, qui considère que le verset du livre de Michée, rapporté pour illustrer la destruction de Jérusalem, reflète une triple sanction essentiellement religieuse).

(…) Mais, pour revenir au deuxième Temple, comment se fait-il qu'il ait été détruit, alors que, nous le savons bien, les gens de cette époque étudiaient la Torah, obéissaient aux commandements et pratiquaient la charité ? C'est parce que la haine gratuite régnait parmi eux. Cela t'enseigne que la haine gratuite équivaut aux crimes d'idolâtrie, d'adultère et de meurtre, mis ensemble[515].

Avant de s'attacher à comprendre ce que les rédacteurs du Talmud entendent par *« haine gratuite »*, il importe de soulever une question qui se dégage d'emblée du texte : Comment les Sages peuvent-ils supposer que les crimes d'idolâtrie, d'adultère, et de meurtre ne furent pas commis durant la période du Second Temple ?!

Le Rav Yonathan Eibeschütz[516] s'interroge sur ce « blanchissement » assez improbable des habitants de Judée. Il rappelle que Flavius Josèphe et le traité *Guittin* du Talmud mentionnent tous deux la cruauté des zélotes en y insistant fortement[517]. Les meurtres étaient donc fréquents à cette époque contrairement à ce que notre passage du Talmud semble indiquer.

Il répond qu'en réalité, l'intention du Talmud n'est pas d'enseigner qu'il n'y eut pas d'autres fautes que la « haine gratuite » durant la période du second Temple, mais que ce comportement fut tellement répandu qu'il causa plus de torts que les trois autres péchés réunis[518].

Cette « haine gratuite » qui est reprochée aux contemporains du second Temple représente la transgression d'un commandement négatif de la Torah : *« Ne hais point ton frère dans ton cœur »*[519]. D'après le Rav S. Edels[520], l'illustration de cette faute, comparée à de si grands crimes, se retrouve dans l'épisode de *« Kamtsa et Bar Kamtsa »* dont il est question dans le traité *Guittin* du Talmud :

---

[515] TB Yoma 9b (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p.338). Dans la version du recueil de passages talmudiques de Rabbi Jacob Ibn Habib *« Ein Yaakov »*, traduit en partie par Arlette Elkaïm-Sartre, ce passage ne se situe pas directement après le passage traitant de la destruction du premier Temple, d'où la formule *« Mais, pour revenir au deuxième Temple (...) »* (ibid.). Par contre, dans l'édition «Vilna » du Talmud de Babylone, le passage se situe juste après l'explication des versets relatifs à la destruction du premier Temple et il n'est donc pas question de « revenir » au sujet du second Temple puisque le sujet n'a pas été encore abordé.

[516] Rabbi Yonathan Ben Nathan Nata Eibeschütz, voir « Biographies »

[517] Voir supra p.46 et suivantes.

[518] Rav Yonathan Eibeschütz, *Béirout Dvash* 1, 10, cité dans *Talmud Babli, Massoret Yoma* 9b1-2, op. cit.

[519] Lévitique 19, 17. D'après certaines sources rabbiniques il est cependant permis de haïr certaines catégories de personnes dont les traîtres et les délateurs (voir *Avot deRabbi Nathan* 16 et TB Pessahim 113b) Il semble donc que la haine « gratuite » soit opposée chez les Sages à une haine « non-gratuite » envers ces catégories de personnes (voir également (R.) E. Munk, *La Voix de la Torah*, Le Lévitique, op. cit. p. 174 et *Talmud Babli, Massoret Yoma* 9b2 note 18, op. cit.).

[520] Commentaire sur TB Yoma 9b s. v. *« Aval »*.

A cause de Kamtsa et de Bar Kamtsa, Jérusalem fut détruite. Un homme avait pour ami un nommé Kamtsa et pour ennemi un nommé Bar Kamtsa[521]. Un jour il fit un banquet, il envoya son serviteur inviter Kamtsa. Le serviteur partit et ramena Bar Kamtsa. Lorsque l'homme trouva son ennemi assis à sa table, il se dit : Comment se fait-il que cet homme soit ici[522] ?

- Que fais-tu ici ? Va-t'en, lui dit-il.
- Puisque je suis là, permets-moi de rester, et je te rembourserai tout ce que j'aurai mangé et bu.
- Non.
- Je payerai tout ce que t'a coûté le banquet.

Mais l'autre refusa aussi cette proposition. Il saisit son ennemi et le chassa. Ce dernier pensa : puisque les Rabbis qui sont présents n'ont pas protesté contre [l'affront] qu'on m'a fait[523], j'en conclu qu'ils l'approuvent. Je vais donc aller de ce pas les dénoncer auprès du gouvernement [romain].[524]

---

[521] Littéralement, *« בר קמצא /Bar kamtsa »* signifie : *« Fils de Kamtsa »*. Le Rav S. Edels suppose alors que l'homme dont il est question dans notre passage était ami avec le père mais détestait le fils (*Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur TB Guittin 55b s. v. *« Véamar déAzal »*).

[522] Une autre question peut traverser le lecteur de ce récit : Pourquoi un homme irait à la table de celui qui le déteste ouvertement ? En d'autres termes, pourquoi Bar kamtsa n'a-t-il pas compris qu'il s'agissait d'une erreur ? Le Rav S. Edels, en restant dans l'hypothèse que les noms Kamtsa et Bar kamtsa désignent un père et son fils, suppose que le fils, sachant que son père était aimé de l'hôte, a du percevoir cette invitation comme une tentative de rapprochement ayant pour objectif de renforcer l'amitié du père et de l'hôte (ibid.).

[523] Le problème de l'absence de réaction des Rabbis devant la scène odieuse se jouant sous leurs yeux a interpellé les commentateurs du Talmud. Les Tossafistes semblent sous-entendre que ce silence des Rabbis fut une des causes de la destruction. Toute remarque contre l'hôte aurait dérangé leur tranquillité, or, cette tranquillité fut finalement bouleversée d'une manière plus importante à cause de ce silence (voir Tossfot sur TB Guittin 55b s. v. *« ashréi adam méfared tamid »*). Le Rav S. Edels quant à lui, donne deux hypothèses contraires pour expliquer l'attitude des Rabbis : Peut-être, écrit-il, étaient-ils dans l'impossibilité de réagir en raison de l'importance politique de l'hôte. Toute rébellion aurait pu alors les mettre en danger de mort. Ou alors, la réaction des Rabbis ne les aurait pas mis en danger, mais ces derniers étaient atteints d'un mal moral fréquent à cette époque, la tendance à flatter les puissants (commentaire sur TB Guittin 56 a s. v. *« Véamar hoil véavou yétiv rabbanan vélo mi'hou »*; voir TB Sota 41 b et ses commentaires à propos de la flatterie chez certaines autorités rabbiniques à cette époque). D'après cette dernière explication, la mention du silence des Rabbis par le Talmud est en leur défaveur.
On remarquera donc une nouvelle fois (voir supra p.140, note) que d'après cette dernière hypothèse, les Sages du Talmud n'hésiteraient pas à critiquer des autorités rabbiniques n'agissant pas correctement. Cette absence de censure sur les défauts de certains -après tout, même les plus grands Sages restent humains !- donne finalement d'autant plus de crédit aux louanges concernant d'autres sommités rabbiniques de l'antiquité.

[524] TB Guittin 55b-56a (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., pp.708-709). La suite de ce passage montre que la *« haine gratuite »* de l'hôte envers Bar kamtsa n'entraîna pas tout de suite la destruction de Jérusalem et du Temple, mais qu'elle fut en fait le déclencheur d'une série d'évènements et de réactions humaines qui y menèrent : *« (…) Les Juifs se rebellent contre toi -dit-il à l'empereur- Comment le sais-tu ?- Envoie de quoi faire un sacrifice, et vois s'ils l'offriront pour toi ou non. L'empereur envoya un veau d'une troisième portée [considéré comme d'une chair particulièrement fine] par l'intermédiaire de Bar kamtsa. En chemin ce dernier infligea à l'animal une blessure à la lèvre supérieure (à l'œil, disent certains). Les Rabbis l'auraient bien sacrifié tout de même pour maintenir la paix, mais R. Zacharie b. Abkilus leur dit : Les gens vont penser que vous présentez sur l'autel des sacrifices non conformes (…). L'empereur [, informé de ce que le sacrifice n'avait pas été accompli,] envoya Néron à Jérusalem. En arrivant, il décocha une flèche vers l'Est, et elle tomba sur Jérusalem ; il en décocha une autre vers l'Ouest, et elle tomba sur Jérusalem ; lancées des quatre points cardinaux, les flèches de Néron atteignaient toutes Jérusalem (…). Puis ce fut au tour de Vespasien qui assiégea Jérusalem pendant trois ans. »* (Ibid. ; voir infra p.167s. à propos de l'absence de libre-arbitre du destructeur « humain » du Temple et infra pp.163-164 et 188-193 à propos de la perception de Néron par les Sages du Talmud).
On remarque de ce passage qu'une fois le « déclencheur » -la haine gratuite- mis en route, les Sages considèrent que d'une manière ou d'une autre, les évènements devront mener fatalement vers les conséquences provoquées par ce « déclencheur », c'est-à-dire le siège puis l'attaque de Jérusalem.

Ainsi, la haine d'un homme envers un autre fut, d'après le Talmud, la cause d'une délation mensongère qui provoqua par la suite la destruction du Temple et de Jérusalem[525]. A priori, rien de bien spectaculaire par rapport aux trois péchés rapportés au sujet de la première destruction… Et pourtant, le Talmud l'annonce clairement : *« A cause de Kamtsa et de Bar Kamtsa, Jérusalem fut détruite »*.

On remarque du discours que tint Josèphe aux insurgés, que d'après lui, une dispute fut également à l'origine de l'entrée des romains dans Jérusalem, première étape ayant mené à la guerre juive :

« Mais à quoi bon en dire plus ? Qui a donc enrôlé les Romains contre notre nation ? N'est-ce pas l'impiété de ses habitants ? Qu'est-ce qui est à l'origine de notre esclavage ? N'est-ce pas la révolte de nos ancêtres, lorsque la folie d'Aristobule et d'Hyrcan, leurs dissensions réciproques, amenèrent Pompée contre notre cité et que Dieu soumit aux Romains des gens indignes de leur liberté ? »[526]

Les « dissensions » que mentionne Josèphe sont présentées de par ailleurs dans son œuvre comme de véritables querelles enfantines : Hyrcan se plaint de l'usurpation de son droit d'aînesse, il critique les *« courses de terre »* et les *« pirateries sur la mer »* de son frère. Aristobule quant à lui accuse son rival d'être un lâche et un faible d'esprit, et de faire confiance aux *« jeunes gens (…) richement vêtus »*[527].
Ainsi, alors que le Talmud présente un conflit bénin entre deux particuliers comme LA cause de la destruction du Temple, Josèphe décrit une querelle de pouvoir entre deux rois[528].

---

[525] Ibid. On remarquera par ailleurs que Josèphe écrit également que le refus d'accepter un sacrifice envoyé par l'empereur fit partie des causes qui menèrent à la destruction du Temple (voir supra p.22 et p.46).

[526] BJ V, 9, 4. Voir également le discours du roi Agrippa tel que rapporté par Josèphe dans le même ouvrage : *« C'est au moment où Pompée pénétrait sur notre territoire qu'il fallait tout faire pour ne pas accepter les Romains. Mais nos ancêtres et leurs rois, bien supérieurs à vous par la richesse, la force du corps et de l'âme, n'ont pu résister à une petite fraction de l'armée romaine et vous, pour qui la servitude est héréditaire, vous qui êtes si inférieur en ressources à ceux qui ont été les premiers à être asservis, vous voulez vous opposer à tout l'empire romain »* (BJ II, 16, 4). Il ressort de ce passage que Josèphe -puisque derrière Agrippa, on retrouve sans doute les idées de l'historien juif- affirme que la venue de Pompée marqua le commencement de la chute de Jérusalem. Dès lors, étant donné qu'il explique par ailleurs que les querelles entre Hyrcan et Aristobule furent à l'origine de cette situation, c'est donc qu'il considère qu'elles furent à l'origine de la destruction du Temple.

[527] AJ XIV, 5. On pourrait presque se demander si ce récit n'a pas inspiré Jean de La Fontaine dans sa fable *« Le chat, la belette et le petit lapin »*, dans la mesure où Pompée écouta les récriminations des deux partis pour, au final, mettre la main sur Jérusalem.

[528] Josèphe nous montre également d'autres scènes de *« haine gratuite »* entre les différentes factions se disputant le pouvoir à Jérusalem (Voir BJ IV-V). Cette attitude déplorable des factieux n'est pas considérée comme la cause première de la destruction, mais Josèphe pense certainement qu'elle y contribua.

Il s'agit bien dans les deux cas de *« haine gratuite »* provoquée par des prétextes futiles[529].
Par ailleurs, Josèphe accuse les insurgés de bien d'autres maux, qui menèrent à la destruction du Temple. Si la *« haine gratuite »* est une faute qu'il met en avant, aussi bien à propos d'Hyrcan et d'Aristobule que des insurgés eux-mêmes[530], il insiste sur bien d'autres crimes qui, selon lui, engendrèrent le départ de la protection Divine.
Il les considère d'ailleurs comme bien plus importants que ceux des contemporains du prophète Jérémie :

« (…) Et pourtant, combien était ce roi [Sédécias] plus modéré que vos chefs, et le peuple qu'il commandait, plus modéré que vous ! Car Jérémie leur criait que Dieu les haïssait à cause de leurs fautes envers Lui, qu'ils seraient faits prisonniers s'ils ne livraient pas la ville, et ni le roi ni le peuple, ne le mirent à mort. Tandis que vous -pour ne pas parler de ce qui se passe dans vos murs, car je ne trouverais pas de termes pour décrire vos crimes-, vous m'avez insulté et vous m'avez tiré dessus alors que je vous exhortais pour votre bien, car vous étiez exaspérez par le rappel de vos fautes et ne pouviez supporter qu'il fût fait mention des actes que vous accomplissez chaque jour.
(…) Combien plus impies êtes-vous que ceux qui ont succombé plus rapidement ! Certes, vous ne méprisez pas les vices cachés- je veux dire le vol, la traîtrise, l'adultère-, mais en pillages et en meurtres, vous rivalisez et vous ouvrez des voies nouvelles et insolites au vice ; le Temple est devenu le réceptacle de tout, et le Lieu saint est souillé par des mains de chez nous. Et ensuite, après tout cela, vous vous attendez à ce que Celui que vous avez outragé par votre impiété soit votre allié ? »[531]

De même, dans le Talmud, il ressort d'une discussion entre les trois Maîtres que les péchés qui conduisirent à la destruction du second Temple furent plus importants que ceux qui provoquèrent la destruction du premier édifice :

R. Yo'hanan et R. Eléazar disent tous deux : A l'époque du premier Temple, les criminels ne dissimulaient pas leurs crimes[532], c'est pourquoi la fin [de la captivité] du peuple [fut révélée] par les Prophètes. Mais à l'époque du deuxième Temple, les crimes restaient cachés, c'est pourquoi la fin de la captivité ne fut pas révélée[533]

---

[529] D'après Lucien Poznanski, l'expression *« Kamtsa, Bar kamtsa »* deviendra d'ailleurs proverbiale en hébreu et symbolisera une opposition futile qui finit par provoquer une catastrophe (L. Poznanski, *La chute du temple de Jérusalem*, op. cit. p.131).
[530] Puisque Flavius Josèphe ne cesse de décrire avec acharnement les luttes entre les différentes factions zélotes qu'il tient en partie pour responsables de la dégradation de la situation en Judée (Voir notamment livres IV et V de la guerre des Juifs et supra p.41 et suivantes).
[531] BJ V, 9, 4.
[532] D'après le Rav S. Edels, le Talmud, en mentionnant les crimes cachés de *« l'époque du second Temple »* fait toujours référence à la « *haine gratuite* » : *« Ils avaient de la haine dans leurs cœurs les uns pour les autres, mais se montraient amicaux en apparence »* (*Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur TB Yoma 9b s. v. *« Lo nitgalé avonam »* ; traduit de l'hébreu). Il explique en effet, que dans le

R. Yo'hanan a dit : L'ongle d'un contemporain du premier Temple valait mieux que les viscères d'un contemporain du deuxième Temple[534]. Reich Lakich lui rétorqua :

- Bien au contraire, ce sont les gens de l'époque du second Temple qui avaient le plus de mérites, puisqu'ils étaient sous le joug de l'empire et qu'ils étudiaient quand même la Torah.
- C'est le Temple lui-même qui est la preuve ce que j'avance : le premier fut restauré, le second ne le fut pas[535].

On demandait à R. Eléazar si les gens de l'époque du premier Temple avaient ou non plus de valeur que les gens de l'époque du second.

- Regardez le Temple, vous le saurez, fut sa réponse.

Certains disent qu'il répondit :

- Le Temple lui-même en témoigne[536].[537]

Ce passage va donc dans le même sens que le discours de Josèphe aux insurgés. Le fait que la littérature rabbinique comme l'historien insistent davantage sur les fautes commises par les contemporains du second Temple n'est sûrement pas sans lien avec la proximité de l'époque

---

droit rabbinique, la punition d'un fait caché est en général plus sévère que celle d'un fait dévoilé; aussi, un simple voleur sera plus sévèrement puni qu'un voleur à main armée et à visage découvert, car le premier semble montrer qu'en se cachant des hommes, il se cache également de Dieu (Ibid.; voir TB Baba Kama 79 b).
Malgré la justification de son interprétation, on remarquera que l'explication de ce célèbre commentateur contredit son avis mentionné *supra*, selon lequel l'histoire qui illustre la *« haine gratuite »* est celle de *« Kamtsa et Bar kamtsa »*. En effet, dans ce récit, la haine en question n'était pas du tout dissimulée. Au contraire, le déclencheur de l'attaque romaine fut victime en public de l'humiliation qui provoqua sa réaction disproportionnée. Peut-être est-il alors possible d'expliquer que les *« crimes »* dont il est question dans notre passage sont les mêmes que ceux qui furent commis au Premier Temple. Cette manière de comprendre notre texte va d'ailleurs dans le sens de l'explication de Rabbi Yonathan Eibeschütz, selon laquelle les trois pêchés mentionnés à propos du premier Temple furent également commis durant la période du deuxième Temple (voir supra p.149).

[533] Rachi explique que les deux Sages considèrent que les fautes des habitants de Jérusalem à l'époque du premier Temple furent moindres car le retour de l'exil consécutif à la destruction fut annoncé dans le Livre de Jérémie : *« Voici ce que dit l'Eternel : Quand Babylone sera au terme de soixante-dix ans pleinement révolus, je prendrai soin de vous et j'accomplirai en votre faveur ma bienveillante promesse de vous ramener en ces lieux. »* (Jérémie 29, 10 ; commentaire de Rachi sur TB Yoma 9b s. v. *« Nitgalé Katsam »*). En revanche, le retour de l'exil consécutif à la destruction du second Temple ne fut annoncé nulle part dans les livres des Prophètes en raison de la gravité des pêchés qui y firent commis.

[534] Expression talmudique signifiant que l'homme le moins bon de la première époque avait une plus grande valeur que le meilleur de la seconde époque.

[535] La discussion entre R. Yo'hanan et Reich Lakich est ainsi conclue en faveur de R. Yo'hanan qui ramène le dernier argument : Le premier Temple fut reconstruit soixante-dix ans après sa destruction. En revanche, le second ne fut jamais reconstruit. Il ne le fut jamais car les pêchés de ses contemporains étaient trop importants (voir Rachi, commentaire sur TB Yoma 9b s. v. *« Eidékhem Bira »*).

[536] A priori les deux réponses rapportées au nom de R. Eléazar ont la même signification. Cependant, certains commentaires du Talmud, se basant sur le Talmud de Jérusalem (TJ Yoma 1, 1), expliquent que la première réponse : *«Regardez le Temple »* fait référence à une tradition selon laquelle seul le toit du premier Temple fut détruit. Ce qui signifierait que les fautes de ses contemporains furent moindres que celles de ceux du second Temple, dans lequel tout le Temple fut détruit. En revanche, d'après ces mêmes commentaires, la seconde réponse de R. Eléazar : *«le Temple lui-même en témoigne »*, est la même que celle fournie par R. Yo'hanan dans sa discussion avec Reich Lakish : le fait que le premier Temple fut reconstruit à l'inverse du second prouve que les fautes qui y firent commises furent moins importantes.

[537] TB Yoma 9b (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., pp. 336-337). Au sujet de la différence de *« valeur »* entre les habitants de Jérusalem aux deux époques réciproques, voir TB Shabbat 112 b et TB Erouvin 53 a.

en question : la destruction et ses fâcheuses conséquences ne sont pas loin. Des univers furent bouleversés à cause des erreurs irréparables des juifs.
Cependant, des motifs plus profonds expliquent sans doute la différence d'appréciation entre les deux générations de rebelles :

Pour l'historien qu'est Josèphe, la gravité des deux évènements historiques ne saurait être comparée. Il sait très bien que la vie juive a pu continuer après le retour des Judéens d'exil. Même s'ils furent par la suite sous la domination des empires, ils avaient toujours l'opportunité de continuer à vivre selon leurs anciennes habitudes. L' « Histoire juive » se déroulait dans le même cadre que celui des célèbres rois d'Israël, à l'ombre des anciennes gloires et déceptions de la période glorieuse de Jérusalem. Maintenant que les juifs ont montré qu'ils n'accepteraient plus la domination romaine, qu'ils ont voulu prouver, à tort selon lui, que leurs coutumes étaient incompatibles avec les leurs, les Romains ne les laisseront pas reconstruire leur Temple, siège de leur vie nationale.
L'historien juif en veut donc énormément aux habitants du second Temple qui, guidés par les zélotes, ont entraîné la fin de toute une période de l'Histoire Juive. Pour ces raisons de fond, il considère que les péchés de ses contemporains furent pires que tous ceux décrits dans les livres bibliques historiques relatifs à la destruction du premier Temple.

Pour les Sages du Talmud, les péchés des contemporains de Josèphe, en plus d'avoir profondément modifié le cours de l'Histoire juive, ont failli causer la disparition totale de la pratique des commandements de la Torah. L'Histoire montra que les habitants du premier Temple n'avaient pas excité la colère de Dieu au point qu'Il décide que le culte s'arrête. En effet, le saint édifice fut reconstruit et le culte tel que présenté dans la Torah put reprendre au retour de l'exil babylonien. A l'inverse, les rois qui se disputèrent le pouvoir et causèrent l'arrivée des romains comme les zélotes qui n'écoutèrent pas les conseils et remontrances de la classe rabbinique, scellèrent par leur rébellion la fin de la période du second Temple. Certes, certains veulent atténuer leur responsabilité, à l'image de Reich Lakish[538], arguant que le « mérite » d'avoir étudié la Torah en des temps d'oppression montre que les contemporains de Josèphe ne furent pas pires que ceux de la destruction du premier Temple. Cependant, d'après cette façon de comprendre les évènements, il est tout de même nécessaire de trouver

[538] Chronoliquement, Reich Lakish est un Rabbin palestinien du troisième siècle de notre ère. Il rentre dans la catégorie des « Amoraïm » (voir lexique : « Tannaïm ») et est donc postérieur aux Sages de Yavné (voir R. Meïr Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit., pp.156-157).

un mérite contrebalançant les fautes des zélotes et autres déclencheurs de la chute de Jérusalem. Les fautes de cette génération sont également considérées comme si terribles par Reich Lakish qu'il a besoin de l'innocenter quelque peu en se fondant sur ses bonnes actions, sans amoindrir ses mauvaises.

En effet, ces péchés qui causèrent la destruction du second Temple furent sans aucun doute d'une gravité extrême car ils entraînèrent l'arrêt définitif de la vie juive autour de Jérusalem. Nombre de commandements de la Loi Juive, notamment ceux relatifs aux sacrifices, ne purent plus être observés alors qu'ils constituaient les piliers du service Divin et de la vie sociale centrée autour du Temple de Jérusalem. C'est ce que sous-entend Rabbi Eléazar dans la discussion mentionnée ci-dessus, lorsqu'il répond d'une manière énigmatique à la question qu'on lui posa à propos de la différence de « valeur » entre les gens du premier et du second Temple : *« Le Temple lui-même en témoigne ».*

Dans l'esprit de ce Sage, il est certain que le châtiment fut la conséquence des fautes du peuple, comme cela apparaît clairement des Livres des prophètes et de la littérature rabbinique en général. Il pense également, et c'est là toute l'innovation de son propos apparemment retenu par les rédacteurs du Talmud, que le châtiment est proportionnel à la faute : Les péchés des habitants de la Jérusalem du premier Temple furent moindres en comparaison de ceux des habitants de la Jérusalem du second Temple. Par conséquent, le châtiment s'étant abattu sur le premier Temple fut moindre par rapport à celui s'étant abattu sur le second, puisque l'un fut reconstruit et non l'autre.

§2) Dieu présenté comme un « ennemi » d'Israël

Si Josèphe et les Sages considèrent qu'il y a un lien évident entre les transgressions de la Torah et le châtiment des transgresseurs, ils considèrent alors automatiquement que l'auteur du châtiment n'est autre que Celui qui vit Sa parole et Ses ordonnances sciemment méprisées : Dieu. Aussi d'après eux, lorsque l'hégémonie est transmise à un persécuteur d'Israël (A), ce dernier n'est autre qu'un instrument au service du Divin ne pouvant se prévaloir du « mérite » de la victoire sur Israël (B).

A/ L'hégémonie accordée au vainqueur de Jérusalem

Les expressions employées pour désigner le changement d'attitude de Dieu envers le Peuple d'Israël après la multiplication des fautes sont diverses et variées : Il *« frappe »*[539], *« lance du feu »*[540], *« sape la force »* des guerriers, ou encore, *« livre »* les habitants de Jérusalem entre les mains de ses oppresseurs[541].

Les versets témoignant de la prise de position certaine de Dieu contre Israël à l'époque de la fin du premier Temple sont vraiment nombreux dans le Livre des Lamentations[542]. Il suffit de lire le début du second chapitre pour se rendre compte de l'importance et de la portée de cette thématique :

Hélas ! Comme l'Eternel, dans Sa colère, a assombri la fille de Sion ! Il a précipité du ciel jusqu'à terre la gloire d'Israël, sans songer à l'escabeau de Ses pieds au jour de Son courroux.
L'Eternel a détruit sans pitié tous les habitants de Jacob ; Il a démoli, dans Sa colère, les forteresses de la fille de Juda, en les rasant jusqu'au sol. Il a rejeté royauté et dignitaires.
Il a abattu, dans le feu de Sa colère, toute grandeur en Israël ; Il a fait reculer Sa droite devant l'ennemi et allumé dans Jacob un feu flamboyant, dévorant tout à la ronde.
Il a bandé son arc comme un ennemi, brandi Sa droite comme un adversaire ; Il a fait périr tous ceux qui étaient un délice pour les yeux ; dans la tente de la fille de Sion, Il a déversé comme un feu Son courroux.
L'Eternel est devenu comme un ennemi. Il a consumé Israël, consumé toutes ses citadelles. Il a détruit toutes ses forteresses et Il a déclenché en Israël un concert de plaintes et de complaintes.
Il a arraché Sa cabane comme un jardin. Il a détruit son lieu de rassemblement. Dieu a fait oublier dans Sion Fêtes et Chabat, et dans le feu de Sa colère, Il a méprisé roi et prêtre.
L'Eternel a délaissé Son autel, aboli Son Sanctuaire. Il a livré dans la main de l'ennemi les remparts de ses citadelles. On a poussé des cris dans la Maison de Dieu comme en un jour de fête.
Dieu avait résolu de détruire le mur de la fille de Sion. Il a tendu le corbeau et n'a pas détourné Sa main de l'œuvre de la ruine. Il a mis en deuil mur et rempart ; ensembles ils sont dans la désolation.
Ses portes se sont enfoncées dans le sol. Il en a fracassé les verrous en mille morceaux (…)[543]

La théologie de Josèphe s'inspire largement de passages bibliques traitant de la destruction tel celui-ci. Pour lui, lorsque Dieu permet aux nations de s'en prendre à Israël, c'est qu'Il est passé de leur côté : « *De toutes parts, la Fortune était passée dans leur camp et Dieu, qui se transporte d'une nation à l'autre en donnant l'hégémonie à chacune à tour de rôle, était*

[539] Lamentations 1, 5
[540] Lamentations 1, 13.
[541] Lamentations 1, 14.
[542] Lamentations 1, 5; 1, 13; 1, 14; 2, 1s. ; 2, 17; 2, 20s. 3, 1s.; 3, 10s.; 3, 42s.
[543] Lamentations 2, 1-9.

maintenant en Italie (...) »[544]. Dans son discours aux insurgés, il leur déclare ainsi qu'en faisant la guerre aux romains, ils s'en prennent à Dieu :

« (...) écoutez pourtant, afin de savoir que vous faites la guerre non seulement aux Romains, mais aussi à Dieu »[545]

L'ancien général s'efforce de convaincre les insurgés que la force incroyable de l'armée romaine qui les assiège est due à l'appui divin. Pour ce faire, il démontre d'après l'Histoire biblique, qu'en des situations désespérées, Dieu secourra les juifs croyants et fidèles observateurs des commandements. Or, au moment où le temple est encerclé, où la défaite apparaît comme inévitable, il n'y a aucun signe de l'aide divine. Ceci s'explique par le fait que Dieu est désormais passé dans le camp des romains et qu'Il est lui-même entrain d'assiéger Jérusalem.
Il ne peut en être autrement car même les Romains, d'après Josèphe, respectent d'avantage le Lieu sacré des Juifs, alors que ces derniers n'hésitent pas à s'en servir pour assouvir toutes leurs ambitions de pouvoir par des moyens contraires à la Loi juive :

« (...) Le Temple est devenu le réceptacle de tout, et le Lieu saint est souillé par des mains de chez nous, lui devant lequel les Romains se prosternaient de loin, renonçant à beaucoup de leurs habitudes propres par respect pour votre loi »[546].

Il explique à plusieurs reprises dans ce monologue que les Romains sont plus dignes que les Juifs de cette époque d'emporter la victoire, car leurs actes sont plus plaisants aux yeux de

[544] BJ V, 9, 3. La *« Fortune »* dont il est question ici n'est pas un concept juif mais romain. L'impact de la providence ou *« Fortuna »* dans la politique se retrouve en effet dans les écrits d'auteurs tels Suétone ou Tacite, considérant par exemple tous deux que Vespasien monta à Jérusalem après y avoir été incité par signes et présages (Suétone, *Vespasien* IV ; Tacite, *Histoires* IV, 81). Peut-être que Josèphe, profond connaisseur de l'histoire et des coutumes romaines parvient-il, en employant de tels concepts, à déguiser une manière de pensée typiquement juive sous des traits connus de tous les lecteurs de l'antiquité romaine : Il écrirait à propos de la « fortune », mais penserait au cours des évènements dirigés par le Dieu Unique ; ceci contribuant à son travail de crédibiliser le judaïsme aux yeux de ses contemporains de l'Empire.
[545] BJ V, 9, 4.
[546] Ibid. On remarquera que Josèphe s'adresse aux insurgés en employant la seconde personne du pluriel lorsqu'il parle de la Loi : *« votre loi »*, alors que par ailleurs, il s'affirme profond connaisseur et observateur de la législation juive. Ainsi au début de l'*Autobiographie*, il écrit : *« (...) Dieu m'ayant donné beaucoup de mémoire et assez de jugement, j'y fis un si grand progrès que, n'ayant encore que quatorze ans, les sacrificateurs et les principaux de Jérusalem daignaient me faire l'honneur de me demander mes sentiments sur ce qui regardait l'intelligence de nos lois »* (*Autobiograhie*, op. cit., p.I). On pourrait expliquer à tort qu'entre sa jeunesse et son passage dans le camp romain, Josèphe abandonna la pratique de la loi juive. Cependant, les vigoureux reproches adressés aux zélotes à cause de leurs manquements répétés aux ordonnances de la Torah (voir supra p.46s.) montrent qu'au contraire, Josèphe resta profondément attaché aux valeurs de sa jeunesse. Il apparaît en revanche plus probable que les multiples traductions du texte de la *Guerre des Juifs* transformèrent l'expression initiale *« nos lois »* en *« vos lois »*, auquel cas notre texte comporterait tout simplement une erreur.

Dieu que ceux de ces derniers[547]. D'après l'historien juif, Dieu fit d'ailleurs en sorte que la terre d'Israël soit plus accueillante pour les envahisseurs que pour les habitants de la ville sainte :

« De sorte que, s'il avait jugé notre génération digne de la liberté, ou les Romains du châtiment, il aurait frappé sans tarder (comme il l'a fait pour les Assyriens[548]) lorsque Pompée a attaqué notre nation, lorsque, après lui, est monté Sossius, quand Vespasien ravageait la Galilée, et pour finir, à l'heure actuelle, quand Titus se rapprochait de la cité. Mais tout au contraire, Magnus et Sossius, sans subir aucun dommage, prirent la ville d'assaut, Vespasien accéda même à l'empire à partir de la guerre qu'il menait contre nous, et, pour Titus, même les sources coulent plus abondamment après s'être antérieurement desséchées pour nous. En effet, avant sa venue, vous savez que la fontaine Siloé a tari, ainsi que toutes celles qui étaient en dehors de la ville, au point que l'eau était vendue à l'amphore ; mais, maintenant, elle coule si abondamment pour vos ennemis qu'elle suffit non seulement pour eux et leurs animaux mais, même pour les jardins.
Ce prodige s'est déjà produit antérieurement au moment de la prise de la ville, lorsque le Babylonien (…) a marché contre elle, et, après l'avoir prise, l'a incendiée ainsi que le Temple (…). Ce qui m'amène à croire que la Divinité a fui du Sanctuaire et qu'elle réside chez ceux avec qui vous êtes actuellement en guerre. »[549]

Ces déclarations de Josèphe signifieraient-elles qu'il pense que l' « élection » d'Israël fait désormais parti du passé, que Dieu, en donnant l'hégémonie aux Romains, ne reviendra jamais vers Son peuple ?
La réponse est sans aucun doute négative. L'historien juif établit une nouvelle fois un parallèle entre l'époque du premier Temple et celle du second. Dieu montre clairement qu'Il s'en prend à Israël comme par le passé. Or, puisqu' Il revint finalement vers Son peuple d'après l'Histoire biblique, Josèphe considère sûrement qu'Il finira également par revenir dans le futur. Il ne parle donc ici que du présent :

---

[547] Si cette idée du « mérite » particulier des Romains n'existe pas chez les Sages (voir infra pp.161-167), l'idée que les actes de nations non-juives peuvent être plus favorablement appréciés par Dieu qu'un service tronqué d'Israël fait en revanche pleinement partie de la morale juive :
Dans le premier chapitre du livre biblique de Malachie, le prophète réprimande les prêtres qui apportent sur l'autel du Temple des animaux inaptes au sacrifice rituel. Il leur dit, entre autres, au nom de Dieu : *« (…) Je ne veux ni de vous, ni de vos offrandes (…), car du levant du soleil à son couchant, Mon Nom est glorifié parmi les peuples ; en tout lieu on Me présente de l'encens, des sacrifices, de pures offrandes, car Mon Nom est grand parmi les peuples, dit l'Eternel-Tsevaot »* (Malachie 1, 10-11). On voit bien ici que Dieu dit préférer les offrandes des autres peuples lorsque celles-ci sont sincères plutôt que celles impropres d'Israël (voir cependant le commentaire de Rachi sur ce verset qui rapporte une autre interprétation possible en se basant sur TB Mena'hot 110a). Ainsi, en supposant que Dieu préfère l'attitude des Romains à celle des Juifs, Josèphe ne s'éloigne pas du tout de la pensée biblique.
Par ailleurs, si les Sages ne suivent pas son point de vue au sujet des Romains, ils acceptent sûrement l'idée qu'un sacrifice adéquat offert par un non-juif est plus agréable aux yeux de Dieu qu'un sacrifice inadéquat offert par un juif (voir le commentaire sur ce même verset de l'exégète classique Rav David Kimhi, *Péroush*, op. cit. ; commentaire se basant également sur TB Mena'hot 110a)
[548] Voir supra p.102 (note).
[549] BJ V, 9, 4.

Pour l'instant, Dieu a choisi Rome pour conquérir la Judée. Il a permis à l'antagoniste de Jérusalem d'être placé à la tête des nations.

En décrivant cette situation, Josèphe se base en réalité sur les versets du Pentateuque annonçant des châtiments sur Israël en cas de transgressions répétées de la Torah :

L'étranger qui sera chez toi s'élèvera de plus en plus au dessus de toi, et toi, tu descendras de plus en plus. C'est lui qui te prêtera, mais toi, tu ne lui prêteras pas ; c'est lui qui sera à la tête, et toi, tu seras à la queue[550].

Il paraît certain que Flavius Josèphe voit en l'Empire romain *« l'étranger »* dont il est question dans les « malédictions » de la Torah. Il est désormais à la tête, au sommet du monde, alors qu'Israël est rabaissé au stade d'une nation d'esclaves lorsque l'auteur de la *Guerre Juive* écrit ces lignes.
Toute une série de catastrophes nationales est ainsi décrite dans le chapitre 28 du Deutéronome. L'auteur de ces calamités est sans conteste Dieu Lui-même, comme il est écrit explicitement :

Si tu n'as pas soin de réaliser toutes les paroles de cette loi, inscrites dans ce livre, de craindre ce Nom glorieux et redoutable, l'Eternel ton Dieu te frappera de fléaux inouïs, toi et ta postérité, de plaies grandes et tenaces, de maladies malignes et persistantes[551].

Dès lors, si Dieu est Celui qui frappe les Juifs en cas de fautes de ces derniers, c'est également Celui qui décide de placer leurs ennemis au dessus d'eux. Josèphe voit donc dans le « miracle » des sources taries se remettant à couler à l'arrivée des Romains, le signe que Dieu commence à frapper fortement les Juifs, accomplissant ainsi les prédictions inscrites dans la Torah, comme ce fut déjà le cas à l'époque de la destruction du premier Temple, d'après le Livre des Lamentations.

Dans la littérature rabbinique également, il apparaît que les Sages considèrent que la nation qui s'en prendra à Jérusalem sera spécialement choisie par Dieu et bénéficiera d'une certaine gloire parmi les peuples pour cette raison. Aussi, dans le célèbre passage talmudique relatant la rencontre entre Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et Vespasien, le Sage affirme à ce dernier,

[550] Deutéronome 28, 44.
[551] Deutéronome 28, 58-59.

d'une part, que Jérusalem lui est « livrée » par Dieu ; et d'autre part, que seul un puissant chef se voit offrir la possibilité de conquérir cette cité :

(…) Lorsqu'il parvint auprès de Vespasien, R. Yo'hanan Ben Zakaï s'adressa à lui en ces termes :

- Salut à toi, roi ! Salut à toi, roi !
- Tu es doublement passible de mort. D'abord parce que tu m'appelles roi alors que je ne le suis pas, et ensuite parce que, en admettant que je le sois, tu aurais dû venir me voir plus tôt.
- Tu dis que tu n'es pas un roi, et moi j'affirme que tu en es un. Si tu n'étais pas un souverain, Jérusalem n'aurait pas été livrée entre tes mains ; il est écrit en effet *« Le Liban tombe sous le puissant/* אַדִּיר */ Adir »*[552].Or, le *« puissant/* אַדִּיר*/ Adir »* ne peut être appliqué qu'à un roi, car il est écrit *« Son puissant/* אַדִּירוֹ */ adiro » sortira de son propre sein »*[553] ; quant au Liban, il désigne le Temple, puisqu'il est dit : *« Cette bonne montagne et le Liban »*[554] (…). »[555]

Dans le même esprit, se basant sur un verset du livre des Lamentations, le Talmud affirme explicitement ce que Flavius Josèphe sous-entend fortement : toute nation qui s'en prend aux Juifs lorsque Dieu a décidé de les châtier, conquiert l'hégémonie :

« Ses adversaires ont pris le dessus »[556] : Quiconque persécute Israël triomphe, explique Rabah au nom de R. Yo'hanan, car il est dit *« Il n'y a pas de fatigue pour celui qui l'opprime »*[557], etc. Commentaire de R. Yo'hanan : On est jamais fatigué quand on opprime Israël.[558]

D'après le commentateur des *aggadot* du Talmud, Rav S. Edels, ce passage parle de cas dans lesquels l' « adversaire » prend le dessus d'Israël en raison des fautes de la collectivité. Il se base, en effet, sur la suite du verset mentionné dans ce texte : *« Ses adversaires ont pris le dessus (…) car Dieu l'a frappée pour ses nombreux pêchés »*[559].

---

[552] Isaïe 10, 4.
[553] Jérémie 30, 21.
[554] Deutéronome 3, 25. Il n'est pas spécialement surprenant que le *« puissant/* אַדִּיר */ Adir »* dont il est question dans les précédents versets soit assimilé à un « roi ». Par contre, le rapprochement entre le « Liban » et le Temple de Jérusalem mérite explication. Il est écrit dans le Midrash *Sifri* : *« [et le Liban] : C'est le Temple, comme il est dit : « [Voici, en effet, ce que dit Dieu au sujet du palais du roi de Juda] : Tu équivaux pour moi à Guil'ad, au sommet du Liban » (Jérémie 22, 6). Et il est dit : « Le Liban tombe sous le puissant » (Isaïe 10, 4). Et pourquoi est-il appelé « Liban /* לְבָנוֹן */ Levanon » ? Car il blanchit [«* מלבין */ malvin » de la même racine que «* לְבָנוֹן */Levanon «] les fautes d'Israël. Comme il est dit : « (…) Vos pêchés fussent-ils comme le cramoisi, ils peuvent devenir blanc [* ילבינו */ yalbinou] comme la neige » (Isaïe 1, 18). »* (*Sifri* sur Deutéronome 3, 25, traduit de l'hébreu ; voir également TB Yoma 39 b).
Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, sûrement au fait de traditions similaires sur le *« Liban »* affirme donc que le *« Liban »* dont il est question ici est le Temple.
[555] TB Guittin 56 a-b (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p. 712).
[556] Lamentations I, 5
[557] Isaïe 8, 23.
[558] TB Sanhédrin 104b. (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p. 1142).
[559] Lamentations I, 5.

Ainsi dans la pensée rabbinique, continue le Rav Edels, Dieu place celui qui sera *« l'instrument de sa colère »* au sommet, c'est-à-dire, au dessus d'Israël. Ceci, afin que, les Juifs ne soient pas asservis par un peuple méprisable mais par une nation directement choisie par Dieu pour régner un temps sur le monde.
Dans cette optique, lorsque Rabbi Yo'hanan affirme qu' *«on est jamais opprimé lorsqu'on opprime Israël »*, il sous-entend par là que l'oppresseur de ce peuple n'éprouve pas de fatigue car Dieu lui donne sans cesse la force pour continuer à persécuter Israël[560].

B/ L'impossibilité du vainqueur de Jérusalem de se prévaloir de sa victoire

Les passages décrivant la chute du premier et du second Temple, leurs raisons et leurs circonstances, insistent sur le véritable « auteur » de la destruction. Diverses allégories sont ainsi présentées, parfois quasiment identiques à quelques détails près, afin de mettre en valeur le côté miraculeux de la prise du Temple.
Dans le même esprit, si Flavius Josèphe mentionne l'aspect fantastique de la victoire romaine, ce n'est pas pour flatter ces derniers, mais pour prouver que Dieu était incontestablement présent à leurs côtés pendant le siège de la ville. Nul doute qu'il connaît par cœur les versets du Livre des Lamentations présentant Dieu comme Le « persécuteur » par excellence des Judéens, lorsque soumis à l'envahisseur. Il a certainement à l'esprit les versets considérant Dieu comme Celui qui livre Jérusalem aux flammes. En effet, l'idée d'un « feu » envoyé à Dieu sur Jérusalem est très présente dans le Livre des Lamentations. Dieu est Celui qui *« lance »* un feu ravageur[561], qui allume un *« feu flamboyant »*[562], qui *« consume »* les citadelles d'Israël[563], etc.…
Dans cet esprit, Josèphe déclare d'ailleurs explicitement à son rival Jean de Gischala[564] :

« Qui ne connaît les écrits des anciens prophètes et l'oracle échu à cette malheureuse cité et qui déjà la menace ? Ils ont en effet prédit qu'elle serait prise quand quelqu'un commencerait à massacrer ses compatriotes. Or, la ville et le Temple tout entier ne sont-ils pas remplis de cadavres de vos victimes ? C'est

[560] D'après le commentaire du Rav S. Edels (*Hiddouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur TB Sanhédrin 104 b s. v. *« Kol HaMitsaer léIsraël »*). Dans leur commentaire sur TB 'Haguiga 13b, les Tossafistes comprennent que les oppresseurs d'Israël reçoivent au préalable le titre de chef car la condition d'Israël est si élevée qu'elle ne peut être renversée que par une nation de haut rang. Voir également *Midrash Rabba* 1, 31 où Nabuchodonosor, son général Nabuzaradan, Vespasien et Titus sont considérés par les Sages comme les sujets des versets bibliques désignant les ennemis d'Israël placés à son « sommet ».
[561] Lamentations I, 13.
[562] Lamentations II, 3.
[563] Lamentations II, 5.
[564] Voir supra p. 44 et pp.49-50.

donc Dieu, oui, Dieu Lui-même qui, avec les Romains, apporte le feu qui purifiera ce Temple et détruira cette cité pleine de souillures. »[565]

Cependant, comme nous l'avons évoqué précédemment, Josèphe associe pleinement les Romains au châtiment divin[566]. Ils font partie intégrante du plan Divin. On a l'impression, à la lecture de ses mots, qu'ils ne sont pas de simples instruments permettant l'accomplissement des décisions divines, mais bien des acteurs réellement associés à la destruction du Temple.
A l'inverse dans les écrits rabbiniques, si le *« feu »* envoyé par Dieu ou à Son initiative sur le Temple est également un thème récurrent, les Sages insistent sur l'absence de libre-arbitre des puissances vainqueurs :

Lorsque la destruction de Jérusalem était sur le point de commencer, un ange de Dieu descendit du ciel et pratiqua une brèche aux murs de Jérusalem. Les ennemis arrivèrent et installèrent une estrade sur le mont du Temple, à l'endroit où Salomon siégeait lorsqu'il tenait conseil avec les anciens. Lorsqu'ils prirent place pour délibérer, ils regardèrent en l'air et virent descendre quatre anges : dans leurs mains, ils tenaient quatre torches enflammées qu'ils placèrent aux quatre coins du Temple, et ils y mirent le feu[567].

D'après un autre *midrash*, le feu descendit du ciel pour prouver aux Babyloniens assiégeant le Temple que sa destruction était sans rapport avec leur action :

A ce moment [quand le Temple était sur le point d'être pris par les Babyloniens], l'ange accusateur apparut devant le siège de gloire et dit : *« Maître du Monde, ce mécréant [Nabuzaradan, le général de Nabuchodonosor]*

---

[565] BJ VI, 2, 1.
[566] Dans son discours aux zélotes rapporté plus haut dans ce travail: *« (…) écoutez pourtant, afin de savoir que vous faites la guerre non seulement aux Romains, mais aussi à Dieu »* (BJ V, 9, 4 ; voir supra p.157). Voir également BJ III, 8, 3, lors de la prise de Jotapata où Josèphe décide finalement de se rendre aux Romains, l'historien explique son geste dans une prière mentale adressée à Dieu : *« Puisqu'il te plait de châtier cette nation juive que Tu as créée, et que la fortune passe toute du côté des Romains. »* Il apparaît une nouvelle fois ici que Josèphe présente les Romains comme co-responsables de la défaite juive. Cette phrase peut en effet être découpée en deux parties : La première *« Puisqu'il te plait de châtier cette nation juive que tu as créée (…) »*, montre clairement que Dieu est le responsable de la défaite de Jérusalem ; alors que le seconde *« et que la fortune passe toute du côté des Romains »*, laisse sous-entendre qu'eux aussi ont une certaine part de responsabilité puisqu'ils ont désormais le « mérite » de voir la « fortune » passer de leur côté.
Cette affirmation doit tout de même être nuancée, car lorsque Josèphe vante la puissance et les qualités des romains, il laisse planer une certaine ambiguïté sur ses véritables pensées : La colère de Dieu est-elle l'unique cause de la défaite de Jérusalem, ou les mérites des romains sont-ils également à inclure dans les paramètres de la victoire ? En raison du contexte dans lequel écrit l'historien juif et citoyen romain, la réponse à cette question ne peut difficilement être déduite de ce qu'il écrit sur les circonstances de la destruction du second Temple. Par ailleurs, si ce qu'il fait dire à Nabuchodonosor dans son discours aux insurgés du premier Temple, dans les *Antiquités Juives* : *« Mais le grand Dieu, pour vous punir, vous a livré entre mes mains »* (AJ 10, 11), nous porte à penser qu'il considère Dieu comme Le Seul responsable des évènements ; l'absence de développements comparables à ceux de la *Guerre des Juifs* nous empêche d'apporter une conclusion certaine quant à la pensée de Josèphe sur le sujet.
[567] Midrash *Pessikta Rabbati*, cité dans R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit., p.63.

se vantera et dira : J'ai détruit la maison de Dieu et détruit Son Sanctuaire ». Tout de suite après [cette intervention] Il fit descendre un feu d'en haut et [le Temple] fut brûlé (…).
Jérusalem dit à la fille de Babylone : *« Si, d'En-Haut, on avait pas combattu contre moi, auriez-vous pu lutter contre moi ? Si d'en haut, on n'avait pas lutté contre moi, auriez-vous pu me conquérir ? Vous avez tué un lion égorgé ; vous avez moulu un mets déjà écrasé ; vous avez écrasé une ville déjà en cendre ! »*[568]

Une autre *aggada* dans le Talmud de Babylone présente la même conclusion que celle du Midrash, insistant plus fortement, que ce dernier texte, sur le rôle de simple « pion » attribué au destructeur « humain » de Jérusalem :

Rabba a dit : Nabuchodonosor avait envoyé à Nabuzaradan trois cent mules chargées de haches d'un métal capable d'attaquer le fer. Toutes se brisèrent sur une seule des portes de Jérusalem (…). Nabuzaradan voulut alors s'en retourner ; il pensait : Je crains bien qu'on ne me fasse subir le même sort qu'à Sanhérib[569]. Mais une voix retentit alors : *« Fonceur, fils de fonceur, Nabuzaradan, fonce ! Car le temps est venu où le Sanctuaire doit être détruit et le Temple incendié ! »* Il lui restait une hache. Il revint, frappa avec le dos de la hache, et la porte s'ouvrit (…). Il allait, massacrant tout sur son passage. Enfin, il arriva au Temple ; tandis qu'il y mettait le feu, le Temple se souleva, mais le Ciel [le repoussa et] l'écrasa au sol, ainsi qu'il est dit : *« Comme dans un pressoir l'Eternel a écrasé la vierge fille de Juda »*[570]
Nabuzaradan était très fier de ses prouesses. Mais une voix céleste s'éleva : Tu as massacré un peuple déjà massacré, lui dit-elle ; tu as incendié un Temple déjà incendié, tu as moulu de la farine déjà moulue (…).[571]

A la suite du récit de « Kamtsa et Bar Kamtsa », représentatif de la « haine gratuite » cause principale de la destruction du second Temple d'après les Sages[572], raconte que l'Empereur Néron, voyant le sacrifice qu'il désirait envoyer vers le Temple refusé[573], décida d'attaquer Jérusalem.
Le Talmud démontre alors que la véritable décision ne venait en aucun cas de lui, mais de Dieu :

L'empereur [, informé de ce que le sacrifice n'avait pas été accompli,] envoya Néron à Jérusalem[574]. En arrivant, il décocha une flèche vers l'Est, et elle tomba sur Jérusalem ; il en décocha une autre vers l'Ouest, et elle tomba sur Jérusalem ; lancées des quatre points cardinaux, les flèches de Néron atteignaient toutes Jérusalem.

---

[568] *Eikha Rabba* 1, 41 ; traduit de l'hébreu.
[569] Le Roi d'Assyrie dont l'armée fut terrassée « miraculeusement » lors de son affrontement contre le roi Ezéchias (voir supra p.102, note).
[570] Lamentations, I, 15.
[571] TB Sanhédrin 96b (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p. 1101).
[572] Voir supra p.150.
[573] Ibid.
[574] D'après la version du *« Eïn Yaakov »* tel que traduit par Arlette Elkaïm-Sartre. D'après Rabbi Mordekhaï Kuber, la phrase d'origine de l'édition « Vilna » du Talmud («שדר עלוייהו לנירון קיסר /*Shadar Ilavayou léNiron*

Néron demanda à un enfant : *« Lis-moi le verset que tu es en train d'étudier »*. L'enfant lut : *« J'exercerai ma vengeance sur Edom par la main de mon peuple Israël »*[575]. Néron pensa : *« Le Saint, béni soit-Il, veut détruire Son Temple et m'en faire porter la responsabilité »*. Et il s'en fut aussitôt se convertir. C'est de lui que descend Rabbi Meïr [, illustre Maître cité de nombreuses fois dans la Michna].[576]

Ainsi d'après les Sages du Talmud et du Midrash, quel que soit l'ennemi de la Judée, il n'est pas le réel commandant des forces s'abattant sur Jérusalem. Le récit du Talmud fait parler -ou plus exactement « penser »- Néron. Il lui fait avouer que Dieu est Celui qui veut détruire le Temple. De la même manière, Josèphe avait fait parler Nabuchodonosor en lui faisant dire que Dieu l'avait envoyé pour vaincre les Judéens du premier Temple.

Subséquemment, l'exemple des quatre flèches tirées dans les quatre directions cardinales et atterrissant toutes sur Jérusalem est frappant. Il montre clairement la pensée des Sages : Le conquérant de Jérusalem est une marionnette dirigée par Dieu.

En outre, la manière dont le traité *Sanhédrin* parle de Nabuzaradan montre qu'il y a un certain mépris des vainqueurs de Jérusalem qui ne reconnaîtraient pas la réelle origine de leur victoire. Le général babylonien est mis au courant de sa sottise par une « voix céleste » d'après ce récit talmudique, alors que dans le Midrash, la possibilité de se vanter de sa victoire ne lui est même pas laissée, puisqu'un feu descend directement du Ciel pour foudroyer le Temple devant ses yeux.

L'idée est ici similaire : Le « pantin » de Dieu ne doit pas se prendre pour Dieu lui-même. Il ne doit pas faire croire, ni à ses sujets, ni aux Juifs, que le Temple fut détruit en raison de sa bravoure ou de sa tactique militaire hors du commun. Au contraire, l'intention des Sages du Talmud et du Midrash est d'insister auprès des lecteurs juifs sur la véritable cause de la destruction. Il ne faut en aucun cas que les générations à venir considèrent qu'une cause humaine est à l'origine des malheurs de leurs ancêtres.

Les Sages insistent bien plus sur ce point que Josèphe, qui ne cesse de décrire l'organisation de l'armée romaine, la valeur et la bravoure de ses généraux, laissant consciemment planer un

---

Kisar ») peut-être comprise de deux manières différentes : *« Il envoya contre eux l'Empereur (lit : César) Néron »*. Cette manière de traduire est problématique car on ne voit pas bien à qui le *« Il »* ferait alors référence. Pour cette raison, explique le Rav Kuber, la seconde manière de traduire apparaît la plus plausible : *« Il envoya contre eux à l'Empereur Néron »*. Le *« Il »* se rapporterait à Bar kamtsa. D'après cette version, Bar kamtsa aurait envoyé un rapport du refus des Juifs d'accepter le sacrifice de l'Empereur Néron à ce dernier (*Talmud Babli, Massoret Guittin* 56a2 note 14, Messorah Heritage Fondation, Artscroll Messorah, 1993).

[575] Ezéchiel 25, 14 ; « Edom » représente ici Rome (voir supra p.53 –note- à propos de l'identification rabbinique de Edom avec Rome).

[576] TB Guittin 56 a (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., pp. 709-710). Voir infra (pp.190-191 –note-) à propos de la conversion de Néron d'après le Talmud.

doute sur le réel auteur de la destruction. Comme nous l'avons déjà mentionné[577], l'objectif de la *Guerre des Juifs* est d'inspirer aux peuplades dépendantes de l'autorité romaine la crainte de l'Empire. Que les lecteurs juifs comprennent en lisant entre les lignes de cet ouvrage que Dieu fut le Seul et l'Unique destructeur du Temple, n'est pas l'objectif affiché du récit de la guerre par l'historien juif. Il en est peut-être un des buts officieux, mais ceci reste à prouver.

L'optique des Sages à l'inverse est toute autre. Ces traditions orales dont la compilation fut clôturée plus de quatre siècles après la parution de la *Guerre des Juifs*[578], ne sont pas contrôlées par les Romains[579]. Elles sont dirigées exclusivement vers les Juifs et ont toutes la même intention : Prouver aux étudiants des traditions rabbiniques que Dieu a un rapport si « passionnel » avec Son peuple qu'Il est prêt à l'attaquer en cas de violation des règles enseignées dans la Torah. Tous les acteurs du châtiment divin ne représentent donc que des moyens utilisés par Dieu pour parvenir à Ses fins. Ils ne sont que le *« marteau »*[580] broyant tout sur son passage après avoir été actionné par la main de Dieu.

Il y a également, dans ce refus de présenter l'assaillant comme le véritable conquérant du Temple, un certain signe de respect envers Dieu. Il est l'unique cause de la création du Temple, seul Lui peut être la cause de sa disparition.

Le Rav S. Edels explique qu'il existe d'ailleurs une idée générale dans le Talmud et le Midrash, selon laquelle Dieu est le seul « propriétaire » du Temple, comme il ressort spécifiquement d'une *aggada* présentée dans le traité *Taanit* du Talmud de Babylone[581] :

---

[577] Voir supra p. 97.

[578] Voir Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme Tome 2*, op. cit., pp.42-54 et pp.65-69.

[579] Il suffit de s'attacher aux critiques de Rome et de la civilisation romaine en général mentionnées explicitement dans la littérature rabbinique pour s'en convaincre. Voir par exemple TB Shabbat 33b : *« Tous les fleuves vont à la mer : toute richesse n'afflue qu'au royaume d'Edom et celui-ci ne se remplit jamais. [Cela signifie] que les fleuves qui se jettent dans Rome comme dans la mer, sont constitués par l'incessant courant centrifuge qui, des plus lointaines provinces, amène dans la capitale de l'empire ou entre les mains des fonctionnaires romains le contenu de divers impôts »* (à propos de la perception de Rome comme d'un empire volant ses sujets, voir M. Hadas-Lebel, « La fiscalité romaine dans la littérature rabbinique », REJ 143, 1984, pp.5-29). Voir également TB Yoma 10a : *« Un temps viendra où Rome tombera entre les mains des Perses »*. Ou encore TB Avoda Zara 2b où est présenté une discussion future entre Rome en tant que nation et Dieu : *« Alors, le Saint, béni soit-Il leur demandera : Quelles étaient vos activités sur terre ? Ils lui répondront : Souverain du monde, nous avons organisé bien des marchés, construit de nombreux thermes, multiplié l'argent et l'or, et tout cela nous l'avons fait uniquement pour permettre à Israël de se consacrer à la Torah. Le Saint, béni soit-Il, leur dira : « Fous que vous êtes, tout ce que vous avez fait, vous l'avez fait pour satisfaire vos propres désirs ! Les marchés pour la prostitution, les thermes pour votre plaisir (…). Les Romains sortiront l'esprit en déroute. »* A la vue de telles exemples, il apparaît donc évident que les autorités romaines n'avaient pas connaissance des traditions rabbiniques les concernant !!!

[580] Babylone en tant que puissance conquérante est comparée à un *« marteau »* dans le Livre de Jérémie lors de la prédiction de la ruine de Babel : *« Comme il est abattu et brisé, le marteau qui broyait toute la terre ! Comme elle est devenue, cette Babel, une ruine parmi toutes les nations »* (Jérémie 50, 23).

[581] Commentaire sur TB Taanit 29a s. v. *«ouMaftéhot HaHekhal Béyadan véAlou »*.

Nos Rabbis ont enseigné : Lorsque le Temple fut détruit la première fois, des groupes de jeunes prêtres, qui avaient les clefs du Temple, se formèrent. Ils montèrent sur le toit et s'adressèrent à Dieu en ces termes : *« Souverain du monde, puisque nous n'avons pas été dignes d'être des administrateurs fidèles [de ton Temple], voici les clefs, nous Te les rendons »*. Et ils les lancèrent vers les cieux. Quelque chose comme une main apparut et les prit.[582]

Les récits parsemés de miracles au sujet de la destruction du Temple ont pour objectif de démontrer que la « main de Dieu » fut fortement active lors de ce malheur national. L'illustration présentée dans le passage ci-dessus insiste sur cette idée : les clefs du Temple reviennent finalement vers leur Propriétaire ; une « sorte de main » apparaît miraculeusement pour les récupérer.
Cette illustration a toute une symbolique : Le propriétaire retire les clefs de son locataire car celui-ci ne s'est pas bien comporté dans sa demeure ; Dieu retire la jouissance du Temple à ses prêtres, représentants cultuels du peuple, car ils se sont mal comportés, comme le Talmud leur fait avouer : *« Souverain du monde, puisque nous n'avons pas été dignes d'être des administrateurs fidèles [de ton Temple], voici les clefs, nous Te les rendons »*.

Enfin, nous remarquons qu'il n'est question ici que d'une relation bilatérale entre Dieu et Son peuple, locataire déchu de la propriété divine. Un tel récit est parfaitement construit. Il ne laisse aucune place à un tiers. Pour continuer sur notre exemple d'une relation entre un propriétaire et son locataire, il n'y a aucun « huissier » ou aucune représentation des forces de l'ordre qui intervient pour sommer le locataire de quitter le lieu. Au contraire, le Propriétaire Lui-même se déplace pour récupérer les clefs de Son bien, signe qu'Il se sent profondément impliqué par la mauvaise utilisation de Sa propriété par Son locataire.
Dès lors, il apparaît plus évident que le *« marteau »* que constitue l'Empire mettant fin aux prétentions nationales de la Judée n'est qu'un simple ustensile. Il est l'instrument de l'accomplissement de la volonté divine. En tant qu'instrument de l'accomplissement d'une volonté, il n'a donc pas de volonté propre, ce qui explique qu'il soit tout simplement ignoré de certains récits de la destruction du Temple[583].

---

[582] TB Taanit 29 a (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit. p. 496). Voir également un récit similaire avec quelques détails différents dans le *Vaykra Rabba* 19, 6 et dans *Avot deRabbi Nathan* 4.
[583] D'après un autre passage du Talmud, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï savait pertinemment que le Temple serait détruit plusieurs années avant son effective destruction : *« Nos Rabbis ont enseigné que pendant les quarante années qui précédèrent la destruction du Temple, le lot [du Seigneur] n'apparut jamais dans la main droite du [Grand-Prêtre] le jour du Grand Pardon, que le cordon rouge ne blanchit pas, que la lampe [du candélabre] orientée à l'Ouest ne brûla pas, que les portes s'ouvraient toutes seules, si bien que R. Yo'hanan ben Zakaï*

Section 2/ Les limites du « mandat divin » donné au vainqueur de Jérusalem

Le tiers à la relation entre Dieu et son peuple n'a pas de volonté propre quant à l'objectif de sa mission, puisqu'il agit en vertu d'un « mandat impératif » tacite de Dieu. Cependant, il lui reste la possibilité d'outrepasser les exigences divines, de se prévaloir de la victoire dont il n'est que le simple intermédiaire, ou encore, de refuser de servir d'instrument du châtiment d'Israël.

Il y a ainsi d'après les Sages et dans une mesure moindre d'après Flavius Josèphe, des limites à ce mandat donné aux empereurs et aux généraux acteurs de la destruction du Temple. La pensée de Josèphe sur le sujet est une nouvelle fois difficile à distinguer en raison de son rapport avec Titus et Vespasien, qui limite automatiquement la liberté de ses écrits. Celle des Sages du Talmud et du Midrash est en revanche riche et diversifiée : Alors que certains des destructeurs du Temple sont méprisés (§1), d'autres à l'inverse, sont loués pour leurs prises de conscience a-historiques de leur rôle d'instrument au service du Divin (§2).

§1) Le châtiment des persécuteurs d'Israël

L'étude de l'appréciation portée sur le destructeur du premier Temple –Nabuchodonosor- par Josèphe et la littérature rabbinique montre un certain désaccord entre ces deux sources. Pour Josèphe, il apparaît que le titulaire du « mandat divin » ne peut être accusé d'avoir exercé sa

---

lança à leur adresse cette apostrophe : -Temple, Temple, pourquoi te fais-tu peur à toi-même ? Je sais bien que tu es destiné à être détruit (…) » (TB Yoma 39 b ; traduction française A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p. 362).

Nous voyons de ce passage que dans l'optique talmudique, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï avait parfaitement conscience que l'intervention romaine était programmée lorsqu'il s'adressa à Vespasien. Si, sur le moment, le Sage fut contraint de négocier avec ce dernier la reddition de Jérusalem, et de lui accorder une certaine importance pour cette raison, il devait en réalité le considérer comme un simple instrument de la volonté divine.

Flavius Josèphe, dans la *Guerre des Juifs*, fait également référence à cette interprétation de ce signe prodigieux par les Sages : *« (…) En outre, la porte orientale de la cour intérieure qui était en bronze et tout à fait massive, que vingt hommes fermaient le soir avec peine, qui était fixée solidement par des barres de bois cerclées de fer, qui avait des verrous fixés profondément dans le seuil, lequel consistait en une pierre d'un seul bloc, on s'aperçut à la sixième heure de la nuit qu'elle s'était ouverte toute seule. Les gardiens du Temple coururent annoncer la nouvelle à leur capitaine qui monta et réussit avec peine à la fermer ; une nouvelle fois ce prodige parut excellent aux profanes, car ils pensaient que Dieu leur avait ouvert la porte du bonheur, mais les doctes -Sages- comprenaient que c'était la sécurité du Temple qui s'était défaite d'elle-même, que le fait que la porte se fût ouverte constituait un cadeau pour les ennemis et en eux-mêmes ils interprétaient ce présage comme annonciateur de la dévastation. »* (BJ VI, 6, 3).

Même si les faits rapportés dans le Talmud et chez Josèphe sont apparemment similaires, l'intention n'est pas la même. Alors que le Talmud insiste sur la prédestination de la destruction, donc sur l'absence de décision propre des Romains dans leur entreprise ; Josèphe, pour sa part, écrit à propos de ce prodige alors qu'il traite des *« faux-prophètes »* (voir supra p.81). Tout l'objectif de la description de ce signe et des autres (BJ, Ibid.) est de montrer que les Judéens étaient dans l'erreur constante lorsqu'ils écoutaient les prédicateurs leur annoncer la libération prochaine.

mission ; alors que les Sages, refusant de l'innocenter, considèrent qu'il dut subir un châtiment sans pareil (A). Un constat similaire peut être fait en ce qui concerne l'appréciation de Titus ; l'étude des textes rabbiniques permet alors de comprendre plus précisémment pourquoi les Sages refusent d'innocenter le titulaire du « mandat divin » (B).

A/ La sanction du titulaire d'un « mandat divin » l'autorisant à détruire Israël

Le quatrième chapitre du livre de Daniel décrit comment le puissant empereur babylonien fut condamné à la folie durant une certaine période. Le texte ne mentionne pas ce châtiment en rapport avec la destruction du Temple. A priori, il n'y a d'ailleurs aucun rapport entre les deux faits. Le « péché » auquel il est fait allusion dans le livre biblique est l'arrogance[584], non la prise de Jérusalem :

[Le prophète Daniel interprète le rêve de Nabuchodonosor] : *« On te chassera du milieu des hommes, et au milieu des bêtes sauvages sera ta demeure ; d'herbes, comme les bœufs, on te nourrira, et avec la rosée du ciel on te lavera, et sept époques passeront sur toi ; jusqu'à ce que tu reconnaisses que le Très-Haut domine sur la royauté des hommes et la donne à qui Il veut (...). C'est pourquoi, ô roi, puisse mon conseil te plaire ! Mets un terme à tes pêchés en pratiquant la justice, et à tes iniquités en usant de compassion envers les malheureux, et ton bonheur pourra se prolonger »*[585].

(…) Au bout de douze mois, il se promenait sur le haut du palais royal de Babylone. Le roi s'écria : *« N'est-ce pas là la grande Babylone que j'ai construite comme maison royale avec ma force puissante et pour la glorification de ma splendeur ? ».*

La parole était encore dans la bouche du roi, qu'une voix tomba des cieux : *« A toi, roi Nabuchodonosor, nous disons : la royauté s'est éloignée de toi ; nous allons te chasser d'entre les hommes, et avec les bêtes sauvages sera ta demeure ; d'herbe, comme les bœufs on te nourrira ; jusqu'à ce que tu reconnaisses que le Très-Haut domine sur la royauté des hommes et la donne à qui Il veut ».* A cet instant, le décret s'abattit sur Nabuchodonosor (…)[586].

La suite du texte relate d'ailleurs comment Nabuchodonosor se repentit et loua Dieu tout le reste de sa vie :

[584] Dans le passage ci-dessous, Daniel explique à Nabuchodonosor que seule la charité pourra apporter une expiation à ses pêchés. Don Isaac Abrabanel explique que la charité, qui est par nature un acte d'humilité et d'identification avec les humbles et les pauvres, constitue le repentir idéal à l'arrogance, qui est l'opposé même de l'humilité (Don Isaac Abrabanel, *Mayéné Hayéchoua* 6, 4, cité dans R. Hersh Goldwurm, *Daniel*, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, Les éditions Colbo, 2001, p.147).
[585] Daniel 4, 22-24.
[586] Daniel 4, 26-29.

Au terme des années, moi, Nabuchodonosor, je levai mes yeux vers le ciel, et mon intelligence me revint. Je bénis le Très-Haut, je louai l'Eternel et glorifiai Celui dont la domination est une domination éternelle et dont la royauté est avec chaque génération. Tous les habitants de la terre sont comptés comme rien et Il agit vis-à-vis de l'armée du ciel et des habitants de la terre selon Son bon vouloir ; il n'est personne qui puisse retenir Sa main ou lui dire : *« Qu'as-Tu donc fait ? »*

A ce moment, l'intelligence me revint et je retrouvai la gloire de ma royauté, je repris mon apparence normale, et mes ministres et mes nobles me recherchèrent ; je fus rétabli dans ma royauté, et une grandeur supplémentaire me fut accordée. Maintenant, moi, Nabuchodonosor, je loue, exalte, et glorifie, le Roi des cieux, dont toutes les œuvres sont vérité et les voies justice, et ceux qui marchent avec orgueil, il est apte à les rabaisser[587].

Pour Flavius Josèphe, qui relate le châtiment et le repentir de l'empereur babylonien, il est certain que Nabuchodonosor fut un grand homme, *« un prince de grand esprit »*[588] qui apprit *« à ne pas s'élever au-dessus de l'humaine condition »* et qui fut en cela un modèle pour tous ses successeurs[589].

L'historien juif rappelle que la punition divine intervint après que l'empereur voulut faire ériger une statue à son effigie, et que Mishaël, Hannania et Azaria, trois nobles judéens exilés à la cour du roi, refusèrent de s'y prosterner et furent jetés dans les flammes[590]. Les deux faits sont en rapport l'un avec l'autre. Le fait que Nabuchodonosor s'en prit à ces trois judéens est la conséquence de son orgueil démesuré : il ne supporta pas que des hommes refusent de le considérer comme un dieu.

Par ailleurs, il est probable qu'en rattachant l'histoire de la fournaise ardente avec le châtiment du roi de Babylone, Josèphe considère que ce dernier ne fut pas frappé uniquement pour son arrogance, mais également pour s'en être pris à des juifs pieux. Il rejoindrait ainsi l'avis des Sages exprimé dans le Talmud :

Nos Rabbis ont enseigné : Lorsque Nabuchodonosor a fait jeter Hanania, Mishaël et Azaria dans la fournaise ardente, le Saint, béni soit-Il, a ordonné à Ezéchiel d'aller ressusciter les morts de la vallée de Doura. Comme il les faisait revivre, leurs os sont venus frapper cet impie au visage. Il demanda ce qui se passait et on lui répondit

[587] Daniel 4, 31-34.
[588] AJ 10, 11
[589] AJ 10, 12
[590] Daniel 3 ; AJ 10, 11; en l'espèce, Josèphe raconte dans un premier temps l'épisode de la statue, le refus des *« parents »* de Daniel de s'y prosterner, comment ils furent jetés dans la fournaise ardente et leur sauvetage miraculeux. Puis, au paragraphe suivant, il décrit le songe de Nabuchodonosor dans lequel ce dernier se retrouve au milieu des bêtes, en commençant par : *« Quelque temps après, ce prince eut un autre songe »*. Or, dans le texte biblique, le rapprochement entre les deux évènements n'est pas autant explicite. Ce qui laisse à penser que Josèphe désirait insister particulièrement dessus.

que le compagnon de ces trois-là ressuscitait les morts de la vallée de Doura. Alors il s'exclama : *« Que Ses signes sont grands ! Que Ses prodiges sont puissants ! Son règne est un règne éternel, etc. »*.[591]
R. Isaac a dit : puisse de l'or en fusion être jeté dans la bouche de cet impie, car si un ange n'était pas venu le frapper sur la bouche, il aurait cherché à surpasser tous les chants de louange que David a composé dans les livres des Psaumes[592].

Ce passage du traité *Sanhédrin* du Talmud de Babylone mérite que l'on s'y arrête : Premièrement, l'empereur babylonien est nommé par deux fois *« impie/ רָשָׁע/ racha »* alors que nous avions l'impression de la lecture du Livre de Daniel, que son repentir final aurait laissé à la postérité une image favorable, comme celle présentée par Josèphe. Deuxièmement, les louanges de Dieu, signe de reconnaissance de la suprématie divine sur les évènements politiques, au lieu d'être portées en exemple, comme chez Josèphe, sont réprouvées. Il ne faut pas, d'après les Sages, pour une raison encore inconnue, que l'ancien destructeur de Jérusalem puisse être apprécié de Dieu.
Sur ce point, le Rav S. Edels explique qu'il apparaît dérangeant pour Rabbi Isaac, que le responsable de la destruction du Temple se mette à célébrer Dieu de la même manière que le fit avant lui le roi David, à qui la tradition rattache sa construction[593]. Qu'il y ait une comparaison entre David, roi biblique considéré comme un *« juste/ צַדִּיק/ tsaddik »* et Nabuchodonosor, qui détruisit le Temple, semble insupportable aux yeux de Rabbi Isaac.
On s'aperçoit alors qu'il rejoint l'avis des autres Sages en considérant Nabuchodonosor comme un impie. Les sources rabbiniques s'éloignent donc de la pensée de Josèphe qui accepte complètement son repentir.

Dans un autre passage du Talmud, les Sages considèrent d'ailleurs que le prophète Daniel commit une erreur d'appréciation en communiquant au roi Nabuchodonosor l'attitude à adopter pour apaiser temporairement le courroux divin :

Pourquoi Daniel fut-il puni[594] ? Pour avoir conseillé Nabuchodonosor. [Il lui dit] en effet *« C'est pourquoi, ô roi, puisse mon conseil te plaire ! Mets un terme à tes pêchés en pratiquant la justice, et à tes iniquités en usant de*

[591] Daniel 3, 33.
[592] TB Sanhédrin 92 b (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p. 496) ; voir également le *Berechit Rabba* 36, 6.
[593] Commentaire sur TB Sanhédrin 92b s. v. «*Patar véAmar*».
[594] Plus loin, dans ce même passage, le Talmud explique que d'après les Sages, la punition de Daniel pour avoir conseillé Nabuchodonosor fut d'être jeté aux lions, comme le relate le sixième chapitre du livre de Daniel. D'après d'autres, Daniel fut châtié différemment pour cette initiative malheureuse : il fut déchu de sa haute position à la cour du roi pendant le règne des Perses (R. Hersh Goldwurm, *Daniel*, op. cit., p.148).

compassion envers les malheureux, et ton bonheur pourra se prolonger »[595] ; or il est écrit un peu plus loin *« au bout de douze mois, etc.… »*[596].[597]

Rachi, dans son commentaire sur ce passage talmudique, explique que les Sages reprochent en fait à Daniel d'avoir permis à Nabuchodonosor de vivre douze mois de tranquillité grâce à son conseil et d'avoir ainsi retardé son châtiment[598]. En mettant de côté le sujet de la « punition » de Daniel[599], on remarque qu'ils ne sont pas satisfaits que l' « impie/ רָשָׁע/ *racha* » Nabuchodonosor ait pu se comporter convenablement durant douze mois. Son lot ne pouvait être d'après eux que le châtiment immédiat.

Mais comment se fait-il que ne soit pas fait mention du repentir final du roi de Babylone dans le Talmud, alors qu'il aurait dû logiquement « effacer » les déclarations antérieures d'orgueil et de toute puissance du roi ?

Or, il n'est pas possible d'expliquer que le Talmud ne traite de Nabuchodonosor qu'avant son repentir final, car si tel était le cas, il ne serait pas désigné par le terme d' *« impie/ רָשָׁע/ racha »* dans les récits le concernant[600]. C'est d'ailleurs de la sorte qu'il est nommé directement dans le traité *Sanhédrin* du Talmud, dans un passage expliquant que ni lui, ni ses descendants ne pourront jamais voir leur repentir accepté en raison de la responsabilité de ce dernier dans la destruction du Temple :

(…) Même les descendants de cet impie, le Saint, béni soit-Il a voulu les placer sous l'aile de la Présence Divine[601], mais les anges du service ont protesté devant le Saint, béni soit-Il : *« Souverain du monde, placeras-tu sous l'aile de la Présence Divine celui qui a détruit Ta maison et brûler Ton Temple ? »*. C'est ce que signifie le passage *« Nous avons voulu guérir Babel, mais elle est inguérissable »*[602] ; ce verset s'applique à Nabuchodonosor, a dit Oula (…).[603]

Il apparaît clairement à la lecture de ce passage, que les Sages ne s'attachent pas du tout aux fautes d'orgueil et à la persécution des trois proches de Daniel[604], mais bien à la destruction

[595] Daniel 4, 24 ; voir supra p.168.
[596] Ibid. 26 ; Ibid.
[597] TB Baba Batra 4a (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit. p. 918).
[598] Commentaire de Rachi sur TB Baba Batra 4a s. v. *« Liktsat Yéréhin Tréi Assar »*.
[599] Voir à ce sujet R. Hersh Goldwurm, *Daniel*, op. cit., pp. 148-149.
[600] On remarque en effet que Nabuzaradan, le général de Nabuchodonosor qui se repentit finalement d'après les Sages, n'est jamais nommé « impie », même dans les récits décrivant les massacres qu'il commit sur les Judéens (voir infra pp. 181-187 et pp.204-205).
[601] C'est-à-dire qu'Il a bien voulu accepter leur conversion au Judaïsme.
[602] Jérémie 51, 9.
[603] TB Sanhédrin 96b (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p. 1102).
[604] Même s'ils s'y attachent par ailleurs (voir infra p.245 et suivantes).

du Temple. Leur conclusion semble être que le responsable de la destruction de Jérusalem ne peut pas expier sa faute. Ainsi, d'après eux, le repentir dont il est question dans le Livre de Daniel ne concernerait que le péché d'orgueil, mais pour la destruction, il n'y aurait pas eu de pénitence[605].

Pour Josèphe au contraire, il n'est pas nécessaire que Nabuchodonosor se repentisse d'avoir détruit Jérusalem car il agissait sur « mandat divin ». Il le considère donc comme *« un prince de grand esprit »* car son seul péché était l'arrogance. Or, après les épreuves qu'il endura, il se rendit finalement compte que le seul Maître du monde est Dieu, alors que lui ne constitue qu'un pion à Son service.

Cette manière de théoriser semble logique et bien plus proche de la conclusion du passage du Livre de Daniel traitant de Nabuchodonosor, que la condamnation des Sages. Il reste donc à comprendre pour quelle raison ces derniers ne prennent pas en compte le « mandat divin» du roi de Babylone pour lui ôter toute responsabilité dans la destruction du Temple.

En réalité, si la perception de Nabuchodonosor par Flavius Josèphe s'accorde avec la lecture du Livre de Daniel, elle est au demeurant très problématique au regard du Livre de Jérémie ; ce dernier affirme que Babel, dont le représentant n'est autre que Nabuchodonosor, sera sévèrement châtiée pour s'en être pris au Temple de Jérusalem et aux Judéens :

A vos rangs de bataille contre Babel tout autour, vous tous qui bandez l'arc ! Tirez sur elle, ne ménagez pas les flèches, car elle a pêché contre l'Eternel.

---

[605] Cette idée des Sages est ainsi résumée par Maïmonide : *«Il arrive qu'un homme fasse une grande faute, ou de nombreuses fautes, jusqu'à que le jugement soit porté devant le Juge de Vérité [Dieu] et que sa punition sur cette ou ces faute(s) faites volontairement et consciemment, soit que lui soit ôtée toute possibilité de repentir. On ne l'autorise pas à revenir sur sa méchanceté afin qu'il périsse à cause de cette faute* » (Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Techouva 6, 3 ; traduit de l'hébreu). Ainsi d'après une telle conception, Nabuchodonosor, malgré sa reconnaissance de Dieu dont il est fait mention dans le Livre de Daniel, n'aurait pas été pardonné de sa faute gravissime qu'est la destruction du Temple.

On remarquera en outre, que rien ne prouve du Livre de Daniel que Nabuchodonosor reconnut Dieu jusqu'à la fin de ses jours, et qu'il ne retomba pas dans l'orgueil dont il fit preuve dans le passé. Il y est simplement écrit : *« Maintenant, moi, Nabuchodonosor, je loue, exalte et glorifie le Roi des cieux, dont toutes les œuvres sont vérité et les voies justice, et ceux qui marchent avec orgueil, il est apte à les abaisser. »* (Daniel 4, 34). Or, le *« maintenant »* dont il est question dans ce verset n'exclut pas que « par la suite », le roi de Babylone conserva ce mode de pensée marqué d'humilité, et qu'il ne retourna pas vers son attitude orgueilleuse.

Enfin, on pourrait objecter d'après cette conception qu'il n'est fait nulle part mention d'un châtiment de Nabuchodonosor, après son aveu de reconnaissance de la Supériorité de Dieu. Cependant, ceci n'est pas une objection, car dans la littérature rabbinique, le châtiment n'intervient pas spécifiquement du vivant des hommes, il peut également intervenir lors du « jugement » suivant leurs morts. Maïmonide, se basant sur divers enseignements du Talmud, écrit en effet à ce sujet : *« A l' instant où un homme ou une collectivité fautent volontairement et consciemment (…), ils méritent d'être puni, et le Saint, béni soit-Il sait comment les punir. Il y a des fautes pour lesquelles le châtiment sera rétribué dans ce monde-ci (…), et il y a des fautes pour lesquelles le châtiment sera rétribué dans le monde à venir. »* (Maïmonide, *Michné Torah*, Hilkhot Techouva 6, 1 ; traduit de l'hébreu).

Poussez le cri de guerre contre elle de toutes parts : elle tend les mains, ses créneaux tombent, ses murs s'écroulent, car ce sont les représailles de l'Eternel (…).[606]
Israël était une brebis pourchassée, que des lions avaient mise en fuite ; le roi d'Assyrie fut le premier à le dévorer et voilà que ce dernier lui a brisé les os, Nabuchodonosor roi de Babel.
Aussi, l'Eternel-Tsevaot[607], Dieu d'Israël, s'exprime-t-il en ces termes : Je vais demander des comptes au roi de Babel et à son pays comme j'en ai demandé au roi d'Assyrie[608].

Il y aurait donc deux manières d'interpréter les textes des livres de Daniel et de Jérémie selon le point de vue des Sages du Talmud ou de l'historien juif:
- Josèphe penserait qu'il y a dans le texte du Livre de Jérémie deux châtiments distincts. D'une part celui de Babel en tant qu'empire voué à la perte de son hégémonie ; et d'autre part celui de Nabuchodonosor qui se serait réalisé lorsqu'il perdit la raison quelques temps, tel que le relate le Livre de Daniel. A la suite de cet épisode cependant, il serait devenu un homme juste louant Dieu.
- Les Sages en revanche, penseraient que l'épisode du Livre de Daniel, dans lequel Nabuchodonosor louait Dieu ne fait pas pour autant de lui un juste. Soit que ses éloges n'étaient pas sincères, soit qu'elles l'étaient mais qu'il redevint orgueilleux par la suite. Dès lors, le châtiment dont il est question dans le Livre de Jérémie concernerait autant la perte de l'hégémonie de Babel que la sanction de l'empereur lui-même.

Cependant, cette distinction entre Josèphe et les Sages du Talmud ne saurait être totalement probante, car, comme nous l'avons écrit précédemment à propos du récit des évènements du second Temple[609], Josèphe s'autocensure parfois. Or, ici également, il se montre très prudent lorsqu'il s'agit de décrire la vie de Nabuchodonosor :

Quelque temps après, ce prince eut un autre songe, dans lequel il lui sembla qu'étant privé de son royaume, il avait passé sept ans dans le désert avec les bêtes (…) sur quoi on ne doit pas me blâmer de rapporter ce que l'on peut lire dans les Saintes Ecritures, puisque, dès le commencement de mon histoire, j'ai prévenu cette accusation, en déclarant que je ne prétendais faire autre chose que d'écrire en grec de bonne foi ce que je trouve dans le Livre des hébreux, sans rien ajouter ni diminuer[610].

[606] Jérémie 50, 14-15.
[607] Voir supra p.126 (note) au sujet de ce « Nom » de Dieu.
[608] Jérémie 50, 17-18.
[609] Voir supra p. 167.
[610] AJ 10, 11.

A la lecture de tous les parallèles conclus par l'historien entre les évènements du premier et ceux du second Temple, le lecteur peut être tenté de les prolonger et de supposer que pour Josèphe, de la même manière que le châtiment des juifs se répète, le sort de l'empereur instrument du châtiment se répète également. D'où son avertissement ci-dessus : il ne veut surtout pas que le lecteur romain lui reproche de prédire le futur de Vespasien ou de Titus en décrivant la décadence de Nabuchodonosor une fois rentré dans son royaume.
Or, s'il avait décrit le roi de Babylone comme un impie, ses lecteurs auraient pu en déduire qu'il considère tous les conquérants de Jérusalem de la sorte. Une telle accusation l'aurait d'une part mis en danger, et d'autre part, aurait contrecarré son objectif de montrer les juifs et leurs pratiques religieuses sous un jour favorable.
Dès lors, il n'est pas possible d'affirmer que Josèphe et les Sages sont réellement en désaccord. Peut-être l'historien juif pense-t-il également que celui qui s'en prend au Temple de Jérusalem devra un jour ou l'autre en payer les conséquences. Seulement, pour les raisons évidentes que nous avons évoquées, sa pensée profonde ne saurait être dévoilée au grand jour.

Quoi qu'il en soit, que la question se pose sur Josèphe et sur les Sages du Talmud, ou juste sur ces derniers, il convient d'expliquer l'idée extrêmement dérangeante, selon laquelle le titulaire d'un « mandat divin » peut être puni pour l'acte commis en se prévalant de ce mandat[611].
Maïmonide explique cette contradiction apparente, en écrivant que Dieu peut très bien décréter une souffrance sur le peuple d'Israël sans pour autant décréter que telle nation ou telle personne sera l'instrument de cette souffrance[612]. Il explicite sa pensée, par ailleurs, en affirmant que Dieu choisit en premier lieu un mandataire, mais que le choix lui est laissé d'accepter ou non sa mission. S'il décide finalement de l'accepter, alors il est considéré comme volontaire et comme responsable des actes perpétrés pour l'accomplir[613].

[611] Ci-dessus nous avons déjà soulevé ce problème, avant d'expliquer que les Sages se basent sur le Livre de Jérémie annonçant un châtiment pour Nabuchodonosor, alors que par ailleurs, il est considéré comme le *« marteau »* de Dieu, c'est-à-dire, comme un instrument dépourvu de volonté propre (voir supra p.165). Une fois la source de la pensée talmudique expliquée, il appartient désormais d'expliquer l'idée directrice des sources bibliques et de la pensée rabbinique.
[612] Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Techouva 6, 3.
[613] Maïmonide ne remet pas en doute que Dieu est cependant le responsable originel de la souffrance des juifs, il ajoute juste que son mandataire en porte également la responsabilité. Par ailleurs, il est certain que sa pensée reflète celle des Sages sur le sujet, car, comme nous l'étudierons infra, le Talmud enseigne que Néron qui avait été choisi comme « émissaire de Dieu » pour détruire le second Temple décida de sa propre initiative de refuser cette investiture (TB Guittin 57a). Il y avait donc un décret divin sur Jérusalem, et celui-ci fut accomplit. Il n'y avait par contre pas de décret sur Néron, ce qui lui permit d'user de son libre arbitre. Voir cependant une autre explication dans R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit., p.56 et R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, L'Exode, op. cit. p. 73-74.

Cette explication d'un Maître du 12ème siècle correspond parfaitement à la pensée rabbinique des premiers à s'être exprimés sur la question à travers divers exemples, les Maîtres du Talmud et du Midrash. Leur jugement de Titus vient d'ailleurs confirmer cette constatation.

B/L'acceptation volontaire du « mandat divin » permettant de détruire le Temple

La perception de Titus est sans doute le point sur lequel les Sages du Talmud et Flavius Josèphe divergent[614] le plus. D'après l'historien juif, le futur empereur romain, alors général obéissant aux ordres de son père Vespasien lors du siège de Jotapata, est une personne réfléchie et compréhensive. Josèphe écrit à son propos qu'il sut ainsi se montrer compréhensif à son égard lorsqu'il se rendit aux romains après sa défaite. Il le présente alors comme un homme sage, capable de distinguer l'ancien ennemi qui se trouvait face à lui, représentant des adversaires si difficiles à vaincre, du prisonnier sincère avec son humanité et ses propres réflexions :

Parmi les officiers, il n'y en avait pas un, même de ceux qui, auparavant, éprouvaient pour lui de la colère, qui, à cette heure, ne la sentît fléchir en le voyant. C'était surtout Titus qui était pris d'une pitié toute particulière devant la fermeté d'âme de Josèphe dans ses malheurs et devant sa jeunesse : il se le rappelait en train de combattre tout récemment, et il le voyait maintenant, prisonnier, aux mains de ses ennemis ; cela l'amenait à réfléchir sur la puissance de la Fortune[615], la rapidité avec laquelle la guerre penche d'un autre côté, l'inconsistance des choses humaines. Aussi, dès ce moment, amena-t-il de très nombreux Romains à partager sa pitié pour Josèphe, et il pesa d'un grand poids auprès de son père pour obtenir sa grâce[616].

Après la prise de Jotapata, Titus est envoyé par son père à Tibériade pour y combattre les rebelles juifs. Josèphe décrit de quelle manière le général romain motiva alors ses troupes en vue de la rude bataille qu'ils allaient livrer. Au cours de la retranscription de son discours, l'historien juif montre que Titus est certain de remporter la victoire, aidé par la « divinité » :

[614] Du moins officiellement, car comme nous l'avons dit précédemment, il est très difficile de déterminer si Josèphe dévoile ses véritables sentiments lorsqu'il écrit à propos de Vespasien ou de Titus. Qui plus est, les présents et honneurs lui ayant été attribués par ces derniers (*Autobiographie*, op. cit. p. XXVI) ont très bien pu être la cause d'une vision « partisane » de leurs actions et de leurs traits de caractères.
[615] Voir supra p.157 (note) à propos de l'emploi de ce terme chez Josèphe.
[616] BJ III, 8, 8.

« Alors, ne restez pas en arrière, ayez confiance dans la divinité qui combat avec moi et soutient mon ardeur, et sachez clairement dès maintenant que nous remporterons de plus grands succès que cette bataille hors des murs »[617].

« C'est le moment, s'écria-t-il. Qu'attendons-nous, mes compagnons d'armes, puisque la divinité nous livre les Juifs ? Acceptez la victoire qui vous est offerte ! (…) »[618]

Plus loin dans son ouvrage sur la prise de Jérusalem, Josèphe relate comment Titus livra bataille pour s'emparer de la ville de Gischala, place forte de Jean, l'ennemi juré de l'ancien général juif[619]. Ce dernier y présente le général romain comme un homme plein de compassion pour la population civile mêlée à la guerre :

Ayant gagné Gischala à cheval, Titus estima que la ville était facile à prendre d'assaut. Mais il savait que, s'il s'en emparait par la force, toute sa population serait massacrée par les soldats, et il était déjà rassasié de tueries ; pris de pitié pour cette foule condamnée à mourir sans être distinguée des vrais fautifs, il préféra amener la ville à traiter[620].

En plus du respect de la population, il apparaît dans la plume de Josèphe que Titus respecte également les lois des habitants. Il consent ainsi à la proposition -trompeuse[621]- de Jean De Gischala d'attendre la fin du Shabbat avant d'entamer des négociations :

(…) mais Titus devait concéder à la loi juive cette journée qui était celle du Shabbat pendant laquelle il était sacrilège pour eux de conclure un traité tout autant que de porter les armes (…) il convenait à celui qui accordait une paix inattendue à ces gens dont il sauvait la vie de préserver aussi leurs lois[622].

Si Flavius Josèphe ne manque pas de faire passer Titus pour un homme pieux, respectueux des différentes croyances, il considère que parallèlement, Dieu lui rend la pareille en le protégeant directement lors de ses batailles :

Titus ayant compris que son salut dépendait uniquement de son courage personnel, fit exécuter un tête-à-queue à son cheval et, criant à ses compagnons de le suivre, il fonça au plus épais des ennemis, tachant de s'ouvrir de vive force un chemin vers les siens ; et c'est bien à propos de telles situations qu'on en vient à penser que c'est Dieu qui veille sur les hasards de la guerre et les périls des princes ; en effet, alors qu'une si grande quantité de traits étaient lancés contre Titus, qui n'avait ni casque ni cuirasse, vu qu'il s'était porté en avant comme je l'ai

[617] BJ III, 10, 2.
[618] BJ III, 10, 4.
[619] Voir supra p.44 et pp.49-50.
[620] BJ IV, 2, 2.
[621] Voir supra pp.49-50.
[622] BJ IV, 2, 3.

dit, non pour combattre mais pour reconnaître, aucun de ces traits ne l'atteignit, mais tous, comme s'ils faisaient exprès de le manquer, sifflaient vainement en passant à côté de lui[623].

Ce lien que l'historien juif tente de tracer entre Titus et Dieu se retrouve particulièrement lorsqu'il décrit le rapport du général romain au Temple de Jérusalem. D'après la *Guerre des Juifs*, lors de son arrivée au Temple de Jérusalem, alors assiégé par les insurgés, il ne chercha pas directement à attaquer ces derniers par peur des dommages que l'agression aurait pu entraîner sur le saint édifice :

Donc, en faisant son entrée, il donna des ordres pour qu'aucune personne arrêtée ne fût mise à mort, aucune maison incendiée ; il offrit par contre aux factieux de sortir en toute sécurité s'ils voulaient continuer le combat sans nuire au peuple et, en même temps, au peuple, il promit la restitution de ses biens. Car il tenait absolument à sauver la ville pour lui-même et le Temple pour la ville[624].

D'ailleurs lors du récit de l'incendie du Temple, l'historien fait tout son possible pour « blanchir » Titus de cette action. Il décrit ainsi tous les efforts fournis par le général romain pour que cet édifice qu'il respectait énormément -toujours d'après Josèphe- soit épargné :

César, voyant qu'il était impuissant à contenir l'élan de ses soldats, qui ne se contrôlaient plus, et que l'incendie était vainqueur, passa avec ses généraux à l'intérieur et contempla le lieu saint du Sanctuaire avec tout ce qu'il contenait, un ensemble bien supérieur à sa réputation auprès des étrangers et nullement inférieur à l'opinion avantageuse qu'en avaient les nationaux. Les flammes n'avaient encore nulle part pénétré à l'intérieur mais consumaient les habitations qui entouraient le Sanctuaire. Titus, estimant que cette œuvre d'art pouvait encore être sauvée, ce qui était vrai, se précipita au dehors, et s'efforçait personnellement de convaincre les soldats d'éteindre le feu (…). Mais déjà l'un d'eux qui étaient entrés tandis que César se précipitait au dehors pour retenir ses troupes, avait jeté dans l'obscurité un brandon sur les gonds de la porte. Alors la flamme jaillit brusquement de l'intérieur. César se retira avec ses généraux et il ne resta personne pour empêcher les soldats qui étaient à l'extérieur de mettre le feu. C'est ainsi que, contre la volonté de César, le Sanctuaire fut incendié[625].

Très loin de cette vision « partisane »[626] de Titus, le Talmud présente le rapport de Titus à Dieu et au Temple, dans une toute autre optique :

[623] BJ V, 2, 2.
[624] BJ V, 8, 1.
[625] BJ VI, 5, 7.
[626] Si Josèphe ne pouvait se permettre de critiquer Titus dans ses écrits pour des raisons évidentes, rien ne l'obligeait pour autant à défendre ce dernier en insistant autant sur sa non-participation à la destruction du Temple. Il est en réalité très probable que Josèphe aimait tout simplement Titus en raison de son aide pour qu'il trouve grâce aux yeux de Vespasien. Qui plus est, l'historien juif raconte à la fin de son *Autobiographie* comment Titus lui donna des terres, le fit loger dans le palais qu'il habitait avant d'être empereur, le fit recevoir

Vespasien partit. Il envoya [en Palestine] Titus l'impie, qui dit en arrivant : *« Où sont leurs dieux, ce rocher qui leur servait de refuge ? »*[627]. C'est ce même Titus qui blasphéma et profana le Nom Céleste. Que fit-il ? Il prit une prostituée, entra dans le Saint des Saints, étala par terre un rouleau de la Torah sur lequel il coucha avec la prostituée. Puis avec une épée il déchira le rideau [se situant entre le Sanctuaire et le Saint des Saints]. Un miracle eut lieu à ce moment : du sang se répandit, si bien qu'il crut s'être tué lui-même[628] (….).

Que fit Titus ? Il prit le rideau du Sanctuaire et s'en servit comme d'un filet pour emporter tous les ustensiles du Temple. Il les mit dans un navire et partit les faire admirer dans sa capitale (…).

Un grand vent s'éleva sur la mer, qui menaça de faire sombrer le bateau. Titus fit cette remarque :

- Il me semble que leur Dieu n'est puissant que sur la mer : Il a noyé le Pharaon[629], Il a noyé Sissera[630], et voilà qu'il menace de me noyer aussi. S'Il est tellement puissant, qu'Il aille sur la terre ferme et m'y livre bataille.

Alors une voix céleste se fit entendre : *« Impie, dit-elle, rejeton d'Esaü l'impie, dans Mon monde il est une créature très insignifiante qu'on appelle moustique. On le qualifie d'insignifiant car il ne fait pas d'excréments. Viens sur la terre ferme et livre-lui combat »*. Dès que Titus débarqua, un moustique entra dans ses narines et lui piqua le cerveau pendant sept ans. Un jour qu'il passait devant une forge, le bruit du marteau fit taire le bourdonnement de l'insecte dans sa tête. *« Voilà le remède ! »* se dit-il. Dès lors il fit venir chaque jour un forgeron qui tapait avec son marteau devant lui. Si c'était un païen, il le payait quatre *zouz* la journée. Mais si c'était un Israélite, il lui disait : *« Tu es suffisamment payé en voyant [souffrir] ton ennemi »*. Pendant trente jours, cet expédient le soulagea, mais par la suite le moustique s'accoutuma [au bruit du marteau] (…).

Au moment de mourir, Titus donna des instructions pour que l'on brûle sa dépouille et que l'on disperse ses cendres par-dessus les sept mers, afin que le Dieu des Juifs ne le retrouve pas pour le juger.

Onkélos, le fils de Klonikos, le neveu de Titus par sa sœur, voulut se convertir. En se servant de la magie, il fit remonter Titus [du séjour des morts] et lui demanda :

- Qui est important dans l'autre monde ?
- Israël
- Faut-il s'attacher à eux ?
- Leurs obligations sont trop nombreuses, tu ne pourrais pas les remplir. Attaque-les dans ce monde et tu auras le pouvoir, car il est écrit *« Ses oppresseurs sont des chefs, ses ennemis sont en paix »*[631]. Ce qui veut dire qu'en s'opposant à Israël, on s'assure le pouvoir[632].

---

au nombre des citoyens romains et lui donna une pension lui permettant de « bien vivre » sa nouvelle vie de citoyen romain (*Autobiographie*, op. cit. p. XXVI). Dans ces conditions, il est parfaitement compréhensible que Josèphe ait gardé une image favorable de l'ancien général. Il est donc correct d'avancer que la description de Josèphe quant à la personnalité et les qualités de Titus, est une description « partisane », dans le sens où l'historien relate ici les actions de quelqu'un qu'il apprécie particulièrement.

[627] Deutéronome 32, 37.

[628] Il crut qu'il avait tué Dieu (Rachi sur TB Guittin 56b s. v. *« Atsmo »*). A cause de la nature blasphématoire de cette pensée, les rédacteurs du Talmud employèrent un langage différent (*Talmud Babli, Massoret Guittin*, op. cit., 56a2 note 14).

[629] Le texte de l'Exode ne dit pas explicitement que Pharaon fut noyé. Il y a un débat entre les Sages du Midrash sur la question. L'opinion majoritaire est qu'il fut noyé (*Mekhilta* sur Exode 14, 28). C'est cette opinion qui est suivie dans notre passage.

[630] Juges 5, 21 (Voir *Talmud Babli, Massoret Guittin*, op. cit., 56a3 note 32).

[631] Lamentations 1, 5.

- A quoi as-tu été condamné ?
- A ce que j'avais décidé moi-même : chaque jour, mes cendres sont rassemblées, je comparais en jugement et je suis condamné à être brûlé. Puis mes cendres sont dispersées sur les sept mers[633].

Il n'est pas question, dans la première partie de cette *aggada*, de la destruction du Temple en elle-même, mais de l'abus de pouvoir de Titus et de sa volonté de se rebeller contre Dieu. Les Sages considèrent qu'il ne se contenta pas d'obéir à la volonté divine en s'emparant de Jérusalem, comme voudrait le prouver Josèphe, mais qu'il alla bien au-delà de cette volonté qu'il ignora complètement, comme le montre l'acte abominable commis dans le Saint des Saints par le général romain.

Dans la seconde parie du récit, l'invocation de Titus après sa mort par son neveu Onkélos montre que même après avoir été au courant du plan divin, il persista dans ses idées. On aurait pu en effet objecter aux rédacteurs de la première partie de ce récit talmudique, que Titus a agi ainsi car il n'avait pas conscience de son rôle de *« marteau divin »*. Comment, en effet, demander à un homme d'user de son libre arbitre dans un domaine dont il n'a pas conscience de toutes les données ?

Le problème ne se pose donc pas dans les mêmes termes que dans le cas de Nabuchodonosor, car il est explicite dans les textes bibliques que ce dernier était en contact constant avec les prophètes. L'aveu d'infériorité par rapport à Dieu, prononcé par cet empereur selon le Livre de Daniel, prouve d'ailleurs qu'il connaissait son rôle de catalyseur de la volonté divine[634]. Or, à propos de Titus, aucune source biblique n'indique une telle chose.

Dès lors, les rédacteurs de ce récit expliquent que même après sa mort, Titus conseilla de persécuter Israël tout en ayant conscience du châtiment que cela entraîne. Par ce récit imagé, ils sous-entendent que le destructeur du second Temple avait le choix entre s'en prendre aux juifs et devenir puissant, ou abandonner Jérusalem et par là-même toute ambition hégémonique. Il choisit donc librement de détruire le Temple et d'endosser son rôle de persécuteur d'Israël.

A priori, la deuxième partie du récit semble uniquement répéter les idées de la première en insistant sur son aspect surnaturel. Cependant, lorsqu'on s'attache à la construction du dialogue post-mortem entre Titus et son neveu, on remarque qu'il ajoute un nouvel élément :

---

[632] Voir supra p.156 et suivantes.
[633] TB Guittin 56b-57a (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., pp.713-715).
[634] Voir supra p.169.

en plus de sa punition pour les blasphèmes et la rébellion contre Dieu, Titus paye également dans l'autre monde son choix de s'être érigé en persécuteur d'Israël.
En effet, dans la première partie du récit, la piqûre du moustique et ses conséquences interviennent après les affronts de Titus contre Dieu. L'apport de la discussion avec Onkélos se situe donc au niveau de l'autre châtiment, le châtiment post-mortem : Lorsque Titus conseille à son neveu de suivre son exemple en s'attaquant à Israël, tout de suite après, son neveu lui demande : *« A quoi as-tu été condamné ?»*. En raison de la juxtaposition avec ce qui précède, il faut donc comprendre : « A quoi as-tu été condamné pour avoir persécuté les Juifs ? ».
Ainsi, le Talmud considère que celui qui accepte la mission de destruction du Temple, ou des Juifs eux-mêmes, le fait en pleine conscience. Titus est coupable à deux niveaux. Tout d'abord, il a mal exercé son libre-arbitre car il aurait dû refuser de s'emparer de Jérusalem, même si Dieu Lui-même l'avait mise entre ses mains. Ensuite, il alla plus loin que l'ordre implicite de Dieu en s'en prenant effrontément à Ce Dernier.

De l'analyse de ce passage talmudique, nous nous apercevons que les Sages reprennent les mêmes idées et les mêmes conclusions que celles avancées à propos des châtiments de Nabuchodonosor[635]. Dans les deux cas, les blasphèmes contre Dieu sont sanctionnés, mais la sanction prend alors la forme d'une expiation du péché qui n'est pas définitive. Elle n'est là que pour rappeler aux dirigeants des nations Qui est le véritable Organisateur des évènements. Ainsi Nabuchodonosor fut réduit un temps à l'état de bête sauvage pour insister sur sa petitesse, et Titus fut « vaincu » par un moustique pour la même raison, puis subit durant sept années les conséquences de son orgueil démesuré.
Par contre, la sanction de la destruction du Temple est sans appel. A propos du roi de Babylone, la sanction est éternelle puisque ses descendants sont condamnés à ne jamais être acceptés dans l'assemblée de Dieu. L'éternité du châtiment est également le lot de Titus puisque ses souffrances journalières post-mortem ne semblent pas avoir de limite d'après le passage du traité *Guittin* du Talmud de Babylone.
Il est certain que l'on ne peut expliquer la nature de ces châtiments éternels d'une manière rationnelle et pragmatique. Nous pouvons cependant retenir l'idée d'une sanction terrible, bien plus forte que celle provoquée par les blasphèmes et autres marques d'arrogance de la part de Nabuchodonosor et de Titus. D'après les Sages du Talmud, le mandat divin des

[635] Ibid.

assaillants de Jérusalem ne constitue donc pas du tout une circonstance atténuante de leurs actes. S'ils choisissent de s'en saisir, ils devront en assumer les conséquences.

§2) Le libre-arbitre effectif des persécuteurs potentiels d'Israël

L'idée de la liberté des généraux et empereurs d'accepter le « mandat divin » permettant de détruire Israël trouve des appuis dans des récits talmudiques relatifs à Nabuzaradan (A) et à Néron (B), respectivement général de Nabuchodonosor et empereur romain ayant précédé Vespasien. En effet, d'après la tradition rabbinique, ces derniers ont librement choisi de ne pas s'en prendre aux juifs alors qu'ils étaient complètement entre leurs mains.

A/ Le problème des conséquences de la mise à exécution du « Mandat Divin » sur son titulaire

D'après les textes du second Livre des Rois et du Livre de Jérémie, Nabuzaradan, présenté comme *« serviteur »* et *« chef des gardes »*[636] de Nabuchodonosor, a pris une part active dans la destruction du Temple et dans l'assassinat de nombreux judéens. Dans le Livre des Rois, il est d'ailleurs considéré comme l'auteur principal de l'incendie du Temple et le principal organisateur de l'exil forcé vers Babylone :

Le septième jour du cinquième mois, qui correspond à la dix-neuvième année du règne de Nabuchodonosor, roi de Babel, Nabuzaradan, le chef des gardes qui se tenait devant le roi de Babel, entra dans Jérusalem. Il mit le feu au Temple de Dieu et au palais du roi ; de même, il livra aux flammes toutes les maisons de Jérusalem, à savoir toute maison d'un personnage important et les remparts qui entouraient Jérusalem. Toute l'armée *kasdite*, placée sous les ordres du chef des gardes, envoya en exil le reste de la population qui était demeurée dans la ville, les transfuges qui s'étaient jetés [entre les bras du] roi de Babel, et les surplus de la multitude. Le chef des gardes ne laissa dans le pays que des gens de la basse classe comme vignerons et laboureurs[637].

Si le traité *Sanhédrin* du Talmud de Babylone insiste sur les crimes commis par le *« chef des gardes »* du roi de Babel ainsi que sur son orgueil[638], il mentionne également sa conversion au

[636] II Rois 25 ; Jérémie 52.
[637] II Rois 25, 8-12. Voir également la retranscription du récit biblique chez Josèphe dans les *Antiquités Juives* (AJ 10, 11).
[638] *« Rabba a dit : Nabuchodonosor avait envoyé à Nabuzaradan trois cent mules chargées de haches d'un métal capable d'attaquer le fer. Toutes se brisèrent sur une seule des portes de Jérusalem (…). Nabuzaradan voulut alors s'en retourner ; il pensait : Je crains bien qu'on ne me fasse subir le même sort qu'à Sanhérib. Mais une voix retentit alors : « Fonceur, fils de fonceur, Nabuzaradan, fonce ! Car le temps est venu où le Sanctuaire doit être détruit et le Temple incendié ! » Il lui restait une hache. Il revint, frappa avec le dos de la hache, et la porte*

judaïsme. Alors que Nabuchodonosor et ses descendants ne peuvent être placés *« sous les ailes de la présence divine »*[639] à cause de la destruction du Temple, le général qui exécuta son dessein n'est pas concerné par cette sanction.

Le traité *Guittin* décrit comment Nabuzaradan se transforma d'un boucher sanguinaire en un homme pieux respectueux des commandements divins :

R. Hiya b. Abin a dit au nom de R. Josué b. Koreha : Un vieil homme m'a raconté que dans cette vallée, Nabuzaradan, le chef des massacreurs, a tué deux cent onze myriades de personnes et que dans Jérusalem même, il a tué sur une seule pierre quatre-vingt-quatorze myriades de personnes dont le sang est allé rejoindre celui du prophète Zacharie[640], pour accomplir le passage qui dit : *« Le sang qui touche le sang »*[641]. Lorsque Nabuzaradan aperçut le sang de Zacharie qui surgissait en bouillonnant, il demanda ce que c'était. On lui répondit que c'était le sang qui coulait des sacrifices. Il se fit apporter de ce sang pour le faire comparer avec l'autre : ils ne se ressemblaient pas.

- Si vous me dites la vérité, très bien. Sinon, je carderai votre chair avec des cadres de fer.
- Que te dire ? Nous avions un prophète qui réprouvait notre conduite envers le Ciel. Nous l'avons tué. Cela fait bien des années, mais son sang n'est toujours pas en repos.
- Moi, je réussirai à l'apaiser, dit Nabuzaradan.

Il fit venir les membres du Grand et du Petit Sanhédrin[642] et les exécuta tous. Mais le sang du prophète ne s'apaisa point. Il sacrifia ensuite des jeunes gens et des jeunes filles, en vain. Il tua alors de jeunes écoliers, mais le sang de Zacharie bouillonnait toujours. Nabuzaradan s'exclama :

- Zacharie ! Zacharie ! J'ai fait périr les meilleurs d'entre eux. Est-ce ta volonté de les perdre tous ?

Alors le sang du prophète s'apaisa. A cet instant Nabuzaradan conçut l'idée du repentir. Il se dit : *« Si le sang d'un seul homme [exige pour être apaisé] une telle punition, le châtiment qui m'est réservé, à moi qui ai tué tous ces gens, ne sera-t-il pas encore plus terrible ? »*. Il déserta et envoya chez lui des instructions écrites [pour indiquer comment disposer de ses biens] puis il se convertit[643].

---

s'ouvrit (…). Il allait, massacrant tout sur son passage. Enfin, il arriva au Temple ; tandis qu'il y mettait le feu, le Temple se souleva, mais le Ciel [le repoussa et] l'écrasa au sol, ainsi qu'il est dit : « Comme dans un pressoir l'Eternel a écrasé la vierge fille de Juda ». Nabuzaradan était très fier de ses prouesses. Mais une voix céleste s'éleva : Tu as massacré un peuple déjà massacré, lui dit-elle ; tu as incendié un Temple déjà incendié, tu as moulu de la farine déjà moulue (…) » (cité supra p.159).

[639] TB Sanhédrin 96b; voir supra p.171.

[640] Deux cent cinquante années auparavant, le Prêtre et prophète Zacharie fut assassiné dans la cour du Temple par les nobles de Judée qui n'acceptaient pas ses remontrances (II Chroniques 24, 20-23). D'après le Midrash, son sang resta depuis lors sur le parvis du Temple et toute tentative de le recouvrir par de la terre échoua (*Kohelet Rabba* 3, 16).

[641] Osée 4, 2.

[642] Le Grand Sanhédrin, comportant 71 juges était la cour suprême dans le pays. Le niveau de juridiction inférieure était le Petit Sanhédrin qui comprenait 23 juges. Il y en avait un dans chaque ville et deux à Jérusalem : un à l'entrée de la cour du Temple et un à l'entrée du mont du Temple (TB Sanhédrin 88b.). D'après Rabbi Mordekhaï Kuber, notre récit fait sûrement référence au Petit Sanhédrin se situant à l'entrée de la cour du Temple (*Talmud Babli, Massoret Guittin*, op. cit. 57b1 note 4).

[643] TB Guittin 57b. (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., pp. 717-718) ; voir également l'introduction du Midrash sur Les Lamentations, chapitre 23.

D'après un enseignement, si Naaman fut un simple prosélyte[644], Nabuzaradan lui fut un vrai prosélyte[645].

L'acceptation de l'ancien général babylonien parmi les juifs, malgré ses actes perpétrés contre ces derniers, peut à première vue choquer. Il ne faudrait pas tomber dans l'erreur d'expliquer, qu'au moins dans notre passage, certains Sages du Talmud accepteraient les vues de Flavius Josèphe et penseraient que celui qui s'en prend au Temple et aux Juifs n'est qu'un simple instrument de la volonté divine ne méritant pas de châtiment. En effet, c'est à la suite de ce passage qu'est annoncé que les descendants de Nabuchodonosor ne pourront être acceptés dans l'assemblée d'Israël en raison de la faute irréparable de leur aïeul : la destruction et l'incendie du Temple de Jérusalem[646].
Le même enseignement considère donc qu'un des protagonistes de la destruction, Nabuchodonosor, doit être marqué d'une opprobre éternelle en raison de sa participation à cette même destruction ; alors qu'un autre protagoniste, Nabuzaradan, peut tuer, piller, détruire des habitations et mettre à le feu au Temple de Jérusalem, comme cela est marqué explicitement dans le livre de Jérémie, puis du jour au lendemain acquérir la réputation d'un « vrai prosélyte », littéralement d'un *« גר צֶדֶק / guer tsedek »*, c'est-à-dire d'un prosélyte *«צַדִּיק / juste »*[647] !

Nous pouvons avancer deux explications différentes pour résoudre cette contradiction apparente :

Première explication : Il n'est pas écrit dans le Talmud[648] que Nabuchodonosor voulait se repentir de la destruction du Temple[649], mais que ses descendants voulurent se convertir, et qu'en raison des fautes de leur ancêtre, la conversion ne fut pas acceptée. Or, la grande

[644] Voir II Rois 5, 1.
[645] TB Guittin 57b ; TB Sanhédrin 96b ; introduction du *Midrash Rabba* sur les Lamentations, chapitre 23. D'après Rachi (commentaire sur TB Sanhédrin 96b s. v. *« guer tochav »*), le *« simple prosélyte/ גר תושב /guer tochav »* est le non-juif prenant sur lui de ne plus pratiquer sa religion, sans pour autant se soumettre à la loi juive (il semblerait que Rachi se soit basé sur la première définition du « simple prosélyte/ גר תושב */guer tochav* » proposée dans TB Avoda Zara 64b) . A l'inverse, le *« vrai prosélyte/ גר צֶדֶק /guer Tsedek »* sera donc celui qui s'attache complètement à la loi juive.
[646] Voir supra p.172.
[647] A propos de l'acceptation des prosélytes dans l'assemblée d'Israël et de leur rôle fondamental dans l'Histoire Juive, voir (R.) E. Munk, *La Voix de la Torah*, l'Exode, op. cit., p.21 ainsi que (R.) Meir Zlotowitz et (R.) Nosson Sherman, *Ruth*, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, Les éditions Colbo, 1990, pp. XLI-LIV.
[648] TB Sanhédrin 96b : *« Les descendants de ce mécréant voulurent rentrer sous les ailes de la présence divine. Les anges dirent devant Dieu : Maître du monde, Comment celui qui a détruit Ta Maison et Brûler Ton Sanctuaire pourrait-il rentrer sous les ailes de la présence divine ? »*.
[649] En effet, comme nous l'avons démontré précédemment, le repentir mentionné dans le Livre de Daniel ne concernait pas la destruction du Temple mais l'orgueil et les blasphèmes à l'encontre de Dieu (voir supra pp.169-175).

différence entre Nabuchodonosor et Nabuzaradan, d'après les *aggadot* du Talmud et les *midrashim*, est que le premier ne reconnut jamais son erreur de compréhension sur la nature de son « mandat divin », alors que l'autre s'aperçut, quoi qu'assez tard, que l'acceptation de son mandat divin risquait de lui provoquer bien plus de châtiments qu'il ne récolterait de gloire.
Les Sages considèreraient donc que la reconnaissance de l'erreur suffit en elle-même à lever les sanctions potentielles pesant sur le persécuteur d'Israël.

Ainsi, d'après ce cas de figure :

- les juifs ont subit les châtiments mérités pour leurs fautes ayant entraîné la venue de Nabuchodonosor et de son général à Jérusalem.
- le roi de Babel n'a laissé comme souvenir que celui d'un « mécréant » qui ne s'est jamais rendu compte que sa faute ne résidait pas uniquement dans son orgueil, mais que tous les massacres et l'incendie du Temple perpétrés sous ses ordres étaient mal dans leur essence, bien que provoqués indirectement par les Juifs.
- Nabuzaradan a laissé aux postérités l'image d'un juste qui comprit que sa manière d'agir était mauvaise, et qui tourna le dos à son propre camp au dernier moment.

D'après cette première explication, si Nabuchodonosor avait opéré un réel repentir avant sa mort, il n'aurait donc pas mérité le qualificatif de « *mécréant/* רָשָׁע*/ racha* » qui lui est attribué à plusieurs reprises dans la littérature rabbinique[650].

Deuxième explication : Un peu plus haut dans notre passage du traité *Sanhédrin*, le Talmud remarque que le langage employé dans le verset 12 du cinquante-deuxième chapitre du Livre de Jérémie porte à confusion. Il y est en effet écrit :
« Le septième jour du cinquième mois, qui correspond à la dix-neuvième année du règne de Nabuchodonosor, roi de Babel, vint Nabuzaradan, chef des gardes ; il se tenait devant le roi de Babel dans Jérusalem. [v.13 : Il mit le feu au Temple de Dieu et au palais du roi.] ».
Rachi explique que de la formulation littérale de ce verset, il ressort que Nabuchodonosor s'était également rendu à Jérusalem[651]. Or, au verset 9 de ce même chapitre, il est écrit : *« On*

[650] Voir supra pp.169-172.
[651] Commentaire de Rachi sur TB Sanhédrin 96 a ; s. v. *« Amad lifné Melekh Babel bé Yérouchalaïm »*. Dans les traductions françaises de la Bible, il est écrit : *« Nabuzaradan, chef des gardes, serviteur du roi de Babel [**ou :** qui se tenait devant le roi de Babel], entra à Jérusalem »*. Le problème de cette traduction est qu'elle occulte le sens littéral du verset: *«*נְבוּזַרְאֲדָן רַב־טַבָּחִים עֹמֵד לִפְנֵי מֶלֶךְ־בָּבֶל בִּרוּשָׁלָם */Nabuzaradan le chef des gardes se tenait devant le roi de Babel à Jérusalem»*. Ce changement délibéré de traduction est du à l'incompatibilité du sens

fit le roi [Sédécias] prisonnier et on l'amena au roi de Babel à Rivla dans le district de 'Hamat ».

Les Sages du Talmud cherchent donc à comprendre comment le texte peut sous-entendre que le roi de Babel se trouvait à Jérusalem alors qu'il l'avait situé hors de cette ville :

> Est-ce que Nabuchodonosor était venu lui-même à Jérusalem ? Il est écrit pourtant *« On le conduisit au roi de Babylone à Ribla »* ; or, selon R. Abahou, Ribla, c'est Antioche. R. Hisda et R. Isaac b. Abdimi [résolvent cette contradiction] de façon différente : l'un dit que l'image de Nabuchodonosor était gravée sur le char de Nabuzaradan, l'autre que ce dernier éprouvait pour [son roi] un tel respect qu'il [lui] semblait se tenir devant lui[652].

D'après Rachi, les deux explications présentées dans ce passage résolvent la contradiction du texte biblique en faisant appel à l'idée de *« respect »* du général envers son supérieur[653]. Que l'image de Nabuchodonosor soit gravée ou non sur le char de Nabuzaradan, les Sages tentent de montrer que si le roi de Babel n'était pas présent à Jérusalem à ce moment, son influence quant à elle se ressentait fortement.

Pour le Rav S. Edels, ce passage du Talmud tend à prouver que la conquête de Jérusalem, bien qu'opérée matériellement par Nabuzaradan, est en réalité l'œuvre du roi de Babel. D'après lui, lorsque Rachi insiste sur le respect que le général porte à son supérieur, il sous-entend que la première marque de respect est de ne pas prétendre avoir conquis Jérusalem hors de la présence de l'Empereur[654]. D'où la formulation littérale du verset du Livre de Jérémie : « *Nabuzaradan, chef des gardes se tenait devant le roi de Babel* ».

Dans la même optique, Don Isaac Abrabanel écrit que d'après les Sages, Nabuzaradan n'étant qu'un soldat du roi, il est normal que le texte biblique considère que le roi lui-même était à Jérusalem[655].

Ainsi d'après ces explications sur notre passage, il ressort que la pensée rabbinique minimise le rôle de Nabuzaradan dans l'incendie du Temple en raison de son rôle subalterne dans le déroulement des opérations.

Dès lors, d'après cette seconde explication, les Sages considéreraient que les fautes de Nabuzaradan ne furent pas aussi importantes que celles de Nabuchodonosor. Tous les

---

littéral avec son contexte, qui montre clairement que Nabuchodonosor n'était pas à Jérusalem. Dans certaines éditions cependant, la différence entre la traduction et le sens littéral est tout de même indiquée dans la marge (Voir par exemple *La Bible*, traduction intégrale hébreu-français, éditions Sinaï, 1997, p.950).

[652] TB Sanhédrin 96 b (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p. 1101).

[653] Commentaire de Rachi sur TB Sanhédrin 96b ; s. v. *« Hakouka lo al Mérkavo »*.

[654] Commentaire sur TB Sanhédrin 96b; s. v. *« 'Hakouka »*.

[655] Commentaire sur II Rois 25, 5-6.

massacres commis par le « chef des gardes » n'eurent d'autre but que d'obéir aux ordres du roi de Babel qui « se tenait » devant lui à chaque instant.

La perception de Nabuzaradan dans la littérature rabbinique ne serait donc pas à comparer avec celle de Nabuchodonosor puisque ce dernier persécuta les juifs et détruisit le Temple en usant pleinement de son libre-arbitre, alors que son général agit avec un libre-arbitre limité. En effet, toute personne obéissant à des ordres ne peut décider d'elle-même d'y contrevenir à sa guise. Ceci est d'autant plus vrai qu'en tant de guerre, les exécutants d'instructions considérées par la suite comme « inhumaines » ne sont à blâmer que pour leur faiblesse, à l'inverse des auteurs de ces instructions que rien n'y obligeait.
Par ailleurs, il aurait été beaucoup plus aisé pour l'instigateur de l'attaque contre Jérusalem de changer d'avis puisqu'il était maître en son royaume. Or, il ne l'a pas fait, préférant se saisir du « Mandat Divin » qui s'offrait à lui pour assouvir ses ambitions. Au contraire, le changement de direction opéré par l'exécutant du titulaire du « Mandat Divin » est d'autant plus spectaculaire qu'il le met en porte à faux avec celui qu'il respectait tant d'après le Talmud[656].

La différence entre cette dernière explication et la précédente concerne donc l'hypothèse d'un repentir du destructeur du Temple après l'effective destruction :

- D'après notre première explication, un sincère repentir du titulaire du « Mandat Divin » après l'exécution de ce mandat aurait pu être accepté.
- En revanche, d'après notre seconde explication, étant donné que le repentir de Nabuzaradan est accepté uniquement car il n'est pas le réel titulaire du « Mandat Divin », il n'est pas possible d'extrapoler ce cas à un repentir potentiel du véritable titulaire[657].

[656] Notons en effet du passage décrivant la conversion de Nabuzaradan, que les Sages du Talmud enseignent qu'il « déserta » avant de se convertir. On imagine aisément les sacrifices et les risques que présentait cette désertion.

[657] J'ai voulu ici proposer deux raisonnements logiques expliquant la différence de perception entre Nabuchodonosor et Nabuzaradan dans la littérature rabbinique. Le lecteur aura saisi que la finalité de ces raisonnements est de comprendre les conséquences qu'entraînent l'exécution du « Mandat Divin » par son titulaire :

- D'après la première explication, les Sages penseraient que le titulaire du « Mandat Divin » peut s'attaquer aux Juifs et au Temple puis se repentir librement.
- D'après la seconde explication au contraire, tout repentir serait impossible après l'exécution de ce mandat.

On remarquera, pour conforter cette dernière manière de comprendre la pensée rabbinique, que la suite du passage du traité *Sanhédrin* mentionnant la conversion de Nabuzaradan traite également de la conversion de descendants de divers persécuteurs d'Israël selon la tradition biblique (TB Sanhédrin 96 b : *« On enseigne que si Naaman fut un simple converti-résident, Nabuzaradan, lui, fut un vrai prosélyte. Des descendants de Sissera étudièrent la Torah à Jérusalem ; des descendants de Sanhérib enseignèrent la Torah aux foules (…). Des*

B/ La libre faculté de refuser un « mandat divin »

D'après Josèphe, Néron arrive au pouvoir alors que la Judée est en pleine effervescence. Les Sicaires font leur apparition sous son règne et les faux-prophètes se multiplient alors que les procurateurs Félix et Festus, nommés par Néron lui-même, peinent à rétablir le calme dans la région[658]. L'historien juif décrit brièvement les déboires de l'Empereur connu pour sa folie, mais volontairement, n'allonge pas son récit sur le sujet :

A quels excès d'arrogance envers la Fortune Néron se porta quand il eut été rendu fou par une surabondance de bonheur et de richesse ; de quelle façon il se débarrassa successivement de son frère, de sa femme et de sa mère ; comment, après ces meurtres, il reporta sa cruauté sur les personnages de la plus haute noblesse, et comment pour finir, il en vint, dans sa démence, à se produire sur une scène de théâtre : cela je le laisserai de côté, vu que c'est connu de tout le monde, et je m'occuperai de ce qui est arrivé aux juifs sous son règne[659].

La seule présentation de Néron dans l'œuvre de Josèphe est donc en rapport avec son rôle dans le conflit entre Rome et Jérusalem. Il relate ainsi les nominations effectuées par

---

descendants d'Aman ont étudié la Torah à Béné-Brak (…). Même les descendants de cet impie [Nabuchodonosor], le Saint, béni Soit-Il, a voulu les placer sous l'aile de la présence Divine etc.… »). A chaque fois, il est question des « descendants » des ennemis d'Israël, mais jamais des ennemis eux-même. Les descendants de Nabuchodonosor ne furent finalement pas acceptés car la faute de leur ancêtre -la destruction du Temple- était trop grave par rapport aux fautes des autres persécuteurs. Cependant, il n'est pas fait mention d'un repentir de ces derniers de leur vivant. Le texte dit juste que leurs descendants ont pu être acceptés parmi les Israélites. Pour eux en revanche, il n'est pas du tout question de repentir ! Il semblerait donc que l'acceptation du « Mandat Divin » et son utilisation pour attaquer Israël priverait son possesseur de toute possibilité de se libérer de ses conséquences éternellement néfastes.

Néanmoins, d'après un *midrash*, le Pharaon dont il est question dans l'*Exode* fut laissé en vie par Dieu et devint le roi de Ninive (capitale de l'Assyrie) qui se repentit de ses mauvaises actions et de celles de son peuple, comme raconté dans le livre biblique de *Yona* (*Pirkéi de Rabbi Eliézer* 43 ; *Yalkout Shimoni* Exode 176). Or, il est certain que Pharaon est considéré par les Sages comme ayant été investi durant un temps du « Mandat Divin » lui permettant de persécuter les hébreux (voir Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Techouva 6). Ce Midrash irait donc dans le sens de notre première explication arguant que l'acceptation du « Mandat Divin » n'est pas forcément synonyme de « fatalité » pour son titulaire.

Malgré tout, cet avis est assez isolé puisque si ce *midrash* faisant état du repentir du Pharaon converge avec l'avis de Rabbi Néhémie dans TB Menahot 68 b, il est contraire à celui de Rabbi Juda qui pense que le maître de l'Egypte ne survécut pas à la traversée de la mer rouge. De plus, le Rabbin et Docteur du siècle dernier Elie Munk cite *« une source aggadique postérieure »* selon laquelle le châtiment de Pharaon fut de rester éternellement aux portes de l'enfer pour y saluer tous les persécuteurs d'Israël qui y rentrent (*Yerahmeel* 158, cité dans R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, L'Exode, op. cit., p.150). Il y aurait donc matière à penser d'après certains, que le Pharaon paya le prix de l'acceptation du « Mandat Divin ».

Nous remarquons alors, à la vue de tous ces éléments, qu'il est particulièrement difficile de distinguer une pensée rabbinique unie, claire et définie sur le sujet. Il appartient donc au lecteur d'étudier les sources en présence pour se faire sa propre opinion sur cette question.

[658] BJ II, 13 ; AJ, XX, 7: *« Lorsque Festus arriva en Judée, il la trouva dans un état déplorable par les maux que ces voleurs y faisaient. Ils pillaient et mettaient le feu partout (…). Ils remplissaient tout de meurtres (…), ils tuaient impunément qui bon leur semblait. Ils attaquaient même les villages de ceux qu'ils haïssaient, les pillaient et y mettaient le feu. ».*

[659] BJ II, 13, 1.

l'empereur en lien avec la situation en Judée[660] et certaines démarches administratives ou territoriales en rapport avec le pouvoir juif local[661] ou avec la population[662].

Le bref récit de sa mort n'est également rapporté qu'afin d'expliquer la fragilité du pouvoir romain après la mort de Néron, et comment la couronne échut à Vespasien après que trois autres empereurs se soient succédés sans réussir à regrouper autour d'eux le cœur des Romains[663]. L'historien mentionne alors la conspiration organisée par d'anciens affranchis hissés au pouvoir par Néron lui-même, sa fuite et son suicide dans un faubourg alors qu'il était poursuivi[664].

A propos de son appréciation de la situation en Judée, Josèphe note que l'empereur était particulièrement troublé et préoccupé par l'échec de l'action des procurateurs. Loin de l'image de fou qui lui est rattachée de par ailleurs, l'auteur de la *Guerre des Juifs* montre alors un Néron étonnamment conscient de l'importance de la mise en place d'une stratégie adéquate pour arrêter un engrenage devenu dangereux pour l'Empire :

> Lorsqu'on eut annoncé à Néron les revers subis en Judée, il fut envahi, comme c'était naturel, d'une épouvante et d'une appréhension qu'il dissimula, tout en affichant en public dédain et indignation : il disait que ce qui était arrivé s'expliquait plus par l'incurie des généraux que par la valeur de l'ennemi. Il estimait que, vu la majesté de l'Empire, il lui convenait de traiter avec hauteur les adversités et de montrer une âme supérieure à tous les malheurs. Mais le trouble de cette âme se trahissait bel et bien par sa rumination soucieuse.
>
> Il ne cessait d'examiner à qui il pourrait bien confier l'Orient ébranlé ; il lui fallait quelqu'un qui fût capable de réprimer le soulèvement des Juifs et en même temps de prévenir l'extension du mal dans les nations voisines déjà contaminées. Il ne trouva que Vespasien qui fut à la hauteur de la situation (…)[665].

Dans la littérature rabbinique également, les éléments rapportés à propos de Néron ne concernent pas la vie et les déboires de cet empereur décrit par Tacite et Suétone comme

---

[660] BJ II, 13 : Il nomme Félix, puis Festus comme procurateurs ; II, 15 : Il nomme Tibère Alexandre, futur chef d'état-major de Titus au siège de Jérusalem, comme préfet d'Egypte ; III, 1 : Il décide d'envoyer Vespasien en Judée.

[661] BJ II, 13 : Il agrandit le royaume d'Agrippa.

[662] BJ VI, 9, 3 : Recensement des Juifs sous son règne.

[663] BJ IV, 9, 2 : Assassinat de Galba ; IV, 10, 1-2 : Prise de pouvoir de Vitellius au détriment d'Othon ; IV, 10, 3 : Vespasien est proclamé empereur sur le champ de bataille par des soldats qui refusent l'autorité de Vitellius.

[664] BJ IV, 9, 2 : *« Dire à son sujet de quelle façon il abusait du pouvoir en confiant le gouvernement aux pires scélérats, Nymphidius et Tigellin, les plus indignes des affranchis ; comment, lorsqu'ils conspirèrent contre lui, il fut abandonné par tous ses gardes ; comment il s'enfuit avec quatre affranchis fidèles et se donna la mort dans un faubourg (…)».* La *« conspiration »* à laquelle Josèphe fait référence est en fait un arrêt du Sénat ayant déclaré Néron *« ennemi d'état »*. D'après Suétone, Néron apprit cet arrêt et l'ordre de le ramener vivant pour être torturé puis tué à Rome *« selon les lois anciennes »*, alors qu'il était déjà en fuite pour échapper à ses ennemis devenus de plus en plus nombreux. Ce n'est que lorsqu'il apprit que les messagers du Sénat étaient en route pour le capturer qu'il sortit deux poignards et *« s'enfonça le fer dans la gorge »* avec l'aide de son secrétaire Sporus (Suétone, *Vie des Douze Césars*, Néron 48, 49 ; voir également Tacite, *Annales*, 15).

[665] BJ III, 1, 1-2.

excentrique, mais uniquement son rôle dans la prise de Jérusalem. L'unique passage du Talmud ou du Midrash mentionnant l'Empereur romain est celui du traité *Guittin*, rapporté plus haut dans ce travail ; il y est écrit que Néron se rendit à Jérusalem[666] pour attaquer la ville à la suite du stratagème de Bar Kamtsa[667]. En arrivant, il se rendit compte que toutes les flèches qu'il lançait[668] atterrissaient sur Jérusalem. Il comprit, après avoir interrogé un enfant juif sur le passage biblique que celui-ci étudiait[669], que l'attaque de Jérusalem n'était pas une bonne idée. Il s'enfuit alors et se convertit au judaïsme.

---

[666] Supra (p.163), nous avons rapporté la version du *« Eïn Yaakov »* traduite par Arlette Elkaïm-Sartre : *« L'empereur [, informé de ce que le sacrifice n'avait pas été accompli,] envoya Néron à Jérusalem »*. La version de l'édition Vilna du Talmud est sensiblement différente : *« [Il] envoya contre eux à Néron César. Lorsqu'il vint, il envoya une flèche vers l'est, qui vint s'abattre sur Jérusalem»* (TB Guittin 56 a ; traduit de l'araméen).
D'après Rabbi Mordekhaï Kuber, la phrase araméenne (*« שדר עלוייהו לנירון קיסר /Shadar Ilavayou léNiron Késar (...) »*) peut en fait être traduite de deux manières. La première possibilité est la suivante: *« Il envoya contre eux Néron César »*. D'après lui, cette lecture est problématique car le *« Il »* est difficilement identifiable (*Talmud Babli, Massoret Guittin*, op. cit., 56a2 note 14). Pour aller dans le sens du Rav Kuber, il est certain qu'il n'est pas possible de traduire le *« il »* par « l'Empereur » comme le fait le *« Eïn Yaakov »*. Nous remarquons en effet que sa lecture est problématique: Quel empereur romain aurait bien pu envoyer Néron à Jérusalem ? Ce dernier fut empereur de l'an 54 à l'an 68 de notre ère, et il n'avait que dix-sept ans lors de son avènement au trône (Suétone, *Vie des Douze Césars*, Néron 8) ; or, même à supposer que le Talmud décrive des évènements s'étalant sur une grande période, on imagine mal un adolescent envoyé à Jérusalem pour détruire le Temple ! Qui plus est, cette lecture du texte ne peut s'accorder avec le passage de l'édition Vilna en question, qui ne mentionne pas seulement *« Néron »* mais *« Néron César »*, indiquant par là que le sujet est bien l' « empereur » Néron et non un simple « général » qui aurait eu le même nom que l'empereur. Or, qui peut bien « envoyer » un Empereur sur le champ de bataille ?! Force est de constater que l'identification du sujet de cette phrase est finalement impossible !
Rabbi M. Kuber propose donc une seconde lecture d'avantage plausible : *« Il envoya contre eux à Néron César »*. Le *« Il »* ferait alors référence à Bar kamtsa qui aurait envoyé un rapport à Néron au sujet de la non acceptation de son Sacrifice par les autorités du Temple. Il faudrait donc lire : « Bar kamtsa [Il] envoya un rapport accusant les juifs [contre eux] à Néron César. Celui-ci envoya alors une flèche vers Jérusalem » (Ibid.).
Par ailleurs, il existe une autre divergence quant à l'interprétation de cette phrase du Talmud : *« [Il] envoya contre eux à Néron César. Lorsqu'il vint, il envoya une flèche vers l'est, qui vint s'abattre sur Jérusalem»*. Le texte mentionne simplement *« Lorsqu'il vint »*, mais ne mentionne pas le lieu en question. D'après Rachi, Néron alla vers Jérusalem et arrivé aux portes de la ville, lança alors les quatre flèches (Commentaire sur TB Guittin 56 a ; s. v. *« Guira LéMizra'h »*). En revanche d'après le Rav S. Edels, Néron s'approcha certes de Jérusalem, mais n'approcha pas de la ville (*Hidoushéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur ibid. ; s. v. *« Ki Shada Guira LéMizra'h »*). Enfin, d'après la version du *« Eïn Yaakov »* et celle du *« Sefer Yéhoussin »* (voir infra) ce n'est pas un empereur qui se serait rendu à Jérusalem, mais un général d'armée du nom de « Néron ». Cette dernière hypothèse est cependant à rejeter pour les raisons expliquées supra (p.159) et infra.
[667] Voir supra p.150.
[668] D'après Rachi et le Rav S. Edels, les flèches lancées à proximité de Jérusalem n'avaient pas pour but de toucher les insurgés ; il s'agissait plutôt d'une sorte de présage ou de moyen de divination employé avant une bataille pour en connaître son issue (Commentaires sur TB Guittin 56 a, op. cit.).
[669] Comme rapporté supra (p.164), l'enfant lui lut le passage d'Ezéchiel 25, 14 : *« J'exercerai ma vengeance sur Edom par la main de mon peuple Israël »*. Néron comprit que l'attaque d'Edom (c'est-à-dire en l'espèce « Rome », voir supra) finirait par se retourner contre lui lorsqu'il entendit l'enfant réciter ce verset. A l'époque du Temple ainsi qu'à l'époque du Talmud, il était fréquent que l'on demande à des enfants de lire un verset pour y trouver un signe sur une décision à prendre (voir à ce sujet le commentaire de Rabbi Yossef Karo (1488-1575) *Bet Yossef, Arbaa Tourim HaShalem*, Makhon Yéroushalaïm, 1993, « Yoré Déa » 179). Le but de la demande de Néron était donc de confirmer ou d'infirmer son premier pressentiment éprouvé après avoir envoyé les flèches vers Jérusalem.

Le Talmud précise d'ailleurs d'une manière assez flatteuse pour l'ancien empereur, que Rabbi Meïr, célèbre Sage de la Michna, descendit de lui[670].

Il n'est pas aisé de déterminer laquelle des deux versions, celle de Josèphe ou de celle du Talmud correspond le plus à la réalité historique[671]. La différence essentielle en ce qui concerne notre sujet, n'est cependant pas de savoir si Néron se convertit ou se suicida, mais de constater que le Talmud en tire un enseignent essentiel, alors que Josèphe se contente de décrire timidement ses états d'âme sur l'avenir de la Judée.

Le souvenir que laissa l'Empereur Néron aux Sages du Talmud est en tout cas bien différent de celui qu'il laissa chez les historiens de l'antiquité Tacite et Suétone, ou chez les Pères de l'Eglise[672]. Lorsqu'on se penche sur les implications d'une conversion au judaïsme dans

---

[670] On remarquera d'ailleurs qu'en hébreu, « noréN/ נירון » et «ריאמ /Meïr » sont deux noms assez proches. On trouve en effet dans le nom « וורינ/ Néron » la racine « reN/ נר » qui signifie « bougie » et dans « rïeM/ מאיר » la racine « rO/ אור » signifiant « Lumière ».

Il faut également préciser que les conversions de descendants de persécuteurs d'Israël mentionnées dans TB Guittin 57a et TB Sanhédrin 96b (voir supra p. 171) ne sont pas rapportées en rapport avec les mérites de leurs ancêtres, mais au contraire pour montrer qu'il est possible que de telles personnes rentrent *« sous les ailes de la Présence Divine »* malgré leur ascendance défavorable. Ici, à propos de Néron, il ressort cependant clairement du contexte que la mention de Rabbi Meïr est destinée à valoriser le mérite de Néron.

[671] Le Rav Abraham Zakout, dans son ouvrage *« Sefer Yéhoussin / Livre des chroniques »* (1504) écrit : *« Au temps de ma jeunesse, j'entendis beaucoup de calomnies sur les Sages du Talmud [lit : les justes]. On disait : comment est-il possible d'affirmer que Néron vécut [après la fin de son règne] alors qu'il tomba devant ses ennemis, qui le tuèrent à Rome à la suite d'un complot (…)? Je leur répondais qu'il n'est pas dit dans [le traité du Talmud] Guittin « Néron César » mais « Néron chef de l'armée ». Il est possible que ce soit ce dernier qui se convertit. Plus tard [dans ma vie], je vis dans le livre «Zikaron 'Hayé HaMelakhim /Souvenirs de la vie des Rois », composé bien après [l'époque de Néron] que certains [historiens] soutiennent que Néron mourut [à la fin de son règne] alors que d'autres soutiennent le contraire mais je ne connais pas leurs sources. Puis, [j'appris] que Saint-Augustin [lit : Augustin le grand prêtre] enseignait que Néron César serait l'antéchrist (…). Donc, nous voyons bien qu'il n'y a pas lieu de contredire l'enseignement de nos maîtres de mémoire bénie, car leurs paroles sont vraies et justes »* (Rav Abraham Zakout, *Yéhoussin Hashalem,* édition du *Séfer Yéhoussin* par Tsvi Filifovski, Jérusalem, 1867, p.42 ; traduit de l'hébreu).

Nous voyons des paroles de ce Rav auteur d'un immense traité historique extrêmement documenté pour l'époque (ibid.), qu'il y a lieu de discuter sur l'affirmation de Josèphe concernant la mort de Néron. Martin Bodinger, dans son article « Le Mythe de Néron de l'apocalypse de Saint-Jean au Talmud de Babylone », retrace ainsi les différents souvenirs de la survie de Néron dans les sources juives et chrétiennes, montrant bien que la mémoire juive est loin d'être la seule à considérer que Néron vécut encore après la fin de son règne (M. Bodinger « Le Mythe de Néron de l'apocalypse de Saint-Jean au Talmud de Babylone », Revue de l'Histoire des Religions 1/1989, pp.21-30). Il suffit en outre, de s'attarder sur l'écrit de Suétone pour s'apercevoir que la rumeur de sa survie remonte à la fin du premier siècle de notre ère : *« Enfin, vingt ans après, dans ma jeunesse, parut un aventurier qui disait être Néron et son nom supposé fut si bien accueilli chez les Parthes qu'il reçut d'eux de forts subsides, et ne nous ne fut livré qu'à grand peine »* (Suétone, *Vie des Douze Césars*, Néron 57).

A la lecture de ce passage, nous comprenons pleinement que le Rav Abraham Zakout défende si ardemment au début du 16ème siècle la tradition talmudique sur Néron : A la vue des différentes hypothèses avancées sur ce dernier, il est tout à fait légitime de considérer comme vraie celle du Talmud. Les Sages feraient effectivement référence à l'Empereur et non à un simple général (voir supra p.189 –note-). D'après cette hypothèse, Rome aurait volontairement cachée sa conversion au judaïsme pour des raisons d'ordre public évidentes et aurait fait croire à un suicide. Au-delà de l'hypothèse en elle-même, la démonstration du Rav Abraham Zakout nous montre bien qu'il n'est pas forcément nécessaire d'arguer du caractère a-historique du Talmud lorsqu'une controverse historique surgit entre ses traditions et d'autres écrits de l'antiquité plus « classiques ».

[672] Voir note précédente.

l'antiquité pour un romain[673], on s'aperçoit vite que tout converti sincère est porté en haute estime par les Sages. Le nom même que les Sages lui attribuent : *« גר צֶדֶק /Guer Tsedek »* démontre à lui-seul leur intérêt pour les conversions sincères, puisqu'il signifie littéralement : *« Prosélyte Juste »*[674]. On retrouve donc la notion de *«צַדִּיק /Tsadik / Juste»*, représentant dans la littérature rabbinique le juif profondément respectueux des commandements et bénéficiant d'un lien privilégié avec Dieu[675].
Néron n'est donc pas dans la littérature rabbinique le débauché irraisonné décrit par ailleurs, mais un « prosélyte », un « juste » qui aurait atteint ce niveau de proximité avec Dieu grâce au raisonnement sur la providence qui fit défaut à bien d'autres puissants qui furent dans sa position.

La conversion supposée de cet empereur romain est dans le fond plus spectaculaire que celle de Nabuzaradan, car, comme nous l'avons déjà mentionné, ce dernier obéissait au titulaire d'un « mandat divin » alors que Néron en est lui-même le titulaire[676]. Son choix est loué dans le Talmud car il représente un choix d'Homme en toute possession de son libre-arbitre. La « crainte de Dieu » qui, seule, est entre les mains de l'homme d'après le Talmud[677] représente le libre-choix offert à l'homme. Choisir le « bien » ou le « mal », la « vie » ou la « mort » est une prérogative du Sage[678]. En usant de son libre-arbitre à bon escient, Néron sut se dégager du sort qui l'attendait en acceptant le « mandat » de détruire le Temple.

---

673 Voir *Midrash Tan'houma*, Michpatim 5, à propos de la conversion de « Aquilas » et des difficultés qu'il rencontra (op. cit.) et TB Avoda Zara 11 a à propos des difficultés rencontrées par « Onkélos » et de l'ordre d'emprisonnement relatif à sa conversion.

674 Voir supra p.183.

675 Voir par exemple TB Berakhot 58 b : *« (…) depuis la destruction du Temple, les maisons des justes ont été condamnées à être détruite (…). Il disait aussi que le Saint, béni Soit-Il, les repeuplera un jour, comme il est dit : Ceux qui se confient en l'Eternel sont comme la montagne de Sion (Psaumes 125, 1). Le Saint, béni soit-Il, repeuplera les demeures des Justes comme il restaurera la montagne de Sion »* (Traduction française A. Elkaïm-Sartre, *Les Aggadot du Talmud*, op. cit., p. 122).

676 Cette affirmation va d'après la seconde explication cité supra.

677 Voir supra p.99 (note).

678 A propos du verset de Deutéronome 11, 26-28 : *« Vois, je mets aujourd'hui devant vous bénédiction et malédiction : la bénédiction, si vous écoutez les commandements du Seigneur votre Dieu ; et la malédiction si vous n'écoutez pas les commandements du Seigneur votre Dieu (…) »*, le Midrash illustre le principe du libre-arbitre selon la Torah par une parabole : *« Moïse mit devant eux deux chemins : le bon et le mauvais, le chemin de la vie et le chemin de la mort, la bénédiction et la malédiction (…). [On illustre cette idée par l'histoire d'] un vieil homme assis sur le chemin, avec devant lui deux sentiers : le premier est au début épineux puis s'aplanit vers sa fin, et l'autre est plat [facile d'accès] au début mais rempli d'épines sur sa fin. Il s'asseyait au carrefour et avertissait les passants : « Même si vous voyez des épines au début de ce chemin, engagez-vous dedans, car finalement, il s'aplanira ». Et tout celui qui était sage l'écoutait, se fatiguait au début du chemin, puis [finalement], allait et venait en paix. Par contre, ceux qui ne l'écoutaient pas avançaient puis s'écroulaient à la fin [du chemin]. Ainsi fit Moïse : Il explicita aux enfants d'Israël : Voici le chemin de la vie, et voici le chemin de la mort, la bénédiction et la malédiction, choisis la vie afin que tu vives, toi et ta descendance. »* (*Midrash Tan'houma,* Rée 3 ; traduit de l'hébreu). Ce Midrash illustre bien la différence entre Néron et Titus d'après le Talmud : le premier prit un chemin tortueux au départ, puisqu'il n'était pas facile de se convertir et de tout

Pour conclure, on remarque que la suite du passage relatant la conversion de Néron traite sans interruption de l'envoi de Vespasien à Jérusalem :

On envoya contre eux Vespasien César. Il vint et assiégea [Jérusalem] trois ans[679].

La juxtaposition entre la désertion de Néron et l'arrivée de Vespasien montre que d'une manière ou d'une autre, Rome devait détruire Jérusalem selon le plan Divin. C'est là toute la beauté du paradoxe du Libre-arbitre dans la littérature rabbinique : l'Empereur a la possibilité de choisir la fuite plutôt que d'assumer sa mission potentielle, mais d'un autre côté, Rome en tant que puissance politique ne peut échapper à sa destinée qui est la destruction de Jérusalem !

abandonner, puis finalement marcha en paix ainsi que sa descendance. Titus au contraire, choisit la facilité en s'emparant de Jérusalem alors livrée entre ses mains, mais finalement, souffrit jusqu'à la fin de sa vie et même après (voir supra pp.178-179).

[679] TB Guittin 56b ; traduit de l'araméen. Le Rav I.E HaLévy s'interroge sur le sujet de cette phrase et conclut que le « On » ayant envoyé Vespasien à Jérusalem fait référence à Néron. Dès lors, il faudrait admettre que selon le Talmud, Néron ne déserta pas pour se convertir au judaïsme avant d'avoir envoyé Vespasien à Jérusalem (dans *Dorot HaRichonim*, résumé et rapporté par R. M. Kuber dans *Talmud Babli, Massoret Guittin*, op. cit. 56a2 note 21). Or, s'il en est ainsi, pourquoi le Talmud aurait-il mentionné *« Vespasien César »*, titre qui sous-entendrait qu'il fut envoyé sur le front après avoir accédé au titre d'Empereur ? Sur cette question, le Rav I.E Halévy répond que Vespasien est appelé « empereur » car il obtiendra finalement ce titre, comme le relate le Talmud lui-même infra (TB Guittin 56 b ; Ibid.).

Le rejet en tant que tel ne peut être constructif même s'il s'avère être légitime. Le rejet de l'autre, d'une attitude ou d'une idéologie n'a souvent d'autres conséquences que la passivité lorsqu'il n'obéit pas à un plan d' « après-rejet ». Aussi de tout temps, ceux qui refusèrent de s'associer aux efforts révolutionnaires d'un mouvement prétendant lutter contre un système opprimant furent critiqués et soupçonnés de faiblesse morale et physique.

Dans sa présentation du parallèle existant entre Flavius Josèphe et Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, Mireille Hadas-Lebel écrit : *« Pourtant, dans la tradition juive, Josèphe possède un « double » aussi vénéré que lui-même est honni. Il a [pour] nom [R.] Yohanan ben Zakkaï (Jean fils de l'innocent) et on le crédite d'avoir assuré la survie du judaïsme après la terrible catastrophe que fut la destruction du Temple en 70 »*[680]. Ce que l'historienne n'explique pas ici, est que la raison de la différence d'appréciation entre Josèphe et Rabban Yo'hanan se trouve précisément dans la suite de leurs parcours respectifs après la destruction. Même si tous deux ont les mêmes raisons de ne pas suivre les zélotes dans leur insurrection, seul Rabban Yo'hanan Ben Zakaï est présenté comme ayant prévu une suite concrète à l'après 70. En réalité, on s'aperçoit à notre époque que le témoignage que l'Historien juif livra, lorsqu'il fut installé à Rome, s'avéra bénéfique pour la connaissance de l'Histoire. Toutefois sur le plan de la politique nationale, Josèphe ne joua plus aucun rôle une fois le Temple détruit. Pour cela, les détracteurs de Flavius Josèphe rejetèrent ce dernier. Ils ne surent pas voir la portée d'intérêt général de l'action de Josèphe.

A l'inverse il ressort explicitement des sources rabbiniques que l'attitude de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï est une politique de « rejet-constructif ». Il ne s'agit pas uniquement de critiquer les zélotes et de s'y opposer en soulignant la vanité de leur combat, mais de se détacher des tenants d'un comportement erroné pour proposer une nouvelle attitude salvatrice. Dans ces conditions, la critique de « passivité » ne peut exister car celui qui refusait de se révolter se montra par la suite particulièrement actif dans le dialogue avec Rome (Titre 1) et dans la mise en place de la structure juridico-religieuse de l'après destruction (Titre 2).

[680] M. Hadas-Lebel, *Flavius Hosèphe le Juif de Rome*, op. cit., p.134.

Titre 1/ Les relations entre Dignitaires religieux et représentants de l'autorité romaine

Les désaccords idéologiques existants entre les zélotes et autres insurgés partisans de la lutte à tout prix contre l'envahisseur, avec les Sages et Josèphe, partisans de la soumission politique à Rome, ont une implication pratique sur les rapports avec le pouvoir romain en place. Si les premiers ne veulent pas entendre parler du moindre compromis et accusent tout responsable d'une tentative de rapprochement à fin diplomatique, de « trahison » ou de « collaboration »[681] ; les seconds en revanche, n'hésitent pas à rechercher un contact avec les autorités dans un but d'intérêt général[682].

Si les mobiles de l'historien juif sont difficiles à cerner lorsqu'il incite ses contemporains à toujours rechercher l'amitié du peuple romain[683] , ils ressortent bien plus clairement des passages de la littérature rabbinique traitant de la rencontre entre Vespasien et Rabban Yo'hanan Ben Zakaï. La finalité de tout dialogue de la sorte est l'acquisition de privilèges, ou tout simplement l'autorisation de vivre et de pratiquer la Torah sans subir de persécutions. Malgré ces objectifs louables, la décision d'établir un contact entre l'autorité rabbinique et le pouvoir romain ne pouvait être prise spontanément par le Sage juif. Les Sages avaient décidé de ne pas se lier aux insurgés lors du siège de Jérusalem en se basant sur des exemples bibliques sans équivoque. De même, la tradition des contacts entre dignitaires religieux et officiels romains se devait également d'être établie en se fondant sur des précédents historiques et sur des sources démontrant le bien fondé de cette attitude (Chapitre 1).

Cependant, l'Histoire juive montra également que la collaboration avec le pouvoir dominant avait ses limites et que par conséquent, cette attitude ne pouvait et ne pourrait constituer un idéal politique convenable (Chapitre 1I).

---

[681] Cette accusation ou soupçon de trahison se retrouve aussi bien dans les écrits de Josèphe que dans les sources rabbiniques. Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, l'accusation de trahison à l'encontre de Flavius Josèphe se fit ressentir durement par ce dernier à plusieurs reprises, aussi bien après sa rémission à Jotapata qu'au moment du siège de Jérusalem (voir supra p.84s., à propos de la comparaison avec les accusations similaires pesant contre le prophète Jérémie à son époque). Dans les sources rabbiniques, le stratagème que dut employer Rabban Yo'hanan Ben Zakaï pour sortir du Temple bloqué par les insurgés, prouve par lui-même avec quelle insistance ces derniers refusaient l'établissement de tout contact entre juifs et romains (TB Guittin 56a). Enfin, toujours dans les sources rabbiniques, est rappelé l'épisode tragique de la mort de l'oncle de Bar Koziba, soupçonné de trahison par ce dernier (TJ Taanit 4, 5, voir supra pp. 53-54). Dans ces exemples, il ressort que l'idée d'une discussion purement diplomatique avec l'ennemi ne saurait être envisagée par les différents chefs de guerre juifs. Si l'un des leurs approche de près ou de loin le camp romain, il doit mourir sans que ne soit recherché de circonstances atténuantes à son acte.

[682]Il faut comprendre ici la notion d' « intérêt général » dans le sens d' « intérêt de la Torah et de la perpétuation de ses valeurs au sein d'un peuple qui, dans le cas contraire, perdrait ses caractéristiques propres et disparaîtrait irrémédiablement en se confondant avec les autres nations dans l'enchaînement de l'Histoire » (voir infra p.213 pour un approfondissement de cette idée).

[683] Voir supra p.175 (note).

Chapitre 1/ Des relations diplomatiques indispensables à la survie du Judaïsme

D'après la *Guerre des Juifs* et les sources rabbiniques, seule la rémission pouvait permettre d'éviter la complète extinction du judaïsme. Il ressort des différents récits que celle-ci n'a d'intérêt qu'accompagnée d'une rencontre avec le vainqueur, préalable à l'établissement d'une société juive soumise politiquement à son envahisseur (Section 1/). Cependant, un examen approfondi des circonstances dans lesquelles vont se tisser les liens entre dominants et dominés montre clairement que la recherche de liens avec le pouvoir en place n'est pas et n'a jamais été un but en soi-même, mais qu'elle constitue plutôt une sorte de solution a posteriori (Section 2/).

Section 1/ L'origine de l'établissement d'une relation avec l'envahisseur

D'après la tradition juive, la préfiguration de la rencontre entre Israël et Rome se retrouve dans la fameuse scène biblique des retrouvailles entre Jacob et son frère Esaü[684]. Il s'agit sans doute également de la prénotion du refus de la confrontation directe au profit des tentatives de conciliations diplomatiques (§1). Au-delà de ce passage sujet à interprétation, les divers éléments de l'Histoire juive s'imposent d'eux-mêmes comme sources de la pensée politique des Sages. Les périodes d'exils ou de dominations étrangères sur la terre d'Israël ont été assez nombreuses, différents responsables du peuple ou prophètes ont accédé à des postes importants dans les royaumes les ayant assujettis (§2).

§1) La préfiguration du rapport entre les Sages et Rome dans la confrontation biblique opposant Jacob à Esaü

Il semble à la lecture des ouvrages de Josèphe et des sources rabbiniques que celui qui rencontra Vespasien s'inspira de l'attitude du patriarche Jacob face à son frère Esaü. Il paraît d'ailleurs certain d'après ces deux sources que l'épisode biblique de la confrontation entre Jacob et Esaü fut érigé en modèle de diplomatie politique. Toutefois, si Flavius Josèphe s'en tint à cette idée (A), l'étude du Talmud et du Midrash montre que les Sages délimitèrent le cadre des relations diplomatiques en déduisant de ce modèle qu'elles doivent être exemptes d'hypocrisie sans pour autant être amicales (B).

[684] Genèse 32-33.

A/ L'interprétation de la rencontre entre Jacob et Esaü chez Flavius Josèphe

L'historien juif présente ce qui deviendra le modèle des relations entre Juifs et romains dans la littérature rabbinique, d'une manière somme toute assez proche du récit original du livre de la Genèse. Le texte ne dit pas pourquoi le patriarche Jacob décida d'envoyer des messagers à la rencontre de son frère lorsqu'il quitta la demeure de Lavan l'araméen pour se rendre en terre de Canaan[685]. Flavius Josèphe précise que cette attitude s'expliquait par la crainte du ressentiment d'Esaü envers le patriarche en raison de leurs différents passés[686]. Les idées de « crainte » et de « respect » sont d'ailleurs très présentes dans le monologue qu'adressa Jacob à ses serviteurs chargés de rencontrer le frère apparemment tant redouté :

« Le respect que Jacob votre frère vous porte lui ayant fait croire qu'il ne devait pas se présenter devant vous lorsque vous étiez irrité contre lui, lui fit abandonner ce pays pour se retirer dans une province éloignée ; mais maintenant qu'il espère que le temps aura effacé de votre esprit votre mécontentement, il revient avec ses femmes, ses enfants et ce qu'il a acquis par son travail, afin de remettre entre vos mains tout ce qu'il possède ; rien ne pouvait lui donner plus de joie que de vous offrir les biens dont il a plu à Dieu de l'enrichir. »[687]

Respectant l'esprit du texte, Josèphe souligne bien que Jacob ne recherche pas à renouer le contact dans un souci de fraternité, mais plutôt dans un souci d'apaisement et de régularisation des relations entre les deux hommes. Même si l'historien présente un monologue parlant du « bonheur » éprouvé par le patriarche à l'idée de faire profiter Esaü de ses biens, il ne manque pas de préciser que l'objectif de ce discours est uniquement d'éviter toutes discordes[688]. Par la suite, il rappelle d'ailleurs que Jacob demanda à ses messagers de s'adresser avec *« un extrême respect »* à Esaü lorsqu'ils viendront lui faire part du message d'amitié de son frère[689]. Par cette description, Josèphe reste donc parfaitement fidèle au texte

[685] D'après le récit biblique, Jacob fut envoyé par sa mère du domicile familial vers le pays d'Aram où vivait le frère de cette dernière (Genèse 38). Rivka désirait ainsi que son jeune fils puisse échapper à la rancœur d'Esaü, qui n'avait pu bénéficier des bénédictions paternelles attribuées contre sa volonté à son frère cadet (Genèse 37). Il resta près de son oncle de nombreuses années durant lesquelles il se maria et engendra la majorité de ses enfants, avant de quitter son hôte non sans difficultés, afin de revenir vivre dans la terre de Canaan.

[686] AJ I, 18. Voir note précédente au sujet du ressentiment en question.

[687] Ibid. Flavius Josèphe s'éloigne du récit biblique initial quant à la forme du monologue, même si ses idées sont respectées. Le texte original est en effet bien plus court : *« Ainsi parle ton serviteur Jacob : J'ai séjourné chez Lavan, et prolongé mon séjour jusqu'à présent. J'ai acquis bœuf et âne, menu bétail, serviteurs et servantes ; je l'envoie annoncer à mon seigneur pour trouver grâce à ses yeux. »* (Genèse 32, 5-6).

[688] Josèphe introduit en effet le monologue de Jacob de manière à lever toute ambiguïté sur les véritables intentions du patriarche : *« Mais, comme il craignait toujours le ressentiment d'Esaü, il envoya quelques-uns des siens pour lui en rapporter des nouvelles (…) »* (Ibid.). La proposition *« Mais, comme il craignait toujours le ressentiment d'Esaü »* montre bien que le mobile initial de la tentative de rapprochement du patriarche est la volonté de calmer toute tension potentielle avant son retour en terre de Canaan.

[689] Ibid.

biblique, présentant un aveu explicite du patriarche quant à l'objectif des présents dirigés vers Esaü :

« J'apaiserai son visage par le présent qui me devance, et puis je regarderai son visage, peut-être deviendra-t-il bienveillant pour moi »[690].

L'innovation du texte des *Antiquités juives* au sujet de la rencontre entre Jacob et Esaü se retrouve lorsque Josèphe écrit à propos d'une préparation militaire du patriarche en vue d'une éventuelle confrontation physique avec son frère :

Esaü fut si touché de ces paroles qu'il s'avança aussitôt pour aller au-devant de son frère, accompagné de quatre cents hommes. Ce grand nombre effraya Jacob ; mais il mit sa confiance en Dieu et disposa toutes choses pour être en état de résister si son frère venait dans le dessein de lui faire violence. Il disposa pour ce sujet tout ce qu'il conduisait avec lui en diverses troupes qui se suivaient d'assez près ; afin que si l'on attaquait ceux qui marchaient les premiers ils pussent se retirer vers les autres.[691]

A l'instar de la tradition rabbinique[692], l'historien semble comprendre que la disposition particulière des campements par le Patriarche a sans doute un objectif stratégique[693].

---

[690] Genèse 32, 21.

[691] Ibid. Il est écrit à la suite de ce passage : *« Il fit ensuite avancer quelques uns de ses gens ; et pour adoucir l'esprit de son frère s'il était animé contre lui, il leur commanda de lui offrir de sa part plusieurs animaux de rares espèces qui pourraient lui être agréables à cause de leur rareté »*. L'auteur des *Antiquités Juives* montre donc que Jacob se prépara de trois manières différentes à la confrontation avec son frère : la prière (*« Ce grand nombre effraya Jacob ; mais il mit sa confiance en Dieu… »*), l'affrontement (*« …et disposa toutes choses pour être en état de résister si son frère venait dans le dessein de lui faire violence »*), et la voie diplomatique par le biais de ses cadeaux. Flavius Josèphe comprend donc le texte littéral de ce passage du Pentateuque de la même manière que la tradition rabbinique, ainsi résumée par Rachi : *« Et le camp sera sauvé contre son gré, car je combattrai contre lui. [Jacob] se prépara pour trois éventualités : pour un cadeau, pour la prière, et pour la guerre. Pour un cadeau [car il est écrit :] « Le cadeau passa devant lui » (verset 22). Pour la prière [car il est écrit :] « le Dieu de mon père Abraham » (verset 10). Pour la guerre [car il est écrit :] « Le camp restant sera sauvé » (verset 9) »* (commentaire de Rachi sur Genèse 32, 9 ; d'après le Midrash *Kohélet Rabba* 9, 15).

[692] Voir note précédente.

[693] Bien que cette interprétation corresponde à une compréhension littérale des versets, une simple lecture du passage ne la rend pas pour autant évidente. Il est écrit dans le texte de la Genèse : *« Il partagea son monde, le menu, le gros bétail et les chameaux en deux camps se disant : si Esaü attaque un camp et le frappe, le camp restant sera pour le salut »* (Genèse 32, 8-9). R. Ovadia Sforno (Casena-Bologne 1470-1550), dans son commentaire volontairement proche du sens littéral écrit sur ce dernier verset : *« Le camp suivant sera pour le salut car dès qu'ils atteindront le butin du premier camp, le second pourra s'échapper armé ou s'enfuir [tout simplement]. »* (R. Ovadia Sforno, *Biour Al HaTorah*, dans *Mikraot Guedolot HaMalé*, op. cit., commentaire sur Genèse 32, 9 ; traduit de l'hébreu). R. Moshé ben Na'hman quant à lui, ne pense pas que le sens premier du texte puisse sous-entendre une préparation militaire : *« [Et le camp restant restera pour le salut] : D'après l'interprétation littérale du verset, le langage employé est dubitatif. (…) [Il faut comprendre :] lorsqu'un camp sera touché, l'autre pourra s'enfuir, ou [Esaü] pourra revenir sur sa colère [et ne pas abattre le second] ou Dieu viendra à leur secours (…). »* (R. Moshé ben Na'hman, *Péroush*, op. cit., commentaire du Ramban sur Genèse 32, 9 ; traduit de l'hébreu). Nous voyons donc que si le Sforno parle de la préparation militaire comme d'une hypothèse envisageable, le Ramban quant à lui ne pense pas qu'il soit possible de prêter cette intention au récit. Par conséquent, devant la multiplicité d'interprétations qui s'offraient à lui, il semble que Flavius Josèphe

De la même manière, il pense que la disposition spécifique des membres de sa famille à l'approche d'Esaü n'est pas non plus anodine :

Quand Jacob sut que son frère s'approchait, il envoya dire à ses femmes de s'avancer, et de marcher séparément l'une de l'autre chacune avec ses servantes pour voir de loin le combat s'il était obligé d'en venir aux mains (…)[694].

Bien que Josèphe ne ressorte pas de morale politique spécifique de cette rencontre, plusieurs éléments sont réunis pour laisser au lecteur la possibilité d'en dégager une, par lui-même.
Flavius Josèphe présente finalement Jacob comme un fin stratège, conservant une parfaite fidélité à Dieu sans négliger les réalités de la guerre. L'historien insiste sur les marques de respect indispensables envers celui qui a l'ascendance dans la relation. Or, il est clair que la relation dont il s'agit ici est bien plus que personnelle comme le démontrent les quatre cents hommes accompagnant Esaü ou les différents campements de Jacob. Ce sont deux entités qui sont amenées à se rencontrer avec un rapport de force favorable à celle représentée par Esaü. Lorsqu'une situation de la sorte se présente, le triptyque Prière/Cadeau/Guerre apparaît alors comme l'attitude la plus appropriée. Un subtil dosage de ces trois comportements habituellement plus opposés que complémentaires peut permettre de sortir victorieux d'une confrontation. Il semble d'ailleurs que Josèphe lui-même s'inspira de cet exemple biblique dans sa carrière militaire.
Rappelons en effet qu'il écrit à son propos dans ses ouvrages qu'il recherchait toujours la paix et la voie de la conciliation plutôt que la guerre[695]. Aussi dans son Autobiographie, il ne manque pas d'expliquer que cette attitude diplomatique qui lui est propre, date de bien avant la prise de Jotapata[696]. L'élément de la prière est également associé au déroulement de la bataille dans la vie de Josèphe, même s'il n'intervient pas avant la préparation du combat,

---

ait choisi celle qui correspondait le mieux à sa compréhension du récit et à sa pensée en général. Notons enfin, qu'à la suite de son commentaire, le Ramban mentionne l'idée d'une préparation militaire au nom du Midrash, qu'il oppose donc en quelque sorte au sens propre, à l'inverse de Rachi qui présente la tradition rabbinique cité ci-dessus comme correspondant à l'esprit du texte selon son sens littéral.

[694] Ibid. De même, Rachi comprend que Jacob établit cette disposition car il se disait intérieurement : *« Si ce mécréant vient combattre, qu'il me combatte en premier »* (commentaire sur Genèse 33, 3). On retrouve donc une nouvelle fois une similitude entre les interprétations de Rachi et de l'historien juif (voir supra p.120 –note-), trouvant tous deux à travers les lignes l'indice d'une préparation militaire chez Jacob. Dans ce passage également, cette interprétation ne s'impose pas d'elle-même : le fait que le patriarche passe devant sa famille peut signifier tout simplement une volonté de les protéger, en leur laissant la possibilité de s'enfuir si lui-même est touché.

[695] Voir supra p.44.

[696] Autobiographie, op. cit., pp. III, VII, XVI, XX, XXIII

mais lorsque son issue semble fatale[697]. Enfin, l'ancien général ne néglige pas non plus l'option combattive comme le montre son récit de la bataille de Jotapata, dans lequel il ne cesse de vanter sa vaillance et l'ingéniosité de ses différentes stratégies successives[698].

B/ Une attitude porteuse d'enseignements pour les générations postérieures d'après la littérature rabbinique

Dans son introduction à son commentaire sur la rencontre entre Jacob et Esaü, Rabbi Moshé Ben Na'hman, dit le « Ramban » écrit au 13ème siècle :

« (…) Il y a également une allusion pour les générations, [nous montrant] que tout ce qui est arrivé à notre patriarche avec son frère Esaü nous arrivera également avec les descendants d'Esaü. Aussi, il nous importe de prendre acte de l'attitude du Juste [Jacob] et de nous préparer aux trois choses auxquelles il s'est lui-même préparé : A la prière, aux présents et à la voie du secours par la guerre pour nous permettre de nous enfuir ou de nous sauver. D'ailleurs, nos Maîtres [les Sages du Talmud et du Midrash] ont déjà vu cette allusion dans cette section [de la Torah] comme je le mentionnerai. »[699]

Lorsque le Ramban avertit ses contemporains de l'attitude politique à adopter en cas de confrontation inévitable, il mentionne une rencontre entre les Juifs et les *« descendants d'Esaü »*. Si ces derniers représentent à son époque une Eglise romaine souvent violente à l'égard des communautés juives, ils représentaient à l'époque de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï les Romains eux-mêmes[700].

---

[697] BJ III, 8, 3 : Alors qu'il hésitait quant à l'attitude à adopter devant la défaite imminente, Josèphe choisit de se rendre, et dans une *« prière mentale »* adressée à Dieu, Le supplia de considérer son départ du champ de bataille comme un acte d'obéissance à Sa volonté et non comme une traîtrise.

[698] BJ III, 7.

[699] R. Moshé ben Na'hman, *Péroush*, op. cit., Introduction à la Parasha *Vayichla'h*, Genèse 32 ; traduit de l'hébreu. Les commentaires du Ramban rapportant les passages des Sages au sujet de la transposition de la rencontre entre Jacob et Esaü aux générations suivantes sont ceux sur Genèse 32, 9 et 33, 15. L'idée des trois attitudes à adopter en cas de confrontation, que nous avons déjà pu voir *supra* chez Flavius Josèphe et chez Rachi, trouve sa source dans le Midrash : *« La sagesse est préférable aux armes (Ecclésiaste 9, 18). Il [est fait référence ici] à la sagesse de Jacob notre patriarche [et aux armes] d'Esaü le mécréant. Rabbi Lévy a dit : Il s'est armé intérieurement et s'est habillé de blanc à l'extérieur, puis il s'est préparé à trois choses ; la prière, le cadeau et la guerre. D'où savons-nous pour la prière ? De ce qui est écrit : Sauve moi de la main de mon frère (Genèse 32, 11). D'où savons-nous pour le cadeau ? De ce qui est écrit : Ceci est un hommage adressé à mon seigneur Esaü (Ibid., v.19). D'où savons-nous pour la guerre ? De ce qui est écrit : Il plaça les servantes avec leurs enfants en premier rang (…) puis il passa devant eux et se prosterna à terre (Ibid., 33, 2-5). [A cet instant il se disait] : Mieux vaut qu'il me touche plutôt que mes enfants (…) »* (*Kohélet Rabba* 9, 25 ; voir également *Bérechit Rabba* 77, 8).

[700] Voir supra à propos de l'identification d'Esaü à Rome (p.53 –note-). Voir également R. Moshé ben Na'hman, qui affirme selon certaines sources antiques, que le petit-fils d'Esaü, *Tséfo*, s'empara de Rome et plus tard de l'Italie (*Péroush*, op. cit., commentaire sur Genèse 49, 31). D'après le Rav Elie Munk, l'antagonisme entre Jacob et Esaü est ainsi symbolique de celui existant entre Rome et Jérusalem et *«les raisons de cet antagonisme sont*

Le Ramban explique ainsi toute la rencontre entre Jacob et son frère. Chaque verset d'après lui apporte une indication, soit de nature prophétique, soit de conseil quant à l'attitude à adopter. Il n'écrit pas explicitement à propos du Sage représentant l'autorité rabbinique lors de la destruction du Temple, mais une grande partie de son commentaire rappelle pourtant l'action de ce dernier, tant par la description de la clairvoyance de Jacob que par la description de son attitude respectueuse à l'égard des puissants, c'est-à-dire ici, de son frère. Il rapporte, en outre, un *midrash* montrant que les Sages de la Michna avouaient explicitement copier leur comportement avec les Romains sur celui qu'eut Jacob avec Esaü :

Lorsque Rabbi Yanaï partait voir le Roi, il regardait cette section [racontant la rencontre entre Jacob et son frère] et les rusés ne voyageaient pas avec lui[701]. Une fois, il ne regarda pas [cette section] et des rusés voyagèrent avec lui. Il ne fut pas arrivé à Ako que son manteau fut [volé et] vendu[702].

Pour le Ramban, ce *midrash* apparemment obscur signifie qu'il était habituel, voire obligatoire pour Rabbi Yanaï de s'attarder sur le récit de la rencontre entre le Patriarche et son frère, afin de s'imprégner du mode d'action de ce modèle de sagesse et d'expérience. En effet, Rabbi Yanaï s'occupait apparemment régulièrement des relations entre la communauté et le gouvernement puisque le texte souligne qu'il omit *«une fois »* de regarder cette section. C'est justement cet oubli qui lui porta préjudice, puisqu'il fut moins protégé que les fois précédentes et ne put éviter comme à l'accoutumée les aléas du voyage représentés par la compagnie de fourbes personnages[703].

également applicables aux mondes juif et chrétien » (R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, La Genèse, op. cit. p.258). Notons à titre accessoire que le Rav Munk écrit que le Ramban se base sur Flavius Josèphe pour aborder le lien entre Esaü et Rome, alors qu'en vérité le Sage espagnol du Moyen-âge mentionne « Yossef Ben Gourion », l'auteur du *Yossifon*, un ouvrage calqué sur les Antiquités Juives de Flavius Josèphe mais n'étant pas de l'Historien Juif (voir M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe le Juif de Rome*, op. cit., pp. 269-274 et R. Hersh Goldwurm, *Daniel*, op. cit., p.350).

[701] C'est-à-dire : *« Il ne prenait pas avec lui d'hommes fourbes pour le raccompagner de chez le Roi »* (R. Yossef Darmshtat, *Ets Yossef*, dans *Midrash Rabba im kol ha Mefarchim*, op. cit., commentaire sur *Bérechit Rabba* 78, 15 ; traduit de l'hébreu)

[702] *Midrash* rapporté dans le commentaire du Ramban sur Genèse 33, 14 ; traduit de l'hébreu. Cette version du Midrash provient d'un recueil de Midrashim que possédait le Ramban, mais il s'éloigne du texte en vigueur dans les éditions en circulation de *Bérechit Rabba* (78, 15) sur deux points. Le premier est accessoire : dans le récit pré-cité, Rabbi Yanaï se fait voler son manteau alors qu'il se fait dérober son cheval dans nos versions. Le second nous intéresse davantage, puisqu'il n'est pas question de Rabbi Yanaï mais de *«* רבינו */Rabbénou* », littéralement : *« notre Maître »*, en référence à Rabbi Yéhouda HaNassi, compilateur de la Michna et habitué de la compagnie de l'empereur Antonin. Cette dernière version paraît la plus probable, car le Midrash comme le Talmud présente Rabbi Yéhouda Ha Nassi comme un personnage public habitué des relations avec le gouvernement, alors que les témoignages sur la vie de Rabbi Yanaï sont bien plus restreints. Qui plus est, dans *Bérechit Rabba* 75, 5, il est également fait mention d'une copie de l'attitude du Patriarche chez Rabbi Yéhouda (voir R. Zeev Wolf, *Péroush HaMaarazv* dans *Midrash Rabba im kol HaMefarshim*, op. cit., commentaire sur *Berechit Rabba* 78, 15, qui établit un lien entre les deux *midrashim*).

[703] R. Moshé Ben Na'hman, *Péroush*, op. cit., commentaire du « Ramban » sur Genèse 33, 14.

Dans la même optique, un autre *midrash* mettant en scène Rabbi Yéhouda montre également à quel point le récit de la Parasha *Vayichla'h* a pu être une source majeure quant aux idées politiques des Sages :

Rabbénou dit à Rabbi Apas : *« Ecris une lettre en mon nom à notre maître le roi Antonin*[704] *»*. Il se leva et écrivit : *« De la part de Yéhouda HaNassi*[705] *à notre maître le roi Antonin »*. [Rabbénou] prit la lettre, la lut et la déchira. Il lui dit : *« Ecris : de la part de ton serviteur Yéhouda à notre maître le roi Antonin »*. Il lui dit : *« Maître, pourquoi méprises-tu l'honneur qui t'est dû ? »*. Il lui répondit : *« Suis-je meilleur que mon ancêtre ? N'a-t-il pas dit ainsi [à Esaü] : « Ton serviteur Jacob »* ?[706]

D'après le *Midrash Tan'houma*, qui reprend l'idée développée dans ce dernier passage, le comportement de Rabbi Yéhouda HaNassi est une *« manière habituelle »* d'agir dans les rapports avec la royauté. L'épisode de la lettre adressée à Antonin ne serait donc pas un fait isolé et dépendant d'une certaine époque, mais une simple conséquence de la déclaration de Jacob à ses serviteurs lorsqu'il leur enjoignit d'adresser une missive à son frère : *« Il leur donna des ordres, vous parlerez ainsi à mon seigneur, à Esaü : Ainsi parle ton serviteur Jacob (…) »*[707]. Ainsi, la littérature rabbinique ne prétendrait pas qu'un ou plusieurs Sages auraient décidé de tirer des leçons politiques du comportement de Jacob, mais que le but de cet épisode biblique est d'enseigner explicitement l'attitude politique adéquate aux Sages des générations ultérieures. Cette nuance ressort d'ailleurs explicitement du Midrash :

« Ainsi vous parlerez à mon maître, à Esaü » : Jacob appelle Esaü *« Mon Maître »*. La Torah nous apprend la voie à suivre, il faut donner des honneurs à la royauté (…). Ainsi faisait *Rabbénou HaKadosh* [Rabbi Yéhouda HaNassi] lorsqu'il écrivait à Antonin : *«Yéhouda ton serviteur requiert ta paix (…) »*.[708]

A la lecture du passage du Talmud relatant l'entrevue entre Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et Vespasien, il apparaît clairement que Rabbi HaNassi ne fut pas le premier à montrer à l'Empereur un certain respect exempt d'hypocrisie. En effet, il n'y a rien d'extraordinaire à ce qu'un représentant d'une collectivité soumise à une autorité supérieure, fasse preuve de flatterie lors d'une rencontre avec le chef du pouvoir en place. Cette flatterie peut-être motivée par la peur des représailles ou par l'espoir d'accéder à certains privilèges.

[704] Il semble que le « roi Antonin » dont il est question ici fasse référence à l'empereur Antonin « le pieux », successeur d'Hadrien, qui régna de 138 à 161.
[705] Littéralement : *« Yéhouda le Prince »*. Voir supra p.58 (note) à propos du titre de « Nassi ».
[706] *Bérechit Rabba* 75, 5 ; traduit de l'hébreu.
[707] Genèse 32, 9
[708] *Midrash Tan'houma* « Vayichla'h » 3 ; traduit de l'hébreu.

Cependant, aucun « respect » véritable n'existe dans l'esprit du représentant de la collectivité « inférieure ». Par contre, au sujet de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et des dirigeants spirituels ayant suivi sa voie, même si les efforts diplomatiques voilent un intérêt certain, la forme du discours, respectueuse à l'excès, n'est autre que la résultante de la leçon biblique incombant de se comporter ainsi avec les puissants.
On remarquera d'ailleurs que le Sage interlocuteur de Vespasien justifie les marques de respect qu'il emploie à l'égard de ce dernier par des versets bibliques :

Si tu n'étais pas un souverain, Jérusalem n'aurait pas été livrée entre tes mains ; il est écrit en effet *« Le Liban tombe sous le puissant »*.Or, le *« puissant »* ne peut être appliqué qu'à un roi, car il est écrit *« Son puissant sortira de son propre sein »* ; quant au Liban, il désigne le Temple, puisqu'il est dit : *« Cette bonne montagne et le Liban »* (…). »[709]

Dans ce passage, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï montre à Vespasien que sa destinée est exceptionnelle car inscrite par allusion dans les textes des prophètes. L'annonce de la future accession à l'Empire représente sûrement dans l'esprit du Sage le « cadeau » que Jacob offrit à Esaü dans l'espoir de s'attirer ses bonnes grâces[710]. Or, dans la rencontre relatée dans le Livre de la Genèse, si ces présents de Jacob sont un signe de la prudence du Patriarche, ils ne sous-entendent pas pour autant d'hypocrisie. On notera d'ailleurs, à propos des embrassades qui suivirent l'envoi des présents vers Esaü[711], que si les discussions rabbiniques sont nombreuses quant à la sincérité du baiser de ce dernier[712], aucune source ne remet en cause la

[709] TB Guittin 55b-56a. Voir ibid. pour les références des versets cités. Voir supra p.150 la reproduction du passage dans son ensemble.
[710] On pourrait objecter qu'historiquement, rien ne prouve que cette rencontre ait eu lieu, et que par conséquent, rien ne permet d'affirmer que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï ait calqué son attitude sur celle du Patriarche. En réalité, je n'ai pas spécialement la prétention de prouver que ce Sage lui-même s'inspira de Jacob, mais que l'introduction de l'élément « cadeau » dans les relations diplomatiques n'est pas une originalité datant de l'époque de Rabbi Yéhouda HaNassi, puisqu'elle était déjà connue des Sages contemporains de la destruction du Temple. Or, le discours que tint Josèphe à Vespasien révèle la même prophétie à ce dernier (BJ III, 8, 9), et il ne fait aucun doute que le même raisonnement peut-être appliqué à l'historien juif : Cette marque de respect et d'honneur ne constituait pas une flatterie exagérée mais bien le début de la construction d'une relation diplomatique s'imprégnant de la rencontre entre Jacob et Esaü. Dès lors, lorsque j'écris : *« L'annonce de la future accession à l'Empire représente sûrement dans l'esprit du Sage le « cadeau » que Jacob offrit à Esaü dans l'espoir de s'attirer ses bonnes grâces »*, il faut comprendre par *« l'esprit du sage »* : la « pensée politique de la génération des Sages ayant vécu lors de la destruction du Temple ».
[711] Genèse 33, 4.
[712] Le mot *« il l'embrassa / Vayichikéou/* ויִשָּׁקֵהוּ» est surmonté de points massorétiques, ce qui attire l'attention des Sages du Midrash sur un sous-entendu implicite. Aussi certains mettent en doute la sincérité du baiser d'Esaü en disant qu'il ne l'a pas embrassé de tout son cœur ou alors qu'il tenta de le mordre ; alors que d'autres au contraire soutiennent qu'un sentiment sincère s'empara de lui ponctuellement et qu'aucune arrière-pensée ne le traversa durant l'accolade (Voir *Bérechit Rabba* 78, 9 ; *Midrash Tan'houma* « Vayichla'h » 4 ; *Yalkout Shimon*i 133 ; commentaire de Rachi sur Genèse 33, 4 et R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, La Genèse, op. cit. p.344).

sincérité de Jacob. Qui plus est, la flatterie étant fortement réprouvée par la tradition rabbinique[713], il est certain que les commentateurs du Pentateuque n'auraient manqué de soulever une contradiction existante entre le comportement du Patriarche et les sources bibliques critiquant les compliments exagérés[714]. Or, ce n'est pas le cas, aucune source ne soulève une telle problématique, signe que pour les Sages, la leçon diplomatique enseignée par Jacob n'inclut en rien un appel à sauver les institutions juives par l'adoption d'une attitude flatteuse.

En plus de contribuer à dessiner les modalités des futures relations entre les populations juives et les puissances dominantes, le récit de la confrontation entre Jacob et Esaü permet donc de développer également une idéologie politique exceptionnelle : En présence du puissant, il incombe d'insister sur les honneurs dûs à celui-ci sans pour autant glisser vers la flatterie ou vers un rapprochement trop important. En effet, si le baiser de Jacob n'est en rien hypocrite, il ne démontre pas non plus le rétablissement d'un lien fraternel réel. A cet égard, le Talmud souligne que Jacob choisit volontairement de ne pas poursuivre la route avec son frère au prétexte qu'il désirait *« cheminer selon le pas du troupeau (…) et des enfants »*[715], enseignant par là qu'un juif désireux d'éviter le contact d'un idolâtre doit prendre exemple sur l'attitude du Patriarche[716].

Enfin, d'après le traité Guittin du Talmud de Babylone, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï rencontra Vespasien et l'honora sans le flatter, puis partit vers Yavné pour y « reconstruire » le judaïsme. Le départ vers ce centre rabbinique est donc l'aboutissement de l'entrevue[717]. On retrouve finalement ici les grandes lignes du récit de la rencontre entre Jacob et Esaü : le Patriarche montre à son frère des honneurs qui, tout en étant dépourvus de flatterie, avaient pour objectif d'apaiser les relations entre les deux hommes afin qu'il puisse partir tranquillement de son côté. Dans les deux cas, cette conduite démontre, tout à la fois, un assujettissement politique assumé et une volonté certaine de s'émanciper de l'autre sur un plan apolitique[718].

---

[713] Voir TB Sota 41a-42b ; voir également supra (p.98 –note-) à propos de la critique des Sages ayant flatté le roi Agrippa (TB Sota 41a) ainsi que de ceux n'ayant pas osé réagir devant l'attitude de l'hôte dans le récit de *« Kamtsa et Bar Kamtsa »* (TB Guittin 55b).

[714] Job 13, 16 ; 15, 34 ; 36, 13 ; Proverbes 24, 24 ; etc.…

[715] Genèse 33, 14.

[716] TB Avoda Zara 25b. A propos des discussions sur les motifs du départ anticipé de Jacob, voir le commentaire de Rachi sur Genèse 33, 14 ainsi que R. S. Edels, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur TB Avoda Zara 25b., s. v. *« Yarhiv »*.

[717] C'est-à-dire que parmi les différentes requêtes adressées à Vespasien, la possibilité de s'établir vers Yavné était celle qui avait sans doute la portée la plus importante pour l'Histoire du Judaïsme.

§2) Les modèles bibliques de l'établissement d'une relation diplomatique avec la puissance dominante

La ligne de conduite tracée par le Patriarche Jacob se retrouve par la suite chez les prophètes qui vécurent en période de domination politique étrangère. Par l'étude des relations relatées dans la Bible entre ces hommes de Dieu et les dirigeants Babyloniens (A), puis Perses (B), nous nous apercevons que l'idée de marques de respect indissociables d'une prise de distance volontaire est bien plus détaillée et flagrante que dans le récit du livre de la Genèse.

A/ Les relations diplomatiques avec Babel[719]

Le parallèle établi entre le prophète Jérémie et l'interlocuteur de Vespasien lors du siège de Jérusalem souffre de quelque limite, puisque le contemporain de la ruine du premier Temple ne rencontra pas Nabuchodonosor en personne, du moins, d'après le texte biblique[720]. L'empereur entendit en effet les prophéties de Jérémie incitant les Judéens à ne pas se rebeller contre Babel, mais ne fit savoir au prophète le respect qu'il lui témoignait uniquement par l'intermédiaire de Nabuzaradan lorsque ce dernier rentra dans Jérusalem :

Or, Nabuchodonosor, roi de Babel, avait recommandé Jérémie aux soins de Nabuzaradan, chef des gardes, dans les termes suivants :
« Prends-le avec toi, veille sur sa personne, et ne lui fais aucun mal. Au contraire, accorde-lui tout ce qu'il te demandera. »[721]
(…) Le chef des gardes se fit amener Jérémie et lui dit : *« (…) Et maintenant, voici que je te délivre aujourd'hui des chaînes dont tes bras sont chargés. S'il est bon à tes yeux de venir avec moi à Babel, viens, et je veillerai sur ta personne ; mais s'il est mal à tes yeux de m'accompagner à Babel, n'en fais rien. Examine tout le pays que tu as devant toi et va où il te paraîtra bon et convenable d'aller ».*
Et comme il ne s'en retournait pas encore, [Nabuzaradan ajouta :] *« Retourne donc auprès de Guedalya, fils d'A'hikam, que le roi de Babel a placé à la tête des villes de Juda, et demeure avec lui parmi le peuple ; ou s'il te plaît d'aller ailleurs, tu peux le faire. »* Et le chef des gardes lui remit des provisions et des présents et le congédia.
Jérémie se rendit auprès de Guedalya, fils d'A'hikam, à Mitspa, et demeura avec lui au milieu de la population qui était restée dans le pays[722].

[719] Dans la littérature biblique et talmudique, « Babel » représente l'empire babylonien.
[720] Certaines sources *midrashiques* relatent cependant une rencontre qui aurait eu lieu entre Jérémie et Nabuchodonosor bien avant que ce dernier ne s'empare de Jérusalem (voir R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit., pp.90-92).
[721] Jérémie 39, 11-12.
[722] Jérémie 40, 3-6.

Pour Flavius Josèphe, il ne fait aucun doute que le refus de Jérémie de suivre le général babylonien et de recevoir des honneurs exceptionnels s'explique par sa volonté de ne pas se détacher du destin de son peuple :

Nabuzaradan tira de prison le prophète Jérémie (…). Le prophète lui dit qu'il ne voulait faire ni l'un ni l'autre ; mais qu'il voulait achever ses jours au milieu des ruines de sa patrie pour ne point perdre de vue ces tristes reliques d'un si déplorable naufrage[723].

Ainsi, l'historien juif présente à première vue le Prophète comme étant davantage le modèle de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï que de lui-même ! En effet, il suivit Vespasien et Titus à Rome où il fut reçu avec de grands honneurs[724], alors que le Sage partit s'installer à Yavné loin de la compagnie des Romains, à l'instar du patriarche Jacob.
En refusant de rejoindre Nabuchodonosor, le Prophète démontre l'objectif de ses appels répétés à la soumission : participer à la reconstruction de la Judée en soutenant le gouverneur Guedalya dans sa mission. Notons d'ailleurs que ce dernier, tout comme Jérémie, assume parfaitement la domination politique tout en se présentant aux Judéens comme l'interlocuteur des Babyloniens :

Guedalya fils d'A'hikam, fils de Chafan, les adjura eux et leurs hommes en disant : *« Ne craignez pas de servir les Kasdites ; demeurez dans le pays, soyez les sujets du roi de Babel, et vous vous en trouverez bien. Pour moi, je vais résider à Mitspa, afin de rester en rapport avec les kasdites qui viendront à nous ; et vous, recueillez du vin, des fruits, de l'huile, pour les mettre dans vos vases et établissez-vous dans les villes dont vous avez pris possession. »*[725]

D'après le Rav Meïr Leibusch, le gouverneur de Judée explique ainsi aux hommes restés dans le pays que sa présence leur permet de ne pas craindre d'éventuelles attaques des troupes royales sur leurs biens[726]. Il leur demande donc de s'installer dans les villes, là où ils pourront rassembler leurs biens, en étant plus en sécurité que dans les champs, où la protection de

[723] AJ 10, 11.
[724] *Autobiographie*, op. cit., pp. XXV-XXVI.
[725] Jérémie 40, 9-10.
[726] D. I. Abrabanel quant à lui, pense que ne sont pas visées ici les troupes royales, mais des groupes de babyloniens qui ne dépendaient pas du roi (*Péroush Abrabanel al Néviim véKtouvim*, op. cit., commentaire sur Jérémie 40, 9).

Guedalya sera limitée[727]. Ce commentaire insiste sur le fait que celui qui incite le peuple à accepter l'autorité de l' « autre » travaille en même temps à la préservation de l'intérêt général, en l'occurrence ici, la préservation des biens matériels. Le Rav David Altschuller écrit d'ailleurs dans sa réflexion sur ce même passage, que le discours du gouverneur signifie en fait tout simplement : *« Le Roi m'a nommé, j'ai [donc] la possibilité de les empêcher de vous faire du mal »*[728]. Il présente ainsi la possibilité d'amasser des provisions comme la conséquence directe de cette nomination[729].

Rachi pense que l'attribution d'une responsabilité politique à Guedalya est une conséquence directe de l'attitude de Jérémie, qui incita ce dernier à se rendre aux babyloniens[730]. Nabuchodonosor aurait donc choisi de récompenser un partisan de la doctrine du prophète pour s'assurer qu'aucune autre rébellion ne soit fomentée contre son empire. D'après cette explication parfaitement plausible, le texte biblique montre que la sécurité procurée par la présence d'un gouverneur juif parmi les Judéens est due aux discours prophétiques. Le prophète appelle à l'arrêt de toute révolte, c'est-à-dire, à l'abandon de tout espoir d'indépendance politique. Indirectement, les textes du second Livre des Rois et du Livre de Jérémie laissent deviner que les Judéens restants auraient pu vivre tranquillement sur leur terre si le gouverneur juif n'avait pas été assassiné[731].

Dès lors, on remarque que les appels à la reddition de Jérémie ont finalement permis d'opérer une séparation formelle avec les Babyloniens, puisqu'un gouverneur juif fut installé précisément en raison de cette attitude. Or, ironiquement, les juifs qui désiraient s'émanciper du joug babylonien l'ont, de fait, appesanti et, ont entraîné malgré eux un rapprochement avec cette nation ; puisque la conséquence des différentes rébellions fut l'exil du vaincu chez le vainqueur.

---

[727] R. Meïr Leibush, *Mikraéi Kodesh*, op. cit., « *Tokhahot Yérémia »*, commentaire du « Malbim » sur Jérémie 40, 10.

[728] R. David Altschuller, *Metsoudat David*, op. cit., commentaire sur Ibid. ; traduit de l'hébreu.

[729] Ibid.

[730] Commentaire sur Jérémie 39, 14 : *«[A Guedalya fils d'A'hikam] qui, conformément aux instructions de Jérémie, s'était livré aux Kasdites. Lorsque la ville fut conquise, il fut nommé gouverneur de la population restée. »* (*Le commentaire de Rachi sur Yirmeya, Jérémie* (26-52), éditions Gallia, 2005, p.109) ; voir également R. David Altschuller, *Metsoudat David*, op . cit., commentaire sur Ibid.

[731] II Rois 25 ; Jérémie 39-43, 52 : Poussé par le roi d'Ammon qui a des visées sur la Judée, un ancien officier, Ismaël ben Netania, membre de la famille royale, décide de se débarrasser de Guedalya. A sa mort, son projet de prendre le pouvoir n'aboutit pas. Les Juifs craignant les représailles de Nabuchodonosor s'enfuient vers l'Egypte et l'empereur babylonien décide de déporter un dernier groupe de Juifs restés dans le pays, pour punir l'assassinat de son protégé (Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme Tome 1*, op. cit., pp.53-53 ; voir II Rois 25 ,Jérémie 39-43 et Jérémie 52). Un jeûne fut institué en souvenir de son assassinat, avec lequel commença entièrement l'exil de babylonien (TB Roch Hachana 18b ; Shoulkhan Aroukh « *Or HaHaïm* » 549, 1).

Il s'agit donc ici d'un schéma identique à celui de la rencontre entre Jacob et Esaü : Celui qui n'est pas en état de supériorité de puissance montre clairement à l'autre qu'il en a conscience, afin de prévenir toute attaque contre lui. Devant cette sincérité du vaincu, une relation de confiance est alors créée, permettant l'octroi de faveurs, dont la possibilité de s'affranchir du vainqueur. Bien que le texte du Livre de Jérémie ne présente pas une émancipation aussi importante que celle de Jacob, qui se détacha complètement de son frère ; il est bel et bien question d'une émancipation partielle, mais essentielle, puisqu'elle permet aux populations concernées de vivre sur leurs terres selon les règles de la Torah.

De la même manière, la discussion entre Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et Vespasien est sans équivoque. Il n'y a aucune honte pour le Sage à reconnaître la supériorité militaire de Rome. Pourtant, le futur empereur prend assez mal la salutation du Sage : *« Salut à toi, roi ! Salut à toi, roi ! »*[732], comme le montre sa réplique : *« Tu es doublement passible de mort. D'abord parce que tu m'appelles roi alors que je ne le suis pas, et ensuite parce que, en admettant que je le sois, tu aurais dû venir me voir plus tôt »*[733].

Cette dernière réflexion montre que Vespasien ne croit pas à la sincérité de la démarche du Sage. Comment un des représentants du peuple soumis pourrait-il accueillir son oppresseur avec un respect exagéré autrement que par flatterie[734] ? C'est d'ailleurs ce qu'il lui fait implicitement comprendre en l'accusant de ne pas s'être rendu plus tôt : Il s'agit bien là de l'attitude des flatteurs qui montrent des marques d'honneur par opportunisme.

C'est quand le Sage lui démontre la sincérité de ses motivations que le futur empereur adopte un tout autre comportement. La relation de confiance s'installe, Vespasien propose en conséquence au vaincu soudainement respecté de réaliser l'un de ses souhaits. Celui-ci ne sera autre que l'émancipation juridico-religieuse représentée par la ville de Yavné.

---

[732] Le Talmud (TB Guittin 62a) déduit l'obligation de saluer doublement un Roi d'un verset du Livre des Chroniques dans lequel le Roi David est salué à deux reprises dans la même phrase : *«Alors une inspiration s'empara d'Amassaï chef des Trente : A toi David, et avec toi, fils d'Ishaï, paix, oui, paix à toi (...) »* (I Chroniques 12, 18).

[733] Voir supra p.160.

[734] Il y a deux manières de comprendre l'accusation de Vespasien d'après les commentateurs du Talmud. D'après Rachi, Vespasien prendrait le salut de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï pour une offense personnelle. Il penserait que le Sage le nome « Roi » pour souligner qu'il ne l'est justement pas (Commentaire sur TB Guittin 56a s. v. *« dé lav malka ana »*). R. S. Edels quant à lui, cite cette explication de Rachi mais suppose qu'une simple lecture du texte laisserait entendre que Vespasien réprimande son interlocuteur au sujet d'un affront contre l'Empereur en exercice (*Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur Ibid., s. v. *« dé lav malka ana »*). C'est d'ailleurs de cette manière que le Rav Meïr Shif explique l'énervement du futur empereur, sans prendre en compte l'explication de Rachi (*Hidouchéi Halakhot mé haGaon Maaram Shif al Massekhet Guittin*, dans Talmud Babli, Oz VéAdar edition, Méoudéret Friedman, Brooklyn, 2006, commentaire sur Ibid., s. v. *« Méhaïev tréi katla »*).

Pour revenir à Flavius Josèphe, on remarque en lisant entre les lignes de ses ouvrages, qu'en réalité, ce parallèle pourrait également le concerner. Pourquoi irait-il louer l'attitude de Jérémie refusant de suivre les Babyloniens s'il pensait qu'en règle générale, le vaincu se doit de suivre le vainqueur comme il le fit lui-même ? Etonnamment, on remarque d'ailleurs que l'historien juif continue à se présenter implicitement comme un héritier du Prophète malgré son départ vers Rome :

- Il insiste discrètement sur son impossibilité de s'échapper de la garde des Romains[735], à l'inverse de Jérémie à qui la possibilité avait été laissée par Nabuzaradan de partir vers Babel ou de rester avec les siens à Jérusalem.
- Il se décrit comme bouleversé par la ruine de Jérusalem.
- Il se montre concerné par le bien-être des survivants puisqu'il écrit avoir permis de libérer plus de deux cents personnes de sa connaissance, grâce aux bonnes relations existant entre Titus et lui[736].

Mais au-delà de ses affirmations personnelles, l'œuvre elle-même de Flavius Josèphe pourrait démontrer que son attitude de soumission à l'ennemi a une visée bien plus élevée que de simples ambitions personnelles. Elle montre que Josèphe, malgré ses éloges portant sur l'Empire romain[737] a su rester fidèle à son identité juive :

Premièrement, l'historien juif insiste beaucoup sur l'importance du respect de la Loi[738]. Il se présente personnellement comme un grand connaisseur, déclarant que les principaux érudits venaient l'interroger sur des questions épineuses alors qu'il n'avait à peine que quatorze ans[739]. Mais surtout, il déclare indirectement être resté attaché à la Torah malgré sa nouvelle vie romaine, puisqu'il écrit à la fin de son *Autobiographie* avoir épousé une femme de confession juive *« née de parents très nobles et qui est très vertueuse »*[740].

Deuxièmement, son étude de l'histoire païenne et des écrits des historiens de culture grecque n'est pas motivée par une volonté d'assimilation, mais au contraire, par un désir de défendre

[735] Autobiographie, op. Cit., p.XXV : *« Après la prise de Jotapata, les Romains qui m'avaient fait prisonnier, me gardaient étroitement ; mais Vespasien ne laissait pas de me faire beaucoup d'honneur (…) »*. Cette phrase peut être comprise comme une tentative de justification de son état vis-à-vis de ses éventuels lecteurs juifs: « Bien que Vespasien me fit beaucoup d'honneur, j'étais étroitement gardé et n'avais pas la possibilité de rester avec les miens ».

[736] *« Je lui demandai aussi la liberté de mon frère et de cinquante de mes amis, qu'il me donna de la même sorte ; et étant entré par sa permission dans le Temple, j'y trouvai, entre une grande multitude de captifs, tant hommes que femmes et enfants ; environ cent quatre-vingt-dix de mes amis ou de ma connaissance, qui furent tous délivrés à ma prière, sans payer rançon, et rétablis dans leur premier état. »* (Ibid., p.XXVI).

[737] Ces éloges en eux-même ne prouvent rien, comme je l'ai mentionné à plusieurs reprises, il ne faut pas oublier que la pensée de Josèphe ne peut être abordée sans avoir conscience de l'autocensure incontournable sur les descriptions de Vespasien, Titus et de leurs armées (voir supra p.175 –note-).

[738] Voir supra p.46 et suivantes.

[739] *Autobiographie*, op. cit., p.1.

[740] Ibid., p.XXVI.

les juifs et leurs pratiques aux yeux des nations[741]. Or, une réponse aux premières accusations antisémites de l'histoire ne constitue-t-elle pas un acte d'intérêt général vis-à-vis du peuple monothéiste dispersé au sein de nations païennes ?
Enfin, la rédaction des *Antiquités Juives* -écrite avant le *Contre Apion*- démontre que Flavius Josèphe sut s'imposer comme le « juif » au milieu des Païens. En écrivant ce *« pendant des Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse »*[742], Josèphe entend montrer aux Romains et aux Grecs que le peuple récemment vaincu possède toute une Histoire à respecter. Mais plus encore, cette œuvre monumentale permet aux générations juives futures d'être renseignées sur leur Histoire et sur les leçons qu'elle impose.

Conséquemment, nous voyons alors que Flavius Josèphe suivit jusqu'au bout le modèle de Jérémie tout en fréquentant la société romaine, puisqu'il sut tout de même rester plongé dans sa culture originelle. Même si rien ne permet de l'affirmer avec une solide certitude, nombres d'éléments convergent pour avancer que sa conduite, comme celle de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï d'après la littérature rabbinique, était motivée par l'idée que toute soumission politique réfléchie a pour but une émancipation apolitique.

B/ Les relations diplomatiques établies après le premier exil

Les Hagiographes de Daniel et d'Esther présentent les relations entre les dirigeants juifs et les monarques babyloniens et perses, sous un aspect assez particulier. Il ressort clairement de ces textes bibliques que le refus du dialogue de la part des dignitaires religieux serait comparable à un suicide et à un appel à la destruction de toute la communauté juive. Par conséquent, même s'il existe des enseignements quant aux comportements à adopter par les générations à venir[743], on ne peut parler de « modèle de diplomatie », car une attitude employée en cas de force majeure relève davantage de la « survie » que de la diplomatie.
En revanche, dans les Livres d'Ezra et de Néhémie, relatant le retour des Judéens exilés à Babel dans les terres de Judée[744], les descriptions des contacts entre les responsables juifs et

[741] On pense bien entendu ici à son ouvrage *Contre Apion*, cependant, d'autres passages de son œuvre, notamment des *Antiquités*, laissent deviner une telle démarche. Par exemple, il cite au début des *Antiquités juives* un grand nombre d'historiens dans le seul objectif de prouver que les vies extrêmement longues des premiers hommes d'après le Livre de la Genèse ne sont pas une invention de la tradition juive, mais sont confirmées de par ailleurs (AJ I, 3).
[742] Terme de Théodore Reinach, dans son introduction au *Contre Apion* (op. cit., p.III).
[743] Voir notamment infra pp.244-245 à propos du Livre de Daniel.
[744] L'édition artscroll du Talmud de Babylone présente dans le traité *Roch Hachana* une chronologie des évènements de cette période se basant sur des sources traditionnelles (Seder Olam Rabba §29-30 ; TB Méguila

les différents rois[745] démontrent en filigrane les conséquences positives de tels rapprochements.

Il suffit, en effet, de lire la lettre du roi de Perse transmise à Ezra dans le but d'asseoir l'autorité de ce dernier, pour s'apercevoir que les contacts avec le pouvoir peuvent être extrêmement bénéfiques pour le respect de la Loi juive :

« Artahchast[746], roi des rois, à Ezra le prêtre, maître de la Torah du Dieu du ciel, ayant grande maîtrise en cette matière (…). Je décrète que quiconque, dans mon royaume, parmi les Israélites, prêtres et Lévites, est volontaire pour partir à Jérusalem, peut t'accompagner. C'est dans le but suivant que tu as été envoyé par le roi et ses sept conseillers : pour faire une enquête sur les Juifs et sur Jérusalem, en rapport avec la Torah de ton Dieu qui est en ta possession ; pour transporter l'argent et l'or (…). De la sorte, tu pourras acheter avec cet argent en toute hâte des taureaux, des béliers et des agneaux, leurs oblations et leurs libations, et les offrir sur l'autel de ton

---

11b ; TB Avoda Zara 9a ; TB Roch Hachana 3a-b). Il y est démontreé que le retour des Judéens, l'annonce de la reconstruction du Temple, son effective reconstruction et le renforcement de l'autorité juive à Jérusalem constituent différentes étapes s'étalant sur plusieurs dizaines d'années. Il est bon d'en rappeler les principales afin de pouvoir situer chronologiquement les agissements d'Ezra et de Néhémie :

1/ La proclamation du retour vers Jérusalem et de l'autorisation de reconstruire le Temple est attribuée à Cyrus le Perse, successeur de Darius le Mède (Daniel 6, 29). Elle est mentionnée dans Ezra 1, 1 et II Chroniques 36, 22. Un groupe de juifs se mit en route pour Jérusalem et commença alors à reconstruire le Temple sous la direction de Zorobabel.

2/ La reconstruction du Temple est interrompue par le « roi Artahchast » (Ezra 4, 23-24). Les Sages considèrent ce nom comme un générique -comme « Pharaon »- et sont en désaccord sur l'identité de ce roi. Il pourrait s'agir de Cyrus le Perse lui-même, ou de son successeur Assuérus. D'autres encore pensent qu'il s'agirait d'un roi qui régna entre eux mais dont nous ne savons pas grand-chose (voir le détail de ces discussions dans Rabbi Yossef Rabinowitz, *Le Livre d'Ezra*, artscroll series la Bible Commentée, 2003, pp. 116-117).

3/ Darius le Perse, successeur d'Assuérus réaffirme l'autorisation donnée par Cyrus le Perse. La reconstruction du Temple progresse rapidement.

4/ Ezra arrive à Jérusalem apportant avec lui une lettre du *« roi Artahchast »* -titre appliqué ici à Darius le Perse- l'autorisant à demander l'aide des autorités perses locales (Ezra 7, 12).

5/Néhémie, encore à Babel, apprend que les Juifs de Jérusalem vivent dans des conditions misérables, que les murailles de la ville sont en ruines et que les portes ont été brûlées. Il demande alors la permission du roi de se rendre à Jérusalem et l'obtient.

(*Talmud Babli*, l'édition Edmond J. Safra, Artscroll Series, Mesorah Heritage fondation, 2004, 3a2-3, note 25)

[745] La Chronologie juive traditionnelle apparaît certaines fois en contradiction avec l'Histoire « conventionnelle ». Ainsi, d'après la chronologie biblique établie par la majorité des sources rabbiniques, deux rois (Evil Merodac et Balthasar) auraient succédé à Nabuchodonosor de 441 à 371 avant l'ère vulgaire, jusqu'à la prise de Babel par Darius le Mède et le commencement de l'ère Perse (371-370). Cyrus succéda à Darius le Mède (370-367), suivi d'Assurés (367-353), puis enfin de Darius le Perse (353-318). Cependant l'histoire « conventionnelle », se basant sur des historiens grecs anciens, attribue environ 169 années supplémentaires et de nombreux autres rois perses à la période considérée ici. Il existe une abondante littérature à propos de cette différence (R. Saadia Gaon, *Emounot véDéot* 8 ; Don I. Abrabanel, *Ma'ayanei HaYechoua* 2 :3, 10 :7-8 et 11 :3 ; R. David Ganz, *Tsema'h' David* II pp.186-191 ; Maharal, *Béer HaGolah* pp.139-140 ; voir également à propos de la chronologie pré-citée : Rabbi Nosson Scherman, *Introduction au Livre d'Ezra*, dans Rabbi Yosef Rabinowitz, *Le Livre d'Ezra*, artscroll series la Bible Commentée, op. cit., pp. 58-59).

[746] Pour le Talmud (TB Roch Hachana 3b), il est ici question du roi Darius le Perse. Cet avis paraît assez logique puisque ce même Darius fut celui qui autorisa la reprise des travaux du Temple. Cependant, Flavius Josèphe considère qu'Artahchast serait en réalité le roi Xerxès, fils de Darius le Perse : *« Xerxès succéda à son père Darius, et ne fut pas moins l'héritier de sa piété envers Dieu que de sa couronne. Il ne changea rien à ce qu'il avait ordonné touchant Son culte, et eut toujours une très grande affection pour les Juifs »* (AJ XI, 5, op. cit., p.342).

Dieu à Jérusalem. Toi et tes frères, vous pouvez faire, avec le reste de l'or et de l'argent, ce qui paraîtra bon, conformément à la volonté de votre Dieu (…)[747].

Tout ce qui est ordonné par le Dieu du ciel sera fait par le sceau [du roi], pour le Temple de Dieu, car pourquoi la colère s'abattrait-elle sur le royaume du roi et ses enfants ? Nous déclarons donc, que pour tous les prêtres choristes et portiers lévites, et Néthinites qui travaillent dans ce Temple de Dieu, il ne sera pas licite de lever sur eux impôts, taxes et dîmes. Et toi, Ezra, par la sagesse divine que tu possèdes, plus grande que celle des juges et magistrats qui jugent tout le peuple de l'autre côté du fleuve, pour tous ceux qui sont versés dans la Torah de ton Dieu, instruis ceux qui ne savent pas. Quiconque n'accomplira pas promptement la Torah de ton Dieu et la loi du roi, sera puni – soit mis à mort, sois déraciné, sois soumis à une peine d'expropriation ou à la torture. »[748]

D'après le texte, tout l'objectif de la venue d'Ezra et de l'aide royale lui étant attribuée est de renforcer la Torah, aussi bien au niveau de son enseignement : *« instruis ceux qui ne savent pas (…)»*, qu'au niveau du respect de sa bonne application : « *Quiconque n'accomplira pas promptement la Torah de ton Dieu et la loi du roi, sera puni – soit mis à mort (…)»*[749]. Les moyens financiers mis à la disposition d'Ezra le sont également dans le but d'un accomplissement correct du service des sacrifices, pierre angulaire du service divin à l'époque du Temple. De même, les différentes exemptions d'impôts concernent uniquement les Juifs ayant un rôle concret dans ce service, des prêtres -*«* כֹּהֲנִים */Cohanim »*- aux simples ouvriers du Temple *« Nethinites »*[750].

Rabbi Lévy Ben Guerchom note dans le même esprit que le texte de la lettre insiste à plusieurs reprises sur les grandes connaissances d'Ezra. Le but de cette insistance serait de montrer que toutes ces prérogatives exceptionnelles lui auraient été accordées en raison de son érudition et de sa maîtrise des lois hors du commun[751]. Ainsi, la « collaboration » présentée

[747] Ezra 7, 12-18.
[748] Ezra 7, 23-26.
[749] Voir également dans des termes similaires, la missive de Cyrus aux gouverneurs de Syrie mentionnée par Flavius Josèphe dans les *Antiquités Juives* à propos de l'aide accordée à Zorobabel (AJ 11, 1).
[750] D'après le commentaire de Rachi sur Ezra 7, 24 les Néthinites étaient préposés aux travaux de *« coupeurs de bois »* et *« porteurs d'eaux »* dans le Temple. Il faut noter que les Néthinites avaient un statut particulier, puisque d'après la tradition rabbinique, ils seraient descendants des Cananéens s'étant rendus aux Juifs lors de la conquête de Josué (voir Josué 3, 10 ; TB Yébamot 78a-79b ; TB Kétouvot 29a). Ils n'étaient donc pas considérés comme des Juifs, mais comme des étrangers acceptés par la communauté et ne pouvant se marier qu'entre eux. On remarquera alors que ces derniers auraient bénéficié d'une exemption d'impôts à l'inverse des Juifs ne participant pas au service du Temple. Il n'y a rien d'incroyable à cela, au contraire, tout ce qui est en rapport avec la Torah est toujours favorisé par rapport à ce qui est fait pour les Juifs sans aucun rapport avec la Torah. Dans le même esprit, voir la Michna : *« Un Cohen a préséance sur un Lévy, un Lévy sur un Israël [Juif ni Cohen ni Lévy], un Israël sur un Mamzer [enfant né d'une union illégitime], un Mamzer sur un Néthin, le Néthin sur le prosélyte, le prosélyte sur un esclave libéré. Quand [ces règles s'appliquent-elles] ? Lorsqu'ils sont tous équivalents. Par contre, si le Mamzer est un Sage [de la Torah] et que le Cohen Gadol [Grand-prêtre] est un ignorant, le Mamzer Sage a préséance sur le Cohen Gadol ignorant »* (TB Horayot 13a ; traduit de l'hébreu).
[751] Rabbi Lévy Ben Guerchom, le « Ralbag » (voir « Biographies »), *Péroush*, dans *Néviimi véKetouvim Néhmad Lémaré*, op. cit., commentaire sur Ezra 7 *« Ha Toélet »* 5.

dans ce Livre biblique ne peut être le fait que d'un homme de Torah dépassant ses contemporains de par son érudition.

De même, à l'époque de la destruction du second Temple, Flavius Josèphe se réserva le « privilège » de collaborer avec les Romains car il se considérait comme l'un des juifs les plus érudits de son temps. Quant à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, la seule mention de son titre « רַבָּן */Rabban / Notre Maître* » au lieu de « רַבִּי */Rabbi / mon Maître* », laisse entendre qu'il était considéré comme le Maître de sa génération par excellence[752]. La « collaboration » ayant pour finalité de renforcer la pratique de la Torah, seuls ses Maîtres pouvaient se permettre d'établir des relations de confiance avec le pouvoir dominant.

Ezra est assisté dans sa tâche par Néhémie, monté à Jérusalem pour aider à la reconstruction des murailles, comme relaté dans le Livre Biblique du même nom. Néhémie bénéficie également de l'aide royale. Il est nommé *« gouverneur du pays de Juda »*[753] après avoir insisté auprès du roi pour rejoindre Jérusalem un certain temps[754]. Comme dans le Livre d'Ezra, le texte précise que certaines facilités administratives sont attribuées au délégué royal pour l'aider à accomplir sa mission :

Je dis encore au roi : *« Si le roi le trouve bon, qu'on me donne des lettres pour les préfets de l'autre côté du fleuve, afin qu'ils facilitent mon passage jusqu'à ce que j'arrive en Judée, ainsi qu'une lettre pour Assaph, le conservateur de la forêt du roi, afin qu'il me fournisse du bois pour faire la charpente des portes du fort attenant au Temple, des murs de la ville et de la maison que je vais occuper. »* Le roi me l'accorda, grâce à la protection divine qui me favorisait. J'arrivai auprès des préfets de l'autre côté du fleuve et leur remis les lettres du roi. Celui-ci m'avait en outre, fait escorter par des chefs de troupes et des cavaliers[755].

[752] A l'époque de la destruction du second Temple, deux Sages avaient ce titre de « רַבָּן */Rabban* », il s'agit de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et de Rabban Shimon Ben Gamliel. Il semble que l'autorité suprême de ce dernier (la « נשיאות */Néssiout* ») ne se manifesta qu'après la mort de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï. Cependant lorsqu'ils étaient tous deux vivants, il semblerait que Rabban Yo'hanan ait été le dirigeant incontesté, comme le montre le passage de TB Guittin 55bs., qui ne mentionne pas du tout Rabban Shimon (voir des démonstrations plus denses dans R. Isaac E. Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 13-25, pp.51-96 et Rabbi Hersh Goldwurm, *History of the Jewish People, The Second Temple Era*, from Dr. Eliezer Ebner's translation of Yekutiel Friedner's *« Divrei Y'mei HaBayit HaSheini »*, Mesorah Publications, Ltd, 1982, p.193).

[753] Néhémie 5, 14s ; 8, 9.

[754] Il ressort du début du second chapitre que Néhémie était l'un des proches serviteurs du roi. Le texte montre qu'il servait le vin au roi et que celui-ci lui parlait comme s'il le connaissait bien, signe qu'il n'était pas un simple servant. Lorsque Néhémie lui demanda la permission de partir vers Jérusalem, le roi lui répondit spontanément : *« Combien de temps durera ton voyage et quand seras-tu de retour ? »* (Néhémie 2, 6). On comprend donc que sa présence dans le royaume était importante aux yeux du monarque, qui n'imaginait pas le laisser partir pour un temps indéterminé.

[755] Néhémie 2, 7-9.

Devant le manque de moyens matériels du peuple de Jérusalem pendant la fortification des murailles, de nombreuses plaintes arrivent vers Néhémie. Il prend alors plusieurs mesures afin d'atténuer les difficultés de la population[756]. Il prend ensuite Dieu à témoin que tous ses actes en tant que gouverneur de Judée ne furent entrepris que dans l'intérêt général :

> J'ajoute qu'à partir du jour où [le roi] m'avait investi des fonctions de gouverneur du pays de Juda (…), je n'ai, non plus que mes frères, vécu des aliments dus au gouverneur. Les précédents gouverneurs, mes prédécesseurs, chargeaient lourdement les gens du peuple (…). Moi, je n'agissais pas de la sorte par crainte de Dieu. J'ai aussi mis la main au travail du mur, nous n'avons acheté aucune terre, et tous mes gens étaient groupés là, occupés de la besogne (…). Malgré cela, je ne réclamais point les subsistances dues au gouverneur, car la corvée était lourde pour le peuple. Tiens-moi compte, ô mon Dieu, pour mon bien, de tout ce que j'ai fait en faveur de ce peuple ![757]

Même si certaines parties de ce discours sont vilipendées par les Sages du Talmud[758], on retiendra que son idée directrice est on ne peut plus porteuse d'enseignements pour les futures générations de Sages qui devront composer avec le pouvoir dominant. Il précise en effet la retenue nécessaire pour tout Juif investi d'un certain pouvoir par l'autorité royale. Le peuple participant à la reconstruction des murailles du Temple doit être traité avec attention par ses représentants. Ceux-ci ne doivent jamais oublier que leurs charges et privilèges administratifs sont une simple conséquence de leur mission divine. Aucun profit personnel non nécessaire n'est donc autorisé. Le Sage composant avec le pouvoir ne doit en aucun cas tomber dans la corruption généralisée dans les milieux politiques. En bref, le texte du Livre de Néhémie insiste auprès des générations postérieures sur le fait que l'intérêt général[759] doit être l'unique objectif du Sage « collaborateur ».

Or, comme nous l'avons démontré plus haut dans ce travail, de nombreux éléments concordants nous permettent d'affirmer que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï d'après les sources rabbiniques, et Flavius Josèphe d'après ses écrits, ont chacun agi en suivant un certain intérêt

---

[756] Néhémie exigea des chefs du peuple une certaine solidarité à l'égard des plus démunis, notamment par une abolition des dettes précédemment contractées (Néhémie 5, 8-13).

[757] Néhémie 5, 14-19.

[758] Il est reproché à Néhémie d'avoir critiqué les gouverneurs juifs l'ayant précédé, parmi lesquels figurerait notamment Daniel ; ainsi que de s'être vanté de son action auprès de son peuple au lieu d'avoir conservé une certaine humilité qui aurait mieux convenue à sa mission et à son rang (TB Sanhédrin 93b ; TB Roch Hachana 32b ; voir cependant le commentaire de R. Lévy ben Guershom, *Péroush*, op. cit., commentaire du « Ralbag » sur Néhémie 6, *« tohélet »* 10 et 11, qui ne prend pas en compte ces critiques du Talmud dans son éloge sur le comportement de Néhémie).

[759] Selon la définition que j'en ai donnée supra p.190 (note). Il semble en effet que le but de Néhémie ne soit pas seulement d'aider une population pauvre, mais surtout d'aider la population pauvre participant à la reconstruction des murailles de la ville, c'est-à-dire, à un ouvrage permettant au récent second Temple d'être parfaitement protégé contre toute incursion ennemie. L'intérêt général doit donc être compris une nouvelle fois ici comme l'intérêt du service divin, seul garant de la perpétuation du peuple juif.

général[760]. L'étude de l'attitude de Néhémie en tant que gouverneur n'a pu que les conforter d'accomplir leur acte de « collaboration », sachant que ce dernier avait explicitement montré qu'il était possible de travailler pour le pouvoir dominant sans l'once d'un intérêt personnel.

Enfin, on remarquera que Néhémie s'adresse à Dieu car il considère Celui-ci comme le réel mandataire de sa mission à Jérusalem. En effet, il présente régulièrement les bienfaits du roi à son égard comme provenant de Dieu. Aussi lorsqu'il obtient la lettre du roi lui permettant de se rendre à Jérusalem en bénéficiant de l'appui royal, il précise: « *Le roi me l'accorda, grâce à la protection divine qui me favorisait* »[761]. Une telle précision revient par la suite, de nouveau associée à la mention des faveurs royales, lorsque Néhémie arrive à Jérusalem et qu'il s'adresse pour la première fois aux habitants : *« Je leur fis connaître combien la protection de mon Dieu m'avait favorisé et quelles paroles m'avait adressées le roi (…) »*[762]. Déjà dans sa demande de congé auprès du roi, c'est-à-dire, avant même d'être certain d'une réponse positive, le texte montre que Néhémie demande en premier lieu cette autorisation d'absence à Dieu, preuve de sa certitude que toute décision du pouvoir est intimement liée au choix divin :

Alors le roi me dit : *« Quel est l'objet de ta requête ? J'adressai une prière au Dieu du ciel, et je dis au roi, si tel est le bon plaisir du roi, et si ton serviteur possède ta bienveillance, envoie moi en Judée (…) »*.[763]

Dans la même veine, Rabbi Lévy Ben Guerchom remarque que le Livre d'Ezra montre indirectement qu'une autorisation royale favorisant les Juifs ne peut devenir effective qu'au moment voulu par Dieu :

« Vois, qu'à l'époque de Cyrus [le Perse], les Juifs avaient l'autorisation de reconstruire le Temple, mais ils n'ont pu y parvenir[764]*. Or, lors de la deuxième année de Darius son fils, ils recommencèrent à le reconstruire*

[760] Voir supra pp.203-209.
[761] Ibid.
[762] Néhémie 2, 18
[763] Néhémie 2, 4-5. Voir les commentaires de Rachi et du Malbim sur ces versets. Dans le livre d'Esther, le Nom de Dieu n'apparaît pas une fois, mais les commentateurs remarquent que le terme *« roi »* est toujours employé pour Le désigner en plus du roi Assuérus (voir R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Sherman, *Esther*, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, Les éditions Colbo, 1987, pp.XXXIX et 90-91). De même ici, lorsque Néhémie répond au roi de Perse : *« si tel est le bon plaisir du roi, et si ton serviteur possède ta bienveillance »*, l'Interlocuteur peut également être Dieu Lui-même. Cette interprétation personnelle montrerait donc de manière encore plus flagrante que Néhémie n'attend ses privilèges que de Dieu et que le roi de Perse n'est qu'un simple intermédiaire à Sa volonté.
[764] Ezra 4, 5-24.

sans l'autorisation du roi[765]*. Or, leurs ennemis n'ont pas pu les empêcher d'accomplir leur ouvrage, car le roi Darius avait [entre temps] ordonné de presser le travail (...) et de mettre en place le service du Temple*[766] *».*[767]

Les Judéens qui recommencèrent à reconstruire le Temple sans l'autorisation du roi, dont il est question ici, ne sont pas comparables à ceux qui ont désobéi à Nabuchodonosor à l'époque de Jérémie[768], au contraire. Le texte mentionne en effet que cette décision fut adoptée après que les prophètes Haggaï et Zacharie leur en aient donné mission au Nom de Dieu[769].
L'idée qui se dégage est donc la suivante : Néhémie et Ezra doivent s'efforcer d'être en bons termes avec le pouvoir afin d'instaurer une vie de Torah à Jérusalem. Cependant, aussi nécessaire que soit la bienveillance des rois de chair et de sang, les Sages œuvrant avec eux ne doivent jamais oublier qu'ils ne sont que des instruments de la volonté divine. Les monarques et empereurs ne servent donc pas uniquement d'instruments de châtiment mais également d'instruments de bonté divine[770].
Aussi, tout le but de la démarche de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï relatée dans le traité *Guittin* du Talmud aura donc été de « transformer » Vespasien de l' *« instrument du châtiment »* à l' *« instrument de bonté »*[771].

Section 2/ Une diplomatie a postériori

Si les relations entre les Sages et le pouvoir dominant sont légitimées par les textes bibliques, il n'en reste pas moins que la situation d'asservissement ne peut être un but en soi. Dans l'étude de la *Halakha*[772], les Rabbins distinguent régulièrement deux cas de figure : Le *«* לְכַתְּחִלָּה */Lehatkhila »* (à priori), et le *«* בְּדִיעֲבַד */Bédiavad »* (à posteriori). Un comportement

[765] Ezra 5, 1-5.
[766] Ezra 5, 6- 6,12
[767] R. Lévy ben Guershom, *Péroush*, op. cit., commentaire du « Ralbag » sur Ezra 7, *« ha Toélet »* 3 ; traduit de l'hébreu.
[768] Voir supra pp.86-90.
[769] Ezra 5, 1-2.
[770] Voir explicitement dans Ezra 9, 9 : *« Dieu ne nous a pas abandonnés. Il a fait pencher le bon vouloir des rois de Perse vers nous, pour nous rendre la vie, pour élever le Temple de notre Dieu, restaurer ses ruines et nous pourvoir d'une enceinte en Juda et à Jérusalem. »*
[771] Ce parallèle me parait pertinent car laisser subsister une académie de Sages assurant la survie du Judaïsme profite à la collectivité. La « bonté » de Dieu est donc flagrante. En revanche, le même raisonnement ne peut être tenu avec Flavius Josèphe qui ne convaint Titus de ne sauver qu'une poignée des prisonniers (*Autobiographie*, op. cit., p.1). Même si l'œuvre de l'historien juif profite sans doute à l' *« intérêt général »* (voir supra p.194), elle n'a rien à voir avec les motivations qu'eut Vespasien lorsqu'il sauva le général Josèphe. Force est de constater que si Josèphe montre parfaitement le rôle d' « instrument » de l'empereur romain dans la punition des Juifs, il ne montre en revanche pas du tout un rôle d' « instrument de la bonté divine ».
[772] Voir « Lexique ».

peut très bien être défendu לְכַתְּחִלָּה */léhatkhila* mais permis בְּדִיעֲבַד */bédiavad* en fonction de diverses données inhérentes au cas en question. De la même manière au niveau de l'attitude politique préconisée par les Sages, il est certain que pour eux, le לְכַתְּחִלָּה */léhatkhila* aurait été de vivre dans un royaume juif avec des lois conformes à la Torah. Cependant, cette situation n'étant qu'une utopie à une époque de domination étrangère, toutes les relations avec le pouvoir obéissent à une logique d'a posteriori.

Dès lors, les Sages en rapport avec le pouvoir acceptent leurs nouveaux maîtres tout en gardant à l'esprit que Le Maître des maîtres est le réel commanditaire de leurs missions diplomatiques. Toutefois, les textes des Livres de Jérémie, d'Ezra et de Néhémie montrent explicitement que ces derniers, même s'ils acceptent leurs situations avec philosophie, en éprouvent au fond un réel désarroi. L'Autobiographie de Josèphe, comme le Talmud, dévoilent que la même analyse peut être apportée à propos de l'historien juif et de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï (§1).

En outre, l'idéologie des Sages ne se résume pas à une simple « politique du moindre mal » subie et uniquement passive. Le traité de Michna des *Pirké Avot*[773] présente ainsi certains enseignements concernant les rapports entre les juifs et le gouvernement. Il en ressort que la domination romaine de plus en plus imposante oblige les Sages de la Michna à édicter des règlements concrets sur les relations avec le pouvoir (§2).

§1) Le désarroi causé par la domination

Dans la continuité des textes bibliques insistant sur le désarroi des dirigeants politico-religieux contraints de composer avec le pouvoir dominant (A), les sources rabbiniques montrent que malgré ses efforts pour « sauver le judaïsme », Rabban Yo'hanan Ben Zakaï était profondément attristé de la situation politico-religieuse de l'après-destruction (B).

A/ Le modèle biblique

En comparant le prophète Jérémie avec Ezra et Néhémie, on remarque une différence flagrante dans leurs rapports avec le pouvoir dominant : Alors qu'Ezra et Néhémie évoluèrent en terre étrangère et furent matériellement contraints de composer avec la royauté, Jérémie demanda au peuple de se plier à la supériorité de Babel, alors que le royaume de Juda était

[773] Ibid.

encore souverain. Nous voyons pourtant dans le Livre de Jérémie que le prophète aurait bien aimé se passer de cette mission :

Je me disais bien : *« Je ne veux plus penser à Lui ni parler en Son Nom ! »* Mais alors, il y avait au-dedans de moi comme un feu brûlant, contenu dans mes os ; je me fatiguais à le dompter, je ne pouvais[774].

Jérémie est habituellement considéré comme la conscience de ses contemporains. Depuis le début de ce travail, nous avons étudié son comportement sous un angle politico-religieux. Cependant, le texte biblique présente également le personnage sous son aspect moral et psychologique. Jérémie est brisé, malheureux d'avoir été choisi par Dieu pour annoncer la destruction. Il est pourtant contraint de parler, au risque de se retrouver seul, au risque d'être considéré comme un paria par les autres Judéens.
On remarque que Flavius Josèphe n'a pas occulté les états d'âmes de ce prophète, qui n'en reste pas moins un homme, lorsqu'il écrit à son propos : *« (…) il voulait achever ses jours au milieu des ruines de sa patrie pour ne point perdre de vue ces tristes reliques d'un si déplorable naufrage »*[775]. De même, les Sages du Midrash rapportent une tradition le concernant illustrant parfaitement le « drame » qu'il vivait en parallèle de la destruction de Jérusalem :

Jérémie était revenu en toute hâte à Jérusalem parce qu'il s'était rappelé que jadis, dans leur jeunesse, lui et Nabuchodonosor s'étaient promenés ensemble. Nabuchodonosor était alors pauvre et méprisé et il disait : *« Je souhaite devenir le maître du monde, j'attaquerai Jérusalem, je brûlerai le Temple et la ville, assassinerai les habitants et emmènerait les survivants en captivité. »* Voyant par prophétie que les vœux de Nabuchodonosor se réaliseraient, Jérémie demanda *: « Accorde-moi [épargne-moi] Jérusalem ! Non, répondit Nabuchodonosor. – Alors accorde-moi le Temple ! Non ! – Le Sanhédrin, les écoliers ! Non ! – Alors que m'accorderas-tu ? demanda Jérémie. – Tout ce que tu peux sauver en emportant de la ville, de l'après-midi jusqu'au soir ce jour-là, je te l'octroie ».* Mais Dieu avait appelé Jérémie à Anatot[776] (…). Bien qu'il revînt en toute hâte, il n'arriva pas avant le soir. C'était trop tard. Il ne put rien sauver[777].

Toute l'action politico-religieuse de Jérémie ne peut être comprise sans s'attacher à ses sentiments sur le déroulement des évènements. Le Livre de Jérémie ne présente pas un

[774] Jérémie 20, 9 ; voir le passage dans son ensemble Jérémie 20, 7-18.
[775] AJ 10, 11.
[776] Jérémie 32, 8.
[777] D'après certaines sources manuscrites de R. H. Y. David Azoulay, le « 'Hida » (Jérusalem1724-Livourne1806), *Pessikta Rabbat*i 26 et *Otsar Haaggada* 247 ; traduit de l'hébreu et cité dans R. Meir Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Les Lamentations*, op. cit., pp.91-92

prophète accomplissant froidement la volonté de Dieu en s'y satisfaisant pleinement, mais un prophète contraint d'agir ainsi, poursuivi par une fatalité qu'il sait irrémédiable. Son attitude marquera par la suite celle de tous les Sages qui devront composer avec le pouvoir. Toutes les avancées juridiques obtenues grâce aux bonnes relations diplomatiques seront entachées d'un arrière plan dramatique.

Ainsi, dans le Livre d'Ezra, les privilèges accordés par le roi de Perse ne sont pas considérés comme un objectif en soi, mais comme une faveur accordée par Dieu dans un contexte globalement défavorable aux juifs :

Maintenant, pour un court moment, la faveur nous a été accordée par l'Eternel notre Dieu, en laissant subsister un reste d'entre nous et en nous donnant un pieu dans son saint lieu[778], afin que Dieu éclaire nos yeux et nous rende un peu de vie dans notre servitude[779].

Rachi note sur ce passage que la *« servitude »* dont il s'agit est l'asservissement à Darius, roi de Perse[780], celui-là même qui autorisa, pourtant, la reconstruction du Temple[781], et qui, selon le Talmud[782], investit Ezra de pouvoirs visant à faire respecter la Torah par les Judéens. Ainsi, malgré toutes les faveurs accordées par le roi, Ezra ne se sent pas pour autant « libre ». Les relations entre Sages et dignitaires n'ont pas pour objectif de donner l'illusion d'une liberté retrouvée. Les Juifs, même si leur Temple est reconstruit se considèrent comme des serviteurs. Ils reconnaissent que tous les privilèges acquis sont une source de bénédiction, mais n'oublient pas que leur situation ne peut en rien être comparée à celle d'un peuple obéissant à un roi juif guidé par la Torah.

De même dans le Livre de Néhémie, alors qu'un gouvernement juif est déjà mis en place à Jérusalem -ce qui constitue un changement considérable par rapport à la situation prévalant quelques années auparavant lors de la prise du Premier Temple- les Lévites adressent une prière publique à Dieu. Celle-ci reflète bien l'arrière plan dramatique de leur nouvelle situation :

(…) Eh bien ! Nous voilà aujourd'hui esclaves ; oui, dans le pays que tu avais donné à nos pères pour jouir de ses fruits et de ses richesses nous sommes des esclaves ! Ses produits, il les prodigue au profit des rois que tu as

[778] C'est-à-dire : En nous installant sur la terre d'Israël et à Jérusalem [après l'exil à Babylone] (Voir le commentaire de Rachi sur Ezra 9, 8 et R. David Altschuller, *Metsoudat David*, op. cit., commentaire sur Ibid.).
[779] Ezra, Ibid.
[780] Commentaire de Rachi sur Ibid.
[781] Ezra 6, 1s.
[782] D'après TB Roch Hachana 3a, le roi *« Arahchstat »* par qui Ezra fut investi n'est autre que Darius (voir supra p.210 –note-).

mis à notre tête à cause de nos pêchés ; ils dominent sur nos personnes et sur nos troupeaux selon leur gré, et nous sommes dans une grande détresse ![783]

Rav David Altschuller comprend cette plainte comme un aveu de désespoir ressenti sous domination perse. Les Lévites, représentant la pensée profonde des Judéens se plaindraient en fait indirectement de l'attitude des rois de Perse qui *« prélèvent d'eux l'impôt ainsi que toute chose belle et agréable »*[784].
Or, c'est dans un tel contexte que s'établissent et se consolident les relations entre les représentants des Judéens et les monarques perses. Il est donc certain que les Livres d'Ezra et de Néhémie montrent que ces derniers n'évoluaient pas dans une situation idéale…

B/ La réelle volonté de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï d'après la littérature rabbinique

Le récit de la mort de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï est révélateur de ce que représentait le Sage aux yeux de ses élèves, de sa profonde crainte de Dieu[785], mais également d'une manière plus détournée, de ses réelles « ambitions » politiques. Compte tenu de l'apport de ce texte tant par rapport à notre sujet que de la morale juive en général, j'ai jugé bon de le reproduire ici dans son intégralité :

Lorsque Rabban Yo'hanan Ben Zakaï tomba malade, ses disciples lui rendirent visite. Dès qu'il les vit, il fonda en larmes.

- Notre Maître, lui demandèrent-ils, lumière d'Israël ! Pilier de droite ! Marteau puissant ! Pourquoi pleures-tu ?
- Si l'on devait me mener devant un roi de chair et de sang, qui est là aujourd'hui et sera demain dans la tombe, dont la colère qu'il pourrait avoir contre moi ne serait pas éternelle, dont les prisons, s'il m'y condamnait, ne le seraient pas non plus, qui, s'il me tuait, ne me tuerait pas pour toujours, un roi que je pourrais essayer d'apaiser par des paroles ou circonvenir par de l'argent, j'aurais déjà de quoi pleurer. Or, je suis conduis devant le Roi des rois, le Saint, béni soit-Il, vivant pour l'éternité et pour l'éternité des éternités ; s'Il se met en colère contre moi, Sa colère sera éternelle, s'Il me met en prison, Sa prison

[783] Néhémie 9, 36-37. Les versets précédents rappelaient que les Rois de Judée ne servaient pas Dieu convenablement. Rabbi Yossef Rabinowitz montre que la mention de la servitude sous les rois de Perse à la suite de ce rappel historique met en valeur la remontrance biblique du Livre du Deutéronome : *« Et parce que tu n'auras pas servi l'Eternel ton Dieu, avec joie et contentement du cœur, au sein de l'abondance, tu serviras tes ennemis, suscités en ton sein par l'Eternel (…) »* (Deutéronome 28, 47-48). Dans le passage de Néhémie, le passage doit donc également être compris : *« Car nous ne T'avons pas servi, nous devons servir nos ennemis »* (Rabbi Yossef Rabinowitz, *The book of Nehehmia*, Artscroll Tanach Series, 1990, p.167 ; en anglais).
[784] R. David Altschuller, *Metsoudat David*, op. cit., commentaire sur Néhémie 39, 36-37. On notera cependant que Rachi ne considère pas que la « servitude » dont il s'agit est l'asservissement aux rois de Perse. (Commentaire de Rachi sur Néhémie 39, 36 ; traduit de l'hébreu).
[785] Voir supra p.99 (note) la définition traditionnelle de ce concept.

sera éternelle, s'Il me condamne à mort, Sa sentence sera éternelle ; je ne pourrais L'apaiser par des paroles, ni Le circonvenir à prix d'argent. Et qui plus est, deux routes sont devant moi : l'une conduit à la Géhenne, l'autre au Jardin d'Eden, et j'ignore sur laquelle je serais conduit. Et je ne devrais pas pleurer !

Puis ses disciples lui dirent : *« notre Maître, donne-nous ta bénédiction »*. Il leur dit : *« Puisse Sa volonté faire que votre crainte du Ciel soit égale à celle que vous pouvez avoir des êtres humains ». « Seulement égale ? »* s'étonnèrent les Rabbis. Il répondit : *« Ce serait déjà beaucoup. Sachez que lorsqu'un homme commet un crime, il se dit : Pourvu que personne ne me voie. Pourtant, Dieu le voit partout ! »*

Sur le point de mourir, il leur dit : *« Débarrassez la maison des ustensiles, ils sont impurs, et préparez un siège pour Ezéchias, roi de Juda, qui va venir. »*[786]

Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, comme nous l'avons expliqué précédemment, est considéré dans les sources rabbiniques comme un Maître dont la portée de l'enseignement dépasse le cadre réduit de ses élèves pour s'étendre parmi tous les Juifs de son époque et des époques postérieures. Ainsi, lorsque ses disciples lui rendent visite, ils ne l'appellent pas seulement *« Maître »*, mais également *« lumière d'Israël »*, indiquant par là que ses actions comme ses apports au niveau de la loi juive ont éclairé un peuple se trouvant dans l'obscurité. Nul doute que l' « obscurité » à laquelle il est fait allusion ici est la situation dramatique dans laquelle les Juifs se trouvaient lors de la prise du Temple et de sa destruction. Rabban Yo'hanan Ben Zakaï ouvrit les yeux de ses contemporains lorsqu'il leur montra que l'application des lois de la Torah pouvait être sincère et intègre malgré l'absence de ce lieu de culte rassemblant tous les juifs[787]. On retrouve d'ailleurs dans le Midrash un récit présentant le Sage consolant l'un de ses élèves[788] devant les ruines du Temple :

Une fois, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï sortait de Jérusalem et Rabbi Josué l'accompagnait. [Ce dernier] vit les ruines du Temple et dit : *« Malheur à nous pour la destruction de cet Endroit qui expiait les fautes d'Israël »*. [Rabban Yo'hanan Ben Zakaï] lui dit: *"Mon fils, ne te fais pas de mal. Nous avons un autre procédé expiatoire. Et lequel est-ce ? Il s'agit des actes de bienfaisance, ainsi qu'il est dit : J'ai aimé la bonté et non les sacrifices*[789]*. »* [790]

[786] TB Berakhot 28b.
[787] Voir infra pp.300s, 320s, etc...
[788] Il n'est pas mentionné explicitement ici que Rabbi Yéochoua est son élève, mais on ressent dans ce récit une certaine ascendance de Rabbi Yo'hanan sur ce dernier. Qui plus est, la Michna dans les *Pirké Avot* mentionne cinq élèves principaux du Sage, dont un certain Rabbi Yéochoua Ben Hanania, dont il est probablement question ici (*Avot* 2, 8).
[789] Osée 6, 6.
[790] *Avot deRabbi Nathan* 4, 5 ; traduit de l'hébreu.

Par cette déclaration réconfortante, les Sages du Midrash montrent que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï est certain que la chute du Temple ne marque en aucun cas la chute du judaïsme. Sa grande « force » rappelée par ses élèves dans le traité *Berakhot* du Talmud -*« pilier de droite*[791]*, marteau puissant »*- aura donc été, entre autres, de communiquer sa certitude à l'ensemble des Sages en les sortant de cette obscurité que constituait la destruction du Temple.

Dans le recueil des *Avot deRabbi Nathan*, d'où est tiré ce *midrash*, on remarque que le récit de la rencontre entre Vespasien et le Sage suit sans interruption la déclaration de ce dernier quant à la possibilité d'expier les fautes d'Israël sans le Temple. De cette juxtaposition nous pouvons déduire que d'après le Midrash, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï accepta de collaborer avec les Romains après la destruction du Temple car il était certain que celle-ci n'entraverait pas la possibilité de pratiquer les lois de la Torah[792].

Est-ce à dire pour autant que le Sage se satisfaisait de sa nouvelle situation ? La suite du *midrash* relatant sa réaction et celle de ces élèves lorsqu'ils apprirent que le Temple fut brûlé semble prouver le contraire :

> Lorsque Rabban Yo'hanan Ben Zakaï apprit que Jérusalem fut détruite et le Temple brûlé, il déchira ses habits [en signe de deuil] et ses élèves en firent de même. Puis ils pleurèrent, hurlèrent de détresse et se lamentèrent[793].

Pourquoi Rabban Yo'hanan Ben Zakaï réconforta-t-il, plus tard, Rabbi Yéochoua devant les ruines du Temple, d'après ce même *midrash*, alors qu'il pleura lui-même lors de sa destruction ? La réponse se devine d'elle-même lorsque l'on se remémore les attitudes d'Ezra et de Néhémie face au pouvoir perse. Il y a une obligation de s'adapter aux nouvelles situations politiques, sociales et religieuses. Ezra et Néhémie entraînent d'un côté leurs contemporains à reconstruire un judaïsme « abîmé » par l'exil babylonien ; mais de l'autre, se

---

[791] Rachi explique que ce terme symbolise la puissance. En effet, selon le Livre des Rois, le roi Salomon avait fait placer deux imposants piliers dans le Temple (voir I Rois 7, 21). Les élèves nommèrent donc leur Maître *« pilier de droite »* car la droite est toujours considérée comme plus importante (Commentaire de Rachi sur TB Berakhot 28b, s. v *« amoud hayémini »*). R. S. Edels quant à lui, explique que le mot de *« pilier »* fait référence au rôle central de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï. Après la destruction du Temple, il devint en quelque sorte le *« pilier »* de sa génération (*Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, commentaire sur ibid., s. v. *« ner Israël amoud »*).

[792] Sa demande à Vespasien, telle que présentée dans cette version quelque peu différente de celle du traité *Guittin* du Talmud de Babylone, confirme d'ailleurs cette déduction : *« Je ne demande de toi que Yavné. J'irai là bas pour enseigner [la Torah] à mes élèves, pour y fixer des prières [litt. : une prière] et pour y accomplir tous les commandements mentionnés dans la Torah.»* (*Avot deRabbi Nathan* 4, 5 ; traduit de l'hébreu). On remarquera que sa requête telle que présentée dans le traité Guittin incluait *« Yavné »* sans apporter plus de précisions sur l'activité qui se déroulerait dans cette académie rabbinique (voir supra p.98 –note- et infra p.258).

[793] *Avot deRabbi Nathan*, Ibid. ; traduit de l'hébreu.

lamentent de l'état dans lequel se trouve la collectivité à leur époque[794]. De la même manière, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, comme Flavius Josèphe et tous les Sages de leur temps s'affligent sur la destruction du Temple. Non seulement pour la perte d'un édifice religieux, mais également car cette destruction marque la fin d'une période glorieuse du judaïsme de l'antiquité. Pourtant, ces Maîtres de la Torah représentés par Rabban Yo'hanan sont obligés de vivre avec leur temps, de redonner confiance à la population et de tout faire pour que les prescriptions de la Torah soient respectées malgré la disparition du culte des sacrifices lié à la présence du Temple.

La rencontre entre le Sage juif et Vespasien prend alors tout son sens. La « collaboration » de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï est rendue obligatoire devant les changements s'opérant dans cette Judée tourmentée. Il est évident que le Sage aurait aimé éviter tout contact avec le pouvoir romain mais cela n'est plus possible. Cependant, il serait complètement faux d'affirmer qu'il se satisfait des privilèges qui lui furent accordés par Vespasien[795]. La rencontre entre les deux hommes était certes nécessaire, mais a priori, il aurait mieux fallu que le Temple ne soit pas détruit et que les Romains n'entrent pas dans Jérusalem.

Dans la *aggada* du traité *Berakhot*, lorsque le Sage parle avec ses élèves sur son lit de mort, les derniers mots de ce dernier apparaissent énigmatiques et hors du contexte de la leçon morale qu'il leur communique : *« Débarrassez la maison des ustensiles, ils sont impurs, et préparez un siège pour Ezéchias, roi de Juda, qui va venir [pour m'accompagner]. »*. Rav Yaakov Emden propose d'établir un lien entre ces deux requêtes. D'après lui, le personnage rabbinique doit être rattaché au personnage biblique car tous deux furent en leur temps un « pilier » de la Torah. En effet le Talmud[796] rapporte un récit rabbinique selon lequel le roi Ezéchias permit d'éviter la domination assyrienne en obligeant tous ses contemporains à étudier la Torah pour augmenter leurs mérites et bénéficier de la protection divine. Il rapporte également qu'à son époque, grâce à sa politique encourageant l'étude, même les enfants étaient experts dans les lois les plus ardues que sont les règles de pureté et d'impureté. Aussi,

[794] Voir supra.

[795] L'un des fondateurs du mouvement réformateur « conservative » en Allemagne, H. Graëtz, tenta de montrer dans son *Histoire des Juifs* que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï acceptait pleinement la nouvelle situation et le « nouveau judaïsme » qui voyait le jour et qui n'exigeait plus la présence du Temple (H. Graëtz, *Histoire des Juifs*, Breslaü, 1853-1876, III, 1, 1). Le Rav Isaac HaLévy s'attaqua fortement à cette thèse en montrant que la manière qu'avait Graëtz de présenter les textes talmudiques et *midrashiques* n'avait d'autre but que de montrer que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï était le premier à avoir mis en place un « judaïsme réformé », concept parfaitement inadapté pour décrire les mesures prises par le Sage (voir R. I. E. Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 26 p.106s ; voir également infra p.280s. à propos des mesures décrétées par Rabban Yo'hanan Ben Zakaï après la destruction du Temple.).

[796] TB Sanhédrin 94b.

explique le Rav dans un langage métaphysique : *« Leurs âmes étaient liées à une même source et c'est pour cela qu'ils sont reliés l'un à l'autre [dans notre passage du Talmud] »*[797]. Dès lors, d'après ce commentaire, la demande du Sage de vider la pièce des ustensiles pour ne pas qu'ils contractent l'impureté -selon la Loi Biblique[798]- serait également une allusion à Ezéchias à l'époque de qui tous les Judéens étaient experts dans les règles de l'impureté.

Cependant, l'intérêt du commentaire de Rav Yaakov Emden pour notre sujet ne se situe pas vraiment dans le lien existant entre les deux demandes du Sage sur son lit de mort, mais sur le rapport entre les deux personnalités. Ils représentaient tous deux le « pilier » de la Torah à leurs époques. Mais au-delà de l'étude à proprement parlée, dans les deux cas, cette possibilité d'étudier et de rester fidèle à la Torah ne fut rendue possible qu'après une confrontation avec l'agresseur étranger. Dans le cas du roi Ezéchias l'envahisseur fut violemment repoussé[799] alors que dans celui de Rabban Ben Zakaï, il renforça son emprise sur la Judée. Le Rav contemporain Adin Steinsaltz résume fort bien ce paradoxe en proposant la tentative d'explication suivante :

> Cette vision -mystique- de 'Hizkiyahou [Ezéchias] et de sa visite en cet instant précis témoigne du rôle commun des deux personnages et réunit leurs actions autour d'un même thème et d'une même signification. En apparence, le roi 'Hizkiyahou agit pourtant à l'opposé de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï : confronté à une situation analogue, pris entre les griffes d'un grand empire étranger, 'Hizkiyahou refusa de se rendre et n'accepta aucun terme de paix ou de compromis[800]. Cependant, c'est bien lui qui vint rendre visite à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï à l'heure de sa mort, car, dans le fond, les deux hommes ont agi dans le même sens. Chacun, à son époque et à sa manière, s'est montré soucieux de la continuité de l'existence juive, même si l'un utilisa les moyens de la guerre à outrance -guerre qui aurait pu s'achever de manière tragique, n'était-ce le miracle de la dernière heure[801] - alors que l'autre abandonna la capitale assiégée et, si l'on peut s'exprimer ainsi, la trahit. Néanmoins, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï comme le roi 'Hizkiyahou poursuivirent le même but : préserver et maintenir la souveraineté, non pas d'une dynastie ou d'une politique particulière, mais bien du Saint-Béni-Soit-Il, sur le peuple d'Israël[802].

Si le parallèle établi par le Rav Steinsaltz entre le Sage et le roi de Judée est pertinent, il n'explique cependant pas pourquoi le roi Ezéchias est précisément mentionné dans ce récit.

---

[797] Rav Yaakov Emden, *'Hidouchim véagahoti mihaYavéts*, dans *Talmud Babli im hagaot véhisoushim*, op. cit., commentaire sur TB Berakhot 28b ; traduit de l'hébreu.
[798] Nombres 19.
[799] Voir supra p.102 (note).
[800] II Rois, 18.
[801] Voir supra p.102 (note) à propos de ce *« miracle de la dernière heure »*.
[802] Rav Adin Steinsaltz, *Personnages du Talmud*, Bibliophane, Paris, 2000, première édition 1997, pp.55-56.

En effet, il écrit à juste titre que les deux hommes à leur époque furent *« soucieux de la continuité de l'existence juive »*. Toutefois, le roi Ezéchias ne fut pas le seul personnage biblique à désirer atteindre un tel objectif. Ainsi, nous avons longuement montré dans ce travail que toute l'action politique du prophète Jérémie avant l'exil, n'avait d'autre fin que de laisser subsister une vie juive en Judée[803]. Or, n'aurait-il pas été plus judicieux d'associer ce prophète au récit de la mort de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï en raison des multiples ressemblances existantes dans les récits bibliques ou rabbiniques décrivant leurs attitudes ?
C'est donc volontairement que fut choisi dans ce passage du Talmud un roi ayant décidé de préserver la « souveraineté de Dieu » par les armes. Rabban Yo'hanan Ben Zakaï n'aurait pu demander à ses disciples de *« préparer un siège »* pour le prophète Jérémie, car il se devait d' être associé à un Juste s'étant battu pour obtenir l'indépendance politique. Certes, le Sage sauva le judaïsme grâce à son entrevue avec Vespasien, mais la situation qui se créa alors ne constituait pas pour autant son idéal. L'allusion au roi Ezéchias lors du récit de sa mort rappelle donc deux points fondamentaux et complémentaires dans la pensée des autorités rabbiniques ayant refusé de combattre pour obtenir l'indépendance politique :

- La politique du dialogue avec l'autorité dominante n'est qu'un système a posteriori. Le système, a priori convenable, étant la souveraineté sur Jérusalem avec une vie juive centrée autour du Temple.
- L'attitude de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, représentant des sommités rabbiniques de son époque était sans conteste la mieux adaptée à la situation. Preuve en est de la « venue » du roi Ezéchias auprès du Sage, signe d'une approbation de sa politique pourtant apparemment contraire à celle du roi de Judée.

Le dialogue n'est donc pas préconisé en tant que tel par Rabban Yo'hanan Ben Zakaï. Il est rendu obligatoire par le contexte dans lequel se trouve le Sage. La tradition rabbinique montre que la question de la fréquentation des hautes autorités du pouvoir s'est posée avant sa rencontre avec Vespasien. Bien que la loyauté envers le pouvoir dominant fut affirmée par les Sages, ceux qui participaient activement aux affaires du royaume ne bénéficiaient pas de la meilleure des réputations.

[803] Voir supra pp.204-209

§2) Des enseignements rabbiniques conséquences d'une politique du moindre mal

L'étude du *Contre Apion* de Flavius Josèphe et du traité *Pirké Avot* de la Michna montre que l'habitude de prier pour le royaume dominant était au premier siècle de notre ère un usage généralement accepté ; notamment car sa source se trouvait dans le Livre de Jérémie (A). Si les Sages enseignaient au peuple à réciter cette prière pour marquer leur attachement au pouvoir en place, ils enseignaient parallèlement la nécessité de ne pas trop s'en rapprocher (B).

A/ La prière pour le gouvernement

Dans son ouvrage visant à limiter les sentiments antisémites des Romains contre les Juifs, le *Contre Apion*, Flavius Josèphe répond à de nombreuses critiques contre ses coreligionnaires, dont celle de refuser d'obéir aux lois du royaume[804]. Il s'efforce ainsi d'expliquer que le refus catégorique de l'idolâtrie des peuples païens, ne doit pas être perçu comme un mépris des populations elles-mêmes. Parmi ses nombreux arguments, il présente les honneurs adressés

[804] Théodore Reinach résume en deux grands chefs d'accusation la critique de la physionomie morale du judaïsme de l'Antiquité : Particularisme religieux et Particularisme social. A propos du premier de ces chefs d'accusation, l'historien transcrit les sentiments des auteurs grecs envers les Juifs en ces termes : *« Mais pourquoi vont-ils jusqu'à nier l'existence des autres divinités ? Pourquoi dans les villes grecques où ils ont reçu un droit de bourgeoisie refusent-ils d'adorer, comme tout le monde, les dieux de la cité ? Pourquoi chez eux renversent-ils les autels et les statues des dieux de l'Olympe, tandis qu'ils interdisent aux gentils l'accès de leur propre sanctuaire ? (...) »* (T. Reinach, *Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaïsme*, Paris 1895, édition Georg olms Hildersheim, 1963, p. X).
Le particularisme religieux, lorsqu'il poussera les Juifs au cours de l'Histoire à refuser de prendre part au culte des empereurs divinisés, prendra alors des allures de révolte et de trahison. Le particularisme social ne sera alors que le corollaire du précédent. Posidionos d'Apamée, historien syrien du second siècle avant notre ère, attribue la révolte des Maccabées contre le Roi Antiochus à ce phénomène. La « Nation » juive aurait mérité son sort car, d'après lui, *« seule de toutes les nations, elle refusait d'avoir aucun rapport de société avec les autres peuples, et les considérait tous comme des ennemis. »* (Traduit du grec par T. Reinach, op. cit., p.56). Cette accusation de misanthropie fut en fait formulée précédemment par Hécatée d'Abdère et par Manéthon. Ce dernier, prêtre égyptien hellénisé, fut également à l'origine de la première attaque caractéristique de la littérature grecque contre les Juifs.
Comme le montre Reinach dans son ouvrage, les accusations contre les Juifs ne faibliront pas à l'époque romaine, au contraire. La lecture du *Contre Apion* de Flavius Josèphe permet de se faire une idée précise de la perception des Juifs par les romains à l'époque de la guerre entre les deux peuples. Apion est un célèbre polygraphe alexandrin contemporain de Tibère. Il est l'auteur de nombreux ouvrages d'érudition, notamment sur Homère, une histoire d'Egypte en cinq livres, les *Aegyptica*, ainsi que d'une brochure spéciale contre les Juifs. L'auteur alexandrin florissait sous Tibère, Caligula et Claude et l'étendue de son savoir, mais aussi de son charlatanisme est attestée par de nombreux témoignages. Il joua un rôle actif dans l'agitation anti-juive d'Alexandrie sous Caligula (Flavius Josèphe, *Contre Apion*, texte établi et annoté par Théodore Reinach, traduit par Léon Blum, Paris les Belles lettres 2003, 3ème édition p. 59 note 1, première édition 1930), ce qui montre bien la portée qu'avaient ses écrits diffamatoires. Le fait même que Josèphe décida de consacrer un ouvrage à la réfutation de ses propos, prouve que les images qu'il véhiculait sur les Juifs étaient prises au sérieux par les Romains contemporains de l'historien Juif.

par les autorités du Temple à l'intention de la puissance romaine, de ses empereurs et de sa population :

D'autre part, notre Législateur [a désapprouvé les statues], non pour défendre, comme par une prophétie, d'honorer la puissance romaine, mais par mépris pour une chose qu'Il regardait comme inutile à Dieu et aux hommes, et parce qu'Il a interdit de fabriquer l'image inanimée de tout être vivant et à plus forte raison de la Divinité (…). Mais il n'a pas défendu d'honorer, par d'autres hommages, après Dieu, les hommes de bien ; et ces honneurs, nous les décernerons aux empereurs et au peuple romain. Nous faisons sans cesse des sacrifices pour eux et non seulement chaque jour aux frais communs de tous les Juifs, nous célébrons de telles cérémonies, mais encore, alors que nous n'offrons jamais d'autres sacrifices en commun…, nous accordons aux seuls empereurs cet honneur suprême que nous refusons à tous les autres hommes[805].

En présentant les lois juives comme conformes aux exigences sociales d'un empire englobant des ressortissants d'origines multiples, avec des pratiques différentes, Flavius Josèphe œuvre sans conteste pour le bien des communautés juives. Cependant, ce qu'il écrit n'est pas uniquement destiné à apporter la bienveillance des autorités romaines sur son peuple en exil. Il croit profondément au bienfait des sacrifices pour l'empereur et pour la puissance romaine. Cette sincérité se retrouve d'ailleurs chez un contemporain de l'historien juif, le Grand prêtre suppléant Rabbi 'Hanania[806] :

Rabbi 'Hanania, le Grand-Prêtre suppléant, dit : *« Prie pour la paix du gouvernement car, si ce n'était pour la crainte qu'il inspire, l'homme avalerait son prochain vivant »*[807].

Rachi, dans son commentaire sur cette *michna*[808], précise que les gouvernements des nations sont inclus dans cet enseignement. Il rappelle pour étayer ses dires que les Juifs offraient des sacrifices pour les nations du monde[809]. Le célèbre commentateur champenois ne veut pas

[805] Contre Apion 6, 2, 75-77.
[806] Dans certaines sources, le Grand-Prêtre est appelé *« חנינא /'Hanina »* : Michna Pessahim 1, 6 ; Edouyot 2, 1 ; Zeva'him 12, 4 ; Para 3,1. Dans d'autres sources, le nom est *« חנניה /'Hanania »* avec un *« ה/héh »* à la fin du mot et non un *« א /alef »* : TJ Pessahim 1, 6 ; Shékalim 4, 4 et 6,1. Concernant notre enseignement, la version du *Meam Loez* sur laquelle nous avons basé notre traduction lit *« חנניה /'Hanania »*, mais la version des *Pirké Avot* se trouvant dans le Talmud de Babylone de l'édition Vilna lit *« חנינא /'Hanina »*, de même dans TB Avoda Zara 4a, où est également rapporté cet enseignement. D'après la chronologie de Maïmonide, Rabbi 'Hanania le Grand-Prêtre suppléant serait un contemporain de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï. Il vécut comme Josèphe à l'époque du second Temple et survécut à sa destruction (voir Rabbi Hersh Goldwurm, *History of the Jewish People, The Second Temple Era*, op. cit., pp.318-319).
[807] *Avot* 3, 2.
[808] Rachi, commentaire sur Ibid., s. v. *« bichloma shel malkhout »*.
[809] TB Soucca 55b. Dans ce passage du Talmud, Rabbi Eléazar explique que les soixante dix taureaux offerts au Temple lors de la fête de Soukot (Nombres 29) correspondent aux soixante dix nations, c'est-à-dire, à toute l'humanité ; l'idée étant qu'Israël offre des sacrifices à Dieu afin que les fautes des nations du monde soient

expliquer par là que Rabbi ‘Hanania demande à ses compatriotes de prier pour tous les autres peuples, en plus des offrandes habituelles ; mais il souligne qu’il n’y a rien d’exceptionnel à ce qu’un dignitaire religieux s’inquiète pour une collectivité autre qu’Israël.
Le problème n’est donc pas de savoir s’il est possible ou pas d’honorer une puissance étrangère par des prières ou des sacrifices, mais de connaître les limites de cette prière pour l’état. D’après le Rav Marcus Lehmann, celles-ci sont inexistantes, Rabbi ‘Hanania n’établissant pas de distinctions entre les différents régimes dans son précepte :

Pourtant il y a des régimes qui correspondent très peu à l’idéal d’un Etat, des gouvernements qui laissent l’arbitraire prendre la place des lois, qui avantagent certaines classes de citoyens au détriment des autres : régimes dont les organismes dirigeants sont accessibles à la corruption et à la vénalité. Le Juif doit-il être aussi envers un tel régime un citoyen fidèle et un sujet soumis ? C’était précisément dans un tel gouvernement que vivait Rabbi ‘Hanania. Lui et ses contemporains souffraient sous le régime arbitraire de l’Empire romain, dont les empereurs étaient des tyrans, dont les proconsuls qui gouvernaient les provinces conquises s’efforçaient de s’enrichir par tous les moyens. Et pourtant le Sage enseigne : *« Prie constamment pour le bien du régime »* car un mauvais gouvernement, partial ou arbitraire, est encore meilleur que l’anarchie, qu’une situation où le pouvoir n’est pas maintenu[810].

En se replaçant dans le contexte historique de cette maxime, on remarque que la situation hypothétique dans laquelle *« l’homme avalerait son prochain vivant »* rappelle les querelles internes aux différentes factions juives racontées par Flavius Josèphe dans la *Guerre des Juifs*[811]. Ainsi l’idée profondément politique qui se dégagerait de ce discours est la suivante : « Mieux vaut subir l’oppression romaine que de vivre dirigés par des anciens factieux qui laisseraient se développer en Judée une insécurité permanente ». L’idée d’une prière pour le gouvernement serait donc partie intégrante de la politique du « moindre mal » prônée par Rabban Yo’hanan Ben Zakaï, contemporain du Grand-prêtre suppléant Rabbi ‘Hanania.
D’ailleurs, il semblerait que les deux Sages s’inspirent tous deux de la même source lorsqu’ils présentent une attitude ou un enseignement de nature politique, car, comme le note le Rav Marcus Lehmann, la prière pour le bien être du gouvernement fut instituée pour la première fois par le prophète Jérémie lors de l’exil babylonien :

---

expiées. Ce qui fait dire à l’*amora* Rabbi Yo’hanan : *« Malheur aux nations, elles ont subi une perte et elles ne s’en doutent même pas ! Lorsque le Temple existait, l’autel leur procurait le pardon. A présent, qui leur procurera ? »*.
[810] Rabbin Dr. M. Lehmann (voir « Biographies »), *Chapitres de Nos Pères*, Tome 1, traduit de l’allemand par M. Klein, Merkos L’inyonei Chinuch, 5ème édition 1990, pp. 294-295, 1ère édition 1967.
[811] Voir BJ IV, 3-7 et V, 1.

Ainsi a parlé l'Eternel, le Dieu d'Israël, à tous les exilés que J'ai déportés de Jérusalem à Babel : *« Bâtissez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits. Epousez des femmes et mettez au monde fils et filles ; donnez des femmes à vos fils, des maris à vos filles afin qu'elles aient des enfants. Multipliez-vous là bas et ne diminuez pas en nombre. Travaillez enfin à la prospérité de la ville où je vous ai relégués et implorez l'Eternel en sa faveur ; car sa prospérité est le gage de votre prospérité. »*[812]

La recommandation provenant de Dieu et prononcée par Jérémie n'est pas non plus applicable à une situation politique d'a priori. En effet, comme nous l'avons expliqué dans ce travail, ni le prophète ni Rabban Yo'hanan Ben Zakaï n'ont pour idéal de vivre sous domination étrangère. Cependant, une fois soumis à telle ou telle puissance, qu'il s'agisse de Babel ou de Rome, le prophète comme les Sages indiquent à leurs contemporains l'attitude adéquate vis-à-vis du pouvoir.

Certes, la « prière » dont il est question dans le Livre de Jérémie et dans la Michna est avant tout une action spirituelle visant à attirer la grâce Divine sur un royaume déterminé, dans le but avoué de faire bénéficier les juifs, sujets de ce royaume, de la paix sociale[813]. Toutefois, la « prière » pour le gouvernement ne suppose pas l'exclusion d'autres honneurs apportés par la population juive sous domination, au contraire. La maxime de Rabbi 'Hanania s'intègre dans la politique globale des prophètes et des Sages, visant à tisser des relations fortes avec le royaume dominant. Nul doute que les autorités locales jugeront plus favorablement une minorité religieuse appelant ses fidèles à prier pour le pouvoir, qu'une minorité se détachant complètement de la vie politique du pays.

Enfin, il ne faudrait pas confondre cette prière pour la tranquillité du royaume avec de la flatterie. Sûrement Josèphe exagère-t-il lorsqu'il sous-entend dans le *Contre Apion* que les sacrifices offerts pour Rome marquaient l'estime portée par les dignitaires religieux envers l'Empire. Cependant, à défaut d' « estime » véritable, l'intention de ceux qui incitaient à sacrifier pour Rome était exempte de tout vice. Ceci s'explique parfaitement si l'on reprend les propos du Rav Lehmann : *« un mauvais gouvernement, partial ou arbitraire, est encore meilleur que l'anarchie »*. Les Sages désirent sincèrement le bien être de leur dominateur car une instabilité gouvernementale laisserait place à une anarchie destructrice.

[812] Jérémie 29, 4-7.
[813] R. Meïr Leibusch, *Mikraé Kodesh*, op. cit., « *Tokhahot Yérémia* », commentaire du Malbim sur Jérémie 29, 7.

Les propos de Rabbi ‘Hanania reflètent donc la pensée des Sages de son époque ; ceux-ci préférant se tourner vers une politique réaliste de « collaboration » que vers une confrontation utopiste avec le pouvoir en place[814].

B/ Les enseignements appelant à limiter les contacts avec les autorités

Les *Pirké Avot* présentent un premier enseignement enjoignant de s’éloigner du pouvoir au nom de Chemaya, l’un des maîtres d’Hillel et de Shamaï[815] :

Chemaya et Avtalion reçurent d’eux. Chemaya disait : *« Aime le travail, hais le pouvoir, et ne te joins pas aux grands ».*[816]

[814] La prière pour le gouvernement instituée par le prophète Jérémie puis remise au goût du jour avant la *Guerre Juive* par Rabbi ‘Hanania le suppléant du Grand-Prêtre n’a pas été érigée en *Halakha* à proprement parlé, mais est devenue une coutume largement suivie dans les communautés de par le monde comme en témoigne le Rav Marcus Lehmann au 19ème siècle : *« Des paroles présentées plus haut du prophète Jérémie et de la leçon de Rabbi ‘Hanania, on a déduit le devoir religieux de prier à la Synagogue pendant le service divin public pour le bien du gouvernement institué de droit, et c’est ce qui se fait dans toutes les Synagogues de la Diaspora. La prière est dite solennellement tous les Sabbats et jours de fête par le Rabin ou le ministre officiant ; la communauté l’écoute debout et conclut par un grand : Amen. Dans cette prière, on prie pour le salut du souverain et son gouvernement, ou dans une république pour le bien du gouvernement en place. C’est ce qui se faisait aussi aux époques où nos pères étaient opprimés, asservis et maltraités. »* (Rabbin Dr. M. Lehmann, *Chapitres de Nos Pères*, Tome 1, op. cit. p. 295).
Dans le même esprit, le Rav Shimshon Raphaël Hirsh, père de l’orthodoxie moderne (voir « Biographies »), commentant la prophétie de Jérémie enjoignant les exilés à prier pour le bien de la ville dans laquelle ils sont exilés, écrit vers la même époque : *« Ce rejet, cette mise au ban de la vie, ce confinement, ne sont donc pas une condition essentielle de la galut (exil) ; c’est au contraire une obligation pour nous de nous associer à l’Etat qui nous a reçus, de le promouvoir et d’œuvrer pour son bien être en même temps que nous oeuvrons pour le nôtre. »* (R. Samson Raphaël Hirsh, *dix neuf épîtres sur le judaïsme*, traduit de l’allemand par M-R Hayoun, Les éditions du Cerf, 1987, première parution 1836, pp. 161-162).
De nos jours également, nous pouvons trouver dans l’édition du Livre de la prière édité par le Rabbin français R. Claude Brahami, *« l’Arme de la Parole »*, un commentaire de ce dernier portant sur la prière pour la République : *« La coutume, voire l’obligation de prier pour la tranquillité et la prospérité du pays dans lequel vivent les communautés juives, remonte à l’époque de l’exil de Babylone, après la destruction du premier Temple, en 586 avant notre ère – déjà Jérémie enjoignait aux exilés : « Recherchez la paix pour la ville où je vous ai exilés (…) ». A travers les âges, selon les pays et les époques, en fonction aussi de la manière dont les juifs étaient traités [Nota : cette distinction parait erronée d’après l’explication de la Michna par R. M. Lehmann], de multiples versions ont été élaborées, en hébreu ou en langue étrangère, à l’intention du roi, de l’empereur ou du président. La prière pour la république française, qui remonte sans doute au début de notre siècle, est l’expression d’une adhésion sincère et loyale à la France, d’une profonde reconnaissance et de la volonté d’être des citoyens à part entière. Elle était prononcée les samedi matin et les jours de fêtes après la lecture de la Torah, ainsi qu’à l’occasion des cérémonies officielles. L’usage persiste jusqu’à nos jours dans de nombreuses communautés, mais de façon souvent irrégulière. »* (R. Claude Brahami, *l’Arme de la Parole*, op. cit., p.389).
Enfin, on notera que même si la prière pour l’Etat n’est qu’une coutume généralisée, les rapports entre les Juifs et l’Etat sont résumés par un principe *halakhique* accepté unanimement : *« דינא דמלכותא דינא /dina démalkhouta dina / La loi du pays est la loi »*. Pour les modalités d’application de ce principe général, voir dans le talmud TB Baba Kama 113b, TB Baba Batra 55a, TB Guittin 10b et dans les codes de Loi : Tour Hochen Michpat 68 ; Shoulkhan Aroukh Hochen Michpat 74, 7.
[815] Avot 1, 12.
[816] Ibid. 1, 10.

Le contexte dans lequel vivait le Sage porte à penser que son enseignement était profondément d'actualité. Il est difficile de déterminer avec précision les évènements visés par ces propos. S'agit-il de la querelle interne entre Hyrcan et Aristobule, dans laquelle l'Iduméen Antipater s'immisça, provoquant indirectement la venue de Pompée dans le Temple de Jérusalem[817] ? Ou alors de l'arrivée d'Hérode au pouvoir, accompagnée du musellement du Sanhédrin ?

D'après le Rav Marcus Lehmann, il y a dans ces deux épisodes historiques de la fin du premier siècle avant notre ère, un exemple des funestes conséquences des tentatives de rapprochement avec le pouvoir en place. Tout d'abord, à l'attitude d'Antipater qui appela Rome pour asseoir le pouvoir d'Hyrcan face à son frère, le Rav oppose celle des deux maîtres Chemaya et Avtalion qui ne se mêlèrent pas aux intrigues politiques de leur époque :

> Cette lutte fratricide conduisit la nation au bord du désastre. Un ancien esclave iduméen, l'intrigant Antipater et son fils Hérode, réussirent à s'approprier le pouvoir et appelèrent à leur aide les Romains. Si bien que ces dissensions familiales aboutirent à mettre fin à la dynastie hasmonéenne, à plonger le pays dans le chaos en lui faisant perdre son indépendance, d'où, plus tard, la destruction du Temple et le bannissement de notre peuple du pays de ses frères[818].
>
> Chemaya et Avtalion se tenaient éloignés des dissensions politiques et ne vivaient que pour leur tâche sacrée : apprendre et enseigner. Ils furent ainsi les gardiens de l'enseignement divin, grâce auquel notre peuple put survivre à la perte de l'Etat et à celle du Sanctuaire[819].

Si l'importance de l'étude de la Torah fut en effet salvatrice pour le peuple juif privé de son Temple[820], il ne faut cependant pas oublier que l'enseignement de la Torah ne fut rendu possible, uniquement par l'action de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï auprès du pouvoir romain ! Est-ce à dire que le Sage agit en contradiction avec le principe énoncé par Chemaya, dont l'élève principal fut pourtant son maître[821] ?

En réalité, on constate que le seul rapport direct qu'entretint Rabban Yo'hanan Ben Zakaï avec Vespasien eut lieu au moment de la prise du Temple, tel que relaté dans le traité *Guittin* du Talmud. Le Sage savait qu'il était indispensable que l'étude de la Torah continue à être propagée. Or, pour poursuivre l'action de Chemaya, celui-là même qui refusait de s'impliquer dans les bouleversements politiques de la Judée, se devait paradoxalement d'entreprendre une action politique à la portée la plus vaste que l'Histoire juive n'ait connue ! Une fois qu'il put

[817] Voir supra : *Introduction*
[818] Voir supra p.103 (note).
[819] Rabbin Dr. M. Lehmann, *Chapitres de Nos Pères*, Tome 1, op. cit., p. 54.
[820] Voir infra p.306 et suivantes.
[821] Avot 1, 12 ; 2, 8.

bénéficier de l'académie de Yavné et des Sages, tout son apport au judaïsme de son époque, à son peuple fut exclusivement législatif[822].

Ce premier évènement mis en avant par le Rav M. Lehmann pour illustrer la maxime de Chemaya insiste sur les risques à long terme pour la collectivité. Le second évènement présenté insiste davantage sur les risques inhérents aux Sages eux-mêmes. Il présente ainsi un récit rapporté par Josèphe dans les *Antiquités Juives*, dans lequel tous les membres du Sanhédrin, à l'exception de Chemaya[823], n'osent juger convenablement Hérode, alors gouverneur de Galilée, en raison de son influence sur le royaume, due à sa proximité avec Rome :

Après la défaite et la mort de Pompée, Antipater se dépêcha de prendre le parti de César : Hyrcan fut confirmé dans ses dignités d'Ethnarque et de grand-prêtre, tandis qu'Antipater assumait en réalité le pouvoir. Mais plus funeste encore pour le peuple de Judée fut son fils, Hérode, qu'il avait nommé gouverneur de Galilée. Encore dans sa jeunesse, il n'avait aucun souci de justice et avait ordonné des exécutions sans aucun jugement préalable. Ce fut pour cette raison que Chemaya le somma de comparaître devant le Sanhédrin. Hérode parut donc, revêtu de pourpre, en armes, et accompagné d'hommes armés. Alors la crainte et l'épouvante saisit les membres du Sanhédrin. Mais Chemaya, sans faiblir, s'adressa avec colère à ses collègues : *«Vous avez peur de l'accusé ?,*

[822] Voir infra p.285 et suivantes.

[823] Dans l'édition des *Antiquités Juives* des Editions Lidis (*Les Juifs, Histoire ancienne des Juifs et La guerre des juifs contre les romains, Autobiographie*, tr. J. A. C. Buchon, Editions Lidis, 1981), les noms bibliques ou talmudiques sont retranscrits de l'original grec et diffèrent donc du nom hébreu, comme dans toutes les éditions non hébraïsantes. En général, ces différences ne dérangent pas le chercheur qui identifie assez aisément les noms originaux. Cependant, dans certains cas, l'identification est plus délicate en raison du peu d'indications historiques et de la forte ressemblance de certains prénoms hébreux. Aussi, dans la traduction française des *Antiquités Juives*, le Juge qui tint tête à Hérode se nomme « Saméas » (AJ 14, 17). Or, la scène se déroulant un peu avant l'arrivée d'Hérode sur le trône de Judée vers l'an 40 avant notre ère, deux Sages ayant vécu vers cette époque peuvent correspondre à ce Juge : le Maître *« שמעיה /Shémaya »* et le disciple *« שמאי /Shamaï »* dont les noms se ressemblent énormément ! Si le Rav M. Lehmann identifie « Saméas » à *« שמעיה /Chemaya »* en raison de l'association entre le fait relaté par Josèphe et la maxime des *Pirqé Avot*, certains historiens pensent que « Saméas » est en fait *« שמאי /Shamaï »* (Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme Tome 1*, op. cit., p.162 ; Rabbi Hersh Goldwurm, *History of the Jewish People, The Second Temple Era*, op. cit. pp. 125-126). Cependant, l'historienne Mireille Hadas-Lebel écrit qu' *« une majorité d'historiens depuis le 19ème siècle »* considère que Josèphe fait référence à Chemaya (Mireille Hadas-Lebel, *Hillel, un Sage au temps de Jésus*, op. cit. p.42). Cette dernière donne deux raisons permettant d'identifier « Saméas » à *« שמעיה /Shémaya »*. La première est peu pertinente : *« Cette transcription grecque conviendrait parfaitement au nom de Shémaya »* (Ibid., p.40). Or, comme nous l'avons expliqué, cette transcription conviendrait également à *« שמאי /Shamaï »*, et l'historienne n'envisage pas cette possibilité. Sa seconde raison rejoint l'explication du Rav Lehmann tout en étant bien moins détaillée sur le plan des idées : *« Un tel contexte historique conviendrait à l'une des maximes les plus connues de Chemaya : Aime le travail, fuis le pouvoir et ne te fais pas connaître des autorités »* (Ibid., p.41). Quoi qu'il en soit, mon intention ici est de démontrer que l'enseignement de Chemaya enjoignant aux Sages de se tenir loin du pouvoir fait partie de ces principes généraux acceptés unanimement par les différentes autorités rabbiniques. Ainsi, même si le « Saméas » à propos duquel écrit Josèphe est en fait *« שמאי /Shamaï »*, ce récit illustrerait quand même la maxime de Shémaya : la proximité du pouvoir est nocive pour le Sage.

leur dit-il. Dans ces conditions, sachez donc que celui devant lequel vous tremblez à présent, vous livrera tous à la hache du bourreau. »[824]

Rabbénou Yona de Gérone[825], dans son commentaire sur cette *michna*, ne s'intéresse pas réellement au cadre historique de la déclaration de Chemaya, mais son développement résume parfaitement les raisons profondes du Sage. Il montre ainsi que ce dernier ne s'adresse pas spécifiquement à une génération donnée, mais que son enseignement concerne les Sages de toutes les époques :

[Et ne te fais pas connaître du pouvoir,] car servir le gouvernement est extrêmement dur. Qui plus est, puisqu'il prendra sur lui le joug du gouvernement, il en viendra à délaisser le joug du Ciel et les commandements car il aura peur du gouvernement, son travail [pour le gouvernement] sera très lourd et il en viendra à bâcler le « travail » pour Dieu. De plus, il sera finalement descendu de ses biens car [les autorités] ne recrutent un homme que dans leur intérêt. Quoi qu'il en soit, puisqu'il se sera engagé [rien qu'] une fois [à servir] les autorités, il ne pourra pas faire ce que le Maître [Dieu] demande[826].

Rabbénou Yona démontre donc que trois causes plus ou moins liées sont à l'origine de la sentence de Chemaya. Premièrement, la difficulté du travail en question. La dureté de la tâche n'est pas critiquée pour elle-même, mais elle entraîne une seconde cause plus importante : le délaissement du service divin. Comme le résume le Rav Y. Magriso, *« lorsqu'un homme sert le gouvernement il perd de sa loyauté envers le judaïsme car on ne peut servir deux maîtres à la fois »*[827]. Enfin, la dernière raison, certes moins importante que la précédente, ne peut s'appliquer qu'à un régime totalitaire : *« il sera finalement descendu de ses biens »*. Un gouvernement en exercice dans un tel régime ne se priverait pas, en effet, de profiter des lumières d'un Sage, de l'en récompenser un moment, puis de le renvoyer brutalement en lui confisquant toute la fortune qu'il aurait acquis en travaillant pour lui. C'est exactement ce qui se passa entre Hérode et les membres du Sanhédrin qui n'osèrent se prononcer contre lui. Ce dernier n'hésita pas à les éliminer quelques temps plus tard…

[824] Rabbin Dr. M. Lehmann, *Chapitres de Nos Pères*, Tome 1, op. cit., p. 57-58 ; AJ 14, 17. Flavius Josèphe note avec une certaine ironie que les propos de Chemaya se réalisèrent et que tous les juges périrent finalement à l'exception de ce dernier : *« Ces dernières paroles furent une prédiction dont le temps fit connaître la vérité ; car lorsque Hérode eut été établi roi, il fit mourir tous ces juges, excepté Saméas [Chemaya] (…)»* (AJ 14, 17, ibid.).
[825] Voir « Biographies ».
[826] R. Yona de Gerone, commentaire sur *Pirké Avot* 1, 10, s. v. *« véal titvada larashout »*, dans, *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, op. cit., « Massekhet Avoda Zara » ; traduit de l'hébreu.
[827] Rabbi Y. Magriso, *Meam Loez, Chapitres des Pères*, op. cit., p. 49.

Par ailleurs, Rabbénou Yona se base sûrement sur deux maximes écrites durant cette période, pour deviner les intentions de Chemaya. L'une d'elles serait ainsi à rattacher à un contemporain de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, Rabbi Ne'hounia ben Hakana :

Quiconque accepte le joug de la Torah se voit dégagé du joug du gouvernement et du joug des activités de ce monde. Mais toute personne qui rejette le joug de la Torah se voit mettre le joug du gouvernement et des activités de ce monde[828].

D'après le Rav M. Lehmann, l'enseignement du Sage rappelle un fait qui se serait déroulé durant sa jeunesse. Il rapporte ainsi une tradition rabbinique selon laquelle un certain Menahem, contemporain d'Hillel, lui-même maître de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et Rabbi Ne'hounia ben Hakana, abandonna la présidence du Sanhédrin pour se mettre au service du roi Hérode. Il fut suivi par cent soixantes élèves qui à son exemple, abandonnèrent l'étude de la Torah pour se mettre à la disposition du roi. Le Rav Lehmann conclut ce récit avec une note susceptible d'éveiller notre intérêt : *« Ceci se passait sous le règne catastrophique d'Hérode, celui qui livra la Judée au pouvoir des Romains »*[829]. Encore une fois, nous voyons que la recherche de la proximité du gouvernement ne peut-être qu'une nécessité absolue. En effet, la règle générale soulignée par les Sages de la Michna est qu'une trop grande proximité des dignitaires romains serait néfaste pour la collectivité dans son ensemble.

Une seconde maxime ayant inspiré le commentaire de Rabbénou Yona doit être rattachée à Rabban Gamliel, fils de Rabbi Yéhouda HaNassi, ayant également vécu sous occupation romaine[830] :

[828] *Avot* 3, 6.
[829] Rabbin Dr. M. Lehmann, *Chapitres de Nos Pères*, Tome 1, op. cit., pp.314-315.
[830] Rabban Gamliel III succéda à son père en tant que *Nassi* vers l'an 192 de notre ère. A la fin de cette même année, l'empereur Commode fut assassiné, ce qui marqua le commencement d'une instabilité politique au niveau du pouvoir romain. Il semble que Rabban Gamliel ne se soit pas mêlé aux luttes pour le pouvoir et à ses implications en Palestine romaine. Son père avait été en bon termes avec les différents empereurs qui se succédèrent lorsqu'il était *Nassi*, d'Antonin à Commode. Lui, en revanche, s'écarta du pouvoir. Je ne pense pas que les deux représentants des Juifs aient eu deux idéologies distinctes. Sûrement Rabbi Yéhouda HaNassi se rapprocha-t-il du pouvoir car il voyait en ce rapprochement une possibilité d'aider significativement la communauté. Rabban Gamliel III, en revanche, se dit sûrement que tout rapprochement pourrait être préjudiciable en raison des disputes pour l'empire. Comment être assuré que l'empereur ne sera pas vite renversé ? Auquel cas les liens tissés avec lui se transformeraient vite en chaînes ! Dans ces conditions, Rabban Gamliel III préfère avertir ses contemporains du danger de s'allier au pouvoir, danger particulièrement présent à son époque… (voir R. Meïr Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit., pp. 104-109).

Soyez prudents avec [les hommes au] pouvoir car ils ne rapprochent un homme que pour leurs propres besoins. Ils paraissent ses amis lorsque cela leur convient mais ne le défendent pas dans son malheur[831].

Les motivations de Chemaya d'après Rabbénou Yona se retrouvent dans ces deux derniers chapitres. Ce dernier montre donc que l'idée du Sage ne lui est pas exclusive mais qu'elle perdure à travers les différentes générations sous domination romaine. Plus tard, les *amoraïm* du Talmud de Babylone érigent d'ailleurs la maxime en un principe général, en se basant sur le dernier verset du Livre d'Esther décrivant la situation de Mordekhaï après la victoire sur Aman, *« Car le Juif Mordekhaï venait en second après le roi Assuérus ; il était grand aux yeux des Juifs, aimé de la majorité de ses frères ; il recherchait le bien de son peuple et défendait la cause de toute sa race »*[832] :

R. Joseph enseigne : Il est dit *« d'un grand nombre de ses frères »*, mais non de tous ses frères ; cela nous donne à penser qu'une partie du Sanhédrin se sépara de Mardochée [car, étant devenu proche du gouvernement, il négligeait l'étude de la Torah][833]. Selon R. Joseph, il est plus important d'étudier la Torah que de sauver des vies. Car Mardochée est au début le cinquième[834], et plus tard le sixième[835]. Le cinquième, dans le passage qui dit : *« Revinrent avec Zorobabel, Yéochoua, Néhémie, Seraïa, Reelaïa, Mardochée, Bilchan »*[836] ; le sixième dans cet autre passage : *« Revinrent avec Zorobabel, Yéchoua, Néhémie, Azaria, Raamia, Nahamani, Mardochée, Bilchan »*[837].[838]

L'affirmation selon laquelle *« il est plus important d'étudier la Torah que de sauver des vies »* est assez surprenante. Rabbi Yossef Haïm explique que la règle générale du Talmud enseignant que la préservation de la vie passe avant toutes les occupations de la Torah, à l'exception des trois péchés capitaux[839], ne s'applique que lorsque le péril est immédiat. Dans le cas de Mardochée, la menace avait été écartée par la mort d'Aman et de ses partisans. Pourtant, Mardochée continuait à occuper le poste de premier ministre afin d'écarter

[831] *Avot* 2, 3.
[832] Esther 10, 3.
[833] Commentaire de Rachi sur TB Méguila 16b, s. v. *« shépirchou miménou »* ; traduit de l'hébreu.
[834] C'est-à-dire que dans le passage du Livre d'Ezra mentionné à la suite et décrivant la première venue de Mordekhaï à Jérusalem avec Zorobabel, ce dernier est mentionné en cinquième position lorsque sont dénombrés les notables ayant quitté Babel. Cette position est celle qu'il occupait avant l'épisode d'Aman et son accession au pouvoir auprès d'Assuérus (voir Rachi sur Ibid., s. v. *« méikara »* et R. S. Edels, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur Ibid., s. v. *« méikara »*).
[835] C'est-à-dire après l'épisode d'Aman (voir Rachi et Maarcha, Ibid.).
[836] Ezra 2, 2.
[837] Néhémie 7, 7.
[838] TB Méguila 16b. A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., pp. 530-531. Notons que d'après cette version du *« Eïn Yaakov »* traduit par A. Elkaïm-Sartre, Rav Yossef est l'auteur des deux enseignements cités, alors que dans la version de l'édition Vilna, il n'est l'auteur que du second ; le nom de l'auteur du premier enseignement n'étant pas mentionné.
[839] Voir TB Sanhédrin 71a.

d'éventuelles menaces futures. Cette attitude était certes en son honneur, mais l'absence de menace sérieuse ne justifiait pas l'abandon de l'étude de la Torah[840].

On remarque donc, d'après cette explication, que ni Mardochée ni Esther ne se voient reprocher leurs contacts répétés avec le pouvoir lorsque le décret d'Assuérus pesait sur les Juifs. La critique du Talmud ne porte que sur la fin de l'ouvrage biblique, lorsque le danger est définitivement écarté. Ainsi, cette dernière source comme les précédentes vient confirmer que les relations entre les Sages et les dignitaires romains -ou autres- sont rendues obligatoires par le contexte politique. Cependant, cette alternative n'en reste pas moins une situation d'a posteriori, si bien que les Sages agissant ainsi a priori sont vilipendés dans les sources rabbiniques.

[840] R. Yossef 'Haïm, « Ben Ich 'Haï » (voir « Biographies ») dans *Ben Yéhoyada',* commentaire sur TB Méguila Ibid. ; cité dans Rabbi Yosef Rabinowitz, *Le Livre d'Ezra*, artscroll series la Bible Commentée, op. cit. p.77.

Chapitre 2/ Les limites aux relations diplomatiques[841]

La possibilité d'observer les règles de la Torah est une finalité majeure de la « collaboration » des Sages avec les Romains. Si l'entretien entre Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et Vespasien a permis de poser les bases d'un enseignement et d'une étude « libre » de ces règles, il n'a pas garanti pour autant une prolongation de cet accord par les empereurs suivants. En effet, en se basant sur les récits du Talmud, on remarque que des législations anti-juives frappèrent de plein fouet les Sages de la génération suivante. Que l'on considère que ces mesures furent le déclencheur de la révolte de Bar Koziba ou au contraire, qu'elles en furent la conséquence[842], force est de constater que l'engagement de Vespasien, d'après les sources rabbiniques, n'avait pas la valeur d'une loi perpétuelle.

Lorsque les Sages furent confrontés à de telles législations, les limites des bonnes relations avec l'Empire se firent ressentir fortement. En effet, la finalité de la diplomatie rabbinique n'est plus d'actualité lorsque les autorités romaines considèrent que le respect de la Torah est incompatible avec le respect de Rome. Dans de telles conditions, plusieurs Sages du second siècle de notre ère préférèrent mourir en martyr plutôt que de composer avec Rome au mépris de leurs lois (Section 1/).

Cependant, de tels cas tragiques et extrêmes ne devinrent pas une généralité. Durant de telles périodes, les Sages trouvèrent une alternative au terrible choix : « la mort ou l'abandon de la Torah ». De nouveaux décrets furent ainsi édictés donnant naissance à une législation exceptionnelle applicable uniquement « בִּזְמַן סַכָּנָה / *bizman zakana* / en période de danger » (Section 2/).

---

[841] Bien que l'adjectif « diplomatique » décrive les relations entre deux Etats, il me semble opportun de l'utiliser ici en l'étendant aux relations entre l'Empire et les autorités rabbiniques y étant assujetties.

[842] Voir le débat des chercheurs universitaires sur ce sujet dans : M. Ginsburg, "Fiscus Judaicus", Jewish Quartely Review, XXI, 1931, pp. 281-291 ; B. Rochette, « Juifs et Romains, y a-t-il eu un antijudaïsme romain ? », REJ janv-juin 2001, Tome 160, fascicule 1-2, pp.1-31 ; M.D Herr, « Persecutions and Martyrdom in Hadrians Days », in Scripta Hierosolymitana vol.23, Jérusalem 1972 ; Ra'anan Abush, "Negociatig Difference : Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of the Bar Kokhba Revolt", in *The Bar Kokhba War Reconsidered*, ed. Peter Schafer, JCB, 2003, pp.71-91; A.M Ribello : « The edicts on Circumcision as a factor in the Bar-Kohba Revolt : A new approach », éd. A. Oppenheimer, Jerusalem 1984, pp.33-36 (hébreu); et « The Ban on circumcision as a cause of Bar-Kokhba Rebellion », Israel Law Review 29, 1995, pp.176-215; A. Kindler, "Was Aelia Capitolina Founded before or after the Outbreak of the Bar Kokhba War? A numismastic evidence", in *Studies in the Memory of Leo Mildenberg*, ed. Dan Barag, Jerusalem 2002, pp.175-179; B. Isaac and A. Oppenheimer, "The revolt of Bar Kokhba : Ideology and Modern Scholarship", in Journal of Jewish Studies 36, 1985, pp.33-60.

Section 1/ Le refus de toute concession dans l'application des lois de la Torah

L'idée de martyr trouve sa source dans le Livre des Maccabées ainsi que dans certains récits *midrashiques* lui étant ou non rattachés (§1). Le martyr, qu'il meurt en combattant ou tout simplement exécuté, ne représente pas un type de personne en particulier. Les sources bibliques, notamment le Livre de Daniel, montrent en effet qu'un même Sage peut adopter une attitude de révolte contre le pouvoir dominant en raison de ses décrets anti-Torah, puis juste après, reprendre des relations avec lui dès leurs révocations (§2).

§1) Les martyrs

Les récits historiques et *midrashiques* développant l'idée du « Martyr » permettent de renommer la relation existant entre les Sages et Rome : Si ces derniers préfèrent mourir plutôt que de transgresser la Loi juive, c'est donc que leur « soumission » au pouvoir dominant n'en est pas réélement une (A). Par ailleurs, il apparaît des différents récits rabbiniques relatant le martyr de certains *Tannaïm* que leur comportement est tout à fait en adéquation avec les idées politiques de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï –peut-être même de Flavius Josèphe- qui n'aurait pas hésité à se comporter ainsi dans d'autres circonstances (B).

A/ Sources historiques et *midrashiques* de la glorification du Martyre

le premier livre des Maccabées relate l' « exploit » d'Eléazar frère de Juda ; il n'hésita pas à trouver la mort par son comportement héroïque lors de la bataille qui opposa Juda Maccabée à Antiochus V Eupator, après l'inauguration du Temple de Jérusalem célébrée lors de la fête de *'Hanoukka* :

Eléazar, surnommé Avaran, aperçut un des éléphants, portant un caparaçon royal et dépassant tous les autres et il supposa que le roi le montait. Il se dévoua pour sauver tout le peuple et se faire un nom éternel. Il se précipita audacieusement dans cette direction au milieu de la phalange, tuant à droite et à gauche en écartant l'ennemi de part et d'autre. Il se glissa sous l'éléphant et prenant position sous lui, il le tua. L'animal s'écroula sur lui, et lui-même trouva la mort[843].

[843] I Maccabées 6, 43-46.

Comme nous l'avons vu précédemment, à propos du récit de la mort du téméraire « Jonathan » relatée dans la *Guerre des Juifs*, Flavius Josèphe ne se laisse guère impressionner par les actions qualifiées par d'autres d'« héroïques »[844]. Pourtant, dans sa description de la mort d'Eléazar, l'historien juif accepte pleinement la morale de l'auteur du premier livre des Maccabées, et ne manque d'apporter sa propre appréciation sur les évènements :

Ainsi, sans considérer la grandeur du péril où il s'exposait, il se fit jour à travers ceux qui environnaient cet éléphant, en tua plusieurs, mit le reste en fuite, vint jusqu'à ce prodigieux animal, se coula sous son ventre et le tua à coups d'épée. Mais il fut accablé de son poids, reçut la mort en la lui donnant, et finit ainsi glorieusement sa vie après l'avoir vendue si cher à ses ennemis[845].

Pourquoi Josèphe considère-t-il la fin du soldat du second Temple « Jonathan » comme misérable, alors qu'il considère qu'Eléazar *« finit ainsi glorieusement sa vie »* ? Sûrement pense-t-il que les persécutions subies par les Juifs à l'époque d'Antiochus risquaient de réapparaître en cas de victoire des armées séleucides. Dans ces conditions, toute action entreprise contre Antiochus V Eupator est considérée par l'historien comme le prolongement de la réaction des Maccabées aux décrets entravant la pratique de la Torah. A l'inverse, les armées romaines n'ayant pas pour objectif de porter atteinte à la Torah, mais d'asseoir la domination de Rome sur Jérusalem, il n'y a pas lieu, d'après lui, à risquer sa vie et de mourir en martyr en les combattant.

Cependant, aucune source rabbinique ne mentionne l'acte de bravoure d'Eléazar ; il est possible d'avancer que les Sages ne partagent pas le point de vue de Josèphe. Pour eux, le martyr à glorifier ne serait donc pas celui du soldat tombé sur le champ de bataille, mais celui des Sages ou des femmes justes qui surent mourir par la main de l'ennemi dans la dignité et l'affirmation de leur foi.

La première apparition d'une telle idée se trouve également dans le Livre des Maccabées, à propos du martyre d'un certain Eléazar[846], présenté par le texte comme l'un des *« principaux docteurs de la Loi »*[847]. Alors que les hommes d'Antiochus voulaient le contraindre à manger de la viande de porc, il se dirigea volontairement vers l'instrument de torture afin de montrer aux autres juifs présents que rien ne saurait faire plier la foi d'un Sage, ni la crainte de

[844] Voir supra p.63 (note).
[845] AJ 12, 14; op. cit., p.386.
[846] Cet *« Eléazar »* est différent du précédent qui était le frère de Juda Maccabée.
[847] II Maccabées 6, 18.

l'oppresseur, ni même celle de la mort. L'auteur du livre des Maccabées insiste sur le fait qu'Eléazar prit sa décision en pleine conscience et conclut cet épisode par une louange de l'acte du Sage :

C'est ainsi qu'il trépassa, laissant dans sa mort, non seulement aux jeunes, mais aussi à la masse du peuple, un exemple de courage et un mémorial de vertu[848].

Le chapitre suivant du même ouvrage présente un récit similaire, mettant en scène le martyre d'une femme avec ses sept fils. Ici aussi, ces judéens furent soumis à la torture pour avoir refusé de consommer de la viande de porc[849]. De même que précédemment, les martyrs n'attendent pas le dernier moment pour refuser d'accomplir un acte prohibé par la Torah. Ils l'affirment ainsi d'une manière courageuse dès le début de l'entretien avec leur bourreau : *« Que veux-tu nous demander et savoir de nous ? Nous sommes prêts à mourir plutôt que de transgresser les lois de nos pères. »*[850]. Le texte présente, ainsi, une réplique semblable[851] des différents frères soumis à la torture. Tous sont mis à mort sous les yeux de leur mère avant qu'elle ne succombe à son tour. Cependant, malgré le côté dramatique de la scène, les martyrs se présentent sans conteste comme des rebelles à l'ordre du roi. La majorité des répliques mentionnées sont extrêmement sèches. Les frères parlent au roi avec une insolence ouverte qui, en temps normal, entraînerait à elle seule une condamnation à mort! Une réplique en particulier insiste clairement sur la limite de l'obéissance au pouvoir dominant :

Je n'écouterai pas les ordres du roi, j'obéis aux ordres de la Loi qui a été donnée à nos pères par l'intermédiaire de Moïse[852].

[848] Ibid. 6, 31.
[849] Ibid. 7, 1.
[850] Ibid. 7, 2.
[851] La réplique du plus jeune fils est particulièrement intéressante car elle résume deux idées particulièrement développées dans la première partie de ce travail, en l'espèce le châtiment pour faute et la sanction de l'«instrument » du châtiment : *« (…) Mais toi, qui as inventé cette persécution contre les Hébreux, tu n'échapperas pas à la main de Dieu. Car, pour nous, c'est à cause de nos pêchés que nous souffrons, et si, pour nous punir et nous corriger, notre Seigneur, le Dieu vivant, s'est irrité momentanément contre nous, il se réconciliera de nouveau avec ses serviteurs. Impie que tu es, et le pire des scélérats, ne te berce pas follement en te berçant d'obscures espérances, alors que tu portes la main sur les serviteurs du Ciel ; tu n'as pas encore échappé au jugement de Dieu, le juste châtiment de ton orgueil (…). »* (Ibid. 7, 32-38).
[852] Ibid. 7, 30.

Ce dernier texte est repris de nombreuses fois dans la littérature rabbinique[853], même si les versions diffèrent quelque peu. Dans la version du Talmud de Babylone par exemple, la *aggada* est rapportée à la suite de la destruction du second Temple. Le roi faisant office de bourreau y est nommé *« César »*[854]. Que les Sages aient transposé une ancienne tradition à l'époque de la prise du Temple ou qu'ils rapportent un récit de l'époque des Maccabées pour illustrer les malheurs consécutifs à la destruction[855], l'idée est la même : ceux qui meurent en martyr, sanctifient le Nom de Dieu[856].

Qui plus est, ce texte est repris dans le traité *Guittin* du Talmud. Il fait suite aux différents épisodes en rapport avec la prise de Jérusalem, eux-mêmes faisant suite au récit de la rencontre entre Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et Vespasien. Or, comme pour montrer que la « soumission » du Sage n'en est pas réellement une, au sens propre du terme, les rédacteurs du Talmud rapportent la réplique du jeune fils, dont la portée se ressent davantage lorsque associée aux évènements de la *Guerre des Juifs* :

César lui fit une proposition :

- Je vais faire tomber mon anneau : si tu te baisses pour le ramasser, afin que les gens puissent dire que tu t'es soumis à l'autorité impériale, [je t'épargnerai].
- Quel dommage pour toi, César ! Quel dommage pour toi ! Si tu es soucieux de ton honneur, combien plus devons-nous l'être de l'honneur du Saint Béni soit-Il !

Le jeune homme fut également condamné à mort[857].

Il importe de s'arrêter sur ce passage car son introduction près de la rencontre entre le Sage juif et le dignitaire romain est significative. En effet, le jeune martyr rejette fortement l'idée même de se soumettre à l'Empereur. La cause n'est pas la même que dans le Livre des Maccabées -puisqu' ici il lui est demandé de se prosterner devant une idole- mais la conviction du refus d'obéir est identique. Dans le Livre des Maccabées le jeune homme affirmait : *« je n'écouterai pas les ordres du roi, j'obéis aux ordres de la Loi (…) »*.

---

[853] Voir TB Guittin 57b ; *Eikha Rabbati* 1, 50 ; *Pessikta Rabbati* 44, 4 ; *Yossifon* 18-19 ; Rachi sur Ezéchiel 21, 18.

[854] Voir supra p.60 (note) à propos du nom *« César »*.

[855] Le Rav Yaakov Emden, remarque dans ses gloses sur le Talmud que ce récit se déroule à l'époque et en présence d'Antiochus comme cela est rapporté dans le Livre des Maccabées et dans le Yossifon (*'Hidouchim véagahot mihaYavéts*, op. cit., commentaire sur TB Guittin 57b. s. v. *«zé icha vé shéva banéa »*). Cependant, sa remarque n'est pas probante quant à l'intention réelle du Talmud, peut-être ses rédacteurs connaissaient-ils cette tradition et ont-ils jugé de la rapporter à l'époque de la prise de Jérusalem pour les raisons évoquées infra.

[856] Voir infra pp. 267-268 et 361-362 quant à la notion de « קִדּוּשׁ הַשֵּׁם /*Kiddoush Hachem* /Sanctification du Nom de Dieu ».

[857] TB Guittin 57b (Traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit. p.720).

De même ici, il montre que la soumission à Dieu et à sa Loi ne peut être comparée à la soumission à l'Empereur.

Il est évident que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï ou Flavius Josèphe auraient refusé de désobéir aux lois de la Torah pour prouver leur fidélité et leur respect à Vespasien et Titus. Il y a donc un obstacle à la collaboration entre les Sages et le pouvoir ; celui-ci peut parfois être insurmontable. Dès lors, on ne peut parler réellement de la « soumission » du Sage juif à Vespasien, car l'idée de « soumission » sous-entend que le soumis se place en dessous de celui qui soumet. Aucune bonne raison ne peut alors briser ce lien. Chez Rabban Yo'hanan Ben Zakaï au contraire, comme chez tous les Sages qui auront par la suite à composer avec le pouvoir, le seul lien réel de soumission existant, place Dieu au sommet de la pyramide. Dès lors, dans l'optique des Sages, étant donné qu'obéir à Rome permet de pratiquer plus librement la Torah, on peut affirmer que l'obéissance au pouvoir s'inscrit dans le lien de soumission entre eux et Dieu.

B/ Les martyrs de Rome

Bien que les traditions faisant état d'un nombre de dix martyrs paraissent assez tardives par rapport aux autres sources *midrashiques* et talmudiques[858], certaines traditions de Sages morts pour leur foi se retrouvent dans des sources plus proches de l'époque en question. Le récit le plus célèbre est sans doute celui du martyr de Rabbi Akiva, torturé puis mis à mort pour seul motif d'avoir enseigné la Torah, comme le rapporte le Talmud de Babylone :

Nos Rabbis ont enseigné : Lorsque l'empire romain eut décrété l'interdiction pour Israël d'étudier la Torah, que fit R. Akiba ? Il organisa de grandes réunions où il se mit à enseigner. Papus b. Juda le rencontra :

- Akiba, ne redoutes-tu pas cette nation ? Lui demanda-t-il.

- Es-tu bien Papus, celui qu'on appelle le sage ? Je vais te dire une fable à laquelle ton attitude me fait penser. Un renard marchait le long d'un fleuve. Il y vit des poissons qui filaient en tous sens. *« Pourquoi courrez-vous*

[858] La tradition dite des « dix martyrs » proviendrait d'un Midrash médiéval, le *Elleh Ezkerah*, sur lequel se serait basé l'auteur du fameux chant de « Tichabéav » décrivant la souffrance de ces dix sages (voir R. Claude Brahami, *l'Arme de la Parole, les cinq jeûnes*, éditions sine-chine, 1998, pp. 591-599). Les dix martyrs mentionnés dans cette élégie (Rabbi Ychmaël ben 'Elicha, le Grand-prêtre, Rabban Shimon Ben Gamliel, Rabbi Akiba, Rabbi 'Hanania ben Teradion, Rabbi 'Houtspit, R. Eléazar ben Shamoua, R. Yéhouda Ben Dama, R. Ychab HaSofer, Rabbi 'Hanina ben H'akhïnaï et Rabbi Yéhouda Ben Baba) n'appartiennent pas exactement à la même époque même s'ils vécurent tous sous domination romaine entre le premier et le second siècle de notre ère. Cependant, l'intérêt de cette tradition est de souligner que les persécutions furent causées par la les autorités romaines ; ceux-là même avec qui les Sages essayèrent de s'accommoder avec plus ou moins de réussite. Même si la tradition des dix martyrs est éloignée des évènements, il faut tout de même reconnaître qu'elle se base sur les multiples récits de persécutions se trouvant dans le Midrash (voir TB Avoda Zara 17b et 18a ; *Eikha Rabbati* 2, 2 ; *Berechit Rabba* 82, 8 ; *Avot deRabbi Nathan* 38, 3 ; *Sifra* Lévitique 26, 30 et *Yalkout Shimoni* 643).

comme ça ? » leur demanda-t-il. Ils lui répondirent : *« C'est par crainte des filets et des pièges qui nous sont tendus ». « Montez donc sur la berge et nous demeurerons ensemble, vous et moi, comme jadis nos ancêtres et les vôtres »*, dit le renard. *« Est-ce bien toi, répondirent-ils, qui, à ce qu'on prétend, est le plus avisé des animaux ? Tu n'es pas avisé, tu es un imbécile. Si nous sommes en danger dans l'élément qui nous fait vivre, nous le serons bien plus dans l'élément où nous trouvons la mort ! »* Il en est de même pour nous : si nous avons des raisons de craindre alors que nous étudions la Torah dont il est dit *« Elle est ta vie et la prolongation de tes jours »*[859], que serait-ce si nous cessions de l'étudier ![860]

En insistant ainsi sur l'importance de l'étude et de l'enseignement de la Torah, Rabbi Akiba rejoint les motivations de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï même si leurs attitudes sont différentes[861]. Cependant, la raison de ces différences ne tient pas aux personnalités des deux Sages, mais aux contextes dans lesquels se déroulent leurs confrontations avec le monde romain. Qui plus est, l' «effronterie » qui caractérise le comportement des martyrs se retrouve également chez Rabban Yo'hanan, qui, rappelons-le, faillit être mis à mort par Vespasien pour son langage direct envers ce denier[862]. En réalité, les deux Sages se comportent avec la même assurance car ils ont la conviction que leurs actes sont agréés par Dieu. Il n'y pas de place pour le doute, au contraire, il s'agit là de comportements réfléchis comme le prouve l'emploi de versets adéquats dans des situations où d'autres hommes exprimeraient davantage leurs sentiments que leur raison.

Par ailleurs, l'enseignement imagé de Rabbi Akiba traduit la pensée des Sages en général, non seulement la sienne : la cessation de l'étude de la Torah est pire que la mort. De la même manière, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï enseigna, par son attitude, qu'une telle situation serait

[859] Deutéronome 30, 20.

[860] TB Berakhot 61b (traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, Aggadoth du Talmud de Babylone, op. cit. p.124). Certains chercheurs des 19 ème et 20 ème siècles ont voulu voir dans l'arrestation de Rabbi Akiba un élément de preuve quant à sa participation à la révolte de Bar Koziba (voir R. Kalmin, « Rabbinic traditions about Roman persecutions of the Jews : a reconsideration », Journal of Jewish Studies 54, 2003 et G. S. Aleksandrov, « The role of 'Aqiba in the Bar-Kohba rebellion », in REJ 132, 1973, pp. 65-77). Je montrerai à la suite de ce travail que cette hypothèse est erronée car elle part sur l'idée fausse selon laquelle les martyrs représentent des opposants politiques de Rome.
Par ailleurs, les commentateurs du Talmud sont divisés quant à la date de ce récit. D'après le Rav français du 12ème siècle, Abraham Ben David de Posquières (voir « Biographies »), la mise à mort de Rabbi Akiba serait liée à Béthar. Le Rav lithuanien du 19ème siècle David Louria s'oppose vigoureusement à cette hypothèse et démontre en se basant sur plusieurs passages talmudiques que Rabbi Akiva vécut bien après la chute de Béthar, et que par conséquent, sa mort n'est pas à lier à une répression éventuelle de la révolte de Bar Koziba (controverse rapportée par Rav Betsalel HaCohen dans ses gloses sur le Talmud, *Maaré Cohen*, cité dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, op. cit., commentaire sur TB Berakhot 61b, s. v., *« ou matsaou bé Rabbi Akiva shéhaya méhakél kéhilot bérabim »*).

[861] Leurs époques sont également différentes, puisque Rabban Yo'hanan Ben Zakaï fut un contemporain de la chute du Temple de Jérusalem (70) alors que Rabbi Akiba fut un contemporain de la révolte de Bar Koziba (132).

[862] Voir supra p.207.

pire que la domination romaine et la perte de l'indépendance politique ! Ainsi, dans le fond, la leçon est similaire et les rôles auraient pu être changés si les contextes l'avaient été.
Enfin, un autre récit, présentant le martyr d'un contemporain de Rabbi Akiva[863], Rabbi Juda Ben Baba, également classé parmi les dix martyrs, peut également nous renseigner sur le lien existant entre l'attitude de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et celle des martyrs :

R. Juda a dit (…) au nom de Rab : On doit se souvenir avec reconnaissance de l'homme qui avait pour nom R. Juda b. Baba ! Sans lui, la législation sur les amendes aurait été oubliée en Israël. (Mais [ne suffisait-il pas de continuer] à l'étudier ? En réalité il faut dire qu'on aurait cessé de la pratiquer en Israël)[864]. En effet les autorités [ennemies] avaient décrété que quiconque accorderait ou recevrait une ordination serait mis à mort, que la ville dans laquelle cette ordination aurait eu lieu serait détruite et ses limites anéanties. Que fit R. Juda b. Baba ? Il s'installa entre deux hautes montagnes, entre deux villes, à l'extérieur de leurs limites *shabbatiques* ; ces villes étaient Oucha et Chaphram. Là, il accorda l'ordination à cinq anciens : R. Meïr, R. Juda, R. Simon, R. Yossi et R. Eléazar b. Simon[865]. A cette liste R. Avia ajoute R. Néhémie. Lorsque les ennemis en furent informés, ils vinrent pour les exécuter.
- Allez-vous en, mes enfants, dit R. Juda b. Baba [aux nouveaux Rabbis].
- Et toi, rabbi, que vas-tu devenir ?
- Je me tiendrai là, comme un roc, que personne ne peut renverser.
On raconte que les ennemis ne quittèrent pas les lieux avant de l'avoir transpercé de trois cents flèches de fer, faisant de son corps une véritable passoire[866].

Dans cette autre *aggada* du Talmud de Babylone, on remarque que le sacrifice de Rabbi Juda Ben Baba vise un objectif similaire à celui de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï : Permettre que la *Halakha* reste d'actualité et que les compétences des juges soient le moins possible lésées par la destruction du Temple et du Sanhédrin qui y siégeait. En effet, Rachi explique que l'ordination rabbinique était nécessaire pour juger des cas de *« דִּינֵי קְנָסוֹת /dinéi knassot »* (législation sur les amendes), alors qu'elle ne l'était pas pour les autres litiges financiers -

[863] A propos du martyr de Rabbi Akiba, voir également TB Erouvin 21b ; *Eikha Rabbati* 3, 44 et *Kohelet Rabba* 3, 17.
[864] Les [crochets] correspondent ici à des précisions de la traductrice. Les (parenthèses) proviennent en revanche du texte original du Talmud.
[865] La version de TB Avoda Zara 8b lit : *« Eléazar Ben Shamoua »* et non *« Ben Shimon »*. D'après le Rav Yé'hiel Hillefrin, cette version semble plus juste d'un point de vue historique (cité dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, op. cit., commentaire sur Ibid., s. v. *« vé samakh hamicha zékénim »*). On notera d'ailleurs qu'Eléazar Ben Shamoua est également considéré comme ayant fait partie des dix martyrs par le Midrash médiéval *Elleh Ezkerah* (voir supra p.241 –note-).
[866] TB Sanhédrin 13b-14a (traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit. pp. 1000-1001) ; voir également TB Avoda Zara 8b.

« דִּינֵי מָמוֹנוֹת */dinéi mamonot* »[867]-. L'ordination de ces Sages était donc indispensable pour que ce domaine reste de la compétence des tribunaux rabbiniques.

Il y a cependant une autre motivation à son attitude : Au-delà des problèmes de compétences judiciaires, c'est tout un système que Rabbi Juda essaye de sauver. En effet, la fin de l'ordination rabbinique indiquerait le commencement du déclin du judaïsme, dont la transmission ne s'assure que par ses Maîtres.

Il faut donc préserver à tout prix la chaîne de la transmission et les compétences juridiques des Sages. Ces priorités sont tellement essentielles qu'un Maître doit être prêt à donner sa vie pour elles. Or, cette attitude est louée par les Sages postérieurs qui présentent ce récit comme un hommage au martyr[868]. On remarque alors que Rabbi Juda Ben Baba est finalement présenté comme un successeur de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï au même titre que Rabbi Akiba. L'important est de poursuivre l'enseignement de la Torah et son application en public. La survie d'une loi ne dépend pas tant de la perpétuation de traditions rituelles s'y rattachant, celles-ci pouvant s'exercer dans des cercles privés, mais bien des manifestations publiques constituées par l'enseignement ayant pour finalité de former des Maîtres et des Juges en contact avec le plus grand nombre. Ce fut le but de la rencontre de Rabban Yo'hanan avec Vespasien, comme celui de ces deux Sages qui moururent en martyr.

Enfin, on remarquera également du récit du martyr de Rabbi Juda Ben Baba que ce dernier mourra non seulement en héros, mais se moqua éperdument des lois romaines. Il prit la peine de contourner le décret initial en se plaçant entre les limites de deux villes pour que personne ne soit touché à part lui. Puis, il resta droit et fier lorsque les Romains approchèrent, comme pour leur signifier qu'il ne craignait en rien le sort qui l'attendait. On retrouve ainsi l'attitude de tous les martyrs décrits jusque là, depuis le Sage Eléazar du Second Livre des Maccabées jusqu'aux Sages ayant vécu sous l'Empire romain. Les martyrs tels que présentés dans ces sources insistent fortement sur le fossé existant entre leur soumission à Dieu et à Sa loi par rapport à la soumission à Rome. Les comportements et attitudes employés dénotent une certaine rébellion. Qu'ils bravent les décrets romains à la vue de tous[869], qu'ils parlent avec

[867] Voir les commentaires de Rachi sur TB Sanhédrin 13b, s. v. *« lémidan dinéi knassot »* et sur TB Avoda Zara 8b, s. v. *« dinéi knassot »*, se basant sur les lois enseignées dans TB Sanhédrin 2b et TB Baba Kama 84b ; voir également TB Guittin 88b.

[868] Le problème de base du Talmud était de savoir si un seul Maître pouvait accorder l'ordination. La *Guemara* conclut finalement que d'autres Rabbins étaient avec R. Juda b. Baba lorsqu'il transmit l'ordination aux élèves, ce qui va à l'encontre de ce que l'on avait pu comprendre de la morale du récit. La *Guemara* explique alors que les autres Sages ne furent pas mentionnés dans cette *aggada « pour [que] la gloire de ce dernier [reste entière] »* (TB Sanhédrin 14a).

[869] Dans les exemples des persécutions romaines.

mépris à leur persécuteur, ou qu'ils insistent pour mourir en premier[870] , les protagonistes de ces récits obéissent tous à une même idée : sanctifier le Nom de Dieu en montrant que Sa Loi ne saurait être transgressée pour rien au monde.

§2) Des rébellions compatibles avec une volonté de collaboration

Le Livre de Daniel est sans conteste le modèle biblique des rébellions non violentes contre le pouvoir dominant. Le prophète Daniel et ses compagnons sont ainsi présentés comme inflexibles dès qu'il s'agit de traiter avec la Loi juive. Le livre biblique encourage alors implicitement les Juifs à suivre cet exemple en montrant que ceux qui suivent cette ligne de conduite, peuvent paradoxalement bénéficier du respect des autorités (A). En outre, l'étude des récits rabbiniques mettant en scène certains Sages hostiles au pouvoir romain, montre que ces derniers se comportaient selon le modèle de Daniel et ses compagnons ; et non comme des « nationalistes », comme voudraient le faire croire certains chercheurs (B).

A/ Le modèle biblique

La source commune aux Sages engagés dans la voie diplomatique avec les autorités romaines et ceux qui durent mourir en martyr est, sans conteste, le Livre de Daniel, dont il convient d'étudier plusieurs chapitres significatifs. Le début du récit biblique se situe juste après le premier exil des Judéens[871] et avant la destruction du Temple de Jérusalem. Daniel, Hanania, Mishaël et Azaria font partie des jeunes nobles emmenés de force au palais royal de Nabuchodonosor à Babel. La première confrontation entre ces hommes et les autorités les gouvernant est décrite dès le premier chapitre, au sujet de l'incompatibilité des règles alimentaires de la Torah avec le riche régime imposé aux futurs espoirs du royaume :

Le roi leur fournit une portion journalière de la nourriture royale et du vin qu'ils buvaient, pour les élever pendant trois ans, après quoi ils se tiendraient devant le roi[872]. Parmi eux, d'entre les enfants de Juda, se

[870] Dans les exemples des persécutions d'Antiochus.
[871] II Rois 24, 12-16.
[872] Le but de ces mesures était sûrement de les habituer au mode de vie chaldéen sans les brusquer. Le plan de Nabuchodonosor était de dépouiller Jérusalem de son élite pour que des rébellions ne soient plus fomentées contre lui. Cependant, plutôt que d'opérer une extermination massive ou de nombreux emprisonnements, il semble qu'il préféra éduquer ceux des jeunes nobles qu'il jugeait les plus compétents, afin de les intégrer à l'administration chaldéenne.

trouvaient Daniel, Hanania, Mishaël et Azaria (…). Daniel prit la résolution de ne pas se souiller par la nourriture royale et par le vin qu'il buvait, et demanda au chef des officiers de ne pas avoir à se souiller[873].

Les commentateurs de ce passage sont divisés sur la raison du refus de Daniel, refus qui sera suivi par ses trois amis[874]. Certains y voient une volonté de ne pas transgresser les lois alimentaires prescrites par la Torah[875], allant ainsi plus loin que la discussion talmudique supposant que la nourriture en elle-même n'était pas interdite, mais que Daniel prit sur lui de se l'interdire pour diverses raisons[876]. D'autres au contraire, considèrent que le fond du problème résidait dans la compagnie des babyloniens, lors des repas, qui aurait eu une influence néfaste sur Daniel et ses amis, en raison de leurs moeurs si différentes des leurs[877]. Enfin, une approche originale est apportée par Don I. Abrabanel, qui écrit que pour Daniel, manger était simplement un moyen de nourrir le corps en vue du service de Dieu ; la consommation des simples produits de base remplissait largement cet office alors que les mets délicats du roi étaient superflus à ses yeux[878].
Il semble que ce dernier se soit basé sur l'opinion émise par Flavius Josèphe dans les *Antiquités Juives*. Etonnamment, l'historien juif ne considère pas du tout que ce récit biblique concerne le problème de l'obéissance à la Loi juive par rapport à celle du royaume :

Ils étaient si sobres qu'ils aimaient beaucoup mieux ne manger que des choses simples et s'abstenir même de celles qui avaient eu vie que d'être nourris des viandes délicates qu'on leur servait de la table du roi. Ainsi, ils prièrent l'eunuque Aschan, sous la charge de qui ils étaient, de prendre pour lui ce qui était destiné pour eux, et

[873] Daniel 1, 5-8.
[874] Don Isaac Abrabanel déduit de l'enchaînement des versets de ce chapitre qu'au départ, la décision spontanée de Daniel de s'abstenir de goûter aux mets délicats de la table royale, n'avait pas été partagée par ses amis. Mais après qu'il eut donné l'exemple, les autres l'ont suivi (*Ma'yene Hayechou'a* 5, 3, cité dans R. Hersh Goldwurm, *Daniel*, op. cit., p.67).
[875] D'après le Rav David Altschuller, Daniel ne voulut pas consommer des aliments « interdits » (*Metsoudat David*, op. cit., commentaire sur Daniel 1, 8). En l'absence de précisions, il semble que cet auteur vise simplement de la nourriture non cachère. Voir également le commentaire du Malbim (R. Meïr Leibusch, *Mikraéi Kodesh*, op. cit., « *Yéfar lékets* », commentaire sur Ibid.) qui pense que Daniel soupçonnait un risque de transgresser l'interdiction de l'idolâtrie. En effet, il supposait qu'on le nourrissait ainsi pour le préparer à servir des idoles. Dans ces conditions, la nourriture qu'on lui offrait était consacrée à l'idolâtrie, ce qui la rendait interdite. Par ce raisonnement, le Malbim défend ainsi le point de vue de Shmouel dans la discussion l'opposant à Rav dans le Talmud Avoda Zara (TB Avoda Zara 36a).
[876] Ibid..
[877] D'après Rabbi Lévy Ben Guerchom, le « Ralbag » (*Péroush*, op.cit., commentaire sur Daniel 1, 8). Ce dernier développe le point de vue du Talmud (Ibid.) en avançant que la raison de l'interdit de cette nourriture décrété par Daniel n'aurait pas de rapport avec la nourriture en elle-même, mais avec le risque de s'attabler à la même table que les chaldéens et à en venir à des mariages mixtes. D'après cette optique, le Ralbag tranche le débat talmudique opposant Shmouel à Rav en optant pour l'avis de ce dernier, selon lequel le décret de Daniel visait tous les juifs, alors que Shmouel avance que Daniel ne prit cette résolution que pour lui-même.
[878] Don Isaac Abrabanel, *Ma'yene Hayechou'a* 5, 3, cité dans R. Hersh Goldwurm, *Daniel*, op. cit., p.67.

de leur donner seulement des légumes, des dattes ou d'autres choses semblables qui n'eussent point eu vie, parce que les autres viandes les dégoûtaient[879].

Flavius Josèphe suit donc le texte en affirmant que Daniel et ses amis ne désiraient manger que des légumineuses[880], mais il s'en éloigne quant aux motifs. Pourquoi la viande serait-elle *« dégoûtante »* aux yeux de ces Judéens ? Qui plus est, quel régime nécessite de se priver de viande durant trois années entières[881] ! Peut-être est-il alors possible d'avancer l'hypothèse que Josèphe, lui-même, dut régulièrement dîner à la table des officiels romains qu'il fréquentait en tant que citoyen romain parfaitement intégré. Il aurait alors prétexté un régime végétarien afin de ne pas être contraint de consommer de la viande non casher. Or, s'il avait écrit dans ses *Antiquités* que Daniel refusait la viande servie dans les repas royaux, il aurait été la cible de nombreuses accusations. Ou alors, peut-être qu'agissant de la sorte lui-même, il se dit que la raison du refus de Daniel devait être identique à la sienne. Quoi qu'il en soit, son explication est bien moins logique et rationnelle que celle qui se comprend par une lecture littérale du texte : Daniel avait des exigences alimentaires qui n'étaient pas respectées dans les préparations royales. Il refusa donc d'en manger et entama un régime extrêmement strict, voire dangereux[882], pour ne pas avoir à transgresser la loi juive.

Le texte biblique montre que cette attitude lui fut favorable, ainsi qu'à ses compagnons car l'abnégation et la volonté de pratiquer les lois de la Torah, quitte à mourir de faim, leur valut le don divin de *« connaissance et intelligence en toute écriture et sagesse »*, alors que Daniel se vit gratifier en plus de *« la compréhension de toute vision et des songes »*[883]. Il y a donc une incitation à refuser de se plier aux lois du royaume si celles-ci sont contraires à la Torah, puisque ces quatre là furent récompensés de leur comportement, signe qu'il fut agrée par Dieu. Plus important encore, le même passage montre que le refus de se plier aux lois n'est que limité à celles qui seraient en contradiction avec la Torah, mais que le service du royaume

[879] AJ 10, 11.
[880] Daniel 1, 12.
[881] Voir Daniel 1, 5 où il est rappelé que le régime royal était prévu initialement pour trois ans (Voir supra p.246).
[882] Le chef des officiers refusa dans un premier temps d'accéder à la requête de Daniel car il craignait que lui et ses compagnons ne dépérissent à cause de ce régime extrêmement strict. Ils durent s'engager à faire un premier essai de dix jours, et miraculeusement, leur mine n'en parut que meilleure à la fin de cette période (Daniel 1, 9-17).
[883] Daniel 1, 17. Le texte ne précise pas explicitement que ces dons furent attribués en récompense de leur attitude, mais la succession des versets le montre clairement : *« Le maître d'hôtel prenait donc leur nourriture et le vin qu'ils devaient boire et leur donnait des légumineuses. Dieu accorda à ces quatre jeunes connaissance et intelligence (...) »* (Daniel 1, 16-17).

n'est pas en lui-même une interdiction. Aussi, après avoir mentionné les dons extraordinaires attribués aux quatre hommes, le texte continue :

Au terme des années que le roi avait fixées pour les lui amener, le chef des officiers les mena devant Nabuchodonosor. Le roi s'entretint avec eux et parmi eux tous, il ne s'en trouva pas comme Daniel, Hanania, Mishaël et Azaria ; et ils se tinrent donc devant le roi (…). Et Daniel resta jusqu'à la première année du roi Cyrus[884].

La seconde confrontation entre les compagnons de Daniel et l'administration babylonienne est rapportée dans le troisième chapitre du même livre. Hanania, Mishaël et Azaria[885], devenus depuis lors des notables du royaume, sont accusés de ne pas vouloir se prosterner devant la statue de Nabuchodonosor. Ce dernier convoque alors les trois judéens pour les sommer de se plier à cette nouvelle règle du royaume, et les menacer, le cas échéant, de les jeter dans une *« fournaise ardente »*[886]. En réponse à cette injonction, les trois hommes décident finalement de braver les risques inhérents à leur refus et d'affirmer leur allégeance à Dieu :

Chadrac, Mêchac et Abêd-Nego[887] répondirent au roi : *« O Nabuchodonosor, nous n'éprouvons pas le besoin de te répondre à ce sujet. Voici, il y a notre Dieu que nous servons –Il est capable de nous sauver de la fournaise ardente et de ta main, ô roi, Il peut nous secourir. Mais s'Il ne le fait pas, sache pour toi, ô roi, que nous ne servons pas ton dieu et que nous ne nous prosternerons pas devant la statue que tu as érigée. »*[888]

Cette réaction est devenue, sans conteste, un modèle pour les martyrs postérieurs. Cette manière franche de s'exprimer face au souverain, que nous avons pu constater dans les sources historiques ou rabbiniques, trouve sa source dans ce discours. Le Midrash amplifie d'ailleurs le caractère « insolent » de leur remarque lorsqu'il explique le fond de leur pensée : *« Si c'est pour te payer des impôts, tu es roi. Mais par rapport à ce que tu nous*

[884]Daniel 1, 18-21.Il semblerait que le Cyrus dont il soit question ici soit Cyrus le Grand, qui régna avant Assuérus (D'après un calcul chronologique établit par R. Hersh Goldwurm dans *Daniel*, op. cit., p.73.)

[885] Les commentateurs se demandent pourquoi n'est-il pas fait mention de Daniel dans ce passage. Les Sages du Talmud (TB Sanhédrin 93a) avancent plusieurs hypothèses se basant sur la même idée de départ : Daniel était absent de Babel au moment des faits. Seules les raisons de son absence sont discutées dans le Talmud. Voir cependant d'autres avis chez les commentateurs postérieurs au Talmud (*Daniel*, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, op. cit., p.119).

[886] Le supplice de la *« fournaise ardente »* semble avoir été une forme d'exécution courante en Babylonie. D'après le Talmud, Abraham lui-même y fut jeté lorsqu'il se rebella contre l'autorité du roi Nemrod (TB Pessahim 118a).

[887] Lors de leur arrivée à Babel, les jeunes judéens destinés à servir l'administration chaldéenne se virent attribuer des noms à consonance locale (Daniel 1, 7). Lorsque le texte relate des discussions entre ces derniers et les chaldéens, ils sont alors nommés par leurs noms chaldéens.

[888] Daniel 3, 16-18.

ordonnes de faire maintenant, tu n'es que Nabuchodonosor »[889]. De plus, même si la suite du récit biblique montre que les trois hommes furent sauvés miraculeusement, leur engagement à ne pas se prosterner en l'absence de secours divin devint également une attitude à imiter.
Le lien entre leur réaction et les persécutions romaines est d'ailleurs établi par le Talmud à propos d'une condamnation à mort qui se serait déroulée sous le règne de l'empereur Trajan :

Sur le point de mette à mort Lulianus et son frère Papus à Laodicée, Trajan leur dit :
- Si vous êtes bien de la même nation que Mishaël, Hanania et Azaria, que votre Dieu vienne vous sauver de mes mains, comme Il les sauva des mains de Nabuchodonosor !
- Hanania, Mishaël et Azaria étaient des justes parfaits qui méritaient un miracle [lui répondirent-ils] ; et Nabuchodonosor était un bon roi[890]; il méritait qu'un miracle ait lieu par son intermédiaire. Mais toi, tu es un simple pêcheur, tu n'en mérites pas autant[891].

Loin d'écarter les trois compagnons de la vie publique, leur attitude leur valut une promotion du roi[892]. On pourrait objecter que rien n'indique qu'ils acceptèrent la gratification de Nabuchodonosor, puisqu' après cet épisode, le texte ne les mentionne plus[893]. Cependant, le troisième et dernier épisode présentant un martyr, montre que Daniel resta une nouvelle fois fidèle au pouvoir après avoir été sauvé miraculeusement d'une exécution pour désobéissance au roi. Ainsi, dans le sixième chapitre de l'ouvrage biblique, ce dernier est jeté dans la fosse aux lions pour avoir transgressé l'édit royal, interdisant d'adresser des prières à une autre personne que le roi, décrété par Darius le Mède[894]. On retrouve alors les mêmes éléments que précédemment : Daniel brave l'édit royal à la vue de tous, comme pour prouver que l'allégeance à Dieu est incomparable à celle due au roi ; il est arrêté, condamné, puis sauvé miraculeusement ; il est finalement réintégré dans ses anciennes attributions et considéré comme un citoyen bien intégré.

---

[889] *Vaykra Rabba* 33, 6 ; cité par Rachi dans son commentaire sur Daniel 3, 16 ; traduit de l'hébreu. D'après un autre Midrash, ils lui dirent : *« Si tu nous demandes [de nous prosterner devant] des idoles, tu as [sur nous] autant d'autorité qu'un chien »* (*Yalkout Shimoni*1060 ; *Yalkout Shimoni hamenoukad*, op. cit.; traduit de l'hébreu).

[890] Rien n'indique que cette déclaration reflète la véritable opinion de ces martyrs. Il semblerait plutôt que cette louange de Nabuchodonosor (considéré par ailleurs dans le Talmud comme un mécréant ; voir supra p.169s.) serve davantage à déconsidérer Trajan qu'à flatter le roi chaldéen.

[891] TB Taanit 18b (Traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit. p.467).

[892] Daniel 3, 30.

[893] De nombreuses explications furent avancées pour expliquer que Hanania, Mishaël et Azaria ne soient plus mentionnés dans le Livre de Daniel à partir de la fin du troisième chapitre -alors que l'ouvrage biblique en contient douze-. Voir les différentes hypothèses dans R. Hersh Goldwurm, *Daniel*, op. cit., p.132.

[894] Le texte biblique montre incidemment que Daniel resta parmi les Grands du royaume lorsque le royaume de Babylonie passa entre les mains des Mèdes et des Perses. La chronologie exacte des évènements est cependant assez délicate à établir, tout comme le fait de savoir si les Mèdes et les Perses constituaient un seul peuple ou deux entités distinctes qui contrôlaient séparément l'ancien empire constitué par les Chaldéens (voir TB Méguila 11a, *Seder Olam* 28, *Yossipon* 3 ; AJ 10, 12 et 11, 1-6).

Pour Flavius Josèphe, Daniel est sans aucun doute un modèle. Si l'attitude de Jérémie l'inspira durant le siège de Jérusalem, celle de Daniel représente le comportement idéal du juif en diaspora. L'historien juif note ainsi avec admiration que Daniel fut respecté par le roi, qui finit par comprendre que le service de Dieu a la préséance sur celui lui étant dû :

(…) Darius fit publier dans tous ses Etats que le Dieu que Daniel adorait était le seul Dieu véritable et tout-puissant, et éleva ce grand personnage à un tel comble d'honneur que personne ne put douter que ce ne fût l'homme de tout son empire qu'il aimait le plus ; et on le voyait avec admiration dans une si grande gloire et si extraordinairement favorisé de Dieu.[895]

B/ Les Sages rebelles à l'autorité romaine**,** fidèles à la pensée de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï

Certains chercheurs étudiant les écrits rabbiniques avec des méthodes dites « scientifiques » commettent l'erreur d'opérer une distinction quant au rapport des Sages avec le pouvoir. Il y aurait d'après eux une catégorie de Sages « patriotiques » et une autre plus proche de pouvoir. Ainsi, vers la fin du 19ème siècle, Isaac Hirsh Weiss, talmudiste sympathisant de la réforme, vit dans les célèbres discordes entre les écoles d'Hillel et de Shamaï la source des futures discordes entre les Zélotes et les partisans de la « collaboration constructive »[896]. Plusieurs enseignements de l'école de Shamaï sont ainsi mis en avant pour y déceler une idéologie « patriotique » opposée à celle de l'école de Hillel.

Le Rav D. Malki suppose, dans la même veine, que des *« motifs d'ordre patriotique »* sont à l'origine des avis légaux de l'école de Shamaï sur différents points de *Halakha*[897]. Cependant, parmi tous les arguments avancés, aucun ne montre un rejet de la politique de « collaboration constructive » présentée dans le Livre de Jérémie et dans les autres livres des prophètes.

---

[895] AJ 10, 12; op. cit. p.329. Flavius Josèphe, sûrement désireux d'insister sur le comportement idéal du juif en diaspora, présente la conclusion du passage de « Daniel dans la fosse aux lions » d'une manière bien plus élogieuse que le texte biblique lui-même qui conclut simplement: *« Ce Daniel prospéra durant le règne de Darius et durant le règne de Cyrus le Perse »* (Daniel 6, 29).

[896] I. H. Weiss, *Dor dor vedorchav* 1871, I, p.186 ; cette idée fut reprise au siècle suivant par certains auteurs ne faisant pas forcément partie du judaïsme réformé. Je pense ici notamment au Rav David Malki dans *Le Talmud et Ses Maîtres*, Albin Michel, 1972, pp.52, 60-64. Voir également cette thèse reprise par l'Israélien Ben Shalom dans *Beth Shamaï u-ma'avaq haqanaim neged romi*, chapitre VII, Jérusalem, 1993 et citée par Mireille Hadas-Lebel dans *Hillel, un sage au temps de Jésus*, op. cit. pp.138-139.

[897] Voici deux exemples d'arguments proposés par le Rav D. Malki (*Le Talmud et Ses Maîtres*, op. cit. pp.60-64). Le lecteur constatera de lui-même qu'ils ne sont pas du tout probants :

-TB Shabbat 19a : Se basant sur un verset du Deutéronome 20, 19-20 -*« Lorsque tu feras le siège d'une ville durant de nombreux jours pour la prendre, tu établiras sur cette ville un siège jusqu'à sa chute »*- Bet Shamaï autorise à prolonger la guerre Shabbat lorsqu'elle avait commencé moins de trois jours avant.

-TB Nida 3b : A propos d'une discussion sur le statut de la femme *Nida*, Shamaï se plaint à Hillel de sa rigueur, au motif qu'elle risquait de séparer trop longtemps les hommes de leurs épouses et provoquer une baisse de la natalité. R. David Malki note ainsi qu'à plusieurs reprises, Shamaï insiste sur l'importance de la procréation et de la forte natalité (Michna Edouyot 3 ; Yébamot 6, 6) et y voit une *« raison d'ordre patriotique »* (!).

L'historienne Mireille Hadas-Lebel suppose quant à elle que cette thèse trouve son origine dans les dix-huit mesures décrétées par l'école de Shamaï[898], afin d'éviter le contact des idolâtres[899]. Or, il serait faux de comparer la volonté de ne pas s'assimiler avec les idolâtres à une déclaration de guerre contre le pouvoir en place. N'oublions pas en effet que d'après le Talmud[900], un de ces fameux décret, celui interdisant l'huile des idolâtres, fut institué une première fois par Daniel, celui-là même qui vécut en parfaite harmonie avec le pouvoir, comme nous l'avons vu précédemment ! D'ailleurs, il ressort du texte de Daniel que ce dernier et ses compagnons refusèrent explicitement de partager le repas des babyloniens. Cependant, ils ne participèrent en aucun cas à une rébellion de nature politique.
Par ailleurs, tous les arguments avancés ne peuvent permettre d'assimiler l'école de Shamaï aux zélotes, car aucun enseignement ne visant directement l'empire romain ne se retrouve dans ces traditions[901]. Quoi qu'il en soit, même si le rejet des idolâtres décelé dans les « dix-huit mesures » impliquait un rejet de Rome, il ne traduirait pas automatiquement une incitation à la révolte. En effet, toute mesure d'éloignement de l'autre n'est pas forcément synonyme de volonté belliqueuse. N'oublions pas à ce propos, que la première décision que prit le prophète Jérémie après la prise de Jérusalem, fut justement de s'éloigner des babyloniens et de se rapprocher des survivants groupés autour de Guedalya[902]…

Le Rav David Malki, continuant ses « hypothèses » concernant l'idéologie politique de certains Sages, tente de montrer que Rabbi Eliézer, l'un des disciples de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, se serait finalement écarté de ce dernier à cause de son attitude lors de la destruction de Jérusalem. Une nouvelle fois, ses arguments ne sont pas probants[903] et lui-

[898] Voir ces « dix-huit mesures » dans TB Shabbat 13a-17b. Voir également TB Avoda Zara 36b.
[899] Mireille Hadas-Lebel dans *Hillel, un sage au temps de Jésus*, op. cit. p.139. Le Rav A. Steinsaltz pense également que le but de ces mesures est d'éviter de tels contacts: *« Ces décrets qui vont plutôt dans le sens d'une certaine rigueur, relèvent surtout des lois de pureté et d'impureté rituelle. Ils avaient pour but de clairement souligner la particularité d'Israël par rapport aux nations »*. (Rav Adin Steinsaltz, *Personnages du Talmud*, op. cit. p.37).
[900] TB Avoda Zara 35b-36a.
[901] Or, il est impossible d'arguer d'une censure du Talmud, car certains textes critiquent ouvertement Rome (voir supra p.165, note), donc pourquoi y aurait-il eu une censure juste pour l'opinion de l'école de Shamaï ?!
[902] Voir supra p.204 et suivantes.
[903] Par exemple, il voit dans un enseignement du Talmud mentionnant Rabbi Eliézer avant Rabban Yo'hanan : *« (…) il faut rechercher un bon tribunal, rechercher R. Eliézer à Lod, R. Yo'hanan Ben Zakkaï à Beror Haïl »* (TB Sanhédrin 32b) un indice de la faveur accordée à Rabbi Eliézer par les rédacteurs du Talmud en raison de ses opinions politiques (R. D. Malki, *Le Talmud et Ses Maîtres*, op. cit. p. 206). Cependant, le fait que Rabbi Eliézer soit mentionné avant ne prouve rien, puisque dans un enseignement similaire, il est également mentionné avant les Juges du Sanhédrin siégeant dans le Temple avant qu'il ne soit détruit (TB Sanhédrin, Ibid.). Or, il parait peu probable que les auteurs de ce dernier enseignement sous-entendent que le tribunal d'un seul Maître soit plus compétent que le Sanhédrin !

même avoue qu'il ne se fonde *« sur aucune preuve absolue »*[904]. Ainsi, il croit voir dans le fait que Rabbi Eliézer ne mentionne pas les enseignements au nom de son maître, un argument montrant qu'il ne le suit plus. Or, lui-même avoue dans les notes sur son ouvrage que le Sage mentionna le nom de son Maître lors d'une discussion légale pour s'en servir comme un appui[905]. De plus, il omet une tradition du Talmud de Jérusalem selon laquelle Rabbi Eliézer demande à ses élèves de préparer un siège pour Rabban Yo'hanan Ben Zakaï à l'approche de sa mort[906].

On retrouve ces mêmes extrapolations des sources rabbiniques chez deux auteurs américains appartenant au mouvement « conservative » : Louis Finkelstein (1895-1991) et Jacob Neusner. Dans son ouvrage sur Rabbi Akiba[907], Finkelstein ne cesse d'associer le concept moderne du « nationalisme » à l'attitude de certains Sages proches de Rabbi Akiba, tels Rabbi Ismaël et Rabbi Tarphon, également présents sur la liste des « dix martyrs »[908]. Rabbi Ismaël devient ainsi à ses yeux le *« leader des patriotes »*[909] alors que Rabbi Tarphon fait, d'après lui, partie des *« leaders nationalistes essayant de coopérer avec les rebelles de la diaspora »*[910]. A propos de Rabbi Ismaël, il se base sur les enseignements prêtés à ce dernier dans différents textes rabbiniques pour étayer son argumentation. Or, ici également, les traditions rapportées ne reflètent tout au plus qu'un rejet des idolâtres ou une louange du peuple d'Israël[911]…. A propos de Rabbi Tarphon, il se base sur une discussion qu'aurait eue ce dernier avec des prisonniers juifs de Rome[912]. Il leur aurait fait comprendre que le juif pieux est celui qui sait *« se jeter à la mer »* comme le fit la tribu de Juda lors de la traversée de la mer rouge, d'après la tradition rabbinique[913].

---

[904] R. D. Malki, *Le Talmud et Ses Maîtres,* op. cit.
[905] Ibid., p.262, note 155, se basant sur *Tossefta* Yadayim, 2.
[906] TJ Avoda Zara 3, 1.
[907] L. Finkelstein, *Akiba Scholar, Saint and Martyr*, Meridian Books 1962, première édition 1936.
[908] Voir supra pp.241-245.
[909] L. Finkelstein, *Akiba Scholar, Saint and Martyr*, op. cit., p.200.
[910] Ibid., p.231.
[911] Voir Ibid., p.200.
[912] Cette tradition est certes rapportée dans la traduction anglaise de la *Mekhilta* (Mekhilta Bechalah-Vayhi, chapitre 5, Horowitz-Rabin, p.106 ; cité par Finkelstein, *Akiba Scholar, Saint and Martyr*, op. cit. p.346, note 37), mais je ne l'ai pas retrouvée dans le recueil original en hébreu (il y a bien une *Mekhilta* Bechalah chapitre 5 mais son contenu n'a pas de rapport).
[913] Cette tradition se base sur le Psaume 114, 1-3 : *« Lorsque Israël sortit d'Egypte, la maison de Jacob d'un peuple barbare, Juda devint son sanctuaire et Israël sa domination. La mer le vit et s'enfuit (…) »*. Le Talmud explique que Nahchon le fils d'Aminadav de la tribu de Juda se jeta le premier à la mer lorsque les Hébreux étaient poursuivis par les Egyptiens, puis avance : *« Cet épisode valut à Juda le privilège de régner sur Israël : Juda devint son sanctuaire et Israël sa domination… Pourquoi ? Parce que la mer le vit et s'enfuit »* (TB Sota 36b-37a).

Finkelstein voit également dans les voyages des Sages de Palestine en Diaspora un ensemble d'éléments contribuant à prouver qu'ils partaient de leur lieu de résidence pour organiser des révoltes[914]. En réalité, chacun de ces voyages[915] est rapporté dans un contexte que l'auteur occulte complètement ; et lorsqu'il ne l'élude pas, il décide arbitrairement que le mobile du voyage invoqué par le Talmud, par exemple, la fixation du calendrier[916], n'est qu'une façade cachant des « activités nationalistes ».

Par ailleurs, il tente de créer des « clans » en opposant les *« nationalistes »* aux *« romanophiles modérés »*[917] représentés par Rabbi Yéochoua Ben Hanania qui, d'après la tradition rabbinique, déconseilla explicitement la solution de la révolte[918] ; ou encore par Rabbi Yossi Ben Kisma qui tenta de convaincre Rabbi Hanina Ben Teradion de ne pas provoquer les autorités romaines en étudiant publiquement la Torah malgré l'interdiction d'alors :

Lorsque R. Yossi b. Kisma tomba malade, R. Hanina b. Teradion alla lui rendre visite.

-Hanina, mon frère, lui dit R. Yossi, ignores-tu que c'est le Ciel qui a voulu que cette nation règne [sur nous] ? Car elle a beau avoir détruit Sa résidence, brûlé Son Temple, tué Ses fidèles et causé la perte des meilleurs des Siens, elle est encore debout. J'ai appris que tu continuais à étudier la Torah, que tu tiens des réunions publiques et que tu gardes dans ton sein des rouleaux de Torah.

-Le Ciel aura pitié de moi.

-Je te parle raison et tu me réponds *« Le Ciel aura pitié de moi »* ! Cela m'étonnerait qu'on ne finisse pas par te livrer aux flammes, toi et ta Torah !

(…) On raconte que peu de temps après, R. Yossi b. Kisma mourut. Toutes les autorités romaines assistèrent à son enterrement et menèrent grand deuil en son honneur. A leur retour ils retrouvèrent R. Hanina b. Teradion étudiant la Torah en public, les rouleaux de la Torah sur son sein. Ils se saisirent de lui (…).[919]

---

[914] Finkelstein, *Akiba Scholar, Saint and Martyr*, op. cit. pp.236-238.

[915] De tels voyages sont fréquemment mentionnés dans le Talmud. Voir TB Avoda Zara 34a, 39a ; Baba Batra 28b ; Baba Metsia 11a-b ; TB Berakhot 63a ; TB Erouvin 43a, 64b ; TB Kiddouchin 27a ; TB Makkot 24 a-b ; TB Nida 69b ; TB Roch Hachana 26a ; TB Sanhédrin 11a-b, 87a ; TB Sota 49b ; TB Souka 23a, 26a, 41b ; TB Yébamot 121a ; TB Yoma 85a-b., etc…

[916] A propos de la fixation du calendrier, voir R. Meïr Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit., pp.34-36.

[917] Finkelstein, *Akiba Scholar, Saint and Martyr*, op. cit. pp.255-258.

[918] D'après le Midrash, Hadrien promit de reconstruire le Temple et viola sa promesse, ce qui attrista fortement les Juifs. Craignant de voir ces mécontentements populaires dégénérer en révolte, Rabbi Yéochoua entreprit de calmer les esprits et de prendre la parole au moyen de la parabole suivante : *« Un lion dévora un jour sa proie et un os resta coincé dans sa gorge. Il dit : Quiconque viendra et saura ôter cet os de ma gorge sera récompensé. Vint une perdrix égyptienne et, grâce à son long bec, elle réussit à retirer l'os de la gorge du lion. Lorsque la perdrix réclama sa récompense, le lion répondit : Cela ne te suffit-il donc pas d'être sortie indemne de ma gueule ? Et Rabbi Yéochoua conclut devant le peuple : Sachons donc nous satisfaire d'être entrés dans les griffes d'une telle nation et d'en être sortis en paix. A ces mots, les esprits se calmèrent »* (*Berechit Rabba* 64, 10 ; traduit de l'hébreu par R. Adin Steinsaltz dans *Personnages du Talmud*, op. cit. pp.66-67).

[919] TB Avoda Zara 18a (Traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit. p.1228)

Il est certain que ce dernier récit montre une différence d'appréciation entre deux Sages. L'un pense qu'il vaut mieux garder profil bas en période de persécutions, alors que l'autre refuse d'adopter cette attitude. Cependant, d'après le Rav S. Edels, le reproche de Rabbi Yossi Ben Kisma n'est pas de nature politique mais bien religieuse. Il ne dit pas à son confrère de cesser d'étudier, mais de ne pas le faire en public alors qu'un décret interdit l'étude de la Torah. En effet, risquer sa vie volontairement de cette manière équivaut à *« compter sur un miracle »*, c'est à dire, à adopter une attitude dangereuse en pensant que quoi qu'il arrive, Dieu sera là pour secourir. Or, ce comportement est interdit par les Sages[920].

De plus, nous sommes dans ces derniers cas confrontés à deux exemples dans lesquels deux Sages refusent explicitement le principe de la révolte. Or, aucune source ne mentionne d'autres Sages qui l'auraient explicitement encouragée. Tout au plus certains bravèrent les décrets du gouvernement romain quitte à mourir en martyr, mais aucun n'est présenté comme faisant partie des *« nationalistes »* auxquels Finkelstein fait allusion.

Neusner, quant à lui, veut montrer que certains Sages postérieurs à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï montrèrent leur opposition à l'attitude politique de ce dernier en le déconsidérant dans leur enseignement. Il se base pour cela sur une *michna* abordant les règles concernant la vérification de la fiabilité des témoins, dans laquelle le Sage est nommé simplement *« Ben Zakaï »*[921]. Pour Neusner, cet enseignement est certainement *« hostile »* au Sage. Cette hostilité pouvant provenir d'après lui des *« plus violents cercles anti-romains des années 130 [c'est-à-dire vers l'époque de Bar Koziba] »*[922].

Cette hypothèse ne repose, clairement, sur aucun fondement et le contexte de l'enseignement en question n'a d'ailleurs aucun rapport avec la révolte de Bar Koziba ou le comportement de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï lors du siège de Jérusalem. L'auteur ne s'est même pas donné la peine de citer l'explication de la *Guemara* sur cet enseignement, expliquant que la Michna relate incidemment un fait dans lequel Rabban Yo'hanan Ben Zakaï vérifia la légalité de

[920] TB Pessahim 64b; TB Kiddouchine 39b. Voir toute l'explication du « Maarcha » sur ce récit dans son commentaire sur TB Avoda Zara 18a (R. S. Edels, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur Ibid., s.v. *« ouma zo min hachamaïm »*). Une question reste tout de même en suspens sur cette explication : pourquoi la même critique n'est-elle pas émise à l'encontre de Rabbi Akiba qui fut arrêté car il enseignait la Torah (TB Berakhot 61b ; voir supra pp.242-245) ? En réalité, la réponse de ce dernier à son compagnon de cellule (Ibid.) laisse entendre que le décret romain visait toute étude de la Torah. Or, sûrement le décret dont parle le traité *Avoda Zara* n'interdisait-il uniquement les manifestations publiques de l'étude de la Torah, alors que l'étude privée restait autorisée. Dès lors, la « parabole du renard » (voir supra, ibid.) ne pouvait être apportée par Rabbi Hanina Ben Teradion, car Rabbi Yossi Ben Kisma lui aurait rétorqué qu'il est tout à fait possible de vivre en étudiant la Torah sans pour autant s'attirer les foudres du gouvernement romain.

[921] Michna Sanhédrin 5, 2 ; TB Sanhédrin 40a.

[922] Jacob Neusner, *Development of a legend: studies on the traditions concerning Yo'hanan Ben Zakkai*, op. Cit., p.52.

certains témoins devant son maître Hillel[923]. Le Sage n'avait donc pas encore reçu l'ordination de « Rav », ce qui explique la dénomination *« Ben Zakaï »*.

Supposer que deux groupes de Sages évoluaient sous la domination romaine, l'un pour l'indépendance et l'autre pour la collaboration, est une erreur d'appréciation commise par ces chercheurs. Leurs ouvrages ne s'appuient que sur des sources rabbiniques dont ils essayent de dégager une certaine historicité. Cette approche est trompeuse car elle ne peut pas traduire correctement la pensée des Sages. Elle omet de réfléchir sur le fondement de leurs idéologies ou comportements, c'est-à-dire, sur les sources bibliques les ayant inspirés. Or, l'existence de deux courants politiques distincts chez les Sages supposerait l'existence de deux courants bibliques opposés : l'un prônant le combat pour l'indépendance et l'autre la collaboration constructive. Ces deux courants n'existent pas. Comme je l'ai montré à propos de l'étude du Livre de Daniel, le seul ouvrage biblique, ayant inspiré des martyrs juifs, mentionne par ailleurs que les premiers « martyrs » travaillaient pour le gouvernement d'alors. Ainsi, de la même manière que le Livre de Daniel ne remet pas en cause l'enseignement du Livre de Jérémie, les Sages s'étant révoltés pour des motifs religieux contre Rome ne remettent pas en cause l'attitude et l'enseignement de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï.

Si l'idée d'une « collaboration constructive » est acceptée par les Sages dans leur ensemble, il n'en reste pas moins que l'exemple des « Martyrs du pouvoir » démontre qu'elle trouve ses limites. Chaque gouvernement de domination étant différent, rien ne permet aux Sages de garantir que les acquis obtenus auprès d'un roi ou d'un empereur seront conservés lors de son décès ou d'un changement de régime. Etant donné que l'attitude politique des Sages sous domination romaine est une attitude de *« בְּדִיעֲבַד /bédiavad »* (à posteriori)[924], elle exclut tout optimisme mal placé concernant le prolongement d'une politique favorable. Ils ont donc parfaitement conscience de l'inconstance de leur situation. Ce réalisme politique ne se retrouvera pas uniquement sur le plan des idées, mais également sur le plan pratique.

[923] TB Sanhédrin 41 a-b ; voir également l'explication de Maïmonide, dans le *Péroush HaMichnaïot,* commentaire sur M Sanhédrin 5, 2.
[924] Voir supra p.215 et suivantes.

Section 2/ L'obligation de s'adapter aux périodes de persécution

Si d'après les sources rabbiniques, les dirigeants spirituels du peuple furent souvent portés en haute estime par les Romains, ils furent parfois pourchassés car considérés comme de potentiels semeurs de trouble. De même, si, toujours d'après les sources talmudiques, Rome ne vit pas de danger dans la demande de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï de diriger les Sages vers l'académie de Yavné, il semble que les académies rabbiniques furent plus tard soupçonnées d'abriter des centres de rébellion. Devant de tels soupçons, les Sages durent alors réagir en délocalisant régulièrement l'autorité rabbinique centrale pour éviter d'éveiller la dangereuse curiosité de Rome (§1).
Les dangers pesant sur le peuple juif durant cette période ne concernaient pas uniquement les dirigeants spirituels, mais également le commun du peuple. Comment fallait-il réagir face aux décrets entravant la pratique de la Torah ? Fallait-il se laisser tuer comme « les martyrs du pouvoir » ou au contraire abandonner nombre de commandements pour garder la vie sauve ? Pour palier à des initiatives isolées répondant mal à ces problématiques, les Sages répondirent à ces interrogations en développant une législation dite « בִּזְמַן סַכָּנָה /*bizman zakana* » (en période de danger) spécialement adaptée à ces temps troubles (§2).

§1) Les menaces pesant sur le *Nassi*

L'étude des sources rabbiniques, mais aussi de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe et des Evangiles concourt à montrer que la personne du *Nassi* fut particulièrement menacée à l'époque de Domitien. Apparemment, ce dernier craignait que les fonctions exclusivement juridico-religieuses du dignitaire juif ne cache des activités politiques dirigées contre Rome (A). Aussi les Sages durent-ils agir en conséquence en déplaçant régulièrement le siège du Sanhédrin où siégeait le *Nassi*, afin de préserver sa vie, mais surtout, afin que ce poste essentiel ne disparaisse pas (B).

A/ Les doutes des Romains quant au caractère apolitique du *Nassi*

Dans un passage décrivant la destruction du premier et du second Temple de Jérusalem ainsi que les autres évènements qui, d'après la tradition juive, arrivèrent le 9 du mois de Av[925],

[925] TB Taanit 26a-27b : *« Cinq calamités frappèrent nos ancêtres le dix-septième jour de Tammouz et cinq autres le neuvième d'Av (...). Le neuvième jour d'Av, nos ancêtres furent condamnés à ne pas rentrer en terre*

le Talmud livre un récit montrant que Rabban Gamliel fut condamné à mort par les Romains. Cette *aggada* nous intéresse au plus haut point, car il semble que Rabban Gamliel ne fut pas inquiété en raison de son attitude personnelle, mais de la fonction qu'il occupait auprès des Juifs :

Quand le païen Turnus Rufus détruisit/ [laboura][926] le Temple, un décret condamna Rabban Gamliel à mort. Le général vint en personne dans la maison d'étude :

- On recherche le porteur du nez[927] ! On recherche le porteur du nez ! criait-il.

Rabban Gamliel l'entendit et alla se cacher. L'autre surgit devant lui et lui dit discrètement :

- Si je te sauve, m'assures-tu une vie dans le monde futur ?

- Oui.

- Jure le moi.

Rabban Gamliel lui en fit le serment. Le général monta sur le toit, se jeta dans le vide et mourut. Or [les Romains] avaient coutume, lorsque l'un d'entre ceux qui étaient à l'origine d'un décret venait à mourir, d'annuler le décret. [C'est ainsi que Rabban Gamliel fut sauvé] (…)[928].

Il est extrêmement difficile de situer historiquement ce passage. Le général romain dont il est question ici, *« Turnus Rufus »* est en général mentionné dans des controverses l'opposant à Rabbi Akiba[929], lui-même ayant été apparemment en contact avec Bar Koziba[930] ; cela situerait le général à l'époque d'Hadrien. Cette hypothèse est soutenue par nombres de chercheurs mais elle se heurte à une sérieuse difficulté soulevée par le Rav I. E. Halévy[931] : Flavius Josèphe écrit dans la *Guerre des Juifs* que Vespasien laissa le commandement de ses troupes à un certain *« Terentius Rufus »*[932], vers la fin de la guerre. Faut-il alors assimiler le « Rufus » mentionné par Josèphe à celui dont il est question dans les sources talmudiques et considérer que la recherche de Rabban Gamliel ait eu lieu à l'époque de Vespasien ; ou bien supposer qu'il y ait eu plusieurs *« Rufus »*, peut-être même de la même famille, ayant servi l'armée romaine à des époques différentes ?

[promise], le Temple fut détruit la première fois et la deuxième fois, la ville de Béthar fut conquise et Jérusalem fut labourée ».

[926] Voir infra à propos des différentes versions de ce texte et de leurs conséquences.

[927] Voir infra les différentes explications de cette expression et leur conséquence.

[928] TB Taanit 29a (Traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, Aggadoth du Talmud de Babylone, op. cit. p.495).

[929] Voir TB Berakhot 61b, TB Erouvin 21b, TB Pessahim 112a, TB Yébamot 108b, *Eikha Rabbati* 2,44.

[930] Voir supra p.52s. et infra pp.366-378.

[931] Voir les tenants de cette hypothèse et sa réfutation par R. I. Halévy dans *Dorot HaRichonim*, op. cit. I, 5, 19-20, pp.72-79.

[932] BJ VII, 2.

Le Rav Yaakov Emden élude cette difficulté en supposant que le *« Rabban Gamliel »* dont il est question ici n'est pas le *« Rabban Gamliel »* qui fut *Nassi* à Yavné, mais son père[933], celui qui prit part à la guerre contre Rome à l'époque de Josèphe[934]. D'après cette hypothèse, il faudrait alors comprendre que l'enseignement du Talmud -*« [le 9 Av] Jérusalem fut labourée »*[935]-, même s'il suit la mention de la prise de Béthar, serait en fait à situer juste après la destruction du Temple. Les évènements se seraient donc déroulés ainsi :

- Vespasien laisse le commandement de ses troupes à Turnus/Terentius Rufus.
- Ce dernier fait labourer[936] Jérusalem et la place du Temple
- Il émet un décret ordonnant d'arrêter Rabban Gamliel pour sa participation à la révolte.

Cependant, cette tentative de construction historique s'oppose au passage du traité *Guittin* dans lequel Rabban Yo'hanan Ben Zakaï demande à Vespasien : *« Donne-moi la ville de Yavné avec tous ses Sages et la famille de Rabban Gamliel »*[937]. Comment imaginer que Turnus Rufus ait pris lui-même la décision de s'en prendre à Rabban Gamliel alors que lui et sa famille étaient personnellement protégés par Vespasien ?! Par ailleurs, il semble que l'étrange déclaration de Turnus Rufus lors de son entrée dans la maison d'étude -*« on recherche le porteur de nez, on recherche le porteur de nez ! »*- fasse référence à «Rabban Gamliel le Nassi » et non à son père.

En effet, d'après Rachi, cette expression désigne un homme grand et imposant, en d'autres termes le *«* גָּדוֹל הַדּוֹר */gadol ador »* (grand de la génération)[938], c'est-à-dire l'autorité religieuse et juridictionnelle suprême. Or, de nombreux textes rabbiniques attribuent cette fonction au fils de « Rabban Gamliel » qui fut sauvé grâce à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï[939]. De plus, il

---

933 Rav Yaakov Emden, *'Hidouchim véagahot mihaYavéts*, dans *Talmud Babli im hagaot véhisoushim*, op. cit., commentaire sur TB Taanit 29a, s. v. *« al Rabban Gamliel léharigo »*.

934 *Autobiographie*, op. cit. pp. XII et XIX.

935 TB Taanit 27a, op. cit.; voir supra pp.256-257 (note).

936 En effet, même s'il est écrit dans l'édition *Vilna* du Talmud de Babylone : *« Quand le païen Turnus Rufus détruisit le Temple »*, Rabbi Shlomo Shtrashon (le « Rashash », 19ème siècle) rapporte cependant dans ses gloses sur notre passage qu'il est écrit dans un Midrash : *« Quand le païen Turnus Rufus laboura le Temple »* (Commentaire du « Rashash » dans *Talmud Babli im hagaot véhisoushim*, op. cit., commentaire sur TB Taanit 29a, s. v. *« késhé harav Turnus Rufus »*). De même, le Rav Yaakov Ben Asher (voir « Biographies »), dans son code législatif *Arba Tourim* se basant sur une autre version du Talmud de Babylone écrit que la version correcte est : *« laboura »* (R. Y. Ben Asher, *Arbaa Tourim*, op. cit., *« Or Ha Haïm »*, 549, 1). Or, le Rav Yoël Sirkes (1561-1640) écrit dans son commentaire sur ce passage du « Tour » que la conséquence de cette version est que le décret ordonnant l'arrestation de Rabban Gamliel fut ordonné tout de suite après que le Temple et la ville furent labourés (*Beit Hadash*, commentaire sur Ibid. ; voir dans son commentaire d'autres auteurs se basant sur cette version).

937 TB Guittin 56b.

938 Commentaire de Rachi sur TB Taanit 29a, s. v. *« Baal ha'hotem »*.

939 A propos de Rabban Gamliel le *Nassi* et de ses prérogatives, voir R. Meïr Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit. pp.34-38 et 42-47 et M. Picard, *Juifs et Judaïsme, Tome 2*, op. cit. pp. 15-21. Voir également infra pp.331-333 et p.348.

semble que les Romains reconnaissaient «Rabban Gamliel le *Nassi* » comme leur interlocuteur de référence comme le montrent les différents textes expliquant qu'il bénéficiait de certaines dérogations *halakhiques* pour cette raison. Par exemple, alors qu'il était déconseillé à cette époque d'apprendre le Grec, Rabban Gamliel et sa famille bénéficiaient d'une dérogation car *« ils étaient proches de la royauté »*[940]. Ou encore, alors qu'il était interdit aux Juifs de se faire coiffer par des païens par peur qu'ils ne tuent leurs clients,sans crainte d'être poursuivis par la justice, une autre dérogation existait pour Rabban Gamliel et sa famille car ils étaient connus du pouvoir, donc ne risquaient rien[941].

En outre, Arlette Elkaïm-Sartre explique que le mot *« nez »* se prononce *«* חוֹטֶם */'hotem »*, ce qui est proche du mot hébreu *«* חוֹתָם */'hotham »* qui signifie *« sceau »*. Elle émet donc l'intéressante hypothèse selon laquelle l'officier romain serait rentré dans la maison d'études pour demander : « On recherche le porteur du sceau », c'est-à-dire le « Nassi » investi de l'autorité représentée par le sceau ; puis qu'il se soit trompé dans ses termes pour finalement demander : *« On recherche le porteur du nez »*[942].

Enfin, mentionnons également le commentaire du Rav S. Edels, pour qui le Talmud emploie ici un langage imagé. D'après lui, il ne s'agirait pas d'une erreur de l'officiel romain, mais d'une volonté délibérée des auteurs de cette *aggada*. Ils auraient ainsi désigné Rabban Gamliel le Nassi comme le *«* בַּעַל הַחוֹטֶם */baal ha'hotem »* (porteur du nez), littéralement le *« maître du nez »* pour souligner que le représentant spirituel des juifs est comme leur organe respiratoire car tous dépendent de lui[943].

Quoi qu'il en soit, ces différents éléments convergent dans le même sens. Il semble donc plus logique de comprendre ce passage comme faisant référence au « Rabban Gamliel » de Yavné. Malgré ses contacts répétés avec les autorités romaines, sa fonction de *Nassi* ne le protégeait pas des altérations d'humeur du gouvernement. Or, la déclaration de l'officiel romain le recherchant insiste bien sur le fait que c'est bien le titulaire de cette fonction qui était

[940] TB Sota 49b. Voir le contexte de ce passage par rapport à l'interdiction d'apprendre le grec qui était liée à un contexte particulier. En dehors du contexte évoqué dans le Talmud, il semble que cette interdiction n'existe plus. Ainsi d'après M-R Hayoun, le Rav Shimshon Raphaël Hirsh prévoyait un temps d'apprentissage du Grec dans l'emploi du temps de ses élèves (S-R Hirsh, *dix neuf épîtres sur le judaïsme*, op. cit. p.55).

[941] Tossefta Avoda Zara 3 et TJ Avoda Zara 2, cités dans le commentaire des Tossafistes sur TB Avoda Zara 29a, s. v. *« hamistaper »*; voir également Tossfot sur TB Shabbat 122a, s. v. *« amar »* à propos de l'importance de Rabban Gamliel chez les non-juifs.

[942] Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit. p.495, note 79.

[943] R. S. Edels, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur TB Taanit 29a, s. v. *« gzéra »*.

recherché et non Rabban Gamliel pour sa personne… Reste donc à comprendre pourquoi le pouvoir romain voudrait s'en prendre à l'autorité juive…

Dans son *Histoire Ecclésiastique*, Eusèbe écrit que les descendants de David furent recherchés sous Vespasien puis sous Domitien :

Et l'on rapporte en outre qu'après la prise de Jérusalem, Vespasien ordonna de rechercher tous les descendants de David, afin qu'il ne restât plus parmi les Juifs un homme de la tribu royale. A cause de cette persécution, une très grande persécution fut de nouveau suspendue sur la tête des Juifs[944].

(…) Le même Domitien ordonna de supprimer les descendants de David[945].

D'après la tradition rabbinique, Rabban Gamliel descendait d'Hillel qui, lui-même, était descendant de David[946]. D'ailleurs d'après Rachi, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï insista auprès de Vespasien pour que sa famille soit sauvée car il savait qu'il s'agissait d'une famille aux origines royales, et *« il ne voulait pas que disparaisse la royauté de la maison de David »*[947]. Or, il ne ressort pas spécialement des écrits d'Eusèbe que la recherche des descendants de David était en rapport avec la persécution des Chrétiens. Certes, l'accusation pesant sur Jésus d'après les Evangiles est, entre autres, de s'être proclamé *« roi des juifs »*[948], ce qui, dans le contexte d'effervescence messianique de l'époque[949], pouvait être compris par les romains comme un appel à la révolte. De plus, le texte de l'Evangile selon Matthieu, rajoutant aux

[944] HE 3, 12. A propos des persécutions ayant suivi la destruction du Temple, voir Josèphe qui mentionne quelques faits assez isolés (BJ 7, 3, 4 et 7, 6, 5). Voir également la *michna* dans TB Guittin 55b qui mentionne d'une part des *« martyrs de la guerre »* en faisant peut-être référence à des massacres tels que celui des *« juifs réfugiés dans la forêt de Jardès »* (BJ, ibid.), et d'autre part, une pratique devenue courante après la guerre : les Juifs consentaient à donner leurs propriétés à des romains s'ils leurs offraient la garantie de ne pas les assassiner (voir la *michna* avec les commentaires de Rachi, s. v. *« lo haya sikrikon bayéhouda »* et *« béarouguéi hamilhama »*).

[945] HE 3, 19. Il convient de préciser qu'Eusèbe écrit à propos de la recherche des descendants de David car d'après le Nouveau Testament, Jésus en faisait lui-même partie (voir infra p.261 –note-).

[946] A propos de la filiation entre David, Hillel et Rabban Gamliel, voir TB Kétouvot 62b ; *Berechit Rabba* 98, 8 ; le commentaire de Rachi sur Genèse 78, 8 et sur M *Avot* 1, 16. Par ailleurs, le Talmud (TB Sanhédrin 5a) se basant sur le verset de Genèse 49, 10 : *« Le sceptre ne quittera pas Juda, Ni le législateur d'entre ses pieds (…) »* prononcé dans son contexte par le patriarche Jacob, explique que sa seconde partie est une bénédiction qui se réalisa à l'époque des descendants de Hillel, issus de la tribu de Juda, qui occupèrent la fonction de *« Nassi »* en Terre Sainte. Le Rav Elie Munk explique en outre, que leurs successeurs furent les Exilarques en Babylonie qui détenaient leur autorité des rois babyloniens et qui jouissaient grâce à leur descendance de la dynastie davidienne, d'un immense prestige à l'intérieur comme à l'extérieur. Le dernier représentant fut, selon le recueil rabbinique *Seder Olam* (cité par le Rav Munk) l'Exilarque Bostenaï qui vécut en Perse dans la première moitié du 7ème siècle, sous la domination arabe (R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, La Genèse, op. cit. p.507).

[947] Commentaire de Rachi sur TB Guittin 56b, s. v. *« véshoushilta déRabban Gamliel »* ; traduit de l'hébreu. Il y a également d'autres raisons à la demande de Rabban Yo'hanan Ben Zakkaï. Par exemple, comme nous l'avons mentionné précédemment, Rabban Gamliel *hazaken*, le contemporain de Josèphe, avait participé à la guerre contre les Romains et y avait joué un rôle important. Rabban Yo'hanan devait donc insister d'avantage pour sauver ce dernier, qui, en raison de sa participation à la guerre, ne pouvait être automatiquement englobé dans la requête initiale : *« Donne-moi Yavné et ses Sages »*. Voir également infra p.353.

[948] Evangile de Mathieu 27, 11s.

[949] Voir supra p.32 (note).

autres Evangiles présentant Jésus comme le *« fils de David »*, décrit clairement sa généalogie puis conclut : *« En tout depuis Abraham jusqu'à David, quatorze générations ; depuis David jusqu'à la déportation de Babylone, quatorze générations ; et depuis la déportation à Babylone jusqu'à J.C ; quatorze générations »*[950]. Ainsi, les Romains eurent vent d'un juif se présentant comme descendant de David et aspirant à la royauté.

Cependant, Vespasien, qui, d'après Eusèbe, fit rechercher les descendants de David, ne s'en prit pas aux chrétiens[951]. De même, l'historien ecclésiastique semble dissocier la recherche des descendants de David effectuée par Domitien[952] des persécutions antichrétiens qui eurent lieu sous son règne[953].

Par conséquent, il convient d'expliquer que cette *« recherche des descendants de David »*, mentionnée à deux reprises par Eusèbe, était indépendante des sensibilités religieuses de l'empire romain de cette fin du 1er siècle. Se cachait alors derrière ces décrets d'un genre spécial, une peur de voir ressurgir un agitateur politique. En effet, les Sages insistaient pour que le *Nassi* soit descendant de David afin d'être en accord avec la prophétie du livre de la Genèse -*« Le sceptre ne quittera pas Juda, Ni le législateur d'entre ses pieds (...) »*-[954]. Dès lors, sûrement les Romains au fait de cette tradition ont-ils dû trouver suspect que le nouveau dirigeant apolitique des Juifs soit choisi parmi les descendants d'un dirigeant politique. Il apparaît donc que la raison de la recherche de Rabban Gamliel soit la crainte de voir le *Nassi* se transformer en un chef politique qui s'opposerait à Rome.

Il n'est pourtant toujours pas aisé de déterminer le contexte exact du récit rabbinique mettant en scène « Turnus Rufus » et Rabban Gamliel. Deux éléments sont en effet encore incertains : Premièrement, la « recherche des descendants de David » s'étant centrée sur Rabban Gamliel est-elle à situer à l'époque de Vespasien ou à celle de Domitien, les deux empereurs connus pour avoir procédé à une telle recherche ? Deuxièmement, qui est ce « Turnus Rufus » dont il est question ici ?

Il me semble que cette dernière question ne mérite pas spécialement que l'on s'y attarde[955]. En effet, il se peut fort bien que les rapporteurs de cette tradition aient confondu le nom d'un

[950] Evangile de Mathieu 1, 17. Cette présentation de l'histoire tend sans conteste à démontrer que l'ascendance davidienne de Jésus n'est pas le fruit du hasard, mais que l'époque de sa venue au monde était parfaitement calculée par Dieu. Voir également Marc 1, 1 et Luc 2, 4.
[951] HE 3, 17.
[952] HE 3, 19.
[953] HE 3, 17-18.
[954] Voir supra p.58 (note).
[955] Voir cependant le long raisonnement du Rav Isaac Halévy sur ce point dans *Dorot HaRichonim*, op. cit. I, 5, 20, pp.76-79.

général d'Hadrien avec celui d'un général de Vespasien ou de Domitien[956]. De plus, la mention d'un « Rufus » dans la *Guerre des Juifs* et dans plusieurs passages rabbiniques rapportant des faits de l'époque d'Hadrien, n'écarte pas la possibilité qu'un autre gouverneur d'un nom semblable ait vécu à une autre époque.

Par contre, il importe de déterminer si le *Nassi* fut poursuivi à l'époque de Vespasien ou à celle de son fils, Domitien:

-Premièrement, étant donné que la persécution du *Nassi* est mentionnée dans le Talmud et qu'aucune source rabbinique ne remet en cause la promesse de Vespasien à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï de ne pas s'en prendre à la famille de Rabban Gamliel, il semble peu probable dans l'optique talmudique que cet empereur soit à l'origine de la recherche du *Nassi*.

-Deuxièmement, en se remettant dans le contexte de l'après destruction, on se rend compte que Vespasien aurait pu difficilement confondre le chef d'une académie rabbinique avec le chef d'une insurrection. En effet, l'armée romaine fut plusieurs fois inquiétée lors de la guerre contre Jérusalem[957], or cette inquiétude était due aux rudes combats menés contre des insurgés armés. Donc, l'Empereur qui fut témoin de la résistance armée dut être profondément satisfait par la démilitarisation de la Judée. Puis, une fois les Judéens désarmés, tout laisse à penser que dans son esprit, les risques étaient devenus inexistants. En outre, ayant été confronté aux insurgés, il ne pouvait confondre les Sages avec eux, d'autant plus qu'il dut sûrement être au courant des fortes divergences d'opinion existant entre Sages et zélotes.

Domitien, en revanche, ne participa pas à la guerre de Judée même s'il tenta apparemment de partager la gloire de son père et de son frère lors de leur retour à Rome[958]. Il n'avait donc pas pu s'apercevoir de l'opposition existant entre Sages et révoltés. Il est donc bien plus probable que cet empereur fut à l'origine de la recherche du *Nassi*[959].

---

[956] Comme je l'ai expliqué à plusieurs reprises (voir notamment supra pp.23-25), le Talmud et le Midrash sont des ouvrages a-historiques. Ni les précisions historiques ni les dates ne sont mentionnées lorsqu'elles ne sont pas indispensables à la compréhension de la Loi ou du récit étudié. Par ailleurs, en l'espèce, la conservation du nom exact du général n'était pas absolument nécessaire car la connaissance de ce nom n'apporterait pas grand-chose à la compréhension du passage et de ses enseignements.

[957] Voir BJ 5, 2 ; 5, 3, 3 ; 5, 6, 3-4 ; 5, 7, 3 ; 5, 11, 5 ; 6, 1, 2 ; 6, 3, 1.

[958] D'après Suétone, Domitien, fils cadet de Vespasien et frère de Titus fut méprisé par son père durant sa jeunesse, ce qui le poussa à vouloir s'associer aux exploits de son frère. Ainsi à propos du retour de Vespasien et Titus à Rome, Suétone écrit : *« (...) et à leur triomphe de Judée, il les accompagna monté sur un cheval blanc »* (*La Vie des douze Césars*, Domitien, 2). Voir également BJ 7, 5, 5 *: « (...) Domitien, dans une tenue splendide, était à côté d'eux sur un cheval qui valait vraiment d'être vu ».*

[959] Voir la démonstration du Rav I. Halévy sur le sujet ainsi que d'autres sources faisant état de l'augmentation des persécutions sous Domitien dans *Dorot HaRichonim*, op. cit. I, 5, 20, pp. 340-348. Voir également R. M. Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit., p.45.

Une question subsiste cependant : Vespasien rechercha-t-il effectivement les descendants de David comme l'écrit Eusèbe ? En réalité, ceci ne serait pas contraire à sa volonté de ne pas s'en prendre aux Sages. Il y a en

Il n'est pas anodin, au niveau de l'Histoire des idées, d'arriver à la conclusion que le récit du Talmud est l'illustration de faits politiques s'étant déroulés sous Domitien et non sous Vespasien. Cette conclusion tend en effet à montrer que même si la demande de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï à Vespasien était un modèle de bon sens –puisqu'il supposa justement que le récent empereur ne se méfierait pas d'une assemblée de maîtres de la Torah plongés dans leurs livres- son efficacité n'en restait pas moins limitée ! En effet, comment prévoir les réactions de ceux qui lui succèderont ?

L'une des caractéristiques de l'homme raisonnable est de savoir trouver le comportement et le discours correspondant à son interlocuteur afin de mieux lui faire entendre ses arguments. Mais s'il ne connaît pas son interlocuteur, alors comment savoir quels arguments avancer, quelles idées développer ? Or, en l'espèce, Domitien ne put être sensible aux arguments avancés par Rabban Yo'hanan Ben Zakaï à son frère aîné, car il n'avait pas connu le siège de Jérusalem et ses complexités internes.

Dès lors, la seule manière de pallier aux failles automatiques de la diplomatie entre dominant et dominé est de s'adapter aux évènements. Il semble, d'après les sources rabbiniques, que c'est effectivement ce que firent les Sages lorsque la vie de Rabban Gamliel le *Nassi* fut menacée.

B/ Les mesure décidées par les Sages pour protéger le *Nassi*

Il n'existe pas de sources attestant explicitement la volonté des Sages de protéger le *Nassi* ou l'institution rabbinique de Yavné contre les persécutions romaines. A l'origine de cette idée, le Rav Meïr Holder, dans son *Histoire du peuple juif*, remarque que plusieurs enseignements rabbiniques semblent indiquer un mouvement constant de Rabban Gamliel et du siège du Sanhédrin originairement situé à Yavné. Ainsi, la *Tossefta*[960] rapporte que Rabban Gamliel *« se déplaçait d'un endroit à l'autre »* alors qu'il était l'autorité centrale en Israël[961]. La

effet une grande différence entre l'attitude et l'enseignement de Rabban Yo'hanan Ben Zakkaï qui désire renforcer l'autorité du *Nassi* en mettant sur le trône un descendant de David, et celle des groupes d'insurgés recherchant un descendant de David pour affirmer être arrivés à l' « ère messianique ». Il est fort probable que de telles idées soient restées vivaces après la destruction du Temple et que certains groupes peu cultivés aient tenté de propager de telles idées. Si « recherche des descendants de David » il y a bien eu de la part de Vespasien, elle aurait été dirigée contre ce dernier groupe qui, même désarmé, aurait été prêt à tout à cause de sa « folie messianique ». Cependant, sa connaissance de l'opposition des Sages à de tels groupes aurait protégé ces derniers des investigations romaines.

[960] Voir « Lexique »

[961] T. Teroumot 2, 13.

michna du traité *Erouvin* illustre en effet cet enseignement. Il y est mentionné que les habitants de Tibériade adoptaient une certaine conduite jusqu'à l'arrivée de *« Rabban Gamliel et des Sages »* qui leur dirent d'en adopter une contraire[962]. Pour quelle raison le *Nassi* et les membres de l'académie rabbinique se seraient-ils déplacés ensemble à Tibériade ? Pour le Rav Holder, ces voyages sont à rattacher à la tentative d'assassinat de Rabban Gamliel mentionnée dans le traité *Taanit* du Talmud et à la recherche des descendants de David mentionnée par Eusèbe :

Ces incidents semblent indiquer que Rabban Gamliel était en danger de mort et se déplaçait [donc] constamment (…). Domitien édicta un décret enjoignant que la maison de David soit exterminée, et bien sûr, Rabban Gamliel était le représentant de la maison de David[963].

Il y a donc, d'après lui, un lien certain entre les suspicions de Domitien sur le centre rabbinique de Yavné et les déplacements fréquents du *Nassi*. A priori, les deux sources citées ci-dessus ne sont pas réellement probantes. Il n'y a certes, pas d'indications contraires, mais l'idée du rapport entre la recherche du *Nassi* et ses visites très régulières aux communautés éloignées de Yavné, ne dépasse pas le stade d'une simple hypothèse. En effet, il n'y a rien d'incroyable à ce qu'un dirigeant se déplace pour s'occuper personnellement de ceux qu'il représente et qui se fient à ses décisions. Au contraire, il s'agit de l'attitude préconisée par un dirigeant prônant une politique de proximité ! En outre, le Rav Holder lui-même rappelle que les nombreux voyages mentionnés dans les sources rabbiniques permettaient aux Sages de consolider les liens avec la population de la Diaspora[964]…
Un autre élément appuie cependant cette hypothèse. Le Talmud, dans le traité *Roch Hachana*, mentionne dix déplacements du grand Sanhédrin depuis son installation dans la *« salle de pierre taillée »* se situant dans la Cour du Temple :

(…) il se transporta de la salle de pierre taillée [du Temple] aux magasins[965], des magasins à Jérusalem, de Jérusalem à Jabné[966], de Jabné à Oucha, d'Oucha à Chaphram, de Chaphram à Bet Chéarim, de Bét Chaphram à Sépphoris, de Sépphoris à Tibériade (…)[967].

---

[962] M. Erouvin 10, 10; TB Erouvin 101b. La Michna mentionne en fait deux avis. D'après « / תנא קמא*Tana Kama* / l'enseignant initial », Rabban Gamliel et les Sages viennent interdire le comportement en question mais Rabbi Yossi pense qu'ils avaient l'habitude d'interdire et que Rabban Gamliel et les Sages vinrent leur apporter une autorisation.
[963] Rav M. Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit., p. 45; traduit de l'anglais.
[964] Ibid., p.43 ; voir TB Souka 41b ; TB Yébamot 122a et TJ Horayot 3, 4.
[965] C'est-à-dire, à l'extérieur de la Cour du Temple, dans les entrepôts situés sur le Mont du Temple (*Talmud Babli*, l'édition Edmond J. Safra, op. cit., *traité Roch Hachana* 31a5, note 53).

Pour le Rav I. E. Halévy, les persécutions romaines sous le règne de l'empereur Domitien forcèrent le *Nassi* et le Sanhédrin à quitter Yavné et le territoire de Juda. Ils se rassemblèrent à Oucha, en Galilée où la situation était plus calme. Lorsque Domitien mourut et que Nerva, qui était plus favorable aux Juifs, lui succéda, le Sanhédrin put retourner à Yavné. Or, le règne de Nerva fut court et les persécutions qui eurent lieu sous le règne de Trajan, son successeur, forcèrent le Sanhédrin à se disperser. La courte période de calme qui suivit l'arrivée au pouvoir d'Adrien permit au Sanhédrin de se rétablir. Mais par mesure de précaution, ils ne s'installèrent pas à Yavné mais à Oucha[968].

Dans le même esprit, lorsque le calme revint en Judée après la terreur provoquée par l'affrontement entre Bar Koziba et Rome, le Sanhédrin put se réunir à nouveau. Les Sages ne tentèrent pas de le replacer à Yavné ou à Oucha, mais choisirent de l'établir à Chaphram, près d'Oucha, afin de ne pas éveiller la méfiance des romains[969].

Si la voie des relations diplomatiques entre les Sages et dignitaires romains était une solution optimale, tous ces déplacements n'auraient pas été nécessaires. Certes, d'après les sources rabbiniques, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï permit de perpétuer l'application de la loi juive en créant un contact avec Vespasien et en transférant les compétences du Sanhédrin à Yavné. Mais, tous les empereurs n'étaient pas prêts à mettre en place un dialogue avec les Sages. En de telles circonstances, la solution était donc de cacher le plus possible leurs activités juridiques et religieuses. Mais, il faut bien garder à l'esprit que malgré ces difficultés, ils ne cherchèrent pas à se révolter gratuitement contre le pouvoir romain[970].

La controverse entre les Sages et les insurgés lors de la prise de Jérusalem était la suivante : faut-il risquer de tout perdre dans l'espoir de parvenir à une indépendance totale de la Judée ? Les Sages répondaient par la négative. Il fallait sauver ce qui pouvait l'être. En ce sens, les Sages qui succédèrent à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et ses contemporains continuèrent dans

---

[966] Ce déplacement du Sanhédrin se situe après la destruction du Temple, lorsque Rabban Yo'hanan Ben Zakkaï demanda à Vespasien de transférer les Sages à Yavné, il pensait évidemment au rôle juridique des Sages installés au Sanhédrin (voir le commentaire de Rachi sur TB Roch Hachana 31a, s. v. *« esser massaot »*).

[967] TB Roch Hachana 31b (Traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p.442).

[968] Rav I. Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 2.36-40 et 4.1-4 pp. 344-372 et 425-432; résumé dans *Talmud Babli*, l'édition Edmond J. Safra, op. cit., *traité Roch Hachana* 31b1, note 1.

[969] Rav I. Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 4.25-26, pp.738-744 ; résumé dans Ibid., note 2. Dans le même esprit, on notera l'hypothèse mentionnée par le Rav M. Holder, selon laquelle le successeur de Rabban Gamliel au poste de *Nassi*, Rabbi Eléazar Ben Azaria (TB Berakhot 28a) fut choisi, entre autres, car il n'avait aucune ascendance davidienne (Rav M. Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit., p.52).

[970] Voir supra.

cet état d'esprit lorsqu'ils décidèrent de déplacer régulièrement le siège du Sanhédrin, ou de faire voyager le *Nassi* pour ne pas éveiller l'attention des romains.
Tant qu'il est possible d'étudier et de pratiquer la Loi juive, les Sages continuent à espérer et à mettre en place des stratagèmes pour perpétuer l'enseignement de la Torah et son application. Qu'il s'agisse d'employer la voie diplomatique ou de cacher à Rome l'importante activité des Sages ou du Sanhédrin, la finalité est similaire : Permettre aux juifs d'évoluer avec leur loi.

§2) Législation spécifique aux « temps de danger »

Dans son code législatif, le *Michné Torah*, Maïmonide considère qu'il existe une obligation de sacrifier sa vie dans certaines circonstances dans lesquelles le respect de la Torah n'est plus compatible avec le respect du pouvoir. Toutefois, il note que cette obligation n'existe que lorsqu'aucune alternative n'existe, et que dans un tel cas, l'alternative devient alors une obligation (A). Par cette idée, le Rambam traduit ainsi la pensée des Sages qui tentèrent, dans différentes circonstances, de trouver des solutions légales régulant les incompatibilités entre les exigeances du pouvoir et celles de la Torah (B). En outre, en plus des législations particulières aux temps de dangers, des dérogations *halakhiques* individuelles furent accordées aux Sages traitant avec le pouvoir. Ces dérogations s'inscrivent dans la recherche d'une alternative à la solution des martyrs (C).

A/ L'alternative au Martyr

Les Sages du Talmud[971], se basant sur le verset du Lévitique -*« Vous observerez mes lois et mes statuts, parce que l'homme qui les pratique obtient par eux la vie »*[972]- déduisent que les מִצְוֹת /*mitsvot* (commandements) ne doivent pas être appliquées de telle manière qu'elles mettent la vie en danger. Ce principe connaît cependant plusieurs exceptions. Ainsi, comme le rapporte Maïmonide en l'érigeant en *Halakha*, l'idolâtrie, les relations sexuelles interdites et le meurtre sont trois interdictions pour lesquelles un Juif doit sacrifier sa vie plutôt que de les transgresser[973].

[971] TB Yoma 85b ; TB Sanhédrin 74a.
[972] Lévitique 18, 5.
[973] TB Sanhédrin 74a ; Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Issouré Ha Torah 5, 2. D'après les Tossaphistes, l'obligation de sacrifier sa vie plutôt que de transgresser s'applique uniquement quand la transgression suppose un acte. Mais si le juif participe à la transgression d'une façon passive, il n'est pas tenu pour responsable (Commentaire sur TB Sanhédrin 74b, s. v. *« véha Esther »*). Le Rambam explique la source de ces exceptions dans *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Issouré Ha Torah 5, 7 : *« Quelle est la source [qui enseigne]*

Cependant, si l'intention du persécuteur est d'obliger le juif à transgresser un commandement, alors le juif doit préférer le sacrifice à la transgression si celle-ci risque d'être commise devant un quorum de dix personnes. Comme l'explique Maïmonide, il y a dans ce dernier cas un dilemme entre l'obligation provenant de la Torah de ne pas mettre sa vie en danger, et celle de sanctifier le Nom de Dieu et de ne pas le profaner[974].

L'exception sur laquelle il s'étend le plus est celle concernant les *« périodes de décret »*, c'est-à-dire, les époques durant lesquelles les juifs ont du être confrontés à des législations leur interdisant de respecter certaines lois de la Torah sous peine de mort :

Les [distinctions énoncées] ci-dessus ne s'appliquent qu'à une période où ne sévit pas de décret. Cependant, en période de décret –par exemple lorsqu'un roi pervers, comme Nabuchodonosor ou d'autres tels que lui, mettent en application un décret contre les Juifs, dans le but de les faire renoncer à leur foi ou à l'une des *mitsvot,* on doit se laisser tuer plutôt que de transgresser l'une des autres *mitsvot* [qui ne sont pas les trois pêchés capitaux], que l'on soit forcé [, sous la menace de transgresser] parmi dix [Juifs] ou que l'on n'y soit obligé que parmi les non-juifs.

Si un individu auquel s'applique la règle : *« Transgresse et ne sacrifie pas ta vie»*, se laisse tuer pour ne pas transgresser, il est tenu pour responsable de sa mort. Lorsqu'un individu auquel s'applique la règle : *« Sacrifie ta vie et ne transgresse pas »*, livre sa vie pour ne pas transgresser, il sanctifie le Nom [de Dieu]. S'il le fait en présence de dix juifs, il sanctifie le Nom de Dieu en public, comme le firent Daniel, 'Hanania, Michaël et Azaria

---

que même en cas de danger de mort, ces trois pêchés ne doivent pas être commis ? Le verset [Deutéronome 6, 5] dit : « Tu aimeras l'Eternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tous tes moyens ». [Les mots « de toute ton âme » impliquent :] même si l'on te prend ton âme. Quant à tuer un juif pour en guérir un autre, ou pour sauver un homme de la menace qui pèse sur lui, il est logique de penser que la vie de l'un ne doit pas être sacrifiée au profit de l'autre [comme l'enseigne TB Pessahim 25b : « Qu'est-ce qui te fait penser que ton sang est plus rouge que le sien ». Et la Torah] a mis en parallèle les relations sexuelles interdites et le meurtre, comme il est écrit [Deutéronome 22, 26] : « Ce cas [le viol d'une jeune fille fiancée] est exactement le même que celui où une personne se dresse contre une autre et la tue » [C'est pourquoi, de même qu'il faut sacrifier sa vie plutôt que de tuer, on doit mourir plutôt que de commettre un délit sexuel] ».

[974] Du verset de Lévitique 22, 32 -*« Et Je serai sanctifié au sein des enfants d'Israël (…) Ils ne profaneront pas Mon saint Nom »*- les Sages déduisent le concept du « קִדּוּשׁ הַשֵּׁם /*Kiddoush Hachem* » (Sanctification du Nom de Dieu). Le Rav Elyahou Touguer explique que le Rambam dut aborder cette question tant sur un plan pratique que théorique. En effet à son époque, au 13ème siècle, de nombreux royaumes promulguaient des décrets contraignant les juifs à abandonner leur foi, sous peine de mort. Du monde entier, des Juifs s'adressèrent au Rambam pour obtenir conseils et consolation. Deux longues réponses furent conservées -« *Igueret Hachmad* / *Lettre des décrets de persécution»* et *« Igueret Téman/ Lettre aux Yéménites »*- dans lesquelles le Rambam expliquait les cas dans lesquels il fallait donner sa vie pour Dieu et les cas où il fallait l'éviter (*Michné Torah, Hilkhot issodéï Ha Torah*, édition l'arche du Livre, traduction accompagnée de commentaires et de notes de Rabbi E. Touguer, traduction française N. Kohn, 1993, p.205). Les réponses du Rambam s'adressaient à des collectivités, et c'est justement ce dernier cas qui est visé par l'obligation de se faire tuer plutôt que de transgresser lorsque l'intention du persécuteur est d'obliger le juif a transgresser un commandement et que plus de dix juifs sont présents. En effet, d'après le Talmud, se basant sur le verset de Lévitique 22, 32 d'où est déduit le concept de « קִדּוּשׁ הַשֵּׁם /*Kiddoush Hachem »*, un acte effectué « en public » commence lorsque dix personnes sont rassemblées. Le quorum de dix personnes représente donc une collectivité. Or, l'attitude d'un homme ne peut être la même lorsque la collectivité est témoin car tous risqueraient de se faire influencer par la faiblesse du juif face au persécuteur (TB Sanhédrin 74b ; Commentaire de Rachi sur TB Sanhédrin 74a, s. v. *« vaafilou mitsvakala yaalé véal yaavor »* . Voir également TB Berakhot 21b ; TJ Berakhot 7, 3 et le commentaire de Rachi sur Lévitique 22, 32).

ainsi que Rabbi Akiba et ses collègues. Ce sont eux qu'on appelle les *« הֲרוּגֵי מַלְכוּת /arouguéi malkhout »* (martyrs du pouvoir) dont le niveau de sainteté est inégalé. A leur propos, le verset dit : *« En Ton Nom, nous sommes assassinés tout le jour, nous sommes considérés comme du bétail voué à l'abattoir »*[975] ; ainsi que : *« Réunissez à Moi Mes hommes pieux, ceux qui ont signé avec Moi une alliance par l'abattage »*[976].
Quand un homme auquel s'applique la règle : *« Sacrifie ta vie et ne transgresse pas »*, transgresse au lieu de sacrifier sa vie, il profane le Nom de Dieu. S'il le fait en présence de dix Juifs, il profane publiquement le Nom de Dieu, ignore le commandement positif de la sanctification du Nom de Dieu, et transgresse le commandement négatif interdisant la profanation du Nom de Dieu[977].

Il ne faut pas perdre de vue que ce passage du *Michné-Torah* se base sur divers enseignements de Sages ayant vécu sous domination romaine et que le Rambam ne vient que trancher les discussions du Talmud confrontant ces différents enseignements[978]. Cependant, rien ne permet d'affirmer de manière précise que de telles lois étaient à l'époque acceptées par tous et appliquées concrètement. Il y a donc une innovation du Rambam lorsqu'il prend en exemple les *« martyrs du pouvoir »* pour glorifier ceux à qui s'applique la règle : *« Sacrifie ta vie et ne transgresse pas »*, et qui livrent leur vie pour ne pas transgresser. En effet, les différents récits rabbiniques mettant en scène les martyrs de Rome, s'ils glorifient certes leurs actes, ne les présentent pas comme des exemples de *Halakha*. Or, pour Maïmonide, il semble que si ces derniers ont agi de la sorte, c'est qu'ils en avaient l'obligation.
L'hypothèse selon laquelle aurait été connue cette obligation *halakhique* durant les persécutions romaines est bien sûr acceptable, mais elle soulève néanmoins une difficulté : Si les décrets furent nombreux, comme il en ressort des différentes sources[979], et que les Juifs avaient l'obligation de se sacrifier plutôt que d'obéir aux décrets en transgressant la loi, comment la vie devait-elle se dérouler ?! A première vue, il paraît inconcevable de pousser au sacrifice car, à terme, une telle attitude risque de causer des pertes incommensurables,
pour un peu que les responsables romains soient zélés dans l'application des décrets ! En réalité, cette difficulté n'en est pas une, car comme le souligne Maïmonide, il existe une autre alternative :

(…) Mais si un homme pouvait s'enfuir pour échapper à la persécution du gouvernement oppresseur, mais s'en abstient, il est comparable à un chien qui revient [lécher] ses matières vomies. On le considère comme un

[975] Psaumes 44, 23.
[976] Psaumes 50, 5.
[977] Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Issouré Ha Torah 5, 3-4 (Traduction, N. Kohn, op. cit., pp.208-212).
[978] Voir TB Sanhédrin 74a-b.
[979] Voir supra à propos des persécutions en Judée sous domination romaine (p. 242 –note-).

idolâtre volontaire qu'on empêchera d'acquérir le monde futur et qui tombera jusqu'au plus profond du גֵּיהִנֹּם /*géhinom*[980].

Dans le même esprit, dans sa lettre écrite à la communauté juive du Yémen, il conseille aux habitants de ce pays dans lequel la pratique juive était complètement interdite, de s'enfuir vers d'autres pays :

Il est recommandé de fuir (…) et de pénétrer dans les déserts et les régions inhabitées, sans prêter garde à la séparation du reste de l'humanité ou à la perte d'argent, car ce sont de petites choses insignifiantes par rapport au Roi des rois, le Saint, béni soit-il (…). Comment une personne pourrait ne pas se détourner, avec dégoût, de son pays de résidence (…) au nom de toute la Torah ![981]

L'idée d'une alternative qui ne rentrerait pas dans les attitudes de sacrifice, de transgression, ou de révolte ne trouve pas spécialement d'appui biblique[982], elle est la simple résultante du bon sens. Rappelons à cet effet que le verset du Lévitique -*« Vous observerez mes lois et mes statuts, parce que l'homme qui les pratique obtient par eux la vie »* est considéré par les Sages comme un principe fondamental. L'obligation, dans certains cas, de se sacrifier plutôt que de transgresser n'est qu'une exception à ce principe, il ne le remet pas en cause. L'attitude de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï lors du siège de Jérusalem est l'illustration de cette volonté de rester en vie quoi qu'il arrive. La mise en place de Yavné, voire la survie de la Torah, est ainsi due, d'après les sources rabbiniques, à cette volonté extraordinaire de trouver une solution permettant de rester en vie sans pour autant transgresser la loi. C'est précisément dans cet esprit que plusieurs lois applicables *« en temps de danger »* furent édictées sous domination romaine. Leur objectif est de permettre aux juifs de respecter la Torah malgré les interdits

[980] Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Issouré Ha Torah 5, 4 (Traduction, N. Kohn, op. cit., pp.215-216). Je ne crois pas qu'il importe de réfléchir sur le châtiment indiqué ici par le Rambam si ce n'est pour s'apercevoir qu'il représente un châtiment extrêmement sévère, indice d'une faute extrêmement grave.

[981] *Igueret Téman*, Chapitre 1, cité par Rabbi E. Touguer dans *Michné Torah, Hilkhot Issouré Ha Torah*, op. cit., p.216.

[982] Cette idée ne trouve pas de base explicite dans le texte biblique, ni dans les sources rabbiniques les commentant. Cependant, dans la discussion talmudique concernant l'absence de Daniel de l'épisode dans lequel Michaël, Azaria et Hanania furent jetés dans une fournaise ardente (voir supra pp.169-170), plusieurs raisons sont avancées et le débat n'est pas tranché. Or, il est possible d'apporter une explication originale qui ne s'opposerait pas au texte littéral du Livre de Daniel : Lorsque Daniel dut adopter un comportement de Martyr, il n'y avait pas pour lui d'autres possibilités. Cependant, s'il y en avait eu, il n'aurait pas hésité à s'en servir et n'aurait pas risqué sa vie gratuitement. Ainsi, lors de l'épisode de Michaël, Hanania, Azaria et la fournaise ardente, peut-être avait-il appris que Nabuchodonosor allait obliger tous les sujets de son royaume à se prosterner devant la statue qu'il construisait. En apprenant cette nouvelle, il se serait alors enfui un certain temps de Babel en prétextant quelque excuse, sans pour autant avoir la possibilité d'amener avec lui ses trois compagnons.
Si l'on comprend de cette manière l'absence de Daniel de ce dit-épisode, il y aurait donc une source biblique implicite à l'alternative de la fuite devant la persécution.

promulgués par Rome, en annulant temporairement certaines ordonnances rabbiniques dont l'exécution pouvait s'avérer dangereuse.

B/ Exemples de lois applicables « en temps de danger »

Plusieurs sources rabbiniques mentionnent un contexte particulièrement dangereux avec lequel il appartient de s'adapter sur le plan de la *Halakha*. Tous les domaines de la Torah sont concernés. Je mentionnerai et étudierai ici deux exemples, l'un concernant la législation du Shabbat et de la circoncision, l'autre, celle du droit des contrats. A propos du premier exemple, il est écrit dans la première *michna* du dix-neuvième chapitre du traité Shabbat :

Rabbi Eliézer dit :Si l'on a pas emmené l'ustensile la veille de Shabbat, on peut l'amener Shabbat à découvert. En période de danger, on le recouvre devant des témoins (…)[983].

L' *« l'ustensile »* dont il est question ici est le couteau spécifique à la « מִילָה / *mila* » (circoncision) -« אִזְמֵל / *izmel* »-. La question de base est donc la suivante : si le מוֹהֵל / *moël* chargé de la circoncision de l'enfant n'a pas amené le couteau spécifique à la מִילָה / *mila* -« אִזְמֵל / *izmel* »- avant Shabbat, peut-il le faire pendant Shabbat[984] ? Rabbi Eliézer est ici en discussion avec Rabbi Akiba, qui pense que si le commandement de la מִילָה / *mila* a bien préséance sur le Shabbat[985], on ne peut cependant pas profaner Shabbat pour ce qui n'est pas indispensable à la circoncision, selon le principe *« toute action qu'il est possible d'effectuer la veille de Shabbat ne repousse pas le Shabbat, mais si il n'est pas possible de l'effectuer la veille de Shabbat, elle repousse le Shabbat »*[986].

L'avis qui nous intéresse est cependant celui de Rabbi Eliézer, qui fut d'ailleurs appliqué concrètement par ses élèves lors de la domination romaine. La *Guemara* s'interroge sur les

[983] Michna Shabbat 19, 1 ; traduit de l'hébreu.
[984] Voir le commentaire de Rachi sur TB Shabbat 130a, s. v. *« Rabbi Eliézer omer »* et Rav Pin'has Kéhati, *Michnaïot mévouarot*, seder moéd 1, 1977, p.127.
[985] C'est-à-dire qu'il est autorisé de couper et de faire saigner alors que cela est d'habitude interdit Shabbat .
[986] Suite de la Michna ; dans le texte : *«* כל מלאכה שאפשר לעשותה מע״ש אינה דוחה את השבת */ kol mélakha shé efchar laassota méerev Shabbat eina doha et haShabbat ;* שאי אפשר לעשותה מע״ש דוחה את השבת */ vé shéi efchar laassota méerev Shabbat, doha et haShabbat »*. Le verset du Lévitique 12, 3 enseigne : *« Au huitième jour, on circoncira l'excroissance de l'enfant »*. Rabbi Eliézer et Rabbi Akiba sont tous deux d'accord que le verset impose la circoncision le huitième jour, même si celui-ci tombe un Shabbat. Leur désaccord porte donc uniquement sur les préparatifs de la circoncision : ces préparatifs -comme le fait d'amener le couteau- peuvent-ils aussi repousser Shabbat ? A propos du couteau de la circoncision, Rabbi Eliézer répond par l'affirmative alors que Rabbi Akiba répond par la négative. La *Halakha* est fixée selon Rabbi Akiba (voir Tour Shoulkhan Aroukh Or Ha Haïm 331, 6).

motivations de Rabbi Eliézer justifiant son exigence de porter le couteau à la vue de tous. Est-ce par *« amour de la mitsva »* ou pour montrer aux autres juifs que seul cet ustensile est porté car son transport est permis à Shabbat à l'inverse des autres objets ? La *Guemara* répond que si Rabbi Eliézer craignait qu'on ne soupçonne le porteur du couteau de la circoncision de porter d'autres objets, il aurait suffi de montrer à des témoins qu'il n'emportait de chez lui que ce seul ustensile, puis de l'emporter dans une poche, ou du moins, d'une manière non ostensible. C'est donc, conclut la *Guemara*, que la raison de Rabbi Eliézer est l' *« amour de la mitsva »*[987]. Rachi explique ce concept associé au contexte de la Michna. D'après lui, Rabbi Eliézer veut informer que le commandement de la circoncision est assez cher aux yeux de Dieu pour qu'on profane le Shabbat dans le but de l'accomplir[988]. Il y a donc pour Rabbi Eliézer une volonté d'éduquer le peuple, de l'habituer à la loi selon laquelle la circoncision doit être effectuée le huitième jour quoi qu'il arrive, même si ce jour tombe Shabbat.

La *Guemara* continue en montrant que la crainte que le porteur du couteau de la circoncision soit suspecté est un élément également pris en compte par Rabbi Eliézer, comme le montre le changement de sa règle en *« période de danger »*. Ce terme désigne d'après Rachi une période dans laquelle avait été émis un décret interdisant la circoncision[989]. Or, les historiens gréco-romains font état de législations similaires depuis le règne de Domitien[990].

---

[987] TB Shabbat 130a.

[988] Commentaire sur Ibid. s. v. *« michoum hivouv mitsva »*.

[989] Commentaire sur Ibid. s. v. *« ouBésakan »*. Dans la version de l'édition Vilna du Talmud, sont désignés comme auteurs du décret les *« araméens »* mais les nouvelles éditions corrigent par les *« non-juifs »* (Talmud Babli, Oz VéAdar edition, op. cit., Ibid., « *hagaot vétsionim* » 8), ce qui ferait donc référence aux romains.

[990] A propos de l'interdiction de la circoncision mentionnée à la fois par les sources juives et gréco-romaines, des études récentes tendent à montrer qu'une telle prohibition fut bien en vigueur, mais qu'elle ne visait pas en particulier les Juifs. R. Abush, dans son article sur la mutilation génitale dans la loi romaine (Ra'anan Abush, "Negociatig Difference : Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of the Bar Kokhba Revolt", in *The Bar Kokhba War Reconsidered*, ed. Peter Schäfer, JCB, 2003, pp.71-91), tente de prouver que le seul interdit en vigueur dans l'Empire fut de pratiquer la castration, et non la circoncision, à l'opposé de la thèse de A. Ribello, seul auteur à penser que l'interdiction de la castration visait également la circoncision (dans *The edicts on Circumcision as a factor in the Bar-Kohba Revolt : A new approach*, éd. A. Oppenheimer, Jerusalem 1984, pp.33-36 -hébreu-; et « The Ban on circumcision as a cause of Bar-Kokhba Rebellion », Israel Law Review 29, 1995, pp.176-215). Une telle législation est en effet corroborée par Dio Cassius (Dio Cassius 67.2.3, cité par R. Abush, ibid., p.74), Martial (Martial 6.2, ibid.) ou encore Statius (Statius, Silvae 4.3.13, ibid.)
à propos des règnes de Domitien et Nerva. Le Digeste confirme l'application de cette règle sous le règne d'Hadrien : *« Le même déifié Hadrien écrivit : « Il a été déterminé que nul homme ne deviendra volontairement eunuque et que ceux qui seront coupables de ce crime seront passibles de la pénalité inscrite dans la Lex Cornelia (...)»* (Digeste 48.8.4,2, ibid.; le crime était considéré comme un meurtre et la peine applicable était l'exil et la confiscation des biens ; voir Digeste 48.8.3,5). Peut-être les Romains ont-ils considéré que toute opération au niveau de l'organe masculin était-il assimilable à une castration, ou alors que des décrets régionaux furent édictés en Judée sans avoir laissé de trace par la suite (voir cette idée développée par Ra'anan Abush dans "Negociatig Difference : Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of the Bar Kokhba Revolt", in *The Bar Kokhba War Reconsidered*, op. cit., p.82s.)… Quoi qu'il en soit, que le décret les visait ou non, les judéens de l'époque durent ressentir durement ce nouveau « coup » provenant des romains et furent forcés de s'y adapter.

On remarque donc que Rabbi Eliézer décide de mettre de côté la motivation originelle de son enseignement en raison de circonstances exceptionnelles. Seuls les témoins verront que le porteur du couteau ne porte rien d'autre, mais l'enseignement par les actes n'aura pas lieu, les passants ne pourront se rendre compte de cette manière que le commandement de la circoncision repousse le Shabbat. Il y a donc deux points à retenir de l'avis de Rabbi Eliézer dans cette *michna* par rapport à notre sujet :

-Il légifère d'une manière différente en *« période de danger »*

-Il ne revient pas sur son avis initial en *« période de danger »* même quand le mobile principal n'existe plus.

A propos de la législation des divorces et des dettes durant l'année de la שְׁמִטָּה */chemita*[991], il est écrit dans la neuvième *michna* du neuvième chapitre du traité *Kétouvot* :

Une femme a qui a été remis un גֵט */guet* (acte de divorce) sans la כְּתוּבָּה */ketouba* (acte de mariage), peut encaisser [la somme originairement inscrite sur] sa כְּתוּבָּה/ *ketouba*. [Par contre, une femme a qui a été remise] sa כְּתוּבָּה/ *ketouba* sans le גֵט */guet* et dit: *« J'ai perdu mon* גֵט */guet »* et lui [son mari] dit : *« j'ai perdu mon reçu [prouvant que la somme inscrite sur la* כְּתוּבָּה */ketouba a bien été payée] »* ; ou un prêteur qui vient encaisser sa dette avec le contrat de prêt [à la main, après l'année de la שְׁמִטָּה */chemita*] mais qui n'a pas avec lui le פְּרוֹזְבּוֹל */prosbol*[992]; tous ceux-là [le mari et l'emprunteur] n'auront pas à rembourser leurs dettes.

Rabban Shimon Ben Gamliel dit : depuis la *« période de danger »*, une femme peut encaisser [la somme originairement inscrite sur] sa כְּתוּבָּה */ketouba* sans [avoir retrouvé] son גֵט */guet*, et le prêteur peut encaisser sa dette [après l'année de la *chemita*] sans [avoir retrouvé le contrat de] פְּרוֹזְבּוֹל */prosbol* (…).[993]

Cet enseignement de Rabban Shimon Ben Gamliel montre que les Sages avaient l'habitude de modifier certaines lois en fonction du contexte de la domination romaine. Comme nous l'avons vu précédemment avec Rabbi Eliézer, l'évolution de la mentalité du pouvoir à l'égard des juifs peut donc avoir des conséquences *halakhiques*. C'est en tout cas ce qui se comprend des motivations de Rabban Gamliel expliquées par Rachi. D'après lui, les juifs avaient peur

[991] Deutéronome 15, 1 : *« Tous les sept ans tu feras* שְׁמִטָּה */chemita (remise). Voici en quoi consiste la remise : tout créancier fera remise de la créance qu'il aura prêtée à son prochain, il ne pressera pas son prochain, son frère, car on aura proclamé remise en l'honneur de l'Eternel »*. Les abus s'étant multipliés autour de cette loi de la Michna durant l'époque du second Temple, Hillel institua le contrat du «פְּרוֹזְבּוֹל */prosbol »*, qui permettait au créancier aux prises avec un « mauvais client » de disposer sa créance au tribunal qui se chargeait de l'encaissement après examen de la situation, encaissement pouvant être effectué par voie d'huissier, même après l'année *shabbatique* (R. S.R Hirsh, commentaire sur Deutéronome 15, 1 ; cité dans R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, Le Deutéronome, op. cit. p.147 ; voir également M. Cheviith 10, 3 ; M. Guittin 4, 3 ; TB Guittin 34b-37a).

[992] Voir note précédente.

[993] Michna Kétouvot 9, 9 ; traduit de l'hébreu.

de se faire emprisonner à cause de leur observance les מִצְוֹת /*mitsvot*. Ils s'efforçaient donc de faire disparaître toutes traces écrites de leur respect de la loi pour ne pas être découverts par les Romains[994].

Dans cet exemple comme dans le précédent, la *michna* témoigne que les Juifs étaient habitués à dissimuler leur pratique des commandements, et que cette habitude était en quelque sorte légitimée par les Sages. D'ailleurs, si ces derniers n'avaient pas pris en compte les risques inhérents à la mise en pratique de leurs enseignements, nombre de particuliers s'en seraient sans doute écartés. Par exemple, dans le cas de la *michna* du traité Shabbat, ceux qui suivaient l'avis de Rabbi Eliézer, craignant d'être surpris en pleine rue avec le couteau de la circoncision, l'auraient porté en cachette sans le montrer à des témoins.

De plus, les décrets applicables aux *« périodes de danger »* ont l'avantage d'éviter une confusion juridique. Qu'ils y soient autorisés ou non, les juifs craignant pour leur vie auraient brûlé leurs papiers contractuels en rapport avec la מִצְוָה */mitsva*. Une situation de doute générale se serait installée parmi les juges et les justiciables. Rabban Gamliel permet donc d'éviter ce cas de figure.

On remarque, indéniablement, que les Sages s'adaptèrent aux périodes de persécutions en montrant une certaine souplesse dans leurs décrets, et ce avec un double objectif :

-Conserver une structure juridique fidèle à la Torah malgré les interdictions romaines.

-Permettre aux Sages et au peuple de respecter la Loi juive discrètement, c'est-à-dire sans avoir à se retrouver dans la situation du « martyr ».

C/ Le point commun des différentes dérogations *halakhiques*

Nous avons pu voir dans ce travail que Rabban Gamliel bénéficiait de certaines dérogations au niveau de la loi juive en raison de sa fréquentation régulière des autorités romaines[995]. De même, le Talmud rapporte l'exemple d'un autre Maître à qui les Sages accordèrent une dispense spécifique :

[994] Voir le commentaire de Rachi sur TB Kétouvot 89a s. v. *« min hasakana »*. On notera que Rachi ne fait pas mention des *« Romains »* mais des *« idolâtres »*. Cependant de la même manière que les *« non-juifs »* dont il est question dans son commentaire sur la *michna* du traité Shabbat désignaient les Romains, ici aussi, les *« idolâtres »* font référence aux romains, comme on le déduira simplement de la période à laquelle vécurent les deux *tannaïm* Rabbi Eliézer et Rabban Gamliel, c'est-à-dire entre la prise de Jérusalem et la révolte de Bar Koziba.

[995] Voir supra pp.258-259.

Se faire couper les cheveux [à la mode romaine] rentre dans [l'interdiction de marcher dans] *« les voies des Amoréens »*[996]. [Les Sages] permirent à Avtolos ben Reouven de se faire couper les cheveux [à la mode romaine] car il est proche de la royauté.[997]

D'après les commentateurs de Maïmonide[998], ce dernier se serait basé sur ce récit pour autoriser *« un juif occupant une position importante dans un royaume non-juif, qui doit siéger devant les rois et serait mésestimé s'il ne leur ressemblait pas »*, à adopter leur coupe de cheveux[999]. Dans le même esprit, un autre récit talmudique semble être à l'origine de cette dérogation passagère ayant par la suite acquis force de loi :

Un jour, le gouvernement [romain] avait promulgué un décret contre les Israélites, leur interdisant d'observer le Shabbat et de faire circoncire leurs fils, et leur enjoignant d'avoir des relations sexuelles avec les femmes pendant leur période d'abstinence. R. Ruben b. Istroboli[1000] se fit couper les cheveux [à la mode romaine] et alla s'asseoir au milieu des Romains.

-Si un homme a un ennemi, doit-il l'appauvrir ou l'enrichir ? Leur demanda-t-il ?

-L'appauvrir, répondirent les Romains.

-Eh bien, laissez-les s'abstenir de travailler le jour du Chabbat afin qu'ils s'appauvrissent.

-Bien dit. Annulons cette interdiction.

Et ils l'annulèrent.

-Si quelqu'un a un ennemi, poursuivit R. Ruben, doit-il chercher à l'affaiblir ou à le rendre fort ?

-A l'affaiblir, répondirent les Romains.

-Alors laissez-les circoncire leurs fils à huit jours, afin qu'ils s'affaiblissent.

-Il a bien parlé, dirent-ils.

Et ils annulèrent l'interdiction.

-Si quelqu'un a un ennemi, doit-il souhaiter qu'il se multiplie ou qu'il se réduise ?

-Qu'il se réduise.

---

[996] Cette interdiction dénommée ainsi par les Sages fait référence à l'interdiction de Lévitique 20, 23 ; *« N'adoptez point les lois de la nation que Je chasse de devant vous »*. Maïmonide, dans son *Guide des Egarés*, définit ainsi les pratiques prohibées : *« Des branches de certaines pratiques des magiciens, des choses qui ne ressortissent point du raisonnement logique et qui conduisent aux opérations magiques, lesquelles, s'appuyant nécessairement sur l'astrologie, aboutissent à faire glorifier les astres et à leur faire rendre un culte. Les docteurs [Sages] disent expressément : Tout ce qui se pratique comme remède médical n'est pas considéré comme usage des Amoréens. Ce qui veut dire : Tout ce que l'étude de la nature physique exige est permis, mais les autres pratiques sont défendues (…) »* (Guide 3, 37).

[997] TB Sota 49b ; traduit de l'hébreu ; voir également TB Baba Kama 83a.

[998] Voir Rabbi Yossef Karo dans le *Kessef Michné* et Rabbi Shem Tov Ben Rabbi Abraham (14ème siècle), dans *Hagaot Maïmonïot* (dans *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Avodat Kokhavihm vé'houkotéhem 11, 3).

[999] Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Ibid.

[1000] Le nom de *« R. Reouven b. Istroboli »* ressemble à celui de *« Avtolos ben Reouven »*. Peut-être ces deux noms font-ils référence à un seul et même Sage qui aurait été en rapport avec les romains, comme le laisserait entendre Rabbi Yossef Karo dans le *Kessef Michné* (dans *Michné Torah*, op. cit., 11, 3.). Cependant, il établit clairement la différence entre ces deux Sages dans son *Bet Yossef* (op. cit., commentaire sur *Tour Yoré Déa* 178, 2). Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse du même Sage ou de deux Sages différents, cela ne change pas grand-chose au fond du problème.

-Laissez-les donc s'abstenir d'avoir des rapports sexuels avec les femmes qui ont leurs règles.

-Il a raison, dirent les Romains.

Et ils annulèrent leur ordre (…)[1001].

Rachi explique sur ce passage que la coupe de cheveux des romains consistait à se raser la tête sur les côtés en laissant une bande de cheveux depuis le front jusqu'à la nuque ; ce qui est appelé une *« בְּלוּרִית /blorit »*[1002], or, comme le rappellent les *Tossafistes*[1003], se coiffer de cette manière était interdit aux juifs[1004], Rabbi Ruben ben Istroboli le fit uniquement pour se faire passer pour un Romain et tenir le discours qu'il avait préparé.

Dans le cadre de l'autorisation accordée à Avtolos ben Reouven, Rabbi Yossef Karo demande comment les Sages ont-ils pu se permettre d'accorder une dérogation sur un interdit découlant de la Torah elle-même[1005]. Il répond, entre autres[1006], que sachant que l'avenir du peuple juif dépendait des relations entre ces juifs et les romains, il leur était indispensable d'accorder une dérogation de la sorte. En effet, l'établissement d'une bonne relation avec les dignitaires romains permettrait d'annuler d'éventuels décrets de persécution. R. Y. Karo prend d'ailleurs comme illustration de cette idée le récit talmudique mettant en scène Rabbi Ruben ben Istroboli, montrant que la mémoire juive garde le souvenir de décrets annulés car un Sage eut la bonne idée de se couper les cheveux comme les romains pour s'entretenir avec eux[1007].

[1001] TB Me'ila 17a (Traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., pp.1340-1341).

[1002] Commentaire de Rachi sur TB Me'ila 17a, s. v. *« vésiper koumi »* ; voir également une définition similaire chez Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Avodat Kokhavim vé'houkotéhem 11, 1.

[1003] Commentaire des Tossafistes sur TB Me'ila 17a, s. v. *« vésiper »*.

[1004] L'interdit de se coiffer à la manière des idolâtres est inclus dans l'interdit général exprimé dans la Torah : *« Ne suivez pas leurs statuts »* (Lévitique 18, 3 ; voir également Lévitique 20, 23 et Deutéronome 12, 30 à propos d'injonctions similaires). D'après le Rambam, dont l'avis est accepté par le *Shoulkhan Aroukh*, la Torah ordonne par là de ne *« pas suivre les statuts des idolâtres, ni leur ressembler par le mode vestimentaire, la coiffure, ou autre (…) »* (Maïmodide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Avodat Kokhavim vé'houkotéhem 11, 1 ; voir Tour Shoulkhan Aroukh *Yoré Déa* 178, 1s.). Cependant, le « Maharik », cité par Rabbi Moshé Isserless dans ses annotations sur le *Arbaa Tourim* (R. M. Isserless, *Darké Moshé*, commentaire sur ibid., op. cit.) enseigne : *« Ne sont interdites que les pratiques des non-juifs qui encouragent l'immoralité (par exemple, porter des vêtements rouges), les coutumes décrites comme « les voies des Amoréens », ou celles consistant en un retour aux rites païens. Mais les pratiques bénéfiques, par exemple, l'usage des docteurs de porter la toge caractéristique de leur profession, sont permises »* (voir également dans le même esprit les commentaires du Ran sur TB 'Houlin 77b et TB Avoda Zara 11a).

[1005] Puisque d'après le Rambam, suivi par les codificateurs postérieurs, l'interdiction de se couper les cheveux comme les idolâtres est prévue directement par les versets de la Torah (voir supra –note-).

[1006] Il suggère également que, dans ce cas, la Torah laissa la définition de l'interdiction des Sages et que ceux-ci n'inclurent pas les juifs « proche de la royauté » car pour eux, le fait de se vêtir ou de se coiffer comme les idolâtres n'était pas motivé par la volonté de leur ressembler, mais de servir leur propre collectivité (Rabbi Yossef Karo, *Bet Yossef*, op. cit., commentaire sur *Tour Yoré Déa* 178 ; et le *Kessef Michné*, op. cit., commentaire sur le *Michné Torah*, Hilkhot Avodat Kokhavihm vé'houkotéhem 11, 3).

[1007] Ibid.

Ainsi, dans ces derniers cas, on remarque une nouvelle fois que les Sages ne restent pas figés quant aux modalités d'application de la Loi, mais qu'ils s'y adaptent lorsque des motifs d'intérêt général sont en jeu. Les législations ayant cours exclusivement en *« période de dangers »* ou les dérogations exceptionnelles comme celles autorisant les proches du gouvernement à se coiffer comme les idolâtres qu'ils fréquentent, ont pour objectif de permettre aux Sages et à la population de pouvoir étudier et pratiquer les lois de la Torah. Qu'il s'agisse pour cela d'émettre des décrets permettant aux juifs de dissimuler leur pratique des מִצְוֹת */mitsvot,* ou de favoriser la possibilité des rencontres diplomatiques entre représentants des juifs et dignitaires romains, l'idée est la même. Il s'agit une nouvelle fois de l'idée qui animait Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, lorsqu'il refusa de partager la lutte des insurgés et qu'il insista pour rencontrer Vespasien et lui demander : *« Yavné et ses Sages »*. Il fallait à tout prix que les grands Maîtres d'Israël survivent à la prise du Temple pour enseigner et perpétuer l'évolution de la Loi Orale, indispensable à la survie du Judaïsme sans le Temple.

En cela, il est possible d'affirmer que les Sages présents lors de la prise de Jérusalem, à défaut d'une volonté d'indépendance politique, avaient une réelle volonté d'indépendance « juridico-religieuse ». Elle fut communiquée aux successeurs de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, à Yavné, Oucha, et dans tous les lieux où les Sages parvinrent par la suite à établir une certaine autonomie « juridico-religieuse ».

L'attitude des Sages face au pouvoir est donc changeante tout en obéissant à la même ligne directrice. Tout dépend finalement de la possibilité de dialoguer ou non avec les dignitaires romains. On peut alors schématiser quatre attitudes découlant de la volonté de perpétuer l'étude et l'application de la Torah, chacune dépendante de ce facteur :

.<u>Possibilité de dialoguer</u>

= Etablissement d'une relation diplomatique avec, si nécessaire, des dérogations exceptionnelles pour les Sages en contact avec le pouvoir[1008]

.<u>Impossibilité de dialoguer</u>

= Tentatives pour « imposer le dialogue »[1009]

[1008] Exemples étudiés : Cas de Rabban Gamliel et de Avtolos ben Reouven (TB Sota 49b ; TB Baba Kama 83a). On notera qu'il n'est pas rapporté de traditions similaires par rapport à Rabban Yo'hanan Ben Zakkaï, qui n'eut pas besoin de telles dérogations, car il semble que sa rencontre avec Vespasien fut ponctuelle et non répétée.

= Dissimulation de l'observance des מִצְוֹת /*mitsvot*[1010]

.Impossibilité de dialoguer + Echec des attitudes précédentes

= Cas des *« Martyrs du pouvoir »*[1011]

[1009] Exemple étudié : Cas de Rabbi Reouven Ben Istroboli (TB Me'ila 17a ; voir également à la suite le récit de la rencontre entre Rabbi Shimon Bar Yo'haï et l'empereur).
[1010] Exemples étudiés : Autorisation de Rabbi Eliézer de dissimuler le couteau de la circoncision et autorisation implicite de Rabban Gamliel de se débarrasser des documents légaux compromettants (M Shabbat 19, 1 ; M Kétouvot 9, 9).
[1011] Voir les différentes références supra p.237 et suivantes.

Titre 2/ La reconstruction juridico-religieuse du judaïsme

La concordance entre la mise en place de l'académie de Yavné et la destruction du Temple de Jérusalem se base essentiellement sur le témoignage du traité *Guittin* du Talmud, d'après lequel Vespasien consentit à laisser subsister un centre de vie juive dirigé par les Sages. Par ailleurs, le passage du traité *Roch Hachana* décrivant les différents déplacements du Sanhédrin, mentionne qu'il se déplaça de Jérusalem à Yavné[1012]. Rachi, reliant donc logiquement ce passage à celui du traité *Guittin*, explique qu'est décrit, en l'espèce, la première fois où le Sanhédrin dut quitter Jérusalem *« à l'époque de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï »*[1013].

Certes, les sources rabbiniques témoignent que de nombreuses décisions juridico-religieuses furent émises de cet endroit[1014]. Cependant, nous voyons aussi des mêmes sources, que Yavné ne fut pas le centre exclusif du judaïsme entre la destruction du Temple vers l'an 70 de notre ère et la révolte de Bar Koziba vers l'an 132. En effet, il fut déplacé de nombreuses fois durant cette période[1015], signe que tous les centres de Torah ne purent jamais être comparés à Jérusalem, ville dans laquelle le Sanhédrin s'était fixé depuis la reconstruction du second Temple vers la fin du 6ème siècle avant notre ère. En outre, d'après l'étude des textes de l'historien Rav Isaac E. Halévy, il semble que Yavné était déjà un centre de Torah avant que le Sanhédrin n'y soit déplacé[1016]. Par conséquent, l'établissement d'une académie rabbinique à Yavné après la destruction du Temple fut une décision dictée essentiellement par des soucis matériels. Il fallait vite rassembler le plus grand nombre de Maîtres de Torah. La ville de Yavné possédait des structures permettant de les accueillir afin de les aider à réorganiser une société privée de son point d'ancrage principal.

« Yavné » est donc avant tout un symbole. Que l'on accorde ou non crédit aux sources rabbiniques, qui sont les seules de l'antiquité à rapporter l'installation du Sanhédrin dans ce lieu, force est de constater que le transfert des compétences du Sanhédrin à un endroit autre que Jérusalem se produisit. Il eut une influence fondamentale quant à la transmission de la Torah parmi le peuple juif et à sa survie en tant qu'entité.

[1012] TB Roch Hachana 31a.
[1013] Commentaire sur Ibid., s. v. *« esser massaot »*.
[1014] Voir infra p.285 et suivantes.
[1015] Il semble d'ailleurs que le Sanhédrin ne resta à Yavné que du vivant de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï (Voir TB Roch Hachana 25a et 32a et le commentaire de Rachi sur Ibid., s. v *« lo kakh »*). Comme nous l'avons rapporté précédemment, Rav I.E Halévy explique les différents mouvements du Sanhédrin par la situation aléatoire des Sages vis-à-vis du pouvoir. Dès qu'ils soupçonnaient une inimité de la part des Romains, ils changeaient ainsi de lieu afin de ne pas attirer sur eux des persécutions (voir supra p.265).
[1016] Rav I. E Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 1, pp. 44-48.

Par ailleurs, l'un des intérêts de l'étude des textes de Josèphe par rapport à la détermination des idées politiques des Sages est de démontrer que les deux s'accordaient en de nombreux points ; ce qui apporte un certain crédit aux traditions rabbiniques sur la destruction du Temple[1017]. La comparaison entre les deux sources de l'antiquité s'arrête *de facto* lorsque l'ancien général juif quitte sa terre natale pour s'installer à Rome. Dés lors, il n'y a plus d'historien pour confirmer ou infirmer les différentes traditions rabbiniques concernant l'après destruction.

Cependant, sur le plan des idées, les sources rabbiniques n'en restent pas moins des sources fiables. En effet, il est particulièrement difficile de présenter une chronologie claire des différents mouvements du Sanhédrin et/ou des différents Sages qui se succédèrent à sa tête ; mais, il est en revanche plus aisé -et bien plus intéressant- de déterminer les motivations et les objectifs des Sages de Yavné et de leurs successeurs. Faire en sorte que la Torah ne soit pas oubliée en Israël, tant sur le plan de son étude que de sa pratique est sans aucun doute la première de ces motivations (Chapitre 1) ; la seconde consistant à définir une direction commune au judaïsme de l'après destruction, tant sur le plan de l'application de la Loi que sur celui de la liturgie (Chapitre 2).

Enfin, il importe de signaler dès cette introduction que l'intérêt de ce dernier chapitre, comme des précédents, sera de démontrer que les objectifs des Sages et les moyens mis en œuvre ne constituent pas une pure innovation de leur part. De la même manière qu'ils se basèrent sur des idées ressortant des livres bibliques pour décider de l'attitude à adopter face à Rome, ils se fondèrent également sur de telles idées pour définir les mesures à édicter après la destruction du Temple.

[1017] En plus de la forte ressemblance entre le récit de Josèphe et celui du Talmud sur les évenements de la Guerre des Juifs, on retrouve dans les *Antiquités Juives* de nombreux *midrashim* qui se retrouveront dans des recueils postérieurs. Voir différents exemples de ces parallèles saisissants dans R. Tsvi Hirsh 'Hayes, *Mévo Ha Talmud* 17, « Mévo Haaggada », op. cit., pp.49-50.

Chapitre 1/ La primauté de la Loi à l'origine de la création de Yavné

Deux mots clefs traduisent les soucis principaux de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et des Sages qui le soutinrent dans son entreprise : Pratique et Etude. Le problème immédiat fut, sans doute, de réorganiser le culte après la disparition du Temple, centre de la vie juive et de sa pratique (Section 1/). Le second, peut-être moins immédiat, mais ô combien fondamental fut de favoriser la transmission de la Torah en insistant sur l'importance de l'étude (Section 2/). En comparant les textes rabbiniques aux livres bibliques, il apparaît indéniablement que la réflexion et la proposition de solutions concernant ces deux domaines s'inspirèrent fortement de l'attitude d'Ezra qui, après le retour des exilés de Babel, s'attela à la reconstruction d'une vie communautaire autour du second Temple tout juste reconstruit.

Section 1/ La préservation d'un système juridique

Si le Temple occupait une place importante quant à la pratique des sacrifices et aux différentes solennités permettant le rassemblement régulier d'une grande partie de la population de Judée, l'arrêt de son activité ne remit pourtant pas en cause l'existence du Sanhédrin. Le Talmud fait d'ailleurs référence à d'autres בַּתֵּי דִינִים /*baté-dinim* (tribunaux) de moindre envergure existant à cette époque. Bien entendu, leurs compétences comme celles du Sanhédrin ne durent pas être bien étendues dans un territoire, étant désormais, complètement passé sous le contrôle des Romains[1018]. Le défi de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï est donc double : habituer le peuple à vivre selon les règles de la Torah malgré la disparition du Temple (§1) et imposer ses nouvelles décisions avec le peu de moyens juridiques à sa disposition (§2).

§1) Atténuer les conséquences des bouleversements sociaux

L'étude des Livres d'Ezra et de Néhémie montre que ceux-ci eurent à traiter avec une population judéenne déboussolée par la perte du Temple et les années passées sans la présence d'une direction juridico-religieuse (A). Il apparaît alors lorsqu'on compare cette

[1018] Comme rapporté précédemment, le Talmud enseigne que les compétences du Sanhédrin avaient diminué plusieurs dizaines d'années avant la destruction, alors que la Judée était déjà sous domination romaine (voir supra p.55 –note-). On imagine bien que la victoire de Vespasien et Titus sur Jérusalem entraîna une nouvelle diminution des compétences, peut-être même plus spectaculaire que la précédente (voir infra p.292 et suivantes).

dernière période avec celle de l'après-destruction du second Temple, que Rabban Yo'hanan ben Zakaï et les Sages firent en sorte que la population judéenne ne retombe pas dans l'état d'ignorance de la Loi qui prévalait lorsqu'Ezra et Néhémie arrivèrent en Judée. Ils s'inspirèrent donc de l'action de ces deux personnages bibliques, non pas pour « réformer » l'ancien système existant à l'époque du Temple, comme voudrait le montrer Henrich Graëtz, mais au contraire pour le « sauvegarder » (B).

A/ Apprendre du bouleversement provoqué par la destruction du premier Temple

Les livres d'Ezra et Néhémie témoignent que la nouvelle situation à Jérusalem après la reconstruction du Temple était extrêmement tendue. En effet, les Judéens s'étaient habitués à profaner ouvertement des lois de la Torah en l'absence d'autorité centralisatrice à leur tête. Ainsi dans le neuvième chapitre du livre d'Ezra, ce dernier tout juste revenu de Babel apprend avec stupéfaction que nombre de notables ont pris pour épouses des femmes avec qui l'union maritale était interdite[1019], et qu'ils imitèrent leurs pratiques prohibées[1020]. De même dans le livre de Néhémie, ce dernier s'aperçoit également de la multiplication de mariages défendus[1021], mais aussi du non respect de la redevance due aux Lévites[1022] et de la banalisation de la profanation publique du Shabbat[1023].
Par ailleurs, il ressort aussi de ce Livre biblique que les judéens avaient oublié durant l'Exil de nombreuses lois concernant la célébration du culte. Ainsi, on y apprend que le peuple ne connaissait plus le sens des différentes solennités de l'année juive[1024]. De plus, il est écrit

[1019] Ezra 9, 1-3 : *« Quand ceci fut accompli, les chefs s'approchèrent de moi, en disant : « Le peuple d'Israël, les prêtres et les Lévites ne se sont pas séparés des peuples du pays –[agissant] comme les abominations des Cananéens, Hétéens, Phérézéens, Jébuséens, Ammonites, Moabites, Egyptiens et Amorréens. Car ils ont pris leurs filles comme épouses pour eux-mêmes et leurs filles, la descendance consacrée s'est mélangée avec les nations du pays- et les chefs et les adjoints étaient les premiers dans cette transgression. Lorsque j'entendis cela, je déchirai mon vêtement et mon manteau, m'arrachai les cheveux de la tête et de la barbe, et m'assis pétrifié »*.
[1020] Ibid. ; Rav David Altschuller, *Metsoudat David*, op. cit., commentaire sur Ezra 9, 1-2.
[1021] Néhémie 13, 23s : *« En ces temps-là aussi, je vis les Judéens qui avaient épousé des femmes d'Ashdod, d'Amon et de Moav. La moitié de leurs enfants parlaient la langue d'Ashdod ; ils ne savaient point parler le judéen, mais se servaient de l'idiome de tel ou tel peuple »*.
[1022] Ibid. 13, 10s. : *« J'appris également que les redevances des Lévites n'étaient pas acquittées et que Lévites et chanteurs, chargés du service, s'étaient enfuis chacun vers son camp »*.
[1023] Néhémie 13, 15s. : *« A la même époque, je vis en Juda des gens qui foulaient des pressoirs le jour du Shabbat et qui transportaient, à dos d'âne, des charges de blé et aussi du vin, des raisins, des figues, et toute autre denrée pour les introduire à Jérusalem le jour du Shabbat (…). Les Tyriens qui s'étaient établis dans la ville apportaient du poisson et d'autres marchandises et les débitaient le jour même aux habitants de Jérusalem »*.
[1024] Voir Néhémie 8, 9 : *«Néhémie, à savoir le gouverneur, ainsi qu'Ezra le prêtre et scribe, et les Lévites dirent au peuple tout entier : Ce jour est consacré à l'Eternel votre Dieu, ne manifestez pas de deuil et ne pleurez pas (…) »*. Les jours « consacrés à l'Eternel » sont les jours de solennités à propos desquels il est écrit dans le Deutéronome 16, 14 : *« Et tu te réjouiras pendant la fête »* (Commentaire de Abraham Ibn Ezra sur Néhémie 8,

explicitement à la suite de ce passage que tous les judéens rassemblés autour d'Ezra *« trouvèrent écrit dans la Torah que l'Eternel avait ordonné, par l'organe de Moïse, que les Israélites devaient demeurer dans des soukot (cabanes) lors de la fête du septième mois »*[1025]. Le Rav Juda Halévy, l'auteur médiéval du *Kuzari*[1026], remarque que l'expression *« ils trouvèrent écrits dans la Torah »* se retrouve également dans le passage à propos du rappel de l'interdiction des mariages avec les moabites et les ammonites[1027]. Il y a donc d'après lui dans la description biblique des actions d'Ezra et de Néhémie, un ensemble de renseignements historiques quant à l'état de pratique des judéens au retour de l'exil :

Le Kuzari[1028] : Mais alors, comment peut-on interpréter les mots : *« Ils trouvèrent écrit dans la Torah »* ?
Le Rabbin : La pure vérité c'est que, dans la Bible, Le Chroniqueur ne s'est pas soucié des choses cachées mais seulement des faits connus et publics (…). Parmi les évènements survenus au temps d'Ezra et Néhémie, on n'a relaté également que ceux qui étaient connus des foules. Or, le jour où l'on construisit des *soukot* était un jour célèbre : on s'était mis en marche et on avait gravi les montagnes à la recherche de feuilles d'olivier, de feuilles de myrte et de palmes[1029]. Les mots *« ils trouvèrent écrit »* indiquent que les hommes du commun et la masse avaient obéi et s'étaient mis en mouvement pour faire des *Soukot* (…). L'intention du Chroniqueur était de rendre célèbre ce jour-là comme il avait voulu rendre célèbre le jour où les Judéens répudièrent leurs femmes ammonites et moabites (…).[1030]

Ainsi, d'après le Rav J. Halévy, la non-observance de la fête de *Soukot* et de l'interdit d'épouser des femmes idolâtres, était tellement répandue parmi le peuple, que la célébration effective de la fête et la répudiation publique de ces femmes devinrent des évènements historiques méritant d'être inscrits dans la mémoire collective. On imagine sans peine que le

10.). Apparemment, le peuple avait besoin qu'on lui rappelle ce commandement contraignant à contrario à ne pas laisser apparaître pleurs ou marques de deuil.
[1025] Néhémie 8, 13-14.
[1026] Voir « Biographies ».
[1027] Néhémie 13, 1 : *« En ce temps là on lut dans le livre de Moïse en présence du peuple, et l'on y trouva écrit que ni Ammonite ni Moabite ne seraient jamais admis dans l'assemblée de Dieu (…)»*. Voir Deutéronome 23, 4. On remarquera que les deux expressions ne sont pas exactement similaires, bien qu'elles traduisent la même idée : Dans Néhémie 8, 14 : *«Ils trouvèrent écrit »* ; dans 13, 1 : *« l'on y trouva écrit »*. Rappelons enfin, que le passage du chapitre 13 fut rapporté dans le contexte cité ci-dessus, à propos de la description de tous les commandements méprisés par les Judéens au retour de l'exil, tels les mariages mixtes, le dû des Lévites et l'interdiction de travailler le jour du Shabbat.
[1028] Le *Kuzari* relate un dialogue -fictif ?- entre le roi des Khazars ou *Kuzari* et un Sage juif lui répondant sur ces questions touchant au Judaïsme. Le Rav Juda Halévy s'inspire dans cet ouvrage de la conversion des Khazars au 8ème siècle (voir à ce sujet D.M Dunlop, *History of the Jewish Khazars*, 1954 et ibid., « Khazars » dans *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1973, volume X, colonne 944-952).
[1029] Néhémie 8, 14-17.
[1030] R. J. Halévy, *Kuzari* 3, 62-63 ; traduction de C. Touati, *Le Kuzari, Apologie de la religion méprisée*, Verdier 2001, pp.135-136.

Rav Halévy, s'il ne cite que ces deux exemples, pense également aux autres cas de négligences publiques cités dans le livre de Néhémie.

On remarquera par ailleurs, que les différents textes mentionnant la profanation quasiment inconsciente[1031] des commandements rappellent qu'elle était le fait des *« Judéens »*. Néhémie, lors de son arrivée à Jérusalem[1032], est d'ailleurs apparemment choqué de constater que les enfants de ces Judéens ne connaissent plus leur langue maternelle[1033].

De plus, l'insistance du texte sur le véritable choc ressenti lors de la constatation de la confusion identitaire du peuple de Jérusalem[1034], montre bien que Néhémie n'avait jamais fait pareille observation lorsqu'il était à Babel[1035]. Et pour cause, d'après la Bible, le prophète Jérémie avait accompagné les exilés, leur enjoignant de s'adapter à leur nouvelle vie[1036]. De même, après lui, tous prophètes et hommes de Torah[1037] ayant accompagné le peuple dans ses pérégrinations furent installés en exil. De Daniel à Ezra en passant par le prophète

---

[1031] Je parle ici d'une *« profanation quasiment inconsciente »*, car comme le rappelle le Rav J. Halévy, les différents commandements avaient été oubliés de la majorité de la masse du peuple (Ibid.). Par conséquent, ils n'avaient pas réellement conscience de leurs fautes. Cependant, Flavius Josèphe parle d'un *« insolent mépris des lois de leurs pères »* lorsqu'il aborde le sujet de la répudiation des épouses idolâtres à l'époque d'Ezra (AJ 5, 11).

[1032] Il semblerait que Néhémie ait effectué plusieurs allers-retours entre la Perse et la terre d'Israël. Il serait reparti auprès du roi de Perse entre chaque voyage. Il ne s'agirait donc pas ici de sa première arrivée à Jérusalem mais de son second séjour en Judée (Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme*, Tome 1, op. cit. p.107). Ainsi, l'alliance avec le peuple les engageant, entre autres, à respecter le Shabbat et à cesser les mariages exogamiques mentionnée dans le dixième chapitre aurait été précédemment conclue, puis abandonnée lors du premier retour de Néhémie auprès du roi de Perse (Ibid. pp.105-108 ; R. Yossef Rabinowitz, *The Book of Néhémie*, The Artscroll Tanakh Series, 1990, p.208).

[1033] Voir supra p.281 (note).

[1034] Ibid.

[1035] Les transgressions à la Loi ne furent pas uniquement le fait de Judéens restés à Jérusalem durant l'Exil, mais également de juifs babyloniens revenus lors de la construction du second Temple de Jérusalem, bien avant le départ de Babylone d'Ezra, puis de Néhémie. Aussi, d'après la chronologie établie par Marianne Picard, le premier retour en Judée eu lieu en -536, alors que le second retour d'Exil n'aurait eu lieu qu'en –458 avec l'arrivée d'Ezra, puis de Néhémie en –445 (Marianne Picard, Juifs et Judaïsme, Tome 1, op. cit., pp.89-108). L'historienne explique la baisse du niveau religieux des nouveaux émigrés par leur « embourgeoisement » consécutive à la multiplication des constructions privées autour du Temple (Ibid., p.89). Personnellement, il me semble que cette baisse s'explique essentiellement par l'absence de véritables cadres spirituels. En effet, si la construction fut supervisée par le gouverneur Zorobabel et par le grand-prêtre Josué, ceux-ci disparurent vite de la scène politique, comme le note d'ailleurs M. Picard (Ibid., p.97). Les juifs de Jérusalem se trouvèrent donc dans une situation quelque peu paradoxale : ils bénéficiaient de la présence du Temple, alors que les centres de Torah se trouvaient tous en Babylonie et en Perse !

[1036] Ibid.

[1037] Le Talmud comptabilise un total de quarante huit prophètes et de sept prophétesses mentionnés dans la Bible (TB Méguila 14a). Rachi explicite ce compte en présentant les prophètes selon leurs époques respectives. Ainsi, à propos des prophètes de l'exil, il mentionne entre autres : Daniel, Ezéchiel, Mardochée, Haggaï, Zacharie et Malachie [les trois derniers étant classés généralement dans la période postexilique ; voir Jacques Kohn, *Va, prophétise à Mon peuple*, éditions émounah, 2003, pp.236-253]. On remarque donc qu'Ezra et Néhémie ne sont pas comptabilisés parmi les prophètes. De plus, Rachi rappelle que d'après certains (TB Méguila 3a), Daniel ne serait pas non plus un prophète (Commentaire sur TB Méguila 14a, s. v., *« névoua shéhoutsrekha lédorot »*). Enfin, d'après un avis isolé, Ezra ne serait autre que le prophète Malachie ; il serait donc finalement à compter parmi les prophètes (TB Méguila 15a). Quoi qu'il en soit, on remarque qu'un Hagiographe peut porter le nom d'un « homme de Torah » sans que celui-ci soit considéré effectivement comme un prophète. D'où la distinction effectuée : *« les prophètes <u>et</u> hommes de Torah »*.

Ezéchiel[1038], tous évoluèrent sous domination babylonienne, puis Perse, aux côtés des rois et empereurs de ces dynasties. Durant la période d'exil, un fossé se creusa entre les Judéens restés dans leur territoire[1039] et ceux partis vers Babel. Alors que ces derniers étaient encadrés et conseillés par ces dépositaires de l'étude et de l'application de la Loi, ceux restés en Judée évoluèrent seuls, sans guide pour apprendre comment rester fidèle à la Torah malgré la disparition du Temple[1040].

Ces circonstances particulières expliquent sans doute la forte diminution du niveau de connaissance et de pratique chez les Judéens. Ceux qui restèrent en Judée après la chute du Temple furent privés de deux puissants stimulants : la présence du Temple avec la vie juive qui s'y déroulait, et la présence d'une direction spirituelle engagée. Ceux avec qui Ezra et Néhémie eurent essentiellement à traiter, c'est-à-dire, les exilés du premier retour à Jérusalem bénéficièrent de la présence du Temple ; mais cet élément ne fut pas suffisant pour leur permettre de redonner ses lettres de noblesse à la Loi juive et à son application. Au contraire, ils oublièrent de nombreux commandements et eurent du mal à se réadapter aux contraintes légales imposées par Ezra et Néhémie[1041].

[1038] Au sujet du rapport d'Ezéchiel avec ses contemporains établis en Babylonie, voir Jacques Kohn, *Va, prophétise à Mon peuple*, op. cit., pp.154-164.

[1039] Comme expliqué supra, le fossé entre les Juifs de Judée et ceux de Babel perdura même après la reconstruction du Second Temple, entre ceux des exilés qui étaient retournés dans leurs terres et ceux qui étaient restés à Babel.

[1040] Ce constat que le centre spirituel juif passa de Jérusalem à Babel durant la période du premier exil se retrouve dans une *aggada* du Talmud démontrant de deux versets bibliques que Dieu « accompagne » Son peuple en exil : *« On nous enseigne que R. Simon b. Johaï a dit : Vois comme les enfants d'Israël sont chers au Saint, béni soit-Il ; partout où ils sont exilés, la* שְׁכִינָה */Chekhina [présence divine] était avec eux, puisqu'il est dit : « Ne me suis-je pas révélé à la maison de ton père, lorsqu'ils étaient en Egypte ? etc.… » (1 Samuel 2, 27). Lorsqu'ils étaient à Babylone, la* שְׁכִינָה */Chekhina est demeurée avec eux : « A cause de vous J'ai été envoyé à Babylone (Isaïe 43, 14) »* (TB Méguila 29a). En réalité dans ce passage, le dernier verset pris dans son sens littéral n'est pas spécialement probant de l'idée développée, puisque la traduction de l'hébreu « שִׁלַּחְתִּי למענכם בבלה */lémaankhem shila'hti Babela »* est : *« J'ai envoyé pour vous à Babel »* et non *« J'ai été envoyé à Babylone »* (voir l'explication selon le sens littéral par le Rav David Altschuller, *Metsoudat David*, op. cit., commentaire sur Isaïe, Ibid.). Cependant, l'idée en elle-même est complètement en rapport avec les textes bibliques traitant de cette même époque. En effet, les prophètes, émetteurs du Verbe divin, étaient tous en exil, donc, d'après la Bible, la Présence divine était avec les exilés alors que les Judéens restés sur place n'en bénéficiaient pas.
L'idée ressortant donc à la fois de la Bible et du Talmud est que la terre d'Israël n'est pas en elle-même un déclencheur de l'attachement à la Torah. Cet attachement est transmis par les guides spirituels du peuple, or, l'Histoire biblique montre bien qu'ils purent le communiquer en exil. Ainsi, lorsque les exilés rentrèrent à Jérusalem, ils étaient bien plus pratiquants que ceux restés sur place. On notera enfin qu'il y a là un fort démenti à l'idéologie contemporaine « sioniste religieuse » prétendant que les Juifs ne peuvent s'épanouir dans leur pratique de la Torah qu'en terre d'Israël.

[1041] Supra p.278, nous avons noté que le chapitre 13 du Livre de Néhémie intervient après l'acceptation du joug des commandements au chapitre 10. Il semble qu'il intervienne également après les Chapitres 9 et 10 du livre d'Ezra, dans lesquels Ezra contraint les Judéens à se séparer de leurs épouses non-juives (M. Picard, *Juifs et Judaïsme Tome 1*, op. cit. p.107). Enfin, d'après Flavius Josèphe, il y aurait eu en fait trois tentatives différentes pour sensibiliser le peuple aux lois de la Torah : Une première à l'époque d'Ezra, une seconde après sa mort lors

Nul doute que Rabban Yo'hanan ben Zakaï et les Sages avaient connaissance de cette sombre période de l'Histoire juive et des mesures prises par Ezra et Néhémie pour y remédier[1042]. La situation à leur époque était certes différente que celle prévalant près de cinq siècles auparavant, mais les dangers étaient cependant les mêmes :

Les Sages, témoins de la destruction du second Temple, savaient bien que les Judéens ne purent supporter la destruction du premier Temple. Ils savaient que la cessation du culte sacrificiel et de toutes les pratiques en rapport avec le Temple risquait d'entraîner un abandon de la Torah comme ce fut précédemment le cas dans l'Histoire. Ils savaient aussi que les juifs de Babel ne connurent pas la même perte identitaire que ceux de Jérusalem. Ils savaient enfin, que la situation exceptionnelle de Jérusalem lors de l'arrivée d'Ezra et de Néhémie dut être traitée par des mesures exceptionnelles décidées par ces deux Maîtres[1043].

Ils s'inspirèrent donc de ces différents paramètres pour mettre en place une législation spéciale visant à respecter la Torah tout en s'adaptant à la disparition du Temple.

B/ La motivation des décrets rabbiniques suivant la destruction du second Temple

La Michna mentionne une série de décrets émis par Rabban Yo'hanan Ben Zakaï juste après la destruction du Temple[1044]. Ces mesures apparaissent à première vue comme des solutions

---

de l' « alliance » du chapitre 10 du livre de Néhémie, puis une troisième relatée dans le chapitre 13 du même livre. En effet, bien qu'il ne mentionne pas les efforts de ce dernier pour réconcilier les Judéens avec leurs lois, l'historien juif considère que Néhémie vint en Judée pour la première fois alors qu'Ezra était déjà mort (AJ 11, 5). Dès lors, il est certain que pour lui, les remontrances de Néhémie relatives aux mariages exogamiques intervinrent bien après celles d'Ezra sur le même sujet.

[1042] Voir infra (p.292s.) au sujet des mesures en question.

[1043] Ibid.

[1044] Neuf décrets sont attribués à Rabban Yo'hanan Ben Zakkaï d'après le Traité *Roch Hachana* :

1/ Lorsque le jour ouvrable de Roch Hachana tombait le Shabbat, ils sonnaient [du שׁוֹפָר */shofar*] au Temple, mais pas dans les provinces.

Après que le Temple fut détruit, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï a institué que l'on sonne du שׁוֹפָר */shofar* en tout lieu où se trouve un tribunal. R. Eléazar a dit : *« Rabban Yo'hanan Ben Zakaï a institué [cette mesure] uniquement à Yavné »*. Ils lui ont répondu : *« [Il l'a institué] pour Yavné et pour tout autre lieu où se trouve un tribunal (…) »* (TB Roch Hachana 29b).

2/ et 3/ A l' origine, le לוּלָב */loulav* était pris dans le Temple, [tous les] sept [jours de *Souccot*], et dans les provinces [seulement] un jour.

Après que le Temple fut détruit, Rabban Yo'hanan a institué que le לוּלָב */loulav* soit pris dans les provinces [durant] les sept [jours] en souvenir du Temple, [3/] et qu'au cours de toute la journée du balancement, il soit interdit [de consommer de la nouvelle récolte de céréales] (Ibid., 30a).

4/ A l' origine, ils acceptaient le témoignage concernant la [nouvelle] lune, tout le jour. Une fois, les témoins tardèrent à venir, et les Lévites se méprirent dans le [chant] du cantique [quotidien. A la suite de cela, les Sages] instituèrent que le tribunal n'accepterait [de témoins] que jusqu'à l'heure de l'offrande de l'après-midi, et si les témoins arrivaient depuis cette heure ou plus tard, ils observeraient ce jour comme étant saint, et le jour suivant comme étant saint.

Après que le Temple fut détruit, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï a institué qu'ils acceptent [à nouveau] le témoignage concernant la [nouvelle] lune tout le jour. (Ibid., 30b.)

visant à « réformer » le système en vigueur dans le Temple. C'est en tout cas ce que comprend Heinrich Graëtz, l'un des fondateurs du mouvement juif allemand se réclamant de l'école « positiviste-historique », n'hésitant pas à comparer implicitement les innovations R. Yo'hanan à celles de ses contemporains du 19ème siècle :

Tant que la lutte s'était poursuivie, âpre et sanglante, sous les murs de Jérusalem, dans les rues et autour du temple, Johanan était resté condamné à l'inaction. A la nouvelle que les remparts étaient tombés et le Temple livré aux flammes, le maître et les disciples avaient déchiré leurs vêtements, ils avaient gémi et pleuré comme sur la mort d'un parent bien-aimé[1045]. Mais Johanan n'avait pas désespéré, il avait compris que le sort du judaïsme n'était pas lié à celui du sanctuaire et de l'autel, et que la religion judaïque ne sombrerait pas avec Jérusalem et son temple. Et comme ses disciples s'étaient affligés sur la destruction de l'autel et l'abolition forcée des sacrifices, il les avait consolés en leur rappelant que la charité et l'amour des hommes étaient aussi méritoires que les sacrifices, ainsi qu'il est dit dans l'Écriture sainte : « *J'aime la charité et non les sacrifices* »[1046]. Il parut évident à Johanan, qui professait des idées si libérales sur la valeur des sacrifices, qu'il fallait avant tout substituer au temple un autre centre religieux[1047].

5/ Rabbi Josué ben Korha a dit : Rabban Yo'hanan Ben Zakaï a également institué que même si le chef du tribunal se trouve en tout lieu [autre que l'assemblée du tribunal], les témoins [venant témoigner de l'apparition de la nouvelle lune] ne doivent aller qu'au lieu d'assemblée. (Ibid., 31b.)

6/ Nos Maîtres ont enseigné : Les Prêtres n'ont pas le droit de monter sur l'estrade avec leurs sandales [afin de prononcer la « bénédiction des כֹּהֲנִים /*cohanim* »], et il s'agit de l'un des neuf décrets que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï a institué (ibid. ; voir TB Sota 40a et infra)

7/ [Michna : Pour porter témoignage] à propos de deux mois, [les témoins] sont autorisés à profaner le Shabbat : à propos de Nissan et à propos de Tichri. Car [en Nissan et Tichri] les émissaires sortent [et se rendent] en Sourya [, c'est-à-dire en Diaspora] et grâce à eux, le [tribunal] fixe les dates exactes des fêtes. Et lorsque le Temple existait, [les témoins] étaient autorisés à profaner [le Shabbat] même pour tous [les autres mois], à cause de la fixation du [jour où l'on apportait le] sacrifice [supplémentaire du nouveau mois].
Nos Maîtres ont enseigné : A l'origine, [les témoins] profanaient [le Shabbat] même pour tous [les autres mois]. Après que le Temple fut détruit, Rabban Yo'hanan Zakaï dit [aux Sages] : Y a-t-il [actuellement] un sacrifice [pour le nouveau mois justifiant que nous profanions le Shabbat ?] Ils ont [donc] décrété que [les témoins] n'ont le droit de profaner [le Shabbat] que pour Nissan et Tichri. (Ibid. 21b ; ce décret est placé à la 7ème place lors du décompte des neuf décrets dans le Talmud, Ibid., 31b ; voir Rachi sur Ibid., s. v. *« véhada dépirka kama »*).

8/ Un converti [au judaïsme] qui s'est converti à notre époque, doit réserver un quart [de שֶׁקֶל /*shekel*] pour sa paire d'oiseaux [à sacrifier au Temple pour confirmer sa conversion lorsqu'il sera reconstruit]. Rabbi Simon Ben Eléazar a dit : Rabban Yo'hanan Ben Zakaï a déjà voté sur ce [décret] et l'a annulé à cause de l'embûche qu'il créait [car une fois l'argent mis de côté, il était consacré et il était interdit de l'utiliser pour tout autre achat. Il craignait donc qu'on enfreigne la loi et qu'on ne tire profit de cet argent]. (Ibid., 31b.)

9/ Voir la divergence entre Rav Papa et Rav Na'hman au sujet du 9ème décret attribué à R. Yo'hanan (Ibid.)

(La traduction de ces différents décrets attribués à R. Yo'hanan Ben Zakaï s'inspire essentiellement de celle du Rav Aaron Marciano dans son adaptation de l'édition artscroll du Talmud en français : *Talmud Babli*, édition Edmond J. Safra, *traité Roch Hachana*, op. cit. ; Pour des explications sur les lois traitées dans ces différents décrets, voir dans ce dernier ouvrage les commentaires et notes explicatives présents sur les différents passages mentionnés).

[1045] *Avot deRabbi Nathan* 4, 5 ; voir supra p.221.

[1046] Ibid.

[1047] H. Graëtz, *Histoire des Juifs*, 1853, III, 3, 1.

Le Rav I. E. HaLévy attaque sévèrement Graëtz sur sa manière de présenter les « innovations » de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï[1048]. En effet, comme il le souligne, le *midrash* rapporté par l'historien allemand pour témoigner de l'idéologie « libérale » du Sage est complètement sorti de son contexte : Ce dernier n'expose pas un programme ou une idéologie particulière lorsqu'il s'adresse à son disciple, il tente juste de le consoler en lui rappelant que les prophètes ont montré que le Temple n'était pas une fin en soi. En lui remémorant le verset du livre d'Osée, le Sage n'a pas l'intention d'apprendre quelque chose à son disciple, Rabbi Josué, mais de lui apporter une consolation[1049]. La scène décrite dans le Midrash vient d'ailleurs confirmer cette optique : Rabban Yo'hanan Ben Zakaï vit Rabbi Josué se lamenter devant les ruines du Temple et lui cita aussitôt le verset[1050]. Cette situation s'apparente donc davantage au réflexe d'un érudit devant la peine d'un proche qu'à une déclaration solennelle longuement préparée !

Par ailleurs, le fait même que R. Yo'hanan s'appuie sur un verset biblique lorsqu'il compare les actes de bienfaisance aux sacrifices prouve qu'il ne désire en rien « réformer » le système en place. Il s'agit peut-être même d'une des intentions des rédacteurs du Midrash. En effet, dans son contexte, la citation du verset est complètement indépendante des décrets de Rabban Yo'hanan ; elle a pour effet de marquer une distinction entre l'époque du Temple et celle de Yavné. Or, à la vue des seuls décrets, un esprit naïf ou mal intentionné pourrait déduire que l'intention du Sage les ayant promulgués était de marquer une coupure avec le « judaïsme biblique »[1051]. La Torah présentant de nombreux commandements liés au culte des sacrifices et au service des Prêtres et des Lévites, il aurait été loisible de penser que le Sage reformule un « nouveau » judaïsme « débarrassé » de tous les préceptes liés au service du Temple. Or, la

[1048] Rav I. E Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 1, pp. 106-110. Deux tendances se retrouvent chez les historiens ayant réfléchis sur l'action de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï d'après les sources rabbiniques. Une première tendance considère que les décrets constituent des « innovations » par rapport à la Loi juive prévalant avant la destruction du Temple (Graëtz, op.cit. ; Dubnow, *Divrei yémei am olam*, III, 12-16 ; Javitz, *Toldot*, VI, 8-9). Une seconde tendance, représentée presque exclusivement par le Rav Halévy, refuse de considérer R. Yo'hanan comme un « innovateur » et démontre que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï s'adapte simplement à la destruction du Temple en enlevant les aménagements de la Loi dus à sa présence (*Dorot HaRichonim*, op. cit., pp.128-140). G. Allon suit en partie ce point de vue en supposant que nombre des décrets ne constituaient pas du tout des « innovations » à proprement parler (*Toldot*, II, 66-70) ; voir les résumés de ces différentes thèses et les références citées, dans J. Neusner, *A Life of Rabban Yo'hanan Ben Zakaï*, op. cit.,, p. 157 (Neusner cite également sur place parmi ceux qui présenteraient R. Yo'hanan B. Zakaï comme un libéral, le chef de file du mouvement du « positivisme-historique » au 19ème siècle, Zacharie Fränkel (voir infra p.337) dans *Darkéi HaMishnah*, Breslaü 1859, p.64, cependant, je n'ai pas retrouvé cette référence à l'endroit indiqué) .
Dans ce travail, je rapporte essentiellement la critique du Rav Halévy que je partage en grande partie, en rapportant également des arguments personnels pour confirmer sa thèse.

[1049] Rav I. E Halevy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 1, p.107.

[1050] Voir supra p.220.

[1051] Cette coupure est d'ailleurs sous-entendue par le terme « judaïsme rabbinique », supposant clairement une opposition avec le judaïsme « biblique » ou « prophétique » (voir infra p.316s.).

citation d'un verset biblique, montrant clairement que le « judaïsme biblique » peut être centré sur toute autre chose que sur ces éléments, vient *de facto* infirmer de telles hypothèses.
En outre, le Rav Halévy rajoute qu'un tel verset n'est pas du tout exceptionnel dans le texte biblique, mais qu'il est représentatif d'un discours commun à divers prophètes. Il rapporte à cet effet les textes des Livres de Jérémie et d'Isaïe :

- Ainsi parle l'Eternel-Tsevaot, Dieu d'Israël : Amendez vos voies et vos œuvres et Je vous laisserai résider en ce lieu. Ne vous fiez pas à cette formule trompeuse : *« C'est ici le Sanctuaire de l'Eternel, le Sanctuaire de l'Eternel, le Sanctuaire de l'Eternel ! »* Car si vous corrigez sérieusement vos voies et vos œuvres, si vous pratiquez la justice dans vos relations réciproques ; si vous vous abstenez d'opprimer l'étranger, l'orphelin et la veuve, de répandre du sang innocent en ce lieu, et de suivre des dieux étrangers, pour votre malheur, [alors seulement] Je vous laisserai résider ici –dans le pays que J'ai donné à vos ancêtres- de siècle en siècle.[1052]
- Que M'importe la multitude de vos sacrifices ? dit l'Eternel. Je suis fatigué de l'holocauste de vos béliers, de la graisse de vos victimes ; le sang des agneaux, des taureaux, des boucs, Je n'en veux point. Vous qui venez vous présenter devant Moi, qui vous a demandé de fouler Mes parvis ? Cessez d'y apporter l'oblation hypocrite, votre encens M'est en horreur : néoménie, Shabbat, saintes solennités, Je ne puis les souffrir, c'est l'iniquité associée aux fêtes ! Oui, vos néoménies et vos solennités, Mon âme les abhorre, elles Me sont devenues à charge, Je suis las de les tolérer. Quand vous étendez les mains, Je détourne de vous Mon regard ; dussiez-vous accumuler les prières J'y resterai sourd : vos mains sont pleines de sang. Lavez-vous, purifiez-vous, écartez de Mes yeux l'iniquité de vos actes, cessez de mal faire. Apprenez à bien agir, recherchez la justice, rendez le bonheur à l'opprimé, faites droit à l'orphelin, défendez la cause de la veuve.[1053]

Dans ces textes, ce n'est pas le culte des sacrifices lui-même qui est remis en question par Dieu, mais une pratique machinale détachée des valeurs fondamentales transmises par la Torah. Or, c'est également dans ce contexte que s'inscrit le verset du Livre d'Osée rapporté dans le Midrash :

C'est que Je prends plaisir à la bonté et non au sacrifice, Je préfère la connaissance de Dieu aux holocaustes, tandis qu'eux –à la façon des hommes- ont transgressé l'alliance et depuis lors, Me sont devenus infidèles.[1054]

D'après les commentateurs bibliques expliquant le sens premier du texte, il est évident que son intention est ici de mettre en garde les habitants des royaumes de Judée et d'Israël contre

[1052] Jérémie 7, 3-7.
[1053] Isaïe 1, 11-17.
[1054] Osée 6, 6-7.

une trop grande confiance dans le service des sacrifices. Le prophète leur explique simplement que cette forme de culte n'est en rien une « recette miracle ». Il est donc illusoire d'espérer être expié de ses péchés de la sorte, si, par ailleurs, sont négligés les commandements de la Torah et les actes de générosité[1055].

Ainsi, lorsque Rabban Yo'hanan Ben Zakaï s'adresse à son disciple, il ne tente pas de diminuer la valeur des sacrifices dans le but de le consoler. Il lui rappelle juste que cette pratique n'est pas une fin en soi et ne constitue pas la seule manière de procurer l'expiation. De même, d'après la tradition juive, le Roi Salomon avait lui-même enseigné dans le Livre des Proverbes : *« La bonté et la vérité expient la faute (…) »*[1056].

Enfin, il suffit de s'attarder quelque peu sur certains enseignements attribués à des élèves et collègues de Rabban Yo'hanan pour prouver que celui-ci n'avait pas du tout pour objectif de diminuer l'importance du Temple aux yeux de ces derniers :

- Depuis la destruction du Temple, le *chamir* a disparu, ainsi que le rayon de miel ; il n'existe plus d'hommes de foi : *« Au secours, Eternel, car il n'est plus d'homme pieux ! La fidélité est bannie des fils d'Adam »*[1057].
- Rabban Simon b. Gamaliel a dit au nom de R. Simon, le fils du Sagan : Depuis la chute du Temple, il ne s'écoula plus un jour sans malédiction, jamais plus la rosée bienfaisante ne descendit sur la terre et les fruits ont été privés de leur saveur[1058].
- Selon l'enseignement de nos Rabbis, R. Phinées b. Jaïr dit que depuis le jour où le Temple fut détruit, les hommes d'études ainsi que les honnêtes gens sont devenus honteux, ils ont baissé la tête. Ceux qui

[1055] Voir les commentaires des Rabbins David Altschuller (*Metsoudat David*, op. cit.), David Kimhi (*Péroush*, op. cit.) et Meïr Leibusch (*Mikraéi Kodesh*, op. cit., « *Gaï Hazion* ») sur ces versets. On notera qu'en règle générale, Graëtz ne prend pas compte les commentaires apportés par la littérature rabbinique médiévale ou postérieure portant sur des textes talmudiques, *midrashiques*, ou bibliques.

[1056] Proverbes 16, 6. Le Talmud commente : *« La bonté fait référence aux actes de bienfaisance, la vérité fait référence à la [pratique et l'étude de] la Torah »* (TB Berakhot 5a). Rappelons que d'après le Lévitique, certains pêchés, tels ceux intervenus par inadvertance ou par ignorance peuvent être expiés par leurs auteurs grâce à l'apport d'un sacrifice. Il en va de même à propos de ceux commis par la pensée, à propos de l'omission d'un commandement positif, ou encore des pêchés dubitatifs (Lévitique 4 et 5). En insistant sur l'importance de la Loi et des actes de générosité par rapport au culte des sacrifices, les textes des prophètes viennent en fait rappeler qu'à l'origine, les dispositions relatives à ce culte ne visaient que quelques cas exceptionnels. On remarque d'ailleurs que cette législation a apparemment pour objectif de sensibiliser ceux qui y sont tenus à la gravité de la faute. En effet, si le justiciable doit amener un sacrifice pour une faute involontaire, c'est que celle-ci a une certaine importance aux « yeux » de Dieu. Dès lors, s'il fait attention à ne pas commettre de telles fautes, à fortiori sera-t-il particulièrement précautionneux de ne pas les commettre volontairement. Par conséquent, devant la multiplication des fautes dans les territoires de Judée et d'Israël au cours de l'Histoire biblique, les Prophètes vinrent tirer la sonnette d'alarme : la volonté originelle du Législateur était complètement ignorée, voir méprisée, et les habitants des deux royaumes se servaient du culte des sacrifices pour justifier toutes leurs vilenies ! D'où leurs rappels répétés les valeurs essentielles : respect des commandements et bonnes actions.

[1057] Psaumes 12, 2.

[1058] M. Sota 9, 12 (traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p.812)

> faisaient des miracles se sont effacés ; les hommes de violence se sont imposés, ainsi que les démagogues. Plus personne ne cherche à expliquer, à prier, ou à savoir[1059].

Cependant, il convient tout de même d'expliquer pourquoi Graëtz a extrapolé à ce point un « simple » *midrash* pour l'ériger en « principe fondateur du judaïsme rabbinique ». En réalité, l'historien allemand a sûrement à l'esprit la formulation des décrets attribués à R. Yo'hanan dans la Michna, lorsqu'il livre son interprétation de cette tradition rabbinique. En effet, sur neuf mesures rapportées dans le traité *Roch Hachana*[1060], trois emploient la structure suivante :

- *« A l'origine/ lorsque » :*

→ Annonce de la Loi telle qu'elle s'appliquait lorsque le Temple existait.

- *« Après que le Temple fut détruit, Rabban Yo'hanan Zakaï a institué » :*

→ Annonce de la modification de la loi s'appliquant dans le Temple.

La spécificité des enseignements de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï est donc d'insister sur les modifications légales consécutives à la destruction du Temple. Cette constatation ne vaut pas uniquement pour les trois mesures obéissant à cette structure, mais également pour les six autres, marquant également une séparation entre l'époque précédant la destruction et celle de Yavné[1061]. Dès lors, on comprend que Graëtz ait assimilé le *midrash* comme traduisant l'état d'esprit « libéral » du Sage, représentant, selon lui, l' « innovateur » de l'après destruction ayant permis le passage vers un « nouveau judaïsme ».

Néanmoins, malgré son apparent bon sens, ce raisonnement ne tient pas compte des mesures en elles-mêmes, et surtout du contexte dans lequel elles furent édictées. Les décrets en question n'ont pas prétention à ériger un nouveau judaïsme ou une nouvelle Torah, mais à permettre aux judéens de rester fidèle à leur Loi en montrant que celle-ci ne devint pas caduque avec la cessation du service des sacrifices. Or, l'Histoire a montré à quel point ces adaptations -non synonymes d' « innovations »- furent judicieuses. En effet, les Sadducéens qui rejetaient toute évolution législative ne furent pas en mesure de maintenir leur idéologie lors de la chute du Temple. Eux qui maintenaient que toute la réglementation du Pentateuque

[1059] TB Sota 49a (traduction : Ibid., p.813). Le Talmud (TB Sota 49 a-b) développe tous ces points en assombrissant encore plus la situation de l'après destruction. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il ne faut pas prendre toutes ces déclarations au premier degré. L'idée essentielle qu'il convient de retenir est que les Sages de la Michna, successeurs de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï avaient parfaitement conscience de la gravité de la disparition du Temple.

[1060] Voir supra (pp.285-286 –note-).

[1061] Ibid.

devait être appliquée « telle quelle », sans tenir compte de l'interprétation rabbinique se basant sur la Loi orale, se trouvèrent désemparés et furent finalement contraints de suivre les Sages[1062].

Par ailleurs, lorsque, d'après les Evangiles, Jésus revient sur des préceptes explicites de la Torah dans le but d'*« accomplir »*[1063] ses objectifs en promulguant de nouvelles lois, il apporte, à n'en pas douter des innovations, par rapport à la législation originelle[1064]. A l'inverse, les mesures adoptées à l'initiative de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï n'ont pas l'objectif de remettre en question la Loi juive, ou d'y apporter des modifications. Les discussions du Talmud sur les décrets de R. Yo'hanan montrent bien qu'ils viennent modifier un état légal n'ayant plus de raison d'être en raison de la disparition du Temple et des pratiques y étant attachées[1065].

Enfin, il faut rappeler que toute l'action politique de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï n'exprimait pas ses idéaux politiques ; le modèle diplomatique introduit par la rencontre entre le Sage et Vespasien traduisait, au contraire, une concession contrainte par la situation de la Judée de l'après destruction. De la même manière, l'action juridique du Sage ne traduit pas un idéal, elle est juste la conséquence d'une situation sociale et juridique profondément instable : Sur le plan social, la destruction du Temple change les habitudes des Judéens, qui risquent de se retrouver déstabilisés par ce chamboulement de leur quotidien. Sur le plan juridique, l'Histoire, telle que rapportée dans les Livres bibliques d'Ezra et de Néhémie a montré que

[1062] Ceci est une supposition tout simplement dictée par le bon sens. Le Judaïsme sadducéen disparut *de facto* lors de la destruction du Temple. Cependant, la disparition de cette « secte » ne sous-entend pas celle de tous ses membres ! Que devinrent dès lors tous ces prêtres et propriétaires terriens attachés à ce système ? Sûrement se mêlèrent-ils pour la plus part d'entre eux, aux anciens pharisiens qui restaient finalement les uniques dépositaires de la tradition juive à cette époque. Bien sûr, les récits rabbiniques relatent quelques discussions entre des Sages et des Sadducéens après la destruction (voir TB Berakhot 10a, 58a ; TB Shabbat 116a ; TB Yoma 19b ; TB Kétouvot 112a ; TB Sanhédrin 90b, etc.…), mais ces cas apparaissent comme tout à fait marginaux, ce qui laisse supposer que la majorité des anciens Sadducéens tournèrent le dos malgré-eux à leur ancienne pratique (à propos des Sadducéens après la chute du Temple, voir B. Z. Bokser, Pharisaic Judaism in transition, New York, 1935, pp.1-6 ; J. Neusner, *A Life of Rabban Yo'hanan Ben Zakaï*, op. cit., p.148 ; J. LeMoyne, *Les Sadducéens*, études bibliques, Paris, 1972, pp. 98-104, pp.117-119, p.378).

[1063] Evangile de Matthieu 5, 17 : *« Ne croyez pas que je sois venu abolir la loi ou les Prophètes ; je suis venu non les abolir, mais les accomplir »*.

[1064] Par exemple à propos du divorce, il est écrit dans le livre du Deutéronome : *« Si un homme a pris femme et a consommé le mariage, qu'ensuite elle cesse de lui plaire, parce qu'il aura trouvé en elle de l'inconduite, il lui écrira un acte de divorce, le lui remettra en mains propres et la renverra de chez lui »* (Deutéronome 14, 1). Jésus déclare d'après l'Evangile : *«Il a été dit aussi : Celui qui répudiera sa femme, lui donnera une lettre de divorce. Mais moi je vous dis : Quiconque répudie sa femme, la pousse à l'adultère ; et celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère »* (Matthieu 5, 31-32).

[1065] TB Roch Hachana 29b-31b; voir les explications détaillées de ces décrets chez le Rav I. E Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., pp.128-140 et dans les commentaires de l'édition du Talmud E.J Safra sur les passages cités supra (p.261 –note-).

l'absence d'une autorité centralisant enseignement de la Torah et pouvoirs de police, s'avère extrêmement dangereuse pour la préservation d'une identité se rattachant à la Loi juive.
Ainsi, la promulgation d'un ensemble de mesures palliant au vide législatif qui serait automatiquement apparu sans ces dernières, se rattache à l'action générale du Sage d'après les sources rabbiniques. Il n'y a donc pas ici de volonté de se démarquer du judaïsme de l'époque du Temple, comme le montre d'ailleurs l'une des mesures promulguée *« en souvenir du Temple »*. La volonté primant n'est autre que de montrer au peuple, témoin de la destruction, que l'activité juridictionnelle est toujours présente et active ; il n'y a donc aucune raison de suspendre la pratique des commandements.

§2) Des tribunaux maintenus malgré leurs faibles compétences effectives

Même si les compétences accordées aux Sages par les romains sont bien moindres que celles accordées à Ezra et Néhémie par le pouvoir perse, il apparaît de l'étude des textes bibliques et rabbiniques que le parallèle entre les deux époques reste pertinent. En effet, même si les Sages ne bénéficièrent pas du même pouvoir coercitif qu'Ezra et Néhémie, ils surent faire respecter leurs décisions en insistant sur leur formalisme juridique, en prenant exemple sur l'action de ces derniers (A). D'ailleurs, cette insistance sur la préservation de structures juridiques permit d'envisager un accroissement futur des compétences juridictionelles des Sages. Or, l'Histoire des trois premiers siècles de notre ère montra qu'effectivement, certains Sages postérieurs à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï bénéficièrent de pouvoirs octroyés par l'autorité romaine, bien plus étendus qu'à l'époque de la création de Yavné (B).

A/ Le formalisme juridique des décrets de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï

Si Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et les Sages qui le suivirent dans son entreprise, furent sans doute inspirés de l'action d'Ezra et de Néhémie, ils ne purent la reproduire, concrètement, faute de moyens. J'ai mentionné précédemment dans ce travail les termes extrêmement évocateurs du décret royal accordant les pleins pouvoirs à Ezra afin de faire respecter la Loi juive. Dans les faits, le texte biblique ne manque pas de rapporter ses décisions ainsi que leur acceptation par les justiciables concernés. Il s'agissait, en l'espèce, de demander à tous les judéens qui avaient pris pour épouses des femmes idolâtres de les répudier, ainsi que les

enfants nés de ces unions[1066]. Dans un tel contexte, il n'est pas nécessaire d'être fin psychologue pour comprendre que l'accord des hommes concernés ne pouvait être uniquement obtenu par un beau discours moralisateur. Aussi Ezra dut-il menacer les coupables de sanctions extraordinaires en cas de refus d'obtempérer :

Quiconque ne se présenterait pas dans les trois jours, conformément à la décision des chefs et des anciens, tous ses biens seraient détruits et lui-même serait exclu de la communauté des exilés[1067].

Trois éléments illustrent ici l'étendue du pouvoir judiciaire d'Ezra, des anciens et de leur tribunal : Le délai de trois jours, accordé aux récalcitrants pour se présenter devant les autorités, la destruction des biens et l'exclusion de la communauté. Aucune de ces mesures ne se rapporte aux peines inscrites dans le Pentateuque au sujet du châtiment des unions mixtes. Force est de constater qu'Ezra s'accorde donc avec les circonstances. Ces dernières étant exceptionnelles, les décisions doivent l'être également. Or, ceci n'est possible uniquement en vertu des prérogatives royales dont jouit le dirigeant juif pour faire intégrer la Loi juive, au quotidien des judéens.

Il est évident que ni Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, ni le Sanhédrin de Yavné, et encore moins les autres tribunaux n'auraient pu agir de la sorte. Aucun des décrets rattachés au Sage ne présente des sanctions effectives. Il s'agit davantage de réorganisation du culte que de répression aux entorses de la Loi juive[1068]. Cependant, il peut se prévaloir de l'action d'Ezra pour proposer ses décrets modifiant l'aspect extérieur de la vie juive. En effet, la mention dans un texte biblique de mesures non prévues dans la législation du Pentateuque, montre que les tribunaux peuvent user de leur autorité pour faire respecter la Loi dans certains cas spéciaux.

Le verset du Livre du Deutéronome enjoignant les justiciables de ne pas s'écarter *« ni à droite ni à gauche »*[1069] des sentences du juge -donc du tribunal- suppose d'ailleurs que le jugement de ce dernier s'écarte des cas d'espèces cités dans la Torah[1070]. En rapportant un exemple concret, le texte du Livre d'Ezra vient donc confirmer cette supposition. D'ailleurs, pour Flavius Josèphe, il n'y a rien d'exceptionnel à ce que de tels avertissements soient diffusés

[1066] Ezra 9-10.
[1067] Ibid. 10, 8.
[1068] Voir supra pp.285-286 (note).
[1069] Deutéronome 17, 11.
[1070] Sinon, en effet, quel et l'intérêt de préciser aux justiciables de ne pas s'écarter des paroles du Juge si celui-ci applique à la lettre les châtiments ou exemptions de la Torah ?! Au sujet de l'étendue de ce commandement dans la pratique et de la détermination de ces limites, voir R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, le Deutéronome, op. cit., pp.164-165.

auprès de la population. Il les rapporte en effet tels-quels sans tenter de les justifier[1071]. Cette absence de précisions légitimant l'action d'Ezra et de son tribunal témoigne qu'il était déjà admis par tous, avant la destruction du second Temple, que les juges du Sanhédrin pouvaient prendre de telles mesures quand nécessaire. De plus, la mention d'un tel exemple dans un texte biblique montre qu'une telle chose devait également être admise par les Sadducéens, pourtant opposés à l'extension des prérogatives rabbiniques[1072].

Dans le Livre de Néhémie, la première mesure mentionnée procède avant tout d'un objectif social : A la suite de plaintes d'une partie de la population, le gouverneur de Judée se rend compte que nombre de propriétaires terriens pratiquent l'usure pour augmenter leurs richesses[1073]. Il leur demande alors de cesser cette pratique prohibée par la Loi juive[1074] et se fait immédiatement obéir. Néhémie ne se sert pas ici de ses pouvoirs de gouverneur pour faire appliquer la Loi, mais adjure les judéens de ne plus agir ainsi en maudissant les récidivistes éventuels:

Ils répondirent : *« Nous rendrons tout, sans rien exiger d'eux ; nous ferons comme tu le dis ! »* Alors je mandai les prêtres et [devant ceux-ci] je leur fis jurer d'agir ainsi. Je secouai aussi le pan de mon vêtement en disant : *« Que Dieu secoue ainsi [et arrache] à sa maison et à ses biens tout homme qui n'accomplira pas cette parole ! ».*[1075]

De même, dans le dixième chapitre du Livre de Néhémie, ce dernier n'use pas de mesures coercitives pour pousser les judéens à respecter l'interdit des mariages mixtes[1076]. Certes, dans

[1071] AJ 11, 5 : *« Il fit ensuite publier partout que tous ceux qui étaient revenus de la captivité eussent à se rendre sous deux ou trois jours à Jérusalem, sous peine d'être excommuniés et leurs biens confisqués au profit du trésor du Temple, selon le jugement qui en serait rendu par les anciens. »*

[1072] Le Talmud déduit certaines lois pratiques de ce passage du Livre d'Ezra. Il y est ainsi affirmé que les cours rabbiniques peuvent exproprier une propriété privée, si nécessaire, pour faire appliquer la Torah (TB Yébamot 89b ; TB Shékalim 3a). De plus, il y est également déduit que la peine d'expropriation est imposée pour outrage au tribunal rabbinique ; ne pas se présenter dans les trois jours constituant un mépris manifeste de l'ordre de comparution décrété par Ezra et sa cour (TB Moed Katan 16a, expliqué par le Rav Y. Rabinowitz dans *Le Livre d'Ezra*, op. cit., p.198). Enfin, le Talmud de Jérusalem rapporte que Rabbi Josué envoya à un prévenu qui n'avait pas répondu à ses trois assignations le message suivant : *« N'était mon habitude de ne jamais prononcer une peine d'exclusion de la communauté, je le ferais à ton égard, car ce châtiment est imposé dans vingt-quatre cas de mépris de l'autorité rabbinique et celui-ci [ne pas répondre à une assignation] en est un. Comme l'écriture énonce : « Celui qui ne se présenterait pas dans les trois jours (…) serait exclu de la communauté. »* (TJ Moed Katan 3 ; cité dans Ibid.).

[1073] Néhémie 5.

[1074] Lévitique 25, 35-37 : *« Si ton frère vient à déchoir, si tu vois chanceler sa fortune, soutiens-le, fut-il étranger et nouveau-venu, et qu'il vive avec toi. N'accepte de sa part ni intérêt, ni profit, mais crains ton Dieu et que ton frère vive avec toi. Ne lui donne point ton argent à intérêt, ni tes aliments pour en tirer profit. »*

[1075] Néhémie 5, 12-13.

[1076] Voir supra (p.280s.) la chronologie des différents avertissements d'Ezra et de Néhémie au sujet des mariages mixtes.

le chapitre treize, le texte mentionne certaines pressions physiques du gouverneur de Judée pour faire appliquer concrètement ses avertissements[1077], mais cette méthode est appliquée exceptionnellement au regard de tous les cas traités pacifiquement par Néhémie[1078].

Il existe un point commun entre le serment du chapitre dix, impliquant tous les judéens, et l'adjuration aux propriétaires terriens de ne plus pratiquer l'usure. Dans les deux cas, l'absence de mesures coercitives ne rend pas moins effective l'action de Néhémie car celle-ci est entourée d'un fort formalisme juridique. En effet, le passage dans lequel le gouverneur rassemble les prêtres et « secoue le pan de son vêtement » pour maudire les éventuels contrevenants, traduit une certaine solennité dépassant la simple remontrance car s'inscrivant dans un cadre juridique[1079]. L'idée est similaire dans le dixième chapitre du livre biblique, entièrement consacré au serment du peuple. Celui-ci ne se limite pas à un aveu de bonne volonté, mais est présenté comme un véritable contrat, producteur d'obligations :

A la suite de tout cela, nous conclûmes un pacte que nous mîmes par écrit, et qui fut signé par nos chefs, nos Lévites et nos prêtres (…)[1080]. Et le reste du peuple, les prêtres, les Lévites, les portiers, les chanteurs, les serviteurs [du Temple], tous ceux qui s'étaient séparés des populations des pays pour se rallier à la Loi de Dieu, leurs femmes, leurs fils, leurs filles et tous ceux qui étaient capables de comprendre, se joignirent à leurs frères, les personnages notables, et s'engagèrent par un serment solennel à suivre la Loi de Dieu, qui avait été donnée par Moïse, serviteur de Dieu, à observer et à pratiquer tous les commandements de l'Eternel, notre Dieu, ses statuts et ses ordonnances (…).[1081]

On remarque donc que les moyens d'Ezra et de Néhémie pour endiguer la vague d'assimilation et la profanation de la Loi ne sont pas uniformes. Les prérogatives de police ne sont pas forcément utilisées face aux transgressions des Judéens. Par contre, une forme juridique solennelle est constamment mise en avant. L'idée est donc la suivante : la préservation d'une structure dirigeante, fondant sa légitimité sur des organes judiciaires

[1077] Néhémie 13, 25 : *« Je les pris à partie, les menaçai de malédictions, en frappai quelques-uns, leur arrachai les cheveux ; et les adjurai au Nom de Dieu : « Ne donnez-pas, leur dis-je, vos filles à leurs fils et ne prenez pas de leurs filles comme épouses pour vos fils et pour vous ».*

[1078] Ainsi, dans les cas de non respect de la redevance due aux Lévites et de la banalisation de la profanation publique du Shabbat (voir supra pp.282-285), ne sont pas mentionnés de châtiments physiques. Concernant le premier cas, Néhémie se contenta de réprimander les coupables (Néhémie 13, 11). A propos de la profanation du Shabbat, il prit bien une mesure effective consistant à faire fermer les battants des portes de la ville durant le Shabbat, afin d'empêcher le commerce avec les marchands étrangers (Ibid. 13, 19), mais cette mesure n'est en aucun cas coercitive vis-à-vis des judéens coupables.

[1079] Ibn Ezra rappelle d'ailleurs dans son commentaire sur ce passage que le serment face au prêtre est une procédure expressément prévue dans la Torah (Commentaire sur Néhémie 5, 12 ; citant Nombres 5, 19 à propos du serment de la femme *« שוטה /sota »*).

[1080] Néhémie 10, 1. Voir la note précédente à propos de la présence des prêtres.

[1081] Ibid., 10, 29-30 ; voir à la suite de ce texte le détail des engagements.

visibles, permet de pousser les justiciables à respecter la Loi en évitant d'employer des méthodes coercitives.

Dès lors, il importe désormais de regarder les décrets attribués à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï d'un autre œil. En effet, pour un lecteur profane s'attardant sur le Talmud, les pouvoirs de ce Sage paraîtraient bien limités à la vue des sujets concernés par ses mesures : les règles applicables lorsque la fête de *Roch Hachana* tombe un Shabbat[1082], celles en rapport avec les fêtes de *Soukot*[1083], avec la fixation du début du mois[1084], avec le culte[1085], ou encore avec les obligations du converti[1086]. Or, si l'on s'attarde sur leurs formulations, on s'aperçoit que les décrets traduisent la promulgation de décisions solennelles impliquant le peuple dans son ensemble. La construction citée précédemment *« A l' origine/ lorsque »* / *« Après que le Temple fut détruit, Rabban Yo'hanan Zakaï a institué »*[1087] montre clairement que la volonté du Sage est de propager ses nouvelles « institutions » en leur attribuant un caractère obligatoire. D'ailleurs, la première mesure témoigne explicitement de la portée de son décret :

Lorsque le jour ouvrable de Roch Hachana tombait le Shabbat, ils sonnaient [du שׁוֹפָר */shofar*] au Temple, mais pas dans les provinces. Après que le Temple fut détruit, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï a institué que l'on sonne du שׁוֹפָר */shofar* [lorsque Roch Hachana tombait le Shabbat] en tout lieu où se trouve un tribunal. R. Eléazar a dit : *« Rabban Yo'hanan Ben Zakaï a institué [cette mesure] uniquement à Yavné »*. Ils lui ont répondu : *« [Il l'a institué] pour Yavné et pour tout autre lieu où se trouve un tribunal (…) »*.[1088]

La *Guemara*[1089] explique que bien que, selon la Torah, le commandement du שׁוֹפָר */shofar* s'applique également lorsque Roch Hachana tombe un Shabbat, les Sages vivant avant la destruction du Temple avaient interdit de sonner du שׁוֹפָר */shofar* en dehors du Temple de peur que l'on ne transgresse le Shabbat, par erreur, en transportant le שׁוֹפָר */shofar* dans le domaine public[1090]. Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et les membres du Sanhédrin furent donc confrontés à un dilemme: Fallait-il désormais généraliser la législation applicable aux provinces en raison de la disparition du Temple ; ou bien s'adapter à la nouvelle situation et autoriser de sonner du שׁוֹפָר */shofar* dans certains endroits ? Cette problématique pourrait paraître dérisoire, mais les

[1082] Mesure n°1, voir supra p.285 (note).
[1083] Mesures n°2 et 3, ibid.
[1084] Mesures n°4, 5, et 7, ibid.
[1085] Mesure n°6, ibid.
[1086] Mesure n°8.
[1087] Voir supra p.291.
[1088] TB Roch Hachana 29b.
[1089] Ibid.
[1090] Le transfert d'un objet du domaine publique au domaine privé et inversement est interdit Shabbat (M. Shabbat 1, 1).

Tossafistes expliquent qu'après la destruction du Temple, R. Yo'hanan chercha à préserver l'accomplissement du commandement du שׁוֹפָר */shofar* lorsque Roch Hachana tombait le Shabbat, en raison du rôle vital de ce commandement dans le service de ce jour ouvrable[1091].
Le Sage et son tribunal décidèrent donc de perpétuer cette pratique en revenant sur un ancien décret en raison des circonstances exceptionnelles de l'époque. Cependant, le risque premier, c'est-à-dire la crainte de voir se multiplier des transgressions de l'interdiction de transporter Shabbat, existait toujours. Pour cela, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï limita l'autorisation à la ville de Yavné, d'après R. Eléazar, ou à toutes les villes dotées d'un tribunal, d'après ses contradicteurs. Cette controverse n'a pas vraiment d'incidence sur le fond du problème, car comme le souligne Maïmonide, la volonté du Sage était de compter sur les Juges des différents tribunaux pour s'assurer qu'aucune violation du Shabbat ne se produirait[1092]. Aussi, sûrement Rabbi Eléazar supposait-il que seuls les magistrats du fameux centre juridico-religieux pouvaient s'assurer d'une telle chose, alors que ses contradicteurs accordaient plus de crédit au pouvoir de persuasion des autres tribunaux.

A ce stade, après avoir compris les tenants et aboutissants de ce décret, une question se pose alors : Quel était l'intérêt de n'autoriser la sonnerie du שׁוֹפָר */shofar* uniquement dans les endroits pourvus de tribunaux, alors que ceux-ci étaient complètement privés de pouvoirs de police après la destruction du Temple ? En effet, même si l'on accepte l'idée que les Romains consentirent à laisser subsister un centre rabbinique et quelques tribunaux traitant de cas essentiellement « religieux », on imagine mal que des autorisations d'armer des judéens puissent être accordées ! Par ailleurs, l'étude des textes rabbiniques témoignant des compétences judiciaires de l'école de Yavné montre clairement que les Sages ne bénéficiaient d'aucun moyen de pression légale pour faire appliquer leurs décisions[1093].

[1091] Commentaire des Tossafistes sur TB Roch Hachana 29b, s. v. *« aval lo bé médina »*. Les *Tossaphistes* expliquent dans ce commentaire que la sonnerie est vitale car elle rappelle à Dieu le souvenir des hommes en ce jour de jugement. Il fallait donc tout faire pour préserver cette pratique. A propos de l'idée du rappel du souvenir à Roch Hachana, voir TB Roch Hachana 16a.

[1092] Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Shofar 2, 9.

[1093] Voir à ce sujet Hirsch Perez Chajes, « Les juges juifs en Palestine, de l'an 70 a l'an 500 », REJ 39 (1899), pp. 39-52, p.40 et Cohen, Shaye J. D. 1992 "The place of the Rabbi in Jewish society of the Second Century." dans Lee I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Jerusalem and New York: Yad YIsaac Ben-Zvi and Jewish Theological Seminary of America, pp.157-170. Si sur ce point, les recherches et déductions de Cohen sont correctes, il n'en va pas de même pour l'objectif de son article. D'après lui, l'absence de pouvoirs de police va de paire avec une portée limitée de l'application des décisions des Sages. Il soutient donc la thèse que seule une infime partie de la population juive suivait les règles édictées par ces derniers. Je n'ai pas la prétention d'infirmer de manière certaine cette idée car il faudrait pour cela connaître des indications provenant d'ouvrages purement historiques sur l'époque en question. Or, ces ouvrages n'existent pas. Néanmoins, il est certain que l'absence de pouvoirs de police n'est pas forcément synonyme de refus de suivre les règles. En effet, si celles-ci sont édictées au sein d'institutions juridiques notoires et parfaitement organisées ; et que les règles elles-mêmes dégagent une

Force est donc de constater que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï faisait confiance à des tribunaux privés de pouvoirs contraignants pour faire appliquer correctement la Loi[1094]. En cela rien d'étonnant lorsqu'on a connaissance du Livre de Néhémie, témoignant de l'acceptation volontaire de certaines mesures en raison du caractère formel et solennel de celles-ci.

B/La portée de l'action juridico-religieuse de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï

Le Sanhedrin établi à Yavné était, malgré ses compétences limitées, d'une importance majeure. La sauvegarde de l'institution permettait d'établir une autorité législative centralisée susceptible de voir accroître ses compétences avec le temps. Ainsi, tant que le Sanhédrin était considéré par les Romains uniquement comme une institution strictement religieuse, les Sages ne pouvaient se prévaloir d'une autorité de police[1095]. Or, à la fin du second siècle de notre ère, l'Empire reconnut officiellement l'autorité du Sanhédrin sur la population juive[1096]. La raison de cette reconnaissance subite fut, sans doute, les relations cordiales tissées entre l'empereur Antonin et Rabbi Yéhouda HaNassi, occupant alors la place de *Nassi* du Sanhédrin[1097]. Dès lors, le Sanhédrin n'agit plus en tant qu'organe indépendant du gouvernement, mais en temps que délégué traitant des affaires concernant la population juive[1098].

Ainsi à cette époque, les moyens mis à la disposition des juges juifs pour faire appliquer la Loi n'ont plus rien à voir avec la situation prévalant juste après la destruction du Temple. De fait, il est rapporté dans le Talmud qu'un contemporain de Rabbi Juda, R. Eléazar b. Simon, blâme les juges infligeant trop facilement des châtiments corporels[1099], indice de l'étendue de leur pouvoir coercitif. Dans le traité *Baba Metsia*, est d'ailleurs raconté que ce dernier siégea dans une juridiction romaine et statua sur des cas de vols[1100].

On peut donc dire que la fonction de « juge » exercée par les Sages fut pleinement reconnue depuis l'époque de Rabbi Yéhouda HaNassi. Par la suite en effet, il est fréquent que les

---

certaine solennité –comme nous l'avons vu dans les exemples du Livre de Néhémie- alors il est fort probable qu'une majorité de la collectivité décide de les suivre de son plein gré.

[1094] Qu'il s'agisse uniquement du tribunal situé à Yavné d'après Rabbi Eléazar, ou également des autres tribunaux du pays d'après ses contradicteurs.

[1095] Shaye J. D. Cohen, "The place of the Rabbi in Jewish Society of the second Century", op. Cit.; R. Meïr Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. Cit., pp.30-31.

[1096] H. P Chajes, « Les juges juifs en Palestine de l'an 70 à l'an 500 », op. cit., p.44.

[1097] Voir Kohelet Rabba 10, 5 ; Berechit Rabba 67, 6 et 75, 5 ; TB Avoda Zara 10 a-b.

[1098] Voir H. Mantel, *Studies in the history of the Sanhédrin*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1961, pp. 222s.

[1099] TB Shabbat 139a; TB Sanhédrin 98a.

[1100] TB Baba Metsia 83b. Le Talmud (Ibid.) rapporte une anecdote similaire à propos de R. Ismaël b. Yossi, qui décida cependant de s'enfuir plutôt que d'exécuter les ordres du gouvernement.

Romains eux-mêmes louent la sagesse de tel ou tel juge et lui octroient les mêmes pouvoirs qu'aux juges romains[1101].

Le Talmud de Babylone fait référence au changement opéré à l'époque de Rabbi Yéhouda HaNassi. Il est ainsi affirmé dans le traité Sanhédrin :

De Moïse jusqu'à Rabbi [Juda le Prince], on ne trouva pas la Torah et la grandeur au même endroit[1102].

Rachi explique l'intention de Rabbi Hillel, l'auteur de cet enseignement :

[On ne trouva pas] la Torah et la grandeur d'Israël [réunis] chez un même homme n'ayant pas d'équivalent en Israël, ni en Torah, ni en grandeur. Par exemple, Moïse était plus grand que tout Israël de par la royauté et par [sa connaissance] de la Torah. [Il en fut] de même à propos de Rabbi [Juda le Prince, qui combinait] la *néssiout*/autorité et la [connaissance] de la Torah[1103].

Ainsi de ce commentaire nous comprenons que Rabbi Hillel, dont l'enseignement n'est pas remis en question dans ce passage du Talmud, ne loue pas uniquement Rabbi Juda pour son apport dans l'étude de la Torah grâce à sa rédaction de la Michna[1104] ; mais également pour son rôle de juge suprême du Sanhédrin. Et pour cause, les prérogatives confiées au Sage par Antonin provoquèrent une centralisation du pouvoir, accompagnée d'une augmentation des compétences administratives et judiciaires. Bien entendu, comme le soulève par la suite le Talmud, de telles compétences, voire même des compétences plus étendues, furent entre les mains de bien des dirigeants depuis l'époque de Moïse[1105]. Cependant, répond le Talmud, la centralisation de l'autorité dans les mains d'une seule personne –et de son tribunal- est une particularité de l'exercice du pouvoir par Rabbi Juda[1106]. Or, en comparant ce passage avec

[1101] H. P Chajes, « Les juges juifs en Palestine de l'an 70 à l'an 500 », op. cit., p.46. Voir par exemple TB Baba Batra 58a-b : *« [Les autorités] pensèrent que, puisque [R. Banaa] était si sage, il serait bon de le nommer juge. Aux portes de la ville, R. Banaa lut l'inscription suivante : « Tout juge ayant déjà comparu devant un tribunal ne peut être considéré comme un juge ». Il dit aux autorités : s'il en est ainsi, n'importe qui peut s'aviser de faire comparaître un juge et ainsi le disqualifier. Il aurait mieux valu écrire : « Un juge contraint par décision de justice à payer une indemnité n'est plus qualifié pour juger. » Alors on inscrivit sur le fronton : « Cependant les sages juifs soutiennent que [seul] le juge qui est contraint par décision de justice à payer une indemnité n'est plus qualifié pour juger. »*

[1102] TB Sanhédrin 36a ; traduit de l'hébreu.

[1103] Commentaire de Rachi sur Ibid., s. v. *« bimkom éhad »* ; traduit de l'hébreu.

[1104] A propos de la rédaction de la Michna par Rabbi Yéhouda HaNassi, voir Rav I. E Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., Tome 4, pp. 809-882 ; R. Meïr Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit., pp. 87-97; Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme*, Tome 2, pp. 42-45.

[1105] TB Sanhédrin 36a.

[1106] Ibid.

ceux mentionnant les rapports entre les Sages et Antonin, nous devinons que cette exclusivité était due aux rapports privilégiés existant entre les deux hommes.

L'indépendance du Sanhédrin dans les litiges civils et la reconnaissance de l'autorité suprême du *Nassi* pour punir les transgresseurs de la Loi fut maintenue encore deux siècles après la mort de Rabbi Yéhouda HaNassi[1107]. Il eût été inimaginable d'espérer l'octroi d'un tel pouvoir juridictionnel à une institution juive après la destruction du Temple de Jérusalem. Cependant, cette situation exceptionnelle ne put se produire que par la perspicacité de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï. Tout d'abord, il rappela aux Sages la longue tradition de dialogues entre dignitaires religieux et représentants de la puissance dominante[1108]. Rabbi Yéhouda HaNassi, s'inspirant sans doute de Rabban Yo'hanan, laissa s'établir un fort lien entre l'empereur et lui-même, lien on ne peut plus salvateur pour les institutions juives. Mais surtout, la demande du Sage de transférer le Sanhédrin à Yavné et les multiples décrets qu'il y promulgua, permit de montrer à ses compatriotes que le prestige de l'institution ne s'était pas éteint avec la destruction, et que les décisions prises avaient force de Loi. Le peu de compétences accordées, alors, ne fut pas un obstacle à l'action du Sage. Son but était la mise en place d'une autonomie juridico-religieuse en Judée après la perte de l'indépendance politique ; toute son action juridico-politique consista donc à préserver la structure judiciaire existant –le Sanhédrin et les tribunaux- en veillant à la perpétuité de son activité.

Section 2/ La place accordée à la connaissance de la Loi

Les sources rabbiniques présentent Rabban Yo'hanan Ben Zakaï comme profondément attaché à l'étude de la Loi, qui, pour le fondateur du centre de Yavné, doit être la préoccupation première de tout homme (§1). Il est certain que la préservation des institutions et d'un certain formalisme juridique ne peut avoir d'effet durable sans l'approfondissement du sens de la Loi. Les livres d'Ezra et de Néhémie ont en effet montré que les différentes mesures mises en avant au retour de l'Exil, puis acceptées de plein gré par les Judéens, ont été

[1107] A partir de l'an 398 de notre ère, le rôle du *Nassi* et de son Sanhédrin fut réduit à celui d'arbitre dont l'autorité dépendait de l'agrément mutuel des parties concernées par sa décision. Lorsque les parties consentaient à se plier à sa décision, les juges romains étaient alors compétents pour l'exécuter (*Cod. Théod.* 2, I, 10; cité par H. Mantel, *Studies in the history of the Sanhédrin*, op. Cit., pp.224-225).
[1108] Voir supra p.195 et suivantes.

accompagnées d'une insistance particulière sur l'importance et le sens des commandements (§2).

§1) La sensibilisation à l'importance de la Loi

Une étude approfondie de la célèbre sentence des *Pirké Avot*, dans laquelle Rabban Yo'hanan Ben Zakaï affirme que l'homme a été créé pour étudier la Torah, montre que le fondateur de Yavné désirait avant tout inciter les Sages à étudier pour transmettre au peuple (A). En outre, l'étude d'autres passages talmudiques et midrashiques présentant des actes ou discours attribués au Sage, montre qu'il donnait à l'étude un rôle dépassant de loin son utilité socio-religieuse (B).

A) Créé pour étudier la Torah

L'importance du rôle joué par le « Sage » dans les affaires de la cité ne date pas spécialement de l'après destruction. Josèphe, dans son *Autobiographie*, témoigne avec une certaine fierté de son enfance marquée par ses prouesses intellectuelles et sa connaissance des Lois ; il se fit d'ailleurs remarquer par *« les sacrificateurs [prêtres] et les principaux de Jérusalem »*[1109]. Il ne semble pas que cette valorisation de l'érudition était particulière aux Pharisiens. En effet, à la suite de ce passage, l'historien juif explique qu'il partit *« apprendre les diverses opinions des Pharisiens, des Sadducéens et des Esséniens »*[1110] à l'âge de treize ans, signe qu'il n'évoluait pas spécialement au sein de l'un de ces groupes avant cette période de sa vie. Aussi, ses contacts assurément fréquents avec *« les sacrificateurs et les principaux de Jérusalem »* s'établissaient dans un cadre non sectaire, et apparemment, ces derniers faisaient tout simplement appel à lui pour des questions pratiques communes aux pharisiens et Sadducéens.
De plus, s'il emploie ici l'expression *« principaux de Jérusalem »*, Josèphe parle des *« principaux des Pharisiens »* lorsqu'il mentionne, bien plus tard, l'opposition aux zélotes. On déduit donc de ces deux expressions différentes que ces derniers sont les Pharisiens considérés comme des *« principaux de Jérusalem »* ; ceux-ci incluant alors logiquement Sadducéens et Pharisiens[1111].

[1109] Voir supra p.45.
[1110] Ibid.
[1111] Ibid.

Enfin, si sur le plan de l'étude, les Sadducéens ne reconnaissaient pas la nécessité d'une réflexion sur la Loi orale, puisqu'ils en niaient la légitimité, cela ne signifie pas pour autant qu'ils méprisaient l'étude en elle-même. Le contraire est d'ailleurs bien plus envisageable : Ces derniers ne remettaient pas du tout en cause les livres bibliques[1112], qui insistent à plusieurs reprises sur l'importance de la connaissance de la Loi[1113]. Or, l'acquisition de connaissances implique obligatoirement des études sérieuses permettant de saisir les tenants et aboutissants de chaque loi.

Par conséquent, ces différents éléments laissent penser que la glorification de l'étude n'est pas une donnée spécifique au judaïsme de l'après destruction. L'apport de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et des Sages se situe sur un autre plan, celui de la conceptualisation de l'étude. Les sources rabbiniques contiennent à cet égard de nombreux enseignements vantant ses mérites et en faisant un véritable objectif en soi, au point que certains *tannaïm* considèrent que l' « étude » pour elle-même est plus importante que l'action[1114]. Cependant, il faut bien garder

---

[1112] C'est-à-dire qu'ils acceptaient l'origine divine de la Bible. Cependant, rien n'indique qu'ils aient accepté tous les écrits retenus plus tard dans le canon biblique à Yavné. Ainsi, d'après J. LeMoyne, l'auteur d'une étude assez complète sur les Sadducéens, ces derniers ne reconnaissaient pas les Livres d'Esther et de Daniel (J. LeMoyne, *Les Sadducéens*, op. cit., p.378).

[1113] Voir infra p.310s. à propos du travail de sensibilisation à l'étude et à la pratique de la Loi effectué par Ezra, comme relaté dans le livre biblique du même nom et dans le Livre de Néhémie. En plus de ces sources, les Sadducéens connaissaient certainement les nombreuses incitations à étudier la Loi dans le Pentateuque, ainsi que l'exigence de l'étudier *« jour et nuit »* inscrite dans le Livre de Josué : *« Ce livre de la Torah ne quittera pas ta bouche ; tu le méditeras jour et nuit afin que tu gardes et fasses selon tout ce qui y est écrit, car alors [seulement], tu prospéreras [dans] tes voies et alors tu réussiras »* (Josué 1,8). Le verbe *« méditeras/* הָגִיתָ */Haguita »* a différentes explications. D'après Rachi et le Rav David Kim'hi –« Radak »-, il traduit une réflexion essentiellement silencieuse, comme dans le Psaume 19, 15 : *« Que trouvent faveur devant Toi les paroles de ma bouche et les méditations/* הֶגְיוֹן */héguiyon de mon cœur»* ; mais le Rav Yéhiel Ben David Altschuller précise dans son *Metsoudat Tsion* que l'Ecriture emploie également ce terme pour désigner une déclaration orale comme dans le Psaume 35, 28 : *« Ma langue méditera/* תֶּהְגֶּה */tégué [sur] ta justice »*. Le Rav Meïr Lévouch donne quant à lui une définition de ce terme s'accordant avec les deux commentaires précités : *« réfléchir et approfondir constamment la partie théorique de la Loi, l'objectif de cette méditation devant être l'action [c'est-à-dire une application correcte de la Loi] »* (*Yéochoua-Josué*, commenté par Malbim, l'Arche du Livre, 1995, p.13). D'après ces trois commentaires sur le terme *« méditation/* הֶגְיוֹן */huigayon »*, il apparaît donc qu'il désigne dans ce verset du Livre de Josué une étude approfondie dirigée vers l'action, que cette étude soit orale ou silencieuse. Par ailleurs, on notera que ce verset a fait couler beaucoup d'encre dans la littérature rabbinique, s'en servant pour délimiter les nombreuses modalités touchant à l'obligation d'étudier la Torah (voir TB Sanhédrin 99b ; TB Berakhot 35b ; TB Menahot 99b ; Midrash *Tan'houma*, Parasha Bechalah 20, etc.…).

[1114] Voir TB Kiddouchin 40b : *« Un jour que R. Tarphon et des anciens étaient assemblés dans une chambre haute de la maison de Nitza à Lod, la question suivante leur fut posée : Est-ce que l'étude est plus importante que les actes ou le contraire? « Les actes sont plus importants », répondit R. Tarphon. « L'étude est plus importante », répondit R. Akiba. Tous les autres furent d'avis que c'est l'étude qui est primordiale, car elle mène à l'action. On enseigne que selon R. Yossi, l'étude est plus importante (…). De même que l'étude a la priorité sur l'action, de même le verdict qui sanctionne l'étude précède celui qui sanctionne les actes. C'est ce que dit R. Hamnouna : « La première chose dont un homme doive rendre compte, c'est de son étude (…). De la même façon, la récompense liée à l'étude précède celle qu'on obtient pour ses bonnes actions (…). »* (voir également le Midrash *Sifri* sur Deutéronome 11, 13). Il ne faut pas faire l'erreur de considérer que l' *« action »* dont il est question ici s'assimile à la pratique des commandements. Le Rav S. Edels dans son commentaire sur cette *aggada* (*Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., s. v. *« oukvar »*) explique en effet que ce passage de la *Guemara* est rapporté en rapport avec la *michna* précédente : *« Quiconque étudie le texte de la Torah ainsi que la Michna et connaît les bons usages n'est pas prompt au pêché, car « la corde à trois fils ne se*

à l'esprit que ce débat talmudique n'a pu se tenir seulement parce que les Sages eurent la possibilité de se préoccuper de l'étude de la Loi après la destruction du Temple. Il importe plutôt de s'attacher à l'origine de la conceptualisation de l'étude de la Torah avant de s'attarder sur de telles discussions. Or, on remarque que plusieurs déclarations vantant les mérites et l'importance de l'étude sont rattachées à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, premier Sage à être mis en avant après la destruction du Temple. Il convient donc de s'arrêter sur ses différentes sentences, sans doute indissociables de son activité législative et de sa volonté de développer chez ses compatriotes une identité juridico-religieuse salvatrice.

Aussi d'après le recueil de Michna rapportant les différents enseignements moraux des Sages, les *Pirké Avot*, l'étude de la Torah, dans la pensée de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, ne serait pas uniquement un moyen mais un objectif en soi :

Rabban Yo'hanan Ben Zakaï reçut [la tradition] de Hillel et Chamaï. Il disait : *« Si tu as étudié beaucoup de Torah, ne t'en enorgueillis pas car c'est pour cela que tu as été créé »*[1115].

Cette *michna* doit être scindée en trois parties distinctes. Tout d'abord, elle contient une partie introductive que l'on pourrait qualifier d'historique, car elle situe l'enseignement du Sage dans le temps en liant ce dernier à ses maîtres ; suivant en cela la construction du traité retraçant la chaîne de la tradition de Moïse aux Sages[1116]. Puis, sa seconde partie apparaît comme une leçon de morale spécifique aux érudits ; le Sage expliquant à ces derniers que leurs qualités intellectuelles ne doivent pas devenir chez eux source d'orgueil. On remarquera d'ailleurs que si la pensée de Flavius Josèphe rejoint celle de R. Yo'hanan sur de nombreux points, leurs discours s'opposent ici totalement. En effet, lorsque l'on compare cet enseignement avec la description que fait Josèphe de ses propres qualités d'érudition, on a l'impression que l'historien juif est le premier visé par cette morale !
Enfin, la troisième partie n'est autre que l'explication de la précédente : Pour quelle raison le savoir ne saurait constituer une légitime fierté ? Car l'homme juif a été crée dans le but de

---

rompt pas facilement » (Ecclésiaste 4, 12). Celui qui n'a la connaissance ni du Texte, ni de la Michna, ni des bons usages ne fait pas partie du monde civilisé » (TB Kiddouchin, Ibid.). C'est donc dans ce contexte que s'inscrit la question posée à Rabbi Tarphon et aux anciens. Celle-ci doit alors être comprise ainsi : « Il est certes nécessaire d'étudier le texte de la Torah et les bons usages --l'action- mais entre les deux domaines, lequel a-t-il le plus d'importance ? ».

[1115] *Avot* 2, 8 [dans certaines éditions : 2, 9].

[1116] *Avot* 1, 1 : *« Moïse reçut la Torah du Sinaï. Il la transmit à Josué ; Josué [la transmit] aux anciens, les anciens aux prophètes, et les prophètes la transmirent aux Hommes de la Grande assemblée (...) »* ;1, 2 : *« Simon le Juste était l'un des derniers membres de la Grande Assemblée (...) »* ; 1, 3 : *« Antigone de Sokho reçut la tradition de Simon le Juste (...) »*, etc.…

l'acquérir. Cette idée a ceci d'exceptionnel qu'elle s'écarte de l'objectif même de l'établissement d'une législation dans une société, en inversant les notions de fin et de moyen. Dans une pensée « classique », l'étude de la Loi permet de la connaître afin de l'appliquer, ceci dans le but de vivre en harmonie dans une société donnée. La Loi elle-même sert d'ailleurs d'instrument régulateur des volontés individuelles contraires. Par conséquent, même si la Loi est au dessus de l'individu, elle sert en fin de compte ses intérêts propres ; à moins qu'elle ne serve des intérêts supérieurs tels que Dieu ou la royauté. Or, dans ces derniers cas, l'individu soumis à une Loi qui ne se soucierait peu ou prou de son accomplissement dans la société ne serait pas non plus considéré comme un serviteur de la Loi, mais comme un serviteur de l'intérêt supérieur protégé par elle. Au contraire, dans la pensée de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï telle que rapportée dans cette *michna,* il existe un lien profond unissant l'individu et la Loi car le service de l'intérêt supérieur en question –Dieu- exige une étude désintéressée de Sa législation.

Faire ainsi de l'étude de la Loi un objectif en soi permet alors de sensibiliser les Juifs à son importance. On étudie non seulement pour connaître et pour accomplir, mais également pour se réaliser soi-même. Si on le situe dans la même période que les décrets promulgués à Yavné, l'enseignement prend donc tout son sens, car il incite les survivants de la destruction à rester fidèles à la Loi dans leur propre intérêt. Le terme de « juridico-religieux » convient ainsi parfaitement pour décrire l'action du Sage : Il insiste pour conserver un strict formalisme juridique dans ses différentes mesures, tout en faisant du respect et de la connaissance de la Loi une conséquence du lien entre l'homme et Dieu[1117].

Par ailleurs, dans le recueil *midrashique* parallèle au traité de la Michna, les *Avot deRabbi Nathan,* le même enseignement est rapporté avec quelques différences :

[1117] Il est écrit dans notre *michna* : *« car c'est pour cela que tu as été créé »* ; les *Avot deRabbi Nathan* rapportent un enseignement similaire de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï dont la fin diffère quelque peu de cette tradition : *« (…). Car les êtres humains n'ont été créés qu'à condition d'étudier et de pratiquer la Torah »* (*Avot deRabbi Nathan* 14, 2). Cette dernière version permet de comprendre le commentaire de Rachi sur notre *michna* : *« C'est pour cela que tu es sorti dans l'air de ce monde, comme il est écrit [après le récit de la création de l'homme] : « Le soir se fit, puis le matin ; ce fut le sixième jour » (Genèse 1, 31). Ceci vient t'apprendre que Dieu établit une condition à l'œuvre du commencement : Si Israël n'acceptait pas la Torah, le monde reviendrait [à l'état de] tohou vabohou/néant. Il s'en suit maintenant qu'une obligation [d'étudier et de pratiquer la Torah] pèse sur [Israël] (…) »* (Commentaire de Rachi sur *Avot* 2, 8, s. v. *« ki lékakh notsarta »* ; traduit de l'hébreu).

Rabban Yo'hanan Ben Zakaï reçut [la tradition] de Hillel et Chamaï. Il disait : *« Si tu as beaucoup étudié*[1118] *la Torah, ne t'en enorgueillis pas car c'est pour cela que tu as été créé. Car les êtres humains n'ont été créés qu'à condition de pratiquer et d'étudier*[1119] *la Torah. »*[1120]

Le Rav Yéochoua Falk de Lisser[1121] rattache ce *midrash* a l'enseignement de Shamaï, présenté traditionnellement comme l'un des maîtres de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï : *« Shamaï dit (…) : Ce que l'homme étudie, il doit le mettre en pratique et l'enseigner aux autres pour qu'ils le mettent [eux-mêmes] en pratique »*[1122]. Ainsi, d'après lui, le rapprochement entre la première partie de l'enseignement - *« c'est pour cela que tu as été créé »* - et sa conclusion - *« les êtres humains n'ont été créés qu'à condition de pratiquer et d'étudier la Torah »* - indique que la volonté du Sage n'est autre que de montrer aux érudits que leur propre réalisation personnelle passe automatiquement par la transmission de leur savoir[1123].

Ce commentaire a le mérite de fournir à la fois un éclairage supplémentaire et une portée complémentaire à la version de l'enseignement présenté dans les *Pirké Avot*. Premièrement, l'étude et la pratique des commandements sont ici mises sur le même plan, alors que la *michna* semblait n'insister que sur l'étude en elle-même. Le Midrash vient donc en quelque sorte expliciter l'enseignement du Sage : L'homme a, certes, été créé pour étudier la Loi, mais cette étude a sans conteste une finalité pratique.

Deuxièmement, cette explication montrerait que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï ne se serait pas seulement attaché à ce que chaque justiciable se sente intimement lié à la Loi ; mais également à ce que les Sages regardent leur rôle de transmetteurs comme leur raison d'être sur terre. Ainsi, en gardant à l'esprit que l'étude et la pratique de la Loi sont les conditions obligatoires du maintien du monde[1124], l'enseignement des Maîtres ne sera pas du tout motivé par la recherche des honneurs, mais bien par une volonté sincère de diffuser la Torah et de

---

[1118] Il est écrit dans le texte original : *« Si tu as fait beaucoup de Torah »*. Cependant, d'après la version de ce *midrash* du Gaon de Vilna, il faut lire : *« Si tu as beaucoup étudié (…) »* (*Noussahot haGra*, commentaire sur *Avot* 14, 2, dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, op. cit., traité *« Avoda Zara »*).

[1119] Le terme hébreu employé ici est : *« שיתעסקו / shéhitasskou »* (*« qu'ils s'occupent »*), de la racine *«עשק / 'assak »* qui signifie *« occupation »*. Lorsque la Michna ou les autres écrits rabbiniques parlent de l'étude de la Torah, ils emploient le terme de *« לימוד / limoud »*, qui signifie *« étude »*. Si ici, le rédacteur de l'enseignement avait voulu dire que le monde n'avait été crée uniquement pour que les êtres humains « étudient » la Torah, il aurait donc employé le terme *« שיתלמדו / shéhitlamdou »* (*« qu'ils étudient »*). Or, l'emploi du terme *« שיתעסקו / shéhitasskou »* (*« qu'ils s'occupent »*) sous-entend à la fois l'étude et la pratique de la Torah, d'où ma traduction : *« d'étudier et de pratiquer »*, lit : *« qu'ils étudient et pratiquent »*.

[1120] *Avot deRabbi Nathan* 14, 1-2 ; traduit de l'hébreu.

[1121] Voir « Biographies ».

[1122] Ibid. 13, 1-2 ; traduit de l'hébreu.

[1123] R. Y. Falk de Lisser, *Binyan Yéochoua*, commentaire sur *Avot deRabbi Nathan* 14, 2, s. v. *« shéhitasskou »*, dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, op. cit., traité *« Avoda Zara »*.

[1124] Voir le commentaire de Rachi sur *Avot* 2, 8, cité supra p.300 (note).

développer l'amour de la Loi chez leurs disciples. La conséquence d'une vaste propagation de l'idée d'une dimension « vitale » de l'étude serait donc, théoriquement, une acceptation complète de la Torah malgré l'absence de pouvoirs de police habituellement indissociables du respect de la Loi.

B/ L'étude comme expiation des fautes

Il est relaté dans le Livre de Samuel que Dieu, par l'intermédiaire du prophète Samuel, maudit les fils du prêtre Eli et leurs descendants en décrétant une mort prématurée sur tous leurs descendants mâles[1125]. A l'occasion d'une réflexion sur la portée de ce décret divin, les *amoraïm* Rabba et Abayé discutent sur les actions susceptibles d'éviter les funestes présages :

Comment savons-nous qu'un verdict accompagné d'un serment ne peut pas être annulé ? Parce qu'il est dit : *« C'est pourquoi Je jure à la maison d'Eli que jamais le crime de la maison d'Eli ne sera expié ni par des sacrifices, ni par des offrandes »*[1126]. Cependant, Rabba a dit : Ce crime ne sera expié ni par des sacrifices ni par des offrandes, mais il peut l'être par l'étude de la Torah. Abayé a dit : Il ne sera expié ni par des sacrifices ni par des offrandes, mais il peut l'être par l'étude de la Torah et les actes de bienfaisance[1127].

Ainsi, d'après Rabba, seule l'étude de la Torah peut permettre de « renverser » le décret divin, alors qu'Abayé attribue également cette vertu aux actes de bienfaisance[1128]. A la lecture de ce passage, on repense à la déclaration faite par Rabban Yo'hanan Ben Zakaï à son disciple, Rabbi Josué, alors que celui-ci pleurait devant les ruines du Temple : *« Mon fils, ne te fais pas de mal. Nous avons un autre procédé expiatoire. Et lequel est-ce ? Il s'agit des actes de bienfaisance, ainsi qu'il est dit : J'ai aimé la bonté et non les sacrifices. »*[1129]. On remarque alors que l'idée commune aux deux *amoraïm* se rattache à la pensée du fondateur de Yavné. En effet, comme le relève la discussion talmudique, la malédiction pesant sur les descendants d'Eli ne pouvait être atténuée par les sacrifices. Les Sages remarquent donc qu'une expiation

[1125] Eli assumait la fonction de Grand-prêtre et de Juge alors que le prophète Samuel était encore jeune. Or, si Elie était un juste, l'écriture qualifie en revanche ses fils *« d'hommes vils ne reconnaissant pas l'Eternel »* (I Samuel 2, 12). L'écriture précise en outre qu'ils profanaient les sacrifices offerts à Dieu en envoyant leurs assistants prendre – de force, si nécessaire- des portions de sacrifices auxquelles ils n'avaient pourtant pas le droit (Ibid. 2, 13-17). En réaction à ces fautes et à d'autres méfaits également décrits dans le livre biblique (voir Ibid. 2, 22-25), Dieu délégua un prophète pour informer Eli que ses descendants –mâles- mourraient à la fleur de l'âge : *« Tu connaîtras l'angoisse domestique (…) et il n'y aura jamais de personnes âgées dans ta maison »* (Ibid. 2, 32).
[1126] I Samuel 3, 14.
[1127] TB Roch Hachana 18a (traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p.403) ; voir également TB Yébamot 105a.
[1128] Voir infra p.307 le fond de leur désaccord (note).
[1129] *Avot deRabbi Nathan* 4, 5 ; voir supra p.221.

n'est pas à exclure dans l'absolu, puisque seul ce dernier procédé est explicitement exclu par le texte. Par conséquent, il ressort du Midrash comme du Talmud que l'un des objectif du culte sacrificiel –apporter l'expiation des fautes- peut être atteint d'une autre manière.

Par ailleurs, L'intérêt supplémentaire offert par ce passage talmudique est la présentation de l'étude de la Torah comme un procédé expiatoire, au même titre que le culte des sacrifices ou les actes de bienfaisance. Cependant, on remarque également de cette discussion que l'étude n'est pas présentée a priori comme un substitut des conséquences attenantes aux sacrifices et aux offrandes. Puisque la possibilité de les offrir est définitivement écartée pour les descendants d'Eli, les Sages réfléchissent à d'autres moyens d'absolution.

En outre, d'après le Rav S. Edels, la mise en parallèle de ces trois « actions » -service des sacrifices, actes de bienfaisance et étude de la Torah- trouverait sa source dans un enseignement datant d'avant la destruction du Temple et rattaché à Simon Le Juste :

Simon le Juste était l'un des derniers membres de la Grande Assemblée. Il disait : *« Le monde repose sur trois choses : sur la Torah, sur le service et sur les actes de bienfaisance »*.[1130]

Dès lors, explique le Rav Edels, Rabba et Abayé auraient considéré que l'un des « piliers du monde » écarté définitivement pour les fils d'Eli, leur salut pouvait encore dépendre des deux autres[1131]. Mais, a priori, il est évident que trois piliers valent mieux que deux ! Si l'équilibre du monde tient sur trois éléments, dont le service du Temple, alors sa disparition génère une carence dans son fonctionnement !

Bien sûr, cette sentence n'est pas à prendre au premier degré. Les trois éléments sur lesquels *« le monde repose »* sont en réalité les trois composantes de la vie juive : l'étude et la pratique de la Loi, le service du Temple et les relations de bienfaisance entre individus. Le Talmud et le Midrash soulignent donc qu'il est tout à fait possible de vivre une vie juive authentique malgré la carence provoquée par la disparition de la composante *« service »*. Or, une fois encore, l'origine de cet enseignement est à rattacher au fondateur de Yavné :

[1130] *Avot* 1, 2.

[1131] Rav S. Edels, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur TB Yébamot 105a, s. v. *« bézévah ou minha »*. D'après l'auteur du *Iyoun Yaakov*, Rabba soutient que l'étude de la Torah est supérieure aux sacrifices mais non les œuvres de bienfaisance car la *michna* les énumère en ordre décroissant –[étude de la] Torah, service, actes de bienfaisance-. Aussi, à défaut de sacrifices, l'étude de la Torah pourrait atténuer la rigueur du décret, tandis que les œuvres de bienfaisance ne le pourraient pas. Abayé n'est pas d'accord avec lui, et soutient que l'étude de la Torah et les actes de générosité possèdent l'un comme l'autre la propriété d'atténuer la rigueur du décret. Aussi, pour lui, l'énumération en ordre décroissant des trois « piliers du monde » ne porterait pas à conséquence. (cité dans *Talmud Babli,* l'édition Edmond J. Safra, op. cit., TB Roch Hachana18a2, note 10).

Les Sages ont enseigné : Il y avait une famille à Jérusalem dont les membres mouraient âgés de dix-huit ans. Ils sont venus et ont informé Rabban Yo'hanan Ben Zakaï [de leur sort]. Il leur a dit : Peut-être être vous issus de la famille de Eli, comme il est écrit : *« Tous ceux qui ont grandi dans ta maison mourront [à l'âge de jeunes] hommes »*[1132]. Allez, consacrez-vous à l'étude et à la pratique de la Torah et vivez. Ils sont allés, se sont adonnés à l'étude et à la pratique de la Torah et ils vécurent. On les appela *« la famille de Rabban Yo'hanan »* [en souvenir de cette histoire][1133].

D'après le Rav S. Edels[1134], la présentation de l'étude de la Torah comme un procédé expiatoire s'appuie également sur des sources bibliques, comme le sous-entend, par ailleurs, le Talmud :

Un disciple enseignait en présence de R. Johanan : *« Celui qui s'applique à l'étude de la Torah, celui qui pratique les actes de bienfaisance et celui qui survit à ses enfants verront toutes leurs fautes pardonnées »*. R. Johanan lui fit remarquer : *« Cela est vrai pour l'étude de la Torah et la pratique de la charité, puisqu'il est écrit Par la bonté et la vérité on expie l'iniquité*[1135] *(…). La vérité, c'est la Torah, car il est dit : Acquiers la vérité et ne la vends pas (…)*[1136] *»*.[1137]

A première vue, il est difficile de comprendre en quoi le second verset cité dans le Talmud – *« Acquiers la vérité et ne la vends pas »*- permet d'affirmer que la *« vérité »* permettant d'expier les fautes s'apparente à l'étude de la Torah. En réalité, il ne faut pas perdre de vue que le texte du Livre des Proverbes ne peut être pris au sens littéral en raison de son caractère parabolique[1138]. Le sens premier du verset se trouve donc dans la parabole. Il est écrit dans le verset en question : *« Achète la vérité et ne la revends pas, non plus que la sagesse, la morale et la raison »*. Il est certain que le commerce des qualités intellectuelles et morales fait ici référence au paiement d'un percepteur. Aussi, s'il est déconseillé de prendre un salaire pour enseigner de telles matières, à plus forte raison le sera-t-il pour l'enseignement de la Loi, nommée simplement *« vérité »* car étant la seule législation émanant de Dieu[1139].

[1132] I Samuel 2, 33.
[1133] TB Roch Hachana 18a ; traduit de l'hébreu.
[1134] Rav S. Edels, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur TB Yébamot 105a.
[1135] Proverbes 16, 6.
[1136] Proverbes 23, 23.
[1137] TB Berakhot 5a (traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p.47).
[1138] D'ailleurs en hébreu, l'ouvrage biblique se nomme *« משלי /Micheléi »* qui signifie littéralement : *« [Le Livre des] Paraboles »*.
[1139] Le Rav Altschuller, l'auteur du commentaire sur le sens littéral des versets bibliques *Metsoudat David*, commente d'ailleurs ce dernier verset dans cette optique : *« Etudie la Torah en offrant un salaire si tu ne peux le faire gratuitement. Cependant, ne l'enseigne pas [toi-même] aux autres [en contre partie] d'un salaire, mais enseigne gratuitement »* (Rav David Altschuller, *Metsoudat David*, op. cit., commentaire sur Proverbes 23, 23 ; traduit de l'hébreu). Le Rav Altschuller se base sûrement dans son commentaire sur un passage du Talmud reflétant le sens littéral du verset : *« Et comment savons-nous que si l'on ne trouve personne pour nous instruire*

Ainsi, lorsque le Rav S. Edels rappelle que le terme *« vérité »* fait référence à la Loi dans le livre des Proverbes, il montre incidemment que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï ne se base pas sur sa propre réflexion lorsqu'il conseille aux descendants d'Eli d'étudier la Torah. Cependant, le Sage n'était pas obligé de préconiser ce procédé expiatoire pour rester fidèle aux textes bibliques ; il aurait pu inciter ses interlocuteurs à davantage d'actes de bienfaisance. Certes, on pourrait expliquer que le fondateur de Yavné préfère mettre l'accent sur l'étude de la Loi qui lui tient particulièrement à cœur, mais cette explication se heurterait au *midrash* des *Avot deRabbi Nathan* dans lequel il mentionne uniquement les actes de bonté comme procédé expiatoire, lorsqu'il s'adresse à son disciple.

En réalité, il me parait certain que le choix du conseil adressé aux descendants d'Eli n'est pas anodin. En montrant que l'origine de l'idée selon laquelle l'étude expie les fautes remonte à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, les rédacteurs du Talmud insistent une nouvelle fois sur le

---

gratuitement, on doit payer pour apprendre ? Parce qu'il est écrit : Achète la vérité (Proverbes 23, 23). On ne doit pas dire : J'enseignerai pour un salaire, de même que j'ai payé pour être instruit. Comment le sait-on ? – Achète la vérité et ne la vends pas (Ibid.). » (TB Bekhorot 29a). De plus, on remarquera que Rachi, dans son commentaire sur le mot *« vérité »* situé dans ce dernier passage écrit simplement : *« Torah »* sans plus d'explications, signe de l'évidence d'une telle interprétation dans l'esprit du fameux exégète français (Commentaire sur Ibid., s. v. *« emet »*).

Par ailleurs, à propos d'une autre assimilation entre les mots *« vérité »* et *« Torah »*, voir le *midrash* dans le recueil *Yalkout Shimoni* 1066 : *« Tout le temps qu'Israël rejette à terre les paroles de Torah, cette royauté [ennemie] édicte des décrets [contre Israël] et prospère. Pour quelle raison ? –Elle jettera la vérité à terre- (Daniel 8, 12)- « vérité » ne peut que désigner la Torah comme il est écrit : acquiers la vérité (Proverbes 23, 23) »*. Voir également TJ Roch Hachana 3, 8 et les différents commentaires sur le verset du Livre de Daniel cité. A noter que seul Rav Saadia Gaon (892-942) s'écarte de l'interprétation du Midrash et considère que la *« vérité »* fait ici référence à Israël nommée de par ailleurs *« vraie descendance »* (commentaire sur Ibid., dans *Néviim ouKtouvim, Daniel-Ezra-Néhémie*, Né'hmad lémaré, op. cit. Toutefois on notera que de nombreux chercheurs considèrent que le commentaire sur le Livre de Daniel attribué à R. Saadia Gaon n'a probablement pas été composé par lui, voir R. H. Goldwurm, *Daniel*, op. cit., p.347). Cependant, sa compréhension du verset ne vaut que pour le Livre de Daniel, bien plus sujet à interprétation que le texte des Proverbes.

En outre, le Rav Tsvi Hirsh 'Hayes rattache les passages des traités *Berakhot* et *Berokhot* au texte du Midrash *Tan'houma* : *« -Car je vous ai transmis une bonne acquisition (Proverbes 4, 2) - Rabbi Simon b. Lakish a dit : Deux commerçants se tiennent l'un à côté de l'autre. L'un tient dans sa main de la soie et l'autre des poivrons. Ils se disent l'un à l'autre : échangeons entre toi et moi. L'un prend alors les poivrons et l'autre la soie. [Dans cet exemple,] ce qui est dans la main de l'un n'est pas dans la main de l'autre. Par contre, il n'en va pas ainsi à propos de la Torah : L'un étudie le traité des semences et l'autre celui des fêtes, ils échangent [leurs savoirs], il y a [désormais] deux [savoirs] dans la main de l'un et deux [savoirs] dans la main de l'autre »* (Midrash *Tan'houma*, Parasha Terouma 2). On voit donc de ce *midrash* que la Torah est comparée à une acquisition pour illustrer le verset du Livre des Proverbes : *« Car je vous ai transmis une bonne acquisition »*. Ainsi, explique le Rav 'Hayes, le Talmud se baserait sur l'identification entre l' « acquisition » et la « Torah » pour déterminer que la « vérité » correspond également à la « Torah » dans le verset cité dans les traités *Berakhot* et *Berokhot* : *« Acquiers la vérité et ne la vends pas »*. (Rav Tsvi Hirsh 'Hayes, *Mahats Hayout*, dans *Talmud Babli im hagaot véhisoushim*, op. cit., commentaire sur TB Berakhot 5b, s. v. *« véin Torah éla émet »*).

Enfin, à propos de l'identification entre l' « acquisition » et la « Torah », voir aussi le passage suivant dans TB Berakhot 5a : *«Voyez comme le Saint, béni soit-Il, est différent de l'être humain. Admettons qu'un homme vende à un autre un objet de valeur : le vendeur s'afflige, l'acheteur se réjouit. Tandis que le Saint, béni soit-Il, s'est réjoui en donnant la Torah à [Israël], comme il est dit, Car je vous donne une bonne acquisition (Proverbes 4, 2) »*).

rapport exceptionnel du Sage face à la Loi[1140]. Le cas rapporté dans le Midrash est cependant différent en fonction des circonstances du récit. Etant donné que Rabbi Josué se lamente de la disparition des sacrifices, son Maître lui réplique par un verset montrant que le service des sacrifices n'est pas une finalité en soi : *« J'ai aimé la bonté et non les sacrifices »*[1141]. Il est donc tout à fait probable que le Sage confère effectivement une place prépondérante à l'étude de la Loi, mais qu'il mentionne ici les actes de bienfaisance car ceux-ci sont explicitement comparés aux sacrifices dans le texte biblique. Or, ce qui dérangeait Rabbi Josué était justement la cessation du culte sacrificiel, d'où la réplique circonstanciée de son Maître.

Par conséquent, il ressort de cette analyse des différents discours attribués à Rabban Yo'hanan Ben Zakaï que ce dernier doublait son travail institutionnel d'un profond travail idéologique en insistant dès que possible sur l'importance de l'étude de la Loi : A priori, l'homme est créé pour étudier, appliquer et transmettre la Torah. Si a posteriori, il n'a pas réussi à réaliser la raison d'être de sa création et, au contraire, a corrompu ses voies, alors l'étude de la Loi dans l'intention de l'appliquer lui permettra de « réparer » ses transgressions. Il est fort probable que la diffusion de ces deux idées complémentaires auprès des Judéens ait permis à la fois de rassurer ces derniers quant à la possibilité de perpétuer une vie juive après la destruction, et de les pousser à connaître la Torah, devenu l'unique vecteur de leur identité juive après l'arrêt du service du Temple.

§2) L'origine de l'insistance sur l'étude de la Loi

Il ressort d'une lecture attentive des Livres d'Ezra et de Néhémie que la valorisation de l'érudit, ainsi que l'accent mis sur l'importance de l'étude et de l'instruction, ne sont pas des critères exclusivement liés à la fondation de l'académie de Yavné. Au contraire, il semblerait que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et les Sages se soient inspirés du contexte de ces ouvrages bibliques lorsqu'ils insistèrent sur la propagation de ces valeurs (A). Or, un tel rapprochement

[1140] Il est évident que tous les Sages étaient attachés à la Loi et à son étude, cependant Rabban Yo'hanan Ben Zakaï est présenté dans les sources rabbiniques comme particulièrement assidu dans ce domaine : *« On disait de R. Yo'hanan Ben Zakaï qu'il n'avait jamais tenu de conversations profanes de sa vie, qu'il n'avait jamais fait quatre pas sans la Torah et les phylactères, qu'il n'avait jamais dormi à la maison d'étude ni régulièrement, ni accidentellement, qu'il y arrivait toujours le premier et en sortait toujours le dernier, qu'il évitait de méditer [sur la Torah] lorsqu'il passait dans les ruelles sales, qu'on ne le trouvait jamais assis en silence, mais toujours étudiant la Torah, qu'il ouvrait toujours lui-même la porte à ses disciples, qu'il n'a jamais rien affirmé qu'il ne tienne de la bouche même de son maître, qu'à la maison d'étude il n'a jamais dit : « il est temps de partir », sauf les soirs de Pâque et du Grand Pardon. »* (TB Soucca 28a ; voir le commentaire du Rav S. Edels sur ce passage, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., s. v. *« Rabban Yo'hanan Ben Zakaï »*).
[1141] Osée 6, 6 ; voir supra p.221.

entre les deux époques montre finalement que le concept de « judaïsme rabbinique » habituellement rattaché à la création de Yavné, s'avère faux quant à sa définition (B).

A/ L'action d'Ezra auprès des Judéens au retour de l'Exil

Il n'y a pas dans la littérature rabbinique de lien établi explicitement entre Ezra et Rabban Yo'hanan Ben Zakaï. Cependant, le commentaire de Rav Yéochoua Falk de Lisser sur les *Avot deRabbi Nathan* montre indirectement que le fondateur de Yavné s'inspira de l'attitude d'Ezra vis-à-vis du peuple. En effet, rappelons que ce dernier rattache la déclaration de R. Yo'hanan : *« les êtres humains n'ont été créés qu'à condition de pratiquer et d'étudier la Torah »*[1142] à celle de Shamaï : « *Ce que l'homme étudie, il doit le mettre en pratique et l'enseigner aux autres pour qu'ils le mettent [eux-mêmes] en pratique »*[1143] pour expliquer que l'étude préconisée par le fondateur de Yavné a pour objectif une transmission généralisée d'une connaissance menant à la pratique. Or, la maxime de Shamaï se fonde elle-même sur deux sources bibliques, parmi lesquelles un verset du Livre d'Ezra :

Ce que l'homme étudie, il doit le mettre en pratique et l'enseigner aux autres pour qu'ils le mettent [eux-mêmes] en pratique, comme il est dit : *« [Ecoute, Israël, les lois et les règlements que Je proclame à vos oreilles aujourd'hui,] étudiez-les et veillez à les exécuter »*[1144] et ainsi, dans [le Livre] d'Ezra il est dit : *« Car Ezra avait disposé son cœur à étudier la Torah de l'Eternel et à enseigner en Israël les lois et règlements »*[1145].

Il est certain que l'insistance sur l'étude de la Loi et la valorisation de l'érudit dénué de tout intérêt personnel[1146] date non seulement d'avant la destruction du Temple, comme expliqué précédemment[1147], mais également d'avant l'établissement d'une distinction entre Sadducéens et Pharisiens, qui eut lieu plus de trois siècles après l'arrivée d'Ezra à Jérusalem[1148].

L'étude du septième chapitre du Livre d'Ezra, d'où provient le verset cité par Shamaï, est indispensable pour comprendre l'origine de ces idées. Tout d'abord, il convient de s'arrêter sur la description du dirigeant juif lors de son arrivée à Jérusalem :

[1142] *Avot deRabbi Nathan* 14, 2.
[1143] Ibid. 13, 1-2.
[1144] Deutéronome 5, 2.
[1145] Ezra 7, 10.
[1146] Voir supra p.301 et suivantes.
[1147] Ibid.
[1148] D'après la chronologie établie par M. Picard, *Juifs et Judaïsme*, Tome 1, op. cit., pp. 99, 148-149.

Ce même Ezra monta de Babylone. C'était un brillant סוֹפֵר /*sofer* (maître[1149]) de la Loi de Moïse, qu'avait donné el'Eternel, Dieu d'Israël. Le roi accéda à chacune de ses requêtes, selon le commandement de l'Eternel, son Dieu, à son adresse[1150].

Si le terme *« סוֹפֵר / sofer »* est habituellement employé par l'Ecriture pour désigner un *« scribe »*[1151], ce verset l'emploie pour désigner le Sage, celui passé maître dans la connaissance de la Loi[1152]. Ce qui est particulièrement loué ici est donc la qualité de compréhension et la faculté de transmission de la Loi. Différents textes talmudiques[1153] ont d'ailleurs repris ce terme pour désigner le Sage en se basant sûrement sur son emploi en tant que qualificatif d'Ezra, mais également sur la traduction araméenne du Pentateuque attribuée à Onkélos[1154]. En effet, ce dernier traduit le terme *« législateur / מְחֹקֵק /mé'hokek »* dont il est question dans le Livre de la Genèse[1155] par le mot araméen *« סַפְרָא /safra »*, habituelle traduction du mot *« scribe »*[1156].
Ezra est donc présenté avant tout comme un expert de la Loi, et c'est précisément en cette qualité que lui est confiée une mission auprès des Judéens. Il n'a pas la prétention d'apporter un message particulier au Nom de Dieu comme le ferait un prophète. Sa vocation est donc d'enseigner la Loi et d'y sensibiliser les Judéens.

On remarque par ailleurs dans ce verset que la mention de l'érudition d'Ezra précède la mention de l'attitude du roi à son égard. Le texte présente donc le récit suivant:

[1149] Bien que la traduction littérale soit *« scribe »*, il me semble plus correct de traduire ici par *« maître »*, comme expliqué infra.
[1150] Ezra 7, 6.
[1151] Voir le *Targoum Jonathan* sur Juges 5, 14.
[1152] Le texte parle d'un *« brillant [litt. : rapide* (מָהִיר) *]* סוֹפֵר */ sofer de la Torah de Moïse »*. Il ne serait pas logique de louer Ezra pour sa faculté de recopier rapidement le texte du Pentateuque sur les rouleaux de la Torah ! En précisant qu'il était le *« סוֹפֵר / sofer »* de la Loi de Moïse ; il est donc clair que ce terme vient ici présenter Ezra comme un grand maître de la Torah (R. Yossef Rabinowitz, *Le Livre d'Ezra*, op. cit. p.154).
[1153] M Kélim 3, 7 ; TB Roch Hachana 34a, TB Sanhédrin 88b ; TB Berakhot 45b. Les étudiants d'écoles talmudiques sont d'ailleurs habitués à distinguer entre les lois « מן התורה */ min haTorah »* d'origine biblique et celles « מדברי סופרים */ mi divréi sofrim »*, faisant référence aux institutions des Sages de la Grande Assemblée.
[1154] Voir infra p.315 (note).
[1155] Genèse 49, 10 : *« Le sceptre ne quittera pas Juda, ni le législateur d'entre ses pieds »* ; voir supra p.260 (note) d'autres interprétations tirées de ce verset dans la littérature rabbinique.
[1156] A noter également que le terme *« סוֹפֵר / sofer »* provient à la base de la racine *« ספר / safar »* qui signifie « compter ». Aussi dans leurs commentaires sur notre verset du Livre d'Ezra, Ibn Ezra et Rabbi Lévy Ben Guerchom –« Ralbag »- considèrent-ils qu'est louée ici la capacité d'Ezra à « énumérer rapidement », entendons, à énumérer rapidement toutes les interprétations possibles de chaque verset de la Torah et toutes les raisons probantes de choisir telle interprétation plutôt que telle autre. En fin de compte, ces deux auteurs médiévaux traduisent donc également ce terme par celui de « maître » dans notre passage ; le maître étant aussi celui qui « énumère rapidement » ses connaissances pour les adapter à telle ou telle situation concrète (voir les deux commentaires dans *Néviim ouKtouvim, Daniel-Ezra-Néhémie*, Né'hmad lémaré, op. cit., commentaires sur Ezra 7, 6).

1) Ezra le Maître de Torah arrive en Judée.

2) Ezra bénéficie de la bienveillance du roi grâce à l'intervention divine.

Ces deux parties du verset peuvent alors être résumées en une seule idée : Dieu provoque la bienveillance du roi à l'égard d'Ezra car celui-ci est un Maître de Torah et que sa connaissance exceptionnelle de la Loi est décisive pour l'avenir de la Judée et des Judéens[1157]. La suite du texte confirme d'ailleurs cette interprétation toutefois très proche du sens littéral du verset :

(…) Le roi accéda à chacune de ses requêtes, selon le commandement de l'Eternel son Dieu, à son adresse.

(…) [Ezra] arriva à Jérusalem le cinquième mois de la septième année du roi. Car le premier jour du premier mois, ce fut le début de la remontée de Babylone, et il arriva à Jérusalem le premier jour du cinquième mois, par la bienveillance de son Dieu. Car Ezra avait disposé son cœur à étudier la Torah de l'Eternel, à la pratiquer et à enseigner en Israël les statuts et les lois.[1158]

Rabbi Levy ben Guerchom explique dans son commentaire sur le Livre d'Ezra que ce passage traduit une intention bien précise : *« [Son] utilité est de te montrer qu'un Sage [maître] dans la Torah de l'Eternel, accomplissant Ses commandements et rapprochant [de Lui] la multitude par l'étude de la Torah est assuré de la protection divine. Et pour cela, [le texte précise] qu'Ezra était un brillant* סוֹפֵר */sofer de la Loi de Dieu, et que le roi lui accorda généreusement tout ce qu'il désirait grâce à l'intervention divine ; comme s'il voulait montrer que le fait d'être un brillant maître dans la Torah de l'Eternel lui permit d'être dans cette situation. Et sur ce [le texte] rapporte également qu'Ezra obtenait ce qu'il voulait du roi en peu de temps, car Ezra avait disposé son cœur à étudier la Torah de l'Eternel, à la pratiquer et à enseigner en Israël les statuts et les lois »*[1159].

Rappelons que Rabbi Levy ben Guerchom est un commentateur s'attachant au sens littéral du texte. Sa déduction provient exclusivement d'une lecture précise des versets. Nul doute que Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et les Sages de Yavné connaissaient ce mode d'interprétation et cette leçon en découlant : L'étude de la Torah pour l'enseigner et la faire mettre en pratique entraîne la protection divine sur celui qui décide de prendre sur lui une telle mission. A un

[1157] Voir dans un esprit similaire R. Meïr Leibusch, *Mikraéi Kodesh*, op. cit., *« Alyat Ezra, biour hainyan »*, commentaire du « Malbim » sur Ezra 7, 6, s. v. *« shé hou sofer »*.

[1158] Ezra 7, 6-10.

[1159] Rabbi Lévy Ben Guerchom, « Ralbag », *Péroush*, op. cit., dans *Néviim ouKtouvim, Daniel-Ezra-Néhémie*, Né'hmad lémaré, op. cit., *Biour HaRalbag al Ezra*, chapitre7, *"Toélet"* 5 ; traduit de l'hébreu. Voir également le commentaire de Rachi sur Ezra 7, 10.

niveau collectif, les Sages étudiant la Torah à Yavné dans le but de faire profiter le peuple de leur étude durent se dire que cette étude constituait la meilleure garantie de la sauvegarde de l'académie rabbinique[1160].

De plus, la lettre que le roi de Perse Artahchast transmit à Ezra pour lui confier la mission de réorganiser la vie juive en Judée[1161], explicite que ce dernier ne doit pas seulement renforcer le respect de la Loi, mais également participer à l'instruction du peuple dans les Lois de la Torah :

Et toi, Ezra, par la sagesse divine que tu possèdes, plus grande que celle des juges et magistrats qui jugent tout le peuple de l'autre côté du fleuve pour tous ceux qui sont versés dans la Torah de ton Dieu ; instruis ceux qui ne savent pas[1162].

Ce dernier verset montre qu'Ezra se trouvera face à deux catégories de personnes lorsqu'il sera de l'autre côté du fleuve, c'est-à-dire en Judée. La première est constituée de ceux qui connaissent les Lois et qui peuvent en conséquence être jugés par des magistrats et juges professionnels. La seconde, en revanche, doit être spécialement prise en charge par Ezra pour que leur soient enseignées les lois qu'ils ignorent[1163].

On remarque ainsi que l'incitation à l'étude est si importante qu'avant d'être considéré comme le premier Juge de la collectivité, Ezra est considéré comme son premier instructeur. La paix juridico-sociale tant désirée ne peut donc être acquise uniquement par une justice

[1160] On notera également que l'exégèse talmudique interprète les deux versets desquels est déduite l'idée du « Ralbag » d'une manière forte intéressante : *« Ezra aurait été jugé digne de transmettre la Torah à Israël, si Moïse ne l'avait pas précédé. A propos de ce dernier, en effet, le texte dit : Moïse monta vers l'Eternel (Exode 19, 3) ; à propos du premier : Ce même Ezra monta de Babylone (Ezra 7, 6) ; dans le premier cas, la montée [est liée au] don de la Torah ; il en est donc de même dans le second cas. –Quant à moi, l'Eternel m'ordonna en ce temps là de vous exposer des lois et des statuts (Deutéronome 4, 14), a dit Moïse ; et à propos d'Ezra il est dit : Car Ezra avait disposé son cœur à étudier la doctrine de l'Eternel et à la pratiquer, de même qu'à enseigner au milieu d'Israël la loi et le droit (Ezra 7, 10) »* (TB Sanhédrin 21b ; traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p.1013).

[1161] Ezra 7, 12-26.

[1162] Ezra 7, 25.

[1163] Ma compréhension du verset est en accord avec celle de l'auteur du *Tossfot Rid*, Rav Y. Mitrani (12ème-13ème siècle, Italie) qui considère que le verset fait référence à ceux qui ne pourraient être tenus légalement pour responsables de leurs transgressions en raison de leur ignorance, lorsqu'il mentionne *« ceux qui ne savent pas »* (cité par le Rav Y. Rabinowitz dans *Le Livre d'Ezra*, op. cit., p.165). Cependant, d'autres commentateurs parmi lesquels Rachi et Malbim considèrent que cette expression ne fait pas référence au peuple mais aux juges eux-mêmes (voir les commentaires de ces deux derniers auteurs sur notre verset ainsi que ses différentes interprétations dans Ibid.).

forte accompagnée de pouvoirs de police importants[1164], l'instruction du peuple est tout aussi indispensable.

Cette compréhension du texte est confirmée par la lecture du Livre de Néhémie, relatant la lecture publique de la Torah, par Ezra, à l'attention de tout le peuple[1165].

En effet, cet acte ne relève pas d'un simple formalisme liturgique, mais d'une véritable instruction du peuple :

Ils faisaient la lecture du livre de la Loi de Moïse, d'une manière distincte/ מְפֹרָשׁ /*meforach*, et en indiquaient le sens/ וְשׂוֹם שֶׂכֶל /*vé som sekhel*, de sorte que l'on comprît le texte/ וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא /*vayavinou bamikra*[1166].

Maïmonide, dans le *Michné Torah*, suppose qu'Ezra institua la coutume, répandue à l'époque talmudique, de lire la traduction araméenne du texte de la Torah –« תַּרְגוּם /*targum* »- en même temps que sa lecture dans les synagogues. En pratique, un interprète qualifié traduisait chaque verset après sa lecture en hébreu[1167]. D'après Rabbi Yossef Karo, la supposition de Maïmonide proviendrait de ce dernier verset du Livre de Néhémie[1168].

Cette idée trouve à la base sa source dans le Talmud qui la déduit de l'emploi de trois propositions différentes ; chacune d'elles apporte un éclaircissement supplémentaire. Aussi, si les deux propositions suivantes font respectivement référence, d'après le Talmud, au découpage du texte en versets et aux signes de cantillations, la première –*« d'une manière distincte/* מְפֹרָשׁ /*meforach »* ferait quant à elle référence à la traduction araméenne[1169].

[1164] Ce qui est le cas en l'espèce : *« Et toi, Ezra, par la sagesse divine que tu possèdes, plus grande que celle des juges et magistrats qui jugent tout le peuple de l'autre côté du fleuve pour tous ceux qui sont versés dans la Torah de ton Dieu ; instruis ceux qui ne savent pas. Quiconque n'accomplira pas promptement la Tora de ton Dieu et la loi du roi, sera puni –soit mis à mort, soit déraciné, soit soumis à une peine d'expropriation ou à la torture. »* (Ezra 7, 25-26).

[1165] Néhémie 8, 1s : *« Tout le peuple se réunit ensemble, comme un seul homme, sur la place qui s'étend devant la porte de l'Eau. On demanda, à Ezra le scribe, d'apporter le livre de la Loi de Moïse que l'Eternel avait prescrite à Israël (…) »*.

[1166] Néhémie 8, 8.

[1167] Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Tefila 12, 10.

[1168] R. Yossef Karo, *Kessef Michné*, op. cit., commentaire sur Ibid.

[1169] TB Méguila 3a ; TB Nédarim 37b. Cette explication semble en contradiction avec celle enseignant que le Targoum fut composé par Onkélos (Ibid. ; TB Guittin 66b). Cependant le Talmud résoud cette contradiction en expliquant qu'il fut effectivement écrit avant l'époque d'Onkélos, mais que par la suite il fut oublié et rétabli par ce dernier (Ibid.). L'apport de Maïmonide est donc de supposer qu'Ezra fut le premier à instituer cette pratique ; car même si le Talmud déduit de ce verset qu'elle existait bien à son époque, il ne dit pas que lui-même en était l'instigateur. En outre, on remarquera que cette manière de résoudre une contradiction de nature historique se retrouve également quant à la question de la rédaction de la prière journalière – עֲמִידָה /*Amida*- puisque le Talmud expliquera qu'elle fut une première fois rédigée par les hommes de la Grande Assemblée au début de l'époque du second Temple, avant d'être oubliée puis retrouvée et remise au goût du jour à l'époque de Yavné (voir infra p.324). Ces deux réponses similaires traduisent sans doute une volonté de prouver que les institutions remontant à la période de Yavné peuvent être rattachées à des pratiques ayant eu cours à l'époque biblique.

Cette explication montrerait dès lors que la volonté d'Ezra d'instruire *« ceux qui ne savent pas »* se serait concrétisée dans les faits. Les Judéens ne connaissant pas l'hébreu[1170] ne furent pas mis de côté, mais au contraire, pris en compte au point qu'un nouveau procédé soit institué pour leur permettre de connaître la Torah.

Le même constat se retrouve d'ailleurs chez le Rav Altschuller dans son commentaire du sens littéral de la Bible. Même s'il ne mentionne pas l'interprétation du Talmud enseignant que le verset fait référence à la traduction araméenne, il réfléchit également sur la répétition apparente du verset : *« d'une manière distincte/* מְפֹרָשׁ */meforach, et en indiquaient le sens/* וְשׂוֹם שֶׂכֶל */vé som sekhel »*. En effet, cette répétition traduit sans doute l'insistance du texte sur la volonté que le peuple comprenne ce qui est lu. Aussi l'auteur du *Metsoudat David* explique-t-il que la première expression fait référence à une lecture rendue parfaitement audible pour que les auditeurs comprennent tout ce qui est écrit dans la Torah ; alors que la seconde proposition fait référence à des indications plus approfondies sur les sujets traités[1171].

Dès lors, que l'on comprenne ce passage selon son interprétation talmudique ou son sens littéral, il en ressort clairement que la diffusion de la connaissance de la Torah et l'incitation à son étude étaient les priorités d'Ezra lors de son retour en Judée.

B/ De la difficulté d'une définition du « Judaïsme rabbinique »

L'étude des textes rabbiniques montre donc que les Sages tentent de se rattacher aux textes bibliques dans leurs enseignements. Ce lien entre le « judaïsme biblique » et le « judaïsme rabbinique » peut être recherché explicitement, lorsque les Sages appuient leurs raisonnements par des versets. Il peut également être implicite, lorsque l'on devine dans leur attitude la volonté de copier les actes des prophètes[1172].

Dans ses ouvrages, le Professeur Neusner tente de déterminer plusieurs critères du « judaïsme rabbinique » [1173]. Parmi ceux-ci, il considère que l'insistance sur l'étude de la Torah[1174] et la

[1170] Comme rapporté supra (p.277), il est mentionné explicitement dans le treizième chapitre du Livre de Néhémie que de nombreux Judéens ne parlaient plus l'hébreu à l'époque de Néhémie qui se superpose avec celle d'Ezra d'après la chronologie biblique.

[1171] Rav David Altschuller, op. cit., *Metsoudat David*, commentaire sur Néhémie 8, 8 ; voir également le commentaire de Ibn Ezra, dans *Néviim ouKtouvim, Daniel-Ezra-Néhémie*, Né'hmad lémaré, op. cit., commentaire sur Ibid.

[1172] Par exemple, d'après les sources rabbiniques, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï se comporte vis-à-vis des insurgés et de l'autorité dominante comme le fit en son temps le prophète Jérémie. Pourtant, le rapprochement entre les deux attitudes n'est pas explicite dans le texte (voir notamment TB Guittin 56a-b).

[1173] Voir J. Neusner, *History of the Jews in Babylonia*, Leiden 1965-1970, II, pp.151-240; III, pp.95-194; IV, pp. 279-402; et V, pp.133-216; et Ibid. *The way of Torah. An introduction to Judaism*, Encino, 1974, pp.9-60. Dans

valorisation des érudits[1175] apparaît avec la création de Yavné, marquant d'après lui le début du « judaïsme rabbinique ». Or, nous avons pu voir dans notre étude du Livre d'Ezra que ces idées y étaient déjà évoquées. Il est certain que les Sages les ont fortement développées, mais elles n'ont rien de novateur en elles-mêmes.

Il est certain que la mise en place de Yavné après la destruction du Temple a permis de mettre en place de nouvelles structures[1176]. Mais peut-on véritablement parler d'un « nouveau judaïsme » ? En réalité, il y a bien eu un immense changement entre la période du second Temple et celle de Yavné, mais celui-ci se produisit en deux étapes : tout d'abord après la perte d'une grande partie des compétences du Sanhédrin, puis avec la cessation du service divin dans le Temple de Jérusalem. La création de Yavné et le travail qu'y firent les Sages, fut la conséquence de cet état de fait. Il s'agit alors d'une situation d'a posteriori dans laquelle les Sages tentèrent de se rattacher le plus possible aux sources bibliques[1177]. Il n'y a donc pas de scission avec un judaïsme qui serait qualifié d' « ancien », mais une tentative d'y rester connecté dans la mesure du possible.

Pourtant, comme le note le professeur D. Banon, il existe bien une différence de taille entre un judaïsme « prophétique » et un judaïsme « rabbinique ». Il explique ainsi que la société biblique est marquée par une figure dominante : le prophète[1178]. La société « rabbinique » est marquée quant à elle par la figure du « Rabbi ». Il y a d'après lui une plus grande liberté d'action pour le Sage –« Rabbi »- car ce dernier *« fouille, questionne et triture les textes afin d'en extraire non seulement la signification, mais d'en formuler la loi pour son temps et pour*

---

son article *Yavneh from AD 70 to 100*, op. cit., J. Neusner résume ses recherches sur la définition du « judaïsme rabbinique ». Voir surtout Ibid., pp.17-22.

[1174] J. Neusner, *Yavneh from AD 70 to 100*, op. cit., p.19: *"The devotion of the Jews to study of the Torah (…) is held by them to be their chief glory. This sentiment is repeated in song and prayer, and shapes the value of the common society"*. Je n'entends pas m'élever contre cette affirmation qui est juste en elle-même, mais montrer qu'elle n'est pas à associer exclusivement au « Judaïsme rabbinique». A propos des prières journalières soulignant l'importance de l'étude de la Torah, voir par exemple C. Brahami, *l'Arme de la parole*, op. cit., p.91 : *« Prends-nous en grâce, ô notre Père, Père miséricordieux ; Toi qui as pitié , pitié de nous ; mets en notre cœur l'intelligence pour approfondir, comprendre, entendre, apprendre, enseigner, observer, pratiquer et accomplir les paroles de Ta Torah avec amour (…) »*.

[1175] Ibid : *« The important Jew is the learned man. The child many times is blessed, starting at birth, "May he grow in Torah, commandments, good deeds"*.

[1176] J. Neusner, *Yavneh from AD 70 to 100*, op. cit., p.21: *"While the rabbinic conception of Torah naturally is believed, by people within rabbinic Judaism, to originate with Moses at Sinai and to constitute nothing other than a statement of historical facts, the beginnings of the rabbinic structure are to be located in the aftermath of the destruction of the second Temple in 70 C.E. At time, remnants of various groups in the Judaism of the period before 70 gathered at Yavneh, and under the leadership of [Rabban] Yo'hanan ben Zakkai, began to construct the ruins of an old age into a new synthesis"*.

[1177] Voir supra p.280 et suivantes.

[1178] David Banon, *Entrelacs, la lettre et le sens dans l'exégèse juive*, La nuit surveillée, Cerf, 2008, p.20.

sa signification ». Au contraire, le prophète est *« l'homme de l'affirmation constante »*[1179]. Il est un exécutant, alors que le Sage est un créateur.

D'après le professeur Banon, ce changement d'une société à l'autre serait perceptible au sein-même du corpus biblique, dans le livre d'Esther[1180]. En effet, dans ce texte des Hagiographes, Dieu ne s'adresse pas à ses représentants, mais ceux-ci décident par eux-mêmes des lois à prendre et de l'attitude légale à adopter[1181]. Désormais, la communication entre Dieu et son peuple ne passe plus par des messages prophétiques, mais par la puissance créatrice des « Rabbis »[1182]. On notera toutefois que d'après David Banon, le passage *« du prophète au rabbi »* ne se serait pas effectué à Yavné, mais après l'épisode de Pourim relaté dans le Livre d'Esher[1183].

En présentant de la sorte le passage de la société biblique au rabbinisme, D. Banon suppose la légitimité de la production légale des Sages. Certes, il établit une séparation entre le prophète et le Rabbi, mais il démontre que cette séparation est directement inscrite dans le texte biblique, donc qu'elle est nécessaire et voulue. Le rabbinisme constitue la suite logique de la pensée biblique puisque l'attribution d'une force légale créatrice est inscrite dans la Bible.

Malgré tout, d'après une certaine lecture des textes bibliques et rabbiniques, il semble que la séparation entre Prophète et Rabbi n'est pas si formelle qu'elle n'y parait. En effet, alors que le Talmud enseigne que désormais *« le Sage est supérieur au prophète »*[1184], Rachi précise qu'il n'est question que des prophètes *« qui ne sont pas des Sages (…) »*[1185]. Aussi dans cette optique, il est envisageable que le Prophète puisse également être le Sage, le « Rabbi ». Cette idée trouve d'ailleurs un appui dans le Livre de Jérémie, lorsque ce dernier est qualifié à la fois de « Prophète » et de « Sage »[1186]. Par ailleurs, la première *michna* du traité des *Pirké Avot* montre qu'il existe une continuité dans la transmission de la Torah orale[1187]. Or, les

---

[1179] Ibid., p.21

[1180] Voir infra pp.377-388 l'annexe au sujet du corpus biblique, et plus particulièrement du Livre d'Esther.

[1181] Voir Esther 9, 20-28.

[1182] Voir Banon, *Entrelacs, la lettre et le sens dans l'exégèse juive*, op. cit., pp.158-173.

[1183] Ibid., p.173 : *« C'est là, le sens même du judaïsme rabbinique (né à Pourim) … »*.

[1184] TB Baba Bathra 12a.

[1185] Commentaire sur Ibid., s. v. « akhi kaamar ». De plus, R. Asher explique qu'il n'est question ici que de prophètes temporaires, mais non des prophètes ayant guidé le peuple (Cité par R. S. Edels, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur Ibid., s.v. *"af al pi"*). Il se base pour étayer sa démonstration sur un passage talmudique enseignant que la présence divine ne repose que sur un Sage (TB Nedarim 38a)

[1186] Jérémie 18, 18 ; voir supra p.84 (note).

[1187] *Avot* 1, 1. La *michna* ne mentionne pas explicitement la « Torah Orale », mais il ne peut s'agir ici que de la transmission de cet enseignement parallèle au texte de la Torah écrite. En effet, la Torah était connue de tous, alors pourquoi la rattacher spécifiquement à quelques Prophètes et Sages ? Force est donc de constater qu'il est question ici de la transmission des principes d'interprétations de la Torah écrite sur lesquels se base la Torah Orale (voir le commentaire du *Tossfot Yom Tov* sur Ibid. et R. Tsvi 'Hish 'Hayes, commentaire du *Mahats*

premiers maîtres sur qui reposait cette transmission sont Moïse et les prophètes qui lui succédèrent[1188].

Ces quelques réflexions montrent donc que la délimitation d'un « judaïsme rabbinique » est loin d'être aisée. D'après une certaine compréhension des textes, ce judaïsme présentant le Sage comme l'autorité de référence aurait existé en parallèle du judaïsme « biblique » ou « prophétique ». Aussi, dans une telle optique, la disparition de la prophétie aurait marqué le début d'une exclusivité du « judaïsme rabbinique », non sa création.

Cette différence a une portée légale significative : Si la création de Yavné ou la disparition de la prophétie marque la création d'un « nouveau » judaïsme, il implique également la création d'une « nouvelle » Loi. Par contre, si le rabbinisme existait déjà dans la société biblique, alors sa soudaine exclusivité provoquée par les circonstances historiques est le point de départ d'une « évolution » de la Loi, non de son renouvellement. Aussi en reproduisant l'attitude d'Ezra ou de Jérémie, et en s'appuyant sans cesse sur des versets bibliques, les Sages désirent insister sur la continuité de la Loi. Notons pour finir qu'à cette époque charnière du Judaïsme, continuité est avant tout synonyme de stabilité[1189].

Hayout sur Berakhot 5a, s. v. *« mélamed shékoulam nitenou Moshé mi-Sinaï »*, dans *Hagaot véHidoushim* de l'édition TalMan).

[1188] Comment dès lors comprendre l'affirmation suivante de Maïmonide : *« Dieu ne nous a pas autorisés d'apprendre [la loi] de la bouche des prophètes mais des Sages (…) »* (*Introduction au commentaire de la Michna*, cité dans D. Banon, *Entrelacs*, op. cit., p.32) ? En réalité, ce que Maïmonide enseigne ici est que les prophètes investis de leur mission prophétique n'ont rien à apprendre au peuple sur le plan de la *Halakha*. Toutefois, dans leur rôle de « Rabbi », ceci n'est pas du tout exclu. On peut trouver une illustration de cette idée en se basant sur l'avis selon lequel Ezra est le prophète Malachie (TB Meguilla 16a) : Dans son rôle de prophète, Ezra/Malachie n'apporte aucune innovation *halakhique*. Dans son rôle de Sage, Ezra/Malachie a une place importante dans l'évolution historique de la *Halakha*.

[1189] Lors de ma soutenance de Doctorat, le Professeur David Banon souligna que le corpus de la Michna ne contient quasiment aucune référence biblique. D'après lui, cette absence de référence marquerait la volonté d'opérer une distinction précise entre Loi biblique et Loi rabbinique…. Le débat reste ouvert !

Chapitre 2/ La portée sociale des mesures juridico-religieuses prises après la fondation de Yavné

Durant la période s'étendant de la chute du Temple de Jérusalem jusqu'à la guerre de Bar Koziba, les successeurs de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï durent opérer certains choix dans la délimitation de la *halakha*. L'adaptation définitive aux nouvelles conditions sociales devait impérativement passer par une série de décisions de nature juridico-religieuse ; et ce, pour déterminer une marche commune aux différentes entités de la société juive (Section 1/).

Par ailleurs, un autre chantier tout aussi important devait être mis en route par les successeurs du fondateur de Yavné. Si ce dernier avait posé les bases d'une commémoration régulière du Temple de Jérusalem dans ses décisions *halakhiques*, le rapport au service du Temple n'était pas encore défini de manière systématique :

Les fautes du peuple juif ayant causé sa destruction, permettaient-elles encore d'espérer une reconstruction de l'édifice, accompagnée d'un retour aux pratiques cultuelles de l'avant destruction ? Fallait-il constamment rappeler qu'une application *a priori* de la Loi ne pouvait s'exercer qu'à l'époque à laquelle le Temple et le Sanhédrin fonctionnaient pleinement ?

De plus, comment fallait-il réagir par rapport aux prédictions bibliques annonçant un avenir meilleur pour le peuple d'Israël ? Quelle attitude les dirigeants spirituels devaient-ils adopter face à des générations qui seront nées, sans n'avoir jamais connu ni le service du Temple, ni un pouvoir judiciaire pleinement effectif ? Fallait-il mettre l'accent sur les fautes de leurs ancêtres pour expliquer leur fragile -voir inexistante- situation nationale, ou bien leur montrer que les prophéties d'espoir étaient pleinement d'actualité ?

On remarquera que les réponses à ces différentes interrogations ne sont pas toujours monolithiques : Il est évident que les Sages insistent énormément sur les fautes ayant provoqué la destruction du Temple, et ce pour plusieurs raisons déjà développées dans la première partie de ce travail[1190]. Cependant, la note d'espoir que contenait la réplique de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï à Rabbi Josué d'après les *Avot deRabbi Nahan* ne fut pas délaissée par ses successeurs, au contraire. La תְּפִלָּה */tefila* (prière)[1191] instituée ou ré-instituée[1192] à Yavné permit de définir explicitement un programme commun à l'ensemble des juifs, en rappelant systématiquement certains messages d'espoir délivrés par les Prophètes. Elle apparaît donc comme une institution fédératrice au rôle social indéniable (Section 2/).

[1190] Voir supra p.143 et suivantes.
[1191] Voir infra pp. 323-324(note) la définition de ce terme.
[1192] Voir infra pp.324-325.

Section 1/ La centralisation des décisions légales

Les discussions rapportées dans la Michna montrent bien que l'élaboration de la Loi ne se limita pas à une tentative d'uniformisation de la pensée légale. Un grand nombre des *michnaïot* –si ce n'est la majorité- ne présente pas une loi claire et définie, mais au contraire une controverse non tranchée opposant différents Sages. Cependant, des idées trop éloignées des textes bibliques légitimant la pensée rabbinique ne sauraient être tolérées par eux. Seront ainsi définitivement écartés les Sadducéens pour leur refus de la croyance en la Loi Orale, mais surtout en la résurrection des morts, dogme qui sera réaffirmé avec force dans la prière instituée à Yavné. De même, seront considérés comme « hérétiques » et volontairement mis à l'écart de la collectivité, les juifs membres d'autres mouvements religieux prenant leurs racines dans le Judaïsme tout en s'y écartant significativement (§1).
Il est certain que ces exclusions, sans équivoque, s'expliquent par la recherche d'une unité indispensable à la survie d'un peuple, récemment bouleversé par les brutaux changements consécutifs à la destruction du Temple. C'est précisément cette même motivation qui provoqua des débats houleux entre les Sages et leurs confrères refusant d'accepter l'autorité légale ou la « loi de la majorité ». Aussi, il fut parfois très délicat de déterminer la frontière entre la liberté d'opinion et la rébellion contre l'autorité établie (§2).

§1) L'institutionnalisation de la lutte contre les dissidences internes

Si le Talmud fait part d'un rejet explicite des Sadducéens en rapportant des récits de rencontres entre les Sages et ces derniers qui y sont systématiquement tournés en dérision, un rejet implicite de leur idéologie se retrouve également dans la Michna et dans la prière instituée à Yavné. A travers l'affirmation du dogme de la résurrection des morts, les Sages entendent ainsi éradiquer la croyance sadducéenne, considérée comme dangereuse pour la recherche de l'unité juridico-religieuse se construisant à Yavné (A). Le même constat peut d'ailleurs être effectué en ce qui concerne le rejet des מִינִים */minim* (hérétiques)[1193], terme englobant de manière générale les dissidents à la ligne de conduite préconisée par les Sages (B).

[1193] Voir infra pp.328-329 la définition de ce terme.

A/ L'affirmation du dogme de la résurrection des morts

Le traité *Sanhédrin* du Talmud enregistre de nombreuses discussions entre les Sages ayant vécu après la destruction du Temple et certains sadducéens isolés. Le but de ces discussions dans lesquelles les Sages démontrent à chaque fois l'existence d'une vie après la mort, est d'illustrer la *michna* suivante :

Tout Israël a part au monde à venir (…). Voici ceux qui n'auront pas de part au monde à venir : celui qui prétend qu'on ne peut déduire la résurrection des morts de la Torah, celui qui prétend que la Torah n'est pas d'origine divine, et l' « אֶפִּקוֹרוֹס */apikoros*[1194] » (…)[1195].

La portée de cet enseignement de nature *halakhique* se comprend, lorsqu'on s'attache à son début : *« Tout Israël a part au monde à venir (...) »*. Cet énoncé contradictoire permet, à n'en pas douter, de marquer une nette séparation entre les Juifs fidèles aux Sages et aux anciens principes pharisiens, avec ceux les rejetant, même en partie. Or, la première catégorie d'individus stigmatisés dans la *michna* se rapporte sans doute aux sadducéens, bien connus pour leur controverse avec les pharisiens au sujet du dogme de la résurrection des morts. Il ne s'agissait pas d'attaquer les individus en tant que tels, mais de rejeter publiquement leur idéologie considérée comme hérétique[1196], car déviante de la tradition orale. Il y avait en effet bien moins de risque de voir se reformer des groupements sadducéens que de voir perdurer leurs idées. Or, une telle situation aurait porté atteinte à l'autorité des Sages vis-à-vis du peuple qui aurait fini par remettre en cause leurs compétences *juridico-religieuses*, même si les divergences initiales n'auraient concerné qu'un problème de croyance.

Aussi, après avoir expliqué les sources textuelles de la croyance en la résurrection des morts, le Talmud présente plusieurs discussions introduites par une question d'un sadducéen ou d'un

[1194] Il y a chez les commentateurs du Talmud deux acceptations du terme *« אֶפִּקוֹרוֹס /apikoros »* : Il désignerait tantôt des individus -juifs ou non- adeptes de la philosophie d'Epicure (Maïmonide, *Guide des égarés*, 3, 17 ; R. S. Edels, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit. ? commentaire sur TB Sanhédrin 99b, s. v. *« apikoros »*, seconde explication ; Don I. Abrabanel, *Péroush Abrabanel Al Ha Torah*, op. cit., 32, 6s ; etc.…) et tantôt ceux montrant un certain mépris à l'égard des Sages de la Torah. D'après cette dernière interprétation, le mot se rattacherait au mot araméen *« אַפְקְרוּתָא /afkerouta»*, signifiant *« laisser aller »* (Rachi, commentaire sur TB Sanhédrin 99b, s. v. *« mégalé panim baTorah »* ; Maïmonide, *Pirouch HaMichnaïot*, op. cit., fin du commentaire sur la Michna, un peu avant *« HaIssod harichon »* ; etc.…). Cette dernière définition s'applique à l' *« אֶפִּקוֹרוֹס /apikoros »* stigmatisé dans cette *michna* (voir également Maïmonide, *Michné torah*, op.cit., Hilkhot Techouva 3, 14).

[1195] TB Sanhédrin 90a.

[1196] Voir infra pp.329-330 quant à la définition de ce terme.

officiel romain sur ce sujet[1197]. La première rencontre dont il est question, met en scène Rabban Gamliel[1198] en pleine controverse avec plusieurs sadducéens[1199]. La mention de ce dernier n'est pas anodine, car il se préoccupa fortement, durant son mandat de *Nassi*, d'instituer une stricte unité, par l'établissement d'un ordre de prières et de principes hiérarchiques à ne pas transgresser par les autres Sages[1200]. Cependant, d'autres sont également cités, tels Rabbi Eliézer fils de Rabbi Yossi qui réfutait les thèses des Sadducéens en se basant sur leurs propres écrits[1201], ou encore des Sages postérieurs tels Rabbi Ami ou Rabbi Guéhiba ben Pessissa[1202].

Par ailleurs, d'après le Rabbin Elie Munk, la bénédiction journalière *« Sois béni, Seigneur qui restitue les âmes aux dépouilles mortes »*[1203], serait à rattacher à ces dernières discussions. Ainsi d'après lui, les Sages trouvèrent les raisonnements opposés aux sadducéens, si bien fondés, qu'ils en firent une bénédiction spéciale[1204].

Dans le même ordre d'idée, l'institution d'une bénédiction de la prière (« תְּפִלָּה */tefila* ») «שְׁמֹנֶה־עֶשְׂרֵה */chemone essré »* -ou *« עֲמִידָה /Amida »*[1205]- exclusivement consacrée à la

---

[1197] Les différentes éditions du Talmud ne s'accordent pas quant à la qualification des individus s'adressant aux Sages : Dans l'édition *Vilna*, il s'agirait de *« מִינִים /minim »* [voir infra pp.329-330 la définition de ce terme], alors que dans l'édition du *Ein Yaakov*, il est parfois question de sadducéens, de samaritains, ou également de *« מִינִים /minim »*. Cependant, le fait que tous les exemples traitent de la résurrection des morts, et non d'autres objets de controverse entre les dissidents et les Sages, montre que ce sont bien les Sadducéens qui sont visés ici. On notera d'ailleurs que le Rabbin Elie Munk considère que les discussions inscrites dans ce passage du Talmud concernent spécifiquement les sadducéens (voir R. Elie Munk, *Le monde des prières*, C.L.K.H, Paris, édition de 2001, première édition Paris 1958, pp.39-40).

[1198] Il s'agit apparament de Rabban Gamliel de Yavné et non de son père qui fut le contemporain de Josèphe.

[1199] TB Sanhédrin 90b : *« Des Sadducéens ont posé à Rabban Gamaliel la question suivante : Comment savons-nous que le Saint, béni soit-Il, ressuscitera les morts ? Par la Torah, par les Prophètes et par les Hagiographes (…). C'est alors que Rabban Gamaliel a cité aux sadducéens [le verset suivant : Cette terre] que l'Eternel a juré à vos ancêtres de vous donner (Deutéronome 11, 9). Il n'est pas dit « de leur donner » mais « de vous donner ». Voilà un texte de la Torah qui prouve la résurrection des morts, leur dit-il [et ses interlocuteurs n'ont plus rien objecté] »* (traduction inspirée en partie de celle de A. Elkaïm-Sartre, *Les Aggadoth du Talmud*, op. cit., pp. 1069-1070).

[1200] Voir infra pp.332-337.

[1201] TB Sanhédrin 90b : *« D'après un enseignement, R. Eliézer, le fils de Rabbi Yossi, a dit : Voici comment j'ai réfuté les arguments contenus dans les livres des sadducéens [littéralement « samaritains » dans l'édition du Eïn Yaakov traduit par A. Elkaïm-Sartre, voir supra –note-], qui prétendent qu'on ne peut déduire la résurrection des morts de la Torah. Je leur ai dit : vous avez falsifié votre texte de la Torah, mais cela ne vous a servi à rien. Vous dites en effet qu'on ne peut déduire la résurrection des morts de la Torah. Mais voyez, le texte dit : Cette personne sera certainement retranchée ; sa faute reste en elle (Nombres 15, 31) : « Elle sera retranchée » en ce monde-ci ; « Sa faute reste en elle » -quand donc, si ce n'est dans le monde à venir ? »* (traduction : A. Elkaïm-Sartre, *Les Aggadoth du Talmud*, op. cit., p. 1070).

[1202] TB Sanhédrin 91a.

[1203] Cette bénédiction existe encore de nos jours; voir par exemple R. Claude Brahami, *L'arme de la parole, prières journalières*, op. cit., pp.4-5.

[1204] R. Elie Munk, *Le monde des prières*, op. cit., p.40.

[1205] Ces trois termes « תְּפִלָּה-*tefila*/ שְׁמֹנֶה־עֶשְׂרֵה-*chemone Essré*/ עֲמִידָה *Amida* » désignent tous la partie centrale des trois prières journalières. Le terme *« תְּפִלָּה /tefila »* fait à la base référence à la prière de manière générale, mais il fut utilisé également pour désigner sa partie centrale. Littéralement, le mot *« שְׁמֹנֶה־עֶשְׂרֵה /chemone Essré »*

résurrection des morts, semble également être en rapport avec la volonté des Sages d'affirmer leur position sur ce dogme, par rapport à celle des sadducéens. On remarquera en effet que le texte de cette bénédiction revient avec une insistance particulière sur sa proclamation :

Tu es fort, à jamais, ô Eternel ; Tu fais revivre les morts ; Tu es maître en salut (…). Tu nourris les vivants par amour ; Tu fais revivre les morts par une immense miséricorde ; Tu soutiens ceux qui tombent, guéris les malades, délivres les prisonniers et accomplis la promesse faite à ceux qui dorment dans la poussière. Qui est comme Toi, auteur d'exploits et qui peut Te ressembler, Roi qui fait mourir et revivre et fait germer le salut (…). On peut Te faire confiance pour ressusciter les morts. Sois béni, ô Eternel, qui ressuscite les morts[1206].

Cependant, même si cette grande insistance sur le dogme de la résurrection des morts[1207] passe difficilement pour anodine, il faudrait être sûr que la bénédiction en question fut composée à Yavné pour la présenter comme une institution destinée à écarter définitivement les idées sadducéennes. Or, au sein même du traité *Berakhot* du Talmud, sont enseignées deux sources différentes : d'après la première, la prière aurait été « arrangée » par un contemporain de Rabban Shimon Ben Gamliel[1208], alors que d'après la seconde, elle aurait été instituée par les hommes de la Grande Assemblée, juste après la construction du second Temple[1209]. La *Guemara* dans le traité *Méguila* relie finalement les deux traditions en expliquant qu'un premier ordre de bénédictions fut institué par les hommes de la Grande Assemblée. La prière tomba par la suite en désuétude ; jusqu'à ce que Shimon Hapekouli -le contemporain de Rabban Shimon Gamliel- participe à sa nouvelle propagation en réarrangeant l'ordre des bénédictions[1210].

L'emploi du terme « arrangé » au lieu du terme « institué » dans la tradition attribuant la paternité de cette prière au contemporain du *Nassi* mérite tout de même d'être commenté.

---

signifie « dix-huit », en référence aux dix-huit bénédictions initiales que comportait cette prière. Le rajout d'une bénédiction supplémentaire contre les hérétiques et les apostats (voir infra p.325s.) ne modifia pas cette appellation. Enfin, le terme «עֲמִידָה / » provient de la racine « עמד */amad* » qui signifie *« debout »*. Cette partie de la prière fut nommée ainsi car elle s'effectuait debout.

[1206] 2ème bénédiction du « שְׁמֹנֶה־עֶשְׂרֵה */chemone Essré* » ; d'après la traduction du Rabbin C. Brahami, *L'arme de la parole, prières journalières*, op. cit., pp.103-105.

[1207] En réalité, il n'est pas fait mention quatre fois du dogme de la résurrection, mais bien six fois. En effet, l'affirmation selon laquelle Dieu accomplit *« la promesse faite à ceux qui dorment dans la poussière »* fait sans doute référence au passage suivant du Livre de Daniel relatif à la résurrection des morts : *« Et nombreux parmi ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront (…) »* (Daniel 12, 2 ; J. Eisenberg et A. Steinsaltz-Even Israël, *L'homme debout, essai sur la prière juive*, Albin Michel, 1999, p.44). De même, l'appellation de *« Roi qui fait mourir et [re]vivre »* fait référence au verset du Deutéronome 32, 39 *: « Je fais mourir et Je fais vivre »*, que le Talmud comprend : *« (…) lorsque Je fais mourir, Je fais [re]vivre »* (TB Pessahim 68a ; Ibid., p.45).

[1208] TB Berakhot 28b, voir infra p.326. Le « Rabban Gamliel » dont il est question au sujet de la bénédiction des minim est « Rabban Gamliel II » qui fut Nassi à Yavné, et non son père, « Rabban Gamliel », qui fut un contemporain de Favus Josèphe.

[1209] Ibid., 33a.

[1210] TB Méguila 17b-18a. Cette version du Talmud fut d'ailleurs assez vite admise par les chercheurs adeptes d'une analyse historico-critique. Voir par exemple Isidore Loeb, *Les dix-huit bénédictions*, dans REJ 19, 1889, pp.17-40 ; et plus près de nous, Maurice-Ruben Hayoun, *La liturgie juive*, Que sais-je, 1994, pp.51-53.

D'après le Rav Yossef Haïm de Bagdad[1211], l'intention du Talmud n'était pas de mentionner une simple réorganisation dans la structure des bénédictions, mais dans les idées sous-jacentes à chacune d'elles. D'après lui, l'ordre structurel n'aurait ainsi jamais été oublié, à l'inverse des motivations qui animèrent les hommes de la Grande Assemblée. Aussi tout le travail des Sages de Yavné groupés autour de Shimon Hapekouli et de Rabban Shimon Ben Gamliel fut de réfléchir aux motivations contemporaines de ces bénédictions[1212].
Dans le même ordre d'idée, il est également possible d'avancer que la bénédiction relative à la résurrection des morts fut remodelée pour s'adapter à la situation de l'après destruction. L'importante insistance sur cette croyance remonterait donc bien à l'époque de Yavné. Tous les fidèles juifs allaient désormais réciter plusieurs fois par jour leur foi en ce principe autrefois publiquement rejeté par les sadducéens. Nul doute que cette pratique contribua alors à renforcer l'unité de croyance recherchée par les Sages dans une optique générale d'unification du peuple autour de la même Loi.

B/ L'institution d'une prière destinée contre les מִינִים */minim* (hérétiques)

Etant privés de pouvoirs de police, les Sages devaient redoubler d'habilité pour combattre les dissidences internes au judaïsme fragilisé par la destruction du Temple. Ils voulaient montrer, dans un souci d'unité, que ceux qui introduisaient dans le judaïsme des éléments lui étant étrangers, constituaient un danger pour le peuple dans son ensemble. De nombreux textes rabbiniques condamnent donc en des termes extrêmement durs ceux qui s'opposent d'une manière ou d'une autre à la transmission de la Torah par les Sages. Nous aurons l'occasion de revenir sur quelques uns de ces textes, mais avant cela, il importe de s'attacher à comprendre pourquoi et comment les Sages ont décidé de rejeter certains groupements juifs, de leur activité juridico-religieuse. Maïmonide, dans le *Michné Torah*, résume ainsi les raisons ayant poussé Rabban Gamliel et son tribunal à créer une bénédiction spécifique contre les hérétiques et les apostats :

Aux jours de Rabban Gamliel[1213], les apostats se multiplièrent en Israël : Ils s'enhardirent et voulurent inciter Israël à abandonner l'Eternel. Lorsqu'il reconnut en cette situation un grand danger le plus grave parmi tous, il se leva avec son tribunal et créa une nouvelle bénédiction demandant à Dieu d'extirper les apostats. Cette

[1211] Plus connu sous le nom de « Ben Ish Haï », voir « Biographies ».
[1212] R. Yossef Haïm, *Ben Yéhoyada*, cité dans *Talmud Babli*, édition Edmond J. Safra, *traité Méguila,* 2004, p.18a2, note 12.
[1213] Au sujet de l'identité de ce « Rabban Gamliel », voir supra p.324 (note).

bénédiction fut introduite dans le rituel pour la rendre familière à tous. C'est pourquoi les prières du שְׁמֹנֶה־עֶשְׂרֵה /*Chemone Essré*[1214] sont au nombre de dix-neuf, au lieu de dix-huit[1215].

Comme l'explique donc ce fameux codificateur de la Loi juive, l'introduction d'une prière demandant l'anéantissement d'un groupe de personnes –ou tout simplement de leurs idéologies- fut quelque chose d'exceptionnel. En effet, lorsqu'on regarde les autres bénédictions composant le «שְׁמֹנֶה־עֶשְׂרֵה / *Chemone Essré* », on remarque que la bénédiction contre les hérétiques est la seule pouvant être qualifiée d' « agressive »[1216]. Or, ce rapport extrêmement dur vis-à-vis de ces apostats fut volontairement communiqué à l'ensemble du peuple, de par son introduction dans la prière journalière. Il s'agit sûrement de ce que sous-entend Maïmonide lorsqu'il écrit que *« cette bénédiction fut introduite dans le rituel pour la rendre familière à tous ».*

Cette explication ne résulte pas d'une simple supposition historique du Sage médiéval, mais elle se base en réalité sur le récit talmudique relatant précisément les circonstances de l'institution de cette bénédiction :

Nos maîtres ont enseigné : R. Simon Hapekouli était en train de classer les Dix-huit bénédictions selon l'ordre de Jabné. R. Gamaliel demanda aux Sages assemblés : *«Y a-t-il quelqu'un qui saurait composer une bénédiction contre les hérétiques/* מִינִים */ minim*[1217] *? »*. Samuel *Hakatan* se présenta et la composa.[1218]

Le Rabbin Elie Munk note que la manière seule, dont la question fut posée, montre que ce n'était pas la légitimité objective d'une telle bénédiction qui faisait l'objet d'une discussion. D'après lui, en effet, *« il était hors de doute que, pour écarter un danger de nature spirituelle menaçant l'âme du peuple, que le recours à la prière était au moins aussi justifié qu'en cas de péril d'ordre physique ou matériel menaçant la nation »*[1219].

La difficulté de trouver le Sage adéquat pour composer une telle question dévoilait donc une problématique plus subtile :

[1214] Voir Lexique : « Amida ».
[1215] Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Tefila 2, 1.
[1216] Voir infra la liste des bénédictions et l'explication de certaines d'entre elles (p.347 et suivantes).
[1217] Voir infra à propos du terme exact employé ici (p.329).
[1218] TB Berakhot 28b (traduction inspirée en partie de celle de A. Elkaïm-Sartre, *Les Aggadoth du Talmud*, op. cit., p.92.)
[1219] R. Elie Munk, *Le monde des prières*, op. cit., p.165. D'après lui, la présence de dissidents au sein du Judaïsme représentait un double danger ne concernant pas seulement l'intégrité religieuse d'Israël, mais aussi la reconnaissance de Dieu en général. Il cite à cet effet deux enseignements. Le premier provenant du Midrash annonce que *« le Nom de Dieu ne pourra devenir « grand et saint », qu'après le châtiment exercé contre les impies »* (*Vaykra Rabba* 24) ; et le second tiré du Talmud rappelle que le Roi David n'a pu entonner sa première louange qu'après avoir eu la vision prophétique lui révélant l'époque où *« les pécheurs disparaîtront de la surface de la terre et où les impies ne seront plus »* (TB Berakhot 9b ; cité dans Ibid., pp.165-166).

En dehors des réticences sentimentales à formuler une prière avant tout dans la question suivante : qui, en l'occurrence, doit être condamné ? Les renégats pris individuellement ou la secte renégate dans son ensemble ? La malédiction est-elle destinée seulement aux apostats ayant abjuré le judaïsme pour embrasser la foi nouvelle, ou bien englobe-t-elle les éléments subversifs sadducéens, מִינִים / *minim*, négateurs et ennemis de Dieu, au sein même du judaïsme ? La prière est-elle dirigée contre les ennemis de Dieu en tant que personnes ou contre la défection en tant que telle ? (…)[1220]

En d'autres termes, la difficulté posée par la création d'une bénédiction contre les hérétiques était la suivante : La recherche d'unité justifiait-elle d'exclure concrètement et physiquement certains éléments de la société juive, ou alors, ne fallait-il prier que pour l'extirpation de l'hérésie en tant que telle ? D'après le Rabbin Elie Munk, des malédictions proférées contre une communauté humaine ou une communauté de foi dans leur ensemble, seraient contraires à la conception traditionnelle des Sages selon laquelle *« le jugement des êtres humains est trop limité pour leur permettre d'accabler une somme d'individus inconnus »*[1221] ; aussi avance-t-il que les différents termes employés dans la bénédiction désignent d'une manière générale tous ceux qui se seraient volontairement écartés du joug des commandements et qui représenteraient une grave menace pour la continuité du judaïsme[1222]. En effet, les différents termes employés dans la bénédiction en question montrent que n'étaient pas seulement visés une catégorie d'individus en particulier, mais bien un état d'esprit général :

Pour les délateurs/ מַלְשִׁינִם /*malchinim* et les hérétiques/ מינים /*minim*, qu'il n'y ait pas d'espoir. Que tous les scélérats/ זדים /*zédim* soient anéantis instantanément, que tous Tes ennemis et ceux qui Te haïssent disparaissent rapidement, que le règne de la méchanceté soit rapidement déraciné, brisé. Achève-les, soumet-les, sans tarder, de nos jours. Sois béni, ô Eternel, qui brise les ennemis et soumet les hérétiques[1223].

Le Rabbin Elie Munk[1224] rappelle que le premier terme dont il est question « *délateurs* / מַלְשִׁינִם / *malchinim* » fut ajouté tardivement à la place du mot « מֻשׁוּמָדִים / *méchoumadim* », terme désignant les dissidents de manière générale. En effet, alors que le verset biblique relatif à la consommation de l'agneau pascal enseigne : « *(…) Ceci est la loi de l'agneau*

[1220] Ibid., p.166.
[1221] Ibid.
[1222] Ibid., p.167.
[1223] R. Claude Brahami, *L'arme de la parole, prières journalières*, op. cit., pp.111-112. Comme le note le Rabbin Elie Munk, le texte de la bénédiction a subit tant de modifications au cours des siècles qu'il est aujourd'hui impossible de reconstituer la composition originelle dans son unité (*Le monde des prières*, op. cit., p.167). J'ai donc cité ici la version de cette prière la plus courante dans les communautés juives françaises. Cependant, les expressions soulignées ici sont communes aux différentes versions en vigueur de nos jours.
[1224] Ibid.

pascal. Nul étranger (ben nékhar) n'en mangera »[1225] la traduction araméenne attribuée à Onkélos énonce : *« Tout fils d'Israël qui s'est rendu étranger/* דְּיִשְׁתַּמַּד */déishtamad n'en mangera »*[1226]. Le *«* מֻשׁוּמָּד */mechoumad »* dont il est question dans cette bénédiction est donc un dissident du peuple juif, c'est-à-dire un individu s'étant rendu étranger à son peuple en adoptant un autre culte ou tout simplement en reniant sa Loi. Il semble donc que les Juifs aient préféré modifier le texte initial par crainte que l'Eglise y voit une allusion aux juifs ayant décidé de suivre le fondateur de la religion chrétienne.

Cependant, le Rabbin C. Brahami[1227] semble comprendre que la stigmatisation des *« délateurs/* מַלְשִׁינִם */malchinim »* s'accorde parfaitement avec l'esprit de la bénédiction, puisque seraient concernés d'après lui les premiers chrétiens qui n'hésitèrent pas à dénoncer les juifs pour complaire à l'autorité romaine. Néanmoins, cette dernière hypothèse ne semble pas justifiée d'un point de vue historique : Le patriarcat de Rabban Gamliel est situé vers le début du second siècle de notre ère, alors que les persécutions contre les chrétiens se prolongèrent jusqu'à la fin du troisième siècle sous Dioclétien. Dès lors, il est difficile de concevoir que des judéo-chrétiens aient pu librement se rendre auprès des autorités pour dénoncer les pratiques des juifs alors qu'ils étaient bien plus critiqués que ces derniers ![1228]

La définition du second terme employé, *«* מִינִים */minim »*, est quant à elle bien problématique ; dans le traité *Avoda Zara* du Talmud de Babylone, deux catégories d'individus sont inclues dans ce terme : l'idolâtre et celui qui transgresse volontairement la Loi dans le but d'irriter Dieu[1229]. Cependant Maïmonide considère que ce terme s'applique en réalité à cinq catégories de personnes réfutant d'une manière ou d'une autre l'Unité de Dieu[1230]. Le Rav Abraham

---

[1225] Exode 12, 43.

[1226] Rachi sur Ibid. rapporte dans le même ordre d'idée un enseignement du Midrash selon lequel l'interdit de consommer l'agneau pascal concernerait aussi bien le non-juif que le juif « מוּמָר */moumar »* (renégat). Voir également le commentaire de Nahmanide sur ce même verset (R. Moshé Ben Na'hman, *Péroush*, op. cit., commentaire sur Ibid.).

[1227] R. Claude Brahami, *L'arme de la parole, prières journalières*, op. cit., pp.111-112.

[1228] De plus, le Rabbin Munk se base sur une source *halakhique* reconnue pour expliquer le passage du terme *«* מְשׁוּמָּדִים */méchoumadim »* à celui de « מַלְשִׁינִם */malchinim »* (commentaire de l'auteur du *Mahatist Hashékel* sur le Shoulkhan Aroukh « *Or HaHaïm »* 126, dans R. Y. Karo, *Shoulkhan Aroukh*, op.cit.) alors que cette source n'est pas rapportée par le Rabbin Brahami. A la décharge de ce dernier, son explication sur cette bénédiction n'a pas une vocation scientifique puisqu'elle est uniquement introduite en tant que commentaire du rituel des prières quotidiennes. Il semble donc certain que l'explication du Rabbin Munk soit celle à retenir dans le cadre d'un travail académique.

[1229] TB Avoda Zara 26 a-b.

[1230] Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Techouva 3, 7 : *« Cinq [individus] sont appelés* מִינִים */minim : Celui qui dit qu'il n'y a pas de Dieu et que personne de dirige le monde (…) ; celui qui dit que le monde est dirigé, mais par deux [dieux] ou plus ; (…) celui qui dit qu'il y a Un Maître mais qu'il possède un corps et une apparence (…) ; celui qui dit que [Dieu] n'est pas antérieur à la création [et qu'il n'a pas Lui-même] tout créé (…) ; celui qui sert une divinité pour lui servir d'interprète entre lui et le Maître des mondes (…) ».*

Hiyya de Boton, l'auteur du *Lé'hem Michné*[1231] suppose alors que ces catégories sont toutes inclues dans la définition proposée par le Talmud ; il rajoute que le Rambam considère que ce terme employé par les Sages englobe en réalité tous ceux s'éloignant du Judaïsme pour une raison ou une autre, comme cela ressort de son commentaire sur la Michna :

Les מִינִים */minim* sont chez les Sages les dissidents (…). Ils refusent d'accepter la Loi et les prophètes -de mémoire bénie- par leur sottise (…), ils abandonnent les lois et s'habituent à se comporter avec légèreté (…)[1232].

Il semble alors logique d'expliquer que les « dissidents » en question ne sont autres que les Judéo-chrétiens devenus plus nombreux au second siècle de notre ère. L'état d'esprit dans lequel se trouvaient les Sages après la destruction du Temple ne pouvait tolérer toute tentative de séparation du corps originel. Car, comme l'écrit le Rabbin Munk *« dans l'intérêt de la sauvegarde du judaïsme, une nette ligne de démarcation devait être tracée entre sa Vérité et l'évangile nouveau »*[1233].

Néanmoins, il serait faux de voir en l'institution d'une bénédiction marquant une séparation formelle avec ces derniers, le simple rejet d'un groupe religieux refusant de suivre le point de

[1231] R. Abraham Hiyya de Boton (voir « Biographies »), *Léhem Mishné*, Venise, 1609, dans Maïmonide, *Michné torah*, op. cit., commentaire sur *« Hilkhot Techouva »* 3, 7.

[1232] Maïmonide, *Pirouch HaMichnaïot*, op. cit., commentaire sur TB 'Houlin 15b-18.

[1233] R. Elie Munk, *Le monde des prières*, op. cit., p.166. Cela ressort d'ailleurs des éditions du Talmud non censurées. En effet, il est écrit dans la version de l'édition *Vilna* du Talmud : *« Rabban Gamliel dit aux Sages : Y a-t-il quelqu'un qui saurait composer une bénédiction contre les Sadducéens ? »*. L'emploi du terme *« Sadducéens »* s'explique par la censure sur ce texte comme le montrent les études sur les différentes versions de ce passage (voir Ibid. ; *Talmud Babli*, édition Edmond J. Safra, *traité Berakhot 1*, 2004, p.28b4, note 40 et J. LeMoyne, *Les Sadducéens*, op. cit., p.98). En effet, on ne comprendrait pas d'un point de vue historique pourquoi les Sages auraient-ils été soudainement inquiétés des Sadducéens alors que ces derniers étaient devenus marginaux après la destruction du Temple (voir supra pp.290-295 et pp.321-325). Il était d'ailleurs chose commune que la censure chrétienne modifie le terme *« min »* par celui de *« Sadducéen »* au Moyen-âge, car les autorités ecclésiastiques y voyaient systématiquement une attaque contre les Chrétiens (Ibid., pp.95-102). Par ailleurs, on remarquera que le moine bénédictin J. LeMoyne parvient à la même conclusion que le Rambam lorsqu'il conclut son étude sur la définition du terme *« מִין min »* : *« Un min est toujours quelqu'un ayant un comportement ou une opinion en marge de celle de l'ensemble de la communauté juive »*. De plus, il rajoute qu'il ne faut pas voir spécifiquement une allusion aux Judéo-chrétiens dans ce terme : *« Il faut, pour chacun des textes où le mot figure, voir de quelle déviation il s'agit. Il est en effet impossible qu'il s'agisse d'un groupe ou d'une secte déterminée ; les différents essais faits depuis la fin du 19ème siècle pour coller sur les minim une étiquette unique (gnostiques juifs antinomistes, Judéo-chrétiens, adhérents du christianisme paulien, ou autres) ont échoué »* (Ibid., pp.96-97). Cependant, d'après l'auteur du *Aroukh*, ce terme fut inventé par rapport aux Judéo-chrétiens qui se nommaient eux-mêmes *« מאמינים /Maaminim »* (fidèles). Par dérision, les Sages raccourcirent cette expression pour la transformer en « minim », signifiant littéralement « sortes », c'est-à-dire toutes sortes de croyants déviationnistes. Ils appliquèrent plus tard ce nom à tous ceux qui nient les principes de foi fondamentaux (cité par le Rav E. Touguer dans *Michné Torah, les Lois concernant le culte des étoiles et leurs statuts*, éditions Moznaïm, 1994, pp.44-45 ; voir néanmoins J. Le Moyne, *les Sadducéens*, op. cit., p.96 qui repousse cette explication ainsi que toutes celles avançant que le terme lui-même faisait référence précisément aux Judéo-chrétiens).

vue établi[1234]. La motivation des Sages est bien plus sociale que religieuse. En effet, on remarquera que cette prière ne fut pas instituée lorsqu'une partie des juifs commencèrent à suivre la doctrine chrétienne, mais lorsqu'ils se multiplièrent et diffusèrent apparemment leurs idées parmi la population.

Le Rav Avigdor Miller remarque d'ailleurs que le mot *« rapidement/* מְהֵרָה */meera »* est employé à trois reprises dans la bénédiction des *minim*[1235]. Ces répétitions marquent sans doute l'urgence de la supplique en question, ce qui est exceptionnel par rapport aux autres bénédictions, puisque même dans la supplique demandant la venue rapide du Messie, le mot *« rapidement/* מְהֵרָה */meera »* n'est employé qu'une seule fois[1236]. Les Sages furent donc profondément inquiets de la prolifération de la nouvelle doctrine qu'ils jugèrent extrêmement dangereuse pour la survie du Judaïsme. En effet, il était bien plus probable qu'une partie du peuple choisisse cette nouvelle voie aux pratiques païennes, puisque les idées de la nouvelle doctrine se rapprochaient de celles de la Torah[1237].

Enfin, l'emploi du troisième terme de cette bénédiction *« scélérats/* זֵדִים */zédim »* vient confirmer la motivation sociale des Sages. La relation entre les *scélérats/* זֵדִים */zédim* et les *hérétiques/* מִינִים */minim* se trouve dans un enseignement du Talmud : *« (…) Et puisque la justice a été exercée envers les méchants, les minim cesseront d'exister, et cela concerne les*

[1234] C'est-à-dire, une simple opposition entre orthodoxie et hérésie. En effet, le terme « orthodoxie » traduit l'idée de fidélité à la tradition. Ce mot vient du latin : *ortho* signifiant « droit » alors que *doxia* signifie « opinion ». Or, si l'orthodoxie représente la droite opinion, celle qui s'accorde avec la tradition, ceux qui s'y opposent défendent par définition une opinion qui n'est pas droite, une opinion déviante de la tradition originelle. L'un des antonymes du mot « orthodoxe » est d'ailleurs « hérétique » (D'après le dictionnaire *Petit-Robert*, *« orthodoxie »*).

[1235] *« Pour les délateurs/malchinim et les hérétiques/minim, qu'il n'y ait pas d'espoir. Que tous les scélérats/zédim soient anéantis instantanément, que tous Tes ennemis et ceux qui Te haïssent disparaissent rapidement/* מְהֵרָה *meera, que le règne de la méchanceté soit rapidement/* מְהֵרָה *meera déraciné, brisé. Achève-les, soumet-les, sans tarder [lit. : avec rapidité (« בְּמְהֵרָה /biméra »)], de nos jours. Sois béni, ô Eternel, qui brise les ennemis et soumet les hérétiques »* (D'après la traduction du Rabbin C. Brahami, *l'Arme de la Parole*, op. cit.).

[1236] Rabbi Avigdor Miller, *Praise, My Soul*, Israël Book Shop 2003, p.416. Il semblerait cependant que le Rabbin Munk ne soutienne pas cette distinction entre la prière contre les hérétiques et celle demandant la venue rapide du Messie. En effet, il les met complètement en parallèle en considérant que la prolifération de la nouvelle doctrine justifiait impérativement la séparation de la bénédiction « messianique » de celle demandant le rétablissement rapide de Jérusalem.

[1237] Cette idée s'appuie sur la source talmudique suivante : *« On ne doit pas avoir de relations avec les minim et l'on ne doit pas se laisser soigner par eux, même s'il n'est question que [de risquer] une heure de vie (…). Les relations avec les minim représentent un cas particulier [en comparaison des relations avec les idolâtres], car [leur enseignement] est séduisant et [celui qui est soigné par eux] pourrait être tenté de les suivre. »* (TB Avoda Zara 27b; voir Rachi, s. v. *« Yaakov Ich Kfar Sakina »* et Rav Yaakov Emden, *'Hidouchim véagahot mihaYavéts*, dans *Talmud Babli im hagaot véhisoushim*, op. cit., commentaire sur Ibid.). Il ressort donc de ce passage que les Sages craignaient davantage la fréquentation des *minim* que celle des idolâtres car ils pensaient que les juifs risquaient davantage d'être attirés par les idées des premiers que des seconds.

pêcheurs זֵדִים */zédim (arrogants) avec eux (…) »*[1238]. Le Rabbin Elie Munk remarque que cette dernière catégorie stigmatisée est celle à qui est réservé le châtiment le plus dur : Alors que le texte de la bénédiction demande *« qu'il n'y ait plus d'espoirs »* pour les dissidents/ מֻשׁוּמַדִים /*méchoumadim* et les hérétiques/ מִינִים */minim*, elle réclame « l'anéantissement » des pécheurs arrogants/ זֵדִים */zédim*. Or, ces derniers ne font pas référence à une catégorie particulière s'étant scindée de la communauté, mais aux impies restés formellement juifs, comme le suggère le Talmud en rapportant le passage suivant du Livre d'Isaïe : *« Les impies et coupables s'effondreront ensemble, les traîtres à l'Eternel périront »*[1239]. Aussi, le Rabbin Munk déduit-il justement de l'emploi de ces différents termes aux représentations différentes que cette prière ne fut pas dirigée uniquement contre les premiers judéo-chrétiens, mais plutôt contre *« tous ceux qui ont déserté la vérité juive et dont la défection menaçait gravement la continuité du judaïsme »*[1240].

Cette prière apparaît donc comme un impératif de l'époque postérieure à la destruction du Temple[1241]. Son caractère obligatoire permettait d'institutionnaliser le rejet de la dissidence sous toutes ses formes. Il permettait ainsi de renforcer l'idée d'unité du peuple en le rattachant à une législation exclusive, stigmatisant les innovateurs sauvages et les transgresseurs volontaires de la Loi.

[1238] TB Méguila 17b, d'après la version du *Eïn Yaakov*. Cependant, l.'édition *Vilna* du Talmud lit : *« (…) Et puisque la justice a été exercée envers les méchants, les rebelles/* פּוֹשְׁעִים */pochim cesseront d'exister et cela concerne les pêcheurs arrogants/* זֵדִים */zédim avec eux (…) »*. Ce passage du Talmud ayant pour intention d'expliquer la place de cette bénédiction dans le *«* שְׁמֹנֶה־עֶשְׂרֵה *Chemone Essré »* , il parait plus sûr de se baser sur l'édition du *Eïn Yaakov*, puisqu'elle mentionne effectivement les deux termes de cette bénédiction : מִינִים */minim* (hérétiques) et זֵדִים */zédim* (pêcheurs arrogants).

[1239] Ibid., Isaïe 1, 28.

[1240] R. Elie Munk, *Le monde des prières*, op. cit., p.167.

[1241] Ce qui explique d'ailleurs pourquoi la récitation de cette bénédiction est contestée de nos jours dans certains milieux réformés. Ce à quoi le Rabbin Elie Munk répond : *« On constate parfois de nos jours le caractère d'actualité et l'opportunité d'une prière libellée jadis en raison d'un état d'urgence, à une époque de menace de dissolution du patrimoine juif. La synagogue réformée a partiellement rayé cette bénédiction/bera'ha de ses rituels. Certes, le Christianisme ne saurait être considéré à notre époque, comme au temps où il se constitua, sous l'aspect d'une menace pour la foi véritable. Il a été plutôt caractérisé comme un pas en avant vers la diffusion de la connaissance universelle de Dieu, par des autorités telles que Maïmonide et, en une période plus récente, Rabbi Ezéchiel Landau, Rabbi Eliézer Fleckeles et Rabbi Jacob Emden [ainsi que par le Rav Samson Raphaël Hirsh, voir Dix-neuf épîtres sur le Judaïsme, op. cit., p.118]. Mais, comme le remarque ce dernier [R. Emden] dans son* סִדּוּר */sidour, « cette bénédiction s'impose toujours, à cause des mauvaises racines qui sont demeurées et afin qu'elles ne croissent pas à nouveau pour s'épanouir en fruits empoisonnants ». Au demeurant, les puissants mouvements antireligieux et athées de notre âge, illustrent parfaitement la justification du maintien de cette prière »* (R. Elie Munk, *Le monde des prières*, op. cit., pp.169-170).

§2) L'exigence d'une unité interne

Si la volonté de rattacher le peuple à une législation exclusive entraîna l'exclusion des Sadducéens et des מִינִים */minim*, elle eut également pour effet de provoquer quelques désaccords entre les Sages. Même si le principe d'une Torah Orale à interpréter supposait logiquement des avis multiples, il restait à déterminer la portée effective des avis non conformes à la Loi de la majorité. L'épisode du renvoi de Rabbi Eliézer de l'académie présente ainsi l'occasion de déterminer les limites à la libre controverse (A). En outre, une étude attentive du traité *Edouyot* de la Michna montre que les différents avis régulièrement mentionnés n'indiquent pas que différents systèmes *halakhiques* étaient suivis à l'époque de Yavné (B).

A/ La loi de la majorité

Le Talmud développe un récit particulier mettant en scène Rabbi Eliézer face à ses collègues, notamment face à Rabbi Josué, occupant alors la place de אַב בֵּית־דִּין /*av bet din* (vice-président du Sanhédrin)[1242]. Au départ, la controverse concernait le statut d'un certain type de four : était-il soumis ou non aux règles de la טָהֳרָה /*tahora* (pureté) et de la טוּמְאָה /*touma* (impureté)? Rabbi Eliézer soutenait que le four en question correspondait aux normes de pureté rituelle alors que les autres Sages maintenaient le contraire.

Comme le note le Rav Meïr Holder, un tel désaccord marqué par des arguments des deux parties est chose commune dans le Talmud. Cependant, ce qui rendait cette discussion particulière, est qu'elle prit place à Yavné, l'endroit représentant la force légale d'un Sanhédrin basé sur le principe que les décisions de la majorité devaient être acceptées par tous, sans exception. Or, Rabbi Eliézer, pourtant un Sage reconnu et estimé de tous, refusa lors de cette discussion d'accepter ce principe[1243]. La conséquence de ce refus fut sévère puisqu'il se vit alors excommunier[1244].

Voici comment le Talmud relate cette jurisprudence :

[1242] R. Meïr Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit., p.32. A propos de la fonction de *Av Bet Din*, voir H. Mantel, *Historie of the Sanhédrin*, op. Cit. pp. 102-128 ; et au sujet de l'occupation de ce poste par Rabbi Josué, voir R. I.E Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 3, chapitre 27, pp. 307-313.

[1243] R. Meïr Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit., Ibid.

[1244] A défaut d'une traduction exacte du mot hébreu *« 'Herem »*, je suis ici la traduction de A. Elkaïm-Sartre (voir infra p.333) même si celle-ci n'est pas correcte d'un point de vue éthymologique.

On nous enseigne qu'un [four fabriqué] en tuiles découpées et liées avec du sable n'est pas soumis aux règles du pur et de l'impur. Telle est l'opinion de R. Eliézer, mais les autres Sages pensent le contraire (…).

- Si ma décision doit prévaloir, que ce caroubier le prouve leur dit R. Eliézer.

Aussitôt le caroubier se trouva arraché de terre et déplacé de cent coudées (certains disent quatre cent coudées).

- Un caroubier ne prouve rien, dirent les Rabbis.

- Que ce courant prouve que j'ai raison !

Aussitôt l'eau du courant se mit à couler à rebours.

- Un courant ne prouve rien, disent les Rabbis.

- Alors ce sont les murs de cette maison d'étude qui le prouveront !

Les murs commençaient à s'incliner ; ils allaient s'effondrer lorsque R. Josué les apostropha ainsi :

- Si les disciples des sages se disputent à propos de la *Halakha*, en quoi cela vous concerne-t-il ?

Les murs ne s'écroulèrent pas, par respect pour R. Josué, mais ils ne se redressèrent pas non plus, par respect pour R. Eliézer. Aujourd'hui encore, ils sont dans le même état.

C'est alors que R. Eliézer dit aux sages :

- Si mon jugement doit prévaloir, ce sont les cieux qui vont en décider !

Aussitôt retentit une voix céleste qui déclara : *« Qu'avez-vous à contester R. Eliézer ? Son jugement prévaut en tout ! »*. A ces mots, R. Josué se dressa sur ses jambes et s'écria :

- Elle n'est pas dans les Cieux ![1245]

Que voulait-il dire par là ? Que la Torah nous a été donnée sur le mont Sinaï, explique R. Jérémie ; nous n'avons pas à tenir compte d'une voix céleste, puisqu'il est dit dans la Torah *« (…) Pour infléchir le droit dans le sens de la majorité »*[1246] (…)

On dit que ce jour là, on apporta [la liste de] tout ce que R. Eliézer avait déclaré pur et qu'on la brûla. Puis on l'excommunia par un vote unanime.[1247]

L'aspect fantastique de ce récit ne doit pas faire perdre de vue son enjeu sur le plan juridique ; au contraire. Les *Tossafist*es[1248] rappellent à cet effet que le principe d'une *« voix céleste »*[1249] permettant de trancher un problème d'*Halakha* n'est pas rejeté dans le Talmud. Aussi est-il rapporté dans le traité *Yébamot* qu'une « voix céleste » vint trancher la controverse existant entre *Bet Hillel* et *Bet Shamaï* pour décider que la *Halakha* devait désormais être réglée selon

[1245] Voir Deutéronome 30, 11-12: *« Car cette Loi que je te prescris aujourd'hui n'est pas trop élevée pour toi, ni trop lointaine. Elle n'est pas au ciel pour que tu dises : « Qui montera pour nous au ciel nous la chercher, pour nous la faire entendre, que nous la mettions en pratique ! »*

[1246] Exode 23, 2 : *« Ne suis point la multitude pour mal faire ; et tu ne te prononceras pas sur un litige en suivant la majorité, pour faire pencher le jugement »*.

[1247] TB Baba Metsia 59a (traduction : A. Elkaïm-Sartre, *Les Aggadoth du Talmud*, op. cit. pp.887-888). Voir ce qu'écrit David Banon au sujet de la portée légale de cette *aggada*, dans *Entrelacs*, op. cit., pp.58-60.

[1248] Commentaire sur Ibid., s. v. *« lo bachamaïm hi »*.

[1249] La « voix céleste », en hébreu *« בת־קול / Bat Kol »* (fille de la voix) est une sorte de son émanant du divin qui était donné aux Sages d'entendre après que la prophétie se fut retirée d'Israël : *« Après la mort de 'Haggaï, Zacharie et Malachie (les derniers prophètes), l'inspiration divine s'est enlevée d'Israël, mais il était encore possibled'entendre la voix céleste « בת־קול/ Bat-Kol »* (TB Sanhédrin 11a).

l'avis de *Bet Hillel*[1250]. Or, si ce procédé est considéré comme caduc d'après Rabbi Josué, dans notre passage, c'est qu'il vient appuyer Rabbi Eliézer en s'opposant ainsi à la Loi de la majorité, principe à valeur supérieure car déduit de la Torah[1251].

En effet, comme l'explique Rachi en se basant sur le Talmud, la formulation du verset « *Ne suis point la multitude pour mal faire (...) »*[1252] sous-entend qu'il y a une obligation de la suivre *« pour bien faire »*. La conséquence de cette interprétation *a-contrario* concerne alors les procès dans lesquels les décisions seront prises avec une voix de plus que la majorité pour acquitter, et deux de plus pour condamner[1253]. Cependant, le principe dépasse les procès à proprement parler, car toutes les affaires légales dans lesquelles une majorité peut être dégagée y seront soumis, comme le montre le récit de l'excommunication de Rabbi Eliézer[1254].

Par ailleurs, on remarque que la mention du verset du Livre de l'Exode par Rabbi Jérémie a pour objectif d'expliquer le rejet de l'argument de la « voix céleste » par Rabbi Josué. Les rédacteurs du Talmud soutiennent, donc, que la « loi de la majorité » était déjà connue des Sages à l'époque de Yavné ; de même que sa supériorité par rapport à l'argument de la « voix céleste ». L'apport du récit par rapport aux autres passages du Talmud délimitant la portée de la « loi de la majorité » n'est donc ni la mention de ce principe ni son origine biblique, car ces deux éléments vont de pair et les rédacteurs du Talmud les considèrent comme acquis par leurs aînés. L'apport novateur sur le plan juridique est donc ailleurs : il se situe dans la sanction du Sage dérobant à ce principe, en l'espèce l'excommunication de Rabbi Eliézer.

La suite du récit montre ainsi -d'une manière tout à fait propre aux *aggadot* du Talmud- la gravité d'une telle sanction :

(…) Puis on l'excommunia par un vote unanime. Mais qui irait lui annoncer ? R. Akiba se proposa :

- J'irai, moi. Il pourrait détruire le monde entier si n'importe qui allait lui transmettre un tel message.

[1250] TB Yébamot 14a ; voir le commentaire de Tossfot sur Ibid., s. v. *« Rabbi »*.

[1251] Ibid. et commentaire de Tossfot sur TB Baba Metsia 59b, op. cit. Même si le principe de la *« voix céleste »* est accepté comme le montre le traité *Yébamot* du Talmud, il est souvent repoussé face à d'autres arguments considérés supérieurs (voir TB Berakhot 52a ; 7a ; Pessahim 114a ; 'Houlin 44a).

[1252] Exode 23, 2.

[1253] Commentaire de Rachi sur Ibid. ; TB Sanhédrin 2a.

[1254] Voir également TB 'Houlin 11a et Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Moumrim 1, 3. Le Rabbin Elie Munk explique ainsi la portée du principe : *« Ce principe s'étend d'une manière générale à toutes les décisions à prendre au sein d'un conseil d'administration, d'un jury ou d'un collège de notables, à condition, ajoutent certains Maîtres, que leurs membres soient d'un niveau intellectuel identique (et qu'il n'y ait pas, face à une minorité d'érudits, une majorité d'ignorants) »* (R. Elie Munk, *La Voix de la Torah*, l'Exode, op. cit. p. 277).

Que fit R. Akiba ? Il se vêtit de noir et s'enveloppa d'un manteau également noir, puis il s'assit devant R. Eliézer à une distance de quatre coudées[1255].

- Qu'est-ce qui se passe ? Lui demanda ce dernier.

- Je crois bien que tes compagnons ont rompu avec toi.

R. Eliézer se mit à déchirer ses vêtements ; il ôta ses souliers, puis se laissa tomber sur le sol[1256]. Ses yeux répandirent des larmes. Un tiers du monde en fut atteint dans ses oliviers, le second tiers dans sa farine et le troisième dans son orge. On dit même que les femmes virent la pâte qu'elles pétrissaient se défaire entre leurs mains. Ce fut un jour de grande tourmente, nous enseigne une בָּרַיְתָא */beraïta* (enseignement) ; tout ce sur quoi R. Eliézer jetait les yeux s'enflammait ; Rabban Gamaliel lui-même, qui se trouvait sur un bateau, faillit périr noyé dans une tempête. *« Il me semble bien que c'est R. Eliézer b. Hyrcanus qui est la cause de cette tempête »*, pensait-il. Il se leva et s'écria : « *Souverain du monde, Tu sais bien que j'ai agi non pour m'honorer moi-même ou pour honorer ma famille, mais pour T'honorer Toi, en évitant que les dissensions ne se multiplient en Israël »*. Et la mer se calma.[1257]

La réplique de Rabbi Akiba aux Sages ainsi que son attitude par rapport à Rabbi Eliézer montrent bien que l'excommunication du Sage était bel et bien une procédure exceptionnelle. De même, les conséquences fantastiques de la réaction de ce dernier et la justification de Rabban Shimon ben Gamliel vis-à-vis de Dieu, soulignent qu'une telle mesure est profondément destructrice dans l'absolu, même si elle s'y avère nécessaire.

Par ailleurs, on pourrait a priori s'étonner de la mention soudaine du *Nassi* dans le récit, alors que celui-ci ne semblait pas avoir participé particulièrement au débat ayant mené à l'éviction de Rabbi Eliézer. Rachi explique, alors, pour dissiper cette interrogation que Rabban Shimon ben Gamliel est mentionné ici car la sanction d'excommunication fut obligatoirement décrétée par ce dernier, comme son statut le prévoyait[1258].

En tout état de cause, il est certain que l'autorité juridico-religieuse suprême devait avoir son mot à dire quant à la sanction d'un Sage pourtant estimé et apprécié de tous, car un tel refus de se plier à la « loi de la majorité » n'était pas anodin. Les autres Sages devaient certainement avoir les yeux rivés sur le *Nassi* pour voir comment il réagirait face à cette attitude. De plus, n'oublions pas que Rabban Shimon ben Gamliel est celui qui, d'après les

[1255] Cette attitude est celle employée généralement lors d'une visite à l'endeuillé. Elle traduit donc une grande détresse à la fois chez celui qui se comporte de la sorte et chez celui qui est visité (voir Rachi sur TB Baba Metsia 59b, s. v. *« lavash shéhorim »*).

[1256] Il s'agit également de marques de deuil (voir Rachi, commentaires sur Ibid., s. v. *« af hou kara bégadav »* et *« véhilets minéalav »*).

[1257] TB Baba Metsia 59a (traduction : A. Elkaïm-Sartre, *Les Aggadoth du Talmud*, op. cit. pp.888-889)

[1258] Commentaire sur Ibid., s. v. *« Rabban Gamliel »*. A propos des compétences du *Nassi* à l'époque de Yavné, voir R. I.E Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. Cit. I, 5, 3, chapitres13-14, pp.51-71 et H. Mantel, *History of the Sanhedrin*, op. cit., pp. 21-54.

sources rabbiniques, s'occupa de faire instituer une bénédiction contre les מִינִים /*minim* [1259]. En tant que successeur de Rabban Yo'hanan ben Zakaï[1260], il se devait de continuer le travail de ce dernier en renforçant l'autorité juridico-religieuse du *Nassi*, mais surtout du Sanhédrin. Or, une remise en cause des principes délimitant le fonctionnement de cette institution représentant l'indépendance juridico-religieuse des Juifs après la destruction du Temple, aurait porté atteinte à son autorité. Dès lors, la dissidence interne aurait eu le même effet que la dissidence externe –celle des מִינִים /*minim* - c'est-à-dire qu'elle aurait amoindri la portée des décisions juridiques provenant des Sages en donnant l'impression qu'elles n'étaient pas obligatoires. Aussi dans le récit ci-dessus, Rabban Gamliel considère que son action était indispensable car elle permettait d'éviter que *« les dissensions ne se multiplient en Israël »*. Ce que Rachi explique de la manière suivante : *« Que le particulier ne s'habitue pas à s'opposer à la majorité »*[1261].

Or, cette remarque du célèbre commentateur champenois montre que d'après lui, les *« dissensions »* risquant de se multiplier, ne concernaient pas spécifiquement les débats des Sages, mais la relation des individus à l'autorité juridico-religieuse en général. En mentionnant le *« particulier »*, il semble comprendre que la crainte du *Nassi* était que les justiciables viennent à remettre en question les décisions judiciaires les concernant, en raison de leur mode d'adoption ; ou alors qu'ils ne s'estiment pas soumis aux décrets du Sanhédrin sous prétexte de s'appuyer sur des avis minoritaires au sein de l'institution.

On retrouve d'ailleurs cette même idée développée par l'auteur du *Sefer Ha'Hinoukh*[1262] dans son explication sur le verset de l'Exode sur lequel est basé le « principe de la majorité » :

> Cette disposition légale a pour but d'empêcher les individualités d'agir à leur guise ou selon leur conception toute personnelle, ce qui signifierait la ruine de l'autorité de la Torah. Mais dès lors que nous sommes tenus à accepter l'avis de la majorité des Sages, il n'existe qu'une même Torah pour nous tous et ceci est la grande garantie de notre maintien. Aussi nous est-il interdit de nous écarter de leur avis quoi qu'il arrive et quand bien même ils se seraient trompés. La responsabilité de leur erreur leur incombera, comme il est statué au traité *Horayot* 2a.[1263]

[1259] Voir supra p.330.

[1260] Quant à savoir si Rabban Yo'hanan ben Zakaï portait lui-même le titre de *« Nassi »* et quel était réellement son rapport hiérarchique avec Rabban Shimon ben Gamliel alors que le premier était encore en vie, voir R. I.E Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit. I, 5, 1, chapitres14-15, pp.55-61 et H. Mantel, *History of the Sanhedrin*, op. cit., pp. 18-36.0

[1261] Commentaire de Rachi sur TB Baba Metsia 59b, s. v. *« shé lo irbou mahlokot »*.

[1262] Le *Sefer HaHinoukh* est un ouvrage datant du 13ème siècle et généralement attribué au Rav Aaron Halévy (Espagne1230- Provence1300). Cependant la paternité de cet ouvrage détaillant les différents commandements de la Torah est remise en question par certains chercheurs (D'après le site internet du Rav Lumbroso-Roth « Chiourim.org » et le site de l'encyclopédie juive « Jewishencyclopédia.com », article *« The Hinnuk »*).

[1263] *Sefer HaHinoukh*, n°67, cité dans R. Elie Munk, *La Voix de la Torah*, l'Exode, op. cit. p. 277.

On constatera que les termes employés par ce Rav correspondent bien à l'idée qui ressort des propos de Rabban Shimon ben Gamliel, tels que compris par Rachi : La profanation de la « Loi de la majorité » n'aurait d'autres conséquences que *« la ruine de l'autorité de la Torah »*. C'est précisément cette crainte qui explique la réaction du *Nassi* et des Sages par rapport à Rabbi Eliézer. De même que ces derniers ont mis un point d'honneur à institutionnaliser leur lutte contre les מִינִים */minim* dans un souci d'unité, ils prirent cette mesure d'exclusion -à contre cœur- pour s'assurer que l'unité du récent système juridico-religieux ne soit pas mise en péril.

B/Les avis minoritaires de la Michna

L'étude d'un grand nombre d'enseignements de la Michna montre que peuvent être mentionnés deux avis, voire plus dans la même *michna*. On retrouve ainsi très souvent la construction suivante : *« Il est interdit de [ ]. Rabbi [ ] l'autorise »*. La répétition de telles formules fit ainsi dire à Zacharie Fränkel[1264], dans son ouvrage traitant de l'historicité de la Michna, que les Sages jouissaient d'une grande liberté dans la formulation de la *Halakha* après la destruction du Temple, puisque chaque Rav suivait son propre avis quant à son application :

A cette époque, l'étude de la *Halakha* prit une nouvelle forme. Les lois étaient enseignées au nom de leurs auteurs (…). Le fait que toutes les paroles des individualités furent rapportées en dehors des salles d'études et qu'elles ne furent pas annulées comme auparavant, constitue la nouveauté de cette époque. Lorsque se levèrent des grands hommes avec un cœur de lion dans les chemins de la Torah et de [son] interprétation, et qu'ils virent que l'autorisation était donnée à tout Sage d'Israël d'interpréter selon sa logique, et de rendre obligatoire ce qu'il

[1264] Zacharie Fränkel (1801-1875) était un membre actif du mouvement de la réforme avant qu'il ne quitte celui-ci pour tenter de former un système à mi-chemin entre le mouvement libéral et l'orthodoxie. Il fonda en 1853 le séminaire de théologie juive de Breslaü dans lequel il s'assura les services de l'historien Heinrich Graëtz (voir supra, p.222 –note- et p.286) dont les vues religieuses étaient proches des siennes. Les deux hommes furent donc les premiers penseurs d'un mouvement appelé de nos jours « massorti » ou « conservative », mouvement proposant un système supposé respecter la Halakha tout en ayant la possibilité de la modifier. Dès sa création, les rabbins diplômés du séminaire du Breslaü ne furent pas reconnus par les autorités religieuses traditionnelles (voir par exemple la *responsa* du Rav Samson-Raphaël Hirsh de 1878 sur la question *« Est-il autorisé à une communauté juive de nommer un Rav sortant du séminaire de Breslaü? »* dans le recueil *Shemesh Marpé*, Messorah publications Ltd, 1992, p.205).

comprit par la force de son intelligence sans se plier à [l'avis d'] une maison [ou d'une autre][1265] l'étude se multiplia et chacun selon son discernement [spécifique] grandit la Torah et la glorifia (…).[1266]

Le Rav Halévy réagit longuement aux affirmations de Fränkel, en montrant que la cessation des deux « maisons », c'est-à-dire, la fin de la division de la *Halakha* entre deux écoles, celle de Hillel et celle de Shamaï, eut l'effet inverse de celui qu'il mentionne. Aussi explique-t-il que les Sages s'efforcèrent de décider si la *Halakha* devait suivre davantage l'une des deux écoles, dans le but de ne proposer à la population qu'une seule Loi unificatrice.

En effet, Nous avons déjà rapporté le passage du Talmud de Babylone dans le traité *Yébamot*, rapportant qu'une « voix céleste » vint trancher la controverse existant entre *Bet Hillel* et *Bet Shamaï* pour décider que la *Halakha* devait désormais être tranchée selon l'avis de *Bet Hillel*[1267]. Or, dans le Talmud de Jérusalem, alors que la *Guemara* demande : *« D'où est sortie la voix céleste [enseignant que la Halakha devait être tranchée selon l'avis de Bet Hillel] ? »*, Rav Bibi répond au nom de Rabbi Yo'hanan que la voix *« sortit de Yavné »*[1268]. Ce dernier passage est alors à rapprocher de cet autre passage du Talmud de Babylone : *« Pendant trois ans l'école de Shamaï et celle de Hillel furent en dissension, chacune d'elle soutenait que la Halakha devait être fixée selon son opinion. Une voix céleste annonça : les uns et les autres enseignent les mots du Dieu vivant, mais c'est la Halakha selon l'école de Hillel qui est la bonne »*[1269].

Le Rav Halévy explique donc que les trois années de discussion dont il est question dans ce dernier passage correspondent à l'époque de Yavné, durant laquelle il fut décidé, d'après le Talmud de Jérusalem, que la Halakha suivrait désormais *Bet Hillel*[1270]. Dès lors, le fait que disparurent les discussions entre les écoles ne signifie pas, comme l'explique Fränkel, que chaque Sage était désormais compétent pour décider de <u>sa</u> propre Halakha, mais au contraire

[1265] C'est-à-dire, que la situation avait changé par rapport à l'époque où chaque Sage se rattachait au système halakhique définit par תיב ללה / *Bet Hillel* [litt. : la maison d'Hillel] ou de תיב יאמש / *Bet Shamaï*.

[1266] Z. Fränkel, *Darkéi Ha Michna*, Breslaü, 1859, p.68; traduit de l'hébreu. A la suite de ce passage, Fränkel tente de montrer que cette situation s'arrêta lorsque Rabban Gamliel fut nommé *Nassi* et qu'il restreint l'accès de la salle d'étude à ceux dont *« l'intérieur correspondait à l'extérieur »* (Ibid. ; voir TB Berakhot 28a). Cependant, comme le note le Rav Halévy (*Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 2, chapitre 2, p.205s.), cette distinction opérée entre ces deux époques n'est qu'une supposition car rien ne vient étayer cette idée, ni dans la littérature rabbinique, ni dans ses commentateurs (Ibid.). De plus, il semblerait qu'en considérant le patriarcat de Rabban Gamliel de Yavné comme une interruption dans le « nouveau mode de formation de la Halakha », Fränkel sous-entende que les autres Sages n'étaient pas contre la prise de décisions individuelles. Or dans l'épisode ayant opposé Rabbi Eliézer à ses collègues, bien que la sanction d'excommunication ait été décrétée par Rabban Gamliel, comme l'explique Rachi (voir supra pp.335-336), ce sont tous les Sages et notamment Rabbi Josué qui firent prévaloir l'importance de la « Loi de la majorité ».

[1267] TB Yébamot 14a ; voir supra p.334.

[1268] TJ Yébamot, fin du premier chapitre, cité dans *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 2, chapitre 2, p.214.

[1269] TB Erouvin 13b (traduction : A. Elkaïm-Sartre, *Les Aggadoth du Talmud*, op. cit. p.261).

[1270] Rav I.E HaLévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, 2, chapitre 2, p.205s

qu'ils s'étaient mis d'accord entre eux pour effacer les anciennes rivalités *halakhiques* dans un but d'unification du système législatif de Yavné.

Par ailleurs, la question de savoir pourquoi des avis minoritaires sont mentionnés dans la Michna malgré la « Loi de la majorité », fut déjà posée dans la Michna elle-même[1271]. Il est ainsi enseigné dans le traité ayant la particularité de définir des généralités dans la construction de la *Halakha*, le traité *Edouyot*[1272] :

-Et pourquoi mentionne-t-on les paroles d'un particulier parmi la majorité, puisque la *Halakha* ne suit que la majorité ? Car si un tribunal décide de s'appuyer sur les paroles d'un particulier, alors aucun tribunal [statuant après ce dernier] ne pourra annuler les paroles du [premier] tribunal à moins qu'il ne soit plus important en nombre et en sagesse. S'il est plus important que lui en sagesse mais non en nombre, [ou qu'il est plus important] en nombre mais non en sagesse, il ne pourra annuler ses paroles tant qu'il ne sera pas plus important en nombre et en sagesse[1273].
-Rabbi Juda dit : Si c'est ainsi[1274], pourquoi mentionne-t-on vainement les paroles du particulier parmi la majorité ? Car si un homme affirme : *« J'ai appris ainsi [et non selon la Loi telle que présentée par le tribunal] »*. On lui répondra : *« Tu as entendu [la Loi telle qu'interprétée] selon les paroles d'un tel [particulier, dont l'avis ne peut être retenu car en désaccord avec la majorité] »*.[1275]

Il est certain que le premier enseignement montre clairement que l'opinion du particulier n'est pas vaine car elle peut être adoptée par un tribunal. De plus, les rédacteurs de cette *michna* protègent en amont l'institution judiciaire qui s'appuierait sur un tel avis ; en effet, ils avertissent les générations d'étudiants qui viendront après eux, qu'une telle décision ne peut être révoquée à la légère sous prétexte qu'elle ne suivrait pas la majorité ayant statué sur le point de controverse en question.
Cependant, l'opinion de Rabbi Juda présentée dans la seconde *michna* refuse d'accorder une valeur légale à l'avis allant à l'encontre de la majorité, même s'il est mentionné dans la

[1271] Fränkel a bien entendu connaissance de cette question de la Michna et des réponses qui y sont apportées (Z. Fränkel, *Darkéi Ha Michna*, op. cit., p.269). Il est difficile de comprendre dès lors comment a-t-il pu affirmer que chaque Sage avait la possibilité de décider de la Halakha tout en ayant connaissance de « La Loi de la majorité » mentionnée dans la Michna de Edouyot.
[1272] Voir l'introduction au traité *Edouyot* du Rav Pin'has Kéhati, dans *Michnaïot mévouarot*, seder nézikin 2, héikhal Shlomo, 1977, p.139.
[1273] A propos de la possibilité accordée à un *« tribunal supérieur en nombre et en sagesse »* de revenir sur les décisions d'une juridiction ayant statué antérieurement sur un même cas, voir TB Méguila 2a ; Moed Katan 3b ; Guittin 36b ; Avoda Zara 36a et Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., *Hilkhot Moumrim* 2, 1-2.
[1274] Cette seconde *michna* suit la première mentionnée, et propose en fait une seconde réponse à la question initiale *« Et pourquoi mentionne-t-on les paroles d'un particulier parmi la majorité, puisque la Halakha ne suit que la majorité ? »* (Rav Pin'has Kéhati, *Michnaïot mévouarot*, seder nézikin 2, op. cit., p.146). Voir cependant une explication différente dans Ibid., p.147.
[1275] M Edouyot 1, 5-6 ; traduit de l'hébreu.

Michna. D'après lui, sa mention n'aurait pour autre but que d'éviter les récriminations des perdants d'un procès prétendant connaître d'autres traditions que celles sur lesquelles les Juges fondent l'arrêt les concernant[1276].

Une controverse similaire opposant les points de vue précédents est présentée dans le recueil de la Tossefta :

Rabbi Juda dit : La *Halakha* va toujours selon la majorité. Les paroles du particulier parmi la majorité ne sont rapportées qu'au cas où ils en auraient besoin momentanément, [afin] qu'ils s'appuient [alors] dessus [exceptionnellement]. Les Sages disent : Les paroles du particulier parmi la majorité ne sont rapportées qu'en prévision [d'un cas dans lequel un justiciable] dirait « pur » et un autre dirait « impur » selon l'avis de Rabbi Eliézer. [Les membres du tribunal] lui diront [alors] : *« Tu as entendu [la Loi telle qu'interprétée] selon les paroles de Rabbi Eliezer [, qui est un particulier dont l'avis ne peut être retenu car en désaccord avec la majorité] »*[1277].

On remarque donc dans cette dernière version que les propos de Rabbi Juda correspondent à ceux des rédacteurs de la première Michna mentionnée ci-dessus, dans le sens où l'avis du particulier a une certaine valeur légale. Il serait d'ailleurs possible de considérer les deux enseignements comme complémentaires en supposant que la *michna* enseigne que seul un certain type de tribunal peut annuler la décision d'un autre tribunal ayant statué en se basant sur les paroles d'un particulier. Cela sous-entendrait que le premier tribunal ayant agi de la sorte l'aurait fait exceptionnellement.

Quant à l'avis des Sages rapporté dans la Tossefta, il correspond à celui de Rabbi Juda dans la Michna. On comprend en effet aisément que Rabbi Eliézer n'est en réalité mentionné qu'à titre d'exemple. Le *« Rabbi Eliézer »* de la Tossefta correspond donc au *« un tel »* de la Michna[1278].

Dès lors, il y aurait deux réponses à la question de savoir pourquoi l'avis du particulier parmi la majorité est rapporté dans la Michna. La première considèrerait que cela permet ainsi aux tribunaux de trancher momentanément selon cet avis lorsque nécessaire. La seconde au contraire considèrerait qu'il est indispensable de conserver les traditions légales minoritaires

[1276] D'après le commentaire de Maïmonide dans son *Péroush HaMichnaïot*, op.cit., commentaire sur M Edouyot 1, 6. Voir également le commentaire du Rav A. Ben David, *Assagot*, dans Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., commentaire sur Ibid.

[1277] T Edouyot 1, 3 ; traduit de l'hébreu d'après la version de la Tossefta incluse dans l'édition Vilna du Talmud de Babylone et d'après la version mentionnée dans les *Assagot* de Rav A. Ben David, commentaire sur Ibid., dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, op. cit., traité *« Avoda Zara »*.

[1278] Voir cependant l'explication différente du Rav A. Ben David sur cette Tossefta dans le *Péroush HaRavad* (Ibid.) ainsi que les différentes explications des commentateurs de la Michna sur M Edouyot 1, 6 résumées par le Rav Pin'has Kéhati dans *Michnaïot mévouarot*, seder nézikin 2, op. cit., pp.146-147.

car elles seront de toute manière suivies par des particuliers comme étant la *Halakha* générale. Dans un souci pédagogique, il importerait donc aux différents tribunaux de connaître ces avis isolés pour motiver leurs décisions en asseyant ainsi le principe de « la Loi de la majorité »[1279].

Cependant, ce dernier principe n'est pas pour autant remis en cause dans la première Michna. En effet, il n'est pas enseigné que chaque avis isolé était suivi par son auteur, mais que les tribunaux postérieurs à la discussion mentionnée dans la Michna peuvent, sous certaines conditions, statuer selon cet avis minoritaire. Or, il est bien entendu que les membres du tribunal appliqueront eux-mêmes la Loi de la majorité[1280] lorsqu'ils choisiront de s'appuyer sur l'avis minoritaire en question. Aussi, si les membres du Sanhédrin décident de trancher la Loi selon une telle opinion, aucun d'eux ne pourra aller à l'encontre de l'avis minoritaire, devenu désormais la voix de la majorité.

Il est donc tout à fait logique d'affirmer que l'attitude de Rabban Shimon Ben Gamliel et du Sanhédrin de Yavné à l'égard de Rabbi Eliézer ne constituait pas uniquement un cas d'espèce, mais qu'il traduisait parfaitement l'état d'esprit régnant alors à Yavné. Les Sages mettaient un point d'honneur à ce que les décisions collégiales soient suivies par tous, sans exception. Même si la liberté d'opinion sur le plan de la *Halakha*[1281] était certaine, comme le prouve la mention des avis isolés dans la Michna, il n'en allait pas de même pour la liberté d'action.

En montrant d'une manière forte et affirmée que celui qui s'opposerait aux vues théologiques ou *halakhiques* de la majorité serait exclu de la communauté, même si sa réputation de Sage de la Torah n'est plus à faire ; les successeurs de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï contribuèrent ainsi à renforcer le travail de ce dernier en instaurant une unité indivisible entre les Sages et le peuple.

[1279] Il est intéressant de constater que Rabbi Yossef Karo, l'auteur du principal code de Loi juif, le *Shoulkhan Aroukh*, reprit le même système que celui de la Michna. Lorsqu'il décida de codifier la *Halakha*, il se basa sur les avis de trois auteurs principaux (Ibid.) et suivit « simplement » la Loi de la majorité lorsqu'une controverse existait entre eux. Cependant, en plus de la *Halakha* définie comme le « / סתם*stam* » (simple), il inséra également des avis minoritaires en les introduisant par l'annonce «ויש אומרים / *Vé yéch omrim*» (et il y en a qui disent). De la même manière que les auteurs de la Michna demandèrent quel était l'intérêt de mentionner les avis minoritaires, les commentateurs du *Shoulkhan Aroukh* tentèrent également de comprendre quelle était l'intention de Rabbi Yossef Karo lorsqu'il mentionna ces avis : fallait-il également en tenir compte ou étaient-ils là uniquement en tant qu'enseignements dépourvus de valeur légale ? L'avis majoritaire de ces commentateurs rejoint la Tossefta (voir supra p.340) enseignant que les décisions minoritaires peuvent être retenues dans certaines conditions exceptionnelles (pour avoir une idée des différentes questions sur le sujet, voir R. Ovadia Yossef, *Yabia Omer*, Jérusalem 1959, Tome 3, *« Hochen Michpat »* 4, 8 et Tome 6, *« Or HaHaïm »* 32, 2).

[1280] Voir supra p.337s.

[1281] Je précise bien « sur le plan de la Halakha », car sur le plan théologique, il est certain que la liberté d'opinion n'était pas totale comme le montre la stigmatisation des מינים / *minim* ; voir supra p.325s.

Section 2/ La portée sociale de l'uniformisation des prières

La prière dans le judaïsme dépasse le simple stade cultuel pour s'inscrire dans un processus légal. La Michna discute des règles des diverses prières et bénédictions en termes de אָסוּר /*assour* (interdit) et de מוּתָּר /*moutar* (autorisé) comme elle le fait dans d'autres domaines appartenant a priori davantage au domaine du juridique. Cependant, au-delà de l'influence incontestable de l'imposition de règles communes au peuple dans son ensemble, les textes mêmes de ces prières s'avèrent sur certains sujets porteurs d'un message social permettant aux juifs de s'adapter aux nouvelles conditions de l'après-destruction. Ceci se remarque particulièrement à propos de deux thèmes spécifiques : le service du Temple (§1) et le messianisme (§2).

§1) Garder le souvenir du Temple vivace

En instituant la lecture régulière de certains passages relatifs aux sacrifices, les Sages de la Michna poussèrent le peuple à considérer les lois du Service comme étant toujours porteuses de sens, bien que plus pratiquées (A). Toutefois, en insistant dans les prières journalières sur l'idéal d'un retour vers le Service du Temple, ils montrèrent qu'en plus du sens actuel apporté par la remémoration des lois du Service, le peuple juif devait diriger ses espoirs vers la réinstauration de l'ancien système juridico-religieux (B).

A/ Préserver la forme du service du Temple

Lorsqu'une société décide de passer d'un système ancien à un nouveau de manière volontaire, la logique veut qu'elle se serve un temps des vielles pratiques et institutions avant de les faire disparaître progressivement au profit des nouvelles. Or, comme il a été démontré dans ce travail, le passage d'une vie juive centrée autour du Temple de Jérusalem au judaïsme rythmé par les différents décrets attribués aux Sages de Yavné et à leurs successeurs ne fut pas provoqué par les bénéficiaires du nouveau système, les Sages eux-mêmes, mais par l'événement historique majeur étant la destruction du Temple. Le corps rabbinique dirigé par Rabban Yo'hanan ben Zakaï s'est alors trouvé dans l'obligation de réagir par de nouveaux décrets et de nouvelles décisions afin d'assurer la continuité de la pratique de la Torah. Toutefois, il ressort de la littérature rabbinique et des textes des prières que le cœur des Sages

restait tourné vers l'ancien service du Temple qu'ils ne cherchèrent pas à dissimuler, mais au contraire, à rappeler constamment avec une certaine nostalgie.

Encore de nos jours, une partie de la prière quotidienne est composée de descriptions extrêmement détaillées des sacrifices quotidiens qui se déroulaient au Temple de Jérusalem[1282]. Il n'est pas fait mention d'obligation de procéder de la sorte ni dans la Michna, ni dans le Talmud. Cependant le Rav Yaakov ben Asher, dans son code législatif, *Arba Tourim*[1283], relie cette habitude à une tradition ancienne inscrite dans le Talmud. Il explique d'une manière imagée que la récitation des sacrifices équivaut à leur accomplissement :

« Seigneur Eternel, à quoi connaîtrai-je que je le posséderai ? »[1284]. Voici ce que voulait dire Abraham au Saint, béni soit-Il : *« Souverain du monde, si jamais ce peuple d'Israël pêche devant Ta face, le puniras-Tu comme Tu l'as fait pour la génération du déluge et celle de la tour de Babel ? » « Non »* lui répondit le Seigneur. Abraham reprit alors : *« Maître du monde, comment puis-je en être sûr ? »* le Seigneur lui répondit : *« Apporte-moi une génisse de trois ans, [etc.] »*[1285]. Abraham lui demanda : *« Souverain du monde, [ces sacrifices] suffiront tant que durera le Temple, mais lorsqu'il aura disparu, que deviendront [les Israélites] ? »* Et le Seigneur lui répondit : *« Mon fils, j'ai établi à leur intention l'Ordre des Sacrifices. Chaque fois qu'ils le liront, ce sera pour moi comme s'ils m'offraient des sacrifices, et je leur pardonnerai toutes leurs fautes »*[1286].

Il est certain que ce passage ne signifie pas qu'une simple récitation de l'ordre des sacrifices permette à chacun de se voir pardonner toutes ses fautes. Le Rav Israël Meïr Kagan, le « Hafets Haïm »[1287] écrit d'ailleurs qu'il lui paraît évident que la promesse inscrite dans ce récit rabbinique – *« J'ai établi à leur intention l'Ordre des Sacrifices. Chaque fois qu'ils le liront, ce sera pour moi comme s'ils m'offraient des sacrifices, et Je leur pardonnerai toutes leurs faute »*- n'est valable qu'à condition que le lecteur comprenne le sens de ce qu'il lit[1288]. En mettant de côté les questions de croyance religieuse soulevées par cet avis, il en ressort que l'intention de cette tradition serait d'inciter les juifs à se souvenir en détail des

[1282] Voir le texte de ces prières dans R. Claude Brahami, *L'arme de la parole, prières journalières*, op. cit., pp.40-50 ; et à propos de leurs significations, voir R. Elie Munk, *Le monde des prières*, op. cit., pp.70-73. De nos jours la mention des sacrifices est rappelée dans la prière du matin – / שחרית*Chaa'rit*- (R. Y. Karo, *Shoulkhan Aroukh*, Or HaHaïm 48) et la coutume s'est même répandue dans certaines communautés de les lire à deux reprises dans cette prière, ainsi qu'à une reprise dans la prière de l'après-midi – / מנחה*Min'ha*-.

[1283] R. Y. Ben Asher, *ArbaaTourim*, op. cit., Or HaHaïm 48, 1.

[1284] Genèse 15, 8 : Dans ce passage Abraham demande à Dieu de quelle manière saura-t-il qu'il possèdera la terre de Canaan.

[1285] C'est-à-dire qu'il s'agit de l'offrir en sacrifice pour obtenir le pardon des pêchés d'Israël (voir le commentaire de Rachi sur TB Méguila 31b, s. v. *« kéha Li égla méshouléshet »*).

[1286] TB Taanit 27b (.Traduction : Arlette Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit, p.493).

[1287] R. Israël Meïr Kagan (1838-1933) est une autorité rabbinique de référence, aussi bien en matière de Halakha que d'éthique juive (*« Moussar »*).

[1288] R. Israël Meïr Kagan, *Michna Broura*, Méirat Enaïm HaMénoukad, Mifal Shoné Halakhot, 2007, 48, 1 ; première édition Radin, 1907.

prescriptions concernant les sacrifices. Ainsi, ce récit rabbinique montre que le service des sacrifices reste parfaitement d'actualité après la destruction du Temple, même s'il n'est plus effectif ; et que la connaissance exacte de la forme du service entraîne une conséquence concrète dans le rapport entre Dieu et les individus.

On notera par ailleurs que cette tradition ne semble pas prêter de valeur obligatoire et systématique à la mention des sacrifices. Cependant, la *michna* précédant la discussion talmudique au cours de laquelle est rapporté ce passage, légifère quant à elle sur l'obligation de lire certains passages de la Torah relatifs aux sacrifices offerts durant les offices des jours solennels de l'année juive :

A Pessah, nous lisons dans la section des fêtes dans le Lévitique[1289]. A Chavouot, [nous lisons le passage] *« Sept semaines… »* [dans le Deutéronome][1290]. A Roch Hachana, [nous lisons le passage] *« Le septième mois, le premier du mois… »* [dans le Lévitique][1291]. A Yom Kippour [, nous lisons la section de] *« Après la mort… »* [dans le Lévitique][1292]. Le premier jour de la fête [de Souccot, nous lisons] dans la section des fêtes dans le Lévitique, et les autres jours de la fête [de Souccot, nous lisons dans] le [passage qui énumère les] offrandes de la fête [dans Les Nombres][1293]. Les [jours de] Hanoukka, [nous lisons] dans le [passage qui relate les offrandes des] princes [de tribus lors de l'inauguration de l'Autel du Tabernacle][1294]. Le [jour de] pourim, [nous lisons le passage] *« Et Amalec vint »* [dans l'Exode][1295]. Les [jours de] Roch Hodech, [nous lisons] *« Et lors de vos lunes… »* [dans Les Nombres][1296] (…)[1297].

Même s'il peut ressortir de certains commentaires que les règles édictées dans cette *michna* sont davantage indicatives des coutumes existantes que créatrices de force de Loi[1298], il n'en reste pas moins que les Sages ont décidé de préserver la forme juridique de l'enseignement. Or, ceci n'est pas anodin. Au contraire, cela signifie que le principe même de la lecture de

[1289] Lévitique 22, 26- 23, 44.
[1290] Deutéronome 15,19- 16, 17.
[1291] Lévitique 23, 23-4. La *michna* n'indique pas clairement le début et la fin de la lecture (voir *Talmud Babli*, édition Edmond J. Safra, *traité Méguila*, op. cit., p.30b3, note 22)
[1292] Lévitique 16, 1-34.
[1293] Nombres 29, 12-32.
[1294] Nombres 7.
[1295] Exode 17, 8-16. Ce passage fait ici exception à la lecture des sacrifices pour les fêtes juives. Il fut institué car d'après la tradition juive, 'Amalec dont il est question ici fut le descendant de Haman, l'ennemi des juifs d'après le livre d'Esther qui est lu à Pourim (Ibid., p.30b4, note 26).
[1296] Nombres 28, 1-16.
[1297] TB Méguila 30b-31a. On remarquera que tous les cas mentionnés font référence à un passage de la Torah décrivant les prescriptions du culte des sacrifices, à l'exception de la lecture de la fête de Pourim. De même à la suite de la Michna, d'autres lectures sont également mentionnées sans forcément être en rapport avec les sacrifices.
[1298] Voir *Talmud Babli*, édition Edmond J. Safra, *traité Méguila*, op. cit., p.30b3, note 18.

passages décrivant le service des sacrifices effectué dans le Temple était rendu obligatoire, même si ses modalités pouvaient dépendre des différentes coutumes.
Il y a deux possibilités historiques concernant l'établissement de ces lectures régulières. Soit ces dernières furent instituées alors que le Temple existait encore, en parallèle du culte effectif ; soit elles le furent en réaction à la disparition du Temple. Les deux hypothèses semblent aussi logiques l'une que l'autre. D'après la première, ces lectures auraient pu concerner particulièrement les juifs n'ayant pas la possibilité de se rendre au Temple pour participer au culte. D'après la seconde, elles permettraient bien entendu, de garder vivace le souvenir du service, mais surtout, de faire en sorte que des sections entières de la Torah ne tombent pas dans l'oubli grâce à leurs lectures et études régulières. D'ailleurs, on remarquera que la justification de cette seconde hypothèse vaut également pour la première. Il se peut fort bien que ces lectures aient existé avant la destruction du Temple, puis que les Sages aient décidé de les maintenir en raison de leur influence certaine sur la population juive d'après la destruction.

La prise en compte de la psychologie de la collectivité semble en effet avoir été l'une des priorités de Rabban Yo'hanan ben Zakaï et de ses successeurs chargés d'effectuer la transition entre l'époque du Temple et la suivante. Il est certain que la disparition du mode de vie centré autour du Temple dut être ressentie durement malgré les innovations *halakhiques* des Sages démontrant que la pratique des commandements était toujours d'actualité. Cependant, le rappel constant de la pratique sacrificielle dut atténuer le bouleversement social alors ressenti. L'un des objectifs des Sages était de montrer que la Loi ne perdait rien de sa force obligatoire malgré la nouvelle situation politique, juridique et sociale ; il fallait s'assurer qu'elle soit toujours considérée comme une et indivisible. Or, si un aspect entier de la Torah était apparu soudain comme désuet, il aurait été bien plus difficile de faire accepter l'idée de l'immuabilité de la Loi. Aussi en instituant des lectures régulières de la cérémonie des sacrifices et en comparant les effets de ces lectures avec ceux du culte lui-même, les Sages montrent au peuple que cette partie de la Torah n'est en rien obsolète et que l'immuabilité de la Loi n'est donc pas à remettre en cause[1299].

[1299] Cette idée est également vraie concernant la lecture hebdomadaire du Livre de la Torah : bien que de nombreux commandements ne soient plus applicables concrètement, ils continuent à être régulièrement évoqués et étudiés. Toutefois concernant ce travail, le développement de ce point n'y aurait pas sa place car l'institution de la lecture hebdomadaire de la Loi n'est pas en rapport avec les institutions juridico-sociales des Sages de l'après destruction, car remontant bien plus loin dans l'Histoire (voir TB Baba Kama 82a ; Rachi sur TB Méguila 21a, s. v. *« bashéni oubahamichi »* et Maïmonide, op. cit., *Michné Torah,* Hilkhot Tefila 12, 1). Dans le même ordre d'idées, j'ai hésité à rajouter dans mon développement le sujet de la préservation de « la bénédictions des

B/ L'idéal de la restauration du quotidien prévalant à l'époque du Temple

La prière journalière –עֲמִידָה /Amida- arrangée par les Sages de Yavné[1300], contient trois bénédictions relatives à l'espoir de la reconstruction du Temple et du rétablissement du service divin. Celles-ci sont placées à des endroits différents de la prière, car comme l'explique le Talmud, le corps principal de la Amida représente l'idéal des souhaits de tout juif, ceci suivant un ordre bien précis. Aussi la bénédiction concernant la « construction » de Jérusalem[1301] suit-elle celle relative aux Justes car ces derniers sont *« habités par l'amour de Jérusalem »*[1302]. Puis, celle demandant plus précisément le rétablissement du service divin[1303] suit la bénédiction dans laquelle est demandé à Dieu l'exaucement des prières, car c'est dans cet ordre que la prophétie d'Isaïe prévoit les modalités du retour à Sion[1304]. Enfin, l'insertion de la « bénédiction des prêtres »[1305] vient après la mention des offrandes car c'est précisément dans cet ordre que procédaient les prêtres lorsque le Temple existait[1306].

---

prêtres » après la chute du Temple. J'ai finalement décidé de ne pas traiter de ce point en le mettant au même niveau que le rappel du culte des sacrifices, car les paramètres sont complètements différents. En effet, le fait que « la bénédiction des prêtres » ne s'interrompe pas après la destruction n'est pas en rapport avec une quelconque réglementation des Sages. La raison est beaucoup plus simple : lorsque Dieu ordonne aux descendants d'Aaron le prêtre de bénir la collectivité, la Torah ne précise ni limite de temps ni limite de lieu (Nombres 6, 22-27). A l'inverse, il y est précisé explicitement que le culte des sacrifices est interdit en dehors de la *« résidence de Dieu »* (Lévitique 17, 4), c'est-à-dire en dehors de l'endroit précisément consacré au service divin (voir TB Zeva'him 112a-b. ; TB Méguila 9b-10a). Par conséquent, même si la préservation de la « bénédiction des prêtres » et de toutes les règles en rapport avec l'honneur dû à ces derniers (voir TB Guittin 59a-b rappelant que ces règles sont déduites de Lévitique 21, 8) contribuèrent sûrement à montrer au peuple que les règles de l'avant destruction étaient encore de vigueur ; cette contribution n'est pas à mettre spécialement au crédit des Sages. A l'inverse, étant donné qu'il n'y avait aucune obligation d'instituer une mémoire des sacrifices lorsque ceux-ci ne seraient effectifs, le mérite de la mise ne place d'une telle institution revient entièrement aux Sages.

[1300] Voir supra pp.323-324.

[1301] *« Vers Jérusalem, Ta ville, reviens avec miséricorde et règne en elle, comme Tu l'as promis ; reconstruis-là, bientôt et de nos jours, en construction éternelle et ériges-y bientôt le trône de David. Sois béni, Seigneur, qui reconstruis Jérusalem »* (traduction du Rabbin E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.171).

[1302] TB Méguila 17b et R. S. Edels, *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, op. cit., commentaire sur Ibid., s. v. *« vékéivan »*.

[1303] *« Agrée, Seigneur notre Dieu, Ton peuple Israël et ses prières. Ramène le service dans le parvis de Ta maison, les offrandes d'Israël et ses prières accueille-les avec bienveillance et que le service de Ton peuple Israël soit toujours agréable. Et puissent nos yeux voir Ton retour à Sion en miséricorde. Sois béni, Seigneur, qui ramènes Sa résidence à Sion »* (traduction du Rabbin E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.176-177)

[1304] TB Méguila 18b : *« Et une fois David venu, la prière vient, comme il est dit : Je les conduirai à ma Montagne sainte et Je les réjouirai dans la maison de Ma prière… (Isaïe 56, 7). Et une fois la prière venue, le service [du Temple] vient, comme il est dit [dans la suite de ce même verset :] (…) leurs holocaustes et leurs sacrifices seront reçus favorablement sur Mon autel. »*

[1305] *« Notre Dieu et Dieu de nos pères, bénis-nous de la triple bénédiction de la Torah écrite par Moïse, Ton serviteur, et prononcée par la bouche d'Aron et ses fils, les prêtres, Ton saint peuple, comme il est dit [Nombres 6, 23-26] : Que le Seigneur te bénisse et te garde ; que le Seigneur fasse luire sa face vers toi et t'accorde la grâce ; que le Seigneur lève Sa face vers toi et t'accorde la grâce ; que le Seigneur lève Sa face vers toi et t'établisse dans la paix »* (traduction du Rabbin E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.182).

[1306] TB Méguila 18b, se basant sur Lévitique 9, 22 : « *Aaron éleva ses mains vers le peuple et les bénit ; et il descendit après avoir procédé à l'offrande expiatoire, l'holocauste, et l'offrande délective »*.

Il importe de mentionner également une quatrième bénédiction en rapport avec notre sujet, puisqu'il s'agit de celle demandant à Dieu le rétablissement de la justice d'antan[1307]. Cette dernière intervient après celle du rassemblement des exilés car d'après la prophétie d'Isaïe, la justice sera exercée contre les méchants une fois les exilés rassemblés[1308].

Ainsi en instituant la Amida avec ses bénédictions relatives au rétablissement du service divin et de la justice, les Sages firent en sorte que chaque juif se rappelle de ces notions au moins deux fois par jour[1309]. Il ne s'agit pas cependant d'un simple rappel traditionnel :

Tout d'abord, les bénédictions traduisent une volonté concrète. Il n'est pas question ici de simplement pleurer, ni d'éprouver une simple nostalgie sur un passé perdu ; mais bien d'espérer en toute sincérité que ces éléments reviennent encore plus flamboyants qu'auparavant. Le Rav Elie Munk présente ainsi cette idée dans son commentaire sur la bénédiction pour la reconstruction de Jérusalem :

> En effet, ce Temple dépassera en magnificence les splendeurs d'autrefois. Cet effet de la générosité divine est indiqué dans Jérémie XXX, 18 et Zacharie I, 12 et 16- *« Et trône en elle suivant ta promesse »*. Zacharie VIII, 3 dit : *« Je reviens à Sion et Je rétablis ma demeure au milieu de Jérusalem »*. C'est en rapport avec le retour de la שְׁכִינָה /*Chekhina* [présence divine] que la réédification de Jérusalem est implorée par nous. Le nouvel édifice sera d'une durée éternelle car il ne procédera pas comme les anciens de l'œuvre de l'homme, il ne saurait donc être éphémère, ni vulnérable[1310]. Dieu Lui-même posera ses fondations et l'édifice demeurera en perpétuité (…) [comme indiqué dans] Jérémie XXXI, 3 : *« Lorsque Je te reconstruirai, tu seras édifié à jamais »*. La bénédiction finale, qui se réfère au Psaume CXLVII, 2 [Dieu construit Jérusalem] se rapporte également à ce vœu de reconstruction de Jérusalem par Dieu.[1311]

De plus, les prières instituées par les Sages s'éloignent du simple rappel nostalgique car elles placent le fidèle dans la même situation qu'à l'époque du Temple. Lorsqu'on lit les différentes étapes de la Amida et le « pourquoi » de l'ordre d'enchaînement des différentes bénédictions, on a ainsi l'impression que les Sages arrangèrent le texte de telle manière à ce que le lecteur

---

[1307] *« Rétablis nos juges comme autrefois et nos conseillers comme jadis. Eloigne de nous l'affliction et la tristesse et règne sur nous, Toi seul, Seigneur, avec grâce et miséricorde, et sois clément envers nous dans le jugement. Sois béni, Seigneur, Roi qui aime la clémence et la justice »* (traduction du Rabbin E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.162).

[1308] TB Méguila 17b : *« Et une fois les exilés rassemblés, la justice sera exercée envers les méchants, comme il est dit : Et je dirigerai Ma main sur toi et J'éliminerai tes déchets comme le fait la lessive (Isaïe 1, 25)- et, [dans le verset suivant,] il est dit : Je rétablirai tes juges comme autrefois (Ibid. 1, 26) ».*

[1309] La *Amida* est lue dans les prières de « שחרית */ Cha'harit* » (matin), de « מנחה */ Min'ha »* (après-midi) et de « ערבית */ Arvit* » (soir). Or, cette dernière prière n'a pas la même valeur obligatoire que les deux autres, bien que sa récitation fut par la suite imposée au même titre que celles de « שחרית */ Cha'harit* »ou « מנחה */ Min'ha* » (TB Berakhot 2b).

[1310] Voir *Yalkout Shimoni* 133, 5.

[1311] R. Elie Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.172. Cette idée ressort bien évidemment clairement de la bénédiction elle-même (voir supra p.346 –note-).

s'imagine réellement vivre ce qu'il demande à Dieu. Cette idée s'applique d'ailleurs à la formation de la prière du matin dont les grandes lignes se calquent sur les prières prononcées par les Prêtres avant d'offrir les premiers sacrifices de la journée :

Le préposé leur disait [aux Prêtres] : *« récitez une bénédiction »* ; et ils la récitaient. [Puis il leur disait :] *« Lisez les dix paroles*[1312]*, «* שְׁמַע */ Schéma »* [écoute]*, « ce sera si vous écoutez » [et] « et il dit »*[1313]. [Puis il leur disait :] *« Bénissez le peuple [par] trois bénédictions : «* אֱמֶת וְיַצִיב */ Emet vé Yatsiv»* [vraie et sûre][1314]*, «*עֲבוֹדָה */avoda »* [Service] *et la «*בִּרְכַּת כֹּהֲנִים */ birkat haCohanim »* [bénédiction des Prêtres] (…).[1315]

Il n'y a pas vraiment de doutes quant au contenu de la bénédiction des prêtres prononcée par ces derniers à cet instant de la journée dans le Temple, puisque son texte est écrit explicitement dans la Torah[1316]. Celui du texte de la prière dite du *« Service »* est quant à lui plus difficile à déterminer, puisqu'il ne peut s'agir du même que celui institué dans la *Amida* dans le but de demander sa restauration. Cette déduction est en effet on ne peut plus logique, puisque les prêtres effectuaient, alors, leur service au Temple ! C'est donc dans cette optique que le Rav Asher Ben Yé'hiel explique dans son commentaire sur cette *michna*, que la bénédiction du service consistait uniquement à demander à Dieu que les sacrifices offerts soient agréés[1317]. Les Sages de Yavné ont donc rajouté la demande de restauration du service en se basant sur cette tradition rapportant que les prêtres priaient pour que le service soit agréé. Aussi après avoir demandé que soit rebâti le Temple de Jérusalem, les Juifs suivant l'agencement des Sages prient pour que le service qui s'y fera soit également accepté. Or, s'ils effectuent une telle demande, c'est qu'ils ont déjà la certitude que le Temple sera reconstruit et que les anciennes pratiques seront rétablies.

Par ailleurs, on remarque dans cette même *michna* que les prêtres bénissaient le peuple après avoir prié pour que les offrandes soient acceptées par Dieu. De même dans la *Amida*, la

[1312] Les *« dix paroles »* sont plus connues dans notre société française comme « les dix commandements », traduction erronée de l'hébreu « עשרת הדברות */ asseret devarim »* (dix paroles). Le Talmud rapporte que ces commandements étaient récités tous les jours dans la prière et avaient une place importante tout comme la lecture du *«*קריאת שמע */ Kiriat Shema »* et de la *«* עמידה */ Amida »*, mais que les Sages décidèrent de supprimer cette lecture *« à cause des hérétiques »* (TB Berakhot 12b), c'est-à-dire à cause de la crainte que seuls ces commandements soient regardés comme ayant été transmis à Moïse sur le Mont Sinaï (voir Maïmonide, *Péroush HaMichnaïot*, op. cit., commentaire sur M Tamid 5, 1).

[1313] Il s'agit des des trois paragraphes de la prière quotidienne *« Kiriat Shéma »* (Deutéronome 6, 5-9 ; Ibid. 11, 13-21 et Nombres 15, 37-41). On notera que l'origine de cette prière remonte à l'époque du Temple puisqu'elle est mentionnée dans le service des Prêtres.

[1314] Il s'agit de la bénédiction suivant la récitation du *«* קריאת שמע */ Kiriat Shema »* (voir R. Elie Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., pp. 137-140).

[1315] M Tamid 5, 1 ; traduit de l'hébreu.

[1316] Voir supra p.346 (note).

[1317] R. Asher ben Yé'hiel –« Rosh » (Allemagne 1250 – Tolède 1327)- *Péroush HaRoch Al Ha Michna*, commentaire sur Tamid 5, 1, dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, op. cit.

bénédiction des prêtres suit la bénédiction du service et celle de la reconnaissance envers Dieu afin de retrouver le même ordre que celui prévalant dans le Temple[1318]. La prière quotidienne de la Amida fait alors penser à une pièce de théâtre dans laquelle chacun joue la scène qui se déroulera dans le futur lorsque le Temple sera rétabli.

Alors que les כֹּהֲנִים /*Cohanim* (prêtres) n'ont plus le même rôle tout en ayant gardé un statut particulier[1319], la demande régulière de restauration du Temple et du service appartient à chaque particulier qui, par sa prière, contribue à rapprocher l'époque qui verra les כֹּהֲנִים /*Cohanim* (prêtres) reprendre leur fonction. Or, pour que les particuliers s'imprègnent de cette mission, les Sages font particulièrement attention à ce que la gestuelle journalière apparaisse le plus « vrai » possible en se rattachant indubitablement au culte du Temple. Aussi prévoient-ils que la bénédiction des prêtres soit simplement récitée par le ministre-officiant même si aucun כֹּהֵן /Cohen (prêtre) n'est présent dans l'assistance. De plus prévoient-ils que la reproduction « exacte » du service ne puisse être effectuée qu'en collectivité, c'est-à-dire avec un quorum d'au moins dix hommes prenant part à l'office[1320] ; de la même manière que le culte était public dans le Temple.

En outre, on remarquera que les Sages s'appuyèrent constamment sur des versets tirés des Livres des Prophètes lorsqu'ils mirent en ordre la עֲמִידָה /*Amida*. Ceci n'est pas anodin, mais au contraire, témoigne de leur volonté de montrer au peuple que les « nouvelles » institutions de l'après-destruction le sont uniquement dans la forme, puisque leur fond correspond parfaitement aux écrits bibliques.

Par exemple, en calquant la prière pour la restauration de Jérusalem sur la formulation des Psaumes[1321] montrant que Dieu est actif dans la construction de Jérusalem –et automatiquement de Son Temple- les Sages sous-entendent clairement que de telles promesses bibliques se rapportent à la construction d'un « troisième Temple ».

[1318] La *Guemara* (TB Méguila 18a) demande pourquoi la bénédiction des prêtres est-elle placée après celle du remerciement et non directement après celle du *« Service »*, comme cela était le cas à l'époque du Temple. Elle répond alors qu'il est logique de dire que le service du Temple et le remerciement forment une seule entité, car comme l'explique Rachi, le fait de remercier Dieu constitue également une forme de service divin (commentaire sur Ibid., s.v *« 'hada milta hi »*). En d'autres termes, cela revient à dire que la bénédiction des prêtres intervient effectivement après celle du service.

[1319] Voir supra pp.345-346 (note).

[1320] La Michna limite la prière de l'individu par rapport à celle de la collectivité, notamment en ce qui concerne la répétition publique de la *Amida* et la bénédiction des prêtres, qui ne peut être prononcée en l'absence de dix hommes (voir TB Méguila 23b ; voir Ibid. à propos de l'origine du quorum de dix hommes exigé dans certaines situations).

[1321] 14ème bénédiction : *« Béni es-Tu Seigneur qui rebâtis Jérusalem »* / Psaume 147, 2 : *« Dieu bâti Jérusalem »*.

De même, la prière concernant le rétablissement des sacrifices trouve sa source dans un verset biblique tiré du Livre d'Isaïe : *« Je les amènerai sur ma sainte montagne, Je les comblerai de joies dans Ma maison de prières, leurs holocaustes et autres sacrifices seront les bienvenus sur Mon autel ; car Ma maison sera appelée Maison des prières pour toutes les nations »*[1322]. Ce verset présente une vision idyllique d'un culte des sacrifices englobant également les offrandes régulières des nations du monde. Il présente une époque idéale durant laquelle le Temple de Jérusalem ne sera plus le lieu de culte spécifique aux Juifs, mais sera le centre de prière de l'humanité entière. Il est certain que les Juifs de l'après destruction du Temple ne risquaient pas d'interpréter ce verset comme relatif à la construction du second Temple, puisque celui-ci ne fut jamais considéré comme le centre cultuel des nations !

Deux possibilités s'offraient alors pour les contemporains de la destruction et leurs descendants : continuer à croire en de telles prophéties ou les considérer comme caduques. Les Sages décidèrent alors d'insérer cette croyance prophétique dans la prière journalière, entre autres afin d'écarter cette dernière option. Ainsi, la croyance en une époque dans laquelle Dieu acceptera de plein gré les sacrifices d'Israël et des nations dans Son Temple reconstruit, ne dépendait plus uniquement de l'étude du texte biblique, mais devenait une priorité pour chaque juif. Même celui n'étant pas versé dans l'étude des Prophètes était désormais accoutumé à cette idée.

Enfin, la demande du rétablissement de la « justice d'antan » se base également sur un verset du Livre d'Isaïe : *« Je restaurerai tes juges comme autrefois, tes conseillers comme à l'origine. Ensuite on t'appellera ville de justice, cité fidèle »*[1323]. Plusieurs interprétations sont proposées dans la littérature rabbinique quant à savoir qui sont les « juges » et « conseillers » mentionnés dans le verset[1324]. Cependant, celles-ci ne correspondent pas forcément à l'objectif de l'insertion d'une bénédiction basée sur son modèle dans la prière quotidienne. En effet, dans ce contexte précis, il semblerait que les Sages aient insisté particulièrement sur le

---

[1322] Isaïe 56, 7. La 17ème bénédiction [celle du rétablissement du service] commence ainsi: *« Agrée, Seigneur notre Dieu, Ton peuple Israël et ses prières. Ramène le service dans le parvis de Ta maison, les offrandes d'Israël et ses prières accueille-les avec bienveillance (…) »* ; l'idée d'un futur agrément du service divin se basant sur ce verset de Isaïe : *« (…) leurs holocaustes et autres sacrifices seront les bienvenus sur Mon autel (…) »*.

[1323] Isaïe 1, 26. La 11ème bénédiction [celle du rétablissement de la justice] commence ainsi : *« Rétablis nos juges comme autrefois, nos conseillers comme aux temps d'anciens (…) »* ; se basant clairement sur le début de notre verset : *« Je restaurerai tes juges comme autrefois, tes conseillers comme à l'origine (…) »*.

[1324] D'après le Midrash, les « Juges » feraient référence à Moïse et à son frère Aaron, alors que les conseillers se rapporteraient à David et Salomon (*Yalkout Shimoni* 391). Il ressortirait par ailleurs du Talmud que ces deux termes feraient simplement référence à des juges intègres : *« Et le Saint, béni soit-Il, privera Israël de Sa présence, tant que ces mauvais juges et leurs agents n'en auront pas été éliminés, car il est dit : « Et je dirigerai Ma main sur toi et J'éliminerai tes déchets comme le fait la lessive et je te purifierai de tout alliage. Je rétablirai tes juges comme autrefois, tes conseillers comme à l'origine » (Isaïe 1, 25-26) »* (TB Shabbat 139a).

retour d'une justice juive correspondant aux préceptes de la Torah. Ainsi, de la même manière, ils désiraient que les bouches et les cœurs soient dirigés vers l'espoir du rétablissement du service ; les Sages voulaient que la restauration du Grand Sanhédrin[1325] reste une préoccupation fondamentale chez le peuple.

Enfin, il importe de signaler que cette volonté se retrouve également dans la Michna, dans un enseignement original du fait qu'il se présente sous la forme d'une prière : *« (…) Puisse-t-il être Ta volonté de reconstruire Ta ville*[1326] *rapidement de nos jours et de nous donner notre part dans Ta Torah »*[1327]. Cette *michna*, qui sera par la suite lue tous les jours après la récitation de l'ordre des sacrifices[1328] insiste, tout comme les bénédictions de la *Amida*, sur l'attente quasiment insoutenable du peuple privé de son Temple.
Cette attente se retrouvant dans les prières quotidiennes paraît incompatible avec les traditions montrant que l'effet du culte sacrificiel n'a pas disparu après la construction du Temple[1329]. En effet, pourquoi les Sages inciteraient-ils le peuple à prier et espérer un rapide retour des conditions juridiques et sociales prévalant avant la destruction, tout en leur montrant à maintes reprises que la situation présente n'a rien à envier à la précédente ? En réalité, il a déjà été répondu à cette question lors du traitement de la pensée de Rabban Yo'hanan ben Zakaï : ce n'est pas parce que ce dernier déclare à son disciple que les actes de bienfaisance possèdent une valeur expiatoire semblable à celle des sacrifices, qu'il ne regrette pas la disparition du Temple et du service s'y rattachant[1330]. De la même manière, même si ses successeurs affirmèrent à plusieurs reprises que telle ou telle action produirait le même effet que les sacrifices, leur désir premier était de voir le retour concret du service *« rapidement et de leurs jours »*.

L'intérêt ne réside pas tant ici dans la pensée des Sages eux-mêmes, mais dans leur habilité à transmettre leurs idées au peuple, habilité relevant d'une sérieuse conscience sociopolitique : D'un côté, les idées seules d'espoir ne pouvaient suffire car elles auraient alors contribué à un

[1325] C'est-à-dire, du Sanhédrin siégeant dans le Temple en bénéficiant de toutes ses compétences.
[1326] Certaines éditions lisent ici «עירך */irakh* » (Ta ville) alors que d'autres lisent *«* בית המקדש */Beit HaMikdash »* (Temple) ; voir *Meam Loez, Chapitres des Pères*, op. cit., p.332, note 172. Quoi qu'il en soit, il paraît plutôt évident que *« Ta ville »* fasse ici également référence au Temple de Jérusalem.
[1327] M Avot 5, 21.
[1328] Rachi, dans son commentaire sur Ibid., écrit que *« tout le monde »* à l'habitude de réciter cette Michna dans la prière quotidienne ; celle-ci se retrouvait déjà dans le livre de prières de Rav Amram Gaon (*Seder Rav Amram Gaon*, ed. Harfenes; Bnei Brak 1994), composé vers le milieu du 9ème siècle.
[1329] Voir par exemple TB Berakhot 6b ; 26b ; 32b ; Souka 49b ; Sota 5b, etc.…
[1330] Voir supra p.287.

manque de confiance généralisé de la population envers les Sages et les institutions des différentes époques. Si les yeux et les cœurs ne devaient être tournés que vers le passé, quelle valeur auraient-ils bien pu accorder au présent ? D'un autre côté, une trop grande insistance sur les « substituts » du service divin au détriment du rappel de l'ancien système aurait provoqué une fracture entre le judaïsme du Temple et un « nouveau » judaïsme détaché de l'ancien. Le concept de « judaïsme rabbinique »[1331] aurait alors été applicable à un tel système détaché de tout espoir de retour vers la situation de l'avant-destruction.

Les Sages opérèrent donc une synthèse entre la valorisation du nouveau mode de vie consécutif à la chute du Temple, et l'insistance sur l'idéal du retour d'une Jérusalem reconstruite avec son Temple et son Sanhédrin. En d'autres termes, ils réussirent à mettre en place un judaïsme d'a postériori parfaitement viable, tout en soulignant fortement qu'il ne constituait pas un idéal en soi. Ainsi les Juifs restèrent fidèles aux préceptes de la Torah considérés comme toujours d'actualité malgré la destruction du Temple, tout en vivant avec l'espoir que toutes ses lois puissent être pleinement accomplies dans une Jérusalem indépendante politiquement et juridiquement[1332]… Remarquons pour terminer, que cet état d'esprit se perpétue jusqu'à nos jours.

§2) Un message d'espoir eschatologique

Même si le terme de « Messie » n'est pas employé en tant que tel dans la *Amida,* il est manifeste que les Sages insistent fortement sur l'espoir de sa venue en employant d'autres termes évocateurs. De plus, il apparaît que la portée de cette insistance dépasse le cadre de la croyance religieuse pour s'inscrire dans une dynamique sociale, indissociable du contexte dans lequel la *Amida* fut rédigée à Yavné (A). Il en va de même pour la prière du *Kaddish,* qui, au-delà de sa portée religieuse, reflète la volonté des Sages de propager l'espoir messianique au sein du peuple (B).

[1331] Ibid.

[1332] Le lecteur aura compris que je ne fais ici aucunement allusion à la situation politique actuelle de l'Etat d'Israël, qui bien que qualifié parfois d' « Etat juif » ne correspond ni à l'idéal politique ni à l'idéal juridique de la Torah. Il ressort en fait de l'étude des bénédictions de la « עמידה / *Amida* » en rapport avec le rétablissement du service que « l'indépendance politique et juridique » dont il s'agit implique le rétablissement du Sanhédrin et du Temple de Jérusalem, qui, d'après la littérature rabbinique, sera remis en place par Dieu lui-même (voir par exemple TB Berakhot 49a et *Yalkout Shimoni*, Psaume 147)

A/ L'insistance sur l'espoir d'un retour de la maison davidique

Lorsque, d'après le Talmud[1333], Rabban Yo'hanan Ben Zakaï formula ses requêtes à Vespasien, il lui demanda de laisser vivre la *« chaîne [généalogique] de Rabban Gamliel »*. Rachi explique sur place, sans plus de précisions, que le Sage désirait préserver la lignée royale de la maison de David[1334]. Un premier motif est sans doute de nature politique. En effet, il s'agissait pour Rabban Yo'hanan Ben Zakaï de hisser Rabban Gamliel au poste de *Nassi* afin de montrer au peuple que l'autorité du Sanhédrin reviendrait finalement vers la maison davidique après son départ du pouvoir[1335]. Toutefois, il existe certainement un second motif de nature eschatologique expliquant la volonté de préserver la lignée de la maison de David : d'après une tradition communément admise, le Messie sera lui-même de lignée davidique[1336]. Non pas qu'il s'agissait pour le Sage de s'assurer de la validité de cette tradition en sauvant les descendants de David ; mais il s'agissait en réalité de placer Rabban Gamliel sur le devant de la scène afin de montrer au peuple que la lignée royale dont sortira le Messie était préservée.

Cette volonté d'entretenir la flamme de l'espoir messianique dans le cœur de la collectivité fut par la suite transmise aux successeurs de Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, comme le montre la rédaction dans la *Amida* d'une bénédiction relative à l'avènement du descendant du libérateur David :

Fais bientôt croître le rejeton de David, Ton serviteur, et relève sa gloire par Ton secours, car c'est en Ton secours que nous espérons tous les jours. Sois béni, Seigneur, qui fait croître la corne du salut.[1337]

[1333] TB Guittin 56b.

[1334] Commentaire sur Ibid., s. v. *« véshoushilta shel Rabban Gamliel »* ; voir supra à propos de la lignée davidique de Rabban Gamliel (pp.261-262).

[1335] Le Professeur D. Banon fit remarquer lors de ma soutenance de thèse que le motif politique fut la raison essentielle de cette demande. D'après lui, R. Yo'hanan Ben Zakaï attendait le moment propice pour rétablir sur le trône *temporel* un descendant du roi David afin de rétablir une indépendance politique en Judée. Il se base pour cela sur une certaine lecture de Rachi : Ce dernier écrit que le Sage voulait préserver la lignée royale de la maison de David (voir supra p.260). Aussi le Professeur Banon suppose-t-il logiquement que la préservation d'une *« lignée royale »* n'avait d'autre but que de mettre en place une royauté en Judée. Si cette expliquation brille par sa logique, on notera toutefois que ce passage talmudique reste sujet à interprétation. Voir par exemple une compréhension différente de la requête de R. Yo'hanan chez R. I.E HaLévy dans *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, p.48.

[1336] Voir un rappel de ces différentes traditions dans R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, Les Nombres, op. cit., pp.256-257. De plus, cette tradition était apparemment fortement propagée comme en témoignent également les Evangiles (voir supra pp.260-261).

[1337] 15ème bénédiction ; traduction du Rabbin E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.172. Le Rav Munk explique sur place que les opinions divergent quant à l'époque de la rédaction et quant à l'origine de cette bénédiction. D'après le Talmud de Babylone (TB Méguila 17b), elle représente une bénédiction indépendante,

Deux expressions spécifiques à cette bénédiction doivent être expliquées avant de réfléchir plus profondément sur sa portée sociale. Il s'agit de la mention du *« rejeton de David »*, se lisant littéralement « la plante/ צֶמַח */tsema'h* de David », et de celle de la croissance de *« la corne du salut »* :

-*« Le rejeton de David »* : D'après le Rabbin E. Munk[1338], cette expression trouve sa source dans le livre biblique de Zacharie : *« (…) je vais faire apparaître mon avdi tsema'h/* עַבְדִּי צֶמַח */serviteur rejeton»*[1339] ; ce dernier terme faisant référence au roi-Messie d'après certaines traditions rabbiniques apparemment déjà connues des rédacteurs de la עֲמִידָה */Amida*[1340]. De plus, le Rav Altschuller dans son commentaire sur ce dernier verset du Livre de Zacharie[1341], rappelle que le mot *«* צֶמַח */tsema'h »* se retrouve également dans le Livre de Jérémie dans un contexte explicitement messianique : *« Voici des jours viennent dit l'Eternel, où Je susciterai à David un rejeton juste/* צֶמַח צֶדֶק */tsema'h tsedek, qui règnera en roi, agira avec sagesse et exercera le droit et la justice dans le pays. En ces jours, Juda sera sauf et Israël habitera en pleine sécurité, et voici le nom qu'on lui donnera : L'Eternel est notre Droit !»*[1342]. Or, dans ce verset comme dans celui du Livre de Zaccharie, la traduction araméenne rattachée au *Tana* Yonathan Ben Ouziel[1343] traduit «צֶמַח */tsema'h »* par *«* מְשִׁיחַ */mechia'h »*, signifiant *« Messie »*[1344]. Aussi, comme l'explique le Rav David Kimhi, le texte comparerait le Messie à une plante, car *« sa sortie dans le monde sera comme celle d'une plante destinée à s'accroître »*[1345], explication pouvant être comprise à la lumière du Midrash : *« La rédemption ne se produira pas brusquement au milieu de la détresse. Elle se développera pas à pas, de*

---

alors que le Talmud de Jérusalem (TJ Berakhot 4, 5) la relie à la précédente demandant la reconstruction de Jérusalem. Cependant, le Midrash, se référant au rite palestinien, relate l'ordonnancement des bénédictions en reconnaissant cette dernière comme indépendante (*Bamidbar Rabba*18).

[1338] R. E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.173.

[1339] Zacharie 3, 8.

[1340] Cette interprétation ne correspond pas à celle retenue par Rachi, selon qui le *«* עַבְדִּי צֶמַח */avdi tsema'h »* visé dans ce texte serait Zorobabel (commentaire sur Ibid.). Le célèbre commentateur champenois s'éloigne ainsi de la traduction du *Tanna* Yonathan Ben Ouziel *« Messie »*, dans le *Targum Yonathan* sur de ce verset. De plus, le Rav David Kimhi (*Péroush*, op. cit., commentaire du « Radak » sur Ibid.), rappelle que d'après un passage du Talmud, le Messie se nommera *«* מנחם */Menahem »* ; nom propre ayant une valeur numérique de 138, tout comme le mot *«* צֶמַח */tsema'h »*, en apportant ainsi un argument supplémentaire quant à la validité de cette tradition. Celle-ci est d'ailleurs retenue par le Rav David Altschuller (*Metsoudat David*, op. cit., commentaire sur Ibid.) ainsi que par Rabbi Meïr Leibusch (*Mikraéi Kodesh*, op. cit., commentaire du « Malbim » sur ibid.) ; tous deux apportant donc une interprétation différente de celle de Rachi sur ce verset de Zacharie.

[1341] Zacharie 3, 8.

[1342] Jérémie 23, 5-6.

[1343] Dans le Talmud, les Sages attribuent la paternité du *« Targoum Yéhonatan »* à Yonathan Ben Ouziel (TB Méguila 3a), qui, d'après la tradition, faisait partie des disciples d'Hillel (TB Souka 28a).

[1344] Commentaires sur Jérémie 23, 5-6 et Zacharie 3, 8.

[1345] R. David Kimhi, *Péroush*, op. cit., commentaire du « Radak » sur Jérémie 23, 5-6.

sorte que l'humanité ne soit pas aveuglée par un brusque éblouissement. Ainsi l'Eternel fait « croître » le salut de son élu tout comme il fait croître chaque jour l'aurore progressivement »[1346]. Ainsi, l'introduction de ce terme précis dans une prière demandant à Dieu la venue du Messie, rappelle à ceux qui la prononcent que leur demande peut se concrétiser même s'ils ne voient aucun signe, car ils contribuent à « faire croître » le Messie afin de le voir arriver plus vite[1347].

- *« La corne du salut »* : Dans le texte biblique, la *« corne »* peut représenter un homme s'élevant au dessus des autres, comme dans le Livre de Daniel[1348] ; ou le principe même de

[1346] *Midrash Téhilim* 18, 51 cité et traduit par le Rabbin E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.174. Voir également le *Midrash Sho'her Tov* développant une idée similaire en se basant sur ce même verset des Psaumes, cité et traduit en français dans R. A.C Feuer, *Téhilim, Les Psaumes, La Bible commentée*, les éditions Colbo, 1990, p.236.

[1347] Voir cependant la discussion dans TB Sanhédrin 98a opposant les Sages au sujet de différents versets bibliques : les uns avançant comme nous l'avons vu, que la venue du Messie sera progressive, alors que les autres, se basant sur d'autres versets (Daniel 7, 13 ; Isaïe 60, 22), suggèrent que cette venue sera rapide et subite. Les Sages du Talmud réconcilient alors les différents versets en expliquant que *« s'ils le méritent »*, les juifs bénéficieront d'une délivrance rapide ; alors que *« s'ils ne sont pas méritants »*, la délivrance sera lente et progressive. D'après notre étude sur la bénédiction demandant la venue du *« צמח דוד /tsema'h David »*, il apparaît que cette dernière conclusion talmudique ne va pas dans le même sens que celui des rédacteurs de la *Amida*, comprenant quant à eux d'une manière positive les versets indiquant que le Messie viendra « lentement mais sûrement », à l'inverse des Sages du Talmud les interprétant à la défaveur des juifs.

[1348] Daniel 7, 7-27 : *« (…) Après cela, je regardais dans mes visions nocturnes, et voici une quatrième bête, extrêmement terrifiante, redoutable et puissante ; avec de très grandes dents de fer, elle mangeait, broyait, et le reste elle l'écrasait avec ses pieds ; elle était différente de toutes les bêtes qui l'avaient précédé et avait dix cornes. Je considérais les cornes, et voici, une autre corne, petite, sortit d'entre elles, et trois des précédentes cornes furent arrachées devant elle ; et voici, des yeux, comme des yeux humains, étaient sur cette corne, et une bouche qui disait des paroles arrogantes.*

Je regardais jusqu'au moment où les trônes furent dressés, et l'Ancien des jours, s'assit (…). Le procès fut engagé et les livres furent ouverts.

Je regardais. Alors, à cause du bruit des paroles arrogantes prononcées par la corne, je regardai jusqu'au moment où la bête fut tuée, où son corps détruit et livré à l'ardeur du feu. Pour le reste des bêtes, la domination leur fut retirée, cependant une prolongation de vie leur fut accordée jusqu'à une époque et un temps.

Je regardais dans mes visions nocturnes, et voici qu'avec les nuées du ciel, quelqu'un ressemblant à un homme survint ; il s'avança jusqu'à l'Ancien des jours et on l'amena devant Lui. Il lui accorda domination, gloire et royauté ; tous les peuples, nations et langues le serviront ; sa domination est une domination éternelle qui ne passera pas et sa royauté ne sera pas détruite.

(…) Puis je voulus la vérité au sujet de la quatrième bête qui était différente de toutes les autres : extrêmement terrifiante, avec des dents de fer et des griffes d'airain, qui mangeait, broyait, et écrasait le reste avec ses pieds ; et au sujet des dix cornes qui étaient sur sa tête, de l'autre qui était sortie et des trois qui tombèrent devant elle, et de cette corne qui avait des yeux et une bouche qui disait des paroles arrogantes et une apparence plus imposante que celle de ses compagnes. Je regardais et cette guerre engagea la guerre avec les saints et triompha d'eux, jusqu'au moment où l'Ancien des jours vint et vengea les nobles saints. Et le temps arriva, et les saints héritèrent de la royauté.

Il parla ainsi : « La quatrième bête : il y a aura un quatrième royaume sur la terre qui sera différent de tous les royaumes ; il dévorera toute la terre, l'écrasera et la broiera. Et les dix cornes : de ce royaume, dix rois se lèveront, et un autre se lèvera après eux qui sera différent des précédents et qui abaissera trois rois. Il prononcera des paroles contre le Très-Haut, opprimera les nobles saints et formera le projet de changer les époques et la loi ; ils seront livrés dans sa main jusqu'à un temps, des temps et une moitié de temps. Mais on lui intentera un procès et on lui retirera sa domination pour être anéanti et détruit complètement.

Et la royauté, la domination et la grandeur des royaumes partout sous le soleil seront données aux nobles saints. Sa royauté sera une royauté éternelle et tous les chefs d'Etat le serviront et lui obéiront ».

Dans ce long passage, les « cornes » représentent d'après nombres de commentateurs des hommes d'Etat d'une grande prestance qui prendront la tête du « quatrième empire », représentant le dernier royaume dans lequel les

l'élévation d'un peuple au dessus des autres par la volonté divine, comme dans le Livre des Psaumes[1349]. Cependant l'expression *« la corne du salut »* fait elle-même référence à une tradition inscrite dans un *midrash* commentant le passage de la Genèse dans lequel les cornes d'un bélier s'étaient prises dans un buisson :

« Abraham leva ses yeux et voici qu'un bélier, après lui, s'était embarrassé les cornes dans un buisson ». Que signifie *« après lui ? »*. Rabbi Youdan dit : Après toutes les bonnes actions, Israël qui était empêtré dans ses transgressions et dans ses malheurs sera délivré par la corne du bélier, comme il est dit : *« l'Eternel Dieu sonnera dans le* שׁוֹפָר */Shofar »*[1350]. Rabbi Yéhouda bar Simone dit : Après toutes les générations, Israël qui était empêtré dans ses transgressions et dans ses malheurs sera délivré par la corne du bélier (…).
Rabbi Lévi dit : Alors qu'Abraham notre père voyait le bélier empêtré dans ce buisson, puis partir et se coincer dans un autre buisson, Le Saint béni soit-Il lui dit : *« Il en sera ainsi avec tes enfants : ils seront pris parmi les royaumes, de Babel à Madaï, de Madaï à Yavan, puis de Yavan à Edom*[1351]*, avant d'être finalement délivrés par la corne du bélier (…) »*.[1352]

Le point commun des différents avis présents dans ce récit rabbinique est qu'Israël sera finalement libéré par « la corne de la délivrance ». A première vue, il n'y a pas vraiment de rapport entre cette « corne de la délivrance », faisant référence à *« la corne du bélier de la ligature [d'Isaac] (…) »*[1353], et la *« corne du salut »* représentant le Messie dans la *Amida*. Cependant, il semblerait que les Sages ayant formulé notre bénédiction se soient en fait basés exclusivement sur la tradition rapportée par Rabbi Lévi dans ce *midrash*. Ainsi, il faudrait comprendre que la *« corne du salut »* serait le Messie venant délivrer Israël, à la fin du règne du dernier des quatre empires et de la dernière *« corne »* en étant sortie. La tradition rapportée

---

Juifs seront exilés avant la venue du Messie (voir R. Hersh Goldwurm, *Daniel*, op. cit., pp.199-215). Dans cet esprit, il est possible d'expliquer que la *« corne du secours »* soit un terme désignant le Messie, alors opposé à la « corne arrogante ». Nous verrons infra que l'expression *« corne du secours »* trouve sa source dans un *midrash* associé aux « cornes » du bélier s'étant pris dans les buissons lors de l'épisode de la ligature d'Isaac (Genèse 22, 13). Or, il est probable que l'intention de ce *midrash* ait été de désigner un messie *« corne du secours »* opposé au dernier roi oppresseur des juifs « corne arrogante ».

[1349] Psaumes 148, 13-14 : *« Louez le Nom de l'Eternel, car seul Son Nom doit être exalté ; Sa majesté est sur terre et dans les cieux. Il redressera alors la corne de son peuple. Louange à tous ceux qui L'aiment, aux fils d'Israël, Son peuple proche ! Louez l'Eternel ! »*. Le Rav Altschuller explique le sens premier du verset ainsi : *« Il relèvera la corne du pouvoir de son peuple »* (*Metsoudat David*, op. cit., commentaire sur Ibid. ; voir également dans le même esprit le commentaire du Rav D. Kim'hi, *Péroush*, op. cit., commentaire du « Radak » sur le même verset).

[1350] Zacharie 9, 14.

[1351] Il s'agit des empires représentants les « quatre royaumes » dont il est question dans le Livre de Daniel ; voir R. Hersh Goldwurm, *Daniel*, op. cit., pp.199-215.

[1352] *Berechit Rabba* 56, 9 ; traduit de l'hébreu. Voir également TJ Taanit 2, 4.

[1353] *« (…) dont [Dieu] se souviendra en la faveur [d'Israël], en mémoire du mérite de la ligature d'Isaac »*. R. Yossef Darmshtat, *Ets Yossef* , op. cit., commentaire sur *Bérechit Rabba*, Ibid.

dans le Midrash mettrait donc en parallèle la *« corne »* dont il est question dans le Livre de La Genèse, avec celles décrites dans le Livre de Daniel.
Les Sages auraient alors choisi cette formulation dans la *Amida* afin de ne pas mentionner uniquement la venue du Messie descendant de David, mais de la placer dans le contexte de la délivrance du quatrième empire, représenté par Rome à leur époque. Par conséquent, Il y aurait également une portée sociale dans l'institution de cette bénédiction, puisqu'elle viendrait rappeler aux Juifs soumis à l'Empire que le Messie venant les délivrer mettra précisément fin aux souffrances causées par lui, en le terrassant définitivement.

Au-delà des idées d'espoir communes à toutes les générations, le Rav Elie Munk voit dans l'institution de cette bénédiction une portée sociale propre à la génération de l'après destruction. D'après le Midrash en effet, cette dernière bénédiction aurait été rajoutée juste après celle contre les hérétiques[1354]. Se basant sur ce texte rabbinique, le Rav Munk suppose alors que la raison de ce rajout fut similaire à celle de l'institution de la bénédiction contre les hérétiques :

Suivant cette version, le nombre de dix-neuf, dans le rite palestinien[1355], n'aurait été atteint que par l'adjonction de *« אֶת צֶמַח /et-tsema'h »*. Le *Midrash* nous fait supposer que des causes similaires ont déterminé l'introduction des deux bénédictions *«לַמַּלְשִׁינִים /lamalshinim »* [contre les hérétiques] et *« אֶת צֶמַח /et-tsema'h »*. Il est donc permis d'admettre que les mobiles ayant présidé à l'élaboration de *« לַמַּלְשִׁינִים /lamalshinim »*, à savoir le danger résultant pour le judaïsme du fait du nouvel enseignement chrétien, ont leur continuité dans le prolongement de *« et-tsema'h »*. En raison de la propagation de la foi en la personne du fondateur de la nouvelle religion considérée comme le messie annoncé par la Bible, la nouvelle doctrine se mit en contradiction flagrante avec l'enseignement du judaïsme. La raison d'être elle-même du judaïsme se trouvait être mise en cause par la reconnaissance du nouveau messie de Nazareth. On s'efforça donc de formuler de manière plus précise la prière pour l'avènement du rédempteur, implicite jusqu'alors dans la bénédiction *«וְיִרוּשָׁלַם /vélirouchalaïm »* [pour la reconstruction de Jérusalem][1356]. Les circonstances exigeaient que cette prière fût formulée d'une manière plus nette et dépourvue de la moindre ambiguïté, afin de préserver vivante dans les cœurs juifs l'attente du messie à venir, à travers toutes les époques du גָּלוּת /*Galouth* [Exil].[1357]

On remarquera à la lecture de ce passage que le Rabbin Elie Munk prête une nouvelle fois aux Sages des motifs plus sociaux que religieux dans l'institution des prières. Il explique ainsi d'une manière très pertinente qu'une bénédiction entière relative à la venue du Messie

[1354] Voir supra p.325s. à propos de la bénédiction contre les hérétiques.
[1355] Voir supra pp.354-355 (note).
[1356] Ibid.
[1357] E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.173.

n'aurait pas été nécessaire, ne serait-ce la propagation du *« nouvel enseignement chrétien »*. Son analyse est donc identique à celle proposée quant aux circonstances de l'institution de la prière contre les hérétiques, visant -entre autres- les mouvements judéo-chrétiens[1358]. Aussi sa remarque expliquant les motivations sociales des Sages dans l'institution de la bénédiction contre les hérétiques, peut s'appliquer dans ce cadre également: *« dans l'intérêt de la sauvegarde du judaïsme, une nette ligne de démarcation devait être tracée entre sa Vérité et l'évangile nouveau »*[1359]. Ainsi, l'espoir eschatologique contenu dans la bénédiction demandant la venue rapide du Messie trouve-t-il sa source dans la volonté des Sages de lutter contre toute influence susceptible de diminuer l'unité des juifs et du judaïsme après la destruction du Temple.

B/ Le caractère messianique de la prière du Kaddish

Les mentions ou allusions à la venue du Messie dans la prière instituée par les *Tannaïm* ne peuvent être comparées aux rares mentions du Messie dans la Michna s'inscrivant à chaque fois dans un contexte défini[1360]. Comme on a pu s'en apercevoir tout au long de ce travail, la Michna développe avant tout un cadre légal ; le Midrash et les parties du Talmud traitant de *Aggada* développent des principes de foi ou des idées générales sur différents domaines particuliers ; seuls les textes des prières ont –entre autres- pour vocation de transmettre un message d'espoir aux différentes couches de la population juive.
Cet objectif fut ainsi à l'origine de l'institution de la prière du קַדִּישׁ / *Kaddish*[1361], qui sous sa forme commune[1362] représente une *« prière d'un caractère purement messianique »*[1363]. Cette

[1358] Voir supra pp.329-331.
[1359] Ibid.
[1360] Dans une *michna* du traité *Berakhot*, la référence au Messie s'inscrit dans le cadre d'une discussion sur l'obligation de mentionner la sortie d'Egypte évoquée par la Torah : *« Rabbi Eléazar, fils de 'Azaria dit : Me voici comme un septuagénaire et pourtant je n'ai jamais pu convaincre mes collègues qu'il fallait mentionner la sortie d'Egypte la nuit, jusqu'à ce que Ben Zoma l'explique : La Torah énonce : « Afin que tu te souviennes tous les jours de ta vie du jour où tu es sorti du pays d'Egypte ». « Les jours de ta vie » font simplement référence aux jours ; « tous les jours de ta vie » inclut également les nuits. Les Sages disent : « Les jours de ta vie » font référence au monde dans lequel nous vivons ; « tous les jours de ta vie » inclut également les jours du Messie »* (M Berakhot 1, 5). Voir l'explication de cette *michna* par le Rav Shimon ben Tsema'h Duran, le « Rashbats » (Palma de Majorque 1361- Alger 1444) dans R. J. Elias, *La Haggadah de Pâque*, le rituel commenté, Editions du Sceptre, 2004, pp.81-82.
L'autre *michna* mentionnant le Messie ne parle pas de *Halakha* comme la précédente, mais s'inscrit dans une séries de *michnaïot* décrivant le déclin progressif des générations (M Sota 9-15). C'est dans ce contexte que la Michna enseigne : *« (...) A l'approche des temps messianiques, l'insolence et la cherté de la vie augmenteront (...) »* (M Sota 15 ; TB Sota 49b ; à propos de la *« cherté de la vie »*, voir TB Sanhédrin 37a).
[1361] Le terme de « קַדִּישׁ / *Kaddish* » est de la même racine que « קדש/*Kodesh* », traduit habituellement par « sacré » ou « saint ». Cependant, il ressort de l'étude du texte biblique que le terme « קדש/*Kodesh* » doit être traduit par « séparé » ou « consacré » en fonction du contexte. Il est donc également employé dans un sens négatif pour désigner une prostituée « קדשה / *kédesha* » qui est *« séparée et consacrée au commerce des sens »*

prière paraît assez ancienne, puisque certains la rattachent à l'époque de la Grande Assemblée, c'est-à-dire entre le retour des exilés de Babylone et le début de la période du second Temple[1364]. D'ailleurs, la Michna et le Talmud discutent des règles du קַדִּישׁ */Kaddish* sans s'inquiéter spécialement de son origine historique, comme si cette prière était connue depuis longtemps[1365]. De même un récit rabbinique rapporté au début du traité *Berakhot* du Talmud de Babylone montre incidemment que cette prière était déjà récitée dans les synagogues à l'époque de la destruction du second Temple :

On nous enseigne que R. Yossi a dit : Je marchais un jour sur une route et je suis entré dans un lieu de ruines de Jérusalem pour prier. [Le prophète] Elie –que sa mémoire soit bénie- apparut à l'entrée ; il m'observait pendant que je priais. Quand j'eus fini ma prière, il me dit :

-Chalom, maître.

-Chalom, mon maître et mon guide.

(…)

-Quelle voix as-tu entendue, mon fils, parmi ces ruines ?

Je lui répondis :

-J'ai entendu une voix céleste, semblable à la plainte d'une colombe, et qui disait : *« Malheur [à mes] enfants dont les fautes ont fait que J'ai détruit Ma résidence, brûlé Mon Temple et exilé mes enfants parmi les idolâtres »*.

Elie me dit alors :

-Je te jure sur ta vie, mon fils, je le jure sur ta tête, cette voix ne s'est pas fait entendre aujourd'hui pour la première fois, c'est tous les jours et par trois fois qu'elle se manifeste. Et plus encore, chaque fois qu'Israël rentre dans les synagogues ou dans les maisons d'étude, et chante *« Que Son grand Nom soit béni, le Saint, béni soit-Il, hoche la tête et dit : « Heureux le roi qui est ainsi glorifié dans sa propre maison, mais que dire du père qui a exilé ses enfants parmi les idolâtres ! Malheur aux enfants qui ont été banni de la table maternelle ! »*[1366]

La phrase dont il est question ici –*« Que Son grand Nom soit béni »*- est l'une des formules insérées dans le קַדִּישׁ */Kaddish* récité dans toutes les synagogues[1367]. Il s'agit de la première

(Commentaire de Rachi sur Genèse 38, 21). En tant que prière, le Kaddish représente la « séparation » par l'élévation du Nom de Dieu, ainsi qu'une « séparation » entre les différentes parties de la prière. Il y a en tout un total de sept « קדישים/*Kaddishim* » quotidiens (voir R. Y. Ben Asher, *Arbaa Tourim*, op. cit., Or HaHaïm 55, 1, avec le commentaire du Rav David Halévy, *Touréi Zaav*, dans Ibid.).

[1362] Voir Ibid. et C. Brahami, *L'arme de la parole*, op. cit., p.55.

[1363] R. E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.108.

[1364] Voir R. Y. Ashkénazi, *Beer Etev*, Commentaire sur le Shoulkhan Aroukh Or HaHaïm 55, 1, dans *Shoulkhan Aroukh Habaïr*, op. cit.

[1365] Voir M Berakhot 7, 3 ; TB Berakhot 21b ; TB Méguila 23b.

[1366] TB Berakhot 3a (traduction française, A. Elkaïm-Sartre, *les Aggadot du Talmud*, op. cit., p.36).

[1367] Traduction de la forme simple du Kaddish basée sur celle du Rabbin R. Claude Brahami, *L'arme de la parole*, op. cit. :

-Que Son grand Nom soit grandi et séparé [des autres] (Amen)

idée développée dans cette prière, basée sur des versets du Livre d'Ezéchiel dans lesquels Dieu proclame que Son Nom sera grandi, et sanctifié aux yeux des nations[1368] ; c'est-à-dire qu'il sera clairement séparé des noms des autres dieux, dans le sens où les nations sauront désormais que Seul le Nom de Dieu se rattache à une réalité, à l'inverse des autres noms ne se rattachant qu'à l'inexistant.

Comme l'explique le Rav Munk, le désir de voir toutes les nations reconnaître la grandeur de Dieu est indissociable de celui de voir le rassemblement de tout Israël à la fin des temps[1369]. Il apparaît donc que la prononciation de cette phrase dévoile l'espoir pressant de parvenir à cette époque idéale à laquelle toutes les nations reconnaîtront Dieu, et à laquelle tout le peuple d'Israël sera rassemblé dans la paix. Il faut donc comprendre le récit rabbinique rapporté ci-dessus dans cet esprit : en entendant *« ses enfants »* prononcer le קַדִּישׁ */Kaddish,* Dieu se rappelle alors de leur malheur et « rapproche » ainsi l'arrivée de cette période implicitement réclamée.

D'ailleurs, le Rav Munk rappelle que la partie du Kaddish faisant explicitement référence à l'arrivée du Messie commence précisément avec cette phrase mentionnée dans le Talmud :

La deuxième partie, débutant par *«* יְהֵא שְׁמֵיהּ רַבָּא מְבָרַךְ */Iyé Shémé Rabba Mevorakh »* [Que Son grand Nom soit béni] indique quelle doit être la part de l'homme dans l'avènement du règne messianique, à savoir : sans cesse bénir le Nom divin, le glorifier, le chanter et le louer sous toutes ses formes en toute circonstance de la vie.[1370]

Cette idée selon laquelle chaque juif a la possibilité de participer au bon ordre du monde en récitant la phrase du Kaddish *« Que Son Grand Nom soit béni »* se retrouve également dans le traité Sota du Talmud de Babylone :

-Dans le monde qu'il créa selon Sa volonté. Qu'il fasse son royaume, qu'Il fasse germer son salut et qu'Il rapproche l'arrivée du Messie (Amen)
-Durant votre vie et de vos jours et pendant la vie de toute la maison d'Israël, rapidement et dans un temps prochain ; dites (Amen)
-Que Son Grand Nom soit béni ; que pour l'éternité soit béni, loué, glorifié, élevé, exalté, magnifié, grandi, vénéré, honoré, le Nom du Saint béni soit-Il (Amen)
-Qu'il le soit au-dessus de toute bénédiction, cantique, louange, complainte, que nous pourrions exprimer en ce monde ; et dites (Amen).

[1368] Ezéchiel 36, 23: *«Je sanctifierai Mon grand Nom qui a été outragé parmi les nations, que vous-mêmes avez outragé parmi elles, et les nations sauront que Je suis l'Eternel, dit le Seigneur Dieu, quand Je me sanctifierai par vous à leurs yeux »*. Ezéchiel 38, 23 : *« Ainsi Je me montrerai grand et séparé/* התקדשתי */hitkadchti, Je me manifesterai aux yeux des nations nombreuses, et elles reconnaîtront que Je suis l'Eternel »*.

[1369] R. E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., p.108 ; voir également Ezéchiel 36, 24.

[1370] Ibid.

Depuis l'époque de la destruction du Temple, il ne se passe pas de jour qui ne soit plus chargé de malédiction que la veille. Dans ces conditions, l'univers ne peut se maintenir que par la vertu de la «קְדוּשָׁה דְסִידְרָא */Kédousha désidra »*[1371] et des mots *« Que Son Grand Nom soit béni »* prononcés après les études.[1372]

Rachi explique que le texte de la קְדוּשָׁה דְסִידְרָא */Kédousha désidra* constitue à la fois un texte de prière et une étude de la Torah, car il est accompagné de traductions en araméen, dont la lecture équivaut à une courte étude. Or, explique-t-il, le Talmud considère que ce texte est particulièrement apprécié car il est récité aussi bien par les érudits que les ignorants, dans une volonté commune de louer le Nom de Dieu[1373].
Le Rav Elie Munk explique ces propos décryptant eux-mêmes le sens de ce passage du Talmud :

Le sens le plus général de cette sentence talmudique est le suivant : Aussi longtemps que le Temple était debout, il constituait le lieu à partir duquel le Nom divin sacré rayonnait sur tout l'univers. Depuis la destruction du sanctuaire et l'exil de la שְׁכִינָה / *Chekhina* [présence divine], une malédiction permanente plane sur l'univers où Dieu n'habite plus et ses effets ne peuvent être combattus que par la proclamation des vérités éternelles contenues dans la Révélation. Ce sont elles, leur étude, leur propagation, leur message, qui remplacent, au service de l'humanité, ce que représentait jadis le Temple de Jérusalem, au même titre que Yavné et ses Sages, qui sauvèrent le judaïsme après la destruction du Temple. Depuis cette époque, le suprême devoir d'Israël consiste en la glorification et la sanctification du Nom divin, le « קִידּוּשׁ הַשֵּׁם */ Kiddoush Hachem* », fondées sur l'étude quotidienne et sur la propagation active de la Torah. C'est pourquoi la קְדוּשָׁה / *Kédousha* s'élève comme proclamation de la sainteté divine du milieu d'un sujet d'étude sacré. Le devoir d'apprendre se confond lui-même avec la *Kédousha* et il devient en quelque sorte un acte de « Kiddoush Hachem », tandis que *la Kédousha* devient ainsi une *« קְדוּשָׁה דְסִידְרָא / Kédousha désidra »*, véritable *« קְדוּשָׁה / Kédousha de l'étude »*[1374].

On remarquera ici que le Rav Munk ne dit pas que la formulation publique de la *« קְדוּשָׁה דְסִידְרָא /Kédousha désidra »* remplace le service du Temple, mais qu'elle *« remplace ce que représentait le Temple »*. Son commentaire a pour objectif d'expliquer pourquoi les Sages du Talmud considèrent que la simple récitation de ce texte de prière permet-elle de réaliser un objectif aussi grand que le maintien du monde. Dès lors, le même raisonnement peut être appliqué à la récitation du Kaddish. En effet, comme l'écrit Rachi à la suite de son commentaire sur ce passage[1375], la phrase *« Que Son Grand Nom soit béni »* était la réponse

[1371] Il s'agit d'une prière basée sur la même idée que le Kaddish : la sanctification du Nom de Dieu (voir R. E. Munk, *Le Monde des Prières*, op. cit., pp.214-219).
[1372] TB Sota 49a (traduction française, R. Elie Munk, *Le Monde des Prières*, Ibid., p.217).
[1373] Commentaire de Rachi sur Ibid., s. v. *« akdousha désidra »*.
[1374] R. Elie Munk, *Le Monde des Prières*, Ibid., pp.217-218.
[1375] Voir supra.

des fidèles au Kaddish prononcé après le discours du Rav devant tout le peuple rassemblé le jour du Shabbat. Or, écrit-il également, tout le peuple était effectivement présent à ce moment car personne ne travaillait en ce jour. Une telle proclamation s'associait donc à une étude collective du peuple, ce qui entrainait un double mérite : celui de l'étude de la Torah[1376] et celui de la sanctification du Nom de Dieu[1377].

Par ailleurs, les Tossafistes[1378] remarquent que la prononciation de la phrase du Kaddish dans le traité *Berakhot* était en hébreu, alors qu'elle est mentionnée en araméen dans le traité *Sota*. Ils expliquent que cette différence s'explique par le contexte linguistique des deux époques mentionnées. En effet, si le récit mettant en scène Rabbi Yossi prend place à l'époque des *tannaïm*, lorsque les juifs vivaient dans les alentours de Jérusalem, la mention de la *« קְדוּשָׁה דְסִידְרָא / Kédousha désidra »* et de la phrase *« Que son Grand Nom soit béni »* dans le traité *Sota* est le fait de Rabba, qui fut un Sage vivant en Babylonie au début du quatrième siècle de notre ère[1379]. Aussi les Tossafistes expliquent-ils que les Sages instituèrent que le Kaddish soit prononcé en araméen, afin que tous les ignorants rassemblés pour entendre le discours de Torah du Shabbat comprennent le sens de leur réponse au Kaddish suivant ce discours.
Ainsi, en insistant sur la compréhension des prières pour élever le mérite du peuple rassemblé, les Sages permirent également que la demande de la venue rapide du Messie soit lue en public, de manière à ce qu'elle soit audible et compréhensible par tous[1380]. Sûrement cet effet ne fut-il pas seulement une conséquence de la décision de traduire le texte en araméen, mais

[1376] A propos du « mérite » obtenu grâce à l'étude de la Torah, voir TB Sota 20b-21a.
[1377] Voir supra pp.267-268 à propos de la sanctification du Nom de Dieu, ou *« קִידּוּשׁ הַשֵּׁם /Kiddoush Hachem »*.
[1378] Tossfot, commentaire sur TB Sota 49a, s. v. *« Véonin iyé Shémé haGadol mévorakh »*.
[1379] Voir Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme tome 2*, op. cit., p.84.
[1380] D'après cette explication, le קַדִּישׁ /*Kaddish* devrait se réciter encore de nos jours dans la langue d'origine. Or, ce n'est pas le cas car il reste récité en araméen. Ceci s'explique par une deuxième explication rapportée sans grande conviction par les Tossafistes, selon laquelle l'araméen est une langue que les anges ne peuvent comprendre (Tossfot, op. cit ; voir TB Shabbat 12b et TB Sota 33a). D'après cette idée, les anges ne pourraient intercéder de manière négative contre ceux prononçant le Kaddish. Rabbi Yaakov Ben Asher rapporte également cette explication dans son code législatif *Arbaa Tourim* en la considérant comme aussi légitime que celle, plus rationnelle, de Tossfot. Il semble dès lors que la raison de la continuation de la prononciation araméenne se retrouve tout simplement dans ce récit talmudique (Voir R. Y. Ben Asher, *Arbaa Tourim*, op. cit., Or HaHaïm 56, 1). Cependant, les manuscrits retrouvés au 19ème siècle dans la *genizah* du Caire ont montré que le קַדִּישׁ /*Kaddish* était récité en hébreu au moyen-âge (voir le périodique *Hamodia Magazine* du 20 janvier 2010, n°107 p. 6). Ceci s'explique sûrement par le fait que les juifs égyptiens dépendaient davantage des traditions propres aux juifs restés en Palestine après la destruction du Temple, à l'inverse des autres juifs de Diaspora qui adoptèrent le rite babylonien (voir Ibid., p.3).
Quant à savoir pourquoi les autres prières principales mentionnant le Messie ou d'autres sujets « d'espérance populaire » instituées dans la prière, ne furent pas traduites en araméen lors de la période babylonienne, la raison se trouve dans le fait que chacun pouvait librement la réciter dans sa langue d'origine (M Sota 7, 1), seul l'officiant la récitait spécifiquement en hébreu. A l'inverse, le Kaddish n'étant pas une prière individuelle, l'enjeu était pour les Sages que le peuple puisse comprendre ce qui était récité par le ou les personnes le prononçant. Il fallait donc –d'après la réponse des Tossafistes- que celui-ci soit en araméen pour que le public puisse comprendre le sens de ce qui était dit.

également l'un des motifs de cette traduction. Il me semble donc que cette institution postérieure à l'époque de l'après-destruction s'inscrit parfaitement dans leur volonté d'unifier le peuple autour de la Loi et des principes idéologiques lui étant inhérents.

CONCLUSION

Dans la *« Bibliographie »* englobant les noms des auteurs et ouvrages cités dans les commentaires sur les cinq rouleaux des Hagiographes, dans la collection juive orthodoxe américaine *« ArtScroll Tanach Series, la Bible commentée »*, on trouve parmi les biographies des différents commentateurs rabbiniques, l'exposé suivant sur « Flavius Josèphe » :

JOSEPHE FLAVIUS [en hébreu : « Yossef ben Mattityahou Hacohen »] –Né en 37 ou 38 ; mort après 100. Juif, général et historien.
Il se vantait de descendre, par sa mère, de la dynastie hasmonéenne. Enfant, il se distingua par sa grande mémoire.
Pendant la guerre juive de 66, il fut chargé par le Sanhédrin, de défendre la Galilée. Capturé et mené devant Vespasien, il prophétisa que celui-ci deviendrait Empereur (comme l'avait fait R. Yo'hanan Ben Zakaï). Vespasien le libéra, le récompensant par un commandement dans l'armée romaine.
Il passa le reste de sa vie à écrire une histoire apologétique des Juifs qui est un témoignage vécu de cette époque. L'exactitude de la partie religieuse est, cependant, contestable. Il est, en général, traité par les Juifs de traître et de renégat.
On dit qu'une statue de lui a été érigée à Rome après sa mort[1381].

Même si plusieurs remarques pourraient être faites sur cette brève biographie, je ne souhaite pas m'étendre davantage sur le rapport entre Flavius Josèphe et Rabban Yo'hanan Ben Zakaï, ni sur la fiabilité de Josèphe lorsqu'il rapporte des traditions rabbiniques. Ce qui m'intéresse en l'espèce, est de m'attacher à la perception de l'Historien juif par les auteurs de ce texte, deux Rabbins représentatifs de l'orthodoxie juive américaine de la fin du 20ème siècle, R. Meïr Zlotowitz et R. Nosson Scherman.
Dans un autre ouvrage plus récent rattaché à la même collection, une biographie de Josèphe sensiblement différente de la première est proposée. Même si les deux Rabbins sus-cités sont ici les éditeurs exécutifs de l'ouvrage, un autre Rav, R. Hersh Goldwurm, se charge de la rédaction du texte :

FLAVIUS JOSEPHE
(3800-3860) (40-100 de l'ère chrétienne)
Le plus ancien historien juif dont les écrits nous soient parvenus. D'une famille aristocratique de Cohanim [Prêtres] il entre très tôt dans la vie publique. Quand éclate la guerre contre les Romains, il est nommé

[1381] R. Meïr Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Ruth*, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, op. cit., p.150.

commandant de Galilée. D'après son propre témoignage, c'est le *Tanna* R. Shimon Ben Gamliel qui a appuyé sa nomination à ce poste. Après avoir été capturé par les Romains à la suite du siège de Jotapata, il se débrouilla pour gagner la faveur de Vespasien (le futur empereur). Sur les instructions de ce dernier, il partit pour Jérusalem pour exhorter ses habitants à se rendre. Quand Vespasien fut proclamé empereur, il le libéra. En signe de reconnaissance, Josèphe prit le nom de famille de Vespasien, Flavius. Témoin visuel et participant actif à la guerre contre Rome, il en fit un récit écrit : *La Guerre des Juifs* qui nous est parvenu en grec et qui a été traduit en de nombreuses langues. Son autre œuvre : Les *Antiquités judaïques* retrace l'histoire juive de la Création jusqu'à la destruction du deuxième Temple.[1382]

On se rend compte, à la lecture de ce texte, que la connotation négative présente dans le précédent n'existe pas ici. Pourtant, il s'agit bien de deux ouvrages obéissant à la même ligne de conduite : traduire des travaux rabbiniques à destination d'un public d'intellectuels juifs orthodoxes. Force est donc de constater que la perception de Flavius Josèphe ne dépend pas du milieu auquel on se rattache, mais bien de l'étude personnelle de ses œuvres.
Par ailleurs, on remarque dans les deux cas que la biographie en question se retrouve au milieu d'autres biographies dépeignant toutes différentes sommités rabbiniques de diverses époques. Aussi Flavius Josèphe est-il associé à la littérature rabbinique, et ce même dans la biographie lui étant défavorable, composée sous l'égide des Rabbins Zlotowitz et Scherman. Que l'on apprécie ou non la personnalité de Josèphe, il n'est pas possible de l'écarter définitivement et de dissocier totalement son travail de la littérature rabbinique.

Le vrai problème se cachant derrière la critique de Josèphe est avant tout d'ordre politique. S'il fut considéré comme un traître durant longtemps, comme en témoigne la première biographie citée, c'est que nombre de chercheurs se virent dérangés par son attitude politique allant à l'encontre du nationalisme juif prenant naissance dans l'Allemagne du 19ème siècle. Par exemple, un certain judaïsme identitaire encore détaché de ce qui deviendra le « sionisme » vit le jour dès le milieu du 19ème siècle avec la personne de Zacharie Fränkel[1383]. Ce dernier quitta le milieu du judaïsme réformé allemand en 1845 en signe de protestation contre la suppression progressive de l'hébreu des livres de Prière. Il ne rejoignit pas pour autant le judaïsme orthodoxe, mais tenta d'opérer une synthèse entre ces deux pôles. L'un des points de tensions séparant son récent mouvement religieux du judaïsme réformé se situait sur

[1382] R. Hersh Goldwurm, *Daniel*, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, op. cit., p.341.
[1383] Voir supra p.337 (note).

le plan de l'identité juive : d'après lui, ce concept devait inévitablement se rattacher à certains critères identitaires, dont la langue hébraïque[1384].

C'est dans ce contexte que Henrich Graëtz[1385], ami et collègue de Fränkel présente dans son *Histoire des Juifs* une sévère critique de Josèphe, qu'il accuse d'avoir précipité la chute de Jérusalem de par sa gestion de la Galilée :

> Josèphe ben Matthia, plus connu sous le nom de Flavius Josèphe, de Jérusalem (né en l'an 38, mort, selon toute apparence, en 95), était issu d'une famille sacerdotale fort considérée, et, par sa lignée maternelle, se rattachait, dit-on, à la famille des Hasmonéens. Grâce à une éducation soignée et à la fréquentation des docteurs, il possédait un certain acquis dans la science de la Loi (…).
>
> Le séjour de Rome eut une influence décisive sur le caractère de Josèphe. L'éclat de la cour de Néron, l'activité étourdissante de la grande capitale, la majesté imposante des institutions romaines l'éblouirent si fort, que Rome lui sembla promise à l'éternité et spécialement protégée par la Providence. Il ne voyait pas, sous la pourpre et l'or, les ulcères qui rongeaient ce corps de géant, et dès ce moment, Josèphe devint un adorateur de la puissance romaine (…).
>
> Cette admiration enthousiaste devait lui faire paraître bien mesquines et bien misérables les petites affaires de la Judée. Comme il dut rire des rêves de ces zélateurs qui ne parlaient de rien moins que de chasser les Romains de la Judée ! Apparemment, pensait-il, ces gens ont perdu l'esprit. Aussi essaya-t-il d'étouffer dans l'œuf leurs projets de révolution (…).
>
> Cependant les envoyés de Josèphe à Jérusalem et ses amis de la capitale avaient produit un revirement d'opinion en sa faveur. Le Sanhédrin rappela ses propres délégués et maintint Josèphe dans ses fonctions. Celui-ci renvoya les députés du Sanhédrin à Jérusalem, chargés de fers.
>
> Tandis que Josèphe allumait ainsi en Galilée la guerre civile, bafouant le Sanhédrin, décourageant les patriotes et poussant l'importante ville de Tibériade à trahir la cause nationale, Sepphoris, la capitale de la Galilée, avait le champ libre pour entamer des négociations avec Rome.
>
> Ce sera la honte éternelle de Josèphe d'avoir, par son impéritie, son égoïsme ou sa duplicité, brisé ainsi les forces de la Galilée, cette fière et belliqueuse province, le meilleur rempart de la Judée (…)[1386].

Il est intéressant de constater que cette accusation de « collaboration » avec les Romains a traversé l'histoire, puisqu'en 1937 à Anvers, puis en 1941 en France, des procès à titre posthume furent engagés contre Flavius Josèphe par des opposants au régime nazi qui le déclarèrent finalement coupable[1387]. Par ailleurs, dans les cercles du sionisme religieux, la perception de l'Historien juif reste très ambiguë. Aussi dans une réponse en date de 2006, le

[1384] A propos du mouvement religieux initié par Frankël, voir les introductions de M-R Hayoun des ouvrages traduits par ses soins : M-R Hayoun, *La construction de l'Histoire juive*, Editions du Cerf, 1992 et S.R Hirsh, *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, op. cit.
[1385] Ibid.
[1386] H. Graëtz, *Histoire des Juifs*, op. cit., II, 3, 18.
[1387] M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe, le Juif de Rome*, op. cit. p.279

Rav Elie Khan *z'l* écrit-il que la lecture de Josèphe ne peut-être comparée à la lecture des livres religieux[1388]. Pourtant, l'auteur du célèbre ouvrage *halakhique,* le *Michna Broura* compare explicitement la lecture du *Yossipon* à la lecture d'un ouvrage de morale juive[1389]. Est-ce à dire que le Rav Khan ait choisi de ne pas étendre cette comparaison aux *Antiquités Juives* en raison des « opinions politiques » de son auteur ? Rien ne permet de l'affirmer, mais cette possibilité est envisageable. En effet, dans une réponse datant de 2010, le Rav Réouven Ouziel renvoie à la perception de Josèphe par le Rav Khan en le décrivant ainsi : *« Comme l'a expliqué le rav Kahn z"l, [F. Josèphe] a déserté et a rejoint les romains contre son propre peuple. Il a gardé un grand amour pour le Peuple Juif et la Torah »*[1390].

Cette perception de l'Historien juif est significative de l'ambiguïté régnant à son égard. D'un côté, Josèphe laisse le souvenir d'un déserteur ayant agi *« contre son peuple »*, mais d'un autre côté, son profond respect de la Torah ne peut être nié. On remarquera toutefois que les mêmes Rabbins ne sauraient envisager une telle description de Rabban Yo'hanan ben Zakaï. En effet, comment considérer que le fondateur de Yavné ait pu agir *« contre son peuple »* ? Pourtant, si l'on s'attache à l'acte de reddition en lui-même, l'attitude du Sage rejoint sans doute celle de Josèphe…

Cependant, il existe une distinction de taille entre la perception des évènements par Josèphe et leur retranscription dans la littérature rabbinique. Si dans ses écrits, Flavius Josèphe laisse parfois ses sentiments s'exprimer[1391] -non d'une manière irréfléchie mais avec passion et conviction- il n'en va pas de même dans les écrits rabbiniques. Il y a certes certaines *aggadot* insistant sur la tristesse des habitants ou des Sages, comme celle montrant Rabban Yo'hanan Ben Zakaï consolant son disciple devant les ruines du Temple[1392], mais de tels récits sont toujours amenés dans un but précis, particulièrement réfléchi.

Il n'est pas question pour les Sages du Talmud et du Midrash de retranscrire des lamentations vaines ou des manifestations de haine gratuites. Comme je l'ai montré dans mon travail, se dégage avant tout des *aggadot,* une pensée morale, qui s'assimile parfois à une morale politique. Quant à la transcription des innovations juridiques de l'époque de Yavné, elle permet de saisir le profond formalisme juridique animant les Sages de l'après destruction.

[1388] Réponse en date du 13/08/2006 sur le site de questions-réponses de tendance sionsite-religieuse « cheela.org » (http://www.cheela.org/popread.php?id=32738).
[1389] R. Israël Meïr Kagan, *Michna Broura,* op. cit., 307, 58.
[1390] Réponse en date du 13/07/2010 sur le site de questions-réponses de tendance sionsite-religieuse « cheela.org » (http://www.cheela.org/popread.php?id=52829).
[1391] Ce que Josèphe affirme d'ailleurs explicitement (BJ, préface 1, 4).
[1392] Voir supra p.220.

En règle générale, les raisonnements talmudiques ne s'embarrassent pas de considérations « bien-pensantes ». Lorsqu'il s'agit de développer un point de droit, seront ainsi choisis des exemples théoriques permettant d'illustrer le mieux possible le point étudié[1393].
Ce formalisme juridique est automatiquement associé à une rationalité à toute épreuve et à une appréciation concrète des situations de la vie. Aussi, dans leur attitude politique, Rabban Yo'hanan Ben Zakaï et les Sages de Yavné ne cherchèrent pas à rechercher « l'idéal » mais s'attachèrent à accéder au « concrètement possible ». Le refus de l'idéalisme politique, s'il se base sur des textes bibliques explicites, comme je l'ai démontré, est donc également indissociable du légalisme de la Michna et du Talmud. Il n'y a pas une pensée morale, une pensée politique et une pensée juridique, mais chez les Sages la morale et la politique s'inscrivent dans le cadre d'une pensée juridico-religieuse générale.

Les différents corpus de *Halakha* rédigés au cours de l'Histoire regorgent de cas pratiques dans lesquels le pragmatique est préféré à l'idéal, et ce même a priori. Ceci est également vrai dans l'étude des comportements politiques des Sages. De nos jours encore, il est possible de se demander si ce réalisme politique hérité de Yavné n'explique-t-il pas la ligne directrice de certaines formations religieuses. Par exemple, lorsque au début de l'année 2010 le parti religieux israélien du *Shass* rejoint l'Organisation Sioniste Mondiale –OMS- les médias se sont étonnés de voir une formation originairement a-sioniste rejoindre cet organisme… Mais comment faut-il véritablement comprendre cette décision politique : s'agit-il d'un revirement idéologique de ce parti rattaché au célèbre et controversé Rav Ovadia Yossef ? Ou bien s'agit-il simplement d'une stratégie permettant d'apporter le point de vue de l'orthodoxie juive dans un organisme auparavant dominé par un esprit laïque ?[1394]

[1393] L'exemple que j'ai en tête lorsque j'écris ces lignes est une *Guemara* dans le traité Shabbat du Talmud de Babylonne que j'ai étudiée récemment. Tentant de déterminer les déplacements autorisés et interdits le Shabbat, la *Guemara* rapporte un cas théorique dans lequel un père déplace un petit sac accroché au cou d'un enfant mort. A-t-il ou non le droit de déplacer ce sac ? (TB Shabbat 141b-142a). Il est certain que le cas pratique mis en avant peut choquer. Toutefois, les Sages du Talmud ne se soucient pas de telles considérations lorsqu'ils discuttent d'un point de droit. Seules les discussions et conclusions juridiques sont alors importantes, le reste étant considéré comme accessoire et souvent parfaitement théorique.
Dans le même esprit la *Guemara* appose au « mort » le même statut juridique qu'un objet ne pouvant être nommé « ustensile ». Bien entendu, ce statut n'est valable uniquement que dans le cadre de la législation des objets pouvant être déplacés ou non le Shabbat ! Ceci dit, on remarquera que les Sages du Talmud n'ont cherché ni à choquer, ni à éviter de déranger, seules la discussion juridique et les conclusions pratiques du cas en question sont prises en compte (voir TB Shabbat 43b, 30b, 142b, etc…).
[1394] Voir l'interview du Rav Y. Mergui qui était alors ministre des cultes et responsable exécutif du parti *Shass* dans *Hamodia*, édition internationale en français, N°112, Mercredi 24 février 2010, p.10. D'après cet article, il semble que le parti ait adopté davantage une attitude stratégique emprunte de pragmatisme. Toutefois, un article du *Jérusalem Post* en anglais en date du 28 mai 2010 écrit que les dirigeants du Shass ont rejoint l'OMS en affirmant être *« un parti sioniste »*.

Cette question s'inscrit dans le long débat sur la participation de mouvements juifs orthodoxes à un gouvernement ne plaçant pas la Loi juive au sein de son système[1395]. Jusqu'à la création de l'Etat d'Israël, l'idéologie politique s'inspirant des Prophètes tels Jérémie, Daniel ou Ezra a permis aux différents représentants rabbiniques de composer avec le système dans l'espoir d'acquérir une certaine indépendance juridico-religieuse. Est-il possible que cette idéologie soit également applicable au sein-même de la société israélienne, dans un contexte totalement différent, alors que les tenants de l'autorité ne seraient plus romains mais juifs ?

[1395] Au sujet des rapports entre l'orthodoxie juive et la politique israélienne, voir A. Ravitski, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, Chicago 1996, 1ère édition Tel Aviv 1993, et Yaakov M. Rakin, *Au nom de la Torah, une histoire de l'opposition juive au sionisme*, les presses de l'université Laval, 2004.

CHRONOLOGIE[1396]

Périodes / Dates	Empires / Empereurs	Evénements	Personnages bibliques	Nassi et Sages
1800 av- 1600 av	Abimélekh, roi de Ghérar		Patriarches	
1500 av- 1400 av		Sortie d'Egypte Conquête de Canaan	-Moïse -Pin'has -Qora'h	
1100 av- 1000 av	-Agag, roi d'Amalek -Hiram, roi de Tyr -Pharaon Neko		-Saül -David -Salomon	
1000 av- 900 av		Schisme entre le Royaume d'Israël et le Royaume de Juda		
700 av- 600 av	-Sennachérib, roi d'Assyrie	Défaite du royaume d'Israël et dispersion des dix tribus	Ezéchias	
605 av- 586 av	-Nabuchodonosor, roi de Babel	Destruction du premier Temple	-Joïachim -Jérémie -Joïachin -Guedalia -Sédécias	
586 av- 539 av	Judée sous domination babylonienne	Les Judéens exilés à Babel	-Ezéchiel -Daniel	
539 av- 332 av	Judée sous domination perse (Cyrus, Assuréus,…)	Construction du second Temple	Ezra et Néhémie	Simon le Juste
332 av- 141 av	Judée sous dépendance grecque	-Révolte des Maccabées -Alliance avec Rome	Juda Maccabée	
141 av- 63 av	Judée indépendante	Apparition de la distinction entre Pharisiens et Sadducéens		
63 av		Entrée de Pompée à Jérusalem, la Judée		

[1396] Cette chronologie permet uniquement au lecteur de se retrouver dans les différents évenements mentionés dans ce travail. Elle se base sur les ouvrages de Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme*, Tome 1 et 2, op. cit. et ne prend pas en compte les controverses historiques sur la délimitation des différents règnes.

63 av		devient province romaine		
37 av- 4av	Hérode, roi de Judée	Premières révoltes		Hillel et Shamaï
4 av- 66ap	Judée sous domination romaine	Multiplication des révoltes		
66ap- 70ap	-Vespasien -Titus	Destruction du second Temple		-Rabban Shimon ben Gamliel -Rabban Yo'hanan Ben Zakaï
70 - 132	-Vespasien -Titus -Domitien -Nerva -Trajan -Hadrien	-Mise en place de l'académie de Yavné -Recherche du Nassi sous Domitien -Persécutions (?)		-Rabban Yo'hanan Ben Zakaï -Rabban Gamliel de Yavné
132-135	Hadrien	Révolte de Bar-Koziba		Rabbi Akiba
138-220	-Antonin -Marc-Aurèle -Verus -Commode	Rédaction de la Michna		Rabbi Yéhouda HaNassi

Annexe : La Guerre de Judée et le Droit de la guerre

Une idéologie politique spécifique se dégage des sources rabbiniques et des écrits de Flavius Josèphe : Lorsqu'elle n'est pas agréé par Dieu, la lutte pour l'indépendance politique est vaine. Logiquement, forts d'une telle pensée, ni Flavius Josèphe, ni les Sages n'auraient du s'engager dans la guerre contre Rome lors de son déclenchement en l'an 66. Or dans les faits, l'historien juif endossa son costume de général lors de la formation d'un gouvernement provisoire appelé à lutter contre Rome.[1397]

Le même paradoxe peut être observé chez les Sages, puisque l'un des dirigeants de ce gouvernement provisoire n'est autre que R. Shimon Ben Gamliel, l'une des personnalités du judaïsme pharisien[1398]. De plus, d'après le Rav I.E Halévy, même Rabban Yo'hanan Ben Zakaï fut dans un premier temps favorable à la défense de Jérusalem. En effet, il démontre en établissant un parallèle entre les différentes sources rabbiniques que ceux qui apportaient les vivres aux assiégés étaient des élèves du Sage. Il suppose alors que les élèves participaient ainsi à l'effort de guerre avec l'aval de leur maître[1399].

Si ces faits et interprétations historiques semblent en contradiction avec le fond de la pensée politique des Sages, elle l'est également avec d'autres éléments rapportés dans la *Guerre des Juifs* et dans les sources rabbiniques. Aussi, Josèphe raconte-t-il qu'avant que la guerre n'éclate, les *« spécialistes des écritures »* et les *« doctes »* interprétèrent certains signes dans le sens d'une future dévastation de Jérusalem[1400]. De même d'après le Talmud, Rabban

---

[1397] *Autobiographie*, op.cit., pp.II-III ; BJ II, 20.

[1398] *Autobiographie*, op. cit., p.XII : *« Ce Simon [fils de Gamliel] était d'une naissance illustre, Pharisien de secte, et par conséquence attaché à l'observance de nos lois, homme fort sage et prudent, capable de conduire des grandes affaires (…) »*. Dans les *Pirké Avot*, il est enseigné : *« Rabban Gamliel dit : Fais-toi un maître, éloigne-toi de l'incertitude (…) »* (*Avot* 1, 16). La *michna* suivante mentionne son fils Shimon [ou « Simon »] : *« Son fils Shimon disait : Toute ma vie, j'ai grandi parmi les Sages et je n'ai rien trouvé de meilleur pour le corps que le silence (…) »* (Ibid., 1, 17). D'après Rachi, dans son commentaire sur TB Shabbat 15a (s. v *« Hillel véShimon »* ; *« véRabban Gamliel »* ; *« véShimon »*), Rabban Gamliel serait *« Rabban Gamliel HaZaken/ l'ancien »*, et son fils « Shimon » serait le père de Rabban Gamliel de Yavné et serait mort en martyr aux mains des Romains. Sûrement cette mort est-elle liée à la défaite de Jérusalem contre Rome, R. Shimon Ben Gamliel aurait alors été condamné en raison de sa responsabilité dans l'attitude du gouvernement provisoire. A propos des « Rabban Gamliel », voir R. Meïr Holder, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, op. cit., pp.19-22.

[1399] R. I.E Halévy, *Dorot HaRichonim*, op. cit., I, 5, p.3, se basant sur TB Guittin 56a et *Avot déRabbi Nathan* 6.

[1400] BJ VI, 5, 3 : *« (…) une lumière si intense brilla autour de l'autel et du Sanctuaire que l'on se serait cru en plein jour ; et elle se prolongea pendant une demi-heure. Cela sembla de bon présage aux ignorants, mais les spécialistes des Ecritures saintes l'interprétèrent immédiatement en conformité avec les événements futurs (…). En outre, la porte orientale de la cour intérieure qui était en bronze et tout à fait massive, que vingt hommes fermaient le soir avec peine (…) s'était ouverte toute seule. (…) une nouvelle fois ce prodige parut excellent aux profanes, car ils pensaient que Dieu leur avait ouvert la porte du bonheur, mais les doctes pensaient que c'était la sécurité du Temple qui s'était défaite d'elle-même (….) »*.

Yo'hanan Ben Zakaï et d'autres Sages savaient que le Temple serait détruit avant même que les Romains ne rentrent dans Jérusalem[1401].

Dès lors, il convient de se demander pourquoi Josèphe et les Sages ont-ils soutenu un temps l'effort de guerre alors qu'ils étaient certains de la future défaite : L'espoir d'une victoire leur a-t-il fait brièvement changer d'avis, ou bien étaient-ils soumis à l'obligation légale de participer à la guerre ?

1 / Les concepts de *Milhemet Mitsva* et de *Milhemet Rechout*

D'après la Michna[1402], avant qu'une guerre ne soit déclarée, celle-ci doit dans certains cas recevoir au préalable l'aval de la Haute Cour de Justice –*« Sanhédrin »*-. Il s'agit de la « guerre permise / *milhémet réchout* » accomplie pour agrandir le territoire ou pour assurer la réputation du roi en place[1403]. A l'inverse, la « guerre imposée / *milhémet mitsva* » n'est pas soumise à une telle procédure. D'après Maïmonide[1404], cette dernière guerre peut être déclarée dans trois cas :

[1401] TB Yoma 39b : *« Nos rabbis ont enseigné que pendant les quarante années qui précédèrent la destruction du Temple, le lot [du Seigneur] n'apparut jamais dans la main droite [du Grand-Prêtre] le jour du Grand Pardon, que le cordon rouge ne blanchit pas, que la lampe [du candélabre] orientée à l'Ouest ne brûla pas, que les portes s'ouvraient toutes seules, si bien que R. Yo'hanan b. Zakaï lança à leur adresse cette apostrophe : « Temple, Temple, pourquoi te fais-tu peur à toi-même ? Je sais bien que tu es destiné à être détruit (…) »*. (Traduction : A. Elkaïm-Sartre, *Aggadoth du Talmud de Babylone*, op. cit., p.362). Dans le même esprit, il est également raconté par ailleurs que Rabbi Tsadok entama un jeûne quarante années avant la destruction du Temple, pour ne pas qu'il soit détruit (TB Guittin 56a).

[1402] M Sanhédrin 1, 5 ; 2, 4.

[1403] D'après Maïmonide, *Michné Torah, Hilkhot Melakhim* 5, 1. Toutefois Rachi dans son commentaire sur la *michna* du traité Sanhédrin écrit : *« Toute guerre est qualifiée de « permise » à l'exception de la guerre menée par Josué pour conquérir la terre [de Canaan] »* (commentaire sur TB Sanhédrin 2a, s. v. *« bémilhemet harechout »*).

[1404] Ibid.

- Afin d'obéir au commandement de conquérir la terre de Canaan.
- Afin d'obéir au commandement d' « effacer le souvenir d'Amalek »[1405].
- Afin de sauver Israël d'une menace pesant sur la collectivité[1406].

D'après la Michna[1407], la « guerre permise / *milhémet réchout* » souffre certaines dispenses[1408]. A l'inverse, la « guerre imposée / *milhémet mitsva* » n'en souffre aucune. En pareil cas même *« le fiancé doit quitter sa chambre »* pour aller rejoindre le rang des soldats[1409]. De plus, la population peut être contrainte à participer aux combats dans ce dernier type de guerre[1410], alors que tel n'est pas le cas dans la « guerre permise / *milhémet réchout* ».

2/ La *Milhémet Réchout* et la Guerre de Judée

Dans l'optique talmudique, il ne peut être question de « guerre permise / *milhémet réchout* » à l'époque de la guerre de Judée. En effet, la Michna enseigne qu'une telle guerre nécessite l'aval du Sanhédrin, c'est-à-dire de la Haute Cour de Justice réunissant ses 71 membres. Une telle exigence signifie que la décision doit être prise par le tribunal aux compétences les plus importantes. Or, le Talmud enseigne par ailleurs que les membres du Sanhédrin ne s'occupaient plus des cas de meurtres -*« dinéi néfashot »*- depuis quarante ans avant la destruction du Temple[1411]. Dès lors, on imagine mal qu'un organe judiciaire privé de ses compétences depuis un certain nombre d'années retrouve soudainement la possibilité de prendre des décisions influençant la collectivité dans son ensemble.

[1405] Deutéronome 25, 19. A mettre en parallèle avec Exode 17, 14-16 ; Maïmonide, *Michné Torah, Hilkhot Melakhim 5, 5*.
[1406] Cette dernière condition ne se retrouve pas dans les définitions données par Rachi. D'après son commentaire sur le Talmud, il semble qu'il considère que seule la guerre menée par Josué puisse être qualifiée de « Guerre imposée / *Milhémet Mitsva* » (voir supra p.373 –note- ; voir également commentaire sur TB Sota 44b, s. v. *« aval bémilhémet mitsva »*). Cette différence trouve peut-être son explication dans la controverse opposant le rédacteur anonyme de la *michna* et Rabbi Yéhouda dans M Sota 8, 7 : D'après le premier, une telle guerre est qualifiée de « guerre permise / *Milhémet réchout* », alors que le second considère qu'il s'agit bien d'une « guerre imposée / *Milhémet mitsva* ». Aussi, Maïmonide se serait rangé à l'avis de Rabbi Yéhouda alors que Rachi aurait suivi celui du rédacteur anonyme de la Michna. Toutefois, cette explication n'est qu'en partie satisfaisante car Maïmonide semble par ailleurs suivre l'avis du rédacteur anonyme de le *michna* dans sa définition de la « guerre imposée / *Milhémet mitsva* » . Voir ce problème traité en détail dans les commentaires sur ce passage du *Michné Torah*. Voir particulièrement le commentaire de Rabbi A. H. de Boton dans son *Lehem Mishné* imprimé aux côtés du texte du *Michné Torah*.
[1407] M Sota 8, 2-6.
[1408] Il s'agit des dispenses indiquées dans Deutéronome 20.
[1409] M Sota 8, 7.
[1410] Maïmonide, Michné Torah, *Hilkhot Melakhim* 5, 2.
[1411] TB Avoda Zara 8b ; TB Sanhédrin 41a.

De plus, le Talmud explique que ce type de guerre, en plus de l'aval du Sanhédrin, devait être associée à la procédure des *« Ourim et Toumim »*[1412]. Or, d'après cette même source, ce procédé avait complètement disparu après la destruction du premier Temple de Jérusalem[1413]. En outre, l'hypothèse selon laquelle la guerre de Judée rentrerait dans cette catégorie s'heurterait au point de vue de Maïmonide selon lequel la « guerre permise / *milhémet réchout* » ne peut être qu'une guerre accomplie pour agrandir le territoire ou pour assurer la réputation du roi en place[1414]. Or, il semble plus qu'évident que tels n'étaient pas les objectifs des Zélotes ou du gouvernement provisoire en place lors du déclenchement des hostilités.

3/ La *Milhémet Mitsva* et la Guerre de Judée

D'après la classification de Maïmonide, il serait possible d'avancer que la guerre contre Rome est une « guerre imposée / *milhémet mitsva* » visant à sauver Israël d'une menace pesant sur la collectivité. Bien sûr, il ne s'agit pas d'une certitude historique mais bien d'une hypothèse. En effet, deux problèmes principaux pourraient s'opposer à cette affirmation. Tout d'abord, toute la discussion talmudique au sujet du caractère obligatoire de la guerre suppose un cas où la guerre serait déclarée par le roi. Or, rien n'indique que ces lois soient également valables dans une situation de domination ou bien dans le cadre d'un gouvernement dissocié de la royauté, comme en l'espèce. Deuxièmement, Flavius Josèphe lui-même ne dit pas avoir participé à la guerre par obligation légale, mais à la suite d'un songe prophétique[1415].

En réalité, ces deux objections ne permettent pas non plus d'infirmer que Josèphe et les Sages aient participé à la guerre pour observer le commandement de la *Milhemet mitsva*. Au sujet de la présence du roi dans le processus de déclaration de guerre, si rien n'indique que ces lois s'appliquent en dehors de la royauté, rien ne vient prouver le contraire. Quant à la présentation obscure des raisons ayant poussé Josèphe à s'impliquer dans la bataille, il est

[1412] TB Sanhédrin 16a ; TB Yoma 73b. Ces sources se basent sur Nombres 27, 23. Les *Ourim* et *Toumim* étaient un parchemin sur lequel était inscrit le Nom ineffable de Dieu et qui était inséré dans le pectoral porté par le Grand-Prêtre (Exode 28, 30). D'après une opinion communément admise, lorsque le Grand-Prêtre s'adressait à Dieu pour connaître ses instructions, certaines lettres des noms des douze tribus inscrits sur le pectoral s'allumaient, dévoilant ainsi, lettre par lettre, le message prophétique (commentaire de Rachi sur Ibid.).

[1413] TB Yoma 21b. Il existe une divergence d'opinions parmi les commentateurs postérieurs quant à savoir si les *Ourim* et *Toumim* avaient effectivement disparus (commentaire de D.I Abrabanel sur Exode 28) ou si seul le pouvoir prophétique leur étant associé disparut (Maïmonide, *Mishné Torah, Hilkhot Kelé haMikdash* 10, 10).

[1414] Au-delà de ces deux conditions, l'objectif ultime de la guerre facultative selon Maïmonide est de propager la « religion de vérité » (Maïmonide, Michné Torah, *Hilkhot Melakhim* 4, 10).

[1415] *Autobiographie*, op. cit., p.XIII : *« J'eus alors durant la nuit un étrange songe (…). Il me sembla que je voyais un homme qui me disait : « (…) Ne vous laissez donc point abattre, prenez courage ; et souvenez-vous de l'avis que je vous donne, qu'il vous faudra faire la guerre contre les Romains ».*

possible d'avancer que ce dernier ne voulait pas partager la véritable raison publiquement. En effet, l'obligation de partir en guerre lorsque la collectivité est menacée n'est pas inscrite dans la Torah, mais s'inscrit dans le cadre de la Loi Orale[1416]. Or d'après la tradition rabbinique, toutes les règles découlant de la Loi Orale ne pouvaient en aucun cas être publiées par écrit jusqu'à la décision de Rabbi Yéhouda HaNassi au début du 3ème siècle[1417]. Peut-être Josèphe voulait-il alors cacher sa véritable motivation afin de ne pas dévoiler cette législation ?

Par conséquent, en l'absence d'arguments pour infirmer cette hypothèse, celle-ci apparaît satisfaisante car permettant d'expliquer la participation de Josèphe et des Sages à la Guerre Juive. Il n'y aurait donc pas de contradictions entre les différents textes : Josèphe et les Sages auraient participé un temps à la guerre tout en étant opposés à la révolte. Ils auraient simplement réagi à l'attaque romaine sur Jérusalem en s'associant avec le gouvernement provisoire. Toutefois, dès que ce gouvernement perdit son emprise sur Jérusalem au profit des Zélotes, et que les Sages s'aperçurent que la conduite de ces derniers s'avérait davantage périlleuse que la reddition, ils choisirent naturellement la dernière option. Une telle attitude aurait été en conformité avec la législation de la *Milhemet Mitsva*, voulant que la guerre soit accomplie pour sauver la collectivité. Si au contraire, la poursuite de la guerre la met en péril, il semble logique que la « *Mitsva*/commandement » n'ait plus cours, et que la reddition traduise alors son esprit originel.

[1416] Voir *supra*, p.291 et p.302.
[1417] Voir TB Guittin 60b.

Annexe : La formation du canon biblique à Yavné et les *« livres extérieurs »*

La littérature des *tannaïm*[1418] ne recense qu'une seule référence faisant état d'un nombre de vingt-quatre livres bibliques, sans pour autant citer ce nombre. Il s'agit d'une *beraïta*[1419] mentionnant séparément les livres des Prophètes et ceux des Hagiographes. Huit livres des Prophètes et onze des Hagiographes sont ainsi recensés, ce qui montrerait que d'après le Talmud, le nombre de vingt-quatre livres était déjà connu des Sages de la Michna[1420].
Toutefois, l'époque précise de la clôture du canon biblique est loin d'être certaine. En effet, une *michna* met en scène une discussion entre différents Sages débattant sur le caractère sacré du Cantique des Cantiques et de l'Ecclésiastes[1421]. De plus, le Talmud rapporte que Rabbi Yéochoua, l'un des Sages de Yavné, considérait que le Livre d'Esther ne faisait pas partie du canon biblique, et que son avis eut une postérité jusqu'à l'époque des *amoraïm*[1422]. Enfin, Flavius Josèphe dans le *Contre Apion* -écrit en même temps que les débuts de Yavné- mentionne un total de vingt-deux livres bibliques, et non vingt-quatre[1423].

Une opposition marquée entre les livres du canon biblique et les écrits « extérieurs » ressort du *Midrash Rabba*. Les Sages ne se seraient pas contentés de considérer certains livres comme « sacrés » et d'autres comme « profanes », mais auraient limité la liberté de lecture aux textes bibliques. D'une première lecture, on remarque que deux langages sont employés dans le Midrash. D'après le premier, cette limitation serait une obligation, d'après le second il s'agirait uniquement d'un bon conseil :

[1418] Voir Lexique.
[1419] Ibid.
[1420] TB Baba Bathra 14b. Le total de vingt-quatre est atteint en rajoutant les cinq premiers livres du Pentateuque.
[1421] M Yadaïm 3, 5.
[1422] TB Meguila 7a. Dans la discussion sur le livre d'Esther, comme dans celle sur le Cantiques des Cantiques et l'Ecclésiaste, la problématique consiste à savoir si tel livre *« rend les mains impures »*. Dans le traité *Shabbat*, la *Guemara* explique que de nombreuses personnes entreposaient les prélèvements des récoltes destinées aux *Cohanim* (prêtres) au milieu des livres sacrés. Or, la conséquence de cette attitude était que les rongeurs recherchant les récoltes détérioraient les Livres qui les abritaient. Dès lors, les Sages décrétèrent que les Livres sacrés rendent les mains impures. Aussi, si quelqu'un touchait ces parchemins, il ne pouvait plus manipuler la récolte prélevée pour le *Cohen* (prêtre) sous peine de l'invalider (TB Shabbat 14a). Toute la problématique autour des Livres rendant ou non les mains impures permet donc en premier lieu de déterminer quels sont les ouvrages visés par ce décret. Ceux étant retenus ont alors le statut de « *Sefer Torah* / Livre de la Torah » selon les termes du traité *Shabbat*.
[1423] Contre Apion 1, 8. Josèphe mentionne cinq livres rattachés à Moïse –Pentateuque- treize livres rattachés aux Prophètes et quatre livres contenant des *« hymnes à Dieu et des préceptes moraux pour les hommes »*.

. *« [Les paroles des Sages sont] comme des clous (massmérot) plantés »* (Ecclésiaste 12, 11) : De là les Sages ont dit : *« Il est interdit de lire les Livres extérieurs car il est écrit « plantés*[1424] *». [Par ailleurs], de la même manière que les gardes / mashmérot*[1425] *[des Lévites dans le Temple] sont de vingt-quatre, les Livres [bibliques] sont également au nombre de vingt-quatre (…) ».*[1426]

. *« Hormis ceux-là (méhéma) mon fils, fais attention »* (Ecclésiaste 12, 12) : *Méhéma*/ceux-là [doit être lu *méouma*/confusion] , car celui qui rapporte à sa maison des livres qui ne font pas partie des vingt-quatre livres [bibliques] introduit la confusion dans sa demeure. Il s'agit par exemple des livres de *Ben Sira* [Ecclésiastique] ou de *Ben Tagla.*[1427]

Dans le premier *midrash*, il est question d'un *« interdit »* et celui-ci vise les *« livres extérieurs »*. Dans le second, il est fortement déconseillé de laisser rentrer chez soi les livres non inscrits dans le corpus biblique, mais les *« livres extérieurs »* ne sont pas mentionnés explicitement, ni l' *« interdit »* de les lire. Deux ouvrages apocryphes sont par contre cités à titre d'exemple : *Ben Sira* et *Ben Tagla*. Dès lors, on peut avancer l'hypothèse que ces deux ouvrages, comme tous ceux qu'il est déconseillé de *« faire rentrer dans sa maison »* ne sont pas véritablement des *« livres extérieurs »*.

La délimitation de ce concept n'est d'ailleurs pas une chose aisée. Dans la Michna, Rabbi Akiba considère que celui qui se livre à leur lecture n'a *« pas de part au monde futur »*[1428]. Sans s'attarder sur ce que représente ce châtiment surnaturel, on devine aisément qu'il indique une sanction gravissime marquant un acte des plus répréhensibles. Littéralement, on serait tenté de considérer qu'il n'y a d' « extérieur » que par rapport à un « intérieur », qui serait constitué par le canon biblique. D'après cette interprétation stricte, Rabbi Akiba limiterait alors la liberté intellectuelle d'une manière flagrante.

Dans les éditions *Vilna* du Talmud, la *Guemara*[1429] divise en deux son commentaire sur cette affirmation de Rabbi Akiba. Dans une première partie, elle rapporte un enseignement selon lequel les *« livres extérieurs »* sont en fait les *« livres des Sadducéens »* ou plus exactement, les *« livres des minim/hérétiques »*[1430]. Dans une seconde partie, elle présente une discussion entre deux *amoraïm* sur la possibilité de lire le Livre de *Ben Sira*. La conclusion semble pencher pour l'affirmatif, à condition que ne soient lus uniquement les passages présentant

[1424] *« C'est-à-dire qu'il convient d'être ancrés dans les paroles des Sages, de ne pas y bouger »* (*Péroush miHaRazav*, commentaire sur Nombres Rabba 15, 22, dans *Midrash Rabba im kol ha Mefarchim*, op. cit.)
[1425] Il s'agit d'un jeu de mot entre « *massmérot*/ clous » et « *mashmérot*/ gardes » (voir Ibid.).
[1426] *Midrash Rabba* sur Les Nombres, 15, 22 (traduit de l'hébreu).
[1427] *Midrash Rabba* sur l'Ecclésiaste 12, 12 (traduit de l'hébreu).
[1428] M Sanhédrin 10, 1 ; TB Sanhédrin 90a. Voir supra, p. 73 (note).
[1429] TB Sanhédrin 100b.
[1430] Voir supra p.329 (note) au sujet des censures changeant le mot *« min/hérétique »* par *« sadducéen »*.

une morale correspondant à celle de la Torah et des Sages. Toutefois, les versions de ce passage sont rapportées différemment selon les commentateurs. Aussi d'après les décisionnaires du Moyen-Age Rav I. Elfassi –le Rif[1431]- et R. Asher b. Yé'hiel –le Rosh[1432]- la lecture du Livre de *Ben Sira* serait interdite car telle serait la conclusion du Talmud. L'étonnement de l'auteur du *Pilpoula Harifta* sur les décisions du Rosh confirme bien que la version en leur possession n'était pas celle destinée à être imprimée dans l'édition de *Vilna*[1433].

Par ailleurs, l'intérêt de la version du Rif et du Rosh se situe surtout dans la délimitation des *« livres extérieurs »* :

On a enseigné : Il s'agit des livres des *minim*/hérétiques interprétant la Torah, les Prophètes et les Hagiographes selon leurs idées, sans s'appuyer sur l'interprétation des Sages[1434].

Il ressort de ce passage que les *« livres extérieurs »* ne se limitent pas aux livres non bibliques, mais concernent également les interprétations des livres bibliques non homologuées par les Sages.

Par ailleurs, lorsqu'on se penche sur la suite du Talmud, on remarque que toute la discussion sur le Livre de Ben Sira n'est pas directement liée à l'explication de l'enseignement de Rabbi Akiba :

- Edition Vilna : Rabbi Akiba dit : *« il s'agit aussi de celui qui lit dans les livres extérieurs »*. On a enseigné : Il s'agit des livres des Sadducéens [ou : hérétiques]. Rav Yossef a dit : *« Il est également interdit de lire dans le livre de Ben Sira »*.
- Edition du Rif et du Rosh : Rabbi Akiba dit : *« il s'agit aussi de celui* qui *lit dans les livres extérieurs »*. On a enseigné : Il s'agit des livres des *minim*/hérétiques (…). Rav Yossef a dit : *« Le livre de Ben Sira ressemblé également aux livres des minim/hérétiques (…) »*.

Dans les deux versions, Rav Yossef vient ajouter un élément supplémentaire à la discussion de base. L'enseignement premier considérait que toute personne lisant dans les *« livres extérieurs »* n'avait *« pas de part au monde futur »*. Dans l'édition de *Vilna*, Rav Yossef considère simplement qu'il est interdit de lire dans le livre de *Ben Sira*. Cette interdiction ne signifie pas pour autant que ce livre fasse partie des *« livres extérieurs »* privant du monde

[1431] R. I. Elfassi, Fez/Espagne, 1013-1103.
[1432] Voir supra, p.348 (note).
[1433] Voir les commentaires de R. Elfassi et de R. Asher sur TB Sanhédrin 100b, ainsi que celui du *Pilpoula Harifta* sur le Rosh, Sanhédrin 10, 3 dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, éd. Talman.
[1434] Ibid., traduit de l'hébreu.

futur. Dans l'édition du Rif et du Rosh, il considère que l'ouvrage *« ressemble »* à ceux des *minim*/hérétiques. Est-ce à dire que celui qui l'aborde subisse la même peine que celui qui s'adonne aux *« livres extérieurs »* ?
En réalité, il semble que la *Guemara* établisse une distinction fondamentale entre les livres associés aux hérétiques, particulièrement stigmatisés, et le livre de Ben Sira. En effet, d'après Rachi, l'unique raison de la méfiance envers ce livre provient du risque de négliger l'étude de la Torah. Son texte contiendrait des paroles de vanité qui feraient perdre de vue à l'étudiant le véritable objectif de ses lectures[1435]. Dans le même esprit, Maïmonide établit une distinction entre les livres de *« ceux qui sont dans l'erreur »* et le livre de Ben Sira dont la lecture représente *« une vaine perte de temps »*[1436].

Si la distinction de Maïmonide permet de monter que le livre de Ben Sira ne fait pas partie des *« livres extérieurs »*, elle ne permet pas d'affirmer que, selon R. Akiba, celui qui l'aborde n'est pas frappé de la même peine que celui qui s'adonne à la lecture des premiers. Par ailleurs, le commentateur classique de la Michna, R. O. de Bartenoura considère explicitement que Rabbi Akiba stigmatise également les lecteurs d'ouvrages « de vanité », entendons par là, d'ouvrages non associés à des enseignements de la Torah ou des Sages[1437].
Toutefois, le *midrash* rapporté précédemment au sujet de *Ben Sira* et de *Ben Tagla* montre bien que les Sages ne sanctionnent pas de la même manière la lecture de tels ouvrages et celle des *« livres extérieurs »*. Dans cette optique, ce qui dérangerait Rabbi Akiba selon la Michna serait exclusivement la lecture de ces derniers, les ouvrages « de vanité » ne rentrant pas dans le cadre du strict interdit. Il faudrait dès lors distinguer entre les *« livres extérieurs »* contraires à la pensée des Sages, et les livres non retenus dans le canon biblique ne s'opposant pas à leurs interprétations.

Sur le plan des idées, il convient de se demander pourquoi la lecture des livres des *minim*/hérétiques est-elle formellement interdite et fortement stigmatisée. Ce qui est particulièrement problématique est que cette stricte mise à l'écart des écrits non rattachés aux Sages ne semble pas être antérieure à l'époque de Yavné. En effet, dans son *Autobiographie*, Flavius Josèphe avoue sans aucune honte avoir étudié un temps chez les maître sadducéens

[1435] Voir le commentaire de Rachi sur TB Sanhédrin 100b, s. v. *« Rav Yossef amar af bésefer Ben Sira »*.
[1436] Maïmonide, *Péroush HaMishnaïot*, op. cit., commentaire sur M Sanhédrin 10, 1 (un peu avant *« HaIssod HaRichon »*).
[1437] Commentaire sur Ibid.

avant d'embrasser *« la secte des Pharisiens »*[1438]. Cet épisode de sa vie montre qu'il était possible pour tout un chacun d'étudier les différentes interprétations de la Bible et de choisir en tout état de cause celle qui lui convenait le mieux. De plus, dans sa description des Pharisiens et des Sadducéens dans la *Guerre Juive*[1439], Josèphe, malgré son parti-prix affiché, n'écrit nulle part qu'il existait une interdiction pour les Pharisiens d'apprendre chez les Sadducéens. Aussi la mise à l'index dans la littérature rabbinique des ouvrages non retenus par les Sages doit-elle être expliquée en raison du contexte de l'époque.

Les efforts déployés contre les *minim*/hérétiques lorsque Rabban Gamliel était le *Nassi* de Yavné illustraient la volonté d'unité recherchée par les Sages[1440]. Il était indispensable, pour assurer le bon fonctionnement des récentes institutions juridico-religieuses, que l'autorité législative et morale soit concentrée entre les mains d'un groupe défini. Les Sages ne désiraient pas mettre en place une uniformité de la pensée, mais délimiter des principes de foi, bases d'une législation générale.

C'est dans cet esprit qu'il faut appréhender les discussions sur les *« livres extérieurs »*. Toute diffusion d'idées contraires aux principes délimités par les Sages risque à terme de porter atteinte au bon fonctionnement des nouvelles institutions. Certes, il s'agit de « protéger » les particuliers contre des croyances jugées « dangereuses »[1441]. Mais la raison principale de ces discussions datant de l'époque de Yavné a une portée bien plus importante. Il s'agit davantage de s'assurer de la confiance de la collectivité en les directives des Sages, que de s'inquiéter du sort du simple particulier.

Par ailleurs, les discussions sur l'intégration de certains ouvrages dans le canon biblique peuvent également être intégrées dans un débat plus général sur l'action des Sages de Yavné. Il ne s'agit pas, en l'espèce, de stigmatiser des idées contraires à celles des Sages, mais de mettre en place un corpus de textes exclusif servant de base à l'évolution légale. Aussi, même si les livres des Prophètes ne sont pas considérés comme des livres de Loi -à l'inverse du Pentateuque[1442]- les Sages appuient souvent leurs décisions sur des interprétations de ces textes[1443]. Par contre, les autres ouvrages -à l'exemple du livre de *Ben Sira*- même s'ils ne vont pas à l'encontre de la pensée des Sages, ne peuvent en aucun cas servir de base légale.

[1438] *Autobiographie*, op. cit., p.22.
[1439] BJ II, 8, 14.
[1440] Voir *supra* p.320 et suivantes.
[1441] Voir par exemple TB Avoda Zara 16b.
[1442] Voir TB Temoura 16a.
[1443] Voir par exemple le commentaire sur le verset de l'Ecclésiaste (12, 11) cité supra. L'Ecclésiaste n'est pas un livre de Loi en lui-même, mais ce verset sert d'appui à l'interdiction de lire des *« livres extérieurs »*.

Bien entendu, la formation du canon biblique à Yavné n'est qu'une hypothèse historique loin d'être prouvée scientifiquement. Toutefois, si cette hypothèse était vérifiable, elle monterait que la fixation du Canon n'est pas tant un acte religieux, qu'une entreprise répondant à l'exigence d'un cadre institutionnel et légal défini. Dans une telle optique, la mise en place de ce corpus biblique s'inscrirait alors dans la volonté des Sages de renforcer l'indépendance juridico-religieuse acquise lors de la création de Yavné.

Annexe : Précisions sur Bar Koziba

I/ Bar Kokhba ou Bar Koziba?

L'étude des textes rabbinique et de la littérature chrétienne mentionnant le chef de l'insurrection de 132 montre que le nom *« Bar Kokhba »* apparaît davantage comme un surnom employé à l'avantage de ce dernier (A). A l'inverse, d'après les mêmes sources, le nom *« Bar Koziba »* parraît être le vrai patronyme du guerrier juif. Cependant, d'après les découvertes archéologiques, le nom figurant sur la signature de ses lettres était *« Bar Kossiba »* et non *« Koziba »* (B).

A/ L'analyse des écrits de l'antiquité

Des sources antiques parvenues jusqu'à nous, deux versions différentes du nom du chef de l'insurrection juive s'affrontent : les sources rabbiniques, parlant d'un « Bar Koziba »[1444], et les sources chrétiennes, mentionnant un « Barchochebas » ou « Bakokhba »[1445]
Cependant, rien n'indique qu'il y ait une contradiction entre ces différents écrits. En effet, la manière dont Eusèbe décrit Bar Koziba n'apporte pas de réelle indication quant à son vrai patronyme, elle semble seulement rapporter son « nom de guerre » :

> Les Juifs étaient alors commandés par un nommé « Bar Cochebas », nom qui signifie « étoile », lequel n'était, d'ailleurs, qu'un bandit sanguinaire, mais grâce à son nom, il exerçait une action prestigieuse sur ces hommes asservis, en se présentant comme un astre descendu du ciel pour les éclairer dans leur détresse[1446].

Cette description, provenant d'un auteur non-juif correspond parfaitement avec celle des docteurs du Talmud. Dans les deux cas, le personnage est considéré comme un usurpateur. D'après le Talmud de Jérusalem[1447], Rabbi Akiba a donné à Bar Koziba l'appellation de « Bar Kokhba » pour montrer à ses contemporains qu'il s'agissait bien du Messie. Peut-être Eusèbe

[1444] Voir supra p.51s.
[1445] Justin 1 Apol. 31, 6, présente Bar Koziba comme un persécuteur des chrétiens: *« Dans la dernière guerre de Judée, Bar Cochebas, le chef de la révolte, faisait subir aux chrétiens, et aux chrétiens seuls, les derniers supplices, s'ils ne reniaient et ne blasphémaient Jésus-Christ »* (Justin, *Apologies*, texte grec, traduction française, introduction et index par L. Pautigny, « textes et documents pour l'étude historique du christianisme, publiés sous la direction de Hippolyte Hemmer et Paul Lejay », Alphonse Picard et fils, éditeurs, Paris 1904) ; Eusèbe HE IV, 6.
[1446] Ibid.
[1447] Voir supra p.51s.

a-t-il eu vent de ce nom de guerre messianique. Or, le nom lui-même ne peut être qu'un surnom :

« Bar » veut dire « fils » en araméen, ce qui signifierait, si « Bar Kokhba » était un vrai nom, que le père du guerrier juif aurait eu pour prénom « étoile », ce qui paraît peu probable. En effet, les noms de famille juifs des contemporains de la destruction du Temple étaient, soit le prénom du père, soit la ville d'origine. Or, aucune ville n'était connue comme portant le nom d' « étoile » en Judée, et aucun prénom mentionné dans le Talmud ou dans les sources *midrashiques* ne ressemble à celui-ci.

Certains auteurs modernes ont voulu prouver que le nom rapporté dans la littérature rabbinique, « Bar Koziba », était en fait le surnom de Bar Kokhba, surnom péjoratif donné par les Rabbins à celui qu'ils accusent d'avoir menti au peuple juif[1448]. Ils s'appuient pour cela sur l'étymologie de « koziba », rattaché à la racine *«kazab »*, qui signifie *« tromper, décevoir »*. D'après eux, les Rabbis auraient dans un premier temps suivi Bar Kokhba, avant d'être déçus par ce dernier et de le nommer alors le « fils du mensonge ». Ces chercheurs s'appuient, pour confirmer cette thèse, sur l'affirmation de Rabbi Yo'hanan dans le Midrash : « *Rabbi avait l'habitude d'expliquer [le verset] « un astre (kokhab) s'élance de Jacob*[1449]*» ainsi : « Ne lis pas « Astre » (Kokhab) mais « Mensonge » (Kozab) »*[1450].

Or, comme le montre le chercheur R.G. Marks, cette sentence ne montre pas du tout que le nom originel du guerrier juif est « Bar Kokhba »[1451], elle constitue uniquement une réplique à l'interprétation de Rabbi Akiba. Cet auteur contemporain explique d'ailleurs, justement, que le nom « Bar Koziba » paraît plus authentique car il ferait référence à la ville de *« Kezibh »*[1452]. Il faudrait donc lire : le fils de « Kezibh », c'est-à-dire : « l'homme originaire de Kezibh ».

Il se peut, par ailleurs, que cette localité d'origine ait eu quelque influence sur la portée de l'action de Bar Koziba, puisqu'il s'agit d'une ville mentionnée dans la Bible[1453], à propos de

[1448]Voir les annotations de Vermes et Millar, se basant sur la récente archéologie pour compléter l'œuvre de Schürer, dans E. Schürer, *History of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, nouvelle édition anglaise, revue et annotée par Geza Vermes et Fergus Millar, Edinburgh: T. and T. Clark, 1973, Tome 1, pp.543-544. Voir également Peter Schäfer, "Rabbi Akiba and Bar Kokhba", *Approaches ton Ancient Judaism 2*, Ed. W.S. Green, Scholar Press, 1980, pp.118-119 et Shmouel Abramsky, *Bar Kokhva, Nessi Israël*, Tel Aviv, 1961, pp.53-54, pour une approche similaire.

[1449] Nombres 24, 17.

[1450] Voir supra p.57.

[1451] RG Marks, *The Image of Bar kokhba in The Traditional Jewish Literature: false Messiah and National Hero*, op. cit., pp.14-15.

[1452] Ibid.

[1453] Genèse 38, 5

la première rencontre entre Juda, fils de Jacob, et Thamar, sa brue. Or, d'après la tradition juive, l'enfant de ces deux personnages bibliques, *« Péretz »*, est l'ascendant direct du futur Messie[1454].

Le Rabbin Elie Munk, qui partage l'avis de Marks sur l'origine de Bar Koziba, écrit dans son commentaire sur le verset de la Torah mentionnant Kezibh :

> Dans l'ordre historique, la ville de Kezibh joua un certain rôle lors de l'avènement du prétendu Messie Bar Kokhba, au deuxième siècle de l'ère ordinaire. Il était également nommé « Bar Kéziba », en raison de son origine de la ville de Kezibh. Le fait que son père, 'Hizkiah, descendait des anciens rois de Judée, de la dynastie de David, et qu'il avait vu le jour à Kezibh, ville où avait séjourné Juda, fondateur de la tribu royale, comme le confirme notre texte, contribua beaucoup aux yeux de ses contemporains, à l'accréditer en tant de Messie. La ville de Kezibh faisait partie du territoire de Juda, comme on le lit au livre de Josué, XV, 44.[1455]

Nous voyons donc de ces propos, que le nom de « Bar Koziba » se rattache directement à une ville connue, et que, le père du chef juif s'appelle, d'après le *midrash* cité ici, *« 'Hizkia »*, et non *« Kokhba »* ou *« Koziba »*. Qui plus est, il ressort du Talmud de Babylone que la ville biblique de « Kezibh » était encore fréquentée après la destruction du Temple, puisqu'il met en scène des élèves de Rabbi Akiba voulant se rendre à Kezibh[1456].

L'analyse des sources juives pousse donc à penser que « Bar Koziba » était le véritable nom du déclencheur de l'insurrection de 132, et les sources chrétiennes, se basant sur Justin et Eusèbe, ne contredisent pas cette idée.

[1454] A la fin du Livre de Ruth, il est écrit : *« Maintenant, voici les générations de Péretz : Péretz engendra Héçron, Héçron engendra Râm ; Râm engendra Amminadav ; Amminadav engendra Nahchon ; Nahchon engendra Salmâ ; Salmâ engendra Booz ; Booz engendra Obed ; Obed engendra Jessé et Jessé engendra David »* (Ruth 4, 18s.). Or, d'après les Sages, le Messie sera obligatoirement un descendant direct de David (Voir R. Meïr Zlotowitz et R. Nosson Scherman, *Ruth*, op. cit., p. XLIXs.).

[1455] R. E. Munk, *La Voix de la Torah*, la Genèse, op. cit., p.394.

[1456] *« Il est dit que les disciples de Rabbi Akiba [qui] allaient à Kezibh, rencontrèrent des brigands. Ils leur dirent : « Où allez-vous ? ». Ils répondirent : « à Ako (…) ». On leur demanda : « De qui êtes-vous les disciples ? ». Ils répondirent : «De Rabbi Akiba ». On leur dit alors : « Heureux sont Rabbi Akiba et ses élèves qui ne font jamais de mauvaises rencontres »*. (TB Avoda Zara 25 b). G.S. Aleksandrov déduit de ce passage que le respect témoigné aux disciples du Sage était dû au soutien de Bar Koziba par ce dernier (G.S. Aleksandrov, « the role of 'Aqiba in the Bar Kokhba rebellion », op. cit., p.75). Cette hypothèse ne repose sur rien : la volonté du Talmud en rapportant cette histoire, était uniquement d'établir une distinction entre les bandits de Judée et ceux de Babylone (TB Avoda Zara 26 a, et commentaire de Rachi sur Ibid., s. v. *«Vé listim déerets Israël »*). Dans ce contexte, il est clair que les rédacteurs de ce passage considéraient que les brigands auraient eu la même réaction avec les disciples d'un autre Sage.

B/ Les apports de l'archéologie

Au début des années 70, Yigael Yadin, archéologue israélien de renom, s'émerveille dans son ouvrage « grand-public » sur Bar Koziba, nommé par lui-même « Bar-Kokhba » dans son étude des lettres écrites en hébreu, araméen, et en grec, dans lesquelles on peut lire le nom du chef de l'insurrection contre les romains :

Lorsque j'ai finalement regardé ce que j'avais griffonné, je ne pouvais pas en croire mes yeux. Il y était écrit : *« Shimeon Bar Kosiba, président [nassi] d'Israël »*[1457].

Si le nom du chef juif n'est pas écrit *« Bar-Kokhba »*, dans les textes trouvés par le professeur Yadin[1458], il n'est pas écrit non plus *« Bar Koziba »*. Ce dernier est appelé par ses correspondants *« Bar Kosiba »*, ou plutôt, *« Bar Kossiba »* ou *« Bar Kochba »*, parfois un *« sammer /*ס*»*, parfois avec un *« sin/* ש*»*, pouvant également se lire *« ch »*[1459].
Aussi, une des lectures du nom est *« Bar Cocheba »*, qui se trouve être le nom rapporté par Eusèbe[1460]. Or, l'historien chrétien avoue lui-même que le patronyme qu'il cite signifie *« étoile »*[1461]. Il est donc certain qu'il fait référence au surnom de Bar Koziba : « Kokhba », comme expliqué plus haut dans notre exposé. Le nom de *« Bar Kocheba »* n'est donc pas celui indiqué sur les lettres.
L'autre lecture, *« Bar Kossba »*, pose également de nombreuses difficultés, car elle ne correspond à rien. Ni à un prénom hébreu alors en vigueur, ni à une ville.

[1457] Y. Yadin, Bar-Kokhba, *The rediscovery of the legendary hero of the Second Jewish Revolt against Rome*, New York 1971, p.115. Pourquoi Yadin, participant ainsi à propager la légende populaire israélienne sur « Bar-Kokhba », conserve-t-il le surnom du chef militaire alors qu'il est désormais confirmé qu'il ne s'agissait que d'un pseudonyme ? Il semblerait tout simplement que l'idée d'un chef valeureux, « fils de l'étoile », coïncide d'avantage avec l'idéologie sioniste fondatrice de l'Etat d'Israël. Nous voyons en effet que Yadin transcrit le terme biblique de *« nassi »*, en « président ». Etymologiquement, sa traduction n'est pas incorrecte, puisque ce mot signifie : *« celui qui est élevé au dessus des autres »*, et que le mot « président » signifie « celui qui préside », donc également quelque part, celui qui est placé au dessus des autres. Cependant, le *« Nassi »* de l'époque biblique et postbiblique désignait d'avantage un « patriarche », un « prince », ou le chef du sanhédrin, l'organe judiciaire suprême de Judée (voir supra p.58 –note-). Un peu plus loin dans son ouvrage, Bar Koziba devient : *« Bar-Kosiba président d'Israël »* (p.140), puis de l' *« Etat »* qu'il dirigeait (ibid.). Yadin savait sûrement parfaitement, lors de la rédaction de son livre, que les termes « président » et « état » ne sont pas employés par les historiens à propos des royaumes antiques. Mais la passion qu'il témoigne pour ses découvertes montre bien qu'à travers elles, il participait au mythe d'un « héros » antique juif, précurseur de la volonté d'indépendance portée par le sionisme.
[1458] Tous les textes des correspondances, en hébreu, araméen, et grec, avec leur traduction anglaise sont consultables dans : Yadin Y. ed., *The documents from the Bar Kokhba period in the cave of letters*, op. cit.
[1459] L'écriture avec le *«sin/* ש *»* est plus rare. On la retrouve à deux reprises dans les documents retrouvés en araméen (Ibid., pp.290 et 314).
[1460] He IV, 6.
[1461] Ibid.

Le problème fut en fait soulevé par le chercheur et linguiste J.T Milik, qui, avant Yadin, avait eu à travailler sur une lettre trouvée dans les grottes de Murabba'at dans la première moitié du vingtième siècle[1462] :

Si donc la graphie כוזבא est plus ancienne et représente simplement le surnom de Siméon, sans aucune déformation intentionnelle postérieure, on peut se demander d'où vient la différence graphique et phonétique entre כוסבא (…) de nos documents, et כוזבא talmudique. La difficulté se résout si on admet la prononciation bi syllabique originale : *Kosba. En ce cas, כוסבא serait une orthographe traditionnelle correspondant à une étymologie du surnom encore présente à l'esprit de celui qui le portait et כוזבא serait une graphie phonétique : Kosba>*Kozba (« s » s'assimilant à la sonore suivante) employée par ceux qui ne connaissent le nom de Siméon que par ouï-dire et ne réussissaient pas à le rattacher à une racine connue[1463].

Ainsi, devant la difficulté, Milik propose, en premier lieu, de lire « Bar Kosiba » comme nous le lisons nous-mêmes, c'est-à-dire, en prononçant le « s » comme un « z ». Seulement, à ma connaissance, ni la littérature talmudique ou *midrashique*, ni les commentateurs grammairiens comme Rachi ne font état d'une méthode d'interprétation de texte utilisant cette méthode de transformer le *« sammer/* ס » en *« zaïn/* ז». Qui plus est, si la prononciation de ces lettres était interchangeable, alors les sources rabbiniques auraient dû, à certains endroits, mentionner le chef de l'insurrection comme « Bar Kosba ». Or, dans les trois passages où on parle de ce dernier, c'est toujours le même mot qui est employé.
Milik ne connaît pas l'interprétation postérieure de R.G Marks et du Rabbin Elie Munk, qui rattachent *« Koziba »* à la ville de *« Kezibh »*. Il insiste sur son idée de transcription phonétique de *« Kosba »* dans les sources rabbiniques, ne s'attachant qu'à rechercher la racine de *« Kosba »* :

Ne nous étonnons d'ailleurs pas de ne pas trouver de racine sémitique adéquate pour explique le nom du Chef de la Seconde Révolte. La transcription phonétique כוזבא nous indique que ce nom déroutait déjà le sens étymologique des Rabbins (…)[1464].

Il choisit, en dernier lieu, de rattacher tout de même le nom du chef juif à une racine araméenne, mais lui-même juge ce dernier essai peu convaincant :

Nous devons nous rabattre, en fin de compte, sur *« kosbarta »* (coriandre), même si ce rapprochement semble plutôt cocasse[1465].

[1462] J.T. Milik, « Une lettre de Siméon Bar Kokheba », Revue Biblique 1953, pp.277-294.
[1463] Ibid. p.278.
[1464] Ibid. p.281.

Plutôt que de considérer que le véritable nom du militaire juif est « le fils du coriandre », il semble plus judicieux de donner davantage de crédit à l'explication du Rabbin Munk et de Marks, et de considérer que « Bar Koziba » signifie simplement *« originaire de Kezibh »*[1466]. En effet, le nom retrouvé par les archéologues a si peu de sens qu'il en est déroutant. Peut-être pouvons-nous néanmoins, sans prétention, avancer une idée qui permettrait d'accorder la version rabbinique avec l'archéologie :

Si *« Kezibh »* est bien le nom d'une ville, ce nom rappelle avant tout son étymologie première, *« kazab »*, signifiant « tromperie », ou « déception ». Dans le verset dans lequel la localité apparaît, il est fait mention du dernier fils que Juda eut avec sa première femme : Chéla[1467] : *« Elle enfanta encore un fils, et appela son nom Chéla. Il était à Kezibh lorsqu'elle enfanta »*. Rachi s'interroge sur l'intérêt d'évoquer le nom de la ville dans laquelle cet événement se déroula, avant de proposer une réponse qui nous intéresse particulièrement :

« Et il était à Kezibh » : C'est le nom de l'endroit. Et moi je dis : Parce qu'elle s'arrêta d'enfanter, (l'endroit) est appelé : Kéziv (comme dans) l'expression : *« Seras-tu envers moi comme une rivière* אַכְזָב */akhzav (décevante) ? »*[1468] [Et comme dans :] *« Dont les eaux ne* יְכַזְּבוּ */yékhazévou (déçoivent) »*[1469]. Et s'il n'en est pas ainsi, que viendrait nous apprendre (ce verset) (…) ?[1470]

Ainsi, pour Rachi, le nom de « Kezibh », même pris en tant que ville, est associé, si ce n'est à la tromperie, au moins à la déception. Les deux versets qu'il rapporte pour étayer son argumentation montrent le sens négatif de « Kezibh ». D'ailleurs, il semblerait par son interprétation, que la ville aurait été appelée ainsi en souvenir de la déception de Juda et de sa femme, déception de ne plus pouvoir mettre au monde d'autres enfants[1471].

[1465] Ibid. Il explique justement que la chute du *« r »* finale (comme du suffixe araméen *« ta »*) ne pose pas une difficulté insurmontable. En effet, la racine est bien « KSB », comme dans « Kosiba ».
[1466] Voir supra p.57.
[1467] Genèse 38, 5. Thamar était promise à Chéla mais Juda n'organisa pas les fiançailles. Thamar se déguisa alors en prostituée sur le chemin de Juda afin d'avoir, d'une manière ou d'une autre, une descendance de ce dernier (Genèse 38). C'est pour cela que le Rabbin Elie Munk considère que la dynastie royale (de Juda) est liée à Kezibh (voir supra p.57).
[1468] Jérémie 15, 18
[1469] Isaïe 58, 11
[1470] Commentaire sur Genèse 27, 39.
[1471] Voir le commentaire de Rabbi Moshé Ben Na'hman, le « Ramban », qui repousse l'explication de Rachi, ne comprenant pas en quoi est-ce décevant de n'enfanter que trois enfants ; mais qui s'accorde avec lui sur l'idée de fond, selon laquelle la ville aurait été nommée ainsi en raison d'une « déception », toutefois autre que celle évoquée par Rachi (R. Moshé ben Na'hman, *Péroush*, op. cit., commentaire sur Genèse 38, 5).

Les versets de Jérémie et d'Isaïe cités par le commentateur français du Moyen-âge, ne favorisent pas la réputation de la ville de Kezibh. S'il a été supposé que cet endroit a pu servir d'argument à Bar Koziba pour justifier de ses prétentions messianiques, le contraire paraît plus probable : un guerrier voulant attirer un grand nombre de partisans n'irait pas proclamer qu'il vient d'une ville dont l'étymologie même rappelle la déception. Ce serait malvenu pour un homme ayant l'ambition de guider son peuple grâce à l'espoir de la victoire. En effet, Espoir et Déception ne vont pas ensemble.
Dès lors, peut-être Bar Koziba a-t-il changé volontairement son nom en Bar Kosiba afin de ne pas faire naître de reproches superstitieux se basant sur son lieu de naissance.

D'après cette dernière explication sur l'étymologie du nom du chef de l'insurrection juive, nous avons finalement :

Bar-Kokhba : Retenu par Justin et Eusèbe comme vrai patronyme, mais mentionné dans les sources rabbiniques comme un surnom donné à Bar Koziba pour justifier ses prétentions messianiques. C'est la version qu'il convient de retenir.
-Bar Koziba : Véritable nom du guerrier juif, originaire de la ville de « Kezibh ». Rattaché à son sens de « mensonge » et de « déception » par la tradition rabbinique après son échec contre Rome.
-Bar Kosiba : Nom qui se trouve sur les correspondances retrouvées dans les grottes de Judée. Légère transformation du nom « Koziba » par lui-même ou par ses proches, afin de ne pas le rattacher à la ville de Kezibh.

II Etude sur la mention de Bar Koziba dans le *Michné Torah* de Maïmonide

Le Rambam, Moshé Ben Maïmon (1135-1204), une des autorités rabbiniques du Moyen-âge les plus reconnues sur le plan de la Loi juive, mentionne Bar Koziba à deux reprises dans son œuvre maîtresse, le code législatif nommé *« Michné Torah »*[1472] (répétition de la Torah). A l'image du Talmud qui le cite uniquement à l'occasion de discussions sur les sujets du messianisme et du 9 Av, jour de deuil et de jeûne, où, entre autres, la ville de Béthar fut détruite, le Rambam ne dresse pas non plus de portrait systématique du chef de l'insurrection de 132. Il le mentionne uniquement comme élément de preuve, dans sa partie sur les « Lois des rois et de leurs guerres », à propos des caractéristiques que devra posséder le vrai Messie. Il le cite également dans les « Lois des jeûnes » pour expliquer la chute de Béthar.
Dans ce passage[1473], il note des informations qui semblent s'écarter quelque peu de celles données par les premières sources rabbiniques :

Cinq choses se passèrent à *TichaBéAv* [le 9 du mois d'Av] : (1) Les Juifs dans le désert, se virent refuser l'entrée en terre sainte[1474]. (2 et 3) Les deux Temples furent détruits. (4) Une grande ville fut conquise, Béthar était son nom ; des milliers de myriades d'Israélites y périrent ; ils avaient un grand Roi, que tout Israël [le peuple] et les grands Sages de la génération identifiaient comme le Messie. Il tomba entre les mains des non-juifs, et tous furent exécutés : ce fut une tragédie comparable à la destruction du Temple. (5) En ce jour prédestiné, le mécréant Turnus-Rufus laboura l'aire du Temple et ses alentours, réalisant ainsi la parole du prophète : *« Sion sera labourée comme un champ*[1475] *»*.

Il est certain que Maïmonide fait ici référence à Bar Koziba, même s'il ne le cite pas. Il se base sur les sources des Talmud de Jérusalem et de Babylone, ainsi que du Midrash sur les Lamentations. Aucun autre manuscrit que ceux dont nous disposons n'est d'ailleurs mentionné par les commentateurs du philosophe juif.
Il semble donc qu'il procède à une compilation des trois sources en question, puisqu'il présente Bar Koziba comme un « grand roi », ce qui pourrait être déduit du traité Sanhédrin dans lequel est inscrit : *« Bar Koziba régna deux ans et demi »*[1476] ; alors qu'il écrit que ce

[1472] Ce qui signifie littéralement : « répétition de la Torah », l'œuvre fut appelée ainsi car elle avait la prétention de classer d'une manière claire et concise les enseignements de la Torah orale (voir Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme, Tome 2*, op. cit., p.226s.).
[1473]Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot taaniot 5, 3 (Traduit de l'hébreu ; voir en français *Eikha, les Lamentations*, op. cit., p.XXI).
[1474] Voir TB Taanit 28 b.
[1475] Jérémie 26, 18 ; voir TB Taanit 29 a.
[1476] TB Sanhédrin 93 b.

dernier fut tué par des non-juifs, c'est-à-dire par des Romains, comme cela est relaté dans le Talmud de Jérusalem, mais non dans celui de Babylone[1477].

Il écrit également que tous les Sages de la génération suivirent ce « grand roi ». Chose étonnante lorsqu'on a connaissance de ses sources, dans lesquelles ne sont cités comme alliés que Rabbi Akiba et l'oncle de Bar Koziba, Rabbi Elazar de Modin. A l'inverse, les « Sages » dans leur majorité, semblent s'opposer à ses agissements, comme le montre la remarque citée en leur nom dans le Talmud de Jérusalem : *« Les Rabbis lui firent dire : « combien de temps infligeras-tu aux israélites des infirmités ? »*[1478].

Pourtant, dans son traité de lois sur les rois et leurs guerres, Maïmonide persiste et signe dans son idée que les Sages étaient d'accord avec l'action de Bar Koziba :

> Ne vas pas imaginer que le Roi Messie a besoin de faire des signes et des prodiges, [ni] de renouveler des choses dans ce monde, [ni] de faire revivre les morts, ou d'autres choses du genre que les sots imaginent. La vérité n'est pas ainsi, car Rabbi Akiba, [qui] était un grand Sage [de l'époque] de la Michna, était le porte-drapeau du roi Ben Koziba. Il disait à son propos qu'il était le Roi-Messie, et lui, ainsi que tous les Sages de sa génération, imaginaient qu'il était le Roi-Messie, avant qu'il ne soit tué [à cause de] ses fautes. Lorsqu'ils furent tués, ils surent qu'il n'était pas le Messie. Et, ils ne lui ont demandé [d'accomplir] ni signe, ni prodige [malgré le fait qu'ils crurent avant cela qu'il était le messie].[1479]

Une difficulté supplémentaire se présente d'emblée à la lecture de ce passage : On remarque, que dans ce texte uniquement, le Rambam note le nom de *« Bar Koziba »*, précisant qu'il bénéficiait du soutien de Rabbi Akiba.

On peut expliquer l'omission de cette dernière donnée dans ses Lois sur les Jeûnes, en supposant simplement qu'elle n'était pas de grande utilité pour son sujet d'alors : la destruction de Béthar associée au jeûne du neuf Av. En effet, Maïmonide se veut clair, sans fioritures. Il ne cite même pas l'origine de ses informations, à l'inverse des autres commentateurs du Talmud de son époque[1480]. Ainsi, peu lui importe de rapporter le soutien de Rabbi Akiba dans ce texte. A l'inverse, l'information est utile, voire indispensable, dans son passage sur les caractères du Messie, car elle permet de donner un crédit supplémentaire à son information sur l'appui des Sages à Bar Koziba.

[1477] Voir *infra* -pages suivantes- la résolution de cette contradiction entre ces deux versions de la mort du chef juif. Ce « mélange » opéré entre les deux récits est d'ailleurs noté dans les notes de l'édition fränkel sur ce passage (Maïmonide, *Michné Torah*, Zmanim, édition Fränkel, op. cit., p.501).

[1478] TJ Taanit 4, 5.

[1479] Traduit de l'hébreu ; Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Mélalkhim ou Milkhamot 11, 3.

[1480] Ce qui lui vaudra d'ailleurs une sévère critique des Rabbins français, dès que l'ouvrage parvint entre leurs mains (Marianne Picard, *Juifs et Judaïsme, Tome 2*, op. cit., pp.170s. et 249)

De la même manière, la mention du nom du chef de l'insurrection de 132 n'était pas nécessaire dans sa brève explication sur Béthar. A l'inverse, à propos de sa tentative de définition du Messie, comment aborder un exemple concret mettant en scène un faux-messie, sans même donner son nom ? L'exemple risquerait d'être moins parlant, de moins toucher les lecteurs, et par conséquent, de diminuer la portée de sa thèse, spécialement rationaliste en la matière. Or, le Rambam veut insister sur le caractère naturel du Messie ; pour cela, il importe de fournir un exemple historique précis, du choix des Sages sur l'homme qu'ils croyaient porteur de leurs espérances.

Nous voyons, par ailleurs, que Maïmonide n'écrit pas seulement que Rabbi Akiba était le « porte-drapeau » du chef juif, mais que Rabbi Akiba *« [qui] était un grand Sage [de l'époque] de la Michna »* l'était. Sachant que le Rambam s'adresse à des fidèles juifs qui ne connaissent pas le Talmud dans son ensemble, cette précision permet de leur faire comprendre frfrl'importance de la chose : les appuis rabbiniques de Bar Koziba n'étaient pas, selon lui, de « simples » rabbins désireux d'en finir avec la domination romaine, mais des « grands » sages parmi lesquels l'illustre Rabbi Akiba, dont le nom était même connu des non-érudits.
Mais que veut-il apporter en disant que ce dernier était le « porte drapeau » de Bar Koziba ? Sous-entend-il qu'il partait en guerre avec ce dernier ? Qu'il participait aux batailles à ses côtés ? Le problème de telles hypothèses, est qu'elles ne reposeraient sur aucune source. Le Rav Yossef Karo, dans son commentaire sur le *Michné Torah*, le *Késsef Michné*, écrit d'ailleurs à propos de cette affirmation :

(…) Et de toute manière, [à propos de] ce qu'il écrit, que Rabbi Akiba était le porte drapeau de Bar Koziba, un approfondissement [du problème] est nécessaire, [pour comprendre] d'où amène-t-il cela[1481].

Force est de constater que l'auteur du *Késsef Michné* supposait l'existence d'une source inconnue de lui-même, sur laquelle le Rambam se serait basée pour écrire cet ajout par rapport aux versions du Talmud de Jérusalem et au Midrach sur les Lamentations. Or, aucun indice d'une autre source ne nous est parvenu jusqu'à aujourd'hui.
Peut-être alors, a-t-il déduit de l'attitude enthousiasme de Rabbi Akiba, que ce Sage aurait décidé de revêtir l'armure et de combattre, comme le firent avant lui le prophète Josué ou le

[1481] R. Y. Karo, *Kessef Michné*, dans *Michné Torah*, op. cit., commentaire sur Hilkhot Melakhim 11, 3.

Roi David, à la fois guerriers d'élite et grands érudits d'après la tradition juive[1482]. Il se serait donc basé uniquement sur le récit que nous connaissons, plus particulièrement sur l'exclamation de Rabbi Akiba : *« voilà le Roi Messie !»*[1483].

Plutôt que de chercher à tout prix à concilier les écrits du célèbre législateur juif, le Rav Abraham ben David de Posquières, le contradicteur du Rambam[1484], rejette directement toute discussion sur ses propos concernant Bar Koziba et les Sages qui le soutinrent :

Ce n'est pas possible. Bar Koziba disait : « *Je suis le Roi-Messie* », et les Sages ont envoyé [certains des leurs] pour vérifier s'il jugeait à l'odeur ou non ; et puisqu'il ne l'a pas fait, ils le tuèrent[1485].

Il n'est pas certain que le « Rabad » n'ait pas eu en sa possession les versions du Talmud de Jérusalem et du Midrach, faisant état du meurtre de Bar Koziba par les Romains. Peut-être s'offusque-t-il « juste » que le Rambam ne reproduise pas la conclusion du Talmud de Babylone, et qu'il « pioche » à sa guise entre les différentes versions.

Cependant, il ne semble pas que sa critique porte sur les éléments historiques, mais plutôt sur son opinion sur le Messie. Il considère que l'exemple de Bar Koziba est au contraire un contre-exemple. Puisque le Rabbins ont décidé sa condamnation, c'est qu'ils ne pensaient pas qu'il était le Messie. La version qu'il cite, dit en effet, que le chef de l'insurrection se proclama lui-même Messie, mais que les Sages ne le suivirent pas. Dès lors, comment le Rambam a-t-il pu enseigner que le Messie ne devra fournir ni signes, ni prodiges, puisque les Sages n'en ont pas demandés à Bar Koziba ? Ils lui ont bel et bien demandé de « juger à l'odeur », et lui, a échoué dans l'accomplissement de ce qui lui avait été demandé !

Toutefois, pour Rabbi Yossef Karo, comme pour le Rav Abraham de Boton[1486], la tradition de la mort de Bar Koziba, rapportée dans le talmud de Babylone, reflète uniquement une opinion,

[1482] A propos de Josué, voir Josué 1, 6-8 *« Sois fort et vaillant ! Car c'est toi qui feras hériter à ce peuple le pays que J'ai juré à leurs pères de leur donner. Seulement, sois fort et très vaillant pour garder, pour faire selon toute la Torah que t'a prescrite Moshé, Mon serviteur ; ne t'en écarte ni à droite, ni à gauche, afin que tu réussisses partout où tu iras. Ce livre de la Torah ne quittera pas ta bouche ; tu le méditeras jour et nuit (…) ».* Alors qu'il est clair que la première partie de ce passage fait référence au courage nécessaire pour faire la guerre, le Talmud comprend que sa seconde partie parle de l'étude de la Torah (voir TB Berakhot 32b et 35b ; Sanhédrin 99b ; Mena'hot 99b ; *Bérechit Rabba* 6 ; *Tan'houma* « Béchala'h » 20 ; et *Sifri* sur Yéochoua 1,8). A propos de David, voir par exemple l'explication de Rav Achi sur le verset 62 du Psaume 119 (*« Au milieu de la nuit je me lève pour te louer »*) : *« Jusqu'à minuit, il étudiait la Torah, puis il commençait à chanter et à louer D.ieu »* (TB Berakhot 3b).

[1483] Voir supra p.53.

[1484] Voir Biographies

[1485] R . A. Ben David, *Assagot*, dans *Michné Torah*, op. cit., commentaire sur Hilkhot Melakhim 11, 3.

celle de Raba, enseignant que le Messie jugera à l'odeur. Or, cet avis n'est apparemment pas partagé par tous les maîtres du Talmud, comme le montre le passage du traité Sanhédrin, dans lequel Rabbi Alexandri ne comprend pas ainsi le verset sur lequel se base Rabba pour établir son raisonnement. Qui plus est, Maïmonide pense comme le Sage Shmoel, que le Messie n'aura pas de pouvoirs surnaturels[1487]. Cet avis ne correspondrait donc pas à l'opinion de Raba, puisque « juger à l'odeur » n'est surement pas une manière de faire en conformité avec les lois de la nature !

Dès lors, le Rambam n'aurait pu être d'accord avec la description de la mort de Bar Koziba dans le Talmud de Babylone : pourquoi les Sages l'auraient-ils mis à mort sous prétexte qu'il n'était pas capable de « juger à l'odeur », alors que ce n'était pas le critère requis par la Loi de l'époque, mais uniquement un avis postérieur ?! C'est donc que les Romains l'ont tué, comme cela ressort du Midrach et du Talmud de Jérusalem. Ainsi est repoussée l'objection implicite du Rav Abraham Ben David de Posquières : Maïmonide pense bel et bien que les Sages n'ont pas demandé à Bar Koziba de leur fournir signes ou prodiges ; la *aggada* stipulant le contraire n'aurait pas été relevée car elle ne correspondrait pas à une réalité historique, mais uniquement à une interprétation.

Ces explications, écrites en réponse à la polémique du « Rabad », peuvent s'appuyer sur le fait que les opinions quant à la nature du Messie sont profondément diversifiées dans le Talmud. Rien n'est d'ailleurs véritablement tranché dans le passage du traité Sanhédrin y ayant trait[1488].

Cependant une chose est certaine, le faux-messie, comme le faux prophète, est passible de mort d'après la Torah[1489]. Dès lors, même s'il n'importait pas que Bar Koziba ne corresponde pas au critère du Messie défini par Rabba, il n'en restait pas moins condamnable par les Sages. Par rapport à cette question, Rav David Ibn Zimra[1490], le « Radbaz », suppose alors que les Sages ne se seraient aperçus de la supercherie qu'après sa mort, mais que rien ne l'indiquait de son vivant[1491].

[1486] R. Abraham 'Hiiya de Boton, *Lé'hem Michné*, dans *Michné Torah*, op. cit. , commentaire sur Hilkhot Melakhim 11, 3.

[1487] Voir Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Melakhim 12, 2.

[1488] TB Sanhédrin 93b-99a.

[1489] Deutéronome 13, 6.

[1490] R. David Ibn Zimra (Espagne 1489- Israël 1573), dit le « Radbaz ».

[1491] Cependant, à l'inverse des auteurs du *Kessef Michné* et du *Lé'hem Michné*, le « Radvaz » pense que Maïmonide ne revient pas sur la *aggada* du Talmud de Babylone (commentaire sur Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Melakhim 12, 2-3).

Quoi qu'il en soit, force est de constater qu'une partie des commentateurs du philosophe juif tentent, tant bien que mal, de faire concilier ses propos avec ceux des sources originelles. D'autres s'y refusent, y voyant au contraire une incohérence[1492]. Rappelons cependant, encore une fois, que toutes ces discussions ont pour toile de fond la pensée de Maïmonide sur le sujet messianique. Il n'existe pas de débat historique qui aurait pour enjeu de déterminer les partisans de Bar Koziba parmi les Sages.

A ce propos, il convient de revenir sur le dernier point problématique dans les écrits de Maïmonide sur Bar Koziba : comment a-t-il pu écrire, et ce par deux fois, que tous les Sages de sa génération l'identifiaient comme le Messie ?
Parmi les commentateurs classiques du Rambam, seul le « Radbaz » se prononce sur cette question, il suppose que Rabbi Akiba ne pouvait être seul à soutenir le chef de l'insurrection juive. Il est vrai que le Rambam note lui-même que ce dernier était un des grands Sages de sa génération[1493], or, comment imaginer qu'un tel guide spirituel se retrouve subitement seul sur un sujet aussi crucial que la proclamation du Messie ? D'ailleurs, le passage du Talmud de Jérusalem montre bien que Rabbi Eléazar de Modin soutenait également celui qui est présenté comme son neveu. C'est donc qu'il n'y avait pas une opposition stricte entre Rabbi Akiba d'un côté, et les Sages de l'autre, mais que les Sages étaient divisés sur la question.
Ainsi, d'après le « Radbaz », la réunion des Sages ayant pour but de prononcer la « pseudo » condamnation à mort du chef militaire, n'aurait pas inclus tous les Sages de l'époque, mais uniquement une partie. L'autre partie, plus nombreuses d'après lui, aurait alors été comprise par ce dernier comme « tous les Sages » de la génération de Rabbi Akiba[1494].

Cette explication du commentateur de Maïmonide n'en est en fait pas vraiment une, puisqu'elle nous informe de son avis sur la question, sans pour autant tenter de justifier, ni d'infirmer, ses paroles. L'expression *« tous les Sages »* employée par ce dernier reste en effet inexpliquée, et ne saurait surement pas se confondre avec « la majorité des Sages ».
Je n'ai pourtant pas trouvé d'explication du Rambam plus convaincante. La question du « pourquoi » de ses paroles reste ouverte. Peut-être sommes nous contraints d'admettre qu'il se basait sur d'autres sources *midrashiques* aujourd'hui disparues ?

[1492] En plus du « Rabad », voir les notes de l'édition fränkel sur notre sujet, rapportant plusieurs avis tentant de « contrer » les argumentations des auteurs du *Kessef Michné* et du *Lé'hem Michné* défendant la conformité du *Michné Torah* avec les deux Talmud à propos de sa description de Bar Koziba.
[1493] Voir supra p.391.
[1494] R. David Ben Zimra, commentaire du « Radvaz » sur Maïmonide, *Michné Torah*, op. cit., Hilkhot Melakhim 12, 2-3

Toutefois dans l'absolu, une relecture rapide des trois sources mentionnées maintes fois dans ce travail, montrera au lecteur, qu'il est certain, comme le dit le « Radbaz », qu'il y avait un désaccord chez les sages au sujet du messianisme de Bar Koziba.

NOTICE BIOGRAPHIQUE

. Abrabanel, Don Isaac (1437-1508). D. I. Abrabanel vécut à Lisbonne où il fut à la fois philosophe, exégète et commentateur, homme d'État, ministre des finances et conseiller du Roi Alphonse V du Portugal, de même que d'Isabelle et Ferdinand d'Espagne, des Deux Siciles et de la République de Venise. En plus d'une brillante carrière d'homme d'État, Abrabanel apporte beaucoup aux sciences rabbiniques comme l'attestent ses nombreux écrits. Don Isaac est le premier à accorder un appui financier à Christophe Colomb dans l'entreprise qui aboutit à la découverte de l'Amérique. Mais ses talents financiers ne lui épargnent pas les tribulations et les exils, et notamment il ne parvient pas à empêcher Ferdinand et Isabelle, à qui il avait rendu de grands services, d'expulser les Juifs en 1492. En quittant l'Espagne il se rend à Naples puis à Corfou et finalement à Venise. Son commentaire sur la Bible a ceci d'original qu'il cite quasiment systématiquement les passages talmudiques se rapportant aux versets étudiés. Après avoir présenté l'état d'esprit des Sages sur la question, il propose souvent une explication personnelle pour expliquer le sens littéral du texte, comprenant dans de tels cas l'explication talmudique comme étant exclusivement interprétative.

. Altschuler, R. David (? -1753). Le Rav David Altschuler et son fils rav Ye'hiel Hillel, originaires de Jaworow, en Galicie, sont des commentateurs incontournables de la Bible. Afin d'encourager l'étude populaire de la Torah, Rav David écrit un commentaire simple et facile à lire sur les Prophètes et Hagiographes, qu'il publie en 1753, peu avant sa mort. Rav Ye'hiel Hillel continue l'œuvre de son père et publie en 1780 le commentaire complet de la Bible en deux volets : le *Metsoudat Tsion -« Forteresse de Sion »*-, explique les mots difficiles, et le *Metsoudat David -« Forteresse de David »*- élucide le sens général du texte. Ce double commentaire est imprimé au bas de la plupart des éditions de la Bible hébraïque.

. Asher R. Yaakov Ben (1270-1340). Fils du Rav Asher Ben Yé'hilel, le « Rosh », avec qui il étudia, R. Yaaakov Ben Asher, également nommé le *« Tour »* ou le *« Baal HaTourim »*, naquit en Allemagne puis s'installa à Tolède où il rédigea son œuvre de codification législative : le *Arbaa Tourim*[1495]. Il fut également l'auteur d'un commentaire sur le Pentateuque, le *Baal HaTourim*, mais son travail essentiel fut sans doute le *Arbaa Tourim*, sur

[1495] Voir Bibliographie

lequel se basa Rabbi Yossef Karo (1488-1575) lorsqu'il composa le code de Lois encore en vigueur de nos jours, le *Shoulkhan Aroukh*[1496].

. Ben David, R. Abraham de Posquières (1120-1197). Le « Rabad » –acronyme de R. Abraham B. David- vécut entre Narbonne et Posquières, il fait partie des Rabbins français qui marquèrent la vie juive au Moyen-âge. Il écrit divers ouvrages traitant de *Halakha* et de morale juive, mais est surtout connu pour ses *Assagot*, des commentaires sur le *Michné Torah* de Maïmonide dans lequel l'auteur relève toutes les affirmations en contradiction avec la littérature rabbinique. Le Rabad, de par ce travail, s'est ainsi érigé en contradicteur de Maïmonide. Toutefois, sa volonté n'a jamais été de s'en prendre au Sage lui-même ou à son œuvre, comme le firent d'autres Rabbins provinciaux, mais de montrer que son code de Loi n'était pas une nouvelle Torah mais un recueil d'interprétations légales parmi d'autres.

. Ben Isaac, R. Chelomo (1040-1105). « Rachi » est l'acronyme de R' Chelomo Ben Isaac de Troyes. Il est le fondateur et le modèle de l'École française qui fleurit du 10ème au 14ème siècle. Sa clarté et sa concision sont incomparables. Le plus important des commentaires de Rachi est son commentaire sur le Talmud. Rien ne peut être comparé à l'impact qu'a ce commentaire sur tous ceux qui étudient le Talmud. Il a pour ambition d'expliquer le sens premier du Talmud en enlevant les ambigüités ressortant d'une première lecture. Ses gloses sur le texte du Talmud ont été incluses dans toutes les éditions du Talmud et sont systématiquement étudiées avec le texte original. Le commentaire de la Bible de Rachi a eu un impact similaire, et presque toutes les Bibles hébraïques imprimées contiennent ce texte qui se distingue par sa sobriété, sa clarté et sa fidélité à la lettre de l'Écriture. Les études bibliques et talmudiques traditionnelles n'omettent jamais l'explication de Rachi, base de toute exégèse.

. Boton, R. Abraham Hiiya de (1560-1605). Le Rav Boton qui partagea sa vie entre la Palestine et Constantinople, est l'auteur d'un commentaire sur le *Michné torah* de Maïmonide, le *Léhem Mishné*. La particularité de ce travail est de tenter systématiquement de faire concorder les écrits de Maïmonide avec les sources talmudiques, même lorsque le Sage médiéval semble fortement s'en écarter. Aussi, si le commentaire est presque inexistant lorsque les passages du *Michné Torah* ne s'éloignent pas des textes rabbiniques, il devient

[1496] Voir Lexique : « Shoulkhan Aroukh ».

subitement extrêmement dense et riche sur les passages aux sources difficilement identifiables.

. Dessler, R. Eliyahou Eliézer (1892-1953). Originaire de Lituanie, le Rav Dessler appartient dès sa jeunesse à l'école du moussar, au *Ténouât ha-Moussar*, mouvement qui s'est développé à la fin du siècle dernier en Europe orientale, sous l'impulsion de R. Yisraèl Salanter et qui a mis l'accent sur le développement des valeurs morales. Devenu rabbin à Londres, il exerce une influence considérable sur divers cercles de la jeunesse juive. Il fonde à Gateshead, en Angleterre, un centre d'études talmudiques, et est appelé en 1948 à devenir l'animateur spirituel de la *Yéchiva* de Poniévitch, à Bnè-Bérak, en Israël. Par son action comme par sa pensée, le Rav Dessler a voulu souligner l'importance de l'étude des textes *aggadiques* pour comprendre la profondeur de l'enseignement des Sages. Ses sermons ont été recueillis par écrit par ses disciples, et publiés, après sa mort, dans les trois tomes du *Mikhtav Mé-Èliyahou, (« Écrits d'Èliyahou »)*[1497].

. Eibeschütz, R. Yonathan (1690-1796). Originaire de Cracovie, R. Eibeschütz fut directeur de la Yéchiva de Prague, puis rabbin des « trois communautés » : Altona, Hambourg et Wandsbek, jusqu'à sa mort. Il fut l'auteur de nombreux ouvrages *halakhiques* et de commentaires sur la Bible. Son recours aux amulettes provoqua une controverse très vive entre lui et Rav Yaakov Emden, qui le soupçonnait d'être un partisan du faux-messie Shabbataï Tsvi. Les autorités rabbiniques des générations suivantes ne tinrent pas compte de cette controverse et considérèrent les travaux du Rav Eibeschütz comme faisant partie de la littérature rabbinique incontournable, au même titre que ceux du Rav Emden.

. Edels, R. Shmouel Eliézer Ben Yéhouda HaLévi (1555-1631). Connu sous le nom de « Maarcha », acronyme de *« Morénou HaRav Chmouel Eliézer »*. Il est l'auteur d'un commentaire parcourant aussi bien la partie *halakhique* que la partie *aggadique* du Talmud[1498]. Cet ouvrage est devenu une référence dans l'étude du Talmud et est d'ailleurs inclus dans presque toutes les éditions.

. Emden, R. Yaakov (1697-1776). Originaire d'Altona, près de Hambourg, il est le fils de Rav Tsvi Hirsch Achkenazi (le *'Hakham Tsevi*). Il est connu comme le « Yaavets », acronyme de *« Yaakov Ben Tsvi »*. Brillant talmudiste et cabaliste, il écrit une quarantaine d'ouvrages sur

[1497] Voir Bibliographie.
[1498] Voir Bibliographie.

divers sujets religieux; son commentaire sur le Livre de prières est l'un des plus populaires de ses ouvrages[1499]. Il rédige également un commentaire sur la Michna, le Talmud, des notes sur le Zohar, ainsi que de nombreux écrits polémiques contre les partisans de Chabbetaï Tsevi. Il ne reste que peu de temps chef spirituel de la Communauté d'Emden et s'occupe surtout de l'imprimerie hébraïque qu'il avait fondée à Altona[1500].

. Guerchom, R. Lévy ben (1288-1304). Originaire de Bandols, en France, le « Ralbag » - acronyme de « R. Lévy ben Guerchom- ou « Gersonide », fut l'un des plus importants commentateurs biblique de son temps. Il était également mathématicien, astronome, philosophe et médecin. Ses commentaires sur la Bible sont l'œuvre d'un profond philosophe. A chaque partie de l'Ecriture, il rattachait une liste des *« Tolayot »* [litt. *bénéfices*], c'est-à-dire des leçons orales, éthiques, juridiques et pratiques à tirer du passage en question. La méthode d'analyse du Ralbag est originale car elle se base essentiellement sur le texte biblique tout en développant les idées exprimées en ayant peu recours au Talmud et au Midrash. De plus, ce commentateur représente le côté le plus rationaliste de la pensée rabbinique, puisqu'il tente souvent de « diminuer » le caractère miraculeux des épisodes présentés comme tels, en proposant des explications scientifiques expliquant les « miracles » en question.

. Gerone, R. Yona de (13ème siècle) : Rabbin et moraliste espagnol, R. Yona de Gérone, également nommé « Rabbénou Yona » écrivit essentiellement des ouvrages de morale juive, comme son œuvre phare *Les Portes du repentir*, qui devint rapidement un classique du genre. Il écrivit également de vastes commentaires sur le Livre biblique des Proverbes, sur le recueil de la Michna *Pirké Avot* et sur le traité *Berakhot* du Talmud de Babylone. Il fut mêlé un temps à la controverse entre les Rabbins de Provence et les Rabbins espagnols au sujet de l'appréciation du *Guide des Egarés* de Maïmonide. Après s'être opposé violemment à cette œuvre qu'il jugeait « dangereuse » de par ses influences aristotéliciennes, il décida finalement de faire taire la polémique qu'il jugeait encore plus néfaste que l'ouvrage en question.

[1499] R. Y. Emden, *Siddur Bet Yaakov*, Lemberg, 1804.
[1500] Pour d'avantage d'informations biographiques, voir M-R Hayoun, *Mémoires de Jacob Emden ou l'anti-Sabbataï Zewi*, Patrimoines Judaïsme, Cerf, 1992.

. Haïm, R. Yossef de Bagdad (1834-1909). Originaire de Bagdad, R. Yossef Haïm devint à la mort de son père l'autorité de référence pour les juifs irakiens. Il écrivit des ouvrages traitant aussi bien de mystique juive que de *Halakha*, ainsi qu'un recueil de commentaires sur les *aggadot* du Talmud, aujourd'hui considéré comme un classique du genre aux côtés des œuvres de R. S. Edels et du Maharal de Prague. L'ouvrage qui eut le plus de succès est le *Ben Ish 'Haï*, un recueil halakhique construit en suivant l'ordre des sections hebdomadaires de la Torah. R. Yossef 'Haïm est d'ailleurs connu davantage sous ce nom –*« Ben Ish 'Haï »*- et ses décisions halakhiques sont encore suivies de nos jours par les communautés juives originaires d'Irak.

. Halévy, R. Yéhouda (1075-1141). Originaire de Tulède, R. Y. Halévy reçoit une éducation juive et générale. En raison de la détérioration de la situation des Juifs sous la domination des Almohades, il est contraint de quitter le sud de l'Espagne. Il professe quelque temps la médecine pour gagner sa vie, tout en écrivant des poèmes à thème religieux, qui seront repris dans le rituel sépharade. L'œuvre qui le fit rentrer dans l'Histoire est sans conteste le *Khouzari*[1501], livre de philosophie juive dans lequel il fait dialoguer le roi des Khazars avec un Rabbin lui expliquant les fondements et les finesses du judaïsme rabbinique. Ce discours apparemment fictif est l'occasion pour R. Yéhouda Halévy de faire une apologie du judaïsme qu'il compare au début de l'œuvre à la philosophie grecque ainsi qu'au Christianisme et à l'Islam. Peu avant sa mort, il quitta l'Espagne pour tenter de s'installer en terre d'Israël.

. Hirsh, R. Samson Raphaël (1808-1888). Rabbin de la communauté de Francfort, fondateur de la néo-orthodoxie, élève de célèbres talmudistes allemands, il est également diplômé de l'Université de Bonn. Il a mené le combat de l'orthodoxie moderne contre la réforme et l'assimilation. Nommé en 1851, rabbin à Francfort-sur-le-Mein, il reconquiert au judaïsme orthodoxe une grande partie de la communauté juive de cette ville. Dans son oeuvre, écrite en allemand, tout en exaltant avec fougue les valeurs du judaïsme, il s'efforce d'expliquer les moindres particularités du texte sacré et de trouver un sens symbolique et une portée morale à chaque détail des rites. Il démontre que la Torah n'est jamais de son temps, mais qu'elle répond aux problèmes de tous les temps. Selon lui, rien n'empêche le Juif d'être un homme moderne et, en même temps, fidèlement attaché à l'enseignement traditionnel[1502].

[1501] Voir Bibliographie.
[1502] Pour plus de détail sur le Rav Hirsh et sur sa bibliographie, voir l'introduction de M.R Hayoun dans R. S.R Hirsh, *Dix-neuf épîtres sur le Judaïsme,* op. cit.

. **Leibush, R. Meïr** (1809-1879). Originaire de Volhynie, le « Malbim » [acronyme de Meïr Leibusch ben Ye'hiel Mikhel] exerce les fonctions de Grand Rabbin d'abord dans les communautés de Poznanie, et en 1858 à Bucarest (Roumanie). De Russie où il est appelé à occuper plusieurs postes, il est invité à s'installer à Mayence. Son commentaire biblique est un modèle de la méthode analytique. Son exégèse se caractérise par une étude minutieuse de la langue de l'Écriture qui lui permet de démontrer que les remarques du Midrash et du Talmud s'expliquent par l'analyse des nuances du texte sacré. Il veut, de la sorte, répondre aux adeptes de la critique biblique et au mouvement réformateur naissant, alors opposé au respect des règles talmudiques.

. Lisser, R. Yéochoua Falk (17ème siècle). Originaire de Posen –Prusse- R. Yéochoua est le petit-fils de son homonyme Rabbi Yéochoua Falk (1555-1614), connu pour ses commentaires imprimés dans toutes les éditions du *Arbaa Tourim* de R. Y. Ben Asher, le *Perisha* et le *Derisha* ; ainsi que de R. Y. Loëb, le « Maharal de Prague » dont il dit s'inspirer dans son travail[1503]. Son ouvrage le plus connu est sans conteste le *Binyan Yéochoua*, un long commentaire sur le traité mineur du Talmud *Avot deRabbi Nathan*. En 1897, ce commentaire fut imprimé dans l'édition Vilna du Talmud de Babylone, ce qui en fit automatiquement un « classique ».

. Maïmon, R. Moshé Ben (1135-1204). Il est connu sous le nom de *Rambam* (acronyme de *« Rabbi Moshé Ben Maïmon »*). Philosophe et médecin, il est l'une des plus personnalités de Cordoue, il fut obligé de s'enfuir au Maroc, il arrive, après un bref séjour en Terre sainte, en Égypte, où il devient médecin du vizir Saladin et est en même temps le chef de la communauté juive. L'œuvre de Maïmonide est immense et a embrassé divers domaines. À l'âge de vingt-trois ans, il commence son commentaire sur la Michna qu'il écrit au cours de ses déplacements[1504]. Dans *le Guide des Égarés*/*Morè Névoukhim*[1505], il montre l'accord entre la Foi et la Raison c'est à dire entre le rationalisme d'Aristote et la Bible. Auteur de *Michné Tora*, *Répétition de la Loi* ou *Yad ha-hazaqa*[1506], *Main Forte*, seul livre écrit en hébreu, Maïmonide classe toute la jurisprudence civile et religieuse du Talmud sous 14 rubriques afin de mettre un ordre nouveau et d'en codifier le contenu. Toutes ses autres œuvres sont

[1503] R. Y. Falk Lisser, *Binyan Yéochoua*, op. cit., « Hakdama ».
[1504] Voir Bibliographie
[1505] Ibid.
[1506] Ibid.

composées en arabe. Toute conception rationaliste du judaïsme, jusqu'à ce jour, se réclame de Maïmonide.

. Na'hman, R. Moshé Ben (1194-1270). Originaire d'Espagne, le « Ramban » [acronyme de R. Moshé B. Na'hman] est l'un des maîtres les plus éminents du judaïsme espagnol du 13ème siècle. Penseur, exégète, médecin et curieux des sciences profanes, il fut rabbin de Gérone. Il fut Grand Rabbin en Catalogne pendant de nombreuses années, mais abandonne son poste, suite à une dispute religieuse. Il fut alors exilé pour deux ans, par le Roi d'Aragon Don Jaime. Il vécut ainsi en Castille, en France et en Palestine. D'ailleurs, il fonde une académie à Acre, très populaire auprès des étudiants. En 1260, il s'installe à Jérusalem et y recrée une communauté juive. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont le très important *Pérouche âl ha-Tora*, commentaire sur le Pentateuque se trouvant dans de nombreuses éditions de la Bible hébraïque.

. Lehmann, R. Dr. Marcus (1831-1890). Le Rav Lehmann est un Rabbin allemand qui vécut entre Hanovre et Mayence. Il est l'une des importantes figures du judaïsme orthodoxe moderne de son temps et l'un des hérault de la lutte contre l'influence croissante du mouvement réformé. Il étudia notemment au séminaire rabbinique d'Azriel Hildesheimer à Berlin, et soutint à l'université de Halle-sur-la-Saale sa thèse de doctorat, *Essai sur l'entendement humain*, consacrée à l'œuvre de John Locke. Peu après, il reçoit un *heiter horaah* (diplôme rabbinique conférant le droit de décider en matière de Loi juive) du rabbin Michael Landsberger de Berlin, en 1854. En plus du poste rabbinique qu'il occupa à Mayence, il écrivit plusieurs ouvrages, notamment des ouvrages historiques relatant la vie de différentes figures du judaïsme rabbinique[1507]. Ses analyses historiques se retrouvent d'ailleurs dans toute son œuvre, notamment dans son commentaire sur le traité de la Michna *Pirké Avot*.

. Louria, R. David (1798-1856). Rabbin lituanien et décisionnaire, ses dix-sept ouvrages abordent toutes les facettes de la culture juive. En effet, il travaille aussi bien sur le sens premier des textes que sur des concepts kabbalistiques. Il n'occupe pas de fonction rabbinique et est l'un des plus importants chercheurs orthodoxes du dix-neuvième siècle. Il est l'auteur

[1507] M. Lehmann, *Vergangenheit und Gegenwart*, 6 volumes, Francfort-sur-le-Main, 1872-88.

d'un important commentaire sur le Midrash, le *'Hidouché Radal* qui se trouve dans l'édition « Romm » du *Midrach Rabba*[1508].

. Munk, R. Elie (1900-1981). Le Rav E. Munk étudie au séminaire rabbinique Hidesheimer de Berlin, où il reçoit son diplôme de rabbin en 1925. Il devient docteur en philosophie de l'université de Berlin en 1926, puis occupe une fonction rabbinique en Bavière jusqu'en 1937. Croyant dans un premier temps que le régime nazi maintenait une certaine moralité, il se rend finalement compte de sa dangerosité pour la population juive et part vers la France. Il dirigera jusqu'en 1973 la communauté de la stricte observance de Paris, organisation orthodoxe non affiliée au Consistoire français, considéré comme plus souple dans l'observance de la Loi juive. A cette date, il partit à New-York pour rejoindre sa famille s'y étant installée et finit ses jours sur place. Le Rav Munk produit plusieurs ouvrages. Les plus connus sont sans doute *Le Monde de La Prière*[1509], une explication des différentes prières journalières, et *La Voix de la Torah*[1510], un travail monumental rassemblant les plus divers commentaires sur le Pentateuque. Il écrivit également des ouvrages sur le droit et la morale dans le judaïsme[1511].

. Karo, R. Yossef (1488-1575). Originaire de Tolède, Rabbi Yossef Karo est l'auteur de plusieurs ouvrages traitant essentiellement de *Halakha*. Son commentaire sur le *Michné Torah* de Maïmonide traite ainsi de tous les problèmes *halakhiques* pouvant découler de la compréhension des lois inscrites dans ce code. L'œuvre de sa vie, le *Bet Yossef*, présenté sous la forme d'un commentaire sur le *Arbaa Tourim* de R. Y. ben Asher reprend tous les sujets de la *Halakha* en décrivant l'évolution *halakhique* depuis la Michna jusqu'à son époque. Enfin, le *Shoulkhan Aroukh*, présenté sous la forme d'une compilation de ses conclusions *halakhiques* est vite devenu l'ouvrage de référence en matière de Loi juive. Il est encore étudié de nos jours. R. Yossef Karo finit ses jours à Safed, la « ville des cabalistes », dans laquelle il avait également acquis la réputation de Maître dans la Kabbale.

. Kimhi, R. David (1160-1235)**.** Originaire de Narbonne, le « Radak » [acronyme de R. David Kimhi] est grammairien et commentateur de la Bible. Son commentaire se trouve dans beaucoup d'éditions de la Bible hébraïque et est considéré comme un classique. Il souligne le sens littéral des versets dès que possible, recherchant la clarté et la facilité de lecture plutôt

[1508] Voir Bibliographie
[1509] Voir Bibliographie.
[1510] Ibid.
[1511] R. Elie Munk. *La Justice sociale en Israël*, Paris, 1947 ; Ibid., *La Législation criminelle dans le droit mosaïque*, Paris, 1954 ; Ibid., *Vers l'Harmonie*, Colbo, Paris, 1986.

que la concision et l'obscurité de certains commentateurs de son époque. Cependant, ce goût pour le sens littéral du texte ne l'empêche pas de rapporter également les passages talmudiques ou midrashiques apportant une exégèse éloignée du sens premier.

. Rabinowitz, R. Yitz'hak Eizik Halévi (1847-1914). Originaire de Russie, il fut l'administrateur de la célèbre Yéchiva de Volojine qu'il quitta en 1895 pour s'installer en Allemagne. Sur place, il prit position contre les différemment réformés y florissant et fonda l' *« Agoudat Israël »*, association regroupant les principaux tenants de l'orthodoxie juive d'Europe de l'ouest et d'Europe de l'est. Il termina peu avant sa mort son ouvrage majeur, *Dorot HaRichonim*[1512], un épais livre d'Histoire retraçant l'histoire des juifs en confrontant les sources non-juives et les sources rabbiniques. Plus qu'un manuel d'Histoire, cet ouvrage est considéré comme un véritable livre d'Etude talmudique car les sujets sont traités sous forme de démonstrations à la manière des commentaires du Talmud.

. Weinberg, R. Yé'hiel Yaakov (1884-1966). Originaire de Pologne, le Rav et Docteur Y. Y. Weinberg fut le directeur du séminaire rabbinique de Berlin, puis le recteur de la Yéchiva de Montreux en Suisse. Il est habituellement classé parmi les « néo-orthodoxes » fidèles à la pensée du Rav S.R. Hirsh[1513]. Il fut l'auteur de plusieurs ouvrages dont le plus notoire est sans doute la compilation de ses décisions *halakhiques*, le *Sridé Esh*[1514].

. Tossafistes (1080-1355). Les *Tossafistes* ou *« Baaléi Tossfot »* sont un groupe d'environ 300 Rabbins médiévaux répartis sur 2 siècles, et pour la plupart localisés dans le centre historique du judaïsme ashkénaze, en France et en Allemagne. La majorité est anonyme. Ils ont réalisé les *Tossefot*, un commentaire de plus de 30 traités du Talmud, qui est imprimé dans les éditions classiques en miroir du commentaire de Rachi. Les premiers Tossafistes sont ses disciples immédiats, parmi lesquels ses gendres et son petits-fils ainé, R. Samuel ben Meïr. Les suivants sont leurs disciples et descendants. Les plus connus sont R. Yaakov Ben Meïr (« Rabbénou Tam » 1100-1171) et Rabbi Yéhiel Ben Yossef de Paris (décédé en 1265), qui prit part à la disputation de Paris en 1240. Ils ne commentent pas directement le texte dans le but d'élucider les points obscurs, à l'inverse de Rachi, mais au contraire, posent des questions sur le contenu du texte en l'opposant à d'autres passages talmudiques apparemment

[1512] Ibid.
[1513] Voir supra p.401.
[1514] R. Y. Y. Weinberg, *Sridé Esh*, Mossad HaRav Kook, Jérusalem, 1961-1966, 4 volumes.

contradictoires. Ils écrivent essentiellement sur la partie *halakhique* du Talmud, mais leurs quelques commentaires sur les *aggadot* n'en restent pas moins dignes d'intérêt[1515].

[1515] Pour d'avantage d'indications biographiques, voir E. E. Urbach *Les tossafistes : leur histoire, leurs oeuvres et leurs méthodes*, Institut Bialik, Jérusalem, 1980.

LEXIQUE

. Aggada : On désigne sous la dénomination de *« Aggada »* toute la partie du Talmud ne rentrant pas dans un cadre légal. Aussi le champ couvert par la *Aggada* est très vaste. Il peut s'agir aussi bien de récits historiques à vocation morale que de discussions sur l'astronomie ou la botanique. Littéralement, la אַגָּדָה / *aggada* signifie d'ailleurs *« le dire »*. En effet en pratique, tout ce qui peut être dit rentre dans le cadre de la *Aggada*[1516].

. Amida : Les trois termes « *tefila*/ *chemone-Essré*/ *Amida* » désignent tous la partie centrale des trois prières journalières. Le terme *«* תְּפִלָּה */tefila »* fait à la base référence à la prière de manière générale, mais il fut utilisé également pour désigner sa partie centrale. Littéralement, le mot *«* שְׁמֹנֶה־עֶשְׂרֵה */chemone-Essré »* signifie « dix-huit », en référence aux dix-huit bénédictions initiales que comportait cette prière. Le rajout d'une bénédiction supplémentaire contre les hérétiques et les apostats[1517] ne modifia pas cette appellation. Enfin, le terme «עֲמִידָה */ »* provient de la racine *«* עמד */amad »* qui signifie *« debout »*. Cette partie de la prière fut nommée ainsi car elle s'effectuait debout.

. Avot déRabbi Nathan : Bien que les références aux *Avot deRabbi Nathan* soient surtout *midrashiques*, ce recueil attribué à un *Tanna*[1518] du second siècle se présente sous la forme d'un commentaire des sentences des *Pirké Avot*[1519]. Il se situe à la fin du traité *Avoda Zara* du Talmud de Babylone dans de nombreuses éditions. En 1887, Salomon Schechter présenta une deuxième version de ce recueil en se basant sur des citations de commentateurs rabbiniques espagnols différant quelque peu de la version connue jusque là. Les travaux universitaires citant ce dernier recueil le qualifie de *« Avot deRabbi Nathan B »*, alors comparé à la version se situant dans le Talmud : *« Avot deRabbi Nathan A »*. Toutefois si cette classification fut acceptée dans le milieu universitaire et dans les milieux du judaïsme réformé, la majorité des chercheurs orthodoxes ne reconnaissent pas la version mise à jour par Schechter et se contentent de citer la version imprimée dans le Talmud.

. Beraïta : Enseignement rattaché à des tannaïm non enregistré dans le corpus de la Mishna.

[1516] Voir supra pp.25-27 au sujet des récits fantastiques contenues dans la *Aggada*.
[1517] Voir supra p.325 et suivantes.
[1518] Voir infra : « Tanna ».
[1519] Ibid : « Pirké Avot ».

. Berechit Rabba : *Midrash Rabba* sur le Livre de La Genèse (voir *« Midrash Rabba »*).

. Eikha Rabbati : *Midrash Rabba* sur le Livre des Lamentations (voir *« Midrash Rabba »*)

. Guemara : La *Guemara* est l'explication de la Mishna[1520]. L'usage s'est répandu dans les milieux rabbiniques et talmudiques de désigner les différents traités du Talmud par ce terme.

. Halakha : Partie juridique du Talmud, englobant aussi bien la partie religieuse que la partie civile du droit. Etymologiquement, la *« הֲלָכָה /halakha »* signifie *« la marche, le cheminement »*. Aussi toutes les discussions ayant mené à la Loi telle qu'appliquée concrètement rentrent dans ce domaine ; qu'il s'agisse des premiers débats inscrits dans la Michna, ou des décisionnaires du Moyen-âge dont les avis n'ont pas été retenus comme obligatoires. Toutefois, dans le langage parlé, n'est considéré comme étant la *« Halakha »* uniquement les avis ayant été retenus au fil du temps jusqu'à nos jours par les différents décisionnaires de la Loi juive.

. Kohelet Rabba : *Midrash Rabba* sur le Livre de l'Ecclésiaste (voir « Midrash Rabba »).

. Mekhilta : La « Mekhilta » est une œuvre qui a son origine dans l'école du *Tanna* Rabbi Ishmaël. Le mot *« מֶכִילְתָא /Mekhilta »* signifie simplement « recueil ». Il s'agit d'un commentaire en neuf sections commentant les versets du Livre de l'Exode du chapitre 12 à 23 et du chapitre 31.

. Midrash : Le terme *« Midrash »* est tiré de la racine hébraïque *« דָרַשׁ/ darash »* signifiant *« commenter, interpréter en profondeur »*. Il s'agit d'une méthode consistant à enseigner la Loi orale sous la forme d'une explication directe du texte biblique. Le Midrash se compose de deux sortes de recueils différents : le *Midrash Halakha* et le *Midrash Aggada*. Si l'explication du texte biblique donne un enseignement concernant les lois, le résultat est un *Midrash Halakha*. Dans le cas où son explication a pour résultat un enseignement qui ne concerne pas directement la Loi, c'est un *Midrash Aggada*.

[1520] Voir infra : « Talmud ».

. Midrash Rabba : Recueil de *midrashim* contenant des volumes sur les cinq livres du Pentateuque et les cinq rouleaux provenant des *Hagiographes*. En dépit de la similitude des noms, ces ouvrages ne sont pas des commentaires strictement homothétiques non plus qu'exhaustifs. Ils ne commentent pas tous les livres bibliques, mais uniquement ceux utilisés au cours d'offices synagogaux : le Pentateuque dans le cycle de lecture annuel, les autres livres lors de fêtes spécifiques comme le livre d'Esther lors de la fête de Pourim. Le texte est divisé en *« פָּרָשָׁה /paracha »* (section), puis *« סְעִיף /sé'if »* ou unité élémentaire de commentaire. La référence au texte du *Midrash Rabba* est donnée par la *paracha* puis *séif.* Les différents recueils furent composés durant un assez long intervalle, d'une manière très progressive, entre 400 et 900. Seuls les midrashim sur la Genèse et le Lévitique sont composés durant la période talmudique. Toutefois, l'analyse des textes montre que les recueils postérieurs rassemblent des traditions remontant à l'époque des *tannaïm* et des *amoraïm*.

. Midrash Tan'houma : Recueil de *midrashim* appartenant à la catégorie du *« Midrash Aggada »*. Sa rédaction se situe entre 640 et 900. Malgré sa composition tardive, ce recueil contient néanmoins des traditions remontant à l'époque des *Tannaïm*.

. Mishna : On désigne sous le nom de *« Mishna »* un recueil de décisions et de lois traditionnelles embrassant toutes les parties de la législation civile et religieuse. Ce code à la constitution duquel ont travaillé plusieurs générations de Docteurs, fut définitivement rédigé par Rabbi Yéhouda HaNassi vers la fin du second siècle de notre ère. Il se divise en six ordres, qui se subdivisent à leur tour en traités, chapitres et alinéas. L'ordre se nomme *« סֵדֶר /seder »*, le traité *« מַסֶּכֶת /massekhet »*, le chapitre *« פֶּרֶק /perek »*. L'alinéa, l'élément le plus simple du recueil, porte comme le nom du recueil lui-même le nom de *« מִשְׁנָה / Mishna »*. La méthode de la Mishna est d'enseigner la loi orale indépendamment de la base scripturaire sur laquelle elle s'appuie. Le mot *« מִשְׁנָה / Mishna »*, nom de cette méthode, vient de la racine *« שָׁנָה / shana »* qui signifie *« répéter »* ; l'idée étant que ce n'est que par la répétition qu'un enseignement oral, transmis sans l'aide d'un texte écrit, peut être dispensé et fixé dans la mémoire.

. Nassi / נָשִׂיא : D'après l'hébreu biblique, le «נָשִׂיא */nassi*» est littéralement « celui qui est élevé ». Le Patriarche des Juifs sous domination romaine est donc appelé ainsi car il est celui parmi les Juifs qui a la position la plus *« élevée »*. Il en ira de même pour différents

responsables du peuple, qu'ils occupent une fonction religieuse ou même strictement politique[1521].

. Pessikta Rabbati : Ce recueil de midrashim fait partie de la catégorie du *« Midrash Aggada »* et sa date de composition se situe entre 640 et 900. Malgré sa composition tardive, ce recueil contient néanmoins des traditions remontant à l'époque des *Tannaïm*.

. Pirké Avot : Le traité *Avot*, plus connu sous le nom de « *Pirké Avot* », traduit généralement par « *Maximes des pères* » ou *« Chapitres des pères »*, est un recueil des sentences des Sages qui succédèrent aux prophètes bibliques. Il est le neuvième traité de l'ordre *« Nezikin »*, lui-même quatrième des six ordres de la Mishna. Il a la particularité d'être essentiellement un traité de morale, alors que les autres traités concernent le Droit.

. Pirké déRabbi Eliézer : Recueil de *midrashim* attribué au *Tanna* Rabbi Eliézer (1er – 2ème siècle). La critique universitaire situe la rédaction de ce livre au 8ème ou au 9ème siècle de notre ère. Malgré sa composition tardive, ce recueil contient néanmoins des traditions remontant à l'époque des *Tannaïm*[1522].

. Shoulkhan Aroukh : Le *Shoulkhan Aroukh*, littéralement : *« table dressée »* est le code de la Loi écrit au 16ème siècle par Rav Yossef Karo, qui, se basant sur les principaux décisionnaires du Moyen-âge, décida d'écrire ce code afin d'unifier la pratique de la *Halakha* en soulignant l'existence d'un seul système *halakhique* malgré les différents avis existants[1523].

.Sifri : A ne pas confondre avec le *« Sifra/* סִפְרָא *»* ou *« Torat Cohanim/* תּוֹרַת כּוֹהֲנִים *»* qui est un recueil de *midrashim* à vocation halakhique, et qui n'est pas cité dans ce travail. Il existe un Midrash *Sifri* sur le Livre des Nombres, et un autre sur le Deutéronome. Le premier à vocation *halakhique* est rattaché aux disciples du *Tanna* Rabbi Ishmaël. Il existe aussi un *Sifri* de l'école de Rabbi Akiba qui a pour nom *« Sifri zouta/ petit Sifri »*. Quant au *Sifri Devarim*, sur le Deutéronome, il s'agit d'un recueil essentiellement *aggadique* rattaché aux disciples des deux écoles susmentionnées. Bien que ce travail provienne de l'époque des *Tannaïm*, il

[1521] Voir supra p.58 (note) davantage d'éléments de définitions sur le *« Nassi »*.
[1522] Voir supra pp.108-109 la corrélation entre un texte des *Pirké déRabbi Eliézer* et un récit midrashique des *Antiquités*.
[1523] Voir dans la Biographie de Rabbi Yossef Karo davantages d'éléments (supra p.404).

semble que les *Amoraïm* aient plus tard repris le Midrash en le complétant. Il n'est d'ailleurs pas rare de trouver des textes du *Sifri* dans le Talmud.

. Takanot : Les *takanot* sont des décrets motivés par des circonstances particulières. Ils diffèrent des גְּזֵרוֹת /*guezérot* qui peuvent être promulguées indépendamment d'un contexte précis, afin de constituer une « barrière » à la transgression d'interdits émanant de la Torah. Les *takanot* les plus notoires sont sans doute celles prises par Rabban Yo'hanan Ben Zakaï après la destruction du Temple[1524], et la תָּקָנָה /*takana* de Rabbénou Guershom (960-1028) interdisant la polygamie.

. Talmud : On désigne sous le nom de *« Talmud »* les six ordres de la Mishna *«* שַׁ״ס /*shass* »[1525] ainsi que l'ensemble du commentaire sur ses divisions : *«* גְּמָרָא / *guemara »*. Cet ensemble se présente à nous sous deux formes différentes : le Talmud de Babylone et le Talmud de Jérusalem.

. Talmud de Babylone : Le Talmud de Babylone est la deuxième rédaction de la *Guemara*, puisqu'elle intervint après celle de Jérusalem. Elle émane des académies de Soura, Néhardéa et Poumbédita. La *Guemara* babylonienne fut rédigée par Rav Achi (376-427) et son disciple Ravina (vers 400), puis terminée par Rav Yossé aux alentours de 500. L'araméen et l'hébreu sont employés sans transitions dans ce recueil de discussions et de débats sur la Mishna. Ces discussions dévient bien souvent du sujet initial vers d'autres thèmes ou réflexions. Aussi le commentaire de la *Guemara* est-il bien plus étendu que celui de la Mishna. Il est ainsi fréquent qu'une *michna* de quelques lignes à peine soit commentée sur plus d'une vingtaine de pages alliant des raisonnements légaux sur la *michna* et des digressions légales ou morales rapportées par le biais d'une association d'idée. Dans les éditions classiques du Talmud accompagnées des commentaires de Rachi et de Tossfot[1526], il y a près de 6000 pages couvrant les six ordres sous la forme de 2947 feuillets recto-verso[1527].

[1524] Voir supra pp.285-286 (note).

[1525] Abréviation de *« /* ששה שדרי*shisha sidré »* qui signifie *« six ordres »*, en référence aux six ordres de la Michna. Actuellement, le mot *« Shass »* est devenu synonyme de *« Talmud »*.

[1526] Voir Biographies.

[1527] Le recto est signalé par un *« /* א*alef »* et le verso par un *«* ב*/bet »*. En occident, on reproduit ces lettres par un « a » et un « b ». Aussi par rapport à notre sujet nous mentionnons TB Guittin 56a ou 56b, faisant ainsi référence au Talmud de Babylone –« TB »- au traité en question –« Guittin »- au numéro de page –« 56 »- et au recto ou verso –« a » ou « b »-.

. Talmud de Jérusalem : Le Talmud de Jérusalem est le plus ancien des deux Talmud. Il fut rédigé à Tibériade vers 380. Le commentaire est moins vaste que dans la version babylonienne, notamment car deux ordres de la Michna – *Kodachim* et *Taharot* à l'exception de 3 chapitres de *Nidda*- n'y sont pas commentés. Toutefois, le Talmud de Jérusalem étudie des points complètement occultés par le Talmud de Babylone comme les Lois en rapport avec la terre d'Israël et son agriculture. Ce Talmud reste encore peu étudié de nos jours, et en cas de divergence d'opinions, la *Halakha* est souvent tranchée comme le Talmud de Babylone.

. Tannaïm : Avec les disciples de Hillel et de Chammaï commence la période des *Tannaïm*. Cette période dure à peu près 210 ans (de 10 à 220 ap.). Le mot *« תָּנָא /tana »* signifie *« répéter »*. Il désigne ainsi un Sage « répétant » les paroles transmises par ses maîtres. La période des Tannaïm est généralement divisée en cinq ou six générations qui se closent avec Rabbi Yéhouda Ha Nassi, le rédacteur de la Mishna. Dans le Talmud, les participants aux discussions sur la Mishna, les *Amoraïm*, ne peuvent qu'interpréter les paroles des *Tannaïm*, mais ne peuvent se placer à un niveau d'égalité avec eux en les remettants en cause.

. Tossefta : Le rédacteur de la Michna, Rabbi Yéhouda HaNassi, n'avait pas fait entrer dans la Michna toutes les décisions des Docteurs qui l'ont, soit précédé. La plus part furent recueillies un peu plus tard sous le nom de *« Beraïtot»* dans le même ordre que la Michna et avec les mêmes divisions et subdivisions. Ces *beraïtot* donnèrent naissance à un nouveau recueil, la *« Tossefta »*, ou « complément ».

. Vaykra Rabba : *Midrash Rabba* sur le Livre du Lévitique (voir *« Midrash Rabba »*).

. Yalkout Shimoni : Recueil de *midrashim* attribué à Rabbi Shimon de Frankfort (? - ?) ayant été rédigé entre 1200 et 1550. La plus part des traditions rapportées dans ce recueil se retrouvent dans plusieurs recueils plus anciens ou dans le Talmud. Il contient toutefois quelques *midrashim* inédits n'ayant pas été compilés dans les recueils en notre possession.

. Yéchiva : De la racine *« יָשַׁב /yachav »*, qui signifie « assis », la *Yéchiva* est le nom de l'académie talmudique, nommée ainsi car les étudiants y sont assis durant des heures pour étudier la Torah.

BIBLIOGRAPHIE

.Ouvrages à vocation scientifique :

- ABRAMSKY Shmoel, *Bar Kokhva, Nessi Israël*, Tel Aviv, 1961.
- BANON David, *Entrelacs, la lettre et le sens dans l'exégèse juive*, La nuit surveillée, Cerf, 2008.
- BEN-SASSON Haïm Hillel éd., *A history of the jewish people*, Harvard University Press, 1977.
- BOHRMANN Monette, *Flavius Josephus, the Zealots and Yavne, towards a Rereading of The War of the Jews*, Peter Lang inc., 1994.
- BOKSER B.Z, *Pharisaic Judaism in transition*, New York, 1935.
- HADAS-LEBEL Mireille, *Jérusalem contre Rome*, collection Patrimoines du Judaïsme, Les éditions du Cerf, 1990.
- IBID., *Flavius Josèphe, le Juif de Rome*, Fayard, 1989.
- IBID., *Hillel, un Sage au temps de Jésus*, collection présences du judaïsme poche, Albin Michel, 1999.
- IBID., *Rome, La Judée et les Juifs*, éditions Picard, Antiquité/Synthèses, 2009.
- HORSLEY R. et Hanson J., *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements at the time of Jesus*, San Fransico, 1988.
- FELDMAN L.H, *Josephus and Modern Scholarship*, Berlin-New York, 1984.
- FINKELSTEIN Louis, *Akiba Scholar, Saint and Martyr*, Meridian Books 1962, première édition 1936.
- FRANKËL Zaccharie, *Darkéi Ha Michna*, Breslaü, 1859.
- GOODBLATT D., *The Jews of Eretz Israel in the Years 70-132, in Judea and Rome : The Jewish Revolts* (hebreu) U. Rappaport (ed.), Jérusalem, 1983.
- GOODMAN Martin, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt, against Rome AD 66-70*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- IBID., *Rome et Jérusalem le choc de deux civilisations (trad.)*, Editions Perrin, 2009, première édition Vintage Press, USA, 2007 (anglais).
- GRAËTZ Henrish, *Histoire des Juifs*, 11 volumes, Breslaü, 1853-1876.

- JAFFE Dan, *Le Judaïsme et l'avénement du Christianisme, orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique du 1er – 2ème siècle*, Editions du Cerf, Collection Patrimoines Judaïsme, 2005.
- KASHER Aryeh, *The Great Jewish Revolt. Factors and Circumstances leading to its Outbreak*, Jérusalem 1983.
- IBID., *Jews Idumeans and Ancient Arabs*, Tübingen, 1988.
- LEMOYNE Jean, *Les Sadducéens*, études bibliques, Paris, 1972.
- MANTEL Hugo, *Studies in the history of the Sanhédrin*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1961.
- MARKS R.G, *The Image of Bar kokhba in The Traditional Jewish Literature: false Messiah and National Hero*; Library of Congress, The Pennsylvania State University, 1994.
- MCLAREN J.S, *Power and Politics in Palestine: the Jews and the Governing of their Land 100 BC-70 A.D*, Sheffield, 1991.
- IBID., *Turbulant Times? Josephus and Scolarship on Judea in the first century* C.E, Sheffield, 1998.
- NEUSNER Jacob, *Development of a legend: studies on the traditions concerning Yo'hanan Ben Zakai*, Leiden EJ Brill, 1970.
- IBID., *A Life of Rabban Yo'hanan Ben Zakaï*, Studies Post Biblica 6, Leydes, 1970.
- IBID., *History of the Jews in Babylonia*, 5 volumes, Leiden 1965-1970.
- IBID., *The way of Torah. An introduction to Judaism*, Encino, 1974.
- NIKIPROWETZKY Valentin, *Sicaires et Zélotes, une reconsidération*, Sémitica XXIII, 1973.
- OPPEINHEIMER A. et RAPPAPORT U. (dir.), *The Bar Kokhba Revolt. A New Approach*, Jerusalem 1984 (hébreu).
- OPPEINHEIMER A., *Le messianisme de Bar Kokhba*, in Messianisme et eschatologie, Jérusalem, 1984.
- PICARD Marianne, *Juifs et Judaïsme*, Pacej, 1987, 2e édition, Paris 1990.
- IBID., *Juifs et Judaïsme*, tome 2, Biblieurope, Paris 1998.
- POZNANSKI Lucien, *La chute du Temple de Jérusalem*, éditions complexe, 1991.
- PUCCI BEN ZEEV Miriam, *Jewish Rights in the Roman World*, Tübingen, 1998.
- RUBEN-HAYOUN Maurice, *La liturgie juive*, Que sais-je, 1994.

- SANDELIN Karl-Gustav, *Wisdom as Nourisher*, Åbo 1987, pp. 229-234: « Proverbs 9,1ff. in Early Rabbinic Literature ».
- IBID., *Involvement*, dans *Ancient Israel, Judaism, and Christianity in Contemporary Perspective : Essays in Memory of Karl-Johan Illman*, Jacob Neusner (ed.), Lanham, Md. : University Press of America, 2006.
- SANDERS Ed Parish, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, SCM Press, 1990.
- SCHÄFER Peter, *Histoire des juifs de l'antiquité*, 1ère édition Allemagne 1982, éditions du Cerf, 1989.
- SCHÜRER Emile, *History of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, nouvelle édition anglaise, revue et annotée par Geza Vermes et Fergus Millar, Edinburgh: T. and T. Clark, 1973.
- SMALLWOOD E. Marny, *the Jews under Roman rule from Pompey to Diocletian, A study in political relation*, Leiden E.J, Brill 1981.
- VIDAL-NAQUET Pierre, *Les Juifs, La mémoire et le présent*, Livre I, La découverte/essais, 1992.
- YADIN Y., *Bar-Kokhba, The rediscovery of the legendary hero of the Second Jewish Revolt against Rome*, New York 1971.
- IBID., *The documents from the Bar Kokhba period in the cave of letters*, Yadin Y. ed., Israel Exploration Society, Jerusalem 2002.

.Littérature rabbinique en hébreu :

- ABRABANEL, D. Isaac, *Péroush Abrabanel Al HaTorah*, Issodi, Jérusalem, 2006. Première parution : Espagne, 15ème siècle.
- IBID., *Péroush Abrabanel al néviim véketouvim*, Issodi, Jérusalem, 2006. Première parution : Espagne, 15ème siècle.
- ALTSCHULLER R. David, *Metsoudat David*, dans *Néviim ouKtouvim, Néhmad léMaré*, 13 volumes, Jérusalem, 1994. Première parution : Altona, 1736.
- ASHER R. Yaakov Ben, *Arbaa Tourim HaShalem*, 22 volumes, Shirat Deborah, Jérusalem 1993. Première parution : Espagne 13ème-14ème siècle.
- ASHKENAZI R. Y., et MENDEL R. Z., *Baér Etev*, dans *Shoulkhan Aroukh Habaïr*, Jérusalem, 2004. Première parution : Europe de l'Est, 18ème siècle.
- BOTON R. Abraham Hiyya de, *Léhém Michné*, dans *Michné Torah, HaYad Ha'Hazaka*, 13 volumes, Jérusalem/Bné-Brak ,1989-1998. Première parution : Venise, 1609.

- DARMSHTAT R. Yossef, *Ets Yossef*, dans *Midrash Rabba im kol ha Mefarchim*, Maadourat Vilna, 6 volumes, Jérusalem 2001. Première parution : Karlsruhe, 1763.
- EDELS R. Shmouel E., *Hidouchéi Halakhot véAggadot mihaMaarcha*, dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, 20 volumes, Talman, 1981. Première parution : Lublin, 1612.
- EMDEN R. Yaakov, *'Hidouchim véagahot mihaYavéts*. Extraits de l'œuvre de R. Emden compilées dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, 20 volumes, « Hagaot véHidoushim »,Talman, 1981.
- IBID., *Shéilat Ya'bets*, 2 volumes, Altona 1738-1759.
- IBID., *Mor u-qestia*, 2 volumes, Altona 1761-1768.
- IBID., *Sidur Bet Ya'aqov*, Lemberg, 1804.
- 'HAYES R. Tsvi Hirsh, *Kol Kitvé Maharatz 'Hayes,* éd. Divré Hahkhamim, Jérusalem 1958. Epoque et lieu : Allemagne, 19ème siècle.
- HENDEL R. Manoa'h, *Hokhmat Manoa'h*, dans Talmud Babli, Oz VéAdar edition, «Yalkout Mefarshim HaHadash », Méoudéret Friedman, Brooklyn, 2006. Première parution : Prague, 1602.
- HIRSH R. Samson Raphaël, *Shemesh Marpé*, Messorah publications Ltd, 1992. Recueil de lettres et de décisions *halakhiques*. Epoque et lieu : Francfort-sur-le-Main, 19ème siècle.
- GUERSHOM R. Lévy ben, *Péroush*, dans *Néviim ouKtouvim, Néhmad léMaré*, 13 volumes, Jérusalem, 1994. Première parution : Provence, 14ème siècle.
- KAGAN R. Israël Meïr, *Michna Broura*, Méirat Enaïm HaMénoukad, Mifal Shoné Halakhot, 2007. Première parution : Radin, 1907.
- KARO R. Yossef, *Bet Yossef*, dans *Arbaa Tourim HaShalem*, Makhon Yéroushalaïm, 1993. Première parution : Espagne, 16ème siècle.
- IBID., *Kessef Michné*, dans *Michné torah, HaYad Ha'Hazaka*, 13 volumes, Jérusalem/Bné-Brak ,1989-1998. Première parution : Ibid.
- IBID., *Shoulkhan Aroukh Habaïr*, Jérusalem, 2004; première parution: Ibid.
- KEHATI R. Pin'has, *Michnaïot mévouarot*, 13 volumes, Jérusalem, 1977.
- KIMHI R. David, *Péroush*, dans *Néviim ouKtouvim, Néhmad léMaré*, 13 volumes, Jérusalem, 1994. Première parution : Narbonne, 12ème siècle.
- LEIBUSCH R. Meïr, *Mikraéi Kodesh*, dans *Néviim ouKtouvim Néhmad léMaré*, 13 volumes, Jérusalem, 1994. Première parution : Varsovie, 1874.

- LISSER R. Y. Falk de, *Binyan Yéochoua*, commentaire sur *Avot deRabbi Nathan*, dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, fin du traité « Avoda Zara », 1981. Première parution : Dyhernfurth, 1788.
- LOURIA R. David, *Hidoushéi HaRadal*, dans *Midrash Rabba im kol ha Mefarchim*, Maadourat Vilna, 6 volumes, Jérusalem 2001. Première parution : Lithuanie, 19ème siècle.
- LOEW R. Juda, *Netivot Olam*, Prague, 1595-1596.
- MAÏMON R. Moshé ben, *Péroush Ha Mishnayot*, dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, 20 volumes, Talman, 1981. Première parution: Espagne, 12 ème siècle.
- IBID., *Michné Torah, HaYad Ha'Hazaka*, 13 volumes, Jérusalem/Bné-Brak ,1989-1998. Première parution : Ibid.
- NA'HMAN R. Moshé Ben, *Péroush*, Venise, 1545, dans *Mikraot Guedolot Ha Malé*, 5 volumes, Jérusalem, 1993. Première parution : Espagne, 13ème siècle.
- RABINOWITZ R. Isaac E. Halévy, *Dorot HaRichonim*, 3 volumes, Frankfort a.M., 1918.
- SIRKES R. Yoël, *Baït Hadash*, dans *Arbaa Tourim HaShalem*, 22 volumes, Shirat Deborah, Jérusalem 1993. Première parution : Cracovie, 1631-1640.
- SHIF R. Meïr, *Hidouchéi Halakhot mé haGaon Maaram Shif al Massekhet Guittin*, dans *Talmud Babli, Oz VéAdar edition, Massekhet Guittin*, «Yalkout Mefarshim HaHadash », Méoudéret Friedman, Brooklyn, 2006. Première parution : Francfort-sur-le-Main, 1627-1636.
- SFORNO R. Ovadia, *Biour Al HaTorah*, dans *Mikraot Guedolot Ha Malé*, 5 volumes, Jérusalem, 1993. Première parution: Bologne, 16 ème siècle.
- WEINBERG R. Yé'hiel Yaakov, *Liprakim*, Jérusalem, 2006.
- YOSSEF R. Ovadia, *Yabia Omer*, 6 volumes, Jérusalem 1959.
- ZAKOUT R. Abraham, *You'hassin Hashalem,* édition du *Séfer Yé'houssin* par Tsvi Filifovski, Jérusalem, 1867. Première parution: 16 ème siècle.

<u>.Littérature rabbinique en français et anglais :</u>

- BRAHAMI R. Claude, *l'Arme de la Parole*, éditions Sine-Chine, 2000.
- IBID., *l'Arme de la Parole, les cinq jeûnes*, éditions sine-chine, 1998.
- DESLER R. Elyahou E., *Mikhtav Elyahou*, 6 volumes, Nouvelle Librairie Gallia, édition française, 1999.
- EISENBERG R. Josy et STEINSALTZ R. Adin Israël, *L'homme debout, essai sur la prière juive*, Albin Michel, 1999.
- ELIAS R. J., *La Haggadah de Pâque*, le rituel commenté, Editions du Sceptre, 2004

- FEUER R. Avrohom Chaim, *Téhilim, Les Psaumes, La Bible commentée*, les éditions Colbo, 1990.
- HIRSH R. Samson Raphaël, *Commentaire sur la Genèse*, traduction française de N. Gangloff, éditions Kountrass, 1995. Première parution : Francfort-sur-le-Main, 1867-1878.
- IBID., *dix neuf épîtres sur le judaïsme*, traduit de l'allemand par M-R Hayoun, Les éditions du Cerf, 1987. Première parution : Francfort, 1836.
- HOLDER R. Meïr, *History of the Jewish People from Yavneh to Pumbedisa*, Mesorah Publications ltd, 1994, première édition 1989.
- GOLDWURM R. Hersh, *Chanukah, its history, observance, and significance*, The ArtScroll Mesorah Series, Mesorah publications ltd., 1981.
- IBID., *Daniel*, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, Les éditions Colbo, 2001.
- IBID., *History of the Jewish People, The Second Temple Era*, from Dr. Eliezer Ebner's translation of Yekutiel Friedner's *« Divrei Y'mei HaBayit HaSheini »*, Mesorah Publications, Ltd, 1982.
- GUGGENHEIM R. Ernest, *Les Portes de la Loi*, Albin Michel, 1982.
- HALEVY R. YEHOUDA, *Kuzari*, éd. Française, traduction de C. Touati, *Le Kuzari, Apologie de la religion méprisée*, Verdier 2001. Première parution : Tolède, 1140.
- KOHN Jacques, *Va, prophétise à Mon peuple*, éditions émounah, 2003.
- LEHMANN R. Dr. Marcus, *Chapitres de Nos Pères*, Tome 1, traduit de l'allemand par M. Klein, Merkos L'inyonei Chinuch, 1ère édition 1967. Première parution : Mayence, 19ème siècle.
- LEIBUSCH R. Meïr, *Yéochoua-Josué*, commenté par Malbim, éd. Française l'Arche du Livre, 1995. Première parution : Varsovie, 1874.
- MAGRISO, R. Isaac, *Meam Loez, Maxime des Pères*, l'Arche du Livre éditions, traduit en français par N. Kohn. Première parution : Espagne, 1747.
- MAÏMON R. Moshé ben, *Guide des Egarés*, traduction de Salomon Munk, éditions Verdier, 1979. Première parution : Espagne, 12ème siècle.
- IBID., *Michné Torah, Lois sur les fondements de la Torah*, édition l'arche du Livre, traduction accompagnée des commentaires et des notes de Rabbi E. Touguer, traduction française N. Kohn, 1993. Première parution : Ibid.
- IBID., *Michné Torah, les Lois concernant le culte des étoiles et leurs statuts*, édition l'arche du Livre, traduction accompagnée des commentaires et des notes de Rabbi E. Touguer, traduction française N. Kohn, 1994. Première parution : Ibid.

- MALKI R. David, *Le Talmud et Ses Maîtres*, Albin Michel, 1972.
- MILLER R. Avigdor, *Praise, My Soul*, Israël Book Shop, 2003.
- MUNK R. Elie, *La Voix de la Torah*, 5 volumes, fondation Odette S. Lévy, 1976.
- IBID., *Le monde des prières*, REF, C.L.K.H, Paris, édition de 2001. Première publication : Paris 1958.
- PEREZ Menahem, *Rituel de prières Pata'h Elyahou*, édition bilingue, éditions du Sceptre, 3ème édition, 2005.
- RABINOWITZ R. Yossef, *Le Livre d'Ezra*, artscroll series la Bible Commentée, 2003.
- IBID., *The book of Nehehmia*, Artscroll Tanach Series, 1990.
- STEINSALTZ R. Adin Israël, *Personnages du Talmud*, Bibliophane, Paris, 2000, première édition 1997.
- ZLOTOWITZ, R. Meïr et SCHERMAN, R. Nosson, *Les Lamentations*, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, Les éditions Colbo, 1987.
- IBID., *Ruth*, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, Les éditions Colbo, 1990.
- IBID., Esther, Art Scroll Tanach Series, La Bible Commentée, Les éditions Colbo, 1987.

.Articles:

- ABUSH Ra'anan, « Negociatig Difference : Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of the Bar Kokhba Revolt », in *The Bar Kokhba War Reconsidered*, ed. Peter Schäfer, JCB, 2003, pp.71-91.
- ALEKSANDROV G.S, « The role of 'Aqiba in the Bar-Kohba rebellion », REJ 132, 1973, pp. 65-77.
- BENGUIGUI L.G, « Midrash et Histoire », Les nouveaux cahiers n°98, Automne 1989.
- BENOIT P., « Rabbi Aqiba' Ben Joseph, Sage et héros du judaïsme », Cahiers des Etudes Bibliques, 1947, pp.54-89.
- BODINGER M., « Le Mythe de Néron de l'apocalypse de Saint-Jean au Talmud de Babylone », Revue de l'Histoire des Religions 1/1989, pp.21-30.
- BOHRMANN Monette, « La conception de l'Histoire dans le Judaïsme », Dialogues d'histoire ancienne, Année 1988, Volume 14, Numéro 1, pp. 23-32.
- CHAJES Hirsh Perez, « Les juges juifs en Palestine, de l'an 70 a l'an 500 », REJ 39, 1899, p. 39-52.

- CLEMENT-GANNEAU, « Barcochebas », Cahier des Etudes Bibliques, 1920, pp.540-555.
- COHEN Shaye J.D, « The place of the Rabbi in Jewish society of the Second Century » dans Lee I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, Jerusalem and New York: Yad Ysaac Ben-Zvi and Jewish Theological Seminary of America, 1992, pp. 157-170.
- DELCOR Mathias, « L'éloge des Romains d'après I Mac 8 », Hénoch 13, 1991, pp.19-28.
- HADAS-LEBEL Mireille, « De Rome à Edom du Livre I des Maccabées au Midrash », Pardés n°7/ 1988 : *Israël face aux nations figures juives d'aujourd'hui*, pp.58-63.
- IBID., « La fiscalité romaine dans la littérature rabbinique », REJ 143, 1984, pp.5-29.
- HAUTEAU-DUBOIS Lucienne, « Les sursauts du nationalisme Juif contre l'occupation Romaine de Massada à BarKorba », REJ 127 (1968), 133-209.
- HORSLEY Richard, « Les groupes juifs palestiniens et leurs messies à la fin de l'époque du second Temple », Concilium, revue internationale de théologie, n°245 : *Le messianisme dans l'histoire*, 1993, pp.29-47.
- ISAAC Bejamin and OPPENHEIMER A., « The revolt of Bar Kokhba : Ideology and Modern Scholarship », in Journal of Jewish Studies 36, 1985, pp.33-60.
- KALMIN Richard, « Rabbinic traditions about Roman persecutions of the Jews : a reconsideration », Journal of Jewish Studies 54, 2003.
- LOEB Isidore, « Les dix-huit bénédictions », REJ 19, 1889, pp.17-40.
- NEUSNER Jacob, « Yavneh from AD 70 to 100 », ANRW II, 19, 2, Berlin 1979, pp.3-42.
- MILIK J.T, « Une lettre de Siméon Bar Kokheba », dans Revue Biblique 1953, pp.277-294.
- NOUHAILAT René, « Flavius et les Juifs », Dialogues d'histoire ancienne, Année 1989, Volume 15, Numéro 2, pp. 75-77.
- RAJAK Tessa, « Was there a Roman Charter for the Jews ? », JRS 74, 1984, pp.107-123.
- RABELLO A.M, « The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire », ANRW II, 13, 1980, p. 662-762.
- RIBELOT A., « The edicts on Circumcision as a factor in the Bar-Kohba Revolt : A new approach », éd. A. Oppenheimer, Jerusalem 1984, pp.33-36.
- IBID., « The Ban on circumcision as a cause of Bar-Kokhba Rebellion », Israel Law Review 29, 1995, pp.176-215.

- SAULNIER Christian, « Lois Romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe », Revue Biblique 88, 1981, pp.161-195.
- SCHÄFER Peter, « Rabbi Akiba and Bar Kokhba », *Approaches ton Ancient Judaism 2*, Ed. W.S. Green, Scholar Press, 1980.
- STERN Menahem, « The Treaty between Judea and Rome in 161 B.C.E », Zion 51, 1986, pp.3-28 (hébreu).
- ZEITLIN Salomon, « Les dix-huit mesures », REJ 68, 1914, pp.22-36.

.Traductions des œuvres en grec et latin :

- EUSEBE, *Histoire Ecclésiastique*, tr. G. Bordy, éditions du Cerf, 1983-1986.
- JOSEPHE Flavius, *Les Juifs, Histoire ancienne des Juifs et La guerre des juifs contre les romains*, *Autobiographie*, tr. J. A. C. Buchon, Editions Lidis, 1981.
- IBID., *Œuvres complètes de Flavius Josèphe*, tr. T. Reinach, Paris, 1929.
- IBID., *La Guerre des Juifs*, tr. Pierre Savinel, Arguments, les éditions de minuit, 1977.
- IBID., *Contre Apion*, texte établi et annoté par Théodore Reinach, traduit par Léon Blum, Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- JUSTIN, *Apologies*, texte grec, traduction française, introduction et index par L. Pautigny, « textes et documents pour l'étude historique du christianisme, publiés sous la direction de Hippolyte Hemmer et Paul Lejay », Alphonse Picard et fils, éditeurs, Paris 1904.
- REINACH T., *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au judaïsme*, Paris, 1895.
- SUETONE, *La Vie des Douze Césars*, tr. H. Ailloud, Les Belles Lettres, Paris 1932.
- STERN Menahem, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism, edited with introductions, translations and commentary by Menahem Stern*, Jerusalem, 1974-1984.
- TACITE, *Histoires*, Livres IV et V, tr. Le Bonnec, Les Belles Lettres, Paris 1992.

.Sources rabbiniques en hébreu et araméen :

- AVOT DE RABBI NATHAN, dans *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, Talman, 1981, fin du traité « Avoda Zara ».
- MEKHILTA, dans *Torah im Péroush Malbim*, 6 volumes, Bné Brak, 1995.
- MICHNA, R. Pinhas Kehati, *Michnaïot mévouarot*, 13 volumes, Jérusalem, 1977
- IBID., *Michnaïot méirat énaïm im péroushéi haRav O. BarTenoura véikar Tossfot Yom Tov*, 3 volumes, Sifréi Eivout, 1998.

- MIDRASH RABBA, *Midrash Rabba im kol ha Mefarchim*, Maadourat Vilna, 6 volumes, Jérusalem 2001.
- MIDRASH TANHOUMA, *Midrash Tan'houma Haméfouar*, sifréi or HaHaïm, 2 volumes, Jérusalem 1998
- SIFRI, dans *Torah im Péroush Malbim*, Bné Brak, 1995.
- TALMUD DE BABYLONE, *Talmud Babli*, Oz VéAdar edition, Méoudéret Friedman, Brooklyn, 2006.
- IBID., *Talmud Babli im hagaot véhidoushim*, 20 volumes, Talman, 1981.
- IBID., *Talmud Babli,* Messorah Heritage Fondation, Artscroll Mesorah. Actuellement 61 volumes publiés.
- IBID., *Sefer Eïn Yaakov Hamévouar*, Jérusalem, 1995 (*Aggadot* du Talmud).
- TALMUD DE JERUSALEM, *Schottenstein Talmud Yerouchalmi Hebrew Edition*, Artscroll Mesorah. Actuellement 8 volumes disponibles.
- YALKOUT SHIMONI, *Yalkout Shimoni hamenoukad*, Yérid HaSéfarim, 5 volumes, Jérusalem 2006.
-

.Traduction des sources rabbiniques :

- AVOT deRABBI NATHAN, *Leçons des Pères du Monde. Avot de Rabbi Nathan B*, tr. E. Smilevitch, éd. Verdier, 1983.
- MICHNA, *La Michna traduite par les membres du Rabbinat français avec le texte hébreu ponctué et vocalisé*, 18 volumes, C.L.K.H, 1978-1983.
- MIDRASH RABBA, *Le Midrash Rabba sur la Genèse*, tr. M. Mergui, Editions Nouveaux Savoirs, 2006.
- IBID., *Le Midrash Rabba sur L'exode Tome 1*, tr. M. Mergui, Editions Nouveaux Savoirs, 2007.
- IBID., *Le Midrash Rabba sur L'exode Tome 2*, tr. M. Mergui, Editions Nouveaux Savoirs, 2007.
- IBID., *Le Midrash Rabba sur Ruth, suivi du Midrash Rabba sur Esther*, tr. M. Mergui, Editions Gallimard, 2009.
- IBID., *Le Midrash Rabba sur le Cantique des Cantiques*, tr. M. Mergui, Editions Nouveaux Savoirs, 2007.
- IBID., *Le Midrash Rabba sur les Lamentations*, tr. M. Mergui, Editions Nouveaux Savoirs, 2005.

- IBID., *Midrash Rabba Genèse Tome 1*, tr. B. Maruani et A. Cohen Arazi, éd. Verdier, 1987.
- PIRKE DeRABBI ELIEZER, *Chapitres de Rabbi Eliézer*, tr. E. Smilevitch et M.A Ouaknin, éd. Verdier, Lagrasse, 1983.
- TALMUD DE BABYLONE, *Talmud Babli*, l'édition Edmond J. Safra, Artscroll Series, Mesorah Heritage fondation. Actuellement 15 volumes publiés.
- IBID., *Schottenstein edition of the Talmud*, édition anglaise, 72 volumes, Artscroll / Mesorah, 1990-2004.
- IBID., *La Guemara traduite par les membres du Rabbinat français*, traités Shabbat, Meguila, Yoma et Sanhedrin, C.L.K.H, 1978-1983.
- IBID., *Le Talmud-Traité Moed Katan*, tr. R. I. Salzer, éd. Verdier, 1989.
- IBID., *Le Talmud-Traité Haguiga*, tr. R. I. Salzer, éd. Verdier, 1991.
- IBID., *Le Talmud-Traité Makkot*, tr. B. Paperon, éd. Verdier, 1992.
- IBID., *Le Talmud, l'édition Stenisaltz*, édition Biblieurope. Actuellement 22 volumes publiés.
- IBID., A. Elkaïm-Sartre, *Les Aggadoth du Talmud,* éd. Verdier, 1982.
- TALMUD DE JERUSALEM, *le Talmud de Jérusalem*, tr. Moïse Schwab, 11 volumes, Maisonneuve et Larose, 1977. Première parution : Harvard, 1889.

. Traductions des commentaires de Rachi :

- Le commentaire de Rachi sur la Torah, 5 volumes, tr. F. Lubecki, éditions biblieurope, 2005.
- Le commentaire de Rachi sur Chofetim, *les Juges*, traduit par R. Nissim Dayan, Editions Gallia, 2002.
- Le commentaire de Rachi sur I Samuel, traduit par G. Pell, Editions Gallia, 2002.
- Le commentaire de Rachi sur II Samuel, traduit par G. Pell, Editions Gallia, 2003.
- Le commentaire de Rachi sur I Les rois, traduit par G. Pell, Editions Gallia, 2003.
- Le commentaire de Rachi sur II Rois, traduit par G. Pell, Editions Gallia, 2003.
- Le commentaire de Rachi sur Yirmeya, Jérémie (1-25), traduit par G. Pell, éditions Gallia, 2005.

. Editions de la Bible :

- La Bible, traduction intégrale hébreu-français, éditions Sinaï, 1997

- La Bible, traduction des membres du Rabbinat français, collection judaïca-poche, Les éditions Colbo, mars 2002
- La Sainte Bible des moines de Maredsous, Brepols S.A Turnhout/Belgique, édition 1992 revue et corrigée avec la collaboration des moines d'Hautecombe ; première édition : Namur, 1968. Version chrétienne incluant le Nouveau Testament et les Livres des Maccabés.

. Introductions et réflexions sur la littérature rabbinique :

- BANON David, *Le Midrach*, PUF, collection Que sais-je ?, 1995.
- COHEN A., *Le Talmud*, Payot, 1958.
- LAMBERT C.Y., *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Desclée de Brouwer, 1997.
- MANNS Frédéric, *Le Midrash : approche et commentaire de l'écriture*, Jérusalem, 1990.
- SCIALOM Rémy, « Synopsis des sources du droit hébraïque », dans *Droit et Religions. Annuaire*, vol. I, PUAM (Presses Universitaires d'Aix-Marseille), 2005, p. 261-291
- IBID, « Les grandes étapes de la codification du droit hébraïque », *RRJ*, PUAM, 2006-1, p. 337-358
- STEINSALTZ R. Adin I., *Introduction au Talmud*, Albin Michel, 2002.
- STEMBERGER G. et STRACK M.L, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Editions du Cerf, collection Présences du Judaïsme, 1986.