

# Études critiques : à la découverte du Talmud

Autor(en): **Banon, David**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **38 (1988)**

Heft 3

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381364>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES CRITIQUES

À LA DÉCOUVERTE DU TALMUD

DAVID BANON

La floraison de livres traitant de la tradition juive ancienne témoignerait-elle d'une vitalité nouvelle de la pensée juive d'expression française? Après la génération des «précurseurs» — de ceux qui avaient osé judaïser dans un monde où tout était hellénisé jusques et y compris la Bible —, force est de constater que le témoin a été transmis et que ceux-ci n'avaient pas semé en vain. Mais *tout* dans la production de ces dernières années est-il digne d'intérêt? Quels critères faut-il adopter pour retenir tel ouvrage et écarter tel autre? Serait-ce la fidélité aux maîtres, le souci de s'inscrire dans leur sillage et de poursuivre tant bien que mal l'œuvre qu'ils ont commencée, ou celui de s'opposer à eux, de penser contre eux — avec toute l'ambiguïté de la préposition qui marque à la fois la proximité et l'opposition, mais qui cache mal aussi une certaine dose de prétention? C'est ainsi que les «hasards» de l'édition nous proposent quasi simultanément trois ouvrages dont l'objet d'investigation est le Talmud, qui reste une *terra incognita* pour la majorité des Juifs et, plus encore, pour les non-juifs. Deux d'entre eux<sup>1</sup> et<sup>2</sup> veulent nous offrir, chacun à sa manière, une voie d'accès à l'univers talmudique; le troisième<sup>3</sup> se présente comme une tentative d'exposer le dispositif de lecture de ce texte-fondateur du judaïsme... ainsi que sa mise à l'épreuve. Trois ouvrages traitant d'un même thème, certes, mais de facture et de style différents, d'approches et d'orientation multiples.

Mais qu'est-ce que le Talmud et qu'est-ce que le Midrach? Ils constituent les deux modalités essentielles de la Loi orale. Le Talmud réinvestit le récit biblique en l'organisant thématiquement et discursivement autour de six pôles fondamentaux: le rapport de l'homme à la terre et au temps; le rapport de l'homme à la femme et à l'autre homme (dommages, conflits, litiges, etc...), et, enfin, le rapport de l'homme à la sainteté et à la mort. Le Midrash, par contre, se présente comme la catégorie juive de l'interprétation du récit bibli-

<sup>1</sup> H. L. STRACK et G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, traduction et adaptation de l'allemand par Maurice-Ruben Hayoun, Ed. du Cerf, Paris, 1986 (Coll. Patrimoines, Judaïsme).

<sup>2</sup> ADIN STEINSALTZ, *Introduction au Talmud*, traduit de l'anglais par Nelly Hansson, Albin Michel, Paris, 1987 (Coll. Présences du Judaïsme).

<sup>3</sup> MARC-ALAIN OUAKNIN, *Le livre brûlé. Lire le Talmud*, Lieu Commun, Paris, 1986.

que, qu'il suit pas à pas. Mais cette lecture linéaire est entreprise à partir de l'*ensemble* du texte qui sert de contexte à un verset, à une expression ou même à un mot. D'où la richesse insoupçonnée de ces deux mondes.

\*  
\* \*

L'«*Introduction au Talmud et au Midrash*» est un livre d'érudition conçu dans l'esprit et rédigé selon la meilleure tradition de l'école de la science du judaïsme: la «*Wissenschaft des Judentums*» du siècle dernier. Sous sa forme originale et originelle ce livre est le résultat des travaux de Hermann L. Strack (1848-1922), hébraïsant et auteur avec Billerbeck d'un monumental «commentaire sur le nouveau testament». Il était considéré, en son temps, comme le meilleur connaisseur non juif de la littérature dite rabbinique, qu'il avait étudiée sous la haute autorité de Moritz Steinschneider — le père de la bibliographie juive moderne, dont Gershom Scholem disait qu'il était l'une des figures principales du groupe de «liquidateurs érudits<sup>4</sup>» du judaïsme. Cette *Introduction*, entièrement refondue et mise à jour par Günter Stemberger, professeur de judaïsme à l'Université de Vienne, est maintenant accessible en français, grâce à la traduction-adaptation de Maurice R. Hayoun.

Ce n'est pas un commentaire, c'est une *présentation*. Procédant de manière didactique et selon un plan qui revient invariablement — petits chapitres précédés d'indications bibliographiques —, l'auteur pose d'abord le cadre historique dans lequel va naître et se développer la Torah orale comme fruit d'un enseignement se basant sur des règles exégétiques très sophistiquées. Il campe les protagonistes de cette immense «littérature» (les rabbis) et rend compte de «ses» langues. La seconde et la troisième partie sont consacrées à une description détaillée des ouvrages qui composent le Talmud et le Midrash. En fait, elles se bornent à établir l'histoire des textes talmudiques et midrachiques et de leurs rédactions, en insistant sur les sources, la structure et le contenu, les différents manuscrits ayant servi aux diverses éditions et leurs datations. On y perçoit la double influence de Steinschneider et de la méthode de la *Wissenschaft*. Une influence qui ne saurait mettre en question, bien entendu, la valeur propédeutique d'une telle entreprise, mais qui rend, néanmoins, la lecture difficile et laisse une impression de malaise: le lecteur se trouvant nanti d'une masse d'informations impossible à maîtriser et encore moins à digérer, qui peut certainement l'aider mais qui ne s'inscrit dans aucune problématique. Les textes sont abordés comme des documents qu'on étudie, qu'on analyse, qu'on classe, qu'on dissèque au scalpel et sur lesquels on se penche comme pour mieux exprimer sa maîtrise voire sa supériorité, mais comme des documents vidés de cette surabondance de sens et de vie qui les

<sup>4</sup> In *Histoire d'une amitié*, Paris, Calmann-Lévy, 1980, p. 112.

caractérise. Comme des documents d'archives, c'est-à-dire comme des documents périmés. L'exacerbation asséchante de la « science du judaïsme » avec son outillage impressionnant, ses innombrables fiches, etc..., où rien ne vient bouleverser sa sûre ordonnance, ne fait, en somme, que *parler* des textes au lieu de les *faire parler* et de les aborder comme étant susceptibles d'orienter notre pensée et de modeler notre action. C'est probablement pour cette raison que Scholem disait de la *Wissenschaft* qu'elle était une sorte de suicide du judaïsme.

Cette impression de malaise s'accroît par le nombre de « coquilles » (ex. : p. 101 n. 73; p. 146; p. 246; p. 257), d'erreurs matérielles (ex. : p. 53-54) et parfois d'incongruités (ex. : p. 144) et de contresens (ex. : p. 295; p. 300 n. 33), que l'édition — adaptation d'aujourd'hui, dans sa hâte, probablement, à ne pas différer la diffusion de ce manuel classique, ne s'est même pas donné la peine de corriger. On s'étonne aussi de n'y pas voir figurer, dans les indications bibliographiques concernant *Abot de Rabbi Nathan* (p. 261) et *Pirqé de Rabbi Eliézer* (p. 375), les traductions françaises de ces textes parues chez Verdier<sup>5</sup> en 1983, d'autant plus qu'il s'agit d'une adaptation et qu'on a signalé, pour les *Pirqé*, la traduction espagnole de Perez Fernandez publiée en 1984 à Valence. Quant aux douze *haftarot*<sup>6</sup> récitées après la lecture des péripetie hebdomadaires à partir du 17 Tamouz — et qui sont commentées dans les recueils midrachiques appelés *Pesiqtot* —, on ne sait à qui attribuer leur mauvaise répartition dans le calendrier liturgique (erreur qui se répète p. 283 et 335), au traducteur ou à l'auteur!

Il reste que nous avons là un « manuel fiable qui tient compte des résultats de la recherche » (p. 17), manuel qu'on consultera avec profit, mais qui omet de souligner la spécificité de ce type d'interprétation et ne montre pas assez, voire pas du tout, sa contribution au domaine de l'herméneutique générale.

\*

\* \*

C'est cette notion rassurante de « manuel » — livre disponible, objet qu'on a sous la main ou dans sa bibliothèque et dont on peut se saisir sans ménagement ni préparation — que M.-A. Ouaknin pulvérise dans son « *Livre brûlé* », en lui substituant le « Livre du Talmid Hakham », en l'occurrence, le

<sup>5</sup> Établies respectivement par E. Smilévitch pour *Abot de Rabbi Nathan* (Leçons des Pères du Monde), et par ce dernier et M.-A. OUAKNIN pour *Pirqé de Rabbi Eliézer* (Leçons de Rabbi Eliézer), Coll. Les Dix Paroles, Lagrasse, 1983.

<sup>6</sup> Suppléments à la péripetie biblique hebdomadaire et provenant des prophètes. Ils se répartissent comme suit : « *télata dépourànouta* (trois de châtimeut, de malheur : du 17 Tamouz au 9 Av), *shéva dénéhàmata* (sept de consolation : après le 9 Av) et *tarté détiouvta* (deux de repentir). » *Tossefot Meguila 31b*.

Talmud. Celui-ci, écrit-il, «éclatement du livre, expose un mouvement centrifuge, contraire à la volonté de rassemblement et de synchronisation» (p. 231). En effet, le livre — surtout le Talmud — n'est pas une entité close, une totalité ou un système, c'est une source d'enseignement et une relation, un centre d'innombrables relations. Non pas relations formelles mais intersection du texte et de la vie, du sens et de la réalité. Livre qui se présente comme une expansion démesurée de la lettre du texte biblique mais surtout comme le résultat d'une sollicitation du non-dit lové dans les blancs ou les marges. Et cela parce que M.-A. Ouaknin restitue d'emblée à ces textes leur dimension orale, leur caractère dialogal et donc leur force de questionnement, et même leur prétention à avoir une incidence sur notre vie quotidienne. On est d'ailleurs frappé par la différence des styles entre ce livre et le précédent : la grisaille de l'un est dissipée par l'éclat de l'autre. Différence qui exprime sûrement l'opposition entre l'approche juive traditionnelle — même lorsqu'elle convoque des philosophes contemporains<sup>7</sup> — et l'approche dix-neuviémiste dite «scientifique».

Après une «visite guidée dans la bibliothèque talmudique»<sup>8</sup>, et une tentative de faire un «discours de la méthode» du Talmud, l'auteur insiste sur sa dimension dialogale et sur la force de la pensée interrogative dans le déroulement de la discussion talmudique pour faire émerger le sens de la controverse (*mahloquèt*, p. 122 et ss.) comme «façon de dire et de penser le refus de la synthèse et du système» (p. 124). Une autre manière d'exprimer l'inquiétude de la pensée ou son essence pénélopalé. Une autre manière de dire que la pensée n'est jamais à la mesure de ce qu'elle pense. M.-A. Ouaknin entreprend ensuite deux exégèses de passages talmudiques (*Chabbat 115a/b* et *116a*, et *Yoma 54a*), qui constituent le plat de résistance de l'ouvrage tout en lui permettant de nourrir et de développer sa réflexion sur le livre d'une part ; et de déterminer le statut de la révélation et l'approche du texte révélé d'autre part. Un texte porté par la bouche, mis en branle par la parole, un texte qui appelle des interprétations : une lecture. Non pas comme exercice mineur ou ancillaire, mais comme art élevé à la dignité d'une discipline scientifique rigoureuse. «Dignité de l'exégèse dans l'importance que lui accorde la tradition rabbinique : à savoir que la loi écrite, ce texte non original de l'origine, doit être toujours reprise par la voix qui commente — réaffirmée par le commentaire oral qui ne lui est pas postérieur, mais contemporain —, *reprise et cependant non pas rejointe, dans cette dis-jonction qui est la mesure de son infinité.*»<sup>9</sup> En faisant parler le texte, l'exégèse et le questionnement qui l'accompagne et la fonde déjouent le piège de la *satis-faction* prématurée et dévoilent, par là-même, le chemin à parcourir et l'impossibilité radicale à se

<sup>7</sup> Tels que Lévinas, Blanchot, Derrida, Jabès, Gadamer, Rosenzweig, etc...

<sup>8</sup> ROBERT MAGGIORI, in *Libération* du 12.1.1987.

<sup>9</sup> MAURICE BLANCHOT, in *L'Amitié*, Gallimard, Paris, 1971, p. 254-255 (Je souligne).

saisir du sens dans son intégralité. L'exégèse, en tant qu'approche infinie, constitue un rempart contre l'idolâtrie du Texte (p. 96-97), contre toute tentative totalisante ou englobante: tentative de sacralisation (p. 124-125). Importance extrême de l'interprétation orale, qui défait et refait incessamment le livre, en mettant en relief des lambeaux de sens. D'ailleurs Ouaknin écrit: «Le Livre est Livre s'il possède 85 lettres, c'est-à-dire s'il est 'bouche' » (en hébreu *pé*, qui, en valeur numérique, équivaut à 85). Et il poursuit: «Dans la structure même qui le dit, le Livre — l'écriture — est déjà oralité» (p. 236; voir aussi p. 254), soulignant le caractère primordial de l'acte de lire.

Est-ce cette méfiance vis-à-vis du signe écrit — matérialité des caractères tracés sur un parchemin ou une feuille, et peut-être *figés* à tout jamais — qui amena Rabbi Nahmane de Bratslav à brûler un de ses livres, et à lui donner, par la suite, le nom de *Livre brûlé*? Il se pourrait! Toujours est-il que cet épisode permet à Ouaknin de poursuivre et d'approfondir sa méditation sur le livre ou plus exactement sur le «non-livre», sur l'impossibilité de faire un livre. Rabbi Nahmane a-t-il accompli ce geste «hérétique» parce qu'il avait écrit un «brûlot», c'est-à-dire un ouvrage chargé d'idées inflammables et explosives et destinées à propager l'incendie et la destruction? Ou encore, a-t-il voulu rappeler tout simplement que la Torah est feu? «Ce qui est gravé avec le blanc du feu sur le noir du feu et qui est taillé dans le feu<sup>10</sup>», c'est-à-dire ce qui se consume sans fin tout en traçant, avec le jeu perpétré par les flammes, des signes ou, selon l'expression de Derrida, des «feux de mots». Ou enfin ne vient-il pas évoquer avec insistance le buisson ardent: marque de la souffrance et de la révélation? Car, comme le buisson ardent «*s'ignifie*<sup>11</sup>» sans se consumer, le livre, lui, en tant que foyer incandescent, *signifie* encore et toujours par-delà son ignition. Les flammes qui se dégagent de sa combustion ne sont pas des lueurs évanescences, mais des éclats de sens.

\*

\* \*

C'est précisément avec les éclats de sens disséminés dans le Talmud, que le Rav Adin Steinsaltz, dans son *Introduction au Talmud*, dessine une constellation où se perçoit de manière rigoureuse et méthodique une «radioscopie» de cette œuvre monumentale de la tradition juive. De l'intérieur et avec un très haut degré d'intimité pressenti à chaque page, Steinsaltz déroule devant nous dans un langage clair les trésors enfouis dans ces volumes vermoulus. Il s'agit là d'une «synthèse» magistrale, mais «synthèse» qui insiste sur la modalité

<sup>10</sup> *Yéroushalmi, Shékalim Chap. 6 Halakha 1. Voir aussi Tanhouma Béreshit 1.*

<sup>11</sup> DANIEL SIBONY, «D'un sciage de la lettre», in *La traversée des signes*, Le Seuil, Paris, 1975, Coll. Tel Quel, p. 232.

d'*inachèvement* (p. 307) de ce qui «constitue l'*épine dorsale* du savoir juif sous tous ses aspects» (p. 303). Certes, le Talmud témoigne du degré d'inspiration et de créativité du peuple juif et fait constamment appel à la participation active et à l'imagination créatrice tant de ceux qui en furent les auteurs que de ceux qui l'étudient.

Rebelle à toute dogmatisation, Steinsaltz montre que le Talmud ne se donne pas à lire facilement, il désoriente le lecteur par son désordre apparent. Pour lui arracher une couche de significations, il faudra l'appriivoiser. Le texte talmudique est proposé à une interprétation sans cesse reprise et remise en question. En tant que texte, il est cent fois remis sur le métier, passé au crible de la parole questionnante, il est certes structuré mais sans être clos et, par conséquent, c'est une œuvre infiniment ouverte à l'interprétation. Mais pas à n'importe laquelle! D'ailleurs, la troisième partie intitulée «la méthode»<sup>12</sup> est là pour l'attester. C'est à mon avis, la partie la plus originale de l'ouvrage. Non pas que les deux premières le soient moins, mais elle est la plus passionnante et la plus stimulante par son entreprise d'élucidation des dispositifs opératoires des maîtres du Talmud. Elle est à la fois informative et prospective. Elle développe la notion de «*modèle*» ou de paradigme, qui s'applique mieux à la réalité aux facettes multiples, en l'opposant au concept, par trop abstrait, qui perd en précision ce qu'il gagne en extension. «Dans le Talmud, comme dans la plupart des domaines de la pensée juive à son origine, il y a *refus délibéré d'une pensée abstraite* fondée sur des concepts abstraits. Des sujets qui pourraient facilement être traités dans l'abstrait sont analysés, parfois de façon alambiquée, par d'autres méthodes, fondées le plus souvent sur des systèmes logiques uniques en leur genre qui se réfèrent à des modèles. Au lieu de concepts abstraits, c'est à des *modèles exemplaires* que le Talmud a recours.» (p. 258; je souligne). Et une illustration de cette construction de paradigmes est donnée (p. 166-167-168) dans l'explication des causes des dommages: «corne, dent, sabot, excavation et feu.» Modèles qui fonctionnent, écrit Steinsaltz, comme «les modèles mathématiques ou scientifiques modernes» (p. 258), et à l'aide desquels on s'efforce de clarifier des faits et des situations réelles. Mais parfois aussi des situations qui semblent n'avoir qu'un rapport ténu et lointain avec la réalité sensible — voire même aucun rapport — à l'instar du mathématicien qui ne s'inquiète pas outre mesure du fait que le nombre irrationnel ne correspond à aucune quantité réelle. Cette déconnexion d'avec la réalité ne doit pas être perçue et comprise comme fuite dans l'imaginaire ou comme invention de solutions inadéquates mais bien comme construction théorique qui trouvera une application dans l'univers. Einstein et les physiciens contemporains, Riemann et Lobatchevsky ont-ils procédé autrement? Il semblerait que ce soit le refus de considérer le temps et l'espace comme «les formes *a priori* de la sensibilité» qui les a conduits à faire des

<sup>12</sup> Et tout particulièrement les chapitres XXVIII et XXIX.

découvertes dont nous mesurons aujourd'hui les innombrables retombées. «Lorsque Riemann et Lobatchevsky découvrirent la possibilité d'un espace non-euclidien, leur esprit s'était dès l'abord *détaché* de l'espace réel dans lequel nous vivons et auquel toutes nos sensations se rattachent, espace euclidien d'un bout à l'autre. Ils ont réalisé une *construction mathématique idéale* à l'intérieur de laquelle ils ont discerné des éléments d'un espace géométrique différent du nôtre. Des physiciens, comme Einstein et ses disciples, se sont ensuite servis de la notion d'un espace non-euclidien pour rendre compte de certains phénomènes physiques. Un espace géométrique idéal a ainsi trouvé une application dans l'univers réel<sup>13</sup>». Ce sont probablement ces constructions théoriques détachées de la réalité qui ont permis aux Sages «d'examiner le problème du fœtus transféré d'un utérus à un autre» (p. 266) ou d'accorder «une attention considérable à la question de l'insémination artificielle des femmes et aux complications qui s'ensuivraient quant au statut juridique et moral de la mère et de l'enfant» (p. 268). Questions aujourd'hui à l'ordre du jour, mais qui étaient inactuelles et audacieuses à l'époque du Talmud. Voilà pourquoi, poursuit Steinsaltz, «la position talmudique n'est pas sans rappeler la recherche théorique pure où les solutions de problèmes marginaux ou peu probables<sup>14</sup> trouvent également leur application dans des questions pratiques» (p. 267). Tout se passe comme si le talmudiste voulait dégager l'idéalité des essences par une approche qui débute par une création idéale-idéelle et aboutit à une application pratique-réelle. Il tente ainsi d'ajuster le concept a priori au phénomène donné.

Ce rapprochement (recherche scientifique fondamentale/recherche talmudique) est une des idées les plus fécondes de cet ouvrage. Mais ce n'est pas étonnant, puisqu'il est écrit par un très fin connaisseur, formé en Israël, connaisseur interpellé par et confronté à *l'application* de la loi, issue du Talmud, aux problèmes contemporains de la société et de l'Etat israélien. Un talmid hakham en somme, dont le Talmud Bavli dit: «Un d'entre eux [à Jérusalem] est meilleur à deux d'entre nous [à Babylone]<sup>15</sup>.»

\*

\* \* \*

La multiplicité des ouvrages sur le Talmud et le Midrash pose un problème épineux auquel on devra faire face un jour, mais qui a déjà été perçu et évoqué

<sup>13</sup> JOSEPH DOV SOLOVEITCHIK, *L'homme de la Halakhah*, trad. par B. Gross, Jérusalem, 1981, Ed. O.S.M., p. 41. Il n'est pas indifférent de constater que ces deux grands talmudistes que sont Soloveitchik et Steinsaltz ont eu l'un et l'autre une solide formation scientifique, ce qui leur permet de prélever des concepts de la science afin de les appliquer à la recherche hilkhatique.

<sup>14</sup> C'est-à-dire qui passaient, de leur temps, pour irréelles.

<sup>15</sup> *Ketoubot 75a*.



par E. Lévinas: celui de la traductibilité de cette œuvre. Il écrit: «Nous n'avons pas encore fini de traduire la Bible... Nous n'avons pas non plus fini de traduire le Talmud. Nous avons à peine commencé. Et il faut dire que la tâche est délicate quant au Talmud. *Ce qui était jusqu'à présent un patrimoine réservé à l'enseignement oral passe, peut-être trop vite, dans les langues étrangères sans perdre dans les formes nouvelles ses allures insolites*<sup>16</sup>.» Toute la difficulté réside dans le dosage de l'insolite: évacué totalement, on se trouvera devant un exposé académique fade; rendu tel quel, on risque l'illisibilité et l'incompréhension. Les trois ouvrages dont j'ai rendu compte ont diversement réussi dans cette entreprise périlleuse.

<sup>16</sup> *L'Au-delà du verset*, Ed. de Minuit, Paris, 1982, Coll. Critique, p. 94-95. (Je souligne)