

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 59 (2003)
Heft: 2

Artikel: Politique et Rabinisme en Palestine Romaine : opposition, approbation et réalités historiques
Autor: Friedheim, Emmanuel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877917>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 27.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 59

2003

Heft 2

Politique et Rabbinisme en Palestine Romaine¹

Opposition, approbation et réalités historiques

Le propos de cet article est de mettre en valeur les différentes positions des sages juifs à l'époque de la Mishna et du Talmud concernant l'implication communautaire, et tout particulièrement la participation active à la classe politique dirigeante de la nation juive après l'an 70 de l'ère chrétienne. Les rabbins souhaitaient-ils véritablement être impliqués de près ou de loin dans une vie communautaire préoccupante qui exigeait l'apport de solutions efficaces aux problèmes de la vie quotidienne? Ou bien au contraire, les sages palestiniens du I^{er} au IV^e siècle p. C., voyaient-ils dans l'implication politique un élément d'influence essentiel pour assurer la sauvegarde du caractère religieux de la communauté juive? Autant de questions auxquelles il serait souhaitable de répondre pour mieux situer la classe rabbinique au sein de la population juive en Palestine romaine.

I

Judah b. Tabai,² fit partie de ces sages qui refusèrent *a priori* d'assumer la responsabilité de tout rôle public, et voici ses paroles:

¹ Les abréviations utilisées dans cet article sont les suivantes: *ARN* = Abot de Rabbi Nathan; *b.* = ben (fils); *HThR* = Harvard Theological Review; *HUCA* = Hebrew Union College Annual; *JR* = Journal of Religion; *R* = Rabbi; *REJ* = Revue des Études Juives; *TB* = Talmud Bavli (Talmud de Babylone); *TJ* = Talmud Yerushalmi (Talmud de Jérusalem).

² Sur ce sage, cf. A. Hyman, *Toledoth Tannaim veAmoraim*, II, London 1920 [rep. Jerusalem 1987], 562. (héb.) Il vécut à l'époque de Alexandre Jannée (103-76 a. C.), et s'investit pour les besoins de la communauté ainsi que nous l'apprenons de sources tannaïques, cf. *Mishna Haguïga*, 2, 2. Selon cet enseignement, il semblerait que le sage en question était président (נשיא), or selon la Tosefta, il est à croire qu'il dirigea le tribunal rabbinique, soit vice-président (אב בית דין), cf. *Tosefta, Haguïga*, 2, 8 (éd. Lieberman, 382-383), pour les traditions parallèles, voir: *Ibid.*, ligne 43; S. Lieberman, *Tosefta Ki-fshuta – A*

«Quiconque m'avait dit avant d'obtenir le pouvoir: Entre (c-a-d: accepte le pouvoir), je l'aurais combattu, mais maintenant que je suis rentré (c-a-d: que j'ai obtenu le pouvoir), quiconque me dise de le quitter, je lui jèterai une marmite d'eau chaude, car de la même manière qu'il n'est pas facile d'obtenir le pouvoir, il est tout aussi difficile de l'abandonner, ainsi qu'il est raconté (litt: que «nous avons trouvé») à propos du roi Saül lorsqu'il lui fut annoncé: Dresse toi pour recevoir la royauté, il se cacha, ainsi qu'il est dit: «Et le Seigneur dit: voilà qu'il se tient caché parmi les bagages» (Sam I 10,22) et lorsqu'on a voulu le déposer du pouvoir, il poursuivit David pour le tuer.»³

Une anecdote fort intéressante nous raconte par ailleurs que Judah b. Tabai s'enfuit à Alexandrie d'Égypte lorsque les habitants de Jérusalem voulurent le nommer président (Nasi).⁴ Un autre sage dénommé, Joshua b. Perahia, vivant sensiblement à la même période, s'opposa lui aussi à prendre part à une quelconque activité politique, mais une fois le poste obtenu il n'envisagea en aucune manière l'abandon du pouvoir.⁵ Après la grande révolte contre les Romains, c'est à Yabné que nous rencontrons R. Josué b. Kevoussaï (Kivsa), qui affirma:

«Durant toute ma vie je me suis éloigné du pouvoir politique, mais maintenant que je l'ai obtenu, quiconque vienne et m'en déloge, je lui jèterai une marmite d'eau chaude...»⁶

C'est toujours à cette même époque que Akavia b. Mehalalel refusa de revenir sur ses positions halakhiques, même en contrepartie de l'attribution d'un poste public conséquent, alors qu'il fut menacé d'excommunication.⁷ R. Siméon b. Yohaï, qui œuvra à l'époque de Ousha (IIe siècle p. C.), s'opposa

Comprehensive Commentary on the Tosefta, V, Jérusalem 1992, 1297. (héb.) Voir également la Baraita rapportée dans *TB Haguiga* 16b. Contre l'avis des rabbins (ou bien R. Judah) qui stipulent que Judah b. Tabai était vice-président, le Talmud de Jérusalem rapporte que les hiérosolomytains voulurent le nommer président, voir: *Infra*, n. 4. Pour notre propos, il nous importe peu de savoir si ce dernier fut véritablement président ou bien vice-président, il est en revanche nécessaire de noter que c'est avant son implication dans la vie politique qu'il s'opposa à tout investissement communautaire, mais une fois intronisé il ne voulut plus quitter le pouvoir.

³ *ARN*, 10 (Ière version, éd. Schechter, 43). Pour les différences de version, cf. *Ibid.*, notes 10-12. Voir également: *ARN*, 20 (IIème version, éd. Schechter, 43).

⁴ *TJ Haguiga*, 2, 2 (77d): «Judah b. Tabai fut convié par les habitants de Jérusalem à devenir président (Nasi). Il s'enfuit et s'en alla à Alexandrie, et les hiérosolomytains lui écrivèrent de la grande Jérusalem à la petite Alexandrie dans ces termes: (Jérusalem s'exprime) jusqu'à quand mon fiancé réside parmi vous pendant que je suis affligée.»

⁵ *TB Menakhot*, 109b: «Au début quiconque me disait, montes-y (c-a-d: au pouvoir), je l'aurais contraint et donné en pâture aux fauves. Maintenant (c-a-d: que j'y suis parvenu), quiconque me dise de quitter le pouvoir, je lui verserai un chaudron d'eau chaude, car Saül fit tout pour s'éloigner du pouvoir, mais après l'avoir conquis, il chercha à éliminer David.»

⁶ *TJ Pessahim*, 6, 1 (33a).

⁷ *Mishna Edduyoth*, 5 6. Selon ce texte, le sage en question eut préféré être accusé de niaiserie toute sa vie durant, plutôt que d'avoir accepté de trahir ses positions, ce qui, selon lui, l'aurait rendu mécréant aussi bien devant Dieu, que devant le peuple qui aurait

farouchement à toute action quotidienne qui ne soit liée à l'étude de la Tora,⁸ et s'enorgueillit, à en croire certaines sources talmudiques, de n'avoir jamais été promu à un poste de magistrat en Israël.⁹ Il est également intéressant de noter que la littérature rabbinique introduit parfois dans les dires de personnages bibliques, tel que par exemple: Mardochée, l'idée selon laquelle l'obtention du pouvoir est *a priori* chose néfaste.¹⁰ Pour les besoins de notre étu-

soutenu que ses actes furent motivés par le seul appât du pouvoir: «מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום, שלא יהו אומרים: בשביל שררה חזר בו».

⁸ *TB Berakhot*, 35b: «Rashbi (= R. Siméon b. Yohai) dit: Si un homme laboure au moment du labourage, sème à l'heure des semences, et moissonne au temps des moissons, qu'en sera-t-il alors de l'étude de la Tora?» A contrario de cette virulente interrogation, il est souhaitable de rappeler ici des paroles beaucoup plus élogieuses à l'égard du travail dans la pensée de Rashbi, cf. *TB Nedarim* 49b: «Grand est le travail qui honore ses travailleurs (litt. propriétaires)» (גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה) Ce texte prouve par conséquent que Rashbi estimait de manière positive la notion même de travail. [sur une approche différente du personnage, le décrivant, éloigné du peuple, caractérisé par un individualisme d'ordre plus ou moins «monastique», cf. E.E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, I, Jerusalem 1975, 607; B.Z. Rosenfeld, R. Simeon B. Yohai – Wonder Worker and Magician Scholar, *Saddiq and Hasid, REJ* 158 (3-4) (1999), 349-384] Quant au texte talmudique, cité partiellement au début de la note, faisant état d'une controverse tenace entre Rashbi et R. Ishmaël concernant la contradiction existante *de facto* entre le travail et l'étude de la Tora, il semblerait que cette discussion ne concerne pas l'ensemble du peuple juif, mais uniquement les sages, voir à ce propos: M. Beer, *Torah and Derekh Eretz, Bar-Ilan – Annual of Bar-Ilan University (Studies in Judaica and the Humanities)*, II, *Samuel Bialoblocki Memorial Volume*, H.Z. Hirschberg, M. Beer (eds.), Ramat-Gan/Jerusalem 1964, 145-148. (héb.) Selon Rashbi, la «couronne de la Tora (כתר תורה)» surpasse les «couronnes de la royauté et du sacerdoce (כתר מלכות וכתר כהונה)», cf. *Mishna Abot*, 4 13; *ARN*, 41 (Ière version – éd. Schechter, 130); *Ibid.*, 48 (IIème version, éd. Schechter, 130-131) Dans un autre texte, R. Siméon b. Éléazar, disciple de Rashbi, explique expressément la soumission des différents pouvoirs à celui de la Tora, cf. *Sifré sur Nmbs*, 119 (éd. Horovitz, 144). En d'autres termes, selon Rashbi, l'étude de la Tora est à placer bien au delà du pouvoir royal et sacerdotal, cf. M. Beer, *The Term «Crown of Torah» in Rabbinic Literature and its Social Significance, Zion* 55 (1990) 404-407; 415. (héb.)

⁹ *TJ Sanhedrin*, 1, 1 (18a). Toutefois, il est intéressant de rappeler que durant sa jeunesse, Rashbi, accepta mal le fait que son maître R. Akiba, puisse nommer en premier lieu R. Méïr à un poste de responsabilité publique et cela, peut-être à son détriment, cf. *TJ Sanhedrin*, 1, 2 (19a).

¹⁰ Voir par exemple: *Sifri de Agadeta sur Esth. – Midrash Panim A'herim*, 2 (éd. Buber, 2ème version, 64): «...et pourquoi Mardochée dit à Esther de ne pas dévoiler ses origines (au roi Assuérus)? [réponse] Car Mardochée fuyait le pouvoir et la grandeur, Mardochée dit: Si elle dévoile que c'est moi qui l'ai éduquée, alors le roi me donnera du pouvoir...» Il est également intéressant de remarquer que des sources talmudiques tardives racontent que dans sa prière prononcée à la sortie du Saint des Saints (קדש הקדשים) le jour du Grand pardon (יום הכיפורים), le grand-prêtre demandait entre autre que les juifs n'en viennent pas à gouverner – dans le mauvais sens du terme – leurs coréligionnaires, voir: *TJ Yoma*, 5 2 (42c): «וועל עמך ישראל שלא יגבהו שררה זו על גבי זו»; *Midrash Tan'huma, A'harei Mot*, 4 (éd. Buber, 59): *Lvt. Rabba*, 20, 4 (ed. Margulies, 455): «ואל יגביהו שררה עמך ישראל» אילו לאילו. Cette dernière source mentionne par ailleurs l'avis des rabbins de Césarée

de, nous nous contenterons de ces quelques exemples, qui illustrent bien la question posée de l'éventuelle participation des rabbins à la vie politique, problème qui embrasse aussi bien l'époque de la fin du second temple que celle de la Mishna et du Talmud ainsi que nous l'avons noté. Quelles raisons motivèrent donc les rabbins, pour refuser de prime abord toute participation à la vie publique de la nation juive?

Il nous semble que ce refus catégorique de prendre part activement au monde politique trouve son origine dans un ensemble de facteurs que nous voudrions ici étayer.

II

En premier lieu, le souci de préserver le caractère religieux du peuple juif est omniprésent chez les rabbins. Celui-ci, se traduit par l'importance primordiale que les sages de l'époque de la Mishna et du Talmud attachèrent à l'étude de la Tora. La sauvegarde de cette valeur suprême, amenèrent sans doute beaucoup d'entre eux à rejeter toute action préoccupante, en particulier, l'action communautaire, qui implique au quotidien un investissement incessant. L'importance vouée au maintien inconditionnel de l'étude de la Tora est surtout accentuée à la suite des rebellions juives, ainsi que par exemple, après la révolte de Ben-Kosba (132-135 p. C.), à des moments où la reconstruction des centres d'études fut essentielle. Cette idée revient inlassablement dans la littérature rabbinique de l'époque.¹¹ Dans ce contexte, il est compréhensible, que les sages devaient faire tout leur possible pour se dégager des contraintes matérielles de la vie de tous les jours. Certains quittaient leur demeure pour de longues durées.¹² Les déplacements de contrées en contrées pour étudier

(רבנן דקיסרין) au III-IV^{ème} siècle de l'ère commune, selon lesquels le grand-prêtre formulait sa requête en particulier pour les habitants de la cité de Césarée-Maritime, cf. *Ibid.*: דקיסרין אמ' על אחינו שבקיסרין שלא יגביהו שררה אילו על אילו «רבנן». Il n'est pas exclu que cette version retranscrit en fait l'aspiration des rabbins de Césarée au III-IV^{ème} p. C., face à la réalité politique propre à la communauté juive résidant dans cette cité à cette période. Quand bien même désormais cet avis refléterait celui exprimé par le grand-prêtre à l'époque du second temple, ou bien, celui des Amoraïm palestiniens, toujours est-il, que l'opinion ici mentionnée s'inscrit une fois encore dans la réserve exprimée vis-à-vis du pouvoir que des juifs pourrait venir à brandir à l'encontre du peuple.

¹¹ Cf. par exemple: *Mishna Abot*, 6, 1-7; 9-11. L'étude et l'enseignement de la Tora est l'occupation essentielle de nombreux rabbins à l'époque de la Mishna et du Talmud, cf. *Sifré sur Nmbs*, 119 (éd. Horowitz, 144); *TJ Mo'ed Qatan*, 3, 7 (83b), *TB Shabbat*, 11a, 114a. Pour de plus amples renseignements sur le sujet, voir: A. Marmorstein, *The Status of Torah Study, Jubilee Volume to B. M. Lewin*, Jerusalem 1940, 160-170. (héb.)

¹² *Gen. Rabba*, 95 (éd. Theodor-Albeck, 1232); *Lev. Rabba* 21, 8 (éd. Margulies, 484-485); *TB Ketouboth*, 62b. Et sur les conditions matérielles difficiles que les rabbins devaient affronter, cf. *Mishna Abot*, 6, 4; *ARN*, 11 (I^{ère} version – éd. Schechter, 46); *TB Berakhot*, 28a. Et autres.

la Tora étaient chose fréquente.¹³ R. Abbahu, agissant à Césarée-Maritime au III-IVe siècles p. C., critiqua sévèrement son fils lorsqu'il apprit que celui-ci s'employait au métier de fossoyeur à Tibériade au lieu d'étudier la Tora, ce pour quoi il y fut envoyé.¹⁴ L'apprentissage massif de la Loi orale astreignait les rabbins à étudier quotidiennement,¹⁵ aussi bien de jour que de nuit afin de préserver et d'approfondir la connaissance de la Loi.¹⁶ Les rabbins affirmaient que l'étude de la Tora, était une condition *sine qua non* pour que la vie de l'homme puisse être concevable,¹⁷ et que le peuple juif ne pouvait exister que par l'intermédiaire de la connaissance de la Loi.¹⁸ Dans ce contexte, il est envisageable qu'un engagement politique et communautaire soutenu, ait pu porter atteinte à la qualité de l'étude de la Tora. Cette réalité apparaît clairement dans les paroles de R. Josué b. Lévi, opérant à Lod-Lyddā, au IIIe siècle p. C., rapportées dans les sources midrashiques:

«Ce qu'à dit le verset: «Certes, la concussion affole le sage» (Eccl 7,7), lorsque le sage s'occupe de nombreuses occupations, elles l'éloignent (litt: mélangent, embrouillent) de la sagesse, «et les présents font perdre le sens» (*Ibid.*), ce qui s'appelle le don (c-a-d: la Tora) il perd de son cœur, ainsi qu'il est dit: «du présent de Dieu» (Nbs 21,19). Autre explication (litt: chose): «Certes, la concussion affole le sage» (Eccl 7,7) Lorsque le sage s'investit dans les besoins de la communauté, ils lui font oublier la sagesse (c-a-d: la connaissance de la Tora) R. Josué b. Lévi dit: Juda b. Pedaya m'enseigne soixante lois, à propos du labourage du tombeau, que j'ai totalement oubliées, car je m'occupais des besoins de la communauté, c'est cela (la signification du verset) «Certes, la concussion affole le sage»» (*Ibid.*)¹⁹

¹³ *Mishna Abot*, 4, 14: «R. Nehoraï (Méïr?) dit: Exile toi dans un endroit de Tora...»; *TB Berakhot*, 63b; *Eruvin*, 54b; *Baba Bathra*, 8a; *Sanhedrin*, 32b; *Midrash Tan'huma*, (*Vezot Habera'ha*), 4 (éd. Buber, 55). Les rabbins autorisèrent même à s'impurifier en sortant de la terre d'Israël dans le seul but d'étudier la Tora, cf. *Tosefta Aboda Zara*, I, 8 (éd. Zuckerman, 461).

¹⁴ *TJ Pessa'him*, 3, 7 (30b); *TJ Haguiga*, 1, 7 (76c).

¹⁵ *Sifri sur Deut.*, 48 (éd. Finkelstein, 108).

¹⁶ *Lev. Rabba*, 19, 2 (éd. Margulies, 416); *TB Haguiga* 12b.

¹⁷ *Sifri sur Deut.*, 45 (éd. Finkelstein, 103); *TB Ta'anit*, 7a; *Eruvin*, 54a; *Yoma*, 71a; *Kiddushin* 30b; *Aboda Zara*, 19b. Et al.

¹⁸ Cf. par exemple, *Midrash Tehillim*, 12, 1 (éd. Buber, 104); Selon certaines sources, Josué succéda à Moïse à la tête du peuple juif, car il s'adonna à l'étude de la Tora, voir: *ARN* 17 (Ière version, éd. Schechter, 65); *Ibid.*, 30 (IIème version, éd. Schechter, 65-66); *Nmb. Rabba*, 21, 14. Voir également: M. Beer, *The Hereditary Principle in Jewish Leadership*, *Bar-Ilan – Annual of Bar-Ilan University, Studies in Judaica and the Humanities*, 13, M.Z. Kadari, N. Katzburg, D. Sperber (eds.), Ramat-Gan 1976, 149-157. (hébr.)

¹⁹ *Midrash Tanh'uma*, *Vaera* 2, 2 (éd. Buber, 17-18); *Exd. Rabba*, 6, 2; *Eccl. Rabba*, 7, 7. Il est assez paradoxal de constater, que R. Josué b. Lévi qui affirme clairement dans cet enseignement que l'implication du sage dans la vie communautaire est responsable de l'oubli de la Loi, attache ailleurs plus d'importance à un sage qui dirige la communauté qu'à un rabbin non-impliqué dans les affaires publiques, cf. *TJ Horayot*, 3 7 (48b): «un dirigeant et un rabbin, le dirigeant a priorité sur un rabbin qui n'est pas dirigeant.» Concernant la version d'origine de ce texte, voir les remarques subtiles de S. Lieberman,

Ce texte midrashique illustre fort bien le danger que les rabbins voyaient dans l'implication communautaire. La crainte est d'oublier la Loi, enseignée essentiellement à l'oral à l'époque en question. Cet argument de poids peut donc expliquer le refus des rabbins palestiniens de prendre part activement aux affaires publiques, mais il n'est pas le seul. Parallèlement à cet élément d'importance, il existe selon nous d'autres facteurs qui peuvent éclairer le phénomène en question.

III

Pour comprendre l'opposition virulente des sages dans ce domaine, il est souhaitable de s'attarder sur les points essentiels qui caractérisent la notion même du pouvoir politique dans la pensée biblique et rabbinique. C'est déjà la Bible qui rapporte dans ces termes les conseils politiques que les Anciens (Zekenim) du roi Salomon donnèrent à Roboam au début de son règne:

«... Si aujourd'hui tu sers ce peuple, si tu te montres serviable et conciliant à son (litt: leur) égard, et lui (litt: leur) parles de bonnes paroles, ils seront constamment tes serviteurs fidèles.»²⁰

Autrement dit, le dirigeant ne peut établir un régime dicatorial sur le peuple juif. Il est au contraire astreint à le servir, à défendre ses intérêts, à œuvrer pour le bien de la collectivité. Le patriarche Rabban Gamaliel II (I-IIe siècle p. C.) illustre bien ce principe en rétorquant, à deux élèves qui refusèrent une nomination à un poste publique, comme il suit :

«Vous pensiez que je vous octroie du pouvoir, c'est de l'esclavage que je vous donne.»²¹

Yerushalmi Horayot, in: *The Hanokh Albeck Jubilee Volume*, Jerusalem 1963, 299-300 [= Idem, in: D. Rosenthal (ed.), *Studies in Palestinian Talmudic Literature*, Jerusalem 1991, 252-253]. (héb.)

²⁰ Reg. I, 12, 7.

²¹ *TB Horayot*, 10a-b. cf. également: *Sifri Deut.* 16 (éd. Finkelstein, 26): «... (Rabban Gamaliel leur dit: Yoh'anana b. Nouri et Éléazar 'Hassma vous avez annoncé à la communauté que vous ne désiriez pas exercer de pouvoir sur le peuple. Autrefois, vous étiez libres [c-a-d: de responsabilité], mais désormais vous êtes subordonnés à la collectivité.» C'est selon nous aussi dans ce sens que nous devons interpréter les paroles de Rabban Gamaliel dans *ARN*, 32 (2ème version – éd. Schechter, 70), selon lesquelles, il convient de ne pas s'investir réellement avec des dirigeants qui imposent le dictat sur le peuple juif (העושים שררה עם הציבור אין עמלים עמהם באמת). Voir également dans cette optique l'enseignement rapporté dans *TB Berakhot* 55a: «R. Itzhak (3ème siècle) dit: Ne peut-être nommé à la tête de la communauté que celui-ci qui est intrônisé par la collectivité.» D'autres textes laissent entendre que l'exercice du pouvoir raccourcit la vie, (cf. *TJ Berakhot*, I 6, 3d), ou bien encore, que le pouvoir égoïste finit par enterrer son dépositaire, à l'inverse du pouvoir productif qui amène le bien au monde, cf. *Seder Eliahu Rabba*, 12 (éd. Friedmann, 55): «... זה נוהג גדולה לעצמו וזה נוהג גדולה לעצמו. אוי לה לגדולה שמקברת את: ... בעליה, אוי לה לגדולה שאינה גורמת טובה בעולם.» et al.

Selon cette conception du pouvoir, le dirigeant juif est donc théoriquement contraint à gouverner pour servir le peuple, il ne peut en aucune manière s'ériger en maître sur la nation juive. Cette vision du pouvoir politique, qui met en exergue la place prépondérante réservée au peuple, tout en réduisant au plus, le rôle du dirigeant à celui d'un banal fonctionnaire, sort manifestement de l'ordinaire à l'époque étudiée, puisque aussi bien les sources historiques qu'archéologiques mettent en évidence la vitalité du culte des souverains aussi bien dans les monarchies hellénistiques que dans la Rome impériale au cours des premiers siècles de l'ère commune.²² Cette conception

²² L'idée selon laquelle le dirigeant doit servir le peuple et non le gouverner de manière arbitraire trouve également sa place dans un texte éloquent de R. Nehemiah, oeuvrant au 2^{ème} siècle p. C., lequel stipule comme il suit: «... Tant qu'un homme est libre (litt: membre, c-a-d: qu'il n'a aucune responsabilité publique) la collectivité l'importe peu, et il n'est passible d'aucune punition (sans doute divine). Mais une fois nommé à la tête du pouvoir et après en avoir saisi les ornements, qu'il ne dise pas: Je ne pourvois qu'à mon bien-être, je ne me soucis guère du peuple, mais bien au contraire, tout le poids (litt. souci, dérangement) de la collectivité repose sur lui. S'il voit un homme commettre une injustice à l'encontre de son prochain, ou bien commettre une faute quelconque, et qu'il ne l'en a pas réprimandé, il est passible de punition.» Cf. *Exd. Rabba*, 27, 9. Voir aussi: *TB Berakhot*, 32a: «Dieu dit à Moïse: «Moïse! Descend de ta grandeur, je ne t'ai octroyé de pouvoir que pour le peuple d'Israël...» Étant soumis à la Halakha, le dirigeant juif ne peut en aucun cas se placer au dessus des lois, et mener ainsi un régime totalitaire sur le peuple. Ce principe revient souvent dans les sources rabbiniques de la fin de l'époque du second temple et du temps de la Mishna, cf. par exemple: *Mishna Shabbat*, 14, 4; *Mishna Sanhédrin*, 2, 1; *Ibid.*, 19, 1-2; *Sifri Deut.* 48 (éd. Finkelstein, 112); *TB Kiddushin* 66a; *TB Baba Metzia* 113b. Comme le stipule un texte midrashique tardif, le monarque et le pauvre sont égaux devant la mort et nul pouvoir, même royal, ne peut les différencier, cf. *Batei Midrashot (Midrash Otiot de R. Akiva)*, II^{ème} partie (I^{ère} version – éd. Wertheimer, 395); *Otzar Hamidrashim*, (éd. Eisenstein, 407): «לפי שאין שררה ומלכות בשעת המיתה, כמות מלך כמות עני». L'idée suivant laquelle le dirigeant doit oeuvrer uniquement dans l'intérêt du peuple, trouve probablement son origine non dans la pensée politique grecque comme on le croit souvent, mais dans la pensée juive antique ou du moins en orient, cf. M. Weinfeld, *The King as Servant of the People – The Origin of the Idea*, *Eshel Beer-Sheva – Studies in Jewish Thought*, II, G. Blidstein, R. Bonfil, Y. Salmon (eds.), Beer-Sheva 1980, 19-25. (hébr.) Aux époques hellénistique et romaine, nous pouvons affirmer que ce principe est exclusivement propre au peuple juif. Aussi bien dans les cercles du pouvoir des monarchies hellénistiques que dans ceux de l'empire romain, des dynasties de monarques règnent en maîtres absolus sur leurs sujets. Rendre des honneurs divins dans le cadre du culte des souverains, c'est placer le dirigeant au niveau des dieux, c'est à dire au dessus de toute loi humaine. Cet état de fait légitime en réalité la dictature impériale sans qu'aucun contre-pouvoir ne puisse efficacement la contrecarrer. Sur le culte des souverains à l'époque hellénistique et romaine, cf. par exemple: J. Tondriau, *Comparisons and Identifications of Rulers with Deities in the Hellenistic Period*, *The Review of Religion*, 13 (1948) 24-47; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1981. Voir entre autre la bibliographie, quelque peu dépassée, mais toujours impressionnante rassemblée par P. Herz, *Bibliographie zum römischen Kaiserkult*, in: W. Haase, H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 16. 2, Berlin/New York 1978, 833-910. Le caractère divin des empereurs romains justifie en outre les actes les plus odieux, voire per-

juive de l'autorité peut en outre expliquer les qualités hors du commun que les docteurs palestiniens de l'époque de la Mishna et du Talmud exigeaient du dirigeant idéal. Ainsi dans le Midrash *Pesikta Rabbati*, nous lisons l'enseignement suivant:

«Tu ne prononceras pas en vain le nom de l'Éternel ton Dieu» (Exd 20,7), R. Zeira²³ dit: Si le verset parle d'un parjure, voilà qu'il est dit «Vous ne jurerez point par mon nom à l'appui du mensonge» (Lvt 19,12)! Quelle est donc la signification du verset «Tu ne prononceras pas en vain le nom de l'Éternel ton Dieu»? [réponse] N'accepte pas de pouvoir si tu n'en es pas digne. R. Menahaman au nom de R. Jacob au nom de R. Mani,²⁴ [dit] du verset suivant nous apprenons [qu'il n'est pas sain d'être au pouvoir]: «Ne t'engage pas inconsidérément dans les luttes (לָרִב) tu t'exposerais à ne plus savoir à la fin que faire, «si ton prochain te couvrirait de confusion.» (Prvbs 25,8) C'est le poste (לָרִב) qui est écrit [et non les luttes (לָרִב)] Ne t'empresse jamais de recevoir un poste, pourquoi cela? Que feras-tu «si ton prochain te couvre de confusion» (Prvbs, *Ibid.*) Le lendemain [c-a-d: une fois le poste obtenu] ils te soumettent des problèmes, que leur réponds-tu? R. Menahama au nom de R. Tanhoum b. R. Hiyya et R. Mani au nom de R. Yossi b. Zebida²⁵ le déduisent du verset: «Celui qui commet un adultère est sans cœur» (Prvbs 6,32). Ainsi, quiconque prend part au pouvoir politique pour en tirer profit ne vaut pas mieux que cet adultérin qui tire jouissance du corps d'une femme, «Quiconque veuille détruire son âme agira ainsi (c-a-d: en commettant l'adultère)» (Prvbs, *Ibid.*) Détruire son âme [c-a-d: selon l'exégète: donner son âme pour le peuple], comme Moïse qui dit [devant Dieu] «Et maintenant, si tu pardonnais leur faute (le veau d'or) [suite du verset: Sinon efface moi de ton livre que tu as écrit]» (Exd 32,32), comme Josué qui dit: «De grâce, Seigneur (litt: בִּי הָ, c-a-d: que la punition soit sur moi), que dirai-je après qu'Israël a tourné le dos à ses ennemis» (Jos 7,8) [Josué a dit] sur moi [la responsabilité collective] et non sur eux (בִּי וְלֹא בְהֶן). Comme David qui dit: «Seigneur, mon Dieu, de grâce, que ta main ne frappe que moi et la maison de mon père, mais

vers, pour les sources premières, voir: L. Cerfaux, J. Tondriau, *Un concurrent du Christianisme – Le culte des souverains dans l'antiquité*, Tournai 1957, 342-347.350-353.355-357.361-363.365-367.369-372. Bien que les empereurs romains, œuvrèrent souvent en apparence pour le bien du peuple, en fait leurs actes servaient avant toute autre chose, leurs propres intérêts, voir: Z. Yavetz, *Urban Crowds in Roman Politics*, Tel-Aviv 1966, 112ff. (héb.) D'ailleurs les rabbins ne s'y trompèrent pas, cf. E.E. Urbach, *Political and Social Tendencies in Talmudic Concepts of Charity*, *Zion* 16 (1951) 15-27. (héb.)

²³ Ce sage est d'origine babylonienne. Il œuvra durant la seconde moitié du 3ème siècle p. C., en Palestine romaine. Pour notre propos, il est important de souligner qu'à son arrivée en terre d'Israël il jeûna cent fois – à en croire le Talmud de Babylone – pour que R. Éléazar b. Pedat, ne décède pas de son vivant, sans quoi il aurait été convié à prendre la tête de la communauté, (cf. *TB Baba Metzia*, 85a), ce qu'il ne voulait pas *a priori*, comme beaucoup de ses contemporains.

²⁴ Tous ces sages vécurent aux 3-4ème siècles de l'ère commune. Bien que d'ordinaire, la mention de R. Jacob dans la littérature talmudique, fait allusion à R. Jacob b. Korshi, rabbin de la Mishna qui œuvra au 2ème siècle p. C., Il semblerait ici juste de dire, que R. Jacob qui est mentionné, est un Amora babylonien élève de Rav Judah b. Ézéchiél, qui émigra en terre d'Israël à la fin du 3ème siècle p. C., en devenant l'élève de R. Yohanah (mort en 279 p. C.), et de R. Mani, ainsi que nous l'apprenons de notre passage dans la *Pesikta Rabbati*, ainsi que d'autres sources, telles que: *TB Baba Bathra*, 59b; *TB Kiddushin*, 13a.

²⁵ Ces rabbins vécurent tous au 4ème siècle p. C.

ne laisse pas le fléau s'abattre sur le peuple» (Chr I 21,17) Ainsi le dirigeant se doit d'agir. (allusion à Pvbs 6,32, fin du verset) R. Abbahu²⁶ dit: Je (c-a-d: Dieu) suis surnommé Saint, et toi (le Juif) tu l'es également. Aussi, si tu ne possèdes pas toutes mes vertus, tu n'accepteras pas de pouvoir.»²⁷

Ce texte midrashique sort à n'en pas douter de l'ordinaire, tant par son unique apparition dans la littérature talmudique, que par sa critique virulente à l'encontre de l'implication politique dans la vie communautaire juive. Il définit sans laisser d'ambiguïtés aucunes les devoirs qui incombent au dirigeant juif idéal, aux yeux des Amoraïm de Palestine au III^e et IV^e siècles de l'ère commune. Il est tout d'abord surprenant de constater que c'est à partir d'un verset du décalogue, qui n'est *a priori* lié en rien au sujet en question, que R. Zeira en déduit que le prétendant au pouvoir doit être digne de gouverner, puisque selon lui, le dirigeant juif parle au nom de Dieu, et par conséquent il lui incombe de diriger selon la Loi, car sinon il trompe le peuple. Selon R. Menahaman, le sage doit se garder d'obtenir à tout prix le pouvoir, car une fois acquis, il lui est nécessaire d'entreprendre des actions compétentes pour résoudre les difficultés de la vie quotidienne, faute de quoi on l'humilie! C'est pourquoi lui est-il déconseillé de s'empresser d'obtenir le pouvoir. Selon R. Menahama et d'autres sages, il est interdit de tirer tout profit du pouvoir, le dirigeant est contraint d'agir dans l'intérêt du peuple, et d'en assumer toute la responsabilité de la même manière que des figures bibliques aussi illustres que Moïse, Josué et David, assumèrent les fautes de la communauté.²⁸ Selon R. Abbahu, le dirigeant juif doit posséder des vertus relevant du divin, autrement dit, il est quasiment impossible selon cet avis d'obtenir un poste quelconque.

IV

En bref, les qualités exigées du dirigeant juif sont des plus difficiles à obtenir, et c'est la raison pour laquelle, il nous semble juste d'affirmer que leur accentuation, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, est la preuve tangible d'une situation politique diamétralement opposée à l'idéal exprimé par les rabbins. En d'autres termes, tous ces enseignements qui galvanisent la

²⁶ Ce sage œuvra à Césarée-Maritime au 4^eme siècle p. C., cf. H. Albeck, *Introduction to the Talmud Babli and Yerushalmi*, Tel Aviv 1987, 217f. (héb.)

²⁷ *Pesikta Rabbati*, 22 (ed. Friedmann, 111); ce texte est repris de manière sensiblement différente dans une source midrashique post-talmudique, cf. *Yilkout Siméoni sur Prvbs*, 961.

²⁸ En effet, aux yeux des rabbins, le dirigeant juif engage son entière responsabilité dans ses actes, d'où la gravité de l'obtention du pouvoir et de son application. Voir à ce propos les paroles de R. Haggai, Amora palestinien du IV^eme siècle p. C., rapportées dans *TJ Péah*, 8 6 (21a).

fonction du dirigeant au sein du peuple juif, répondent en fait à une réalité différente où les dirigeants de la communauté juive – fonctionnaires et magistrats – ne se comportent pas selon les préceptes rabbiniques.

C'est au terme du III^{ème} siècle p. C. et au début du IV^{ème} siècle, que les rabbins critiquent de manière cinglante les dirigeants juifs qui achètent le pouvoir.²⁹ Une Baraïta, datée probablement du III^{ème} siècle p. C., stipule

²⁹ *TJ Bikkurim*, 3, 3, 65d: «R. Mana maudit ceux qui achètent le pouvoir. R. Imi (= Ami) leur appliqua le verset: «Vous ne ferez point pour vous des dieux en argent et en or» (Exd 20,20). R. Yachia dit: Et le talit (châle, c-a-d: symbole du pouvoir) qu'il porte ne vaut pas plus que la selle d'un âne. R. Shein dit: Celui qui achète le pouvoir, on ne se lève pas devant lui, on ne l'appelle point Rabbi, et le châle dont il est vêtu est semblable à la selle d'un âne. R. Zeira et l'un des rabbins étaient assis [*Midrash Shemouel* rajoute: «étaient assis pour étudier la Tora devant la maison d'étude à Tibériade», cf. *Ibid.*, 7 7 (éd. Buber, 34b)], au moment où l'un d'eux passait devant eux. Le collègue de R. Zeira lui dit: Faisons comme si l'on étudiait et de la sorte, nous ne nous lèverons pas devant lui. Jacob de Naboraya expliqua (litt. traduit): «Malheur à celui qui dit à un morceau de bois: Eveille toi!, à la pierre inerte: Lève toi, Sont-ce là des guides?» (Habc 2,19) Sait-il où guider? «vois l'idole est plaquée d'or et d'argent» (*Ibid.*), avec l'argent il ne sera pas nommé, «et aucun souffle n'est en elle» (*Ibid.*), il n'est sage en rien.» Sur le phénomène dénoncé par cette critique édifiante voir l'analyse, certes ancienne mais nullement obsolète, de G. Alon, *Those Appointed for Money – On the History of the Various Juridical Authorities in Eretz-Israel in the Talmudic Period*, in: Idem, *Jews, Judaism and the Classical World – Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem 1977, 374-435. Il est ici souhaitable de noter que la corruption et l'achat du pouvoir font partie de la vie courante durant toute l'époque étudiée, aussi bien à l'époque du second temple, [cf. *TB Pessahim* 57a: «... אוי לי מבית ביתוס אוי לי מאלתן, אוי לי מבית חנן אוי לי מלחישתן, אוי לי מבית קתרוס אוי לי מקולמוסן, אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי אוי לי מאגרופן, שהם כהנים גדולים ובניהן גיזברין וחתניהם אמרכלין ועבדיהן חובשין את העם במקלות.» Et sur l'achat (ou location?) de la grande-prêtrise, voir: *TB Yoma* 8b; G. Alon, *Par'irtin – On the History of the High Priesthood at the End of the Second Temple Period*, *Ibid.*, 65-69] qu'à celle du Talmud comme nous l'apprenons du *TJ Bikkurim*, non seulement au sein du peuple juif, mais aussi dans l'ensemble du monde romain, et cela aux différents niveaux de la hiérarchie impériale et ce parfois jusqu'au pouvoir suprême, cf. R. Mac Mullen, *Corruption and the Decline of Rome*, New Haven/London 1988; A. Chastagnol, *Le sénat romain à l'époque impériale – Recherches sur la composition de l'Assemblée et le statut de ses membres*, Paris 1992, 325-344. Et sur la commercialisation de sacerdoces, voir par exemple: R. Lane Fox, *Païens et chrétiens – La religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Toulouse 1997, 82-84. La richesse associée à l'autorité n'est pas *a priori* un fait condamnable dans la vision pharisienne du pouvoir, car ainsi devait être le grand-prêtre, cf. *Tosefta Kippurim (Yoma)*, I 6 (éd. Lieberman, 222); *TJ Yoma*, I 3 (39a); *TB Yoma*, 18a; *TB Horayyoth* 9a; *TB Hullin* 134b. et al. À l'époque de Yabné, R. Éléazar b. 'Azaria sera choisi, entre autres raisons pour sa fortune, pour «remplacer» Rabban Gamaliel évincé du pouvoir cf. *TB Berakhoth* 27b. Rabbi Judah HaNassi (env. 180-219 p. C.) respectait les riches, voir entre autres: *TB Eruvin* 86a. Il semblerait d'ailleurs qu'au III^{ème} siècle, les rabbins mirent de plus en plus l'accent sur la richesse du candidat postulant, que sur le facteur, jusqu'alors essentiel, de l'ascendance illustre (יְיָהוּרִים), voir à ce propos: R. Yankelevitch, *Le poids de l'ascendance familiale dans la société juive en terre d'Israël à l'époque de la Mishna et du Talmud*, in: M. Stern (éd.), *Nation and History – Studies in the*

que Dieu verse chaque jour des larmes lorsqu'il observe un fonctionnaire qui se vante vis-à-vis de la communauté.³⁰ Cette interprétation allégorique rejoint de près le jugement sévère que portait déjà R. Aqiba, au II^e siècle de l'ère commune à l'encontre des rabbins de son temps qui s'élèvent au dessus de la communauté, en les comparant à «cette charogne abandonnée sur le bas-côté du chemin. Quiconque vienne et passe devant elle porte la main à son nez, (pour ne pas s'exposer aux odeurs nauséabondes qui s'en dégagent) et s'en éloigne.»³¹ C'est aussi probablement dans ce sens qu'il faille interpréter le conseil – pour un peu surprenant – que le même R. Aqiba donna à son fils: «Ne réside pas dans une ville dont les dirigeants sont des rabbins».³² R. Nathan, agissant dans la seconde moitié du II^e siècle p. C., mit l'accent sur les chatiments divins qui seront appliqués à tout juge corrompu par l'argent.³³ R. Yossi b. Élisha, contemporain de R. Nathan, affirma quant à lui: «Si tu es témoin d'une génération où de nombreux malheurs s'abattent sur le peuple juif, cherches-en la cause parmi les juges d'Israël, car toute affliction qui existe ici-bas ne trouve son origine, qu'en raison des magistrats d'Israël.»³⁴ Pour en revenir au III^e siècle, rapportons les paroles de R. Siméon b. Lakish, selon qui: «quiconque nomme un juge malhonnête, est comparable à celui qui plante une Ashéra en Israël».³⁵ Toujours selon ce sage, les hommes préposés à l'application de la loi sont corrompus et porteurs de messages mensongers.³⁶ Ce rabbin, qui occupait une place décisive au sein de la classe rabbinique en

History of the Jewish People, I, Jerusalem 1983, 151-162, et en particulier, cf. 161. (héb.) Néanmoins, la richesse ne peut occulter la sagesse et l'intégrité, qualités essentielles requises par les rabbins pour tout responsable communautaire.

³⁰ *TB Haguiga* 5b. Dans *TB Nedarim* 81a, le talmud soulève la question suivante: «Pourquoi un sage n'est-il pas forcément le fils d'un autre sage? [réponse:] Afin qu'il ne s'élève pas au dessus de la communauté», cf. *Gloses des sages de Mayence*, loc. cit., s. v. «qu'il ne s'élève pas»: «Ils risquent de s'enorgueillir et de conduire leur pouvoir lorsqu'ils verront que eux-mêmes, leur pères ainsi que leurs fils sont des rabbins...»

³¹ *ARN*, 11 (1^{ère} version, éd. Schechter, 46)

³² *TB Pessahim*, 112a. Selon le commentaire de R. Shmuel b. Méir (= Rashbam, un des Tossafistes), loc. cit. les rabbins s'investissent pleinement dans l'étude et non dans les affaires publiques, d'où le conseil de R. Aqiba. Bien que nous ayons également insisté sur l'importance de l'étude de la Loi, comme facteur déterminant expliquant la réticence des rabbins vis-à-vis de l'implication de la classe rabbinique dans la vie communautaire, il n'est toutefois pas impossible que le conseil de R. Aqiba trouve aussi son origine dans la corruption ainsi que dans les problèmes matériels liés de près ou de loin au monde politique, voir à ce propos: E.E. Urbach, *Class-Statuts and Leadership in the World of the Palestinian Sages*, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2 (1968), 65.

³³ *Mekhilta de R. Ishmael (Masekhta Dekhaspa Mishpatim)*, 20 (éd. Horowitz-Rabin, 328).

³⁴ *TB Shabbat*, 139a.

³⁵ *TB Sanhédrin*, 7b; *TB Aboda Zara*, 52a.

³⁶ *TB Shabbat*, 139a.

cette seconde moitié du III^{ème} siècle, pensait lui aussi, que tout dirigeant qui ne propose aucun plan d'action pour la collectivité, voit son pouvoir voué à l'échec.³⁷ R. Jonathan, qui œuvra au III^{ème} siècle p. C., mis en garde ses contemporains, que «tout magistrat qui ne juge pas équitablement, amène la providence divine à s'éclipser du peuple juif.»³⁸ À en croire ce rabbin, les dirigeants juifs ne font preuve à son époque d'aucune responsabilité vis-à-vis du peuple. Cette idée transparaît dans un texte où R. Jonathan critique rigoureusement les fils du prophète Samuel en ces termes: «car ils n'ont pas fait comme leur père, Samuel le Juste, qui passait d'endroits en endroits pour juger Israël dans chacune de ses cités,... mais eux [c-a-d: les fils] ils n'ont bien au contraire pas agit de la sorte, car ils siégeaient dans leurs propres villes, pour enrichir leurs chantres ainsi que leurs scribes.»³⁹

Adolphe Büchler supposait au siècle dernier que les magistrats juifs de Galilée, tels que ceux de la ville de Sepphoris, faisaient partie d'une élite sociale fortunée, qui ne jugeaient pas systématiquement selon la Halakha, alors qu'ils défendaient avant tout leurs propres intérêts.⁴⁰ Nous savons aujourd'hui que les rabbins ne représentaient qu'un milieu bien défini à cette époque, puisque la littérature talmudique fait – elle même – état de groupes sociaux opérant dans la société juive qui semblent être marginaux vis-à-vis du milieu rabbinique, tels que les 'Amei-haaretz,⁴¹ les judéo-chrétiens,⁴² les juifs laïcs,⁴³ les juifs idolâtres,⁴⁴ etc... Ces groupes, à divergences d'ordre social et/

³⁷ *Cant. Rabba*, 6 17 [11], (éd. Dunsky, 149)

³⁸ *TB Sanhédrin*, 7a.

³⁹ *TB Shabbat*, 56a.

⁴⁰ A. Büchler, Les dirigeants politiques et sociaux des juifs à Sepphoris à l'époque de la Mishna et du Talmud, in: Idem, *Studies in the Mishna and Talmud Periods*, Jérusalem 1967, 83. (héb.) L'iniquité des juges de cette période qui enseignent qu'il ne faut ni dérober, ni prendre des intérêts usuraires selon la loi, alors qu'eux même se rendent coupables de tels délits est typique du III^{ème} siècle p. C., voir par exemple: *Deut. Rabba*, 2, 19 (éd. Vilna) qui rapporte l'anecdote que raconta R. Berekhia, Amora palestinien du III^{ème} siècle p. C., sur un homme qui vint porter plainte sur le vol de son vêtement auprès du juge, et lors de sa déposition vit l'objet en question posé sur la couche même du magistrat. Sur ces textes et sur la question de l'intégrité des juges à cette période, cf. A. Marmorstein, L'opposition contre le patriarche R. Juda II, *REJ* 68 (1912) 58-66. et al.

⁴¹ Sur ce vaste sujet voir tout récemment la précieuse mise au point de D. Jaffé, Les 'Amei-Ha-ares durant le II^e et le III^e siècle – État des sources et des recherches, *REJ* 161 (2002) 1-40.

⁴² De nombreux travaux ont été écrits sur le sujet, voir entre autres: A Büchler, The Minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Century, in: Idem, *Studies in Jewish History*, London 1956, 245ff.; M. Avi-Yonah, *In the Days of Rome and Byzantium*, Jerusalem 1980 (5th ed.), 118-125. (héb.); S. Pines, The Jewish-Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 2 (1968) 237-310. et al.

⁴³ Voir en dernier lieu l'étude de C. Cohen-Matlofsky, *Les laïcs en Palestine d'Auguste à Hadrien – Étude prosopographique*, Paris 2001. Il va sans dire, que ni les noms de païens

ou religieux, sont apparemment dissidents du milieu rabbinique qui lui représenterait le courant essentiel. Cette description de la réalité historique est cependant quelque peu faussée, puisque la littérature rabbinique faisant preuve de l'existence de ces groupes est manifestement tendancieuse car elle est la principale manifestation littéraire du milieu rabbinique. En réalité, les faits sont différents, puisque la recherche fait apparaître, de plus en plus clairement, la dichotomie existante entre l'image du peuple juif dessinée par la littérature rabbinique, avec celle des lieux juifs révélés par l'archéologie. L'expansion de la langue grecque dans les centres urbains juifs de la terre d'Israël,⁴⁵ la présence de *Sol Invictus* sur les mosaïques des synagogues de Galilée telle que à Hammat-Tiberias,⁴⁶ l'apparition de motifs païens sur la mosaïque de la synagogue de Sepphoris,⁴⁷ ainsi que l'existence de cités à forte densité juive, qui cependant mettent en valeur des institutions antiques, telles que : théâtres, Thermes etc... rappelant tellement la proximité culturelle entre ces

mentionnés dans cette recherche, ni ceux des rabbins ayant eu des occupations autres que religieuses, ne nous intéressent ici. Pour notre propos, ce recueil onomastique est important lorsqu'il met en évidence l'existence de juifs, pour ainsi dire presque inconnus, qui n'apparaissent que sous un angle exclusivement laïque dans les sources littéraires et/ou épigraphiques.

⁴⁴ E. Friedheim, Jewish Idolaters in Eretz-Israel during the Mishna and Talmud Periods, in: *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies – Division B, History of the Jewish People*, Jerusalem 2000, 21-44. (héb.)

⁴⁵ Sur ce sujet voir toujours et encore: S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine – Studies in Life and Manners of Jewish Palestine in the I-IV Centuries C. E.*, New York 1942; Idem, *Hellenism in Jewish Palestine – Studies in Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B. C. E. – IV Century C. E.*, New York 1950; B. Lifshitz, L'hellénisation des juifs de Palestine – A propos des inscriptions de Besara (Beth Shearim), *RB* 72 (1965) 520-538; Contra: G. Alon, Lieberman, S. Greek in Jewish Palestine (compte-rendu), *Kiryat Sepher – Bibliographical Quarterly of the Jewish National University Library*, 20 (1943) 76-85 (héb.) [repris dans: Idem, *Studies in Jewish history in the Times of the Second Temple, the Mishna and the Talmud*, II, Tel-Aviv 1983 (4th ed.), 248-277. (héb.)] et al.

⁴⁶ Sur cet élément iconographique daté du IV^{ème} siècle p. C. pour le moins troublant au centre d'une synagogue située à Tibériade, véritable capitale du Judaïsme rabbinique, où fut rédigé, presque dans son intégralité, le Talmud de Jérusalem, voir par exemple: E.R. Goodenough, The Rabbis and Jewish Art in the Greco-Roman Period, *HUCA* 32 (1961) 269-279; J. Neusner, Jewish Use of Pagan Symbols after 70 C. E., *JR* 43 (1963) 293; Idem, Judaism in Late Antiquity, *Judaism* 15 (1966) 230-234; E.J. Bickerman, Symbolism at Dura Europos, *HThR* 58 (1965) 127-151; J. Schwartz, *Jewish Settlement in Judaea after the Bar-Kochba War until the Arab Conquest*, Jerusalem 1986, 48 & n. 6. (héb.); M. Freidman, Pagan Images in Jewish Art, *Jewish Art* 19 (1993) 124; E. Friedheim, *Paganism and Pagan Rituals in Talmudic Literature – A Historical Approach*, Ph.D. Thesis, Ramat-Gan 1999, 69-110. (héb.) et al.

⁴⁷ Z. Weiss, E. Netzer, *Zippori (Sepphoris)*, Jerusalem 1994. (héb.); Idem, *Promise and Redemption – A Synagogue Mosaic from Sepphoris*, Jerusalem 1996.

viles avec la Polis grecque voire la colonie romaine,⁴⁸ sont autant d'éléments qui tendent à prouver que la société juive de l'époque de la Mishna et du Talmud, n'était peut-être pas majoritairement soumise à l'autorité des rabbins. Tout ceci peut expliquer la réticence exprimée par certains d'entre eux pour accéder à un poste politique, qui parfois était occupé, comme nous l'avons vu précédemment, par un juif peu scrupuleux des prescriptions rabbiniques.

V

À l'inverse, c'est précisément le phénomène d'acculturation à la culture gréco-romaine ambiante, qui incita probablement d'autres rabbins à s'investir dans les besoins de la communauté, malgré les problèmes énoncés auparavant.⁴⁹ Un texte midrashique intéressant montre le dilemme de R. Assi, amora palestinien du IV^eme siècle p. C.:

«...ce qu'a dit le verset: «Un roi grandit son pays par la justice; avide de dons (וְאִישׁ תְּרוּמוֹת), il le ruine.» (Prvbs 29, 4) Si l'homme se place comme cette offrande (תְּרוּמוֹת) qui est délaissée dans le coin de la maison et s'exclame: «Qu'ai-je besoin de partager les soucis de la communauté? Qu'ai-je besoin de les juger? Qu'ai-je besoin d'écouter leurs voix? Paix sur toi mon âme», celui-là détruit le monde, c'est la signification du verset, «avid de dons, il ruine son pays» (Ibid.) On raconte à propos de R. Assi, qui lors de son agonie, pleurait, et son neveu lui dit: Rabbi, pourquoi pleures-tu? Existerait-il une partie de la Tora que tu n'aurais apprise ou enseignée? Voilà que tes élèves siègent devant toi! N'as-tu pas fait assez de charité? Et au delà de toutes tes qualités, tu t'es toujours éloigné de la magistrature et tu n'as jamais permis d'être nommé à la tête de la communauté? [R. Assi lui dit]: «C'est précisément pour cela que je pleure, car peut-être que je devrais rendre compte [dans l'au-delà] sur le fait que j'aurais pu juger la communauté. C'est cela la signification du verset: «avid de dons [il ruine son pays]» (Ibid.)⁵⁰

⁴⁸ Pour la seule époque du Talmud, nous nous contenterons de citer les exemples de Tibériade et de Sephoris.

⁴⁹ De nombreux textes montrent le souci quasi-permanent des rabbins de lutter contre les influences culturelles grecques, ainsi par exemple, dans *TJ Sota*, 7, 1 (21b), il est relaté que des rabbins du IV^eme siècle p. C., dérogeaient à la loi en vigueur concernant la lecture quotidienne du *Chema Israël* – qui devait jusqu'alors être récité impérativement en hébreu, même si le récitant n'en saisissait pas le sens – en permettant de le dire en Grec, lorsqu'ils se rendirent à l'évidence que des juifs de Césarée-Maritime, le disaient de toute manière en Grec, et l'alternative était qu'il cesse de le prononcer, si l'on persistait à les contraindre à le réciter en hébreu, une langue que cette communauté ne pratiquait manifestement plus. Il y a donc chez les rabbins un souci de lutter contre les influences grecques autant que possible, mais une fois celles-ci introduites et acceptées *de facto*, il est nécessaire de légiférer en conséquence pour adapter la Halakha à la nouvelle situation, tout en ne s'aliénant pas, d'une manière ou d'une autre, la communauté juive locale.

⁵⁰ *Midrash Tan'huma Mishpatim* (éd. Vilna), 2; *Exd. Rabba* 30, 13. Ce texte est quelque peu surprenant de par le fait que R. Assi et R. Ami sont nommés ailleurs «Juges de la terre d'Israël», voir: *TB Sanhédrin* 17b, et donc *a priori*, R. Assi s'impliqua dans les besoins

L'avis du neveu de R. Assi représente, comme nous l'avons exprimé plus haut, l'idée largement répandue parmi les rabbins selon laquelle l'implication communautaire est condamnable. Toutefois, l'opinion exprimée par R. Assi semble montrer le contraire. R. Yohanan (mort en 279 p. C.) exigeait de ses élèves de prendre part activement à «la construction du monde», c'est à dire à être impliquer de près dans les affaires communautaires.⁵¹ R. Isaac le forgeron (III-IVème siècle p. C.) abonda dans ce sens, en affirmant que lors de la lecture de la Tora, il faut appeler en premier lieu, après le Cohen et le lévite, ceux qui s'occupent des besoins de la communauté.⁵² Et R. Jérémie (IVème siècle p. C.) de proclamer de manière radicale: «Quiconque s'occupe des besoins de la communauté est semblable à celui qui s'investit dans l'étude de la Tora.»⁵³ Nombreux en effet furent les rabbins qui s'investirent pour la communauté, mais il n'est pas question d'en fournir ici un inventaire fort connu d'ailleurs.⁵⁴

Pour conclure, nous avons étayé les différents avis rabbiniques, souvent contradictoires, concernant l'implication communautaire des rabbins à l'époque de la Mishna et du Talmud. Beaucoup d'entre eux refusèrent *a priori* de recevoir le pouvoir. Le refus de participer à la vie active de la communauté est dû selon nous à un ensemble de facteurs, liés en premier lieu à la notion même du pouvoir, allant parfois à l'encontre des idéaux rabbiniques tels que: la consécration quasi-totale du temps quotidien à l'étude de la Tora; les valeurs requises du souverain en Israël; autant de raisons fondamentales, qui dissuadèrent nombres de sages à saisir les rênes du pouvoir. Ensuite, c'est lorsque apparaissent dans le paysage politique juif une classe communautaire différente qui arbore des signes de laïcité sérieusement influencée par la culture gréco-romaine ambiante, que certains rabbins refusèrent probablement de se consacrer aux besoins du peuple. Toutefois, ce fut justement le désir des rabbins de préserver fondamentalement le peuple juif des influences non-juives, qui conduisit certains d'entre eux à voir dans l'implication communautai-

de la communauté! Aussi, est-il probable que cette tradition babylonienne ne reflète pas la réalité palestinienne décrite dans les sources midrashiennes rapportées en début de note.

⁵¹ *TB Shabbat*, 114a; cf. *Dikdukei Soferim*, loc. cit., 254.

⁵² *TB Guittin* 60a.

⁵³ *TJ Berakhot*, V 1 (8d).

⁵⁴ Sur le poste du סגן, à l'époque de la Mishna, voir: G. Alon, *The History of the Jews in the Land of Israel during the Mishna and talmud Period*, II, Jerusalem 1956, 72 n. 116 (héb.); Avi-Yonah, (*Supra*, n. 42), 31. Sur le second du Nasi, chef du tribunal rabbinique (אב בית דין) à l'époque de Ousha (IIème siècle p. C.), cf. A. Oppenheimer, *Galilee in the Mishnaic Period*, Jerusalem 1991, 51 (héb.); Concernant les postes et les activités des rabbins à l'époque du patriarche R. Judah Ha-Nassi, voir par exemple: A. Büchler, *The Patriarch R. Judah I and the Graeco-Roman Cities of Palestine*, in: I. Brodie, J. Rabinowitz (eds.), *Studies in Jewish History (The A. Büchler Volume)*, London 1956, 180-244. Sur le poste du פרוש, à l'époque de la Mishna et du Talmud, voir: Z. Safrai, *The Jewish Community in the Talmudic Period*, Jerusalem 1995, 253-254. (héb.) et al.

re une nécessité de tout premier ordre, cela même au détriment des valeurs essentielles énoncées auparavant.

Enfin, il nous semble que trouver le juste-milieu entre, d'une part, une implication communautaire débordante, et d'autre part un isolationisme accentué, est le sens de l'exégèse rabbinique, selon laquelle, celui qui s'éloigne du pouvoir, en est poursuivi, et quiconque recherche le pouvoir, ne fait que s'en éloigner.⁵⁵

Emmanuel Friedheim, Ramat-Gan

⁵⁵ *Midrash Tanh'uma Vayikra*, 3 (éd. Varsovie). Le texte est partiellement rapporté dans *Midrash Tanh'uma Vayikra*, 4 (éd. Buber, 4), cf. *Ibid.*, note 30.