

THEME SECTION / SEZIONE MONOGRAFICA

Le Talmud hors les murs de la maison d'étude

José Costa - David Lemler
(éds.)

OUVERTURE

*“ Les murs de la maison d’étude
sont penchés jusqu’à nos jours ”*

DAVID LEMLER, *Sorbonne Université - Laboratoire d’études
sur les monothéismes (UMR 8584)*

On entend ici documenter le devenir du Talmud en dehors de l’institution qui tout à la fois est à l’origine du corpus qui porte ce titre et se définit par l’activité éponyme : le *bet midraš*, la maison d’étude rabbinique. Plus précisément, nous nous interrogeons sur ce qu’il advient du Talmud lorsqu’il sort des *murs* du *bet midraš*.¹ Notre objet n’est toutefois pas n’importe quel type de lectures non traditionnelles du Talmud, mais celles qui relèvent des appropriations modernes du Talmud par le prisme de diverses disciplines des sciences humaines. Les articles qui suivent présentent des abords du Talmud à l’aune de la philologie et des études littéraires, de l’anthropologie, du droit comparé et de la philosophie.

Dans ces quelques mots d’ouverture, je me propose de rappeler brièvement l’origine de la métaphore des “ murs de la maison d’étude ” et sa pertinence pour notre propos, avant de distinguer l’objet propre de ce dossier d’autres lectures “ extra-murales ” du Talmud.

1. *Origine d’une métaphore murale*

La métaphore des “ murs de la maison d’étude ” pour désigner le judaïsme rabbinique, en tant qu’institution, pratique et discours est “ topique ” à double titre. Elle est un lieu commun du discours sur le judaïsme rabbinique et le vise comme s’exerçant dans un espace délimité par des murs. La métonymie spatiale et spécifiquement murale n’est pas propre à la référence au judaïsme. Une expression telle que “ au sein de ” l’administration, de l’école, du droit, du peuple etc. assimile ces institutions à des espaces. Dans le domaine des arts vivants et visuels, on parle de festival “ in ” et de festival “ off ” en appliquant à la programmation de l’événement la distinction entre ce qui est sur la scène ou dans le champ et ce qui est hors-scène ou hors-champ. On dira aussi volontiers “ dans/hors les murs du tribunal ” ou “ dans/hors les murs de l’école ” pour parler des institutions juridique ou scolaire. C’est toutefois la

¹ Ce dossier reprend en partie des communications présentées lors d’une journée d’étude qui s’est tenue à l’Université de Strasbourg, en janvier 2020, suite à une initiative du rabbin Ariel Rebibo. Qu’il en soit remercié.

réurrence de la désignation murale qui interpelle s'agissant du judaïsme et appelle quelques réflexions.

On peut faire remonter l'association entre le judaïsme et l'image de la paroi de séparation, en amont du judaïsme rabbinique, à un passage d'une épître paulinienne. Citant l'*Épître aux Éphésiens* 2 : 14 : " Dans sa chair, il [= le Messie] a détruit le mur de séparation (*to mesoitochon tou phragmou*) : la haine " (TOB), Giorgio Agamben suggère de voir dans ce mur de séparation (littéralement " mur de la haie de la séparation "), une référence implicite à la " haie autour de la Tora " que les hommes de la Grande Assemblée prescrivent de construire pour la protéger de la transgression (*m.Avot* 1 : 1).² Ce passage annonce les usages polémiques à l'encontre du judaïsme rabbinique qui seront faits par la suite, tant par le karaïsme ou le christianisme au Moyen âge, qu'au sein du discours juif moderne lorsqu'il articule une critique de la tradition.

L'expression " murs de la maison d'étude " (*kotele bet ha-midrāš*) à proprement parler provient du Talmud lui-même. Elle apparaît dans la célèbre *aggadah* du " four d'Akhnay ", mettant en scène une discussion au cours de laquelle s'affirme le primat de la controverse entre les hommes et de leur délibération sur l'intervention céleste. Ayant échoué à convaincre la majorité des sages par la voie de l'argumentation, Rabbi Eli'ezer invoque l'intervention du ciel pour appuyer sa position. Malgré une série d'événements miraculeux qui confirment la position de Rabbi Eli'ezer, les sages décident contre lui en affirmant que la " Torah n'est pas au ciel ", mais livrée dans la main des hommes.

" Si la *halakah* est conforme à mon avis [– dit Rabbi Eli'ezer –,] les murs du *bet midraš* le prouveront. " Les murs du *bet midraš* menacèrent de s'effondrer. Rabbi Yehošu'ah leur dit : " Si les disciples des sages débattent de *halakah* les uns avec les autres, qu'avez-vous à dire ? " Les [murs] ne s'effondrèrent pas par égard pour Rabbi Yehošu'ah, mais il ne se redressèrent pas par égard pour Rabbi Eli'ezer. Ils sont toujours penchés jusqu'à aujourd'hui.³

Charlotte Fonrobert envisage ce récit comme un " mythe de fondation définissant l'identité collective du *bet midraš* rabbinique ", dont elle s'efforce de faire ressortir la dimension genrée (Fonrobert 2001, p. 59, notre traduction). Le récit porte sur " les limites de l'institution consacrée à l'étude de la Tora " et vise à " déterminer qui en fait partie et qui en est exclu ", un enjeu qui est " représenté au mieux par la métaphore des murs du *bet midraš* " (Fonrobert 2001, p. 59). Daniel Boyarin reprend cette idée dans son livre *La partition du judaïsme et du christianisme*, au sein duquel il consacre une section à l'interprétation de notre texte sous le titre " Ériger les murs de la maison d'étude ".⁴

² Agamben 2004, p. 79, 83. *L'Épître aux Éphésiens* émane vraisemblablement des disciples de Paul. Agamben arrête la citation du verset avant les deux points, ce qui le dispense d'expliquer l'association qu'il prête à Paul (et son école) entre le pharisaïsme et la haine.

³ *bB. meš.* 59b.

⁴ Boyarin 2004, pp. 168–182, en particulier p. 174 ; trad. française Boyarin 2011, pp. 303–325, en particulier p. 312.

Boyarin soutient que le christianisme et le judaïsme se sont véritablement séparés l'un de l'autre au IV^e siècle à travers les stratégies opposées de définition de soi que sont parvenus à imposer les tenants de deux institutions : l'Église et la maison d'étude rabbinique. Au concile de Nicée, les Pères de l'Église définissent l'identité chrétienne autour de l'adoption de croyances déterminées. La maison d'étude rabbinique se définit au contraire, en Babylonie à la même époque, en admettant en son sein la dissension, à partir de l'idée d'une indétermination fondamentale du sens du texte biblique qu'il s'agit de décider aux termes d'un débat dialectique et herméneutique.

Mais, s'il y va d'une " canonisation de la dissension ", Boyarin critique comme des idéalizations les interprétations courantes de ce passage qui soulignent l'audace des rabbins, affirmant leur liberté contre l'autorité divine. On ne saurait voir dans ce passage un processus de démocratisation de l'autorité religieuse ou une préfiguration d'un " pluralisme radical au sens social ",⁵ car la libre discussion au sein de la maison d'étude n'est possible que sous condition de l'exclusion de diverses catégories de personnes, avec qui l'on ne discute pas : non juifs, Juifs non rabbiniques, Juives...

La dialectique rabbinique constitue dès lors, pour reprendre le terme foucauldien de Boyarin, un dispositif de pouvoir-savoir, au même titre que l'Église, au sein duquel le croyant se doit de confesser le symbole de Nicée. Mais cette différence dans la manière de se définir explique en même temps la pertinence de la métonymie spatiale pour désigner l'institution rabbinique : l'espace physique fait écho à l'espace discursif. L'image des murs renvoie à la conscience d'une nécessité pour ouvrir l'espace du discours, de s'abstraire de l'urgence du monde de l'action et de se protéger d'une menace venue de l'espace de l'extérieur dont il convient de se séparer. Le fait que les murs soient *voûtés*, qui confère une allure cryptique à la maison d'étude, témoigne par ailleurs d'une conscience profonde d'une grande précarité de la part de ceux qui sont pourtant en train d'affirmer leur autorité.

2. Le Talmud " hors les murs " : entre polémique anti-juive et appropriation

Que la sortie du Talmud des " murs de la maison d'étude " représente une menace est apparu à travers toute une série d'épisodes au cours desquels le Talmud, le livre qui canonise la controverse, a été un objet de controverses : controverse interne au judaïsme lors de la crise karaïte au Moyen âge, mais aussi controverses contre le judaïsme lui-même. Dans le cadre de la controverse karaïte contre le judaïsme rabbinique, l'une des critiques a porté sur le mode d'argumentation et surtout sur l'exégèse midrashique à laquelle on

⁵ Boyarin 2004, p. 176 ; trad. fr. Boyarin 2011, p. 315. Boyarin (2004, p. 316, n. 96 ; 2011, n. 3, p. 315) critique en particulier Halbertal 2005, p. 18, pour l'idée d'un accès démocratique au texte ; p. 66, pour la canonisation de la controverse. Mais cette critique porte plus généralement sur les interprétations qui ignorent le geste d'exclusion à l'œuvre dans cette *aggadah* et donc au fondement de la discursivité rabbinique.

reproche de déroger aux règles de la logique rationnelle. Une autre, que l'on retrouve chez certains polémistes anti-juifs, comme le théologien andalou Ibn Ḥazm, reproche aux *aggadot* leur recours aux anthropomorphismes et là encore, leur manque de rationalité (Saperstein 1980, pp. 1–6).

Les grandes disputations judéo-chrétiennes du XIII^e siècle ont eu le Talmud pour objet. Celle de Paris fut un véritable procès du Talmud, visant à montrer son caractère “blasphématoire” envers le christianisme, et se solda par sa mise au bûcher à Paris en 1240.⁶ Une vingtaine d'années plus tard, lors de la disputation de Barcelone, le champion du christianisme, l'apostat juif Pablo Christiani, tente une appropriation chrétienne du Talmud en s'efforçant de montrer que certains passages talmudiques impliquent la messianité de Jésus (Nahmanide 1984). Écrit en 1278, le *Pugio Fidei* (*Poignard de la foi*) du catalan Raimund Martin⁷ constitue l'œuvre inaugurale d'un genre promis à une grande prospérité. Ce modèle du recueil de “citations” talmudiques visant à isoler des allégations du Talmud à des fins antijuives s'est perpétué jusqu'à l'époque moderne, dans des publications qui auront un certain retentissement en leur temps : le *Judaïsme dévoilé* de l'hébraïsant Johann Andreas Eisenmenger au début du XVIII^e siècle (Eisenmenger 1700–1711), recueil de citations authentiques de la littérature rabbinique, ou encore à la fin du XIX^e siècle, le pamphlet connu sous le titre *Le Talmud démasqué* du prêtre Justin Bonaventure Pranaitis, recueil de fausses citations du Talmud (Pranaitis 1892). C'est toujours le même fonctionnement que l'on observe de nos jours sur certains sites antisémites, dans la “fachosphère” ou les cercles proches d'Alain Soral ou de Dieudonné Mbala Mbala. Dans tous ces cas, le ressort est le même : envisager le Talmud en dehors de son “esprit”, et de ces mécanismes propres d'étude et d'interprétation, le décontextualiser pour le présenter, et les Juifs à travers lui, sous un jour scandaleux ou le tourner contre les Juifs eux-mêmes.

Au registre des lectures “hors les murs”, on peut également citer l'usage positif qui a été fait de certains passages de la littérature talmudique et rabbinique, à travers des traductions latines dans le cadre de ce que l'on a appelé la “Renaissance hébraïque” au XVII^e siècle. S'y manifeste alors un fort intérêt dans les milieux surtout protestants non seulement pour la Bible hébraïque, mais aussi par son interprétation rabbinique. Ces traductions ont joué un rôle non-négligeable dans l'élaboration des modèles politiques républicains aux Pays-Bas ou en Angleterre (à travers la critique de la monarchie que l'on trouve dans certains passages talmudiques) ou encore dans les réflexions sur le droit des gens (à travers le concept de lois noachiques s'appliquant à l'humanité tout entière ; Nelson 2022).

⁶ Dahan 1999. Reuchlin évite un nouvel autodafé du Talmud au début du XVI^e siècle (Reuchlin 2022).

⁷ Hasselhoff, Fidora Riera 2017.

3. La modernité juive et la lecture du Talmud dans d'autres murs

Le rapport que la modernité juive entretient avec le Talmud est quant à lui ambivalent. Il est difficile de soutenir que la modernité soit marquée par la sortie du Talmud du *bet midraš*. Le Talmud représente plutôt dans l'idéologie des pères de la modernité juive, les *maskilim*, un corpus et un mode de pensée dont il faudrait s'émanciper. La traduction que Moïse Mendelssohn entreprend de la Bible vers l'allemand peut se comprendre non seulement comme " un premier pas vers la culture " ⁸ en tant qu'instrument d'apprentissage de la langue allemande, mais aussi comme un déplacement du barycentre des sources juives du Talmud vers la Bible.⁹ On parle parfois à cet égard de " protestantisation " du judaïsme¹⁰ : la Bible est un corpus respectable et reconnu par toute l'Europe cultivée ; le Talmud est un corpus propre aux Juifs qui représente leur existence exilique et ghettoisée dont on entend précisément se défaire.

Ce regard sur le Talmud ressort de manière assez claire des propos que le rabbin néo-orthodoxe, Samson Raphaël Hirsch, prête à Benjamin – un Juif séduit par l'attrait de la modernité au risque de l'assimilation –, dans les *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, écrivant au rabbin Naftali (le porte-voix de Hirsch) qui s'inscrit dans la modernité tout en restant fidèle à la tradition :

[N]otre science, à nous ? Mais elle déforme l'esprit ; elle le conduit à ergoter, à scruter de petites choses au point de le rendre inapte à toute vue juste, tant et si bien que je ne comprends pas que vous qui savez goûter aux beautés d'un Virgile, d'un Tasse et d'un Shakespeare, qui appréciez à leur juste valeur les systèmes logiques d'un Leibniz et d'un Kant, vous trouviez plaisir à lire les écrits sans forme ni goût de l'Ancien Testament et les folios si ineptes du Talmud.¹¹

L'un des symptômes de la crise moderne du judaïsme est donc cette dévaluation du Talmud. Celle-ci s'exprime notamment par le recours fréquent chez les écrivains hébraïques, depuis la Haskalah jusqu'au début du XX^e siècle, à la métaphore des murs de la maison d'étude, plus précisément de l'expression *kotele bet ha-midraš*, pour désigner le judaïsme traditionnel. Les murs y apparaissent fréquemment comme ceux d'une prison au sein de laquelle l'auteur était enfermé et dont il s'est libéré. Ils représentent aussi parfois l'enceinte du lieu protégé de l'enfance, plus généralement de l'ancien monde, au sein duquel l'auteur a reçu les fondements de sa culture et de sa vision du monde et vis-à-vis duquel il entretient des sentiments contrastés de dépit et de regret. On trouvera ailleurs un examen approfondi des usages modernes de cette expression (Lemler 2024). Contentons-nous ici de ne citer qu'un exemple particulièrement éloquent.

⁸ Lettre à August Hennings du 29 juin 1779 (Mendelssohn 1994, p. 149).

⁹ Cf. Schonfeld 2018, pour un autre regard sur le projet de traduction de Mendelssohn.

¹⁰ Melamed 2009, p. 181 ; Batnitzky 2011, p. 1.

¹¹ Hirsch 1987, pp. 71–72 (1^{ère} épître, Benjamin à Naphtali).

C'est à travers une référence explicite et irrévérencieuse au four d'Akhnay que Micha Josef Berdyczewski exprime sa critique virulente du judaïsme traditionnel, dans un extrait de son texte *Še'elot we-he'arot* (*Questions et remarques*). À son fils, mis en scène comme lui demandant ce qu'il pense de l'épisode biblique de la victoire d'Élie sur les prophètes du Baal (1 Rois 18), l'auteur répond :

Là, dans le secret de mon âme, j'entends une voix qui me dit que si Élie le Tishbite n'avait pas vaincu les prophètes du Baal, le peuple d'Israël aurait eu un tout autre destin et une tout autre allure.

Je crois bien que si " *les murs de la maison d'étude* " ne nous avaient pas " *apporté leurs preuves* " (*ilmale kotele bet ha-midrāš lo hokhihu lanu*), alors peut-être n'aurions-nous pas été exilés de notre pays, ni n'aurions-nous quitté notre terre.

C'est en secret, que je te dévoile tout ceci, rien qu'en secret.¹²

La " preuve par les murs ", qui répète le refus par le prophète au Mont Carmel de la voie des Nations, est le symbole de l'isolement *volontaire* d'Israël. Ayant intériorisé l'assimilation paulinienne du judaïsme et de la séparation haineuse, Berdyczewski y voit les causes de l'exil, de la haine des Juifs et de tous leurs malheurs.

Le revers de la dévaluation du Talmud et du rabbinisme par certains courants de la pensée juive moderne est l'invention de nouvelles approches du Talmud. Dès sa fondation, la *Wissenschaft des Judentums*, science du judaïsme, a cherché à la fois à faire valoir aux yeux du monde non-juif la rationalité intrinsèque à la tradition rabbinique et à proposer par le biais de la philologie une appropriation moderne du Talmud auprès de Juifs " perdus " (Yerushalmi 1991, p. 115) en passe d'assimilation et tentés par la conversion. Le texte manifeste de la *Wissenschaft* de Leopold Zunz, paru en 1818, s'intitule *Etwas über die rabbinische Litteratur*, que l'on pourrait traduire par " (dire) quelque chose de la littérature rabbinique ",¹³ en d'autres termes, dire quelque chose à partir des outils universitaires modernes du Talmud, et non uniquement de la Bible.

Le discours prononcé par Hayyim Nahman Bialik à l'occasion de la fondation de l'Université hébraïque de Jérusalem en 1925 est de ce point de vue tout à fait caractéristique. Envisageant cette fondation comme le terme d'un exil physique et spirituel des Juifs, il présente les maisons d'enseignement et d'étude traditionnels comme des forteresses, ceintes de murs.

Aux jours orageux et furieux, nous nous sommes réfugiés *entre les murs de ces forteresses* où nous avons poli la seule arme qui restait en notre possession, le cerveau juif, pour qu'il ne se corrode pas (Bialik 2022).

¹² Berdyczewski 1922, p. 79 (je souligne, les guillemets sont de l'auteur).

¹³ Pour une autre traduction, Zunz 2015.

À l'exorde de ce discours aux accents lyriques, l'Université hébraïque apparaît comme une " maison d'étude de la Torah et de la sagesse " venant se substituer aux maisons d'étude anciennes. Et de conclure : " Il nous faut allumer ce feu saint aussi entre les murs de cette maison qui vient d'ouvrir maintenant sur le Mont Scopus. " Les murs de l'Université remplacent donc tant ceux du Temple que ceux du *bet midraš*. Dans cette version de la modernité juive, il ne s'agit pas de lire le Talmud " hors les murs " mais de continuer à le lire dans de nouvelles enceintes avec des outils nouveaux.

Les études qu'on va lire sont consacrées à ce type d'approches modernes du Talmud en dehors de la maison d'étude, symptomatiques d'une crise moderne de l'identité juive, qui tout à la fois se fonde sur une rupture vis-à-vis de la tradition, mais se réinvente dans une forme de fidélité paradoxale vis-à-vis d'elle.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio (2004), *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. française par Revel, Judith, Paris : Payot & Rivages.
- Batnitzky, Leora (2011), *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton : Princeton University Press.
- Berdyczewski, Micha Josef (1922), שאלות והערות [Questions et remarques], dans כתב' מאמרים. מיכה יוסף בן גוריון. Leipzig : A. Stiebel.
- Bialik, Hayim Nahman (2022), " Discours d'inauguration de l'Université hébraïque de Jérusalem ", trad. française par Mano, Davide ; Naiweld, Ron, dans *K. Les Juifs, l'Europe, le xx^e siècle*, 22 juin 2022, <https://k-larevue.com/hayyim-nahman-bialik-discours-dinauguration-de-luniversite-hebraique-de-jerusalem/>, consulté le 22 février 2023.
- Boyarin, Daniel (2004), *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- Boyarin, Daniel (2011), *La partition du judaïsme et du christianisme*, trad. française par Rastoin, Marc et al., Paris : Les Éd. du Cerf.
- Dahan, Gilbert (1999), *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242–1244*, Paris : Les Éd. du Cerf.
- Eisenmenger, Johann Andreas (1770–1771), *Entdecktes Judenthum*, Königsberg : s.e.
- Fonrobert, Charlotte E. (2001), " When the Rabbi Weeps. On Reading Gender in Talmudic *Aggadah* ", *Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 4, pp. 56–83.
- Halbertal, Moshe (2005), *Le peuple du Livre. Canon, sens et autorité*, trad. française par Carnaud, Jacqueline, Paris : In press [éd. originale anglaise, 1997].
- Hasselhoff, Görges K. ; Fidora Riera, Alexandre (éd.) (2017), *Ramon Martí's " Pugio fidei " . Studies and Texts*, Santa Coloma de Queralt : Obrador Edendum.
- Hirsch, Samson Raphaël (1987), *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, trad. française par Hayoun, Maurice-Ruben, Paris : Les Éd. du Cerf.
- Lemler, David (2024), " Leaning Walls. History and Significance of an Architectural Metonymy of Rabbinic Judaism ", *Jewish Studies Quarterly* 31, pp. 212–231.

- Melamed, Yitzhak (2009), “ Salomon Maimon et l’échec de la philosophie juive moderne ”, trad. française par Rialland, Nicolas, *Revue germanique internationale* 9, pp. 175–187.
- Nahmanide (1984), *La dispute de Barcelone*, trad. française par Smilévitch, Éric, Lagrasse : Verdier.
- Nelson, Eric (2022), *La République des Hébreux. Les sources juives et la transformation de la pensée politique européenne*, trad. française par Herrmann, Frédéric et al., Lormont : Le Bord de l’eau.
- Mendelssohn, Moses (1994), *Gesammelte Schriften*, vol. 12(2), Stuttgart : Friedrich Fromman Verlag.
- Pranaitis, Justin Bonaventure (1892), *Christianus in Talmude Iudaeorum sive Rabbinicae doctrinae de Christianis secreta*, Petropoli : s.e.
- Reuchlin, Jean (2022), *Les bécicles, 1511–1552*, éd. Saladin, Jean-Christophe, Paris : Les Belles Lettres.
- Saperstein, Marc (1980), *Decoding the Rabbis. A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- Schonfeld, Eli (2018), *L’apologie de Mendelssohn*, Lagrasse, Verdier.
- Yerushalmi, Yosef Hayim (1991), *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, trad. française par Vigne, Éric, Paris : Gallimard.
- Zunz, Leopold (2015), *Quelques mots à propos de la littérature rabbinique*, trad. française par Launay, Marc, Paris : Hermann.