

Avertissements sur les transcriptions :

■ Le rendu de l'hébreu reprendra les transcriptions adoptées dans l'ouvrage de Mireille Hadas-Lebel, « L'Hébreu, 3000 ans d'histoire », en ce qu'il représente, selon les termes mêmes de l'auteur, un bon « compromis entre les transcriptions savantes et les transcriptions courantes ».

■ Ainsi les conventions suivantes seront utilisées :

* le *bet* sans daguesh sera rendu par *v*.

* le *khaf* par *kh*.

* le *shin* par *sh*.

* le *tsadé* par *ṣ*.

* le *ḥet* par *ḥ*.

* le 'ayin par ' et le 'alef par '.

* le *qof* par *q* et le *kaf* par *k*.

* le *pé* sans daguesh par *f* (et non par *ph*).

* *u* rend le son français *ou*.

■ Les mots hébreux seront écrits en italique, sans majuscule, et leur éventuelle traduction suivra placée entre guillemets et sans italique.

■ Les versets cités en hébreu, en revanche, seront placés entre parenthèses.

■ Pour la graphie des noms propres, plusieurs principes ont été retenus :

* Pour les noms de rabbins cités dans les textes à analyser, nous avons repris la graphie de ces textes (même quand elle contredit les règles de transcription établies ci-dessus -- exemple : Rabbi 'Helbo au lieu de Rabbi Ḥelbo).

* Pour les autres noms propres, nous avons repris les graphies les plus communément admises, notamment les transcriptions adoptées dans l'ouvrage de Strack et Stemberger, « Introduction au talmud et au Midrash ».

Les conventions de transcription hébraïque utilisées –lorsque les réserves indiquées ci-dessus seront levées-- sont les suivantes :

■ Consonnes :

- le *'alef* sera rendu par *'*.
- le *bet* (avec ou sans *dagesh*) par *b*.
- le *waw* par *w*.
- le *het* par *h*.
- le *kaf* par *k* / le *khaf* par *ḳ* (*nous n'avons pu trouver de k souligné d'un trait*).
- le *'ayin* par *'*.
- le *pé* sans *daguesh* par *f* (et non par *ph*).
- le *tsadé* par *ç*.
- le *qof* par *q*.
- le *shin* par *sh*.

■ Transcriptions des phénomènes grammaticaux :

- Le *dagesh* est indiqué par un redoublement de la lettre.
- Le *sheva na'* est indiqué par un « e ». Exemple : *perikat 'ol* et non *prikat 'ol*.
- Le *yod* sera transcrit « i » quand il fonctionne comme voyelle, et « y » quand il fonctionne comme consonne. Ainsi : *bereshit*, et *yesodot*.
- Les transcriptions de noms ou de notions courantes seront conservées dans leur graphie populaire et la plus couramment admise, même lorsque celle-ci contrevient aux conventions autrement adoptées pour la transcription d'un verset ou d'une citation. Exemple : *bar-mitsva* et non *bar-miṣvah*.

■ Autres précisions :

- Les mots hébreux seront écrits en italique, sans majuscule (sauf pour les noms d'ouvrage), et leur éventuelle traduction suivra placée entre guillemets et sans italique. Nous avons fait ressortir les connecteurs (*ha-* ; *ve-*) dans les transcriptions en les reliant aux mots avec un tiret.

La transcription des titres en hébreu cités dans la bibliographie n'a pas été modifiée par respect pour la forme propre de la chose citée, même lorsqu'elle celle-ci contredit les règles énoncées ci-dessus.

■ Pour la graphie des noms propres, plusieurs principes ont été retenus :

- Lorsqu'il s'agissait de citations, nous n'avons pas modifié l'orthographe (notoirement différente selon qu'il s'agit d'une source anglaise ou allemande, ou hébraïque).
- Pour les autres noms propres, nous avons repris les graphies les plus communément admises. Ainsi, par exemple, il sera question de « Rabbi Shimon Tsemah Duran », et non de « Rabbi Shim'on Şemaḥ Dur'an ».

En cas de doute, ont été retenues les transcriptions adoptées dans *l'Introduction au talmud et au Midrash* de Strack et Stemberger,¹.

■ **Traductions** :

- Sauf indication contraire, toutes les traductions proposées seront nôtres.
- Pour les textes bibliques, nous utilisons la traduction du Rabbinat Français sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn, avec traduction révisée de 1994.

■ **Abréviations** :

- Ez réfère au livre d'Esdras ('Ezra) et non au Livre d au Livre d'Ezechiel.
- La mention des traités talmudiques sans plus de précision réfère au Talmud de Babylone.
- *Sh. Ar.* réfère au *Shoulkhan Aroukh*.
- EH réfère au troisième livre du *Shoulkhan Aroukh*, '*Even ha-'Ezer*.

¹ Cf. STRACK, H.L., et STEMBERGER, G., *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, 1986 (*Einleitung in Talmud und Midrash*, Munich, 1982, pour l'édition originale).

1/ Notre sujet -- généralités :

1.1 / De quoi parlons-nous ?

La question « mi yehudi ? », « qui est juif ? », est aussi ancienne que le judaïsme lui-même et il en fut donné à toutes les époques une réponse halakhique. La question a même ressurgi dans toute son acuité à notre époque contemporaine lorsque l'Etat d'Israël, suite à un ensemble de discussions menées au parlement israélien en février 1970² et portant amendement à la Loi du Retour de 1950, introduisit une nouvelle définition, plus précise que la précédente³ : est juif tout individu « né de mère juive, ou converti au judaïsme et ne pratiquant pas une autre religion »⁴.

Cette définition légale épuise-t-elle cependant la question de la judéité ? La judéité, par ailleurs, est un concept moderne⁵ qui déborde la stricte définition religieuse et normative du statut de juif. La sociologue Danielle Hervieu-Léger a proposé par exemple d'articuler l'identité religieuse en quatre dimensions⁶, tandis que Sébastien Tank-Stopler, en une tentative d'adéquation supplémentaire avec la spécificité du judaïsme, propose un modèle à six dimensions⁷ où apparaissent les registres de la pratique, de l'étude, le registre communautaire, mais aussi le registre national, celui de la culture et celui de la mémoire.

D'un point de vue pratique, nombreuses sont les questions, et abondants les débats actuels ayant pour cœur, explicitement ou implicitement, la nécessité d'une définition de la judéité. Voici quelques unes de ces questions⁸ :

- Un enfant de mère non-juive et de père juif doit-il être considéré comme juif ? Si oui, à quelles conditions ?
- Un processus de conversion autre qu'orthodoxe peut-il être reconnu comme valide ?

² Sous le gouvernement Golda Meïr.

³ Cette définition, d'ailleurs, n'est pas en totale adéquation avec la définition halakhique traditionnelle.

⁴ ELON, Menachem (ed.), "Introduction", in *The Principles of Jewish Law*, Transactions Publishers, New Brunswick, New-Jersey, 1975, p. 41.

⁵ Il est daté par Alain Rey de 1962 ; cf. REY, Alain (dir.), *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaires le Robert, Paris, 1992, p.1930.

⁶ HERVIEU-LEGER, Danielle, *Le Pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999. Cité par S. Tank-Stopler, cf. TANK-STORPER, Sébastien, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, CNRS Editions, Paris, 2007, pp. 61-63.

⁷ TANK-STORPER, Sébastien, *op. cit.*, pp. 66.

⁸ Cf. « Who Is a Jew », in *Wikipedia*, version du 21 décembre 2009, 02 :10.

- La perte d'identité juive, manifestée par exemple par des actes tels que la conversion à une autre religion, ont-ils une influence sur le statut juif de la personne ?
- Y a-t-il une identité juive de diaspora différente de l'identité juive israélienne ?
- Quels rapports y a-t-il entre l'identité juive définie du point de vue juif et l'identité juive telle qu'elle est vue par des non-juifs ?
- La judéité est-elle un fait biologique ou un fait de culture, une prise de conscience liée à une certaine pratique, un vécu, ou une simple perception subjective ?
- Une personne née d'une mère juive est-elle juive même si elle ne pratique rien, si elle ne connaît pas le judaïsme, ou la connaissance est-elle une donnée nécessaire de la judéité ?
- On peut observer une certaine asymétrie générationnelle dans les exigences de conformation au judaïsme : alors qu'un enfant né de père juif étudiant au talmud-torah, célébrant sa bar-mitsvah sans *miqveh* postérieur, sera considéré comme confirmé dans son identité, présumée juive au départ, les exigences envers un adulte se trouvant dans le même cas (né d'un père juif) seront plus lourdes. Est-ce cohérent ?
- Certaines évolutions de la société (perte d'identité religieuse, mariages mixtes) ne commandent-elles pas que les rabbins abordent les sujets de statut personnel d'une autre manière ?

Questions nombreuses, on le voit, dont beaucoup sont d'une actualité brûlante et porteuses d'un grand impact sur l'évolution du peuple juif.

Par ailleurs, la stricte question d'une définition de la judéité pose le problème plus large de savoir de quelle façon il est possible de parler du judaïsme *de manière globale*. On le sait, un trait constant d'un certain rationalisme⁹, et plus tard, de la mouvance du judaïsme issu de la *haskalah* fut de s'attacher à présenter le judaïsme *de façon globale*, que ce soit pour tenter de lui donner une traduction pertinente pour son époque ou, soucieux de rétablir la dignité du judaïsme à l'égal des autres religions, pour en livrer une présentation compréhensible et adaptée à des publics non-juifs.

C'est dans ces perspectives que certaines définitions de la judéité sont parfois indexées sur de telles visions globales. L'exemple le plus fameux est celui de Maïmonide et de sa présentation des treize articles de foi, dont la valeur de discrimination en termes de « qui est juif » et « qui ne l'est pas » est aussi importante que le contenu intellectuel lui-même.

⁹ Nous pensons notamment à des tentatives dont les titres-mêmes témoignent de la globalité recherchée : *Das Wesen des Judentums* de Leo Baeck.

Si sa proposition ne fut pas suivie par la majorité des rabbins ni finalement entérinée dans la tradition halakhique du judaïsme, son approche demeure intéressante dans la mesure où elle pourrait retrouver une certaine pertinence à l'époque actuelle.

1.2 / Quelques paradigmes de définition :

Sans chercher à développer ici les perspectives présentées, il apparaît utile de mentionner trois des principaux modes de définition de la judéité ; ce simple survol permettra de mieux apprécier l'évolution historique que nous allons ensuite retracer. La tradition, outre son souci constant de codifier ses définitions dans la *halakha*, a en effet proposé plusieurs modèles, dont l'influence peut d'ailleurs être conjointe :

- La définition biologique : la filiation reste à l'arrière-plan de toutes les définitions de la judéité. Les débats sur la patrilinéarité ou la matrilinéarité sont des variantes de cette perspective, qui demeure le socle de toute définition de caractère halakhique.
- La définition essentialiste : il s'agit d'une variante idéalisante de la situation halakhique : le peuple juif serait par nature porteur d'une spécificité. Echo lointain du débat entre Qorah et Moïse, le premier définissant la sainteté en termes *d'essence* intrinsèque (*kulam qedoshim*¹⁰) et le second en termes de *projet*, nous trouvons une expression classique de cette idée avec la notion de '*inyan elohi* chez Yehudah ha-Levi¹¹, où la supériorité biologique du peuple a pour pendant une sollicitude divine particulière.
- La définition cognitive : Maïmonide en formula la version la plus tranchée. Être juif c'est croire à quelque chose, notamment à des conceptions anti-idolâtriques. Ce croire est par ailleurs défini en termes de pensée : croire, c'est être convaincu en pensée de la vérité d'un certain nombre de propositions précises, qui dès lors apparaissent comme des principes. Ne pas croire ces propositions, c'est se tromper de culte, ne pas véritablement servir Dieu ; c'est donc être idolâtre, et ne pas être juif.

¹⁰ Nbr 16, 3.

¹¹ SHEAR, Adam, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167–1900*, Cambridge University Press, New York, 2008, version internet : www.cambridge.org, p 3.

Il sera intéressant de s'interroger sur la pertinence respective de ces conceptions aujourd'hui. Dans une société, en effet, où les trajectoires sont essentiellement individuelles, où la réflexion, en partant de l'individu, s'oriente en termes de biens intellectuels à acquérir, et où l'offre de ces biens symboliques et immatériels est pléthorique, la recherche d'une définition de la judéité et, plus concrètement pour un individu, la recherche d'une expérience de vie juive sont probablement plus complexes qu'aux époques antérieures.

Par un curieux retour des choses, cette complexité de nos sociétés où l'individu vit aisément coupé de toute pratique collective, et délié de toute définition ethnique, aurait tendance à plaider pour la pertinence d'une définition volontaire de la judéité, et peut-être ainsi pour la conception cognitive¹², celle qui précisément n'a pas été retenue par la tradition. Nous examinerons cela dans notre dernière partie.

Nous aurons également à examiner, outre les trois grands types de définition, la possibilité, halakhiquement reconnue, de devenir juif par conversion. Ce mode volontaire, dont le contrôle par l'autorité rabbinique pose précisément le problème de la définition des critères de la judéité -- en termes de critères d'exigence destinés au candidat, ou de critères de vérification du processus de conversion, sera riche d'enseignement sur la façon dont chaque dénomination religieuse se définit.

1.3 / Annonce du plan :

Nous consacrerons tout d'abord un long développement historique sur cette question de la judéité, qui du modèle premier de Ruth nous amènera à la définition des *tannaim*, et à leur difficile gestion du problème des premiers judéo-chrétiens. Après un détour par l'époque médiévale, centrée sur la démarche maïmonidienne, nous analyserons ensuite les ruptures introduites par la modernité et leur impact sur notre question, avant de nous intéresser, dans une dernière partie, sur les questions actuelles.

Notre plan, dans ses grandes lignes, sera donc le suivant :

■ Les différentes conceptions historiques du sujet :

-- A l'époque de la Bible.

-- Au temps d'Ezra.

¹² Il est symptomatique qu'un mouvement tel que le Mouvement Juif Libéral de France (MJLF) articule sa présentation dans une plaquette ayant pour titre le mot « Convictions ». Il s'agit là, sinon d'un retour au modèle cognitiviste de Maïmonide, du moins d'une définition du judaïsme en termes principalement intellectuels.

- La définition de la judéité par les *tannaïm* :
 - Les définitions halakhiques.
 - La question des apostats et des hérétiques.
 - Les rabbins face au développement du christianisme.
- La question des dogmes :
 - Le tournant du 10^{ème} siècle.
 - Maïmonide et les treize articles de foi.
 - Deux types de foi – le lien avec la question de la judéité.
- Les nouvelles perspectives de la modernité.
- Les question pour aujourd'hui.

2/ Les différentes conceptions historiques du sujet :

2.1 / Généralités introductives :

■ L'identité juive est un facteur dont l'importance apparaît dès les premières pages de la Bible. La structure-même du récit biblique, qui débute par une présentation large de l'humanité et de ses rameaux appelés à devenir différents peuples, opère une focalisation rapide sur la seule famille d'Abraham, désigné comme le premier *'ivri, hébreu*¹³, et dont la descendance, en deux générations, verra la constitution des *beney-yisra'el*, les israélites.

Du fait de la personnalité d'Abraham et du message monothéiste dont il est porteur, sa descendance se trouve valorisée à travers les notions de bénédiction et d'alliance :

וְאֶתְנָה בְּרִיתִי, בֵּינִי וּבֵינְךָ; וְאַרְבֶּה אוֹתְךָ, בְּמֵאֵד מְאֹד

*Je maintiendrai mon alliance avec toi, et je te multiplierai à l'infini*¹⁴

De même :

וְהִקְמַתִּי אֶת-בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ, וּבֵין זַרְעֶךָ אַחֲרָיְךָ לְדֹרֹתָם--לְבְרִית עוֹלָם: לְהִיּוֹת לְךָ
לְאֱלֹהִים, וּלְזַרְעֶךָ אַחֲרָיְךָ

*J'établirai mon alliance entre moi et entre toi, et avec ta postérité en ses générations, en alliance perpétuelle, afin d'être pour toi un Dieu, et pour ta postérité après toi*¹⁵.

¹³ Gen 14, 13.

¹⁴ Gen 17, 2.

¹⁵ Gen 17, 7 (notre traduction)

■ Nous allons voir maintenant comment ces promesses vont se concrétiser, et se constituer progressivement cette notion de judéité. En restant pour l'instant dans le cadre de l'histoire biblique, nous étudierons successivement deux paradigmes liés à deux époques différentes, celle de Ruth et celle d'Ezra.

2.2 / A l'époque de la Bible :

2.2.1 / Ruth :

Bien que le Livre de Ruth soit considéré par la plupart des savants comme post-exilique¹⁶, son histoire est censée se dérouler pendant la période des Juges¹⁷. Il peut donc être considéré pour notre sujet comme le modèle le plus ancestral, précisément en opposition avec le modèle instauré par Ezra, de l'attachement au peuple juif :

כִּי אֶל-אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֶלָּהּ, וּבְאֲשֶׁר תֵּלִינִי אֶלֶּי--עַמֶּךָ עִמִּי, וְאֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵי. יֵז בְּאֲשֶׁר תִּמְוֹתֵי
אֲמוֹת, וְשָׁם אֶקְבֵּר

Car partout où tu iras j'irai ; où tu demeureras, je veux demeurer ; ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu ; là où tu mourras, je veux mourir aussi et y être enterrée¹⁸.

Les déterminants de l'identité juive sont ici les suivants :

- L'identification au peuple juif passe par l'affirmation d'une communauté de destin, dans ses deux aspects de passé et d'avenir ; la mention *'asher telek*, ici, exprime l'adhésion à l'avenir.
- L'identification au destin dans son aspect « mémoire », celui du passé du peuple juif, s'opère par l'insertion dans la perspective des ancêtres : *ve-sham 'eqqaver* évoque l'épisode fondateur d'Abraham achetant un champ à Efron. La place des morts sur la terre, ici comme pour Abraham, opère comme marqueur spatial et temporel de l'identité.
- L'identité territoriale, la différenciation territoriale des peuples, à cette époque, est un facteur de clarté concernant la question de l'identité ; il est implicite que Moab est une terre où habite un peuple étranger. A contrario, en revenant en Judah, il est clair que Noémie

¹⁶ Cf. article « Ruth, Book of », in *Jewish Encyclopedia*, vol. R, pp. 576-577.

¹⁷ Le livre faisait initialement partie du Livre des Juges ; c'est la raison pour laquelle la Septante le place juste après ce dernier.

¹⁸ Ruth, I, 16-17.

revient parmi les siens, le peuple juif. La suivre est donc un acte clair, simple, d'identification.

2.2.2 / Bible -- versets interdisant les mariages mixtes :

Par ailleurs, la Bible exige avec force que l'expérience historique des Israélites ne se dissolve point, lors de son installation sur la terre de Canaan, par la promiscuité avec les autres peuples déjà installés. Ses admonestations contre ce que nous appellerions maintenant des mariages mixtes sont nombreuses. Nous trouvons ainsi :

■ Dans le Livre de Ruth :

יב השמר לך, פן-תִּכְרַת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ, אֲשֶׁר אֵתָהּ, בָּא עָלֶיהָ: פֶּן-יְהִיֶּה לְמוֹקֵשׁ, בְּקִרְבְּךָ. יג כִּי אֶת-מִזְבְּחֵיהֶם תִּתְּצוּן, וְאֶת-מִצְבְּתָם תִּשְׁבְּרוּן; וְאֶת-אֲשֵׁרֵיוֹ, תִּכְרַתוּן. יד כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה, לְאֵל אֲחֵר: כִּי יְהוָה קָנָא שְׁמוֹ, אֵל קָנָא הוּא. טו פֶּן-תִּכְרַת בְּרִית, לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ; וְזָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם, וְזָבְחוּ לְאֱלֹהֵיהֶם, וְקָרָא לָךְ, וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ. טז וְלִקְחָתְּמִבְּנֹתָיו, לְבָנֶיךָ; וְזָנוּ בְּנֹתָיו, אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן, וְהִזְנוּ אֶת-בְּנֶיךָ, אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן

Garde-toi de contracter alliance avec l'habitant du pays que tu vas occuper : il deviendrait un danger au milieu de toi. Au contraire, vous renverserez leurs autels, vous briserez leurs monuments, vous abattrez leurs bosquets. Car tu ne dois pas te courber devant une divinité étrangère, parce que l'Eternel a nom jaloux, c'est un Dieu jaloux ! Garde-toi de faire alliance avec l'habitant de ce pays : prostitué au culte de ses dieux, il leur sacrifierait, et il te convierait à ses sacrifices et tu en mangerais. Puis, tu choisirais parmi ses filles des épouses à tes fils ; et ses filles, s'abandonnant au culte de leurs dieux, entraînant tes fils dans leur culte¹⁹.

■ Puis dans le Livre du Deutéronome :

א כִּי יְבִיאֲךָ, יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, אֶל-הָאָרֶץ, אֲשֶׁר-אֵתָהּ בָּא-שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ; וְנָשַׁל גּוֹיִם-רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחַיִּי וְהַגֵּרְגָּשִׁי וְהָאֲמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי, וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי--שִׁבְעָה גּוֹיִם, רַבִּים וְעֲצוּמִים מִמֶּךָ. ב וּנְתַנֶּם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, לְפָנֶיךָ--וְהִפִּיתֶם: הַחֶרֶם תַּחְרִים אֹתָם, לֹא-תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַנְּם. ג וְלֹא תִתְּחַתֵּן, בָּם: בְּתֶךָ לֹא-תִתֵּן לְבָנוֹ, וּבְתוֹ לֹא-תִקַּח לְבָנֶךָ

¹⁹ Ex, 34, 12-16.

Lorsque l'Éternel, ton Dieu, t'aura fait entrer dans le pays où tu te rends pour le conquérir; quand il aura écarté de devant toi ces nombreuses peuplades, le Héthéen, le Ghirgachéen, l'Amorréen, le Cananéen, le Phérezéen, le Hévéen et le Jébuséen, sept peuplades plus nombreuses et plus puissantes que toi; ² quand l'Éternel, ton Dieu, te les aura livrés et que tu les auras vaincus, tu les frapperas d'anathème. Point de pacte avec eux, point de merci pour eux! ³ Ne t'allie avec aucun d'eux: ta fille, ne la donne pas à son fils, et sa fille, n'en fais pas l'épouse du tien !²⁰

■ Nous trouvons de pareilles mises en garde dans le Livre de Josué :

וּחִזְקֶתֶם מְאֹד--לְשָׁמֵר וְלַעֲשׂוֹת, אֶת כָּל-הַכְּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה: לְבַלְתִּי סוּר-מִמֶּנּוּ,
יְמִין וְשְׂמָאוֹל. ז לְבַלְתִּי-בֹא בְּגוֹיִם הָאֵלֶּה, הַנְּשָׂאֲרִים הָאֵלֶּה אֶתְכֶם; וּבְשֵׁם אֱלֹהֵיהֶם לֹא-
תִזְכְּרוּ, וְלֹא תִשְׁבִּיעוּ, וְלֹא תַעֲבֹדוּם, וְלֹא תִשְׁתַּחֲוּוּ לָהֶם

Mais attachez-vous résolument à observer à pratiquer tout ce qui est écrit dans le livre de la doctrine de Moïse, sans vous en écarter ni à droite ni à gauche; ⁷ à ne pas vous mêler à ces peuples qui restent là près de vous, pour ne pas vous exposer à prononcer le nom de leurs dieux, à le faire intervenir dans les serments, à les adorer ni à vous prosterner devant eux²¹.

Il est intéressant de relever que les prohibitions en appellent principalement à des arguments de nature ethnique et religieuse. Ces passages, en effet, capitalisent sur une définition assez large du judaïsme, conçue sans plus de précision comme religion fondée sur le rejet de l'idolâtrie ; cet appel, pour les rédacteurs, est censé servir de marqueur, suffisant pour dessiner l'identité de l'individu. La composante territoriale, de même, est à cette époque encore largement suffisante pour discerner les populations et discriminer ainsi un mode de vie.

Tournons-nous maintenant vers les sources bibliques qui servirent de références pour la définition plus tardive, halakhique, de la judéité.

²⁰ Deut 7, 1-3.

²¹ Jos 23, 6-7.

- Une première situation de « couple mixte » nous est présentée dans ce verset du Lévitique :

וַיָּצֵא, בֶן-אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית, וְהוּא בֶן-אִישׁ מִצְרַיִם, בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; וַיִּנְצוּ, בַּמַּחֲנֶה, בֶּן הַיִּשְׂרָאֵלִית, וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי

Il arriva que le fils d'une femme israélite, lequel avait pour père un Egyptien, était allé se mêler aux enfants d'Israël; une querelle s'éleva dans le camp, entre ce fils d'une Israélite et un homme d'Israël²².

- De même dans ce passage d'Ezra :

וַיַּעַן שְׁכַנְיָה בֶן-יְחִיאֵל מִבְּנֵי עוֹלָם (עֵילָם), וַיֹּאמֶר לְעֶזְרָא--אֲנַחְנוּ מְעַלְנוּ בְּאֱלֹהֵינוּ, וְנָשָׁב נָשִׁים נְכָרִיּוֹת מֵעַמֵּי הָאָרֶץ; וְעַתָּה יֵשׁ-מִקְוָה לְיִשְׂרָאֵל, עַל-זֹאת

Cekhania, fils de Yehiël, des enfants d'Elam, prit la parole et dit à Ezra: "Nous, nous avons commis une infidélité envers notre Dieu en épousant des femmes étrangères, appartenant aux populations de ce pays; mais il est encore de l'espoir pour Israël en cette occurrence. Oui, dès maintenant, contractons avec notre Dieu l'engagement de renvoyer toutes ces femmes et les enfants nés d'elles, conformément au conseil de mon seigneur et de ceux qui sont zélés pour le commandement de notre Dieu. Que tout se passe selon la loi²³.

2.2.3 / La période d'Ezra :

2.2.3.1 / Arrière-plan historique :

La période d'Ezra marque une rupture par apport à la conception pré-exilique de la judéité. Rappelons brièvement la séquence des événements :

En 538 *av. è.c.*, l'édit de Cyrus permet aux juifs de retourner à Jérusalem et d'y rebâtir le Temple, détruit cinquante ans plus tôt par Nabuchodonosor. Une première mission, conduite par Zorobabel et le Grand-Prêtre Josué, aboutit à une réinauguration en 516 *av. è.c.*. Les cinquante années postérieures sont des années troubles, jusqu'à ce qu'une seconde mission, conduite cette fois par Ezra, amène un nouveau groupe d'exilés vers 458 *av. è.c.*²⁴. S'il ne resta

²² Lev 24, 10.

²³ Ez 10, 2.

²⁴ Ou vers 398 *av.è.c.* selon S. Encel, cf. *op. cit.* p. 154.

apparemment à Jérusalem qu'une année²⁵, contrairement aux douze années de la mission civile de Néhémie, ses actions vigoureuses lui valurent une glorieuse postérité.

Alors que Néhémie, dont les deux missions s'échelonnèrent entre 445 et 433 *av. è.c.* et en 423, centra son action sur la construction de murailles autour de Jérusalem, le traitement de la misère sociale et de la dépopulation, Ezra, en sa qualité de *sofer divrey mišvot-ha-shem ve-ḥuqav 'al-yisra'el* (« scribe versé dans les détails des commandements de l'Éternel et des règles imposées à Israël »²⁶), prit des mesures drastiques sur le plan communautaire et religieux.

Rassemblant le peuple à *Sukkot* pour leur demander de se séparer de leurs femmes étrangères, il les réunit à nouveau à *Rosh-Hashana* pour instituer la lecture publique de la Torah, leur demander de s'engager à respecter ses commandements, notamment la séparation exigée précédemment.

2.2.3.2 / L'analyse des historiens :

Les chercheurs soulignent plusieurs points fondamentaux quant au fond idéologique sur lequel reposent les décisions d'Ezra :

- La restauration de la communauté s'appuyait sur un mythe, celui de la « terre vidée »²⁷. Les judéens restés sur place, qui étaient nombreux, avaient demandé à participer à la restauration du Temple mais leur demande fut refusée. Le problème étant de déterminer, à l'époque, quelle fraction du peuple devait incarner la continuité de destin du peuple juif, les habitants restés sur place furent systématiquement dépréciés, ignorés, rendus comme « invisibles » face à l'auto-définition volontairement « séparatiste »²⁸ des exilés en tant que *beney ha-golah*, 'am ha-golah incarnant le *she'erit yisra'el*, le « reste d'Israël ».
- Le livre d'Ezra abonde en descriptions d'une terre souillée, et dont les habitants restés sur place participent de cette souillure. L'idéologie d'Ezra est donc essentiellement fondée sur la nécessité d'une « purification », et ses actes, empreints de la volonté de purifier la terre. Cette purification, nous l'avons compris, avait pour enjeu une prise de pouvoir sur la continuité de l'histoire juive.

²⁵ Cf. S. Encel, *op. cit.*, p. 152.

²⁶ Ez 7, 11.

²⁷ Cf. II Chron, 36, 17-21. Cité par ENCEL, Stéphane, *Les Hébreux*, Armand Colin, Paris, 2009, p. 150.

²⁸ Le terme est de S. Encel, cf. *op. cit.*, p. 151.

● Par ailleurs, les aspects légaux concernant la mixité sont importants pour comprendre la décision de séparation édictée par Ezra : les femmes pouvant devenir héritières, des revendications de territoire seraient nées entre populations différentes²⁹.

Nous allons citer maintenant quelques passages témoignant de ce nouveau paradigme culturel, et de la volonté de rendre la question des *yuhasin* (statut personnel) capitale dans l'expérience collective du peuple.

■ Soit ce premier passage d'Ezra :

וְכַכְלֹת אֱלֹהִים, נִגְשׂוּ אֵלַי הַשָּׂרִים לֵאמֹר--לֹא נִבְדְּלוּ הָעָם יִשְׂרָאֵל וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם, מֵעַמֵּי
הָאָרְצוֹת: כִּתְעַבְתִּיהֶם לְכַנְעֲנֵי הַחִתִּי הַפְּרָזִי הַיְבוּסִי, הָעַמֹּנִי הַמֹּאבִי, הַמִּצְרִי, וְהָאֱמֹרִי. ב
כִּי-נָשְׂאוּ מִבְּנוֹתֵיהֶם, לָהֶם וּלְבָנֵיהֶם, וְהִתְעַרְבוּ זָרַע הַקֹּדֶשׁ, בְּעַמֵּי הָאָרְצוֹת; וַיַּד הַשָּׂרִים
וְהַסֹּגְנִים, הִיתָה בַּמַּעַל הַזֶּה--רָאשׁוֹנָה

Quand tout cela fut accompli, les chefs [du peuple] se présentèrent à moi et dirent: "Le peuple, Israélites, prêtres et Lévites, ne s'est pas tenu séparé des populations de ces pays, en raison des abominations propres aux Cananéens, Héthéens, Phérézéens, Jébuséens, Ammonites, Moabites, Egyptiens et Amorréens; ² car ils ont pris parmi leurs filles des femmes pour eux-mêmes et pour leurs fils, et ainsi ceux de la race sainte se sont mélangés avec les peuplades de ces pays; les seigneurs et les chefs ont été les premiers à prêter la main à cette félonie.³⁰

■ Ou cet autre passage d'Ezra :

וְעַתָּה בְּנוֹתֵיכֶם אַל-תִּתְּנוּ לְבָנֵיהֶם, וּבְנוֹתֵיהֶם אַל-תִּשְׂאוּ לְבָנֵיכֶם, וְלֹא-תִדְרְשׁוּ שְׂלָמָם
וְטוֹבָתָם, עַד-עוֹלָם--לִמְעַן תִּחְזְקוּ, וְאֶכְלְתֶם אֶת-טוֹב הָאָרֶץ, וְהוֹרִשְׁתֶּם לְבָנֵיכֶם, עַד-עוֹלָם

Aussi, ne donnez pas vos filles à leurs fils et ne mariez pas leurs filles à vos fils en aucun temps ne vous intéressez à leur bien-être et à leur prospérité, afin que vous soyez forts, que vous jouissiez des délices de ce pays et en transmettiez l'héritage à vos enfants pour toujours.³¹

²⁹ S. Encel, *op. cit.*, p. 151.

³⁰ Ez, 9, 1-2.

³¹ Ez 9, 12.

Les deux passages précédents étaient descriptifs. Nous allons maintenant citer deux textes de nature halakhique, rendant compte des décisions effectivement prises ; les historiens se sont appuyés sur quelques infimes variantes entre les deux types de texte pour en tirer des conclusions fort intéressantes.

■ Soit tout d'abord ce texte d'Ezra :

יֵא וְעַתָּה, תָּנוּ תוֹדָה לַיהוָה אֱלֹהֵי-אַבְתֵיכֶם--וַעֲשׂוּ רְצוֹנוֹ; וְהִבְדִּילוּ מֵעַמֵי הָאָרֶץ, וּמִן-הַנָּשִׁים
הַנִּכְרִיזוֹת

Mais maintenant confessez-vous à l'Eternel, le Dieu de vos pères, et faites sa volonté: séparez-vous des populations du pays et des femmes étrangères³².

■ Et ce texte de Néhémie :

לֹא וְאֲשֶׁר לֹא-נִתְּן בְּנִיתֵינוּ, לְעַמֵי הָאָרֶץ; וְאֶת-בְּנִיתֵיהֶם, לֹא נִקַּח לְבָנֵינוּ

[Et le reste du peuple ... s'engagèrent] ... à ne pas marier nos filles avec les populations [païennes] du pays et à ne pas faire épouser leurs filles par nos fils³³

2.2.3.3 / Remarques :

Il nous faut bien voir, tout d'abord, que l'un des facteurs sociologiques majeurs ayant permis cette rupture³⁴ dans la façon d'envisager l'appartenance au peuple juif, et qui sera désormais la donnée première pour la Période du Second Temple, est l'émergence d'un judaïsme diasporique. Coupé de sa terre historique, inclinant à envisager l'ethnicité comme un facteur autonome, bien distinct de la notion de territoire, le judaïsme, tout en restant avant tout un mode de vie, évolue dans le sens d'une « religion », soit une différence nette avec l'époque biblique telle qu'elle nous est rapportée dans l'histoire de Ruth.

Concernant les textes cités ci-dessus, le professeur Schiffman note un contraste intéressant entre les récits de dispositions légales (où les mariages mixtes sont interdits, qu'il s'agisse

³² Ez 10, 11.

³³ Neh, 10, 31.

³⁴ Cf. SCHIFFMAN, Lawrence H., *Who Was a Jew ? Rabbinic and Halakhik perspectives on the Jewish Christian Schism*, Ktav Publishing House, Hoboken, New Jersey, 1985, p. 16.

d'une femme ou d'un homme non-juifs) et les récits simplement narratifs (les premiers que nous avons cités), où l'histoire n'est racontée que par rapport à l'éventualité d'une femme non juive.

Les chercheurs en déduisent qu'à cette époque existait déjà une différenciation, pour la transmission de la judéité, entre une femme juive et un homme juif.

Les historiens s'interrogent, en revanche, sur la raison de cette séparation directe décidée par Ezra, une décision assez drastique et sans doute douloureuse pour les familles concernées ; n'aurait-il point été possible de procéder à une conversion ? La recherche interprète ce fait comme étant le signe d'une phase de transition, où les procédures courtes, simplement déclaratives, fondées sur l'identification à l'histoire et sur un contexte territorial clairs n'avaient plus cours, et où les conversions fondées sur la conception d'un judaïsme comme religion n'existait pas encore.

Selon C. Tchernowitz, la circoncision existait pour les hommes, mais rien n'était prévu pour les femmes³⁵. Touvia Friedmann, dans un *responsum massorti* de 1988-89, confirme cette analyse en indiquant qu'Ezra aurait pu, si une procédure avait existé, convertir les femmes sans avoir recours à la séparation³⁶.

Toujours selon T. Friedmann, cette procédure existait en revanche sous Jean Hyrcan (134-104), puisque ce dernier, après sa conquête de l'Idumée, plaça les Iduméens devant le choix de se convertir ou d'être exilés³⁷.

2.2.3.4 / Evolution :

On voit donc, ne serait-ce qu'à travers un comparatif entre Ruth et Esdras, une franche évolution des procédures.

Originellement n'existait pas de procédure de conversion formelle ; cette dernière résidait simplement dans une déclaration d'attachement au pays et au destin collectif du peuple juif³⁸. Israël était principalement conçu comme une entité nationale reliée à une terre³⁹, une terre qui, ne l'oublions pas, avait été promise.

³⁵ Schiffman, *op. cit.*, p. 15, note 42 (p. 82).

³⁶ Cf FRIEDMAN, Touvia, « Des conversions et des mariages mixtes », in KRYGIER, Rivon (dir.), *La loi juive à l'aube du XXI^e siècle*, Bibliourop, Paris, 1999, p. 119.

³⁷ Cf. JOSEPHÉ, Flavius, *Antiquités juives*, XIII, 9, 1 § 255-258 ; SCHÄFER, Peter, *Histoire des juifs dans l'antiquité*, Editions du Cerf, Paris, 1989, p. 87.

³⁸ Schiffman, *op. cit.*, p. 15.

³⁹ Schiffman, *op. cit.*, p.16.

Un changement capital intervint lorsque l'exil dû à la destruction du Premier Temple força le judaïsme à se redéfinir comme une communauté extra-territoriale. Les questions de filiation biologique (*yuhasin*) prirent alors de l'importance ; c'est ce qui ressort des textes d'Ezra et de Néhémie.

L'évolution continuera d'être rapide. A l'époque où le christianisme apparaît, par exemple, la *halakhah* était parfaitement claire concernant la judéité d'une personne par sa naissance : celle-ci ne se transmettait que par le fait d'une mère juive.

3/ La définition tannaïtique de la judéité :

Le meilleur point d'observation pour préciser la conception qu'avait les rabbins de l'identité juive est sans doute d'aborder la question par le biais de la conversion. Nous commencerons par citer deux textes, avant de détailler chacun des éléments constitutifs de la judéité

3.1 / Attestations scripturaires :

3.1.1 / Rabbi Yehuda ha-Nassi :

רבי אומר: מה ישראל שלא באו לברית אלא בשלשה דברים, במילה ובטבילה ובהרצית קרבן, אף הגרים כיוצא בהם.

« De la même façon qu'Israël n'est entré dans l'Alliance qu'au moyen de trois choses – la circoncision, l'immersion et l'acceptation d'un sacrifice, il en est de même pour les prosélytes. »⁴⁰

3.1.2 / Traité Yevamot :

גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים דחופים סחופים ומטורפין ויסורין באין עליהם? אם אומר יודע אני ואיני כדאי מקבלין אותו מיד ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה

⁴⁰ *Sifre ba-midbar*, 108 ; Cf. Schiffman, *op. cit.*, p. 19.

ומעשר עני. ומודיעין אותו ענשן של מצות ... וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצות כך מודיעין אותו מתן שכרן ... ואין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו קיבל מלין אותו מיד ... נתרפא מטבילין אותו מיד ושני ת"ח עומדים על גביו ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו אשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה ושני ת"ח עומדים לה.⁴¹ מבחוץ ומודיעין אותה מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות.

Our Rabbis taught: If at the present time a man desires to become a proselyte, he is to be addressed as follows: 'What reason have you for desiring to become a proselyte; do you not know that Israel at the present time are persecuted and oppressed, despised, harassed and overcome by afflictions'? If he replies, 'I know and yet am unworthy', he is accepted forthwith, and is given instruction in some of the minor and some of the major commandments. He is informed of the sin [of the neglect of the commandments of] Gleanings, the Forgotten Sheaf, the Corner and the Poor Man's Tithe. He is also told of the punishment for the transgression of the commandments. Furthermore, he is addressed thus: 'Be it known to you that before you came to this condition, if you had eaten suet you would not have been punishable with kareth, if you had profaned the Sabbath you would not have been punishable with stoning; but now were you to eat suet you would be punished with kareth; were you to profane the Sabbath you would be punished with stoning'. And as he is informed of the punishment for the transgression of the commandments, so is he informed of the reward granted for their fulfilment. He is told, 'Be it known to you that the world to come was made only for the righteous, and that Israel at the present time are unable to bear either too much prosperity. or too much suffering'. He is not, however, to be persuaded or dissuaded too much.⁴ If he accepted, he is circumcised forthwith. Should any shreds which render the circumcision invalid remain, he is to be circumcised a second time. As soon as he is healed arrangements are made for his immediate ablution, when two learned men must stand by his side and acquaint him with some of the minor commandments and with some of the major ones.⁴ When he comes up after his ablution he is deemed to be an Israelite in all respects.

⁴¹ Yevamot, 47a-b.

In the case of a woman proselyte, women make her sit in the water up to her neck, while two learned men stand outside and give her instruction in some of the minor commandments and some of the major ones⁴².

3.2 / Les quatre critères -- analyse⁴³ :

Les historiens divergent quant à la datation de ces textes. La mention d'événements tragiques, qui justifient la mise en garde du candidat du passage de *Yevamot*, peut référer tout autant à la période qui suivit la première grande révolte juive de 66-74, qu'aux persécutions consécutives à la révolte de Bar-Kochba (132-135).

Ces variations n'ont cependant pas de conséquence pour notre sujet.

3.2.1 / L'acceptation de la *torah* :

C'est le premier élément fondamental, et il est particulièrement développé dans *Yevamot*. Cela ne constitue pas une surprise, car ceci peut être analysé comme faisant lien avec la conception originelle de Ruth, dont la procédure présente constitue en quelque sorte une reprise et une évolution : acceptation, d'une part, du sort et de la façon de vivre du peuple juif, et d'autre part, approfondissement de ce lien sur le plan religieux.

On notera avec intérêt, surtout au regard des procédures actuelles consistoriales dans un pays comme la France, qu'il n'est pas demandé au candidat une connaissance poussée de la loi, mais une acceptation des commandements. On peut parler ici d'un processus dynamique, qui parie en confiance sur l'approfondissement futur du candidat.

Il est par ailleurs intéressant de noter la nature des commandements cités, qui relèvent tous de la sphère de la *šedaqah*. Sans que cela constitue une définition du judaïsme, une telle orientation révèle un aspect important de la conception globale que se faisaient les rabbins de l'expérience juive. Une conception non seulement halakhique, mais morale.

⁴² La traduction est celle de l'édition Soncino (dir. R. Dr. Isidore Epstein), London, 1952.

⁴³ Schiffman, *op. cit.*, pp. 21-32.

Ces passages, enfin, possèdent un aspect polémique et politique que nous ne percevons peut-être plus, mais qui dans le combat des pharisiens contre les sadducéens, était d'une grande signification : la *torah* dont il est question ici est aussi bien la loi écrite que *la loi orale*⁴⁴.

Cet aspect de la procédure, où se lit la volonté de contrôle des *tannaïm* sur la direction spirituelle du peuple juif, peut être discernée de façon encore plus nette dans la fameuse histoire du païen qui, désirant se convertir, vient trouver successivement Shammaï puis Hillel. Découvrant à sa grande surprise qu'il existe non pas une seule *torah* mais deux *torot*, le païen déclare ne vouloir connaître que la *torah* écrite. Chassé par Shammaï, Hillel le convainc ensuite de la nécessité de la loi orale⁴⁵.

3.2.2 / La circoncision :

Elle fut de tout temps le référent incontournable de la judéité, sauf pendant une courte période correspondant à la génération immédiatement postérieure à la sortie d'Égypte⁴⁶.

Signe d'alliance du point de vue biblique, toutes les sources gréco-romaines prouvent que la circoncision était reconnue comme le signe distinctif des juifs, alors même qu'elle était pratiquée par d'autres peuples au Moyen-Orient.

La politique d'oppression séleucide, qui provoqua la révolte des Macchabées, et la répression d'Hadrien consécutive à la révolte de Bar-Kokhba, pour ne citer que ces deux exemples, comptaient parmi leurs mesures principales l'interdiction de la circoncision, attestant de l'impact de cette pratique⁴⁷ sur la constitution de la notion de judéité.

3.2.3 / Immersion :

L'immersion rituelle (*tevilah*) devint d'autant plus importante que, la circoncision étant réservée aux seuls mâles, elle devint le seul rite qui restait aux femmes –en dehors de l'acceptation de la *torah* – lorsque la destruction du Temple supprima la possibilité d'apporter un sacrifice⁴⁸.

Les chercheurs sont divisés sur sa signification exacte ; deux interprétations prévalent :

⁴⁴ Dont on sait que les sadducéens ne la reconnaissait pas.

⁴⁵ *Shab.* 31a.

⁴⁶ *Jos* 5, 2-9.

⁴⁷ Cf. I, *Mach*, 1, 60-64.

⁴⁸ Notons avec intérêt que dans les procédures de conversion du Consistoire, il est précisé que le prosélyte reste redevable de l'apport de ce sacrifice lors de la construction du Troisième Temple.

● L'immersion aurait un caractère purificateur : il se serait agi pour le prosélyte de se purifier de l'impureté des Gentils, un concept d'origine post-biblique⁴⁹. L'idée de purification, par ailleurs, est bien ancrée dans la Bible.

■ Elle aurait revêtu un caractère simplement initiatoire, signifiant pour le prosélyte l'entrée dans une nouvelle vie, à la manière du baptême dans le christianisme⁵⁰. Cette conception n'a pas de fondement dans la Bible.

Quoi qu'il en soit, nous savons que l'immersion fut pratiquée dès la moitié du 1^{er} siècle av.è.c. :

גר שנתגייר ערב פסחים--בית שמאי אומרין, טובל ואוכל את פסחו לערב;
בית הלל אומרין, הפורש מן העורלה כפורש מן הקבר.

« *Si un prosélyte se convertit la veille de pessah, l'école de Shammaï dit : il s'immerge et mande l'offrande pascale le soir. L'école d'Hillel dit : celui qui se sépare de la orlah est aussi impur que celui qui se sépare d'une tombe* »⁵¹.

La controverse entre Shammaï et Hillel concerne précisément le statut de l'immersion. Pour Hillel, la purification doit avoir lieu sept jours plus tard. Il y a donc deux immersions : celle liée à la conversion (*tevilah*), qui aurait ainsi un caractère initiatoire, et une deuxième, liée à l'impureté (*hazza'ah*, ou *hazzayah*).

Pour les historiens, il est clair que l'immersion fut pratiquée par Jean le Baptiste, et que c'est le christianisme qui a été influencé par le judaïsme sur ce point⁵².

3.3 / La définition de la judéité par les *tannaïm* :

⁴⁹ Une étude exhaustive concernant cette question est celle de BÜCHLER, A., « The Levitical Impurity of the Gentile in Palestine Before the Year 70 », *JQR* n.s. 17, 1926-27, pp. 1-81. Ces lois, selon sa thèse, ont leur origine dans la période précédant le déclenchement de la révolte juive de 66 è.c.. Nous ne faisons que reprendre ici la note de L. H. Schiffman, *op. cit.*, p. 85, note 44.

⁵⁰ Les chercheurs sont quasi-unanimes à penser que le baptême provient de l'immersion rituelle du judaïsme.

⁵¹ *Mishna Pessahim* 8, 8.

⁵² Schiffman, *op. cit.*, p. 29-30.

L'étude des différents aspects de la conversion nous livre ainsi une vue d'ensemble sur les dimensions de la judéité⁵³ selon les *tannaïm* :

- L'engagement du prosélyte en faveur de la *torah* doit être total. Il s'agit aussi bien de la *torah* écrite que de la *torah* orale, c'est-à-dire l'acceptation de l'interprétation et de l'autorité des rabbins concernant les destinées spirituelles du peuple juif.

Soulignons que cet engagement, s'il est manifesté par l'apprentissage de quelques commandements, n'a pas pour critère décisif la connaissance intellectuelle. La procédure est conçue de telle façon qu'elle laisse ouverte cette question de la connaissance, en une position *a priori* fondée sur la confiance. On peut penser qu'à l'époque les mœurs du peuple juif étaient relativement identifiables par tous, et qu'une acceptation intellectuelle ou morale se traduisait immédiatement en façon de vivre⁵⁴.

- Une identification avec l'histoire et le destin du peuple juif. Cet élément constitue la couche la plus ancienne de la procédure, faisant lien avec la démarche de Ruth. La circoncision peut être comptée comme un élément de cette perspective.

- Une identification en termes de valeurs, principalement celles de générosité et de charité.

- La purification. Il s'agit là d'un acte rituel, mais au-delà, il signifie que la vie juive est un engagement à se placer dans une perspective de pureté et de sainteté, dans un projet de sanctification du monde.

- Le sacrifice, quant à lui, manifeste la conscience, la reconnaissance de la source de cette bénédiction et de cette sanctification, et marque chez le prosélyte le désir d'être agréé par Dieu.

Au-delà du pur aspect halakhique, ce bouquet de composantes dessine une conception de l'être juif et de son comportement. Avant de poursuivre notre examen d'époques ultérieures, il est capital de rappeler que malgré les expressions très différentes, voire antagonistes du judaïsme à l'époque de la fin du Second Temple, entre esséniens, pharisiens et saducéens, aucun courant ne prétendait à l'encontre des autres qu'il n'était pas juif. A aucun moment cette prétention ne fut avancée, même contre les tenants de l'hellénisme extrême.

Un aspect qui mérite d'être médité pour notre époque...

⁵³ Schiffman, *op. cit.*, p. 38-39.

⁵⁴ Cette façon de vivre n'était d'ailleurs pas encore définie en termes de *halakhah*, puisque celle-ci fut précisément l'œuvre des *tannaïm*.

4 / Apostats et hérétiques :

Il pourra être intéressant, pour mieux cerner la notion de judéité, de l'aborder par les cas limites que représentent l'apostat et l'hérétique. Dans la mesure où ceux-ci sont classiquement définis par ce qu'ils croient ou ce qu'ils font, l'étude de leur cas s'avérera précieux pour mesurer l'impact de la croyance sur la question du statut personnel.

4.1 / Définitions :

■ Un hérétique⁵⁵, selon la définition de L.H. Schiffman⁵⁶, est une personne dont les croyances ne sont pas en accord avec la religion dont il se réclame, et pratique des actes en dehors de la norme.

■ L'apostat (*mummar*, ou *meshumad*, ou *hemir dat*), est quelqu'un dont les actes ne correspondent pas aux normes de comportement de la communauté religieuse dont il se réclame.

Selon une autre définition⁵⁷, l'apostat est celui qui abandonne sa religion pour une autre.

4.2 / Hérésie :

4.2.1 *Mishnah Sanhedrin* :

כל ישראל, יש להם חלק לעולם הבא. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא--
האומר אין תחיית המתים, ואין תורה מן השמיים, ואפיקורוס. רבי עקיבה
אומר, אף הקורא בספרים החיצונים, והלוחש על המכה ואמר "כל המחלה

⁵⁵ Différents termes sont utilisés en hébreu : *minim*, *hisonim* (« qui sont à l'extérieur »), *apikoros* (terme grec), *kofer ba-torah* (« qui nie la Torah »), ou *kofer ba-'ikkar* (« qui nie les principes fondamentaux »). La signification exacte de ces différents termes est matière à controverse parmi les chercheurs.

⁵⁶ Schiffman, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁷ Cf. article « Apostasy and Apostates from Judaism », in *Jewish Encyclopedia*, Vol. A,

אשר שמתי במצריים, לא אשים עליך" (שמות טו,כו). אבא שאול אומר, אף
ההוגה את השם באותותיו

« *Tout Israël a droit au monde à venir ... Tels sont ceux qui n'ont pas de part au monde à venir : celui qui dit qu'il n'y pas de résurrection des morts, celui qui dit que la Torah n'est pas d'origine divine, et l'apikoros* »⁵⁸.

4.2.2 / Remarques et analyse :

Ce passage est le point de départ de toutes les discussions concernant la question de l'existence de dogmes dans le judaïsme et, concernant notre discussion, la définition de l'hérésie.

Une précision sur la notion de « monde à venir » : la *mishnah* nous apprend par la suite qu'après la résurrection vient le jugement divin et ensuite seulement le monde à venir⁵⁹.

Quant à notre texte, trois catégories sont ici distinguées :

- Ceux qui nient la résurrection : ceci est interprété par les rabbins comme la négation du principe de récompense et de punition, car le monde à venir est conçu comme la récompense pour l'accomplissement des *mišvot*.
- Ceux qui nient le principe *torah min ha-shamayim*, à savoir le caractère surnaturel de la Révélation. De façon corollaire se trouve dénié le caractère prophétique de Moïse.
- L'*Apiqoros* : ce terme a une signification plus générale que celui d'« adepte de la théorie d'Epicure » (342-270 av. è.c.). Une question intéressante qui divise les chercheurs est de déterminer contre qui exactement polémique les rabbins. Selon Flavius Josèphe (c. 37-c. 100), ce sont les croyances des Sadducéens qui exemplifiaient le mieux la définition de l'*apikoros*.

Toutefois, ces exemples de divergences d'opinion étaient-ils pensés par les rabbins comme ayant une conséquence sur le statut personnel ?⁶⁰ Y a-t-il un lien entre la perte du monde futur et la perte du statut de juif ?

⁵⁸ M. *Sanhedrin* 10, 1.

⁵⁹ Cité par Schiffman, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁰ Cf. Schiffman, *op. cit.*, p. 45.

Toutes les recherches aboutissent à une conclusion surprenante : l'exclusion du monde à venir n'implique absolument pas l'exclusion du peuple juif.

Nous ne citerons qu'un seul exemple corroborant cette étonnante vision. Un texte de la *mishnah Sanhedrin* 10,3 mentionne que les habitants de Sodome n'auront pas droit au monde à venir. Si la perte du monde à venir avait un rapport avec le statut personnel, pourquoi même mentionner Sodome ?

La pensée la plus constante des rabbins sur cette question, en fait, peut-être résumée par cet aphorisme de Rabbi Amar bar Zabda⁶¹ :

אמר רבי אבא בר זבדא אע"פ שחטא ישראל הוא

*Un israélite, même s'il pèche, demeure un israélite*⁶²

4.3 / Apostasie :

4.3.1 / Base textuelle de la discussion :

אבל המינין והמשומדין והמטורות ואפיקורוסיים והכופרין בתורה ופורשי
מדרכי צבור ושאינ מודין בתחיית המתים, וכל מי שחטא והחטיא את הרבים . . . , גיהנם נתנעלת בפניהם
ומדונין בה לדורי דורות. . .

*Mais quant aux hérétiques (minim), aux apostats (meshummadin), aux informateurs (mesorot), aux apiqorsim, à ceux qui ont dénié la Torah, ceux qui se sont séparés des voies des usages de la communauté, ceux qui dénie la résurrection des morts, et tous ceux qui ont transgressé et ont amené le public à transgresser..., la Gehenne est fermée devant leur face, et ils y sont punis à tout jamais*⁶³.

4.3.2 / Remarques et analyse :

Quelques points d'explication sont nécessaires avant d'interpréter ce texte :

⁶¹ *Amora* palestinien de la 2ème et 3ème génération (selon l'*Enšiklopediyah le-ħakmey ha-talmud ve-ha-geonim*), élève de Rav en Babylonie

⁶² SCHERESCHESKY, Ben-Zion, "Apostate", in ELON, Menachem (ed.), *The Principles of Jewish Law*, Transactions Publishers, New Brunswick, New-Jersey, 1975, p. 377; *Berakh.* 30b, Yev. 47b.

⁶³ *T. Sanhedrin* 13, 5. Notre traduction.

- Les *minim* désignent les premiers chrétiens.
- Les informateurs (*mesorot*) : nous aurions pu tout aussi bien traduire par « délateurs ». Dan Jaffé traduit par « traîtres »⁶⁴. Ceux-ci dénonçaient les pratiques déviantes auprès des autorités pendant les persécutions hadriennes, et peut-être à d'autres époques⁶⁵.
- *Meshummad*⁶⁶ signifie au départ « qui a été détruit ». Selon Liebermann, le terme désignait originellement quelqu'un ayant été forcé à accomplir un culte idolâtre, et seulement ensuite des actes transgressifs de sa propre volonté.

Deux autres passages peuvent aider à définir cette catégorie :

- *Baraïta Horayot* 11a, où l'on a affaire à une catégorie halakhique liée à la transgression d'interdits alimentaires⁶⁷.
- *Sifra* sur Lev 1, 2, où le *meshummad* est l'opposé du prosélyte, celui qui n'accepte pas l'alliance et la déclare « vide ».

Aussi surprenant que cela puisse paraître, toutes ces transgressions, pourtant jugées graves et mettant en danger la survie du judaïsme, ne furent aucunement imaginées comme pouvant éteindre le statut de la judéité d'une personne. Un individu revenait-il de sa transgression, par exemple, qu'il n'avait aucun rituel de conversion à entreprendre pour entrer à nouveau dans l'alliance, même si au 13^{ème} siècle, selon certains, on exigeait un *miqveh*.

Il est intéressant, par ailleurs, de placer toutes ces transgressions dans le cadre de la vaste entreprise des *tannaïm* consistant à placer la *torah* au centre de l'expérience religieuse : toutes ces déviations peuvent en effet être interprétées d'une façon ou d'une autre en termes de « déviance textuelle » :

- Le *'am ha-'areš* n'a pas de texte, et ne peut donc faire l'objet de confiance.
- Les Samaritains n'ont pas le même texte.
- Les épicuriens méprisent le texte.
- Les informateurs : ils exposent le texte mais auprès de mauvaises cibles.
- Les apostats violent le texte.
- Quant aux *minim*, ils s'approprient notre texte et prétendent être « nous ».

⁶⁴ Cf. JAFFE, Dan, *Le Talmud et les origines du christianisme*, les Editions du Cerf, Paris, 2008, p. 134.

⁶⁵ Cf. Schiffman, *op. cit.*, p.47. Ce phénomène est encore peu étudié par la recherche.

⁶⁶ Cf Schiffman *op. cit.*, p. 47, et note 34, p.92.

⁶⁷ Cf. Schiffman, *op. cit.*, p. 47.

Malgré cela, ainsi que nous l'avons vu dans le cas de l'apostasie comme dans celui de l'hérésie, c'est le principe de *Yisra'el af al-pi she-hat'a Yisra'el hu* qui gouverne cette question. Même s'il est considéré comme un *rasha*, il n'est pas au pouvoir d'un juif de renoncer à sa judéité⁶⁸.

4.3.3 / Les domaines de conséquences⁶⁹ :

La rémanence du statut de la judéité est d'autant plus remarquable que l'apostasie ou l'hérésie entraînaient tout de même des conséquences dans un certain nombre d'autres domaines. Mais, répétons-le, ces conséquences se situaient à l'intérieur d'un champ qui ne pouvait concerner qu'une personne juive.

■ Droit matrimonial : un mariage entre un apostat et un juif, ou entre deux apostats est valide, et possède donc pour toute voie de sortie les deux possibilités de la mort ou du *get*. Si le mariage a eu lieu selon les règles d'une autre foi, le mariage n'est pas tenu comme un mariage juif.

■ Statut des enfants : les enfants d'un apostat sont juifs.

■ Pour les autres domaines (propriété, héritage, et autres), l'appartenance est conditionnelle. Selon G. Blidstein, « les composantes de l'appartenance juive sont donc divisibles »⁷⁰.

→ Compétence pour le témoignage : le témoignage d'un apostat est réputé non valide, sauf dans le cas où il s'agit d'établir un témoignage pour une *agunah* (mais seulement dans le cas d'une conversation casuelle, *mesiah lefi tum'o*).

→ Héritage : un fils hérite du seul fait de sa filiation. Mais dans le cas de l'apostat, la cour se réserve le droit de le priver de son héritage.

■ Aujourd'hui dans l'Etat d'Israël : la question sur l'extension à donner à l'expression « tout juif » (« *every jew* ») dans la loi du retour de 1950 (qui autorise « *every jew* » à immigrer) n'a pas inclus l'apostat. Le cas le plus fameux fut celui d'Oswald Rufeisen, dit Frère Daniel (1922-1998), juif polonais converti après la guerre qui, désirant faire son *alyah* en 1950, se vit refuser la possibilité de se voir appliquer la Loi du Retour en tant que juif. Il fit appel auprès de la Cour Suprême qui, en 1962, confirma le précédent verdict⁷¹.

⁶⁸ *Bekh.* 30b ; *Yev.* 47b : Cf. SCHERESCHEWSKY, Ben-Zion, *op. cit.*, p. 377-379.

⁶⁹ Cf. ELON, Menachem, article "Apostate", *op. cit.*.

⁷⁰ Cf. BLIDSTEIN, Gérald, "Who Is a Jew ? -- The medieval Discussion", in *Israel Law Review* 11 (1976), pp. 377.

⁷¹ High Court Case 72/62, PD 16 : 2428-55 ; Cf. SCHERESCHEWSKY, Ben-Zion, *op. cit.*, p. 379.

4.4 / Les tannaïm et le christianisme :

4.4.1 / Procédures de séparation :

Les premières restrictions prises par les rabbins visent ceux qui seront dénommés par la suite *minim*. Elles concernent en premier lieu le domaine de la synagogue, où la *birkat ha-minim*⁷² prit le relais d'une bénédiction plus générale et antérieurement formulée contre les *paroshim* (« ceux qui se séparent »)

Le but avéré était assez primaire mais sans doute efficace : empêcher que le *shaliaḥ ṣibbur* qui, lors de la *ḥazarah* --répétition de la *'amidah* -- est appelé à prononcer à haute voix toutes les bénédictions, ne puisse appartenir à la catégorie des *minim*, ou repérer au sein de la synagogue ceux qui ne la prononçaient pas

Un deuxième stade consista à prendre des mesures exprimant le fait que les écritures chrétiennes n'étaient pas saintes⁷³.

- Un texte de *Tossefta Shabbat* 13,5 affirme qu'on ne sauve pas les évangiles du feu ni les textes des *minim*.
- Un texte de *Tossefat Yadayim* 2,13 fait de même, en précisant que les évangiles et les textes des *minim* ne rendent pas impurs les mains.

Les rabbins poursuivirent par des considérations touchant la nourriture. Ainsi, toute viande possédée par un *min* fut désormais considérée comme ayant été abattue par lui, et à ce titre non *kasher*. De même son pain, son vin et ses fruits furent réputés ne pas avoir subi les prélèvements nécessaires⁷⁴.

Enfin, les enfants des *minim* furent considérés comme illégitimes. Des interdictions furent promulguées visant à interdire de commercer avec eux, d'enseigner à leurs enfants, ou de bénéficier de leur compétence médicale

Le plus étonnant dans ce processus graduel, notons le bien, est le fait que les *minim*, malgré ces restrictions, ne cessèrent à aucun moment d'être considérés comme juifs (ainsi qu'en atteste le statut de *mamzer*, qui ne concerne que des personnes juives).

⁷² Cf. *Berakhot* 28b. Cité par Schiffman, *op. cit.*, p. 54.

⁷³ Cf. Schiffman, *op. cit.*, p. 62.

⁷⁴ Cf. Schiffman, *op. cit.*, p. 66.

La séparation du christianisme d'avec le judaïsme, ainsi, ne fut absolument pas tranchée, du côté des rabbins, par une quelconque décision halakhique portant sur le statut des *minim*, édictant par exemple qu'ils auraient été déboutés de leur statut de juifs, mais par de tous autres facteurs.

4.4.2 / Suite du processus :

Le processus de séparation se poursuivit entre 70 et 135 (entre les deux révoltes juives), période caractérisée sur le plan politique par la disparition des différents partis politico-religieux⁷⁵. Rappelons pour mémoire les différents chantiers promus par les rabbins après la destruction du Temple :

- Une importante entreprise de rédaction liturgique fut menée sous la présidence de Rabban Gamaliel II (96-115), successeur de R. Y. ben Zakkai. C'est sous son impulsion que fut rédigée la *birkat ha-minim*.
- La canonisation de la *Torah*.
- La codification de la Loi juive, avec une prédominance pour l'école de Hillel.
- Les Fêtes : une nouvelle importance fut donnée aux fêtes de *Rosh-hashana* et *Kippur*⁷⁶. Le Seder de *Pessah* fut mis en place.
- Sur le plan théologique, l'accent fut porté sur de nouvelles thématiques : royauté de Dieu, mémoire, rédemption.
- Dans tous les domaines (prière, *halakhah*, éthique), on assista à un changement de paradigme complet transférant le culte du Temple au profit de l'étude de la *Torah*, et à la création de la *halakhah*.

Ce sont des faits de nature politique et sociologique qui finalement eurent raison de toute cette évolution et tranchèrent le problème non *de jure*, mais *de facto* :

- La première rupture nette dans le processus de séparation fut un fait juridique : dans les années précédant la révolte de Bar-Kochba l'empereur Nerva exempta les chrétiens du *fiscus judaicus*, déclarant pour ainsi dire le christianisme comme une religion séparée. Les effets, toutefois, ne furent pas ressentis immédiatement par les rabbins.

⁷⁵ Cf. JAFFE, Dan, *Le Talmud et les origines du christianisme*, les Editions du Cerf, Paris, 2008, p. 18.

⁷⁶ Celles-ci n'avaient pas d'importance en dehors de Jérusalem du temps du Temple.

- La séparation fut en revanche tout à fait consommée, et rendue claire sur un plan sociologique, lorsqu'après la révolte de Bar Kochba (132-135)⁷⁷, après une violente répression et des mouvements de populations, la Palestine compta désormais une majorité de chrétiens d'origine non juive. La sociologie devint alors tout à fait évidente : l'opposition entre juifs demeurant au sein du judaïsme et juifs christianisants fut soudain rendue obsolète, dépassée par la distinction, qui deviendra graduellement hostile, entre une minorité juive et une majorité chrétienne d'origine non-juive.

Les Romains finalement, précipitèrent la séparation finale en renommant Jérusalem *Aelia Capitolina* et en interdisant aux juifs d'y résider, y compris aux juifs chrétiens. Le paradoxe de tout ce processus fut que le christianisme en Palestine prévalu finalement, non pas par le biais d'une concurrence religieuse interne au judaïsme, mais par un fait de nature ethnique, la soudaine majorité des Gentils après la révolte de Bar Kochba.

C'est seulement alors que les rabbins cessèrent de traiter de la question des *minim*. Aucune solution interne à la tradition, finalement, n'était parvenue à faire avancer la question. La controverse s'éteignit d'elle-même lorsque les rabbins eurent désormais face à eux des Gentils d'emblée adeptes d'une toute autre religion, ayant rejeté la circoncision, la procédure de conversion et l'autorité de la *halakhah*.

5 / La question des principes de la foi et des dogmes :

Nous ne traiterons pas de cette question pour elle-même dans le cadre de cette étude, mais uniquement en vue d'aborder la démarche de Maïmonide qui, avec la formulation de ses treize principes, a non seulement contribué de façon majeure à ce « dossier » des dogmes, mais surtout, en rapport avec notre sujet, a proposé un tout autre mode de définition de la judéité que celui jusque là accepté par la tradition. Si sa conception ne fut pas retenue comme norme faisant autorité dans la *halakhah*, elle demeure extrêmement intéressante, et une étude sur le statut personnel ne peut l'ignorer.

Nous proposons donc, avant d'en arriver au cœur de la proposition maïmonidienne, de parcourir quelques préalables historiques.

⁷⁷ Les juifs chrétiens ne soutinrent pas Bar Kochba qui était présenté comme une figure messianique.

5.1 / Généralités et Préalables :

Y a-t-il des dogmes dans le judaïsme ? Cela a-t-il à voir avec le fait d'être juif ? Comment cette question en est-elle venue à avoir de l'importance dans le judaïsme ? Examinons tout d'abord quelques citations et réflexions pour entrer dans notre sujet.

■ Nous avons vu comment les rabbins, vis-à-vis des samaritains puis des chrétiens, et ce malgré leurs mesures imaginées sur le plan religieux et communautaire, s'étaient en quelque sorte laissés « déborder » par les événements, de nature politique et sociologique, sans avoir jamais modifié le fondement halakhique selon lequel les divergences de foi ou d'opinions ne pouvaient avoir de prise sur le statut de la judéité.

C'est finalement, nous l'avons vu, la force d'un fait démographique, celui d'une Palestine en peu de temps majoritairement chrétienne et d'origine non juive, après la révolte de Bar Kokhba, qui les contraignit d'enregistrer l'altérité représentée par le christianisme.

■ Concernant la question des dogmes, beaucoup de penseurs repoussent cette idée à propos du judaïsme. « Il n'y a pas à proprement parler de dogmes dans le judaïsme, affirme C. Sirat⁷⁸. La tradition juive, Bible et Talmud, sont un tout où la réflexion ne fit, durant longtemps, aucune différence ; il fallait l'admettre en entier, la croyance étant impliquée dans chacun des commandements ».

■ Dominique Bourel, quant à lui, affirme : « Le judaïsme talmudique ne définit pas le juif en termes de foi mais beaucoup plus en termes d'existence. Ce n'est que lorsqu'il faudra se défendre contre le monde musulman ou les karaïtes qu'on aura besoin d'une telle théologie plus formalisée »⁷⁹.

■ Nous affirmons cependant qu'une réflexion touchant à la recherche de dogmes ou de principes est cependant une constante du judaïsme à toutes les époques. C'est Philon, imprégné de culture grecque et de sa pensée rationnelle, qui fut le premier à proposer, dans son *De opificio mundi*, une liste de principes censés représenter les croyances fondamentales⁸⁰. Il en dénombre cinq : l'existence et la souveraineté de Dieu, l'unité divine, la Création du monde, l'unité de cette création, et la providence.

⁷⁸ Cf. SIRAT, C., *La philosophie juive en pays de chrétienté*, Paris, 1988.

⁷⁹ Cf. BOUREL, Dominique, *Moses Mendelssohn*, Gallimard, Paris, 2004, pp. 340-41.

⁸⁰ Cf. KOHLER, Kaufmann, HIRSCH, Emil G., *Articles of Faith*, in *JewishEncyclopedia.com*, 2002.

■ Dans un premier temps, il est vrai, personne parmi les *tannaïm* et les *amoraïm* ne reprit sa démarche. En effet, et bien que les rabbins du *Talmud*, après avoir accentué la centralité du concept divin dans le judaïsme, eussent désigné le négateur de l'existence de Dieu en termes de *kofér ba-'iqqar*⁸¹, il n'existe pourtant qu'un seul texte exposant les croyances fondamentales, au sens où celui qui les nierait serait exclu du monde à venir : la première *mishna* du chapitre X du traité *Sanhedrin*.

Nous avons vu par ailleurs que cette conception d'une exclusion du monde à venir ne constituait pas, pour les rabbins, une exclusion en termes de statut. Un apostat ou un hérétique, à leurs yeux, demeure juif.

■ D'autres rabbins, toutefois, désignèrent certains versets de la Bible comme fondamentaux. Rabbi Aquiba, ainsi, proposa « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »⁸², et Ben Azaï « Ceci est l'histoire des générations de l'humanité »⁸³. Plus tard, Rabbi Simlaï, un *'amora* du troisième siècle, fit remonter le développement des principes religieux à Moïse puis, suggérant le chiffre de 613 *mišvot*⁸⁴, en proposa un sommaire principe de classement, sans toutefois accomplir ce programme lui-même.

Toutes ces réflexions, cependant, n'avaient aucun caractère systématique et ne portait toujours pas sur la question de l'identité.

■ Admettons que de telles tentatives ne se situèrent pas sur le plan légal. Pourquoi cette absence de définition dogmatique sur un plan halakhique ?

Malgré les dimensions indéniablement morales et intellectuelles de la conversion, qui du même coup nous révèlent une certaine définition par les rabbins de la nature du judaïsme, la question du statut demeure principalement déterminé par la filiation et, au niveau de la vie quotidienne, par une certaine façon de vivre, déterminée de telle façon que le respect la volonté de Dieu se concrétise par l'accomplissement d'un système de *mišvot* davantage que par la seule expression de la croyance.

5.2 / Le tournant du 10^{ème} siècle :

5.2.1 / Pourquoi un soudain effort théorique au 10^{ème} siècle ?

⁸¹ TB, *Arakhin* 15b.

⁸² Lev XIX, 18.

⁸³ Gen V, 1.

⁸⁴ TB, *Makkot*, 23b-24a.

Auparavant, ni le zoroastrisme, le paganisme ou même le christianisme ne furent ressentis par les rabbins comme un défi menaçant l'attrait, ou la défense, du judaïsme.

La recherche est unanime à estimer que c'est sous la pression concurrentielle de l'islam que le judaïsme en est venu à formuler de nouvelles préoccupations, et à forger de nouveaux outils de pensée pour les traiter⁸⁵.

- Le karaïsme obligea le judaïsme à se définir. Nous noterons avec intérêt que sa contestation se porta sur les textes, alors même que la centralité du Texte avait précisément été la grande affaire des *tannaïm*, et que leur gigantesque effort de mise au point de l'exégèse (les *midot she-bahem ha-torah nidreshet*, les « principes par lesquels on interprète la Torah »), que ce soit pour un usage aggadique (*midreshey aggadah*) ou un usage halakhique (*midreshey halakhah*) avait pour justification théologique l'affirmation de l'accomplissement de la volonté divine à travers l'accomplissement des *mišvot* (théologie de la sanctification par les *mišvot*, exprimée dans la formulation de toute bénédiction précédant l'accomplissement d'une *mišvah* : ... *asher qiddeshanu be-mišvotav*...).

- L'islam, quant à lui, se fit le promoteur d'une nouvelle conception de la foi, concevant comme supérieur celui pouvant justifier, donner des raisons pour sa foi. M. Watt résume ce fait nouveau dans l'histoire de l'expression religieuse : « It seemed clear that the man who could give reasons for a doctrine he believed was superior to a man who merely held the doctrine but could give no reasons for it »⁸⁶.

L'islam étant par ailleurs pleinement reconnu comme monothéiste par les rabbins, ces derniers furent influencés les tentatives des penseurs musulmans pour développer une conception de la foi et de la loi fondée sur la justification rationnelle⁸⁷. Cette apologie défensive sophistiquée, le *Kalâm*⁸⁸, ne pouvait pas ne pas rejaillir sur le judaïsme en le sommant de produire de similaires formulations théoriques.

La réflexion rationnelle dans le judaïsme n'apparut donc pas dans un *vacuum*, et il est particulièrement intéressant d'évoquer ici quelques unes des questions les plus disputées dans

⁸⁵ Nous nous appuyons principalement pour cette partie sur : VAJDA, Georges, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1947 -- HUSIK, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The MacMillan Company, New-York, 1958 -- SIRAT, C., *La philosophie juive en pays de chrétienté*, Paris, 1988 -- FRANK, Daniel H. & LEAMAN, Oliver (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, New York, 2003.

⁸⁶ Cf. . WATT, Montgomery Watt, *Muslim Intellectual, a Study of al-Ghazali*, Edinburgh, 1963, pp. 159-61.

⁸⁷ "It seemed clear that the man who could give reasons for a doctrine he believed was superior to a man who merely held the doctrine but could give no reasons for it" : Cf. MONTGOMERY, Watt, *op. cit.*.

⁸⁸ Cf. WOLSON, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1976.

le champ de l'islam pour comprendre par quel biais celles-ci trouvèrent accès, dans le judaïsme, à la question de la foi et du statut personnel :

- Qui est *muslim* et qui est un incroyant ?
- Qui atteindra le salut et qui sera condamné à la damnation ?
- Quelles sortes de péchés coupe le croyant de la *umma* (« communauté islamique », ou « communauté des croyants »), et par conséquent du salut ?

La réponse générale statue – on notera la différence de tonalité avec le judaïsme tannaïtique-- que l'on demeure musulman *tant que les opinions sont correctes*. Ainsi :

- La juste opinion définit qui est musulman.
- L'opinion juste est une condition nécessaire pour l'accès au paradis.

En gardant en mémoire le principe *Yisra'el af-al-pi she-hat'a Yisra'el hu*, on discerne l'inflexion opérée par l'islam, et la voie d'influence qu'elle put avoir sur le judaïsme médiévale d'inspiration rationaliste.

Dès lors, le contraste avec certains penseurs ou époques rationalisantes antérieures (telle Philon) fut nette. A la différence des premiers néoplatoniciens, par exemple, la philosophie grecque ne fut plus la source de doctrines philosophiques particulières, mais le fondement systématique de leur pensée⁸⁹.

La pensée juive médiévale, ainsi, se structura en parallèle du *kalâm*, puis de la *falsafa*, cette philosophie arabo-musulmane qui se bâtissait à l'aide des catégories de la philosophie grecque païenne.

C'est le rabbin Saadia Gaon (882-942) qui est traditionnellement considéré comme celui qui inaugure cette philosophie juive au Moyen Âge, dont il catalyse les besoins et formule les enjeux.

5.2.2 / Les conséquences sur la foi :

La foi était auparavant conçue comme *emunah*, *bitahon*. Autrement dit, non comme un ensemble de propositions susceptibles d'être vraies ou fausses, mais comme une matière à conviction. Elle était pensée non pas en termes *d'assentiment* mais de *consentement*⁹⁰.

⁸⁹ Cf. GUTTMANN, *op. cit.*, p. 112 (de l'édition française).

⁹⁰ Cf. KELLNER, Menachem, *Dogma in medieval Jewish Thought (from Maimonides to Abravanel)*, Oxford University press, 1986, p. 4.

Bitahon, ainsi, désignait la manière dont le croyant se met en rapport avec Dieu, non ce qu'il pense de Dieu⁹¹. L'essentiel ne se trouvait point dans les distinctions théologiques, mais dans une exigence globale telle qu'elle s'exprime chez Michée :

עֲשׂוּת מְשֻׁפָּט וְאַהֲבַת הַתּוֹדָה, וְהִצְנֵעַ לְכַתּוּב, עִם-אֱלֹהֵיךָ

... pratiquer la justice, aimer la bonté et marcher humblement avec ton Dieu⁹².

Le Dieu biblique, ainsi, pouvait être rencontré, mais point décrit. Cette conception est notoirement différente de la *pistis* grecque (dont la fausseté ou vérité peut être démontrée). La recherche moderne sur les phénomènes de la croyance parle volontiers d'une foi décrite en termes de *dispositions* et d'états d'esprit plutôt qu'en termes de *propositions* destinées à être prouvées. Une autre distinction oppose l'expression *belief that* (« croire que p ») et *belief in* (croire en x »).

Au 10^{ème} siècle, c'est précisément à un début de compréhension de la foi en termes de *belief that* que l'on assiste chez Saadia :

Dans les termes du vocabulaire technique de l'époque, on assiste au remplacement de *amanat* (doctrine acceptée comme acte de foi religieuse) en *i'tiquadat* (doctrine sujette à une attitude croyance ferme comme résultante d'un processus de spéculation). Saadia, toutefois, précise que le judaïsme a besoin des deux.

C'est sur ce fonds spéculatif que Maïmonide intervint deux siècles plus tard.

5.3 / Maïmonide :

5.3.1 / Le texte :

C'est Maïmonide qui, en proposant ses treize articles de foi, donna le coup d'envoi d'une réflexion systématique sur les dogmes. Certains ont vu dans ce chiffre 13 une allusion au nombre des attributs de Dieu, d'autres, la tentative de formuler explicitement une vérité implicite du judaïsme⁹³.

⁹¹ Cf. KELLNER, Menahem, *Torat ha-Iqqarim be filosofiah ha-yehudit bimey ha-beynayim*, « Heilal ben Hayyim » Library and « Eliner » Library, Jérusalem, 1991, p. 14.

⁹² Mich 6, 8.

⁹³ KELLNER, Menachem, *Must a Jew Believe Anything ?*, The Littman library of Jewish Civilization, London – Portlan, Oregon, 1999, p. 24.

Le texte qui lui servit de point de départ nous est connu : il s'agit de la *Mishnah Sanhedrin*, chapitre 10⁹⁴, déjà citée :

כל ישראל, יש להם חלק לעולם הבא. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא--
האומר אין תחיית המתים, ואין תורה מן השמיים, ואפיקורוס. רבי עקיבה
אומר, אף הקורא בספרים החיצונים, והלוחש על המכה ואמר "כל המחלה
אשר שמתי במצריים, לא אשים עליך" (שמות טו,כו). אבא שאול אומר, אף
ההוגה את השם באותותיו

« *Tout Israël a droit au monde à venir ... Tels sont ceux qui n'ont pas de part au monde à venir : celui qui dit qu'il n'y pas de résurrection des morts, celui qui dit que la Torah n'est pas d'origine divine, et l'apikoros* ».

Le commentaire du Rambam apparaît dans *Pereq ḥeleq* (« chapitre *ḥeleq* »), dans son ouvrage *Perush 'al-ha-mishnah.*, (« Commentaire sur la *mishnah* »). Le texte réapparaît également dans le *Mishneh torah* (formulé en douze principes) puis également dans le *Guide des Égarés* (I, 35) mais sans être présentés comme des principes.

Ces principes sont également reformulés dans le *Yigdal*, composition d'un juif italien de la fin du 13^{ème} siècle (selon certains, Daniel ben Judah de Rome, selon d'autres Immanuel ben Solomon de Rome⁹⁵).

Vers la moitié du 16^{ème} siècle, ils apparaissent aussi dans les *siddurim*, en deux versions : la version séfarde introduit les principes par une formule liminaire unique, *ani ma'amin* (« je crois »), tandis que dans la version ashkénaze, chacune des treize croyances commence par cet *incipit* (les principes, quant à eux, sont un peu plus développés).

Le texte traite de *l'eudaemonia* (*sa'ada, ḥaṣlahah ha-'enoshit*), l'un des grands soucis philosophiques de l'époque médiévale, soit le but suprême de l'être humain, consistant selon Maïmonide en la « permanence de l'âme et à travers son identification avec elle »⁹⁶.

⁹⁴ Dans les éditions du *Talmud Bavli*, le chapitrage est 11.

⁹⁵ Cf. Kellner, *op. cit.*, p. 153.

⁹⁶ *Perush al-ha-Mishnah, Sanhedrin 10*, introduction. Cité par DAVIDSON, Herbert A., *Moses Maimonides. The Man and his Works*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 156.

Quant aux principes eux-mêmes, nous ne rappellerons ici que le premier, car qui nous intéresse ici n'est pas leur détail ni leur intégralité, mais surtout le statut que Maïmonide souhaite leur assigner :

« *Je crois d'une foi parfaite que le Créateur, loué soit Son Nom, est le Créateur et Guide de tout ce qui a été créé, et que Lui seul fit, et fait et fera sur toutes choses.* »

Nombreuses furent les tentatives de classification de ces principes, mais la tripartition, dont le rabbin Simon Tsemah Duran (1361-1444) fut la source, demeure l'approche la plus fréquente⁹⁷ :

- Existence de Dieu et sa nature.
- La prophétie et l'origine divine de la Torah.
- Récompense et punition.

5.3.2 / Les visées de Maïmonide :

La contribution maïmonidienne pourrait faire l'objet de longs commentaires, mais c'est l'enjeu du texte, nous l'avons dit, qui est pertinent pour notre étude.

Qu'il nous suffise de dire qu'au regard de la définition traditionnelle de la croyance comme *bitaḥon* (« confiance »), il lui imprima deux tournants aussi novateurs que controversés :

- Une définition intellectuelle de la croyance, en tenant celle-ci pour équivalente de l'adhésion à certains contenus propositionnels : ceux précisément de ses treize articles.
- Il lia la question du dogme avec celle de la définition de l'identité juive.

En effet -- et ceci constitue l'aspect le plus controversé de sa démarche, l'adhésion à ces principes devaient, pour le Rambam, entraîner de pléines conséquences halakhiques. L'acceptation impliquait l'inclusion pleine et entière au sein du peuple juif, signifiant pour ses coreligionnaires l'obligation d'amour et de solidarité. Le rejet des principes, en revanche, emportait comme conséquence rien moins que la qualification « d'hérétique », allant de pair – contrairement à la définition tannaïtique-- avec l'exclusion du peuple, et l'obligation de haine et de destruction...

⁹⁷ GURFINKEL, Eli, « Ha-Ramba'm – beyn dogmatiqah le-liberaliyut » (« Maïmonide, entre dogmatisme et libéralisme »), *Daat*, 60 (Hivers 2007), p. 6.

5.3.3 / Clarification des buts du Rambam :

On le conçoit, cette conception aussi radicale que novatrice fit quelque bruit. Outre que cette approche n'avait aucune chance de séduire les courants opposés au rationalisme dans le judaïsme, la proposition maïmonidienne suscita différentes interprétations au sein même du camp rationaliste. Le chercheur M. Kellner rapporte tout particulièrement le commentaire d'Isaac Abravanel (1437-1508)⁹⁸ :

Ce dernier propose d'interpréter la proposition du Rambam en termes de démarche pédagogique, pour laquelle il ne s'agirait pas tant d'une nouvelle définition cognitive de la foi, mais simplement d'une dramatisation de principes importants, ce que nous pourrions appeler en notre époque une « opération de communication ». Il suggère par ailleurs que Maïmonide, tout comme Crescas (c. 1340-1410) et Albo (1380-1444) furent influencés par la démarche axiomatique scientifique.

Kellner cependant, s'oppose à cette conception pour ce qui est du Rambam ; s'il s'agissait d'une démarche axiomatique, argumente-t-il, il manquerait deux principes importants : la création du monde, et la liberté de choix.

Selon le Rambam lui-même, rapporte Kellner⁹⁹, il se serait agi de ce le peuple ne puisse continuer à tenir des opinions erronées à l'endroit de Dieu. La connaissance des principes doit nécessairement précéder l'accomplissement des *mišvot*.

Pour quelles raisons ? Kellner avance trois justifications tenues comme essentielles par Maïmonide¹⁰⁰ :

- Parce que la diffusion du savoir est un impératif de la *Torah*.
- Parce qu'une opinion vraie a le pouvoir de renvoyer à sa source divine. Une démarche dogmatique renforce donc la valeur divine de la *Torah*.
- Tenir des opinions vraies est une condition préalable pour un accomplissement juste des commandements. Un mauvais accomplissement des *mišvot* est synonyme d'idolâtrie.

⁹⁸ KELLNER, Menachem, *Torat ha-'Iqqarim*, pp.35-45.

⁹⁹ Cf. Kellner, op. cit., p.38.

¹⁰⁰ Kellner, p.40.

5.4 / Deux approches – objectivisme vs. Subjectivisme :

5.4.1 / Deux types de foi :

Dans son article sur l'hérésie et la foi à l'époque médiévale¹⁰¹, Kellner examine un certain nombre de distinctions proposées par certains penseurs entre différents types de foi : *belief that* vs. *belief in*¹⁰², ou encore *theology* vs. *depth theology*¹⁰³.

En partant de la conception de Maïmonide, et ce à quoi elle s'oppose, on peut définir deux aspects de la foi :

§ L'objectivisme :

Défini par un processus de conformité, la croyance correspond ou non à un certain ensemble de propositions définies préalablement comme normatives, et dont l'ensemble est tenu pour une définition de la foi considérée.

La conception du Maïmonide des treize principes, qui en est un bon exemple, implique que l'erreur n'est pas possible en la matière. Ou l'on pense intégralement les principes, ou l'on ne les pense pas. Ne pas les penser, ou en penser d'autres, est *de facto* synonyme d'idolâtrie (laquelle consiste à adorer autre chose que Dieu), ou d'hérésie. Dans cette approche, une erreur sincère n'est pas possible.

Cette conception objectiviste de la croyance, intégralement définie et jugeable d'après son contenu, nie toute épaisseur possible entre ce contenu et le penseur : la dimension psychologique n'y joue aucun rôle.

Quel impact cette conception a-t-elle sur la question de l'identité ?

- Un juif, selon cette conception, est quelqu'un qui tient certaines doctrines spécifiques¹⁰⁴. Ici, celui qui ne tient pas ses doctrines est aussi bien exclu du monde à-venir que du peuple juif.

¹⁰¹ KELLNER, Menachem, "Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy", *JQR, New Series*, Vol. 77, N° 4 (Avril 1987), pps. 299-318.

¹⁰² Cette distinction se trouve déjà chez Bertrand Russel.

¹⁰³ Selon Edward K. Kaplan, c'est Abraham Heschel qui introduit pour la première fois cette notion dans *Dieu en quête de l'homme*, pps. 10-15. « Depth Theology » fut ensuite publié dans *The Insecurity of Freedom*, p. 119. Voir bibliographie détaillée à la fin de ce mémoire. Cette note reprend les informations de KAPLAN, Edward K., *Abraham Heschel. Un prophète pour notre temps*, Albin Michel, Paris, 2008.

¹⁰⁴ Cf. Kellner, Menachem, *op. cit.*, p. 309.

- La question demeure ouverte de savoir si cette conception se substitue à la définition halakhique, ou si elle cherche simplement à la compléter, en souhaitant simplement l'enrichir par un contenu en termes de valeurs.

§ Le subjectivisme :

Cette conception de la croyance reconnaît l'existence, la légitimité de la dimension psychologique. Elle n'associe pas l'erreur (*be-shogeg*) à l'hérésie, et telle est par exemple l'approche de Tsemah Duran¹⁰⁵, dans laquelle s'inscrit Albo.

Ce subjectivisme, sur la question de la foi, est défini par le critère de *l'intentionnalité* : en attribuant des intentions à la Torah, la formulation de ces intentions devient alors le contenu de la croyance.

Dans ce dispositif où la croyance se règle sur l'intention supposée du corpus de référence, nous avons ici un phénomène de conformité, mais celle-ci n'est pas de nature propositionnelle. Le fait premier consiste à attribuer une intention à la Torah. Tenter de s'y attacher, telle est la foi, et celle-ci signe l'apparition d'un nouveau critère, absent dans la première conception, qui manifeste la prise en compte de la sphère subjective du croyant : la sincérité. Ce sont ces actes de référence, d'allégeance, puis d'adhésion qui servent de démarcateur pour la notion de *kfira*, d'hérésie ; celle-ci est impossible tant que la sincérité reste dans le droit fil de l'allégeance initiale.

En termes d'impact sur la question de l'identité, cette conception demeure proche de celle des tannaïm : la question du statut et la sphère des opinions n'ont pas d'intersection.

6 / Transition vers la modernité :

6.1 / Le tournant de la modernité / raisons du changement de paradigme :

Les évolutions de la modernité sur la question du statut personnel pourront s'apprécier sur le fond de cette déclaration de l'historien Salo W. Baron :

« Avant que ne commence l'Emancipation et son implication selon laquelle les juifs seraient intégrés globalement au sein de chaque société, le critère principal de judéité était dérivée de l'observance juive religieuse. La kashrut, le shabbat, par exemple, et les reste des

¹⁰⁵ Pour une appréciation, cf. BLEICH, J. David, "Duran's View of the Nature of Providence", in *JQR* 69 (1979-80), pps. 210-238.

commandements étaient si bien suivis par une écrasante majorité de juifs que l'on pouvait facilement distinguer un juif d'un non-juif »¹⁰⁶.

Sur un plan intellectuel, philosophique, la modernité a commencé avec Spinoza (1632-1677) lorsque, après un travail critique serré autour des textes (non exempt d'une certaine mauvaise foi), celui-ci expulsa la vérité du domaine de la loi, et plus largement, de la religion¹⁰⁷.

Toute la problématique médiévale, qui avait tourné autour de la confrontation entre deux sources de vérités jugées toutes deux légitimes (et éventuellement contradictoires, d'où le débat), la Loi et la raison, volait en éclat.

La conséquence sur la nature du judaïsme, et donc de la judéité, ne pouvait qu'être immense. A partir du moment où était niée la prétention de la loi à atteindre une vérité et à participer d'un programme de *tikkun olam* (« réparation du monde ») et de *tikkun ašmi* (« réparation de l'âme »), que restait-il au juif à puiser dans sa tradition sinon une pure loi d'obéissance ?

Certes, l'époque ouvrait l'horizon des juifs à d'autres questions : à une époque où les principes du droit naturel étaient en pleine élaboration¹⁰⁸, où s'affirmait le droit de l'individu, la solution spinozienne orientait la réflexion sur l'identité juive vers les nouvelles questions de la citoyenneté, du lien de la religion comme organisme au sein de l'Etat.

Autant dire que la question juive n'y gagna pas en simplicité...

6.2 / Les trois points structurant de la modernité juive :

On concevra aisément que nous ne puissions traiter ici cette question pour elle-même ; nous ne ferons que pointer, tout au plus, les changements fondamentaux qui furent fondateurs de notre époque. Ces questions, pensons-nous, sont encore les nôtres.

Trois domaines de réflexion nous paraissent fondamentaux, appelés à influencer sur le débat de la judéité.

¹⁰⁶ Notre traduction. Cf. BARON, Salo W., "Problems of Jewish Identity from an Historical Perspective", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 46, Jubilee Volume (1928-29 / 1978-79) [Part 1] (1979 - 1980), pp. 33-67 ; p. 37 pour notre citation.

¹⁰⁷ Cf. GUTTMAN, Julius, *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Gallimard, Paris, 1994 [Berlin, 1933 pour l'édition originale], p. 356 ; STRAUSS, Leo, « Préface à « *La critique spinoziste de la religion* » », in *Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie*, La table Ronde, Paris, 2001, p. 94.

¹⁰⁸ Dont Joseph Albo, soit dit en passant, fut un précurseur ; cf. notre étude, mémoire de Master 1, année 2008-2009.

■ La question de la Loi :

Vide de sens pour Spinoza, elle ne masquerait qu'une finalité politique. La *Torah* n'est rien d'autre que la constitution politique des Hébreux, et sa prétention à traiter des choses de l'âme n'est de la part de Moïse qu'un habillage théologique destiné à promouvoir l'obéissance.

■ La question de la citoyenneté, du rapport à la société et à l'état :

Notons bien que la question ne devient importante que parce qu'a été préalablement affaiblie la pertinence de la Loi et la pertinence de la soumission à la Loi. Dans la mesure, en effet, où la Loi n'est plus porteuse de vérité, alors que cette vérité portait, dans le dispositif religieux, la question de l'identité juive, que devient le sujet juif sans ce référentiel de la loi, de la religion, et de son identité induite ?

Désormais citoyen comme les autres, en prise directe avec les grandes entités nationales et sociétales¹⁰⁹, le juif se voit pourvu d'une judéité qui tend à devenir une simple composante privée.

■ La relation au savoir séculaire :

Cette question a elle-même plusieurs aspects et, par le biais de la question de la vérité attachée ou non à la Loi, garde un lien avec celle de la Révélation et de son contenu. De nouvelles formes de réflexion, et de nouvelles idées se font ainsi jour, dont beaucoup sont influencées par Schelling, en particulier son idée d'une double-direction de la révélation divine : en direction de la nature, et en une direction surnaturelle :

- La double révélation nature - esprit : on la retrouve chez Samuel Hirsch (1815-1889)¹¹⁰.
- La distinction entre « vérités de faits » et « vérités de raison ». Elle est reprise de Leibnitz (1646-1716)¹¹¹ par Mendelssohn sous la forme d'une opposition entre « vérités éternelles » et « vérités temporelles ou historiques »¹¹², qui lui sert notamment à articuler, dans sa réflexion sur la Révélation et le caractère « non salvifique » des commandements, le délicat problème de l'universalisme et du particularisme¹¹³.

¹⁰⁹ Phénomène accentué en France par la pensée rousseauiste, la fiction juridique de la « souveraineté nationale » et, à sa suite, par la destruction systématique, avec la Révolution et ses héritiers, de tous les corps intermédiaires s'échelonnant entre le citoyen et la Nation.

¹¹⁰ Cf. MENDES-FLOHR, Paul, "Philosophy and Theology of Judaism in Modern Times in Europe", in NEUSNER, Jacob, AVERY-PECK, Alan J. & SCOTT GREEN, William (eds.), *The Encyclopaedia of Judaism*, Vol II, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, pps. 735-755.

¹¹¹ Cf. *Monadologie*, 33-34 ; *Théodicée*, I, 2.

¹¹² MENDELSSOHN, Moses, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, trad. Dominique Bourel, Gallimard, Paris, 2007, pp. 123-124.

¹¹³ Cf. MENDELSSOHN, Moses, *op. cit.*, pp. 133 et suiv.

- Le grand cadre de réflexion général, enfin, qui continue d'exercer une forte influence sur la façon dont est perçue la religion jusqu'à aujourd'hui, est la forte pression exercée par la science et les divers héritages des Lumières sur les notions fondatrices de création, révélation et providence¹¹⁴.

6.3 / Après Mendelssohn :

La question des dogmes n'a pas disparu du judaïsme. Bien qu'effectivement cette question ne soit pas fondatrice de la vie juive, la question en elle-même n'a jamais cessée d'être abordée, et peut-être encore davantage à notre époque, au sein de la mouvance libérale.

Entre 1782 et 1884, on assista à la publication de 160 ouvrages présentant le judaïsme de façon systématique !¹¹⁵ Parmi eux figuraient 35 « catéchismes ». Cette floraison s'explique par les nombreux mouvements de balancier consécutifs à l'émancipation.

La possibilité qui s'ouvrait aux juifs de trajectoires personnelles au sein de la société, et l'accession aux études laïques a pu dans certain cas promouvoir un dédain pour l'étude traditionnelle. Ainsi, face à la volonté chez certains réformateurs de faire perdre au judaïsme sa légitimité spécifique, de mettre l'accent sur les fondations universelles et les enseignements moraux, d'autres ouvrages, en réaction, se sont attachés à formuler le judaïsme en termes de principes et à les présenter en des formes jugées adaptées à un lectorat pressé.

Nous ne retracerons pas ici les détails de cette histoire, mais mentionnerons quelques événements majeurs, où la question du statut personnel, intégrant les changements de paradigmes mentionnés ci-dessus, furent désormais abordés en termes de définitions intellectuelles.

Citons notamment la Plate-forme de Pittsburgh, issue d'une réunion de rabbins réformés qui se tint du 16 au 19 novembre 1885, et qui fut ratifiée la même année par la Union of American Hebrew Congregation (UAHC).

Expression de la position dite « *classical reform* », elle exprima une différence d'approche totale avec le judaïsme antérieur. Le contenu et la signification du judaïsme n'avaient jamais été décidés, auparavant, de façon consciente et volontariste par les rabbins, mais résultaient principalement de ce que les Juifs faisaient, du *minhag*, de la façon de vivre.

¹¹⁴ Cf. MENDES-FLOHR, *op. cit.*, p. 735.

¹¹⁵ Cf. PECK, Alan J., "Creeds", *The Encyclopaedia of Judaism*, Vol. I, Brill, Leiden, 2000, p.162.

Cela ne signifie pas que de grands penseurs ou de grands *poskim* n'essayèrent pas, à toutes les époques, d'influer sur le judaïsme de leur génération, ni que leurs efforts ne demeurent d'une valeur pour l'histoire juive, mais l'exemple de l'échec de Maïmonide est là pour nous montrer que l'histoire théologique et intellectuelle juive peut n'avoir qu'une influence restreinte sur la manière dont les choses se passent *réellement* au niveau de *l'ensemble du peuple juif*.

A Pittsburgh, toutefois, fut consciemment élaborée, pour la première fois, une conception de la religion comme dispositif devant relever des enjeux et des problèmes spécifiquement posés par l'époque. Ainsi furent définis :

- Le judaïsme comme une religion parmi d'autres, évolutive, et contenant un noyau de lois morales et de concepts de Dieu.
- L'Écriture et les textes rabbiniques, fondamentalement considérés comme des textes humains.
- Le statut de la judéité ; les juifs furent envisagés moins comme une *nation* (définie en termes de filiation) que comme une confession religieuse. Une définition désormais purement intellectuelle fut donnée de ce que signifiait être juif : être uni par un engagement à promouvoir la justice sociale et toute autre cause susceptible de mener l'humanité à la moralité parfaite et à l'égalité.

Bien d'autres congrès et plate-formes suivirent, illustrant maints mouvements de balancier. Nous n'avons mentionné Pittsburgh que pour montrer le point de départ d'une tendance fondamentale de la modernité, particulièrement dans sa mouvance libérale : son irrésistible tendance à formuler le judaïsme en termes d'enjeux à relever.

Cette approche conditionne la réflexion à donner à la problématique de la judéité un contenu ne pouvant plus être simplement halakhique, ni simplement défini par la filiation, mais passant nécessairement par une définition intellectuelle.

Serait-ce le retour de Maïmonide ?

7 / La situation aujourd'hui :

7.1 / Statut personnel et halakhah :

7.1.1 / Quelques textes :

Après avoir consacré notre première partie à l'étude de *l'évolution* des conceptions de la judéité, mais nous sommes en droit de nous poser maintenant la question : quelle est la *halakhah* aujourd'hui sur ce sujet ?

Bien qu'une étude exhaustive concernant les *yuhasin* (statut personnel) se devrait de distinguer quatre cadres de questions principaux¹¹⁶, et pour chacun, toutes ses variantes internes, nous n'évoquerons ici que trois des variantes les plus fréquentes ou les plus symptomatiques pour notre sujet.

§ 1 / Si les deux parents sont juifs, l'enfant prend le statut du père. C'est le cas de l'enfant dont le père est Cohen, et dont l'enfant hérite de son statut.

Les bases scripturaires en sont les suivantes :

- Un verset des Nombres :

זָכַר-כָּל, שְׁמוֹת בְּמִסְפָּר--אֲבֹתָם לְבֵית, לְמִשְׁפָּחָתָם, יִשְׂרָאֵל-בְּנֵי עֵדֶת-כָּל רֵאשֵׁ-אֶת, שְׂאוֹ
לְגִלְגָּלְתָּם

*Faites le relevé de toute la communauté des enfants d'Israël, selon leurs familles et leurs maisons paternelles, au moyen d'un recensement nominal de tous les mâles, comptés par tête*¹¹⁷

- Rashi commente ce verset de la façon suivante : « Selon la maison de leur père » : celui dont le père était issu d'une tribu et la mère d'une autre a été recensé avec celle de son père »¹¹⁸

- De même au verset 18 :

אֲבֹתָם לְבֵית, מִשְׁפָּחָתָם-עַל וְיִתְּלֵדוּ, הַשְּׁנִי לַחֲדָשׁ בְּאֶחָד, הַקְּהִילוּ הַעֵדָה-כָּל וְאֶת
לְגִלְגָּלְתָּם--וְמַעֲלָה שְׁנָה עֶשְׂרִים מִן, שְׁמוֹת בְּמִסְפָּר

¹¹⁶ Nous suivons en la matière l'exposition de SCHERESCHEWSKY, Ben-Zion, article « Yuhasin », in ELON, Menachem (ed.), *The Principles of Jewish Law*, Transactions Publishers, New Brunswick, New-Jersey, 1975, pp. 431-32. Sont distingués les quatre cas suivants : le cas d'un enfant issu de parents mariés entre eux, celui de parents qui ne sont pas mariés, le cas d'un enfant issu de parents où un seul parent est juif, et enfin, le cas d'un enfant de parents inconnus.

¹¹⁷ Nbr 1, 2.

¹¹⁸ Cf. *Baba batra* 109b.

*Puis ils convoquèrent toute la communauté, le premier jour du second mois; et on les enregistra selon leurs familles et leurs maisons paternelles, en comptant par noms ceux qui avaient vingt ans et plus, chacun individuellement*¹¹⁹

- Le commentaire de Rashi est le suivant : « Ils se situèrent quant à leur engendrement selon leur famille. Ils ont produit des documents attestant de leur généalogie, et des témoins pour confirmer leur ascendance, afin que chacun puisse être enregistré dans sa tribu »¹²⁰.
- Le *Shoulkhan Arukh* statue de la façon suivante sur cette question :

כהנים, לויים וישראלים מותרים לבא זה בזה, והולד הולך אחר הזכר

*Les Cohanim, Leviim et Israel peuvent se marier entre eux, et le statut de l'enfant suit celui du père*¹²¹.

§ 2 / Si un enfant est issu d'un mariage valide mais originellement interdit (du fait d'une invalidation de l'un des parents), l'enfant aura le statut du parent défectueux¹²². Dans le cas où l'un des parents est *mamzer*, par exemple, l'enfant hérite de l'invalidation, quel que soit le parent concerné¹²³. De même, l'enfant mâle d'un prêtre et d'une divorcée aura le statut de *halal* (*halalah* pour une fille)¹²⁴.

§ 3 / Si un seul parent est juif, l'enfant prendra le statut de la mère¹²⁵. Si donc la mère est juive, l'enfant sera juif et si elle ne l'est pas, l'enfant ne sera pas considéré comme juif. Dans ce cas l'enfant ne pourra être juif que par un processus de conversion, et il sera libre de toute invalidation ou statut particulier auquel le père serait sujet¹²⁶.

7.1.2 / L'approche israélienne :

¹¹⁹ Nbr 1, 18

¹²⁰ *Yalqout Chim'oni Bamidbar* 1, N° 584.

¹²¹ *Sh. Ar.*, EH, 8, 1.

¹²² Cf. *Kid.* 66b ; *Sh. Ar.* EH 8, 4. Cité par SCHERESCHEWSKY, Ben-Zion, article "Yuhasin", in ELON, Menachem (ed.), *The Principals of Jewish Law*, Transactions Publishers, New Brunswick, New-Jersey, 1975, p. 431.

¹²³ *Kid.* 66b ; *Sh. Ar.* EH 4, 18.

¹²⁴ *Lev.* 21, 7 ; *Sh. Ar.* EH 7, 12 et 8, 4. Cité par SCHERESCHEWSKY, Ben-Zion, op. cit., p. 431.

¹²⁵ *Kid.* 66b ; *Sh. Ar.* EH 4, 19.

¹²⁶ *Kid.* 66b ; *Sh. Ar.* EH 4, 20.

§ Face à la législation purement halakhique, l'Etat d'Israël a été amené à prendre des décisions parfois différentes. Bien que les *yuhasin* soient considérées comme des matières de statut personnel¹²⁷, et à ce titre, ressortissant des tribunaux rabbiniques, la Cour Suprême a été amenée à prendre des décisions qui ne furent pas abordées telles quelles par la *halakhah*, ou qui divergent d'avec elle.

Sur la question, par exemple, consistant à statuer si un enfant né d'un père juif et d'une mère non-juive peut être enregistré comme juif selon la loi sur l'enregistrement de la population¹²⁸, la Cour Suprême a affirmé que la déclaration subjective des parents suffisait, à moins d'être manifestement incorrecte¹²⁹.

Concernant la Loi du Retour de 1950, nous avons vu que l'amendement de 1970 ajoutait aux conditions halakhiques habituelles (mère juive ou conversion au judaïsme) l'exigence de ne pas appartenir à une autre foi religieuse que le judaïsme.

En 1987 la Haute Cour a dû définir l'expression « et qui n'est pas membre d'une autre foi » dans l'affaire de deux juifs messianiques, tous deux nés de mères juives. Dans la mesure où leur foi en Jésus ne fut pas jugée compatible avec la définition du judaïsme déjà adopté dans le cas Rufeisen en 1962, ils ne purent obtenir la nationalité selon la Loi du Retour. Cette approche, nous l'avons vu, diverge de l'approche rabbinique.

Par ailleurs, et il s'agit également d'une divergence par rapport à la *halakhah* interprétée de façon orthodoxe, la Cour a constamment refusé de restreindre la notion de « converti au judaïsme » aux seules conversions orthodoxes.

§ Du point de vue israélien, la question de l'identité juive offre une perspective nécessairement différente de la *halakhah* dans la mesure où elle touche à trois domaines :

- Celui de la Loi du Retour, très exactement posée en termes d'enregistrement au *mirsham ha-uklusin* (registre de la population) ;
- Les questions de statut personnel par rapport au mariage et au divorce ;
- Le statut personnel par rapport à l'enterrement.

¹²⁷ Selon la Loi 51 du *Palestine Order in Council* de 1922. Cf. SCHERESCHEWSKY, Ben-Zion, op. cit., p. 432.

¹²⁸ Schereschewsky précise que cet enregistrement ne constitue pas en lui-même une preuve que la personne est juive.

¹²⁹ Cf. *Piskey Din shel Beyt ha-Mishpat ha-Elyon le-Yisrael* 23, pt. 2 (1969).

Cette définition n'a aucune prétention à fournir une réponse spirituelle ou philosophique sur la judéité, et n'a de sens que par rapport à une juridiction étatique qui, si elle intègre des éléments de droits hébraïque (*mishpat 'ivri*), n'en demeure pas moins laïque.

§ Ajoutons encore, concernant la Loi du Retour, qu'elle fut étendue « aux enfants et petits-enfants d'un juif, à son conjoint et au conjoint d'un enfant ou d'un petit-enfant d'un Juif ».

La Loi du Retour, de ce point de vue, n'a pas contribué à clarifier le débat. D'une part parce qu'elle intègre des éléments qui, par rapport à la *halakhah*, relèvent de types de raisonnement différents (l'inclusion des enfants et des petits enfants a notamment été critiquée par certains au nom de ce qu'il s'agit de l'intégration d'un point de vue non-juif, qui plus est malencontreusement lié aux statuts des juifs du régime de Vichy ou de celui des nazis).

D'autre part, il est clair que la Loi, en tant que législation laïque, ne définit nullement qui est juif sur un plan ontologique ou spirituel, mais ne concerne que l'aspect pratique du droit à l'immigration et à la citoyenneté. La proximité des deux modes de raisonnements, religieux et laïque, et l'impact d'une autre problématique, à savoir le caractère juif de l'état d'Israël, n'est pas pour simplifier la réflexion.

7.1.3 / So what ?

La détermination purement halakhique répond-elle à la situation du judaïsme aujourd'hui ?
Ou, plus important, à la situation des juifs aujourd'hui ?

Nous avons vu avec le modèle de S. Tank-Storper¹³⁰ que les dimensions de l'existence juive, de nos jours, emprunte bien des dimensions qui débordent totalement du cadre religieux.

De même, une étude américaine¹³¹ montre que les facteurs les plus invoqués pour justifier d'un comportement religieux¹³², preuve d'une motivation multidimensionnelle s'il en est, poussent à considérer que la robustesse d'une religion au sein d'une société séculaire provient

¹³⁰ Cf. TANK-STORPER, Sébastien, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, CNRS Editions, Paris, 2007, pps. 63-67, schéma p. 66.

¹³¹ LAZAR, Aryeh Lazar, KRAVETZ, Shlomo, FREDERICH-KEDEM, Peri, "The Multidimensionality of Motivation for Jewish Religious Behavior: Content, Structure, and Relationship to Religious Identity", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No. 3 (Sep., 2002), pp. 509-519. Voir aussi BAKAN, *The duality of human existence: Isolation and Communion in Western Man*, Beacon Press, Boston, 1996.

¹³² Il s'agit de la croyance en un ordre divin, de l'identité ethnique, de la vie familiale et du souci éducatif d'une génération à l'autre.

de sa capacité à gratifier ceux qui la pratiquent, parfois pour des raisons très différentes, par la formulation ou par la possibilité d'un riche éventail de raisons et de justifications.

Le cadre de référence d'un rabbin, aujourd'hui, est celui de générations qui vivent dans une société pléthorique :

- Les trajectoires sociales, aujourd'hui, sont essentiellement individuelles, et « l'offre » en biens immatériels est pléthorique.
- La richesse des interactions, leur vitesse également, poussent l'individu à maximaliser ces expériences sur le plan des émotions ;
- Par ailleurs, le manque de temps tendrait à exiger que les « offres » spirituelles soient claires, lisibles, qu'elles offrent une « valeur ajoutée » évidente.

Ces attentes et ces tendances peuvent-elles, doivent-elles se traduire sur le plan de la halakha dans le domaine du statut personnel ?

Avant que de poursuivre la réflexion, il nous faut envisager certaines des réponses offertes par le judaïsme libéral.

7.2 / Les réponses du judaïsme libéral :

■ Les mouvements libéraux ont introduit trois changements majeurs dans le domaine de l'identité et du statut personnel :

- Le principe d'une double transmission matrilineaire ou patrilineaire a été adopté aux Etats-Unis en 1983 par les communautés appartenant à la mouvance *liberal judaism* et reconstructionniste. Le mouvement *conservative* n'y souscrit pas. Ce principe affirme que dans le cas où un enfant est né d'un seul parent juif, que ce parent soit la mère ou le père, l'enfant doit confirmer son identité juive. S'il ne le fait pas, même dans le cas où la mère est juive, il ne sera pas considéré comme juif ;
- L'exigence de la circoncision, tout comme celle de l'immersion rituelle, ont été supprimées dans les mouvements *reform* américains pour les processus de conversion.

● Le troisième point concerne les personnes juives (par la naissance ou par conversion) qui se sont converties à une autre religion ; elles sont alors considérées comme ayant abandonné leur identité juive. La vision traditionnelle, rappelons-le, considère ces personnes comme juives¹³³.

■ Le premier point, on le voit, réalise une rupture d'importance non pas tant en ce qu'il reconnaît une seconde filiation possible de la judéité (par le père), mais surtout en ce qu'il rompt avec le principe de transmission automatique de la judéité par la mère. Le texte du mouvement réformé est le suivant :

“The Central Conference of American Rabbis declares that the child of one Jewish parent is under the presumption of Jewish descent. This presumption of the Jewish status of the offspring of any mixed marriage is to be established through appropriate and timely public and formal acts of identification with the Jewish faith and people. The performance of these mitzvot serves to commit those who participate in them, both parent and child, to Jewish life.”

Depending on circumstances, mitzvot leading toward a positive and exclusive Jewish identity will include entry into the covenant, acquisition of a Hebrew name, Torah study, Bar/Bat Mitzvah, and Kabbalat Torah (Confirmation).² For those beyond childhood claiming Jewish identity, other public acts or declarations may be added or substituted after consultation with their rabbi”¹³⁴.

Nous avons ici en quelque sorte un retour à la conception maïmonidienne de l'identité. Non qu'il faille croire, comme en son commentaire de la *Mishnah Sanhedrin*, en un ensemble fini de propositions constituant le contenu de la foi, mais, dans la mesure où ni une définition en termes exclusifs de filiation, ni en termes de pratique ne servent ici de critères, c'est la dimension déclarative, mentale et subjective, soit une définition à large dominante intellectuelle, qui vaut définition pour la judéité.

Le référentiel n'est plus le système des *mišvot* comme moyen de sanctification. Il est fait mention de « *acts of identification with the Jewish faith and people* », et plus loin, de “*The*

¹³³ Nous avons vu précédemment combien ce fut le cas, historiquement avec les *minim*, devenus par la suite les chrétiens.

¹³⁴ Reform Movement's Resolution on Patrilineal Descent, The Status of Children of Mixed Marriages from the final text of the *Report of the Committee on Patrilineal Descent* adopted on 15 March 1983, Central Conference of American Rabbis.

performance of these mitzvot...”, établissant donc une équivalence entre *mišvah* et “*acte d’identification à la foi juive et au peuple juif*”.

Le commandement, ici, n’est plus défini dans sa matérialité, comme tel ou tel acte précis, mais par sa fonction.

Cette définition « desserre » à la fois le degré de précision du système, et ouvre la voie à une certaine créativité, dans la mesure où les actes qui auraient pour fonction de promouvoir « l’identification » désirée ne sont pas forcément, à l’exception des circonstances traditionnelles classiques (*brit milah, bar mitsvah, etc...*), données d’avance. Parallèlement, cette conception intellectualise le système dans son ensemble, avec un risque de perte de lisibilité.

■ Concernant la conversion, qui est toujours une bonne façon d’aborder la question du statut personnel et la définition induite de ce qu’est la judéité, il est à signaler qu’une tendance récente, dans la pratique orthodoxe ou *haredi*, introduit également une rupture par rapport à l’approche traditionnelle.

La *halakhah* est au centre du processus de conversion. L’un de ses éléments-clé concerne l’engagement par le candidat de respecter la *halakhah* au sens orthodoxe, *qabbalat ‘ol mitšot*. Toutefois, une tendance actuelle tend à considérer la conversion -- accordée à partir de cet engagement-- comme quelque chose de simplement *conditionnel* qui pourrait être invalidé si l’observance postérieure n’est pas jugée suffisante.

En un étrange principe d’analyse rétrospective, une application déficiente –quel que soit le critère pour en juger-- de la *halakhah* dans la vie du prosélyte, devient selon cette théorie le signe que l’engagement ayant prélué à la conversion n’était pas sérieux, et donc que le candidat ne songeait pas sérieusement à se convertir¹³⁵.

Cette tendance contredit ouvertement la théorie selon laquelle la conversion une fois acquise, il n’existe aucune différence entre un prosélyte et une personne née juive. Dans la mesure où une personne née juive ne sera jamais remise en cause si elle ne respecte pas les *mišvot*, cette tendance à un traitement différencié entre prosélyte et personne juive par naissance constitue un cas flagrant de divergence avec la doctrine traditionnelle de la conversion.

■ La différence éclate plus que jamais au grand jour entre l’approche libérale et l’approche orthodoxe.

¹³⁵ Cf. GORENBERG, Gersom, “How Do You Prove you’re a Jew ?”, *New York Times*, March 2, 2008.

Il nous semble que les différentes conceptions se répartissent en fait, et ce à toutes les époques, selon les trois dimensions de l'être, du faire ou du penser.

- La définition essentialiste, celle de « l'être », se fonde sur une conception, une définition de ce qu'est être juif. Paradoxalement, alors que cette approche était l'apanage du judaïsme religieux, et au sein de la tradition, celui d'un courant critique du rationalisme, ce sont aujourd'hui les juifs ethniques, se définissant comme exclusivement laïques, qui sont aujourd'hui les plus enclins à se définir ainsi.

Alors que la spécificité juive était auparavant fondée sur le modèle de l'Élection, modèle éminemment religieux, la théorie actuelle insisterait plutôt sur un au-delà du judaïsme, un quelque chose d'indiciblement juif qui demeure chez l'individu, au-delà de l'orientation religieuse.

- Le faire est aujourd'hui le critère principal du judaïsme orthodoxe, non pas tant en terme de statut personnel que de moyen de contrôle de l'institution rabbinique sur les conversions. Le statut personnel, et ce dans l'exacte mesure où l'accès à la judéité par conversion est maintenue restreinte, demeure finalement presque entièrement régi par l'idée de la filiation. La dimension du faire, la *halakhah*, ne joue finalement qu'un rôle de contrôle et de pouvoir pendant la durée de processus de conversion mais, en dehors des évolutions mentionnées dans certains milieux orthodoxes, perd complètement de son importance dans la définition de la judéité.

- Le penser, la conviction¹³⁶, l'importance de l'éducation et de l'instruction juive sont, quant à elles, devenues centrales dans la définition de la judéité selon les mouvements non-orthodoxes.

7.3 / Proposition d'un cadre de réflexion :

Nous avons commencé cette étude par l'énoncé de questions précises¹³⁷, mais s'il est une conviction que nous avons acquise à l'écriture des quelques lignes qui précèdent, elle porte sur la grande complexité de ces sujets, sans parler de l'impossibilité d'y répondre seul.

Ce que nous aimerions en conséquence tenter dans cette ultime partie est de proposer la formulation d'un cadre général qui, à tout prendre, relèverait plutôt du domaine d'une

¹³⁶ Cf. « Convictions », le nom de la plaquette de présentation du Mouvement Juif Libéral de France (MJLF).

¹³⁷ Cf. notre partie "1.1 / De quoi parlons-nous ?", pp. 7-9.

théologie libérale. Nous pensons en effet que la meilleure méthode pour répondre de façon cohérente à des questions très différentes n'est pas de traiter chaque question une par une et de s'en remettre ainsi à une sorte de bon sens miraculeusement *ad hoc*. Celui-ci, selon nous, se verrait bien vite débordé par la complexité des conditions sociologiques à l'arrière-plan de chaque problème. Une première et bonne étape consiste plutôt à formuler un cadre général de réponse qui puisse ensuite servir de *guideline* à des questions plus précises.

Nous souhaitons donc énoncer les premiers linéaments d'un tel cadre, en précisant trois des orientations empruntées par cette réflexion :

- Elle prend pour fondement quelques réflexions de L. Wittgenstein (1889-1951) sur la religion ;
- Son point de départ consiste à considérer le judaïsme en tant qu'*activité religieuse* ;
- Elle tente de présenter cette activité religieuse en trois pôles d'importance vitale afin que le judaïsme, porté par chaque génération du peuple juif, puisse être pensé comme une expérience vivante et *meaningful*.

7.3.1 / Quelques réflexions à partir de Wittgenstein :

■ Deux citations de Wittgenstein, livrant une réflexion sur la nature des propositions religieuses, seront utiles pour initier notre propos :

« J'aimerais dire qu'ici ce qui compte ce n'est pas les mots que l'on prononce, ou ce qu'on pense ce faisant, mais la différence qu'ils font à différents endroits dans la vie. La théologie, qui insiste sur l'usage de certains mots et en bannit d'autres, ne rend aucune chose plus claire. Elle gesticule pour ainsi dire avec des mots parce qu'elle veut dire quelque chose et ne sait pas comment l'exprimer... La pratique donne aux mots leur sens »¹³⁸.

¹³⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarques mêlées*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Garnier-Flammarion, 2002, 85, p. 160-61. Cité par BOUVERESSE, Jacques, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Agone, Marseille, 2007, p. 234.

« La religion enseigne que l'âme peut subsister quand le corps s'est décomposé. Comprend-je donc ce qu'elle enseigne ? – Assurément, je le comprends – je peux m'imaginer maintes choses en rapport avec cela. On a bien peint également des tableaux de ces choses. Et pourquoi un tableau de cette sorte devrait-il n'être que la reproduction imparfaite de la pensée exprimée ? Pourquoi ne doit-il pas rendre le même service que la doctrine parlée ? Et c'est le service qui constitue la chose qui compte »¹³⁹

■ Ainsi, pour toute proposition religieuse ou affirmation théologique, on peut discerner trois niveaux de sens, auxquels s'ajoute un phénomène annexe, mais néanmoins essentiel :

§ 1/ Le niveau des mots, de la formulation, celui du contenu des propositions, des croyances elles-mêmes ; ce niveau linguistique et cognitif est celui de la théologie rationnelle.

§ 2/ Le contenu psychologique : ce que l'on pense au moment où l'on met en jeu ces propositions dans la vie réelle, au moment où nous accomplissons une *mišvah*, par exemple, ou pendant la prière, ou lors d'une bénédiction. La question, ici, concerne aussi bien celle de l'intention préalable, que celle du vécu psychologique effectif pendant l'acte.

On peut en effet discerner plusieurs aspects :

- Le vécu psychologique proprement dit (ce que je ressens : je m'ennuie, je suis fatigué, etc...).

- Ce qui ressort de la *kavanah* (« intention »), et qui s'exprime par deux aspects :

- La *kavana* initiale, à savoir l'intention avec laquelle je rentre dans l'acte ; cette *kavanah* est censée être proche du premier niveau, celui de l'énoncé théorique de la proposition.

- La *qabbalat kavana* : le « sens », le goût que je reçois à travers l'acte intentionné. Il est intéressant de voir qu'ici, le bénéficiaire de « goût », de ce *taam* n'est pas l'esprit, ni même l'âme en tant qu'entités désincarnées, ni d'ailleurs le corps support de l'action, mais le « je », la *nefesh* au sens d'une entité psycho-physique, également unité de responsabilité.

C'est ce niveau, semble-t-il, que Wittgenstein a en tête quand il affirme que les propositions se « confirment » ou « s'infirmement » au sein de la situation par laquelle elles rencontrent le réel.

¹³⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur, et al., Gallimard, Paris, 2004, II, iv, pp. 253-254.

§ 3/ Le niveau pragmatique, à savoir la situation qui « donne un sens aux mots » ; cet aspect, dans l'affirmation de Wittgenstein, correspond à « ce qui fait la différence à plusieurs endroits de la vie ».

Deux observations, ici, illustrent cette dimension « donatrice de sens » de la pratique :

- Une nouvelle pratique, parfois, donne un sens nouveau à des propositions anciennes ; cette démarche est d'ailleurs celle du *midrash aggadah*, où l'interprétation consiste à imaginer des situations concrètes variables qui font résonner un verset identique de façons nouvelles.
- Cette description du fonctionnement de la signification des propositions religieuses par une constante tension dans le couple « proposition – forme de vie » assure un fondement théorique solide à l'évolution constante du judaïsme. Entendons bien que la « nécessaire évolution » ne soit pas simplement une valeur, qui serait adoptée par un judaïsme dès lors dénommé « progressif » ou « libéral », mais avant tout un *fait de fonctionnement* -- dont la négation serait certes possible, mais au prix d'une inévitable sclérose.

§ 4/ Le phénomène annexe dont il était question plus haut est ce que Wittgenstein nomme la *Vorstellbarkeit*, l'« imaginabilité », à savoir la possibilité que l'on a d'imaginer un contenu possible pour une proposition donnée.

Le fait d'imaginer un contenu possible pour une proposition, remarque-t-il, n'a pas nécessairement à voir avec le fait de comprendre celle-ci. Ce n'est pas parce que je peux imaginer quelque chose en rapport avec un contenu que je suis *dans* la compréhension de cette phrase. Ce problème, d'ailleurs, rejoint le rôle de l'imagination tel qu'il est analysé par Maïmonide dans le *Guide des Égarés* où celle-ci, éloignant de la compréhension des vérités intellectuelles, entraîne à l'idolâtrie en appliquant à Dieu des idées fausses, ou entraîne à adorer autre chose que Dieu.

■ Si nous gardons en mémoire les trois niveaux présentés ci-dessus, la formule traditionnelle de l'acceptation de la loi par le peuple lors de l'événement du Sinaï, *na'asse ve-nishma*, apparaît intéressante en ce qu'elle traduit au sens fort la distance entre *aggadah* et *halakhah*, et plus généralement, le gouffre qui sépare un *set de beliefs*, un ensemble de propositions, de croyances exprimant un contenu intellectuel, et la vie religieuse elle-même.

Ce problème est exprimé par Wittgenstein dans la citation suivante :

« Une question religieuse est seulement une question de vie (*lebensfrage*) ou bien un bavardage vide »¹⁴⁰.

Ou encore :

« Une proposition peut sembler absurde et l'absurdité de sa surface être engloutie par la profondeur qui pour ainsi dire est derrière elle. On peut appliquer cela à l'idée de la résurrection des morts et d'autres qui lui sont rattachées. – mais ce qui lui donne de la profondeur est l'application, la vie que mène celui qui croit à elle »¹⁴¹

■ Les propositions religieuses, ainsi, ne prescrivent pas tant des actions précises qu'une activité générale, une *vie* globale dont les accomplissements donnent, localement, leur vrai sens aux propositions qui en ont été la motivation.

Une proposition religieuse (ou la formulation d'une croyance), ainsi, définit un certain type de rapport avec la réalité (par rapport à d'autres « espèces » : propositions constatatives, hypothèse scientifique, loi, valeur), un rapport qui passe par la médiation de « l'activité ».

Au sein de cette activité, le rôle des propositions est finalement de deux sortes :

● Elles reçoivent leur sens de l'activité en général. Par exemple : la croyance en la providence divine prendra un sens précis par rapport à un événement précis de vie. La fonction réelle des propositions religieuses, dans cette perspective, se mesure par la réponse à la question suivante : « quelle différence concrète, appréciable en termes de comportement, cela fait-il si je pense cette proposition, ou si je ne la pense pas ? ».

Les propositions religieuses ont ici une valeur *d'interprétation*. Cette valeur pourrait prêter à sourire de l'extérieur, mais le monde de celui qui croit à la providence n'est pas le même que celui qui n'y croit pas...

● Elles fonctionnent comme des outils qui aident à définir l'activité elle-même, voire poussent à certaines activités spécifiques. En ce sens, elles agissent comme des *idées régulatrices*, des valeurs.

■ Nous proposons donc, à ce stade, de considérer l'activité religieuse comme :

a set of beliefs that makes a difference (in reality).

¹⁴⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, traduits de l'allemand et présentés par Jean-Pierre Cometti, PUF, Paris, 1999, pp. 123-124.

¹⁴¹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *op. cit.*, p. 239-40.

Cette définition, qui ne présente pas un immense intérêt en soi, a pour premier mérite de réintroduire la conception cognitive de la croyance de Maïmonide, mais en la liant avec la dimension pratique qui fut toujours celle du judaïsme.

Elle prépare, surtout, l'analyse que nous allons maintenant donner de cette « maxime », une distinction en trois pôles qui eux, sont pourvus d'une signification pratique pour caractériser les enjeux actuels du judaïsme. Accessoirement, elle nous permettra de préciser quelques points de fonctionnement différents entre le judaïsme d'inspiration libérale ou orthodoxe.

7.3.2 / Trois pôles de l'activité religieuse :

■ La formule « *A set of belief that makes a difference (in reality)* » signifie que le judaïsme peut en effet être caractérisé par les idées et les valeurs dont il est porteur, mais que ces idées et valeurs ne sont jugeables qu'en fonction de leur application

1/ par un individu,

2/ dans la réalité,

Autrement dit, lorsqu'elles se traduisent par une forme de vie particulière.

L'univers ainsi dressé voit deux pôles se dessiner au premier abord : un pôle du « sens » et le pôle de la pratique. Nous commencerons par ce dernier. L'importance théologique de ce bloc de la pratique apparaît –sans que nous soyons obligés de souscrire à la réponse qu'elle induit—de façon tout à fait nette dans cette réflexion de S. R. Hirsch :

« *Let us not delude ourselves. The entire matter reduces itself to this question : is the statement, « and the lord spoke to Moses », which introduces all the laws of the torah, true or not ?* »¹⁴²

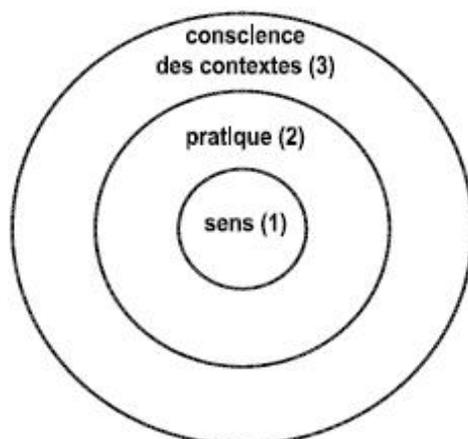
■ Ce pôle de la pratique, ainsi que nous l'avons vu, ne peut pas être séparé de la dimension du sens, mais cette dimension du sens, sans laquelle aucun système religieux ne serait concevable, est elle-même à scinder en deux, dans la mesure où le sens peut être pensé comme agissant aussi bien en amont et en aval de la pratique.

¹⁴² Cf GOLDSMITH, Emanuel S., SCULT, Mel, *Dynamic Judaism. The Essential Writings of Mordecai M. Kaplan*, Schocken Books, New-York, 1985, p. 152.

La séquence entière de nos trois pôles, qui reprend d'une certaine façon la tripartition du philosophe et sémioticien Charles W. Morris (1901-1979)¹⁴³ en « sémantique, syntaxe, pragmatique », peut donc être présentée de la façon suivante

[Sens (1)]¹⁴⁴ – [Pratique (2)] – [Mission & conscience des contextes (3)]

Nous pouvons tout aussi bien représenter le schéma de la façon suivante :



● **Pôle 1 :**

C'est de notre pôle « *set of beliefs* » dont il s'agit ici.

Cette dimension du sens interne de la loi est ce que Maïmonide appelle dans le Guide des Égarés la « science de la Loi dans sa réalité » (traduction de Munk) ou « science véritable de la loi » (traduction Leo Strauss)¹⁴⁵, à savoir selon Strauss, la science de ce que l'homme doit penser et croire. On peut dire que son opposition avec le pôle 2 est celle de la *aggadah* à *halakhah*¹⁴⁶.

¹⁴³ Cf. MORRIS, Charles, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago University Press, Chicago, 1938, chap. 3, 4 et 5 ; ----, *Signs, Language and Behavior*, Prentice Hall, New York, 1946.

¹⁴⁴ Cette dimension du sens interne de la loi est ce que Maïmonide appelle dans le Guide des Égarés la « science de la Loi dans sa réalité » (traduction de Munk) ou « science véritable de la loi » (traduction Leo Strauss), c'est-à-dire, selon Strauss, la science de ce que l'homme doit penser et croire (Cf. « Le caractère littéraire du Guide », in *Maïmonide*, p. 210). L'explication de cette « science de la Loi dans sa réalité » est par ailleurs définie par Maïmonide comme le but même de son livre.

¹⁴⁵ Dans les différentes traductions en hébreu : *yedi'at ha-torah be-emet* (selon Y. Kapah) ou *hokmat ha-torah le-'amitah* (selon Schwarz), par opposition à *yedi'at ha-torah, kelomar dineyah* (selon Y. Kapah) ou *yedi'at ha-torah bi-levad*, de *hayenu be-halakhah* (selon Schwarz). Cf. « Le caractère littéraire du Guide », in *Maïmonide*, p. 210.

¹⁴⁶ Ainsi que l'affirme Leo Strauss. Cf. STRAUSS, Leo, « Le caractère littéraire du Guide », in *Maïmonide*, p. 211.

L'importance et la justification de ce premier pôle peut être adéquatement affirmé en reprenant l'analyse que fait M. Kellner des raisons probables de Maïmonide concernant l'énoncé de ses treize principes¹⁴⁷ :

Une observance appropriée de la *halakhah* dépend de :

- Une juste conception de Dieu.
- Une compréhension des origines de la *Torah*.
- Une compréhension de la relation de Dieu avec le monde.

• Pôle 2 :

C'est celui qui correspond au membre de phrase « *that makes a difference (in reality)* » de notre définition.

Celui de la Loi et du système des *mišvot*. D'une certaine façon il n'a pas à être discuté tant il est une évidence historique, fruit de la volonté des *tannaïm* de construire le lien à Dieu, après la destruction du Temple, comme sanctification à travers les commandements.

Une réflexion de Y. Leibowitz donne à ce pôle légal et pratique une importance supplémentaire à celle qu'elle a déjà dans la vie concrète et quotidienne du croyant. Sans nécessairement souscrire à cette déclaration, tellement générale qu'elle demeure difficile à prouver sur le plan historique, nous pensons intéressant de la livrer en ce qu'elle met en évidence l'autonomie naturelle que peut facilement prendre la loi par rapport à toute autre dimension du judaïsme :

La foi, affirme ainsi Leibowitz, ni ne définit ni ne pourvoit à la survie du judaïsme ; la foi est une super-structure qui vient par-dessus les *mišvot* ; les fondements de la foi furent seulement perçue par des individus exceptionnels. Le judaïsme se définit le mieux (et exclusivement) comme une religion *institutionnelle*, une religion dont l'institution centrale, à savoir les commandements pratiques, s'identifie avec la religion elle-même. Toute autre idée générale cherchant à résumer le judaïsme est une super-structure s'ajoutant à la structure des *mišvot*¹⁴⁸.

• Pôle 3 :

Dimension de « sens » lui aussi comme le premier pôle, il ne concerne pas tant le sens interne de la loi que les différents contextes au sein desquels le judaïsme prend place.

¹⁴⁷ Cette analyse est tirée de Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought (From Maimonides to Abravanel)*, Oxford University Press, 1986.

¹⁴⁸ Cf. LEIBOWITZ, Yeshayahou, *Mišvot ma'assiyot (mashma'utah shel ha-halakhah)*, Hars'aha be-seminaryon le-limuidey ha-yahadut, Haifa, 1953 (version internet, p. 1).

Ces contextes, par définition, excèdent le système lui-même, et renvoient à ce que les prophètes concevaient comme une mission du judaïsme, une extension de la conscience qui débordait la pure pratique du système et qu'ils nommaient en leur temps *'or la-goyim*, « une lumière pour les nations ».

Nous pourrions nommer ce pôle 3 « sensibilité aux contextes » ; cette sensibilité – qui ne va pas de soi pour tout le monde-- revêt trois aspects :

- Une sensibilité aux contextes : contexte politique, social et inter-religieux ;
- Une volonté et un effort pour présenter le judaïsme au sein de ces contextes. Cette volonté se traduit généralement par un effort de généralisation ;
- Un effort de traduction du judaïsme dans un idiome de présentation (qui peut préexister, comme ce fut le cas par exemple au Moyen Âge pour la philosophie).

■ Si l'on caractérise ainsi le judaïsme en tant qu'activité religieuse, en tant que « *set of beliefs that makes a difference (in reality)* », et articulé en ces trois pôles que sont la « *aggadah* » (censée éclairer la *halakhah* de l'intérieur, donner du sens aux *mišvot* dans le souci traditionnel du *ta'ame ha-mitzsvot*)¹⁴⁹, la « *halakhah* », et celui des différents contextes au sein desquels le judaïsme s'exprime et se développe, alors la pertinence du judaïsme pour des individus et pour une époque précise consistera à articuler de façon harmonieuse ces trois pôles.

C'est cette articulation des trois pôles qui décide du sort du judaïsme comme une *expérience* fluide, vivante par rapport à un individu (vivante, ici, voulant dire qu'elle n'est pas coupée de sa propre vie, ou des autres domaines de sa vie), intéressante pour soi (au sens où elle représente une élévation, une amélioration de sa personne, un *tikkun ašmi*), et en lien avec le monde (une attention aux trois contextes : avec la société, en lien avec la citoyenneté, en lien avec les autres religions).

¹⁴⁹ Ce sens interne de la loi est ce que Maïmonide appelle la « science de la Loi dans sa réalité » (traduction de Munk) ou « science véritable de la loi » (traduction Leo Strauss), à savoir selon Strauss, la science de ce que l'homme doit penser et croire (Cf. « Le caractère littéraire du *Guide* », in *Maïmonide*, p. 210).

■ A contrario, cette description de l'activité religieuse en trois pôles nous permet également de monter les dangers qui peuvent guetter les approches privilégiant excessivement l'un ou l'autre pôle.

● La réduction du judaïsme au pôle 2, à la dimension du faire, au système, certes central, des *mišvot*, sans considération des facteurs de sens (notamment celui des liens avec la société environnante), est par exemple l'une des tentations éventuelles de l'orthodoxie. L'attitude orthodoxe pose parfois, avec une netteté et une force qui dérive de sa simplicité, que le système seul est important.

Un effort pour expliquer, donner du sens, rapprocher des personnes qui seraient éloignées de ce système serait volontiers jugé inutile à l'aune de cette approche.

Parallèlement, il pourra exister une méfiance vis-à-vis de tout effort de traduction, d'explication de ce que serait le judaïsme. Toute traduction, en effet, suppose un langage de traduction, un *explanans*, nécessairement différent du langage de *l'explanandum* (le langage de la tradition, en l'occurrence), et nécessite de manipuler voire d'importer des catégories de pensée étrangères à celle de la seule tradition (celles de la raison, de la philosophie, par exemple) – en laissant de côté la question de savoir s'il existe quelque chose comme une tradition pure.

En d'autres termes, l'orthodoxie, l'orthopraxie devrait-on dire, peut avoir comme tendance de ne se soucier que de faire fonctionner le système, ou de vérifier avec une mentalité parfois sourcilieuse la seule conformité de l'individu avec ce système en oubliant l'amont, le sens interne de la pratique, et l'aval, une certaine mission universelle du judaïsme qui implique d'en dépasser le strict pré carré.

● A l'inverse, une tendance naturelle des mouvements libéraux consiste à consacrer une immense partie de ses efforts à expliquer le judaïsme, le traduire, lui donner un sens ou à le mettre en relation avec différents langages ou références qui lui sont extérieurs.

Cette orientation, dans les termes de notre séquence – et ce, parce que fondamentalement il ne considère pas le système des *mišvot* comme une fin en soi--, aurait tendance à occuper pleinement le pôle 1 (« donner du sens à la pratique », la motiver, l'exposer pour en saisir la logique, l'analyser), tout comme le pôle 3 (se soucier de la lisibilité extérieure du judaïsme, de sa « bonne réception » dans le monde environnant).

Mais peut être ainsi, en liant les deux extrêmes, à passer par dessus le pôle 2, et se couper de façon excessive de la dimension du « faire ».

■ Comme nous l'avons dit, c'est dans l'articulation souple et harmonieuse des trois pôles que résidera un judaïsme vivant, pertinent, pourvoyeur de signification individuelle, et généreux en contribution à la société et au monde.

Revenons ainsi à notre sujet, désormais armé de cette conviction : c'est à l'aune de cet idéal de complétude que devraient être abordé les questions actuelles touchant au statut personnel. Si nous n'avons pas répondu aux questions qui se posent à nos générations, nous espérons du moins avoir contribué à éclairer, par un cadre au sein duquel nous devrions être assurés de ne pas omettre de dimension importante, la nécessité d'une réponse soucieuse de toutes les sensibilités religieuses.

8 / Bibliographie :

■ Littérature primaire :

§ Bible – passages cités :

N.B. : « Ez » réfère au livre d'Esdras ('Ezra) et non au Livre d au Livre d'Ezechiel.

- | | |
|------------------|------------------------|
| ■ Gen 5, 1. | ■ Jos 5, 2-9. |
| ■ Gen 14, 13. | ■ Jos 23, 6-7. |
| ■ Gen 17, 2. | ■ Mich, 6, 8. |
| ■ Gen 17, 7 | ■ Ruth, I, 16-17. |
| ■ Ex, 34, 12-16. | ■ Ez 7, 11. |
| ■ Lev 19, 18. | ■ Ez, 9, 1-2. |
| ■ Lev, 21, 7. | ■ Ez 9, 12. |
| ■ Lev 24, 10. | ■ Ez 10, 2. |
| ■ Nbr 1, 2. | ■ Ez 10, 11. |
| ■ Nbr 1, 18 | ■ Neh, 10, 31. |
| ■ Nbr 16, 3. | ■ II Chron, 36, 17-21. |
| ■ Deut 7, 1-3. | ■ I, Mach, 1, 60-64. |

§ Littérature rabbinique et *Rishonim* :

N.B. :

- *La mention des traités talmudiques sans plus de précision réfère au Talmud de Babylone.*
- *“Sh. Ar.” réfère au Shoulkhan Aroukh.*
- *« EH » réfère au troisième livre du Shoulkhan Aroukh, 'Even ha- 'Ezer.*

- | | |
|-----------------------------------|----------------------------|
| ■ <i>Mishnah Pessahim</i> 8, 8. | ■ <i>Bekh.</i> 30b. |
| ■ <i>Mishnah Sanhedrin</i> 10, 1. | ■ <i>Yev.</i> 47b. |
| ■ <i>Yevamot</i> , 47a-b. | ■ <i>Berakhot</i> 28b. |
| ■ <i>Shab.</i> 31a. | ■ <i>Arakhin</i> 15b. |
| ■ <i>Berakh.</i> 30b. | ■ <i>Makkot</i> , 23b-24a. |
| ■ <i>Yev.</i> 47b. | ■ <i>Baba batra</i> 109b. |
| ■ <i>Sanhedrin</i> 13, 5. | ■ <i>Kid.</i> 66b. |

■ *Sifre ba-midbar*, 108.

■ MAÏMONIDE, *Le Guide des Egarés*, traduction et notes de Salomon Munk, G.-P. Maisonneuve & Larose, 3 vol., Paris, 1981

■ MAÏMONIDE, *Moreh Nevukim*, traduction Yossef David Kapah, Hoša'at Mossad ha-rav Kook, Yerushalayim, 1977.

■ MAÏMONIDE, *Moreh Nevukim*, traduction Michael Schwarz, The Haim Rubin Tel Aviv University Press, Tel Aviv, 2002.

■ MAÏMONIDE, *Perush al-ha-Mishnah, Sanhedrin* 10.

■ *Yalqout Chim'oni Bamidbar*.

■ *Sh. Ar.* EH 4, 19.

■ *Sh. Ar.* EH 4, 18.

■ *Sh. Ar.* EH 4, 20.

■ *Sh. Ar.* EH 7, 12

■ *Sh. Ar.*, EH, 8, 1.

■ *Sh. Ar.* EH 8, 4.

§ Autres :

■ JOSEPHE, Flavius, *Antiquités juives*, XIII, 9, 1 § 255-258 ; SCHÄFER, Peter, *Histoire des juifs dans l'antiquité*, Editions du Cerf, Paris, 1989.

■ LEIBOWITZ, Yeshayahou, *Mišvot ma'assiyot (mashma'utah shel ha-halakhah)*, Harš'aha be-seminaryon le-limuidey ha-yahadut, Haïfa, 1953 (version internet, p. 1).

■ LEIBNIZ, G. W., « Monadologie », in *Œuvres* (éd. Geneviève Rodis-Lewis), Gallimard, 2 vol., Paris, 1979-1992.

■ LEIBNIZ, « Théodicée », in *Œuvres* (éd. Geneviève Rodis-Lewis), Gallimard, 2 vol., Paris, 1979-1992.

■ MENDELSSOHN, Moses, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, trad. Dominique Bourel, Gallimard, Paris, 2007.

■ MORRIS, Charles, *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1938, chap. 3, 4 et 5.

■ MORRIS, Charles, *Signs, Language and Behavior*, Prentice Hall, New York, 1946.

■ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarques mêlées*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Garnier-Flammarion, 2002, 85, p. 160-61. Cité par BOUVERESSE, Jacques, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Agone, Marseille, 2007, p. 234.

■ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur, et al., Gallimard, Paris, 2004, II, iv.

■ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, traduits de l'allemand et présentés par Jean-Pierre Cometti, PUF, Paris, 1999.

■ High Court Case 72/62, PD 16 : 2428-55.

■ *Piskey Din shel Beyt ha-Mishpat ha-Elyon le-Yisrael* 23, pt. 2 (1969).

■ Reform Movement's Resolution on Patrilineal Descent, The Status of Children of Mixed Marriages from the final text of the *Report of the Committee on Patrilineal Descent* adopted on 15 March 1983, Central Conference of American Rabbis.

■ « Convictions », plaquette de présentation du Mouvement Juif Libéral de France (MJLF).

■ Littérature secondaire :

§ Encyclopédies :

■ KOHLER, Kaufmann, HIRSCH, Emil G., "Articles of Faith", in *JewishEncyclopedia.com*, 2002.

■ Article « Ruth, Book of », in *Jewish Encyclopedia*, vol. R, pp. 576-577.

■ Article « Apostasy and Apostates from Judaism », in *Jewish Encyclopedia*, Vol. A,

■ *Enşiklopediyah le-ḥakmey ha-talmud ve-ha-geonim*.

§ Livres et articles :

■ BAECK, Leo, *L'essence du judaïsme*, PUF, Paris, 1993 [*Das Wesen des Judentums*, Nathanson & Lamm, Berlin, 1905].

■ BAKAN, *The duality of human existence: Isolation and Communion in Western Man*, Beacon Press, Boston, 1996.

■ BARON, Salo W., "Problems of Jewish Identity from an Historical Perspective", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 46, Jubilee Volume (1928-29 / 1978-79) [Part 1] (1979 - 1980), pp. 33-67.

■ BLEICH, J. David, "Duran's View of the Nature of Providence", in *JQR* 69 (1979-80).

■ BLIDSTEIN, Gérald, "Who Is a Jew ? -- The medieval Discussion", in *Israel Law Review* 11 (1976).

- BOROWITZ, Eugene B., *Choices in Modern Jewish Thoughts. A partisan Guide*, Behrman House, New-York, 1983.
- BOUREL, Dominique, *Moses Mendelssohn*, Gallimard, Paris, 2004.
- BÜCHLER, A., « The Levitical Impurity of the Gentile in Palestine Before the Year 70 », *JQR* n.s. 17, 1926-27.
- COHEN, Arthur A., MENDES-FLOHR, Paul, *Contemporary Jewish Religious Essays and Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, The Free Press, New York & Collier Macmillan Publishers, London, 1987.
- COHEN, Shaye J.D., « Le fondement historique de la matrilinearité juive (transmission de la judéité par la mère) », in KRYGIER, Rivon (dir.), *La loi juive à l'aube du XXIe siècle*, Biblieurope, Paris, 1999, pps. 141-158.
- -----, *The Beginning of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, 2001.
- CORINALDI, Michael, “Samaritan Halakha”, in HECHT, N.S., JACKSON, B.S., PASSAMANECK, S.M., PIATELLI, D., RABELLO, A.M. (eds.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Clarendon Press, London, 1996, pps. 67-70.
- DAVIDSON, Herbert A., *Moses Maimonides. The Man and his Works*, Oxford University Press, New York, 2005.
- ELON, Menachem (ed.), *The Principles of Jewish Law*, Transactions Publishers, New Brunswick, New-Jersey, 1975.
- ENCEL, Stéphane, *Les Hébreux*, Armand Colin, Paris, 2009.
- FRAM, Edward, “Jewish Law from the Shulḥan Arukh to the Enlightenment”, in HECHT, N.S., JACKSON, B.S., PASSAMANECK, S.M., PIATELLI, D., RABELLO, A.M. (eds.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Clarendon Press, London, 1996, pps. 372-74.
- FRANK, Daniel H. & LEAMAN, Oliver (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, New York, 2003.
- FRIEDMAN, Touvia, « Des conversions et des mariages mixtes », in KRYGIER, Rivon (dir.), *La loi juive à l'aube du XXIe siècle*, Biblieurope, Paris, 1999, pps. 117-140.
- GOLDSMITH, Emanuel S., SCULT, Mel, *Dynamic Judaism. The Essential Writings of Mordecai M. Kaplan*, Schocken Books, New-York, 1985.
- GORENBERG, Gersom, “How Do You Prove you’re a Jew ?”, *New York Times*, March 2, 2008.

- GURFINKEL, Eli, « Ha-Ramba'm – beyn dogmatiqah le-liberaliyut » (« Maïmonide, entre dogmatisme et libéralisme »), *Daat*, 60 (Hivers 2007), pp. 5-28.
- GUTTMAN, Julius, *Histoire des philosophies juives. De l'époque biblique à Franz Rosenzweig*, Gallimard, Paris, 1994 [Berlin, 1933 pour l'édition originale].
- HERVIEU-LEGER, Danielle, *Le Pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999.
- HESCHEL, Abraham, *Dieu en quête de l'homme*, Editions du Seuil, Paris, 1968.
- -----, "Depth Theology", in *The Insecurity of Freedom: Essays on Human Existence*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1966.
- HUSIK, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The MacMillan Company, New-York, 1958.
- JACOB, Walter, *Contemporary American Reform Responsa*, CCAR, New York, 1987.
- JAFFE, Dan, *Le Talmud et les origines du christianisme*, les Editions du Cerf, Paris, 2008.
- KAPLAN, Edward K., *Abraham Heschel. Un prophète pour notre temps*, Albin Michel, Paris, 2008.
- KELLNER, Menachem, *Must a Jew Believe Anything ?*, The Littman library of Jewish Civilization, London – Portlan, Oregon, 1999.
- -----, *Torat ha-'Iqqarim be filosofiah ha-yehudit bimey ha-beynayim*, « Heilal ben Hayyim » Library and « Eliner » Library, Jérusalem, 1991.
- -----, "Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy", *JQR, New Series*, Vol. 77, N° 4 (Avril 1987).
- -----, *Dogma in medieval Jewish Thought (from Maimonides to Abravanel)*, Oxford University press, 1986 [*Torat ha-'Iqqarim be filosofiah ha-yehudit bimey ha-beynayim*, « Heilal ben Hayyim » Library and « Eliner » Library, Jérusalem, 1991].
- KRYGIER, Rivon, « Judéité, matrilinearité ou patrilinearité », in KRYGIER, Rivon (dir.), *La loi juive à l'aube du XXIe siècle*, Biblieurope, Paris, 1999, pps. 159-176.
- LAZAR, Aryeh Lazar, KRAVETZ, Shlomo, FREDERICH-KEDEM, Peri, "The Multidimensionality of Motivation for Jewish Religious Behavior: Content, Structure, and Relationship to Religious Identity", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No. 3 (Sep., 2002).
- MENDES-FLOHR, Paul, "Philosophy and Theology of Judaism in Modern Times in Europe", in NEUSNER, Jacob, AVERY-PECK, Alan J. & SCOTT GREEN, William (eds.), *The Encyclopaedia of Judaism*, Vol II, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, pps. 735-755.

- MODRZEJEWSKI, Joseph Méléze, “Jewish Law and Hellenistic Legal Practice in the Light of Greek Papyri from Egypt”, in HECHT, N.S., JACKSON, B.S., PASSAMANECK, S.M., PIATELLI, D., RABELLO, A.M. (eds.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Clarendon Press, London, 1996, pps. 76-79.
- NOVAK, David, “Modern Responsa : 1800 to the Present”, in HECHT, N.S., JACKSON, B.S., PASSAMANECK, S.M., PIATELLI, D., RABELLO, A.M. (eds.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Clarendon Press, London, 1996, pps. 388-89.
- PECK, Alan J., “Creeds”, in *The Encyclopaedia of Judaism*, Vol. I, Brill, Leiden, 2000.
- REY, Alain (dir.), *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaires le Robert, Paris, 1992, p.1930.
- SCHERESCHEWSKY, Ben-Zion, “Apostate”, in ELON, Menachem (ed.), *The Principles of Jewish Law*, Transactions Publishers, New Brunswick, New-Jersey, 1975.
- SCHERESCHEWSKY, Ben-Zion, article « Yuḥasin », in ELON, Menachem (ed.), *The Principles of Jewish Law*, Transactions Publishers, New Brunswick, New-Jersey, 1975, pp. 431-32.
- SCHERESCHEWSKY, Ben-Zion, article “Apostate”, in ELON, Menachem (ed.), *The Principals of Jewish Law*, Transactions Publishers, New Brunswick, New-Jersey, 1975, pps. 377-379.
- SCHIFFMAN, Lawrence H., *Who Was a Jew ? Rabbinic and Halakhik perspectives on the Jewish Christian Schism*, Ktav Publishing House, Hoboken, New Jersey, 1985.
- SHEAR, Adam, *The Kuzari and the Shaping of Jewish Identity, 1167–1900*, Cambridge University Press, New York, 2008, version internet : www.cambridge.org, p 3.
- SINCLAIR, Daniel, “Jewish Law in the State of Israel”, in HECHT, N.S., JACKSON, B.S., PASSAMANECK, S.M., PIATELLI, D., RABELLO, A.M. (eds.), *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Clarendon Press, London, 1996, pps. 400-406.
- SIRAT, C., *La philosophie juive en pays de chrétienté*, Paris, 1988.
- STRACK, H.L., et STEMBERGER, G., *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, 1986 (*Einleitung in Talmud und Midrash*, Munich, 1982, pour l’édition originale).
- STRAUSS, Leo, « Préface à « *La critique spinoziste de la religion* » », in *Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie*, La table Ronde, Paris, 2001.
- STRAUSS, Leo, « Le caractère littéraire du Guide pour les perplexes », in *Maïmonide*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.
- TANK-STORPER, Sébastien, *Juifs d’élection. Se convertir au judaïsme*, CNRS Editions, Paris, 2007.

- VAJDA, Georges, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1947.
- WATT, Montgomery Watt, *Muslim Intellectual, a Study of al-Ghazali*, Edinburgh, 1963, pp. 159-61.
- WOLSON, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1976.