

Les jours passés étaient-ils meilleurs que ceux d'aujourd'hui ?

L'évolution du concept de *yeridate hadorote* au fil des générations

Gabriel Abensour

Cet article n'aurait pas vu le jour sans les précieux échanges et conseils que m'a donnés Emmanuel Bloch depuis déjà plus de deux ans, qui sont source quotidienne d'inspiration et d'idées. Il n'aurait pas non plus vu le jour sans l'excellent projet de Yona Ghertman, son investissement et sa rigueur. Qu'ils en soient tous deux chaleureusement remerciés.

Introduction

Le terme de « *yeridate hadorote* » (littéralement « le déclin des générations ») est un concept exprimant, de nos jours en tout cas, la croyance en une diminution spirituelle et/ou intellectuelle constante des nouvelles générations par rapport aux anciennes.

Si ce terme n'est pas explicitement nommé dans les littératures *midrashique* et talmudique, certains textes semblent y faire allusion. Mais ce n'est qu'aux alentours du Moyen-Âge que commence à se forger une véritable doctrine autour de ce concept. Rashi est peut-être l'un des premiers à la formuler, dans son commentaire sur le Talmud : « *Les premières générations étaient meilleures et plus justes que les dernières. C'est pourquoi les temps passés étaient meilleurs que les nôtres, car les derniers ne peuvent être comme les premiers.* »¹

Cette affirmation est en réalité un commentaire du verset « *Ne dis pas : pourquoi les jours passés étaient-ils meilleurs que ceux d'aujourd'hui ? Ce n'est pas une réflexion inspirée par la sagesse.* » (Ecclésiaste 7, 10). Pourtant, l'interprétation qu'en fait Rashi est loin d'être évidente ! A priori, le verset semble justement rejeter l'affirmation selon laquelle les anciennes générations vivaient mieux que les nouvelles. C'est d'ailleurs ainsi que de nombreux autres exégètes interprètent ce texte.² Gersonide va jusqu'à écrire : « *Ne prétends pas que les jours passés étaient mieux que ceux d'aujourd'hui et que la possibilité d'atteindre la perfection [intellectuelle] était plus grande que la tienne, car c'est sans sagesse que tu demandes cela. [...] Car les facultés de l'homme ne changent pas et à ce sujet on explique que leur force est [égale à] la tienne, si tu t'y appliques de façon appropriée. [...] »³.*

1 Rashi, commentaire sur T.B Rosh Hashanna 25b

2 Ce sont surtout les exégètes séfarades qui s'opposent le plus frontalement à cette interprétation. Voir par exemple les commentaires d'Ibn Yehya, R. Moshé Alshikh (*dvarim tovim*) et Ralbag.

3 Commentaire, Ecl. 7, 10.

De nos jours, ce concept est perçu comme vérité révélée dans beaucoup de cercles juifs, fait qui n'est pas sans conséquence. Ainsi, si les anciennes générations étaient plus accomplies, dans quelle mesure sommes-nous en droit de remettre en cause leurs paroles ? L'autonomie de la pensée doit-elle se soumettre au dogme du passé ? Une telle lecture risquerait d'empêcher tout changement ou toute évolution de la loi. De plus, comme le fait remarquer Gersonide, l'homme risquerait de se complaire dans la paresse intellectuelle sous prétexte de sa petitesse, ce qui conduirait à une décadence certaine de la génération qui s'interdirait une réflexion autonome et libre.

Dans cet article, je proposerai une analyse du concept de *yéridate hadorote* : d'où vient-il ? Que signifie-t-il ? Plutôt qu'une analyse thématique, je proposerai une analyse historique qui se concentrera sur trois périodes principales : l'époque talmudique, l'époque des *Rishonim* (du Moyen-âge à la Renaissance) et l'époque des *A'haronim*, de la renaissance jusqu'à nos jours.

Partie 1 :L'époque talmudique

Plus de cinq siècles séparent la rédaction de la Mishna de la clôture du Talmud⁴. Cet ouvrage monumental recueille donc une multitude d'avis rabbiniques d'époques et de lieux différents, c'est pourquoi le Talmud ne doit pas être vu comme un texte uniforme mais comme la compilation d'une multitude d'enseignements. Cependant, il me semble qu'on peut dégager une approche commune aux différents sages, en ce qui concerne le concept de *yéridate hadorote*.

Notons tout d'abord que cette notion n'apparaît pas clairement dans le Talmud, ni sous cette formulation, ni sous un de ses dérivés (par exemple *nitkatnou hadorote* [litt. les générations

4 La tradition juive considère que le texte fut clôturé au 5^{ème} siècle par Ravina et Rav Ashi. Cependant, nous savons que des rajouts postérieurs à cette époque y ont été inclus. Ces rajouts, appelés *savoraïm*, s'étendent jusqu'au 8^{ème} siècle. Selon le Professeur D. Weiss-Halivni, il existe encore une autre couche rédactionnelle : les *stamayim*. Ces différentes couches rédactionnelles créent un texte dont le contenu n'est pas homogène. Pour plus d'approfondissements voir *Mekorot Umassorot*, Weiss-Halivni.

Notons également que de nombreux commentateurs traditionnels admettent aussi le principe de plusieurs couches rédactionnelles. Voir *Igeret Shrira Gaon*, La lettre est disponible en ligne, à l'adresse : <http://www.daat.ac.il/daat/vl/shrira/shrira01.pdf>

Aussi l'école séfarade utilise-t-elle régulièrement le principe de *souguyote mith'alfote* pour résoudre des contradictions entre différents morceaux du Talmud. Selon ce principe, les contradictions seraient dues à l'existence de plusieurs écoles, étendues sur plusieurs générations. À l'inverse, les *tossafistes* ashkénazes cherchent en permanence à résoudre les contradictions coûte que coûte. Pour un exemple d'une telle analyse voir T.B *Shevouot*, 40b et la façon dont les Tossefot cherchent à résoudre la contradiction avec T.B *Ketoubot 108b*, alors que les commentateurs séfarades se contentent de noter qu'il s'agit là de sources contradictoires (Ramban, Rashba, Ritva).

rapetissent]). Pourtant, certains textes semblent promouvoir l'idée d'une baisse de niveau des générations. Je me contenterai de citer les trois textes qui me paraissent les plus explicites⁵.

1) Le premier texte, qui est probablement le plus connu, revient dans les deux Talmuds ainsi que dans le Midrash :

Abba Bar Zimna enseigne au nom de Rabbi Zeira : si les premières [générations] sont comme des anges, nous sommes comme des hommes. Si les premières [générations] sont comme des hommes, nous sommes comme des ânes... (T.B Shabat 112b ; T.J Dmaï 1:3 ; B.R 60:8)

Rabbi Zeira, un *amora*, vante la grandeur des générations l'ayant précédé. Pourtant, il ne nous précise pas quelle est la nature du fossé qui sépare les jeunes générations de leurs aînées. S'agit-il d'une différence intellectuelle ? Spirituelle ? Morale ? L'enjeu est important, car une différence intellectuelle soulignerait l'incapacité des jeunes générations à interpréter de façon autonome les textes.

Si nous supposons qu'il existe une certaine harmonie entre les différentes sources talmudiques, il semble que nous ne pouvons pas retenir l'hypothèse d'une diminution intellectuelle. En effet, plusieurs textes la nient explicitement. Le Talmud nous rapporte le dialogue suivant :

Rav Papa dit à Abayé : « *Quelle est la différence entre les premières générations, qui profitèrent de miracles, et notre génération, qui n'a plus de miracles ? Si c'est par le mérite de leurs enseignements, [nous savons] qu'à l'époque de Rav Yehouda l'enseignement ne tournait qu'autour du [traité] Nezikin, alors que nous connaissons les six parties [de la Mishna] ! [...]* ». Il lui répondit : « *les anciens faisaient don d'eux-mêmes pour la sainteté du nom (kidoush hashem), nous ne faisons plus don de nous-mêmes pour la sainteté du nom* ».

(T.B Berakhote 20a)

Ce texte affirme explicitement que certaines générations possédaient plus de connaissances que les anciennes. Cependant, seules les anciennes méritaient des miracles, du fait de leur foi ardente. Là encore, une différence est établie entre les anciens et leurs descendants, mais c'est une différence exclusivement spirituelle. Un autre texte va dans le même sens :

⁵ Ces textes sont toutefois très peu nombreux. Pour une liste exhaustive, voir Menachem Marc Kellner, *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic authority*, chapitre 1.

Rabba décréta un jour de jeûne. Il pria, mais la pluie ne vint pas. On lui dit : « *Lorsque Rav Yehouda décrétait un jeûne, la pluie tombait* ». Il leur dit : « *Qu'y puis-je ? Si cela concerne les enseignements, nous sommes mieux qu'eux, car à l'époque de Rav Yehouda l'enseignement ne tournait qu'autour du [traité] Nezikin, alors que nous connaissons les six parties [de la Mishna] ! [...] et si cela concerne mes actes, si quelqu'un m'a vu [mal agir], qu'il parle ! Que peuvent faire les grands de la génération si leur génération n'est pas bonne ?* ».

(T.B Taanit 24a-b)

Rabba souligne la supériorité intellectuelle de sa génération sur celle de Rav Yehouda, qui pourtant voyait ses prières exaucées. Il rajoute que lui-même n'est pas moins intègre que son prédécesseur, le déclin n'est même pas spirituel. Alors pourquoi ses prières restent-elles sans réponse ? À cause du niveau moral de sa génération.

Du fait de la proximité de lieu et d'époque entre Rabbi Zeira, Rav Papa, Abayé et Rabba, il me semble légitime de supposer que ces différentes histoires sont représentatives de la vision qu'avaient les *amoraïm* de Babylone du concept de *yéridate hadorote*. On peut donc conclure que Rabbi Zeira fait probablement allusion à une diminution spirituelle et non intellectuelle. De plus, cette chute religieuse ne peut être généralisée. Comme Rabba l'affirme lui-même, sa conduite n'est pas moins droite que celle de son maître Rav Yehouda.

2) Un autre texte, tiré du Talmud de Jérusalem (Guitin 6:7), semble défendre le concept de *yéridate hadorote* :

Lorsque quelqu'un voulait s'opposer aux paroles de Rabbi Yossi, Rabbi [Yehouda Hanassi] disait : « *Comment des malheureux comme nous peuvent-ils s'opposer à ce que dit Rabbi Yossi ? De même qu'il y a une différence entre les choses les plus saintes et les choses les plus profanes, il y a une différence identique entre notre génération et celle de Rabbi Yossi* ». Rabbi Yshmael, fils de Rabbi Yossi, disait : « *la différence qu'il y a entre l'or et la poussière est comparable à celle qui sépare notre génération de la génération de mon père* ».

Ce texte très explicite semble confirmer l'existence d'un fossé générationnel. Rabbi rappelait aux autres étudiants la grandeur de Rabbi Yossi, son maître, et rejetait ainsi toute tentative visant à remettre en question ses paroles.

Pourtant, le Talmud de Babylone (Houlin 6b) nous livre un enseignement contradictoire au nom du même Rabbi Yehouda Hanassi :

Rabbi Yehoshoua [...] témoigna devant Rabbi que Rabbi Meir mangea un légume à Beit Shéan. [Se basant sur ce témoignage], Rabbi autorisa la consommation de tous les produits de Beit Shéan. Ses frères et sa maison paternelle se réunirent et lui dirent : « *Permettrais-tu ce que tes ancêtres ont interdit ?!* » Rabbi leur répondit : « [...] *Mes ancêtres m'ont laissé une place pour me distinguer* ».

Selon ce texte, Rabbi permet ce que ses ancêtres avaient interdit et justifie un tel comportement en affirmant que chaque génération laisse à la suivante « une place » – une possibilité de renouveler et d'approfondir l'étude de la Torah. D'ailleurs, Rabbi n'hésite pas à s'opposer aux paroles de ses prédécesseurs lorsqu'il juge cela nécessaire⁶. Notons également qu'il utilise l'expression *רואה אני* - « *il me semble* », pour exprimer son opposition. Une telle formulation ne laisse aucun doute : si Rabbi s'oppose à ses prédécesseurs, c'est uniquement pour des raisons intellectuelles – ses propres arguments lui semblent plus pertinents.

3) Le troisième et dernier extrait du Talmud que je citerai se trouve dans le Talmud de Babylone (Erouvin 53a) :

Rabbi Yohanan disait : « *Le cœur des anciens était comme la porte du Oulam, celui des générations d'après était comme la porte du Heikhal, et le nôtre est comme le trou d'une fine aiguille* »

La comparaison est évidente, nous ne sommes plus que le maigre trou d'une aiguille face à l'étendue de l'intelligence des anciens. Pourtant, comme nous l'avons déjà vu plus haut, d'autres textes témoignent des capacités intellectuelles supérieures de certaines générations par rapport aux anciens. Notons également que la Mishna (Edouyot 1:5) statue qu'on se doit de rappeler l'avis minoritaire afin de permettre à un autre tribunal, *plus grand en nombre et en sagesse*, de se baser sur cet avis minoritaire pour modifier la loi. Ce principe revient également de nombreuses fois dans le Talmud, sans que quiconque ne ressente le besoin d'objecter qu'une telle configuration est impossible : selon le principe de *yéridate hadorote*, il serait inconcevable d'imaginer un tribunal plus grand en sagesse que son prédécesseur...

⁶ Voir par exemple T.B Erouvin 32a, où Rabbi s'oppose à Raban Shimon Ben Gamliel, son père. Voir également T.J Shkalim 11b; T.B Baba Batra 124a; Baba Batra 109b; Yevamot 64b; Ketoubot 95b; Baba Metsia 48b

Pour répondre à ces apparentes contradictions, il me semble nécessaire d'ajouter un élément : si certains sages ont tendance à se juger inférieurs aux sages des générations passées, ils n'ont en revanche aucun problème à comparer certains maîtres aux plus grands personnages du judaïsme.

Ainsi, un texte compare Ezra à Moshé (T.B Sanhedrin 21b), un autre texte décrit les élèves d'Hillel l'ancien comme étant aussi saints et méritants que Moshé et Yeoshoua (T.B Soucca 28a). Un autre texte va jusqu'à sous-entendre que Rabbi Akiva était supérieur à Moshé (T.B Mena'hote 29b)⁷ ! Le prophète Samuel est comparé à Moshé et Aharon à la fois (T.B Brakhote 31b)⁸ et on statue que *de l'époque de Moshé à celle de Rabbi, on n'avait pas vu la Torah et la grandeur se tenir au même endroit* (T.B Guitin 59a).

Notons bien qu'aucun sage n'affirme que X était inférieur à Y mais uniquement que *sa* génération (ou lui-même) est inférieure aux générations précédentes. On peut résumer ainsi la situation : chaque sage se considère comme inférieur aux sages qui l'ont précédé, cependant, ce « déclin générationnel » ne concerne pas les générations précédentes...

Il me semble qu'il faut interpréter ces textes comme étant une marque de modestie de la part de l'élève. Celui-ci se met en condition d'écoute et d'apprentissage face aux maîtres des générations passées. Il est « l'élève », ils sont les « maîtres ». Cette gradation n'est pas toujours objective, comme nous l'avons vu, et certains élèves se permettaient de contredire leurs maîtres de façon ponctuelle, mais elle est la clé qui mène à la connaissance. Cette idée semble être sous-entendue dans le titre que la tradition juive confère au sage. Le sage juif est un *talmid- 'hakham*, il est *l'élève du sage*. La loi orale répond à des exigences bien précises, transmises de maître à élève, le vrai sage n'est donc pas l'autodidacte mais celui qui s'inscrit dans la continuité de la tradition.

Nous retrouvons une idée similaire dans l'injonction de la Mishna (Avot 1:6) : « *fais-toi un maître* ». *Fais-toi* et non *trouve-toi un maître*. Le point central de l'injonction ne réside pas dans l'importance d'étudier auprès d'un grand érudit mais dans l'importance d'*avoir un maître*, de se placer en position d'élève. C'est d'ailleurs ainsi que Maimonide comprend la Mishna : « *Même s'il n'est pas apte à être un maître, fais-en un maître jusqu'à considérer qu'il t'enseigne – et c'est ainsi que tu étudieras la sagesse. Car un homme n'apprend pas seul comme il apprend avec une autre personne [...], même*

7 Dans ce passage, on nous raconte que Moshé assista à un cours de Torah donné par Rabbi Akiva, et qu'il n'en comprit pas un seul mot, bien que Rabbi Akiva affirma que son enseignement *est une loi transmise à Moshé au Sinäi...* À la suite de cela, Moshé vint trouver Dieu et lui dit : « *Il y a un tel homme (Rabbi Akiva) et c'est par moi que tu donnes la Torah ?!* ». La réponse divine reste très énigmatique : « *Reste silencieux, car tel est mon décret* ».

8 Cette comparaison est d'autant plus importante qu'elle se base sur un verset : « *Moshé et Aaron étaient parmi ses prêtres, Chemouel parmi ceux qui invoquaient son nom: ils criaient vers l'Eternel et Il leur répondait.* » (Ps. 99:6).

si ce maître a une sagesse égale ou inférieure à la sienne ».⁹

Conclusion de la première partie

Comme nous l'avons vu, les textes semblant faire allusion au concept de *yéridate hadorote* sont relativement rares dans le Talmud. De plus, nous pouvons objecter à chacun de ces passages un ou plusieurs textes contradictoires. Existe-t-il un déclin intellectuel des générations ? Si certains passages font état d'un tel déclin, celui-ci ne peut être extrapolé pour devenir un principe général, il s'agit tout au plus d'un déclin ponctuel, voire d'une façon apologétique d'exprimer un fort respect vis-à-vis des générations passées.

Une autre facette intéressante du concept de *yéridate hadorote* serait l'impossibilité pour les nouvelles générations de contredire les anciennes. Nombreuses sont les personnes à penser qu'un *amora* ne peut contredire un *tana* à cause du déclin des générations. En réalité, il n'existe pas, à ma connaissance, de sources talmudiques défendant cette hypothèse. À l'inverse, il arrive effectivement que des sages contredisent leurs prédécesseurs, comme nous l'avons vu au sujet de Rabbi Yehouda Hanassi¹⁰. À de rares occasions, il arrive même qu'un *amora* contredise un *tana* : Abayé s'oppose au moins à deux reprises à des *braïtote*¹¹, Rav Houna s'oppose à Rabbi (T.B Houlin 45b), Rabbi Eliezer s'oppose à une *braïta* (T.B Houlin 9a), Rav Yts'haq s'oppose à Rabbi (T.B Pessachim 48a), etc.¹² De façon générale, la règle est même inversée et la Halakha suit toujours l'avis le plus tardif (*halakha kébatraé*)¹³.

Cependant, la Tossefta (Haguiga 2:9) nous livre un témoignage historique intéressant : « *Lorsque se sont multipliés les élèves de Shamaï et Hillel qui n'avaient pas suffisamment appris de leurs maîtres, les avis différents se sont également multipliés, au point d'en arriver à deux lois différentes* ».

À première vue, les « mauvais » élèves de Shamaï et Hillel sont tenus pour responsables de la multiplication des opinions, apparemment à cause des enseignements erronés qu'ils transmettaient au nom de leur maître. On pourrait facilement en déduire que l'apparition soudaine de ces élèves

9 Maïmonide, commentaire de la Mishna, Avot 1:6

10 Rabbi Yehouda Hanassi n'est pas un cas à part, le Min'hate Elazar (4:6) cite de très nombreux cas de *tanayim* et d'*amorayim* s'opposant à leurs maîtres et pères. Notons que ce cas est d'autant plus intéressant qu'il existe a priori un interdit explicite de contredire son maître. (À ce sujet, voir T.B Kidoushine 31b)

11 T.B Nidda 31a, Brakhote 19b

12 Selon Maïmonide (Hilkhot Mamrim 2:1), il apparaît clairement qu'un *amora* peut s'opposer à un *tana*. Le *kessef mishné* (ibid.) propose de limiter cette règle aux sages d'avant la clôture du Talmud. Cependant, Maïmonide ne semble pas imposer une telle limitation.

13 Pour plus d'approfondissements au sujet de cette règle, voir Menachem Elon, *Hamishpat Haïvri*, Tome 1, p.263

indignes est une conséquence inévitable du déclin des générations. Les élèves ne sont plus capables de transmettre avec précision les enseignements des maîtres. Pourtant, Rav Shrira Gaon (10^{ème} siècle) nous livre un point de vue radicalement différent : « *C'est à cause des révolutions, des massacres et des perturbations de cette époque que les élèves ne purent apprendre suffisamment [de leurs maîtres] et que se multiplièrent les opinions* ». ¹⁴ Ainsi, le déclin des générations n'y est pour rien, contrairement aux perturbations géopolitiques qui marquèrent la vie des sages de l'époque.

Tous ces éléments nous poussent à conclure que le Talmud ne prend pas en compte le principe de *yéridate hadorote* et que celui-ci n'influe en rien l'établissement de la Halakha. Ce qui n'empêche évidemment pas les nouvelles générations de faire preuve d'une admiration sans borne envers les anciens maîtres, piliers de la tradition orale.

Partie 2 : Du Moyen-âge à la Renaissance

Même après la clôture du Talmud, les juifs de l'exil continuent à vivre sous l'influence des sages de Babylone, appelés *Guéonim*. Héritiers directs des derniers *amoraim*, on ne trouve pas dans leurs écrits, à ma connaissance, d'allusion claire au concept de *yéridate hadorote*.

À la fin du 10^e siècle, leur influence faiblit et d'autres centres juifs commencent à se développer en Europe et au Moyen-Orient. Apparaissent alors plusieurs grandes écoles de pensée.

A) Le courant rationaliste séfarade

Une bonne partie du judaïsme méditerranéen du moyen-âge se trouve en terre arabe. Le monde musulman de cette époque, bien plus éclairé que son voisin chrétien, abonde en penseurs et philosophes. On traduit alors les grandes œuvres philosophiques grecques en arabe, et les philosophes musulmans cherchent à synthétiser l'enseignement du Coran avec celui de Platon et d'Aristote¹⁵. En parallèle, un courant philosophique juif commence aussi à émerger et cherche à

14 *Igeret Shrira Gaon*, page 2. La lettre est disponible en ligne, à l'adresse :

<http://www.daat.ac.il/daat/vl/shrira/shrira01.pdf> . Rashi nous livre également un avis proche, T.B Baba Metsia 33b.

15 L'exemple le plus marquant nous est sans doute fourni par Maïmonide, qui ne tarit pas d'éloges envers le grand philosophe. La majorité des chapitres de la seconde partie du *Guide des égarés* se confrontent aux théories d'Aristote et font leur possible pour les relier à la Torah.

concilier judaïsme et rationalisme philosophique. Le plus célèbre penseur issu de ce courant est sans nul doute le grand Maïmonide (Espagne - 12e siècle). On peut également citer d'autres noms connus comme Ibn Gabirol (Espagne – 11e siècle), Albalag (Espagne – 13e siècle), Shem Tov (Espagne – 13e siècle), Gersonide (France – 13e siècle), Narboni (Espagne – 14e siècle) et Ibn Caspi (France – 14e siècle).

Tous les penseurs s'inscrivant dans la lignée aristotélicienne ne peuvent admettre le concept de *yéridate hadorote*, qui contredit l'affirmation d'Aristote selon laquelle l'ordre naturel est constant. Comme l'exprime Maïmonide : « *les choses naturelles continuent à l'infini, selon leur habitude.* »¹⁶ Gersonide va dans le même sens : « *Les facultés de l'homme ne changent pas et à ce sujet on explique que les capacités [des générations passées] sont [égales aux] tiennes* »¹⁷.

C'est donc sans surprise que Maïmonide ne tient pas compte du concept de *yéridate hadorote* en estimant par exemple qu'un *Beit Din* peut changer la loi en interprétant un texte différemment de ses prédécesseurs¹⁸.

Le courant juif rationaliste, s'inscrivant encore une fois dans les traces des philosophes grecs, place également la vérité en valeur suprême. La vérité est un but en soi. Elle est accessible à qui s'en donne la peine. L'impératif de vérité s'élève donc au-dessus de toutes les autres valeurs. Maïmonide résumera cet impératif en une célèbre phrase : « *Entends la vérité de celui qui la formule* »¹⁹. Ibn Caspi rajoutera : « *Il ne sied pas à la vérité d'être peureuse ou honteuse* »²⁰. Par conséquent, ce courant n'hésite pas à remettre en question l'autorité des anciens lorsqu'une de leurs affirmations semble être erronée. Ainsi, Maïmonide rejettera sans hésitation les erreurs scientifiques présentes dans le Talmud. À ce sujet, il écrit :

Il ne faut pas exiger que tout ce qu'ils [les rabbins] ont dit au sujet de l'astronomie soit en accord avec la réalité !
Car les sciences mathématiques étaient imparfaites dans ces temps-là, et lorsqu'ils parlaient de ces choses, ce

16 Maïmonide, *Lettre sur la résurrection des morts*.

Maïmonide admet toutefois l'existence du miracle, qu'il concilie avec la philosophie aristotélicienne en affirmant que les miracles précèdent la création du monde - ils précèdent donc la création d'un ordre naturel. Voir également *Guide des égarés*, II, 28-29.

17 *Commentaire*, Ecl. 7:10

Au sujet des miracles, Gersonide est d'un avis encore plus extrême que celui de Maïmonide et cherche à rationaliser la plupart des miracles décrits dans la Torah. Voir par exemple son explication sur Josué 10:13.

18 *Hilkhot Mamrim* 2:1. Rambam émet toutefois une limitation en ce qui concerne les décrets rabbiniques (ibid 2:3), apparemment pour donner plus de poids aux paroles des sages.

19 Introduction au traité des huit chapitres

20 Phrase écrite à son fils, dans son testament. [Tsvaot guéonei israel](#), Tome 1, Israel Ben Baroukh, p.152

n'est pas qu'ils aient reçu là-dessus une tradition venant des prophètes, mais plutôt parce qu'eux même possédaient les connaissances scientifiques de leurs époques, ou parce qu'ils les avaient entendues de savants de ces époques. 21

En ce qui concerne les contradictions apparentes entre le texte talmudique et biblique d'un côté, et leurs croyances scientifiques et philosophiques de l'autre, la plupart des penseurs de ce courant choisissent la voie de la réinterprétation. L'exemple le plus célèbre est sans doute celui de Maïmonide rejetant tout anthropomorphisme divin malgré les innombrables textes bibliques explicites décrivant le corps de Dieu, l'absence d'affirmation claire allant dans ce sens dans la littérature talmudique, et le fait que cette croyance était alors relativement répandue y compris chez les sages juifs²². Dans le même ordre d'idée, Maïmonide va jusqu'à affirmer qu'il pourrait théoriquement concilier la vision platonicienne sur l'éternité du monde avec la Torah :

Sache que si nous avons réfuté l'idée que le monde puisse être éternel, ce n'est pas à cause de ce qui est écrit dans la Torah. Car il y a moins de versets qui parlent de la création du monde que de versets qui parlent de la corporalité de Dieu. Les portes de l'interprétation ne nous sont pas fermées et nous aurions pu réinterpréter ces versets, comme nous l'avons fait pour ceux qui parlent de la corporalité de Dieu. Il serait même bien plus simple de réinterpréter les versets sur la création du monde que de réinterpréter ceux qui parlent du corps de Dieu, ce
23
que nous avons fait.

Cependant, il me semble que c'est à travers sa compréhension de la prophétie – qui occupe une place centrale dans sa philosophie - que Maïmonide nous livre une approche théologique complète du concept de *yéridate hadorote*. Il lui consacre de nombreux chapitres dans son *Guide*, un chapitre complet dans ses *Lois fondamentales de la Torah* et en parle encore dans son *Traité des huit chapitres* censé expliquer au profane comment atteindre la perfection morale, condition préalable pour prophétiser²⁴.

21 Maïmonide, *Guide des égarés*, 3:14

22 Le *Raavad* n'hésite d'ailleurs pas à s'offusquer du fait que Rambam qualifie d'hérétiques les personnes croyant en la corporalité de Dieu. Comme il le note, *de meilleurs et plus grandes personnes que lui* pensaient ainsi (!). *Hilkhot teshouva* 3:7.

Maïmonide lui-même témoigne avoir rencontré plusieurs sages convaincus de la corporalité de Dieu. *Lettre sur la résurrection des morts*.

Voir également Shapiro, *The Limits of the orthodox theology* ; et Slifkin, [Was rashi a corporealist ?](#), Hakira vol.7

23 *Guide des égarés II*, 25

Albalag franchira la ligne rouge tracée par le Rambam en acceptant la vision aristotélicienne d'un monde éternel, vision que même Maïmonide trouvait impensable. C'est sans doute ce point particulier qui provoqua les foudres de beaucoup d'autres autorités rabbiniques de son époque et qui explique également sa maigre popularité.

24 Voir *Guide des égarés* 2:32,33... ; *Traité des huit chapitres*, chapitre 7 ; *Hilkhot yessodé haTorah*, chapitre 7.

Le prophète maïmonidien ne ressemble en rien au prophète populaire - il ne s'agit pas d'un homme solitaire et errant, possédé par Dieu. Selon Maïmonide, l'homme doit atteindre les perfections morale, intellectuelle et matérielle pour pouvoir prétendre au rang de prophète. Une fois ce niveau atteint, le voilà pré-prophète (*ben navi*), prêt à recevoir le message divin. À ce moment, Dieu peut choisir de « bloquer » le processus naturel de la prophétie, condamnant l'homme à rester un « *ben navi* », sinon, le candidat serait fait automatiquement prophète.²⁵

La tradition juive considère que l'époque de Mordekhai et Esther marque la fin de l'époque prophétique. Les raisons invoquées pour le justifier sont diverses et variées : certains y voient une conséquence directe du *déclin des générations* dont nous traitons, d'autres supposent qu'il ne peut y avoir de prophétie qu'en terre d'Israël, etc... Maïmonide nous livre une explication surprenante :

Voilà la cause essentielle pour laquelle la prophétie a cessé à l'époque de l'exil : peut-il exister pour un homme, dans une circonstance quelconque, un motif plus grave d'abattement ou de tristesse, que d'être esclave, propriété d'un autre et soumis à des hommes ignorants et impies qui joignent l'absence de véritable raison aux plaisirs animaux, et de ne rien pouvoir contre cela ?²⁶

Plus haut, dans le même chapitre, Maïmonide nous expliquait que la tristesse émoussait les facultés corporelles, et de ce fait entravait le prophète de façon temporaire. Il conclut en extrapolant son explication à la disparition de la prophétie : la tristesse et l'abattement causés par l'exil empêchent les juifs de prophétiser à nouveau. Alors qu'il aurait été si simple d'utiliser le concept de *yéridate hadorote*, Maïmonide choisit une explication plus rationnelle – un choix qui ne nous semble pas anodin. En effet, la fin du *Guide* se présente comme un mode d'emploi destiné à expliquer à son élève favori (Yossef Ibn Yehouda) comment atteindre la prophétie. Dans son introduction, Maïmonide n'avait d'ailleurs pas dissimulé son objectif : « [...] *Je t'ai jugé digne de te révéler les mystères des livres prophétiques, afin que tu en comprennes ce que doivent comprendre les hommes parfaits* ».

Il attribue à son élève les qualités nécessaires pour atteindre le niveau des *hommes aptes à recevoir la prophétie*. C'est alors sans surprise que Maïmonide écrit à son élève : « *Maintenant, je vais t'indiquer la manière de t'exercer pour arriver à ce but important* » (*Guide* 3:52), but qu'il vient de définir comme étant *d'occuper constamment la pensée et l'intelligence par l'amour qu'on lui doit* – qui correspondait au niveau prophétique qu'il venait de décrire. S'en suit une liste de

25 cf. note précédente

26 *Guide des égarés* 2:36

recommandations qu'il conclut ainsi :

Selon moi, tout homme de science s'étant préparé convenablement, selon la manière que nous venons d'expliquer, peut arriver à ce niveau (le niveau prophétique). Cependant, si quelqu'un arrivait à percevoir les hautes vérités et à jouir de ce qu'il a perçu au point de pouvoir s'entretenir avec les hommes, et à s'occuper de ses besoins corporels, tandis que son intelligence tout entière, ainsi que son cœur, seraient tournés vers Dieu, [...] ce serait un degré de perfection que je n'attribuerai pas à tous les prophètes, mais uniquement à Moshé. [...]. (Guide 3:52)

Maïmonide se lance alors dans la description de la prophétie de Moshé, supérieure à toutes les autres prophéties n'ayant jamais existé. Niveau qu'il estime quasiment inatteignable, à l'inverse du niveau prophétique « normal », que *tout homme de science* peut atteindre !

Il me semble d'ailleurs que Maïmonide lui-même se considérait comme ayant atteint un niveau de perfection quasi-prophétique. En effet, il écrit à son élève : « *Ce haut degré (celui de Moshé), un homme comme moi ne peut pas avoir la prétention de guider les hommes pour l'atteindre ; mais le degré dont j'ai parlé plus haut (celui du prophète normal), on peut chercher à y arriver au moyen de l'exercice dont nous avons parlé* » (ibid.). De son propre témoignage, Maïmonide se définit comme inapte pour guider les hommes vers la prophétie de Moshé, mais comme apte à les guider vers un niveau de perfection inférieur : celui du prophète biblique²⁷.

Sur la base de ce que nous venons de voir, je pense pouvoir affirmer que le courant rationaliste séfarade en général et Maïmonide en particulier rejettent le concept de *yéridate hadorote* qui s'oppose frontalement à l'essence même de leur philosophie. Maïmonide va jusqu'à affirmer qu'il est possible d'atteindre les perfections morales et intellectuelles qu'étaient celle des prophètes de la Bible. Selon cette approche, tout homme aspirant avec sincérité à la connaissance de Dieu peut s'élever à des niveaux considérables, qui n'ont rien à envier aux générations passées. Rien ne résume mieux cette philosophie que le distique qui clôture le *Guide des égarés* :

Dieu est proche de tous ceux qui l'invoquent avec sincérité, sans se détourner.

27 Dans le même état d'esprit, Maïmonide écrit dans son introduction au *Guide* : « *Il faut savoir que, lorsqu'un homme parfait désire, selon le degré de sa perfection, se prononcer, soit verbalement ou par écrit, sur quelque chose qu'il a compris en fait de ces mystères, il ne lui est pas possible d'exposer même ce qu'il en a saisi avec une clarté parfaite et par ordre, comme il le ferait pour les autres sciences dont l'enseignement est répandu. [...]* »

Maïmonide fait clairement allusion à lui-même, en se considérant comme ayant atteint un certain degré de perfection.

Il se laisse trouver par tous ceux qui le cherchent, et qui marchent droit devant eux, sans s'égarer.

B) Le passé comme idéal inaccessible

En parallèle au mouvement rationaliste qui domine une bonne partie du judaïsme séfarde se développe également un courant rejetant l'approche philosophique au profit d'une approche mystique. Ce courant se divise en une multitude de sous-courants, présents tant dans le monde ashkénaze que dans le monde séfarde. On peut dire que globalement, l'approche mystique adhère au concept de *yéridate hadorote* qu'elle interprète comme une baisse de niveaux intellectuel et spirituel²⁸.

À titre d'exemple, nous étudierons l'approche du Maharal telle qu'elle figure dans son introduction à son ouvrage *Beer Hagola*. Le Maharal commence immédiatement par poser ce concept comme axiome indiscutable :

[Certains] se comparent aux anciens et pensent avoir également de l'esprit, et que les jours anciens n'étaient pas mieux que ceux d'aujourd'hui. Que la sagesse provient d'une seule source et que tous les hommes, étant de la même espèce, peuvent y accéder. [...] Or, vois comme les générations ont changé ! On explique que les anciens n'étaient qu'intellect pur, car l'homme est fait d'un corps et d'un esprit, et à leur époque, l'esprit dominait le corps, ils étaient donc en position élevée jusqu'à ce que leur cœur soit assez large pour y accueillir la sagesse sans que le corps ne s'y oppose...²⁹

Le Maharal rejette donc ce qui nous semblait être un axiome chez les penseurs du mouvement rationaliste : la constance de la Nature, et donc de l'espèce humaine. Alors que Gersonide se basait sur le verset « *Ne dis pas : pourquoi les jours passés étaient-ils meilleurs que ceux d'aujourd'hui ? , car ce n'est pas une réflexion inspirée par la sagesse* » (Ecclésiaste 7, 10) pour nous expliquer que « *les facultés de l'homme ne changent pas et à ce sujet on explique que les capacités [des générations passées] sont [égales aux] tiennes* »³⁰, le Maharal paraphrase ce même verset pour

28 Voir par exemple Rav Hayim Vital, *Shaar ha-kavanot 20a*, cité par Julien Darmon dans sa thèse « [la loi du secret](#) », p.149.

29 Maharal, introduction au *Beer Hagola*. Toutes les citations du Maharal qui suivent sont également tirées du même passage.

30 *Commentaire*, Ecl. 7, 10

exprimer son rejet le plus total de cette interprétation.

Ainsi, si nos capacités intellectuelles ont diminué au cours des siècles, il est évident que nul ne peut prétendre comprendre dans leurs totalités les enseignements des anciens. Par conséquent, lorsqu'un texte paraît faux ou incomplet, il convient d'en conclure que c'est notre petitesse d'esprit qui nous empêche de le comprendre :

C'est pour cette raison que si un homme trouve dans les paroles des anciens des choses éloignées de la connaissance et de l'esprit que nous possédons et qu'il en vient à avoir des pensées étrangères sur les anciens, cela n'est dû qu'à la bêtise [de cet homme], qui est double. Il est déjà sot de ne pas comprendre les paroles des sages, et il l'est également de se prendre pour un érudit. Si ce n'était pas le cas, il reconnaîtrait que [son incompréhension] découle de son époque.

Encore une fois, cette affirmation s'oppose à celles des aristotéliens. Maïmonide, au sujet des textes du Talmud, avait affirmé : « *Il est possible que tout le monde les connaisse ; enfant ou adulte, homme ou femme, vif d'esprit ou pas* »³¹ alors qu'à l'inverse, le Maharal estime que « *même si nous comprenons quelque chose de leurs paroles, nous ne devons pas penser être arrivés jusqu'au bout [de leur pensée] ou même à la moitié* ».

Le Maharal va encore plus loin en affirmant : « *Les paroles des anciens sont le Sinäi, celui qui y touche sera tué, lapidé ! S'il y touche de façon inconsciente, il devra demander le pardon de son âme. Mais de celui dont la lèpre de l'hérésie a fleuri sur son front, nous n'avons pas le droit de parler* ». Il énumère alors sept catégories de personnes « *méprisant les paroles des sages* » et il définit la sixième comme étant celle « *de ceux qui disent que les sages ne connaissaient pas certaines sagesses, comme l'astronomie et la Nature* ». Cette catégorie aussi est jugée comme erronée. Là encore, la contradiction avec Maïmonide est flagrante :

Il ne faut pas exiger que tout ce qu'ils [les rabbins] ont dit au sujet de l'astronomie soit en accord avec la réalité ! Car les sciences mathématiques étaient imparfaites dans ces temps-là, et lorsqu'ils parlaient de ces choses, ce n'est pas qu'ils aient reçu là-dessus une tradition venant des prophètes, mais plutôt parce qu'eux même possédaient les connaissances scientifiques de leurs époques, ou parce qu'ils les avaient entendus des savants de ces époques³².

31 *Mishné Torah, hilkhote yessodei haTorah*, fin du quatrième chapitre.

32 Maïmonide, *Guide des égarés*, 3:14

C) Des nains sur des épaules de géants ?

Au Moyen-Age émerge également une troisième tendance, qu'on peut qualifier de synthèse des deux courants précédents. D'un côté, on admet qu'il est possible de remettre en question les paroles des anciens ; de l'autre, la supériorité des générations antérieures est également admise. R. Isaïe de Trani (Italie – 13e siècle) résout ainsi ce dilemme :

J'ai entendu que les philosophes ont demandé au plus sage d'entre eux : « *Nous reconnaissons que les anciens étaient plus sages que nous, et nous reconnaissons également que nous les contredisons à de nombreuses reprises et que la vérité est de notre côté – comment est-ce possible ?* ». Il leur répondit : « *Qui peut voir le plus loin, le nain ou le géant ? Le géant, car ses yeux se tiennent plus haut que ceux du nain. Si tu places le nain au cou du géant, qui verra le plus loin ? Le nain, car ses yeux sont désormais plus élevés que ceux du géant. Il en va de même pour nous, qui sommes des nains sur des épaules de géants. Toute notre sagesse provient de leur sagesse et tout ce que nous disons [découle de leur sagesse] – [malgré les nombreuses fois où nous les contredisons], nous ne sommes pas plus grand qu'eux.* »

[...] Les derniers ne se sont jamais empêchés de discuter les dires des premiers, de contredire leurs paroles et de trancher entre eux. À plusieurs reprises, les *amoraïm* se sont opposés à des *mishnayot* – car la sagesse est plus grande que le sage. Il n'existe pas de sage n'ayant commis d'erreur car la sagesse parfaite n'est qu'à Dieu.³³

Cette parabole a pour mérite de permettre aux nouvelles générations de remettre en question la parole des anciens sans pour autant remettre en question leur supériorité. Il me semble que c'est la position de l'auteur du *Tossefot Rid* qui prévaut jusqu'à aujourd'hui dans la plupart des cercles juifs orthodoxes. Dans le même ordre d'idée, R. Avraham Isaïe Karelitz (20^{ème} siècle) écrit :

Je me suis engagé à chercher dans le Talmud autant que possible - même si mes paroles contredisent celles des *rishonim* – et bien que je sache que les paroles de nos sages sont plus importantes et que nous sommes des orphelins fils d'orphelins, il ne faut pas refuser d'éclaircir et d'expliquer ce qu'il nous est possible d'expliquer malgré notre petitesse, et de trancher ainsi la loi – à condition qu'il n'y ait pas de décision explicitement contraire [chez les anciens]. Si je n'agissais pas ainsi, mon étude de la Torah ne serait pas complète.³⁴

33 *Teshouvat Ha-Tossefot RID*, 62

34 *Iguerot Ha-hazon Ish*, 3:22

D'un côté, nous sommes *des orphelins fils d'orphelins*, si petits face aux générations passées ; de l'autre, nous devons également fournir un véritable effort intellectuel allant jusqu'à contredire, si besoin est, les paroles des anciens. Même s'il ne le cite pas explicitement, il paraît probable que le *H'azon Ish* accepte également l'opinion rapportée par R. Isaïe de Trani.

Il faut toutefois préciser que la parabole rapportée plus haut ne tire pas son origine d'une source antérieure juive. Comme l'a précisé le *Tossefot Rid*, il l'a entendu au nom des *philosophes*. Le premier à l'avoir formulé semble être le philosophe chrétien français Bernard De Chartres (12^{ème} siècle) qui aurait dit :

Nous sommes des nains assis sur des épaules de géants. Si nous voyons plus de choses et plus lointaines qu'eux, ce n'est pas à cause de la perspicacité de notre vue, ni de notre grandeur, c'est parce que nous sommes élevés par eux.³⁵

Cette affirmation gagnera en popularité et sera reprise par de nombreux autres philosophes du Moyen-Age³⁶, c'est certainement ainsi qu'elle arrivera jusqu'aux oreilles des sages juifs de Trani.

Elle restera populaire jusqu'à l'époque moderne et on la retrouvera dans les écrits de Newton et Pascal. Nietzsche (19^{ème} siècle) s'y opposera frontalement dans son livre *Ainsi parlait Zarathoustra*. Pour lui, le nain voit sans comprendre et seul le géant est capable d'interpréter ce qu'il voit. Sa vision dépassera donc toujours celle du nain. Selon Nietzsche, les géants existent à chaque époque, mais en tant qu'êtres uniques et solitaires : « *Un géant appelle l'autre à travers les intervalles déserts des siècles* »³⁷. Un point de vue qui me semble similaire à celui des sages juifs aristotéliens dont nous avons traités plus haut.

Partie 3 : De l'époque moderne à nos jours

35 *The Metalogicon of John Salisbury*, University of California Press. p. 167.

36 Voir <http://www.aerospaceweb.org/question/history/q0162b.shtml> pour un historique de l'utilisation de cette expression.

37 *Ainsi parlait Zarathoustra*, cité par Lichtenberger dans *La philosophie de Nietzsche*, p.63

A) Rav Kook : le peuple s'élève mais les grands disparaissent

Rav Kook fut probablement le penseur juif le plus prolifique du 20^{ème} siècle. Son engagement en faveur du mouvement sioniste reste sans aucun doute sa position la plus célèbre, car à l'époque du réveil national juif, Rav Kook était l'un des rares rabbins européens à se montrer favorable à l'entreprise sioniste pourtant dirigée par des individus laïcs.

Le faible mouvement sioniste-religieux d'alors, réuni sous la bannière du *Mizra'hi*, se trouvait dans une position délicate : bien que convaincu du bien-fondé du sionisme, il était bien obligé d'admettre que les représentants de la religion – les rabbins – n'étaient pas de son côté. Un groupe d'individus peut-il encore se prétendre « religieux » si son action ne reçoit pas l'aval des dirigeants religieux ?³⁸

Convaincu de la justesse de son choix, le *Mizra'hi* avait déjà appelé les juifs de l'exil à une « sainte révolte » envers l'establishment antisioniste, il devait maintenant trouver une formulation théologique pour justifier sa position. Sans surprise, c'est Rav Kook – sans doute le plus célèbre rabbin à n'avoir jamais été membre du *Mizra'hi* – qui prendra la défense des pionniers sionistes.

Il ira jusqu'à défendre le sionisme laïc en affirmant que face à la religion sclérosée, il devient nécessaire de reconstruire sur de nouvelles bases : « *L'hérésie a une justification temporaire, car elle doit digérer l'immondice qui s'est collé à la foi [...]. Sur les ruines que l'hérésie crée se bâtira une connaissance divine pleine et complète.* »³⁹

Si le sionisme laïc est une nécessité ponctuelle, le sionisme religieux représente un idéal. Comment justifier le fossé qui se creuse peu à peu entre le peuple et ses dirigeants ?

Pour Rav Kook, il existe deux types d'hommes religieux : le premier choisit la foi après une réflexion approfondie qui le mène à accepter le bienfondé de la religion. Le deuxième ne choisit pas la foi mais y adhère, poussé par le besoin primaire et instinctif de créer une société l'aidant à mieux survivre.

La plupart des religions débutent donc au sein d'une élite intellectuelle dirigeante, avant de s'étendre à l'ensemble du peuple, qui y voit une façon comme une autre de vivre en société.

Il en va de même pour le judaïsme. Selon Rav Kook, ses grands dirigeants ont toujours agi en parfaite conscience de leurs actes, profondément convaincus par la vérité du message divin.

38 Évidemment, de nombreux rabbins adhèrent à l'entreprise sioniste, et particulièrement au sein du monde séfarde. Cependant, la plupart des premiers pionniers étaient issus de milieux polonais ou lituanien, où les rabbins favorables au sionisme étaient extrêmement rares. Pour plus d'informations sur les rabbins importants favorables au sionisme, voir Dadoun, *ath'alta hi*, Jerusalem 2008.

39 *Orot, issourim memrakim*, p.126. Mossad Ha-Rav Kook 2005

Cependant, l'ensemble du peuple se contentait de suivre ses dirigeants par besoin, sans véritablement réfléchir au sens de leur religion.

Plus la société évolue, plus elle ressent un besoin de compréhension et ne se contente plus d'une adhésion pratique. Le peuple a soif de compréhension et refuse alors d'agir mécaniquement. Selon Rav Kook, les mouvements populaires juifs du début du vingtième siècle – sionisme en tête – sont la preuve de l'évolution positive de la société juive. Mais plus la société avance, plus ses têtes pensantes se font rares, puisque leur présence est de moins en moins nécessaire :

Ce mouvement général, agissant dans tous les aspects de la vie, est également présent [au sein du judaïsme] : le nombre d'êtres uniques, de géants, de saints hommes, va en diminuant. En contrepartie, l'assemblée toute entière va, progresse et évolue. L'assemblée d'Israël se trouve aujourd'hui dans une situation passagère : d'une vie instinctive à une vie consciente.⁴⁰

Pour Rav Kook, la chute des générations existe véritablement, mais ne concerne que les dirigeants. La société, elle, ne fait que s'élever et progresser. Ainsi, le mouvement sioniste tout entier, et le sionisme-religieux en particulier, agit certes en opposition avec le monde rabbinique, mais cela ne saurait prouver son erreur. À l'inverse, le sionisme témoigne de l'élévation du peuple soucieux de reprendre en main son destin laissé à l'abandon et de revenir à un judaïsme plein et vivant, un judaïsme biblique : le judaïsme originel, s'exprimant également dans sa dimension nationale sur sa terre historique – la terre d'Israël.⁴¹

La position du Rav Kook me semble la plus adaptée à l'histoire juive. Le texte biblique décrit les géants des temps passés, les Patriarches, Moshé, David et Salomon – grands dont le niveau spirituel semble sans égal. D'un autre côté, le peuple de la Bible est décrit comme profondément idolâtre, allant parfois jusqu'au sacrifice humain, en proie à des guerres fratricides, etc.

À l'époque du deuxième temple, la situation semble déjà moins extrême. Les grands dirigeants n'ont plus la prophétie, mais le peuple est devenu bien plus civilisé et lettré. Dans une certaine mesure, c'est également sous cet angle que nous pouvons observer la lente progression de l'humanité vers un monde plus moral.

40 *Maamarei Ha-reaya, litkoufat ha-maavar, p.30*

41 À noter l'approche alternative proposée par Rav Soloveitchik pour résoudre le même problème. Pour lui, le sionisme-religieux est le Joseph des temps modernes. Victime d'un rêve qu'il ne peut oublier, il est rejeté par ses frères qui prennent sa vision pour de l'hérésie. Mais malgré le rejet, Joseph s'accroche à sa vérité, jusqu'à ce que l'histoire lui donne raison et que ses frères rejoignent sa position. Voir *Hamesh Drashot, Vayah'alom yossef h'alom, yossef vé-héh'av*, p.19, Editions Peer, Jerusalem 1974.

B) L'école du Moussar

L'école du *Moussar* apparaît au 19^{ème} siècle sous l'impulsion de Rav Moshé Salanter, en alternative lituanienne au mouvement hassidique. Ces derniers accusaient le judaïsme lituanien de ne pas se préoccuper de la construction spirituelle de chaque juif et juive, préférant une approche extrême totalement tournée autour de l'étude du Talmud et de ses commentaires. Le mouvement du *Moussar* vient répondre à ce problème en introduisant l'enseignement de la foi et de la morale.

Quelques textes de cette époque expriment de façon assez radicale la petitesse de nos générations face à l'immensité des anciens. Pourtant, le texte biblique abonde en descriptions effrayantes au sujet des anciens. Meurtres, idolâtrie, sacrifices humains et autres horreurs étaient monnaie courante. Pour concilier ce fait avec le concept de *yéridate hadorote*, les maîtres du Moussar utilisent l'apologie sans restriction. Rav Yossef Yehouda Leib Bloch (1860-1929), dirigeant de la Yeshiva de Telz, grand centre du Moussar, écrira par exemple :

Qu'elle est grande la bêtise de ceux qui affirment que nous allons de l'avant, tant au niveau intellectuel que spirituel ! [Ils disent] que notre niveau culturel est plus élevé que celui des générations précédentes, qui étaient idolâtres et faibles d'esprits. Cette erreur provient du fait que nous n'avons pas les capacités pour comprendre leur idolâtrie, eux qui vivaient dans des mondes bien plus élevés et connaissaient des forces incroyables. Ils connaissaient les forces qui activent la création, le fonctionnement de chacune d'entre elles, et ils savaient également les utiliser. En découvrant les forces qui gouvernent le monde, ils commirent l'erreur de les considérer comme des forces indépendantes et se mirent à les servir. Mais nous, nous ne pouvons pas commettre la même erreur, car nous ne comprenons rien à ces choses.⁴²

Ainsi, leurs fautes étaient dues à leur haut niveau intellectuel et spirituel. Les anciens possédaient des connaissances que nous n'avons plus et nos fautes ne sont plus qu'à la hauteur de notre génération. Dans le même ordre d'idée, Rav Eliyahou Desler (20^{ème} siècle), peut-être le dernier grand maître de l'école du Moussar, écrit :

Comment était-il possible [que les premières générations] fautaient ? Car il existe une règle en ce qui concerne le mauvais penchant : Tout celui qui est plus grand que son ami, son mauvais penchant l'est aussi.⁴³

42 *Shiour Koma*, Volume 1, p.96. Il est probable qu'il s'appuie sur une lecture personnelle d'un texte du Talmud de Babylone (Sanhedrin 102b) où Ménashé, le roi impie et idolâtre, reproche à Rav Ashi sa condescendance à son égard.

43 *Michtav Mé-eliyahou*, Volume 1, p.164. Rav Dessler, dans sa réponse, cite en fait le Talmud (T.B Souka 52a). Ce qui surprend, c'est que le Talmud parle bien d'un penchant plus grand mais non pas de *péchés* plus grands ! Ainsi, le juste semble tirer son mérite de sa perpétuelle confrontation avec son mauvais penchant, confrontation qu'il est sensé

Cependant, Rav Desler limite l'apologie au niveau spirituel et va même jusqu'à s'opposer frontalement à l'affirmation de l'auteur du *Shiour Koma*, selon laquelle la descente est également intellectuelle :

Les idiots demandent comment se fait-il que Salomon, malgré toute sa sagesse, n'ait trouvé ni l'imprimerie, ni l'avion, ni la radio, etc... ? [...] Or il est évident que le concept de *yéridate hadorote* n'est dit qu'en ce qui concerne le niveau spirituel ! [...] Et au contraire, plus le niveau spirituel est bas, plus le niveau matériel augmente. Car plus l'homme se concentre sur les sujets de ce monde-ci, plus diminuent les valeurs spirituelles. Et lorsque ces valeurs diminuent, la matérialité se renforce, malheureusement.⁴⁴

Yéridate hadorote est devenu un axiome indiscutable, il n'est déjà plus question de prouver son existence mais uniquement de réussir à le concilier avec les (nombreux) textes contradictoires – à commencer par la Bible elle-même et ses descriptions parfois peu élogieuses à l'égard des premiers hébreux.

On peut se demander quelles sont les causes historiques et sociales qui conduisirent le monde lituanien à adopter une position si extrême. On peut supposer que la confrontation brutale du judaïsme européen avec les lumières, et l'assimilation qui en découla, y est pour quelque chose.

Bien que les positions du monde ultra-orthodoxe concernant le concept de *yéridate hadorot* aient été plus nuancées par le passé⁴⁵, on assiste aujourd'hui à une uniformisation de cette doctrine, et à son acceptation dans sa forme la plus extrême. Il est intéressant de remarquer que ce monde a désormais tendance à relier *yéridate hadorote* et *daat torah*. Ce second principe considère qu'il existe à chaque génération des « Grands » qui détiendraient *l'avis de la Torah* et feraient donc office d'autorité suprême et quasi-indiscutable, tant dans le domaine religieux que dans le domaine profane⁴⁶. Ainsi, le rôle occupé par le rabbin a pris de sérieuses proportions ces dernières années, en s'immiscant également dans des domaines non-religieux⁴⁷. Historiquement, c'est sous l'influence du Rav Eliezer Menah'em Shakh (1898-2001) que la frontière qui séparait le profane du religieux

remporté....

44 *Michtav Mé-eliyahou*, Volume 5, p.273

45 Voir par exemple la position du "Hazon Ish", citée plus haut.

46 Voir mon [Introduction au daat torah](#) sur mon blog.

Voir également Brown, [likrat démokratizatsya bé-yahadout hah'arédite ?](#) et Kaplan, [Daas Torah : a modern conception of rabbinic authority](#)

47 Voir l'analyse de Rav Shlomo Shaanan en ce qui concerne la validité du *daat torah* dans des domaines non-halakhiques. [Daat toah – bé-inyan shé-éno halakha](#), *Th'oumin*, V. 12, p. 171-177

s'estompa complètement. Grand leader religieux, mais aussi grand leader politique, il eut une influence décisive sur l'évolution de l'ultra-orthodoxie en Israël⁴⁸.

À l'opposé du Rav Kook qui considérait que la *yéridate hadorote* ne concernait que les sages, le monde ultra-orthodoxe semble considérer que le peuple tombe toujours plus bas et doit par conséquent suivre aveuglément ses dirigeants apparemment épargnés par ce déclin générationnel⁴⁹.

Conclusion

Le concept de *yéridate hadorote* est-il juif ? L'analyse des sources bibliques et talmudiques ne suffit pas à l'affirmer, ni à le rejeter. Toutefois, il paraît clair que ce concept, si tant est qu'il existe, occupe une place très peu importante dans la théologie talmudique. Place si peu importante, qu'il a été possible pour l'école juive aristotélicienne de développer toute une théologie anti-*yéridate hadorote*, sans même avoir besoin de se confronter directement aux textes problématiques.

Cependant, dès le Moyen-Âge, ce principe commence à se faire entendre, notamment en terre chrétienne, où il correspond également aux idées des théologiens catholiques. Il me semble que ce n'est qu'après le traumatisme de l'exil d'Espagne qu'il commence à occuper une place importante dans la pensée juive, notamment grâce à l'expansion du mouvement mystique et à la disparition progressive de la philosophie juive.

À chaque crise que traversera le peuple juif, ce concept se renforcera et s'imposera un peu plus. Ainsi, après les pogromes ravageurs du 17^{ème} siècle, il fera son entrée en force dans le monde ashkénaze, allant même jusqu'à s'immiscer dans la Halakha.⁵⁰ Dès lors, le phénomène ne fait qu'augmenter, amplifié par la montée de l'assimilation et enfin cristallisé par la Shoah.

On peut émettre l'hypothèse qu'après chaque crise, les juifs ressentent le besoin de se raccrocher à quelque-chose de solide pour survivre. Admettre le principe de *yéridate hadorote*, c'est à la fois se raccrocher aux générations passées et justifier son triste destin. Ainsi, les malheurs des juifs ne

48 Concernant l'influence du Rav Shakh et la cristallisation du concept "*daat torah*", voir Brown, [likrat démocratizatsya bé-yahadout hah'arédite ?](#), p.24-70.

49 Notons toutefois que depuis le décès du Rav Shakh, le monde *harédi* peine à se trouver un leader de cette envergure. Le récent décès du Rav Elyashiv n'a fait qu'accentuer ce manque important. En parallèle se développe une ultra-orthodoxie plus modérée et contestée, dont l'influence va en augmentant. Certains voudraient voir en Rav Steiman, le nouveau leader du monde *h'arédi*, une ouverture essentielle menant à une démocratisation de la classe dirigeante. Voir Brown, [likrat démocratizatsya bé-yahadout hah'arédite ?](#), p. 106-111

50 C'est par exemple sur cette base que Rav Yehezkel Landau (Prague – 18e siècle) conclura que les pouces des *tanayim* étaient plus volumineux que les nôtres (*Tslah'*, Pessahim, 116b). Cette conclusion entraîne de multiples conséquences dans la Halakha, à commencer par une modification totale des volumes nécessaires selon la Halakha. Notons que son avis est devenu l'avis le plus généralement suivi par le monde lituanien.

seraient dus qu'à leur faible niveau spirituel, et en fin de compte, le peuple finira par tomber si bas que Dieu sera bien obligé de le sauver. Si l'hypothèse est exacte, elle explique aussi pourquoi chaque crise frappant le judaïsme est immédiatement suivie par une surexploitation du concept de *yéridate hadorote*, qui vient affirmer que face au déclin du peuple juif, le Messie sera bien obligé d'arriver. De même, on comprend pourquoi à une époque glorieuse comme celle de l'âge d'or espagnol, le concept semble totalement absent.

Comme souligné dans l'introduction, le véritable enjeu soulevé par le concept de *yéridate hadorote* est celui de l'autonomie religieuse de chaque génération. Ceux qui, à l'image de Maïmonide, s'opposent à ce concept jouent un rôle actif dans le développement de la Halakha. Le grand Maïmonide aurait-il osé s'immiscer dans le débat talmudique et trancher en faveur d'une opinion s'il avait été convaincu de son incapacité à comprendre correctement le débat et les enjeux soulevés par les sages du Talmud ? J'en doute fort. Le fait est qu'à une époque dominée par la doctrine du déclin générationnel, on ne trouve quasiment plus de grande création *halakhique*. Bien au contraire, face à « la grandeur des générations passées », le décisionnaire se résoudra souvent à prôner l'approche la plus stricte, puisqu'elle est la plus inclusive.

À l'instar de Gersonide qui mettait en garde contre les dangers de cette doctrine, nous remarquons que bien souvent, ce concept permet aux érudits de se dédouaner de toute prise de position honnête dans la Halakha. L'étude devient abstraite, théorique, et la Halakha devient dogmatique et incomprise.

Ironiquement, c'est justement à notre époque que la création *halakhique* s'est figée, alors que les enjeux ne font qu'augmenter, amplifiés par les changements universels que traverse l'humanité mais aussi par les changements nationaux que subit le peuple juif, qui vient à peine de retrouver son indépendance politique. On peut espérer que bientôt, le judaïsme retrouvera la stabilité nécessaire qui lui permettra à nouveau d'entrer dans une phase créatrice. Phase qui pourrait bien être encore plus passionnante et intense que l'âge d'or espagnol tant les enjeux sont nombreux.