

La Maison-Dieu, 178, 1989, 47-79

Jean-Marie SELLES

LA NOTION DE TRADITION DANS LE JUDAÏSME RABBINIQUE : UNE TEXTUALITÉ DE L'ORALITÉ

CONCERNANT la Tradition, le Concile Vatican II déclare dans la Constitution « Dei Verbum », au chapitre deuxième :

« Quant à la Tradition reçue des Apôtres, elle comprend tout ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi ; par là, l'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte, et elle transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit... »

« La Sainte Tradition et la Sainte Écriture sont reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes les deux, jaillissant d'une source divine identique, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. En effet, la Sainte Écriture est la Parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit ; quant à la Sainte Tradition, elle est la parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité : il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture sainte sa

certitude sur le contenu total de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect... La Sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu. »

Or, cette notion même de l'existence d'une Tradition vivante, constituant, avec l'Écriture, la plénitude de la Révélation divine aux hommes, assurant, dans la vie de l'Église, la transmission fidèle du patrimoine intégral de la foi et jouissant de la même autorité que l'Écriture sainte, l'Église, avec tant d'autres éléments, l'a héritée du judaïsme qui, aussi dans ce domaine important, a été à la source de la théologie chrétienne.

En effet, le judaïsme, dans sa conception rabbinique, affirme qu'à côté de la *Torah*, de la Loi donnée à Israël par Dieu, au Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse et consignée dans les livres du Pentateuque, il existe une révélation, remontant également au Sinaï, mais qui contrairement au Pentateuque, a été transmise, à travers les siècles, par la Tradition orale. Car la Tradition d'Israël, pour les Rabbins, est orale. C'est sa nature même d'être orale. Ce sont les Pharisiens et leurs disciples qui ont formulé et développé cette théologie de la *Torah* orale, théologie d'une tradition qui est orale et qui, en tant qu'elle est orale, précisément, est Parole de Dieu. C'est pourquoi la Tradition peut s'appeler *mishnah*, c'est-à-dire chose répétée, Parole de Dieu répétée, qui se distingue de l'Écriture, appelée *miqra*, c'est-à-dire chose lue, Parole de Dieu lue, Tradition orale et Écriture étant toutes les deux Parole de Dieu¹.

Si en Judaïsme et en Christianisme, les notions d'Écriture et de Tradition peuvent apparaître proches, elles sont aussi profondément différentes comme le montrent les termes mêmes retenus pour les qualifier dans l'une et l'autre tradition.

1. La tradition orale, et son importance, sont aussi connues en Christianisme, ainsi Tertullien, *De corona*, 3 ; Basile, *Traité du Saint-Esprit*, chapitres 27 et 29.

En effet, dans le Judaïsme, la *Torah* (au sens strict la doctrine, l'enseignement) écrite est appelée *Miqra* : lecture et non pas écriture. Ainsi, par son étymologie et sa signification stricte, *Miqra* assure l'homogénéisation de la *Torah* écrite et de la *Torah* orale dans l'ordre de l'*oral* avec comme activité significative la lecture rituelle (*Miqra*) à la Synagogue et l'enseignement (*Mishnah*) donné par les rabbins².

En Christianisme, ce n'est qu'au 2^e siècle que l'on aboutit à une collection constituée qui, vers le milieu du 3^e siècle, devait s'imposer comme « Nouveau Testament ». Jusque là, on ne possède pas d'ensemble constitué, mais de simples groupements de documents comme les Évangiles et les lettres de Paul. Un double processus s'achèvera simultanément (au moment même où, dans le monde juif, s'élaborait un canon des Écritures et, parallèlement un code de la *Mishnah*) : d'une part, la production du « Nouveau Testament » comme ensemble institué et, d'autre part, la clôture de Bible chrétienne dénommée respectivement « Ancien » et « Nouveau Testament ». Ainsi la terminologie chrétienne, avec le terme « Bible » (terme issu du judaïsme de langue grecque) manifeste d'emblée l'Écriture (et le livre) comme institution radicale et fondatrice³.

2. « L'un des noms communs de la Bible, en hébreu, est *Miqra*, qui signifie, dans l'usage biblique, « convocation, lecture, célébration de fête », et qui, dans l'usage postbiblique et moderne, désigne la Bible. Cette lecture ne s'oppose pas à l'écriture. *Miqra* ne recoupe donc pas lecture. *Miqra* tient ensemble l'oralité et la collectivité. La notion d'écrit y est technique (...). Le terme l'Écriture, les Écritures n'est pas juif (...). L'Écriture implique un discours eschatologique opposé au dit, *fatum*. Il rend possible ce commentaire « étymologique » (...) : « *scriptura* » (ce qui est apte à écrire l'inédit, le novum) par opposition aux « *scripta* » qui ne sont que texte reçu. Ceci dégage la singularité du rapport juif à l'écrit. » H. Meshonnic, *Le Signe et le Poème*, Paris, 1975, 536-537.

3. Cf. les études suggestives d'A. Paul, « Y a-t-il vraiment une Bible juive » in *l'Ancien et le Nouveau*, Paris 1982, 47-57; *Le Fait biblique*, Paris, 1979 ; *Le Monde des Juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique*, Paris, 1981.

En outre, le christianisme a toujours distingué le texte de l'Écriture et son commentaire, et s'il a articulé, a posteriori, Écriture et Tradition, c'est sur la base d'une différenciation hiérarchisée. Le Judaïsme, au contraire, par l'affirmation traditionnelle de l'origine sinaïtique de la Tradition orale confère à celle-ci les qualités même d'une Écriture révélée, au point que le judaïsme fut comme « détenteur de deux canons des Écritures » : le canon des Écritures proprement dit ou livre des Écritures, et le code de la *Mishnah* et du *Talmud* représentant l'ensemble de la Tradition orale. Or, par définition, le fait canonique ne supporte pas d'ambiguïté et l'un des deux s'imposera. En fait, c'est la *Mishnah* et le *Talmud*, et donc la Tradition orale, qui auront l'autorité du canon véritable. Le Judaïsme se maintint avec les qualités d'une religion talmudique. « Pour ainsi dire, chez lui, la Tradition avait supplanté l'Écriture »⁴.

Enfin, l'histoire donne à la Tradition juive et à la Tradition chrétienne leur particularité. Puisque la Tradition juive est la tradition d'une nation, et la Tradition chrétienne la tradition d'une Église.

En effet, en 70, le Temple et, avec lui, la structure centrale sur laquelle reposait l'existence même de l'État juif, est détruit. C'est l'heure de l'exil : à l'absence d'une terre nationale indépendante et d'un Temple unique et central suppléeront la structuration de la Communauté en Synagogue et la Codification d'une « doctrine », la *Torah*. Synagogue et *Torah* supplétifs du Temple détruit et de l'État disparu.

Il en va autrement pour la Bible et l'homme chrétien. Car, à la différence de l'homme juif qui est juif par le jeu d'une généalogie nationale (qu'il soit ou non circoncis, il naît juif et le reste), l'homme chrétien devient chrétien, et par la même membre d'une Église, lorsqu'il est rituellement marqué. Comme membre d'une Église qui fait du Temple « sa propre trace immémoriale », l'existence de l'homme chrétien dépend non de racines nationales mais d'un dépôt théologal.

4. A. Paul, *Le Fait biblique*, Paris, 1979, 155.

Ainsi, c'est dans le rapport entretenu avec le Temple que semble s'inscrire la différence entre Tradition juive et Tradition chrétienne. Comme on peut l'observer en ce qui concerne la prière, pour le Christianisme, le Temple c'est désormais le Corps du Christ, la Bible chrétienne est apocalypse, la *Grund form* de la prière chrétienne devient l'action de grâce en lien avec la doxologie qui manifestent le caractère eschatologique de la liturgie chrétienne. Pour le Judaïsme, au contraire, le Temple est perdu, tout Juif devient un exilé, la *Grund form* de la prière juive devient la bénédiction sous sa forme anamnétique et la Tradition, profondément orale, est comprise comme remontant au Sinaï « lorsque Dieu dit les dix Paroles » (Ex 20, 1).

C'est cette *Torah* orale, fruit mais aussi soutien de ce temps d'exil, qui a permis au Judaïsme de survivre aux grandes catastrophes nationales de 70 (destruction du Temple) et 135 (effondrement de la révolte de Bar-Kochba). C'est grâce à elle qu'après l'écroulement des structures anciennes, le Judaïsme pourra faire face aux circonstances nouvelles⁵.

5. Certes, cette évolution n'aurait pu se produire si elle n'avait été préparée de longue date, de sorte qu'à un moment donné de l'histoire, des institutions dûment en place ont pu prendre la relève d'autres, devenues caduques à la suite des événements politiques et religieux : « L'avènement du Judaïsme rabbinique se fit avec une aisance remarquable. De fait la « chose juive » telle qu'elle s'affirmait (après la chute du Temple) était latente et préparée de longue date, et comme maintenue en réserve. Il y a eu éveil et prise de conscience collective au plan du groupe de responsables et à celui de la nation toute entière. Il n'y eut pas improvisation » (A. Paul, « Y a-t-il vraiment une Bible juive », op. cité, 56). L'origine lointaine doit en être recherchée au retour de l'exil consécutif à cette autre grande catastrophe que représentèrent la prise de Jérusalem, l'incendie du Temple et la déportation du peuple et du roi en 586 avant J.C. En effet, il fut alors nécessaire de réorganiser l'ensemble de la vie nationale et religieuse en fonction d'une situation tout à fait autre que celle qui prévalait avant l'exil. La tradition rabbinique attribue cette réorganisation et cette adaptation au prêtre Esdras et *aux anshei knesset ha-gedolah* (Mishnah Abot 1,1), au collège de scribes et de docteurs de la loi dont il se serait entouré à cet effet. C'est là le point de départ de ce qui, au fur et à mesure, deviendra l'enseignement

Ainsi, le sanhédrin rabbinique, d'abord à Yavné, puis, après la grande persécution déclenchée en 135, à Usha et en d'autres lieux de Galilée, prendra la relève comme autorité suprême en matière de jurisprudence du Sanhédrin qui siégeait autrefois au Temple, tandis que la Synagogue qui, pendant des siècles, avait coexisté avec le Temple, sera présente pour satisfaire les besoins cultuels. Les académies, d'une part et, d'autre part, l'institution synagogale deviendront, ainsi, les deux pôles de la vie juive et assureront non seulement la survie du Judaïsme mais encore une évolution importante de ses conceptions spirituelles. Car celui-ci se réorganisera exclusivement sur la base de la *Torah* et de son interprétation traditionnelle, fondamentalement orale. C'est cette dernière, appelée aussi *Torah orale*, et conception centrale du Judaïsme rabbinique, que nous nous proposons d'étudier ⁶.

traditionnel.

En outre, les années d'exil avaient modifié l'attitude du peuple à l'égard du Temple et de son culte. On avait expérimenté concrètement que la vie d'Israël pouvait continuer, même en l'absence du Temple, et il est d'ailleurs probable que les origines de ce qui deviendra plus tard l'institution synagogale doivent être cherchée également à cette période.

6. Cette tradition sera codifiée au fur et à mesure, dans les documents majeurs de la littérature rabbinique : *Mishna*, *Tosephta*, *Guemara (Talmud)*, *Midrashim*. Certes, cette codification constitue une entorse au principe même de la Tradition orale et donc à la transmission essentiellement orale de ce patrimoine. Cependant, on dût s'y résigner pour deux raisons : d'une part, les éléments accumulés ainsi de génération en génération prirent une telle extension qu'il devint pratiquement impossible de les retenir par cœur. D'autre part, et c'est la raison principale, le poids des événements était tel que de notables parties de cette tradition risquaient de se perdre irrémédiablement, notamment après la persécution déclenchée par l'empereur Hadrien, après 135, au cours de laquelle de nombreux maîtres, et parmi eux le plus éminent, R. 'Aquiba, moururent martyrs. Néanmoins, malgré leur mise par écrit, ces textes conservent leur statut oral. Les textes que nous citerons sont tous empruntés à la littérature rabbinique ancienne. Par celle-ci on entend :

— Les recueils constitués par les *Tannaim* jusqu'au début du 3^e siècle de notre ère : *Mishnah* le plus ancien recueil de traditions rédigé entre le début de la reconstruction du judaïsme, à Yavné

Pour ce faire, nous proposons, dans un premier temps, de définir ce que le Judaïsme rabbinique entend par Tradition, une tradition dont la nature même est d'être orale. Puis, dans un second temps, nous présenterons les moyens par lesquels cette tradition se crée, se reçoit et se transmet dans le jeu de la textualité orale, puisque ce qui est premier, en Judaïsme, c'est le texte oral, reçu, transmis, rédigé et répété oralement.

LE FONDEMENT : LA TRADITION DANS L'ORALITÉ

« Il s'agit, en énonçant ce qui a été dit,
de redire ce qui n'a jamais été prononcé »⁷

après la destruction du Temple (70 ap. J.C.) et la mort du dernier rédacteur, Rabbi Yehouda le Prince ou Rabbi, au début du 3^e siècle (vers 219 ap. J.C.), la *Tosefta*, les *Midrashim halakiques* sur Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome. — Les recueils de traditions de l'époque des *Amoraïm* : en Palestine jusqu'à la fin du IV^e siècle (*Talmud* de Babylone). Ces recueils contiennent de nombreuses traditions de l'époque des *Tannaim* appelées *Baraitot* (singulier *Baraita*).

— A travers ces recueils, la *Halakah* désigne ce qui concerne la pratique de la Torah et la *Haggadah* désigne les traditions narratives, et même, en fait, tout ce qui n'est pas *Halakah*. Pour une bonne introduction à cette littérature se reporter à H.L. Strack-G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, 1986.

Pour de plus amples développements sur la tradition orale juive, nous renvoyons aux ouvrages suivants : A.C. Avril-P. Lenhardt, *La lecture juive de l'Écriture*, Lyon, 1978 ; J. Genot-Bismut, *La conception rabbinique de la dualité de la loi et sa ré-interprétation dans l'univers mental médiéval*, Paris, 1980 ; K. Hruby, « Réaction d'un chrétien devant une exégèse rabbinique de la Loi », *Année Canonique*, XXI, 1977, 203-216. Nous remercions le Père Hruby pour ses conseils et pour la communication du manuscrit d'une conférence faite à l'Institut Biblique Pontifical sur « *La notion de Tradition dans la conception rabbinique* ».

7. M. Foucault, *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Paris, 1963, XII.

Avant de définir ce que représente la *Torah* orale pour le judaïsme, il convient de définir précisément le mot *Torah* lui-même.

LA TORAH

Le mot *Torah* que l'on traduit ordinairement par « loi » signifie plus largement et plus exactement « enseignement ». La racine hébraïque du mot donne l'idée de viser (un but), tirer (une flèche), montrer une direction. En effet, par le don de la *Torah*, dieu ratifie l'alliance conclue avec son peuple, et c'est dans la *Torah* qu'il lui montre le chemin à suivre pour réaliser sa vocation de témoin du Dieu unique parmi les nations. Ce Dieu qui, avec miséricorde, s'est penché sur la condition humaine, s'est révélé à l'humanité par le truchement du peuple qu'il a choisi parmi toutes les nations et dont il fait l'instrument privilégié de son plan de salut. C'est dans ce sens que la *Torah* est *sefer ha-berith*, le livre de l'alliance (Ex 24, 7). Elle est le gage précieux de l'engagement d'un Dieu qui, de par sa nature, est le « vrai Dieu », le Dieu fidèle, qui garde son alliance et son amour pour mille générations à ceux qui l'aiment et observent ses commandements (Dt 7, 9).

En revanche, le peuple de Dieu qui, par cette alliance, est devenu la *yerushah* (l'héritage : Dt 2, 12) et la *nahalah* (patrimoine : Dt 9, 26) du Seigneur doit prouver en permanence son attachement à Dieu par la fidélité inconditionnelle à sa volonté exprimée dans les *misvots*, dans les commandements de la *Torah*. C'est en ce sens que la *Torah* est aussi, mais non en premier lieu, norme d'action et de conduite et donc *code de Loi*.

Ainsi, cette *Torah* divinement révélée est non seulement au centre de la vie d'Israël mais constitue en même temps la raison d'être de ce peuple, la clé pour la compréhension de sa destinée et de son histoire, puisque, par l'alliance du Sinaï, Israël devient, dans un sens tout à fait particulier et très précis, **le peuple de Dieu**, le témoin du Dieu unique et de sa Révélation parmi les

nations. C'est dans la perspective de cette alliance et de cette fonction que Dieu a fait sortir le peuple d'Égypte :

« Je suis le Seigneur votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte, **pour être votre Dieu** »⁸.

Aussi le juif pieux ne pense-t-il jamais sa *Torah* comme une « loi » ; pour lui, elle est le don merveilleux d'un Dieu suprêmement bon qui, dans sa volonté de sanctifier Israël et de le justifier, et de donner un sens à la création de l'Univers, lui a octroyé gracieusement un trésor qui préexistait au monde et qu'il gardait par devers Soi⁹. En étudiant sans trêve cette *Torah* divine, le croyant se l'assimile totalement en l'intégrant à sa propre substance et il en fait *sa Torah*¹⁰. S'il accepte de toute son âme de la pratiquer minutieusement, c'est qu'il est conscient qu'il n'est rien de futile dans une vie vécue en présence de Dieu et sanctifiée en chacun de ses actes par ses commandements. De plus l'Écriture, parole de Dieu, participe de Son infinité, et c'est à elle que les rabbins se plaisent à appliquer les mots de Job sur la Sagesse :

« Plus grande que celle de la Terre est sa mesure ; elle est plus large que l'Océan »¹¹

8. Nombres 15, 41

9. Voir Beresit Rabba, VIII, 2 ; Talmud de Babylone (T.B.) Sabbat, 88b-89a.

C'est ce sentiment qu'exprime si profondément la liturgie synagogale : « C'est d'un amour éternel que tu as aimé ton peuple (cf. Jer 21, 2), la maison d'Israël, nous enseignant la Torah et les commandements, les statuts et les ordonnances (cf. Lv 26, 46 et Ne 9, 13-14). C'est pourquoi, ô Seigneur notre Dieu, nous voulons en nous couchant et en nous levant, nous entretenir de tes statuts (cf. Ps 119, 23) et nous réjouir à tout jamais des paroles de ta Loi. Car elles sont notre vie, elles prolongent nos jours et c'est elles que nous voulons méditer nuit et jour (cf. Jos. 1, 8) ».

10. « Il n'a de désir que pour la Torah du Seigneur, et *sa Torah*, il la murmure jour et nuit » (Ps 1, 2). En hébreu comme en français, l'adjectif possessif « sa » Torah est ambigu, et le Talmud va jouer de cette ambiguïté : au début, la Torah est appelée Torah du Seigneur, y lit-on, mais à la fin elle devient la propre Torah de l'homme (T.B. Abodah Zarah 19a).

11. T.B. Beresit Rabba X, 1.

TORAH ÉCRITE ET TORAH ORALE

En fait, cette Sagesse insondable est susceptible d'interprétations innombrables qui jamais ne l'épuisent : la parole divine, comme le roc que frappe le marteau, « éclate en d'infinies fulgurations »¹². Ces interprétations nombreuses et nécessitées par le texte écrit, sont elles-mêmes partie intégrante de la Torah.

En effet si la *Torah* est l'enseignement par excellence, la Parole de Dieu, elle est aussi le code qui règle jusque dans les moindres détails la vie du peuple et de l'individu. Étant source et fondement de toute vie religieuse, sociale, économique et politique, la *Torah* doit nécessairement, du moins en dehors du groupe des Saducéens, donner une réponse adéquate à tous les problèmes concrets qui peuvent se poser et s'adapter à l'évolution des situations et des conditions de vie. Or la *Torah*, comme tout autre code religieux ou profane, ne peut qu'énoncer que des principes, des lignes maîtresses de conduite. Aussi, l'interprétation organique des règles édictées par la Loi est-elle nécessaire. Ce sera la tâche de la Tradition, de la *Torah orale* qui, dans une première acception, est fondamentalement une **interprétation du texte sacrée**. Cette interprétation qui coexiste avec le texte, est conditionnée par lui et donc considérée comme aussi ancienne et aussi vénérable que lui.

C'est ce qu'exprime la théologie rabbinique en considérant que comme sa source, la *Torah* est une, mais

12. T.B. Sabbat 88b et Sanhedrin 34a cité par C. Touati, « La halakha (la norme talmudique et rabbinique) comme accomplissement de la Torah », *Année Canonique*, XXI, 1977, 196. Il faut ajouter que le découpage du Pentateuque en documents divers émanés de différentes écoles et rédigés à des époques différentes est totalement inconnu des Rabbins pour qui la Torah constitue un tout homogène, dans laquelle pas un mot, pas un signe ne sont superflus, et qui ne comporte pas de verset qui ne soit rigoureusement, lié à celui qui le précède et à celui qui le suit. De plus, rien n'est vain, insignifiant dans la révélation divine faite à Moïse : « Et si quelque chose y est vain, ce ne serait qu'à vos yeux ! » (Exégèse de Dt 32, 47 dans le Talmud de Jérusalem Ketubot 32c).

qu'elle est révélée sous deux formes : *écrite* (la *Torah* écrite, l'Écriture), *orale* (la *Torah* orale, la Tradition). Il y a donc, dans le Judaïsme rabbinique, deux formes de la révélation : d'une part, la *Torah she-bi khetav* ou *Torah écrite*, consignée dans les livres du Pentateuque et d'autre part la *Torah she-be' al peh* ou *Torah orale*¹³. Ces deux branches de la révélation sont considérées à un titre égal comme étant d'origine divine puisque révélées en même temps à Moïse sur le Sinaï. C'est cette conception de base de la tradition juive en matière de révélation qui est exprimée dans la *Mishna* lorsqu'elle établit, dans le traité *Abot*, les fameux chaînons de tradition :

« Moïse reçut la Torah au Sinaï et la transmet à Josué. Josué la transmet aux Anciens et les Anciens la transmettent aux Prophètes. Les Prophètes la transmettent aux Hommes de la Grande Assemblée. Ceux-ci disent trois choses : soyez pondérés dans l'exercice de la justice, suscitez beaucoup de disciples, faites une haie autour de la Torah »¹⁴.

Mais quelle est la nature de la *Torah* que Moïse reçut au Sinaï ? la réponse est donnée dans le Midrash :

« Telles sont les coutumes, les règles et les lois (*ha-hûqim, ha-mishpatim we-ha-torot*) qu'établit le Seigneur entre Lui et les Israélites sur la montagne du Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse » *Ha-hûqim* : ce sont les *midrashot* (interprétations) *ha-mishpatim* : ce sont les *dinim* (règles juridiques) *ha-torot* (pluriel de Torah) : cela nous apprend que deux *Toroth* ont été données à Israël sur le Sinaï, l'une par écrit, l'autre oralement...

« Sur le mont Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse » : cela nous apprend que la Torah a été donnée à Moïse sur le mont

13. La nécessité d'interpréter le texte sacré en vue de son application à des circonstances concrètes est d'ailleurs prévue par la Torah elle-même. Ainsi, en Dt 17, 8-11, il est écrit qu'il faut soumettre une affaire litigieuse au prêtre ou au juge et se conformer ensuite à sa sentence : « Tu agiras selon la loi qu'ils enseigneront ». Ce passage constitue un des fondements scripturaires de la grande autorité dont seront revêtus, dans le judaïsme, tous ceux qui ont mission officielle d'interpréter la Loi.

14. Mishnah Abot 1,1.

Sinaï avec toutes les *halakhot* (règles d'application) et avec tous les détails qui s'y rapportent (*diqdûqeihem*), ainsi qu'avec toutes les interprétations (*perûshim*)¹⁵.

Si dans le Pentateuque, la révélation du Sinaï apparaît toujours étroitement associée à la personne de Moïse, et si les autres livres bibliques abondent également d'affirmations en ce sens, cette association est aussi particulièrement importante pour la compréhension de la tradition orale. Elle nous explique, en effet, la tendance permanente des autorités religieuses d'Israël, à travers les âges, à rattacher à la personne de Moïse, et ainsi la révélation du Sinaï, leurs propres interprétations de la loi et leurs décisions dans ce domaine. La personne de Moïse est, dans ce contexte, la suprême garantie pour la conformité de l'enseignement des maîtres avec le contenu authentique de la révélation divine.

C'est la multiplication, au cours des siècles, des interprétations, des prescriptions et des stipulations diverses, et l'impossibilité concrète de distinguer entre traditions vraiment anciennes et éléments plus récents, qui ont fait naître la croyance que *toute la Torah*, avec l'ensemble des commentaires et interprétations qui s'y rattachent, fut donnée à Moïse sur le Sinaï. Les maîtres du Talmud furent d'ailleurs conscients des difficultés qui résultaient de cette manière d'envisager les choses. Ils essaient de résoudre la problême en insistant alors sur l'*unité fondamentale de l'enseignement traditionnel* garantie par le fait que tout remonte à une source unique. Le *Talmud* explique ce phénomène par une légende significative dont le contexte est l'ascension mystique de Rabbi Aqiba :

« Le Saint, béni soit-il, montra à Moïse R. Aqiba en train d'exposer une question à ses disciples.

Moïse ne comprenant rien (à son enseignement), se découragea, jusqu'à ce que la discussion en vînt à une question ayant trait à la Torah. Les disciples demandèrent (alors) à R. Aqiba : D'où vient cette interprétation ? Il leur répondit :

15. Midrash Sifra de Lévitique (péricope *be-hûqotai*, 8, 112c, édit. de Weiss).

c'est une *halakhah* (une norme) de Moïse au Sinai. Alors Moïse se rasséréna. »¹⁶

Le sens de cette légende est clair : au cours des âges, les docteurs, par leurs interprétations, ont ajouté tant d'éléments aux lois de la *Torah* que même Moïse en personne n'aurait pas été capable de s'y reconnaître. Malgré cela tout reste rattaché à la Révélation du Sinai comme à sa source première et révèle le caractère profondément cohérent de l'enseignement traditionnel. De cette manière tout se rattache toujours à la *Torah* puisque toujours contenu en elle, au moins de manière implicite.

Cependant les maîtres des générations successives, même en ayant le souci de rester en leurs interprétations dans la filière exacte de la Tradition, ont eu conscience de faire du neuf dans ce domaine. S'ils ont pu, néanmoins, rattacher au Sinai non seulement leur enseignement mais encore celui des générations postérieures, c'est qu'ils avaient conscience d'une assistance divine très particulière, grâce à laquelle les maîtres de tous les temps, même avec leurs innovations, retrouvent toujours infailliblement l'esprit et l'intention profonde de la *Torah* et se rattachent donc à la Révélation du Sinai. Ceci est résumé dans une maxime qui, à travers les âges, a gardé toute sa valeur et son actualité : la *Torah écrite*, telle qu'elle se présente dans le Pentateuque, et la Tradition, telle qu'elle est exprimée dans les stipulations rabbiniques, sont au même titre *parole du Dieu Vivant*, et exigent qu'on leur témoigne la même estime, le même respect, et, sur le plan de la vie religieuse, la même obéissance.

L'ORIGINE DE LA TORAH ORALE

Ainsi donc, la *Torah*, l'Écriture nécessite une interprétation traditionnelle orale, la *Torah orale* qui en dégage et en actualise le sens. Cette pratique peut-elle être

16. T.B. Men 29b.

datée ? Cela semble difficile. Cependant, on peut noter que, bien que les plus anciens documents écrits de *Torah orale* remontent au début du 3^e siècle de notre ère, la critique des sources a pu néanmoins établir l'existence, à l'intérieur même de la *Mishna*, de très anciennes collections de *halakhot* remontant à la génération de Yavne ou même antérieures à cette époque¹⁷. En outre, des écrits de la période du second Temple contiennent des références à des *halakhot* qui sont connues par la littérature rabbinique et pourraient remonter à plusieurs siècles avant leur mise par écrit dans les documents mishnaïques¹⁸.

En effet, l'ancienneté d'une *Torah orale* ne fait aucun doute et on peut noter que le processus dynamique d'enseignement et d'interprétation orale qui, plus tard, sera appelé *Torah orale* existait déjà comme un processus conscient de création dès la fin du 3^e siècle avant J.C. Cette affirmation est confirmée par les livres de Néhémie et des Chroniques. Ces ouvrages, comme plus tard la littérature orale, se présentent eux-mêmes comme dépendant du Pentateuque et des Prophètes qu'ils considèrent comme écrits sacrés, mais, dans le même temps, leur façon de présenter leur propre enseignement, en commentant la *Torah* et les Prophètes, s'apparente aux procédés de la *Torah orale*.

Ainsi, les chapitres 8 à 10 du livre de Néhémie peuvent être considérés comme les plus anciens documents rendant compte de la création de *halakah* (interprétation normative) et même de *haggadah* (interprétation narrative et allégorique).

Le livre des Chroniques, quant à lui, donne un exemple de création de *midrash* (commentaire exégétique) et de *haggadah*. Cependant, il convient de souligner une différence fondamentale avec la littérature orale postérieure qui réside dans le fait que ces deux livres ont été composés comme des ouvrages écrits. Néanmoins, les procédés de

17. Epstein, *Introduction to Tannaitic Literature. Mishna, Tosefta and Halakah*, Jerusalem, 1957, 15-58.

18. Epstein, *op. cit.*, (note 13), 135-146.

création qu'ils décrivent montrent qu'on peut faire remonter le processus qui plus tard sera qualifié de tradition orale au 3^e et peut-être même au 4^e siècle avant notre ère¹⁹.

On trouve aussi des traces de tradition orale hors du texte biblique hébraïque, dans des œuvres antérieures à la *Mishna* : les Septante, Philon, Flavius Josèphe, la littérature intertestamentaire et le Nouveau Testament.

Ainsi, en Deutéronome 25, 5-6, la loi relative au lévirat stipule que la femme du défunt devra épouser le frère de son mari s'il n'a pas laissé de « fils » ou d'« enfant » (*uben eyn lo*) ; la tradition rabbinique entend par là qu'il n'a aucune postérité vivante : or c'est précisément ainsi que les Septante ont rendu l'hébreu (*sperma mê ê autô*).

De même, la Bible est muette sur les moyens par lesquels un mariage est contracté ; cependant le livre de Tobie fait allusion à un « *biblion sunoikêseôs* » (7, 14) qui pourrait être le *setar* (l'acte écrit) de la *Mishna Qiddushin* (1, 1).

19. Ainsi Ne 10 décrit la signature du pacte par les chefs, les prêtres et les lévites. Cette alliance prescrit l'obligation de marcher dans la Torah de Dieu donnée par Moïse, le serviteur de Dieu (10, 18) et suit une description détaillée des dix-huit commandements. Or aucun de ceux-ci n'apparaît ailleurs dans la Torah dans les mêmes termes et avec la même forme littéraire, ce qui reflète une forme de composition midrashique sur la Torah. Par exemple, en ce qui concerne le premier commandement interdisant le mariage avec les étrangers (10, 31), le Pentateuque ne présente pas une prohibition aussi générale et, en fait, il interdit les mariages avec le Cananéens, les Ammonites, les Edomites et les Égyptiens (Ex 34,15 ; DT 7, 3 ; Dt 23, 7). Or la prohibition de Néhémie est universelle et concerne « tous les peuples de la terre ». Une telle prohibition envers les Gentils sera réitérée dans ce que l'on appellera les dix-huit Décrets à la fin de la période du Second Temple (T.B. Av. Zar. 36b).

Cette activité de création dans l'évolution de la tradition intervient dans cette période de renaissance nationale et religieuse, qui commence par le retour sur la terre ancestrale des premiers groupes d'exilés, dont le chef sera Esdras. Il fallut ainsi, après ce long exil, repenser tout le patrimoine spirituel. Cette tâche incombera à Esdras et aux *Soferims*, aux Scribes, qui l'assistaient. C'est en raison de sa fonction de rénovateur de la législation mosaïque que la tradition rabbinique a pu comparer la montée d'Esdras en Palestine à celle de Moïse sur le Sinaï (Sanh 21b ; Tos. Sanh IV, 7).

Mais même dans les cercles pour lesquels cette conception de la tradition orale demeure étrangère, ou, s'ils la connaissent, à laquelle ils n'adhèrent pas en tant que doctrine, l'existence de traditions orales ne fait aucun doute. Ainsi, Philon, Josèphe, la littérature chrétienne primitive emploient, consciemment ou non, des éléments de la tradition orale des Sages²⁰. Ces auteurs font même une claire distinction entre l'Écriture et « les traditions des Anciens » qui ne sont pas écrites²¹.

TORAH ORALE ET « TRADITION DES PÈRES »

Il faut cependant noter que, bien qu'il y ait des liens évidents entre Tradition orale et « tradition des Anciens » ou « tradition des Pères », il existe aussi des profondes différences, ce qui exclut de trop vite les assimiler.

En effet, définir ce que représentaient ces « traditions des Pères » pour les différents groupes du judaïsme du

20. Les maîtres pharisiens sont appelés « Sages » par leurs disciples. Le mot « Pharisien » (c'est-à-dire « séparé »), employé à l'origine par les adversaires des Sages comme une insulte, gardera sa connotation négative dans la littérature rabbinique. Les Pharisiens et leurs successeurs appellent leurs maîtres « Sages » et s'appellent eux-mêmes « Disciples des Sages ».

21. Par exemple, il est significatif que, dans ses commentaires bibliques, Philon, bien qu'il représente des traditions du judaïsme alexandrin, soit souvent en accord avec la tradition rabbinique (il mentionne explicitement des traditions orales : Mig. 90; Mos 1, 4 ; Spec. leg. 1, 8).

De même, Flavius-Josèphe lorsqu'il rapporte l'histoire juive et ses coutumes, lie des matériaux bibliques et des traditions orales. Nombre de celles-ci sont en accord avec des traditions contenues dans la littérature rabbinique et reflètent souvent les opinions minoritaires ou plus anciennes (Cf. Ant 4, 214 en accord avec T.B. Meg. 3, 74b.

Enfin, la littérature chrétienne primitive fait mention de ces traditions non écrites dans la Torah mais gardées par les Pharisiens, qu'elle qualifie de « tradition des Anciens » ou « tradition des Pères » (Mt 15, 2 ; Mc 7, 3 ; Gal 1, 14 ; Phil 3, 5 ; Ac 23, 6 ; Eusèbe, Hist. eccl. 4 : 22, 8).

1^{er} siècle, fort diversifié, nécessite de présenter au moins rapidement l'éventail des différentes options de ce judaïsme dans la manière de se situer par rapport à la Loi et à la Tradition et donc de désigner l'autorité capable de dire le droit *pour le temps présent* ²².

Flavius-Josèphe présente ainsi la situation : les Pharisiens soumettaient le peuple à de nombreuses règles *halakhiques* (qui touchent le comportement social, moral, rituel), transmises par les « Traditions des Anciens » qui n'étaient pas écrites dans la Loi de Moïse, mais les Saducéens les rejetaient, tenant que seul ce qui était écrit devait être considéré comme loi, tandis que ce qui dérivait de la « Tradition des Anciens » n'avait pas à être observé ²³.

Ainsi, comme le souligne Flavius-Josèphe, les Saducéens considéraient que seul le texte de la Torah avait une valeur absolue, à l'exclusion de la « Tradition des Anciens », même si la tradition en question était originellement constituée des décisions portées par les scribes prêtres *autrefois*. Pour eux, c'est la Torah qui constituait la norme absolue et pour son interprétation, on ne pouvait faire appel à la tradition orale des anciennes décisions. Néanmoins, comme il existait des écarts entre ce que déclarait la Loi de Moïse et les réalités du temps présent, c'était alors à *l'autorité presbytérale* de dire concrètement le droit dans la diversité des situations (Aggée 2, 11) et *pour le temps présent*. Ainsi, ces décisions de circonstance tiraient leur force de *l'autorité presbytérale actuelle* et non de leur *adéquation à la révélation de Moïse au Sinai*. Ces décisions valaient pour le temps présent et ne pouvaient constituer, pour les Saducéens, une tradition ²⁴.

Au contraire, les scribes ou Rabbis, liés aux groupes de pureté pharisiens, mettaient cette autorité en question,

22. Pour de plus amples développements cf. les travaux de C. Perrot, « Halakah juive et morale chrétienne, fonctionnement et références », in *Écriture et pratique chrétienne*, Congrès ACFEB 1977, Paris 1978, 35-51.

23. A. J. XII, 10, 6, 297.

24. Cf. J. Le Moyne, *Les Saducéens*, Paris, 1971.

non en récusant directement le pouvoir des prêtres mais en s'arrogeant le pouvoir de produire des lois et des directives morales par le jeu de la référence scripturaire. La *Torah écrite* gardait pour eux son autorité, mais, par le jeu de la déduction exégétique, les lois et directives orales, véhiculées par la « Tradition des Anciens », revêtaient une autorité équivalente aux lois sinaïtiques.

En résumé, pour les Saducéens l'Écriture seule fait autorité avec les responsables religieux reconnus par l'Écriture ; pour les Pharisiens la Révélation (écrite et orale) seule fait autorité par l'entremise de ceux qui l'interprètent. C'est l'ensemble de ces règles traditionnelles d'interprétation, dont fait partie la « Tradition des Anciens » qui sera désignée (après le 3^e siècle de notre ère) comme la *halakah mi-Sinaï*, c'est-à-dire *Loi orale*.

Il semble que la destruction du Temple ait joué un rôle important dans l'émergence de cette doctrine. En effet, le Temple est détruit, et avec lui disparaissent les autorités religieuses capables, selon la conception des Saducéens, de dire le droit actuel. Les règles d'interprétation élaborées par les Pharisiens, plus souples et donc plus adaptées à ces temps de crise, permettaient, d'une part de libérer le peuple d'une loi trop rigoureusement comprise, mais d'autre part et surtout de le protéger du danger permanent qui menaçait son identité. Il fallait donc dresser une « haie autour de la *Torah* » (M. Abot 1, 1), qui puisse délimiter exactement le champ de la vie religieuse et précise les espaces de liberté sans mettre en question l'existence du groupe. Ce fut alors l'élaboration de la doctrine de la *Torah orale* qui représentait la théologisation, devenue nécessaire étant données les circonstances nouvelles, de la pratique traditionnelle de l'interprétation.

UNE TRADITION NÉCESSAIREMENT ORALE

Ainsi la tradition en Judaïsme repose sur le rapport entre scripturalité et oralité ; elle doit, pour cette raison, demeurer fondamentalement orale. En effet, l'Écriture

nécessite une interprétation qui en dégage et actualise le sens²⁵, mais cette interprétation pour être novatrice doit, selon les Rabbins, demeurer orale. Car la tradition, en demeurant orale, ne peut jamais se clore, et, pour ce faire, son interprétation, et donc son actualisation, sera, à chaque génération, l'œuvre des maîtres de l'enseignement traditionnel. C'est ce caractère de constante et nécessaire novation (*hidoush*) qui requiert le statut de l'oralité attaché à cette tradition, alors même qu'elle a été mise par écrit.

En effet, selon les sages, seule l'oralité, par sa plasticité, permet la novation et l'ouverture infinie du sens²⁶.

25. Dans la Mishna Abot 1, 2, il est dit « Siméon le Juste fut un des derniers membres de la Grande Assemblée. Il disait : le monde repose sur trois choses : la Torah, le Culte et les Actes inspirés par l'Amour ». Ce texte met l'accent sur la responsabilité de l'homme qui reçoit la Torah. Si celle-ci n'est pas assumée par des libertés humaines, si elle est pas appropriée par l'étude et si elle n'est pas réalisée dans l'action du culte rendu à Dieu et de la justice sociale fondée sur l'amour, le monde ne peut pas tenir. Le message de Siméon est clair, et demeure actuel. Il fait entendre que la Torah ne se limite pas à l'Écriture. Il faut, en effet, que celle-ci soit entendue, interprétée et actualisée, ce que peut seule faire la tradition, la Torah orale.

26. Il y a une autre raison qui expliquerait le souci de l'oralité dans la tradition juive et qui est invoquée en fonction de Pes. R 5 (14b), c'est la polémique antichrétienne : « R. Yehuda bar Shalom dit : quand le Saint, Béni soit-il, dit à Moïse "écris", Moïse demanda que la *Mishna* soit aussi écrite. Mais le Saint, Béni soit-il, prévoyait que les nations voudraient traduire la Torah et la lire en grec et proclamer : nous sommes Israël ! Alors se Saint, Béni soit-il, pourrait leur dire : vous proclamez que vous êtes mes enfants, je ne vous connais pas. Ce sont ceux qui possèdent mon enseignement caché qui sont mes enfants. Quel est cet enseignement ? La *Mishna* qui a été donnée oralement. » Ce *Midrash* reflète l'enseignement des troisième et quatrième siècles, mais il n'explique pas le phénomène de l'oralité. En effet, à la date de ce texte une partie de la littérature rabbinique a déjà été mise par écrit. De plus ce n'est pas le fait de la transmission orale qui expliquerait pourquoi cette tradition orale n'est pas entrée dans le Canon chrétien. Il semble plus simplement que ce sont des raisons internes à la Tradition orale elle-même, notamment la possibilité de l'innovation et de l'ouverture du sens qui explique la règle de l'oralité.

Ce que, par exemple, nous indique l'interdiction de mise par écrit de la prière. Certes, il existait dès le 2^e siècle des structures établies, des traditions concernant le début et la conclusion des bénédictions, mais jamais le contenu n'en était fixé. Certains allongeaient leur prière, d'autres l'écourtaient, et les Sages encourageaient cette flexibilité et cette diversité²⁷. En cela, ils eurent à cœur de préserver la vitalité et la continuelle innovation dans le domaine de la prière et s'opposèrent à ceux qui désiraient établir une formulation fixe.

Cette novation n'est cependant pas conçue comme nouveauté absolue mais comme manifestation d'un aspect de la *Torah* qui n'était pas dévoilé, comme un développement de ce qui a été donné, au moins en germe au Sinai²⁸.

La bonne novation est donc celle qui n'a pas l'impudence ou la naïveté de se présenter comme une création entièrement nouvelle, mais celle qui, dans le respect et la fidélité, explicite ce qui était implicite, révèle par le nouveau la richesse de l'ancien²⁹.

Malgré cette restriction, la Tradition orale est conçue fondamentalement comme novatrice et créatrice puisque la Parole divine à laquelle elle se réfère est fondamentalement créatrice :

27. M. Ber 4, 3-4 ; M. Abot 2, 13.

28. « Dévoiler *les* aspects de la Torah » (*Avot* 3, 11), le sens original de l'expression semble bien être de « dévoiler *des* aspects dans la Torah », de dire comme Torah ce qui jusqu'alors n'avait pas été dit comme « Torah » (P. Lenhardt, « Voies de la continuité juive : Aspects de la relation maître-disciple d'après la littérature rabbinique ancienne », *RSR* 66/4, 1978, 506).

29. P. Lenhardt, *op. cité*, (note 27), 509

L'auteur rapporte une exégèse de Rabbi Yehoshua Levi : « Quelle est la justification (de ce qui vient d'être dit, à savoir que la nouveau n'est que la manifestation de ce qui a déjà été dit à Moïse) ? Elle vient du verset : « s'il y a quelque chose dont quelqu'un dise : vois ceci est nouveau ! (Qo 1, 10), son compagnon lui répondra et lui dira (en citant la fin de Qo 1, 10) : cela fut déjà dans les siècles qui nous ont précédés. » (Jer Peah 2, 6 : 17a)

« Les *Dorshe resumot* disent : si tu veux connaître qui parla et le monde fut (Gn 1), étudie la *Haggadah* car c'est seulement à travers elle que tu connaîtras le Saint, Béni soit-il, et que tu t'attacheras à ses paroles »³⁰.

Rechercher inlassablement le sens, telle est la tâche de la Tradition orale. Il faut « interroger la parole entendue, vivre l'herméneutique pour répondre par l'acte, qu'il soit de langage ou du corps, aux injonctions de Dieu reçues à travers l'organe vivant du prophète. »³¹. Car ce qui compte avant tout c'est l'ouverture infinie du sens produit par la *parole vive*. C'est ce qu'exprime ce texte de Talmud :

« C'est que la *Torah* toute entière a été dite dans toutes les langues ; dans la langue du sacré elle a été dite. »³²

Ainsi un texte unique exemplaire, le Texte scripturaire, englobe en sa perfection l'université des possibles. Dans cette perspective le lieu du sens réside dans le système de la langue, dans sa syntaxe, sa grammaire, et jusqu'à ses lettres, c'est-à-dire ses phonèmes, puisque là encore l'Écriture ne vaut que comme trace de la Parole (*dibur*), de la Voix (*qol*) : « A la limite le lieu du sens devient même celui, éminemment concret, du point d'émission

30. Sifré, 'Ekev. C'est pourquoi, les maîtres vont même jusqu'à dire qu'il faut donner la préférence, dans l'étude, à la Tradition orale. Par exemple, dans la *Mishna* au vin et la *Guemara* au vin épicé. De même la Talmud exprime la préférence donnée à l'étude de la tradition : « ceux qui s'occupent exclusivement de l'Écriture : voilà une manière d'étudier qui n'en est pas une. Ceux qui s'occupent de la *Mishna* : voilà une (vraie) manière d'étudier : elle procure du fruit et de la récompense. (Ceux qui s'occupent) de la *Guemara* (Talmud) : il n'existe pas de meilleure manière d'étudier ! » (T.B. Baba Mesi'a 33a).

31. J. Genot-Bismuth, « De l'idée juive du sens », *Mélanges offerts à G. Vajda*, Paris, 1980, 103-116.

32. Berakoth 13a

Il est d'ailleurs remarquable que la tradition d'Israël, à l'époque du Nouveau Testament, ne connaît pas le mot « sens », si ce n'est les mots *michma'* (la chose entendue) ou *chamoua'* (ce qui est entendu), qui désignent le sens de l'Écriture à première audition.

dans l'appareil phonatoire : ainsi l'exégèse établira-t-elle le principe de l'interchangeabilité des gutturales radicales, 'alep, heh, het, et 'ayin parce qu'elles proviennent toutes d'un même *moza*' (zone d'articulation, littéralement zone de sortie du souffle diversement modulé) »³³. Les libertés que s'octroient les Sages peuvent même outrepasser le découpage apparent du texte : le discours divin étant conçu comme affranchi des servitudes de l'articulation successive puisqu'il est hors du temps et donc simultané³⁴.

La tradition est, dès lors, le lieu où se nouent parole et écriture. Elle constitue le trait d'union entre les deux, et aussi l'espace de leur confrontation, de leur face à face. En quelque sorte, nous ne sommes pas ici en

33. J. Genot-Bismut, *op. cité*, (note 27), 110.

34. Ainsi l'exégèse opère-t-elle des découpages différents d'une même séquence. Les Sages y ajoutent le jeu des métathèses, la redistribution complète de l'ensemble phonémique d'une séquence, la procédé du *notaricon* (lecture tachygraphique), les différentes techniques de permutation des lettres. Tout ceci étant rendu possible par la structure consonnantique de la langue hébraïque qui permet un jeu entre les consonnes et leur vocalisation, jeu qui n'est possible que dans l'oralité.

Un exemple illustre de cette liberté d'interprétation nous est donné par Rachi, le grand commentateur de la Bible, qui invite à lire les premiers versets de la Genèse d'une seule traite, contrairement à la découpe instaurée par la tradition massorétique, ceci en se fondant sur le fait que la préposition *be* de *bereshit* (au commencement) est toujours dans la Bible au cas construit, et donc dépendant du verbe *bara* (créer) et de tout le contexte immédiat. Il s'ensuit que les trois premiers versets considérés généralement comme trois indépendantes juxtaposées sont ordonnancés différemment. En effet, Rachi fait des deux premiers versets des propositions subordonnées au troisième qui constitue, lui, la proposition principale. Ce qui donne la lecture suivante : « Au commencement où Dieu créait les cieux et la terre et que la terre était *tohu bohu* et ténèbres (...) Dieu dit que la lumière soit » (Rachi sur Gn 1, 1). En dérangeant l'ordre apparent du texte pour y découvrir un ordre plus fondamental, Rachi désacralise en quelque sorte et le texte et la tradition massorétique et nous invite à toujours substituer à une lecture manifeste une autre lecture qui se situe « au-delà du verset » en vue de déployer la possibilité de signifiante suggérée par le texte. « C'est ce type de compréhension que propose la tradition juive. Elle tendrait à opérer une conversion de l'écrit à l'oral par une praxis qui est lecture » (D. Banon, *La lecture infinie*, Paris, 1987, 74).

présence d'une tradition « objet » mais d'une tradition « travail » avec une constante activité de renouvellement et de ré-énonciation.

Ainsi, par la Tradition orale, les Sages réalisent l'équilibre entre la nécessaire clôture du sens, indispensable pour fonder la stabilité de la Loi, et la non moins impérieuse ouverture du sens nécessaire pour faire surgir la constante nouveauté de la Parole.

Après avoir décrit cette notion fondamentale du Judaïsme, après en avoir situé l'origine, quant aux méthodes, vers le 3^e siècle avant notre ère et quant à la doctrine, vers le 1^{er} siècle après Jésus-Christ et après en avoir souligné l'originalité fondamentale qui réside dans le statut oral qui lui demeure attaché même après sa mise par écrit, il convient d'essayer d'apprécier le mode de création de cette Tradition orale, comprise comme une « textualité orale », fondée sur la relation de maîtres à disciples, l'enseignement, l'étude, l'importance donnée aux questions, et la création communautaire.

LES VOIES DE LA CRÉATION DE LA TRADITION : LA TEXTUALITÉ ORALE

« Mipi soferim velo mipi sefarim »

« De la bouche de maîtres et non de livres » ³⁵

Nous employons, à dessein, ce terme de *textualité orale* bien que la littérature rabbinique se présente aujourd'hui par écrit et que l'on puisse croire que la textualité de la tradition se ramène à un texte écrit. En réalité, par ce terme, nous voulons souligner, d'une part, la primauté, dans la Tradition juive, du texte oral, reçu, transmis,

³⁵. Rabbi Moche Ibn Ezra, cité par S.J. Agnon, *Sefer, Sofer Vessipour*, Jérusalem, 1977, 14 et repris par D. Banon, *La lecture infinie*, Paris, 1987, 66.

rédigé et répété oralement³⁶. La mise par écrit, nécessitée par les événements, ne fait pas que le texte cesse d'être oral. Mais, d'autre part, nous voulons aussi par cette expression souligner l'originalité de la Tradition orale qui est d'être *textuelle*, au sens défini par un grand maître du hassidisme, Rabbi Levi Itsh'ak de Berditchev « La clarté que le blanc diffuse sur le noir des lettres est aussi source de signifiante »³⁷. En d'autres termes, ce qui se passe dans le blanc, c'est l'entrée en scène du sens. Mais pour que le sens surgisse, la matérialité de la lettre est nécessaire. Ce jeu entre l'écrit et l'oral, la spécificité de la langue hébraïque le permet puisque les consonnes s'écrivent et ne se parlent pas et que les voyelles se parlent et ne s'écrivent pas. Ce blanc qui fait de l'hébreu une langue « interstitielle » est le lieu d'une réserve de sens que le texte recèle : « l'interstice, c'est le pouvoir dire de la langue hébraïque et du texte biblique »³⁸. En cela, disent les Sages, le texte hébraïque ressemble à la Création qui n'est pas entièrement terminée et que l'homme, en tant qu'associé de Dieu dans l'œuvre du commencement, doit parfaire, perfectionner. Ici aussi, l'homme est requis pour introduire « la dicibilité orale », pour rendre le texte intelligible.

Cette pratique de lecture repose sur une institution tout à fait fondamentale : la relation maître-disciple, fondée sur la confiance et la foi, cette foi-confiance qui lie le disciple au maître et se rattache à la foi-confiance

36. On peut appliquer à la tradition juive les réflexions sur le conflit entre oralité et scripturalité chez Saint Paul que décrit W.H. Kelber dans son ouvrage *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia, 1983). « La loi quand elle prend une forme visible, assume la place d'une icône verbale. Or si quelqu'un vit dans une tradition qui proscrit la création d'image visuelle de Dieu, alors, il est entièrement dans l'esprit de cette tradition de conclure qu'il ne doit pas y avoir non plus d'image verbale de Dieu. Dans ce cas, la seule façon acceptable d'exprimer la présence divine est l'invisibilité de la parole prononcée » (*op. cit.*, p. 168).

37. Rabbi Levi Itsh'ak de Berditchev, *Kedoushat Levi (Sainteté de Levi)*, Jérusalem, 1958, 327.

38. D. Banon, *op. cit.*, 191.

en Dieu. En effet au dernier verset du chapitre 14 de l'Exode il est dit :

« Le peuple craignit le Seigneur, il crut en le Seigneur et en Moïse son serviteur ».

Ce verset sert à éclairer la relation maître-disciple. Croire en Dieu, en effet, c'est aussi croire en Moïse qui transmet la *Torah* de Dieu, c'est aussi croire en les maîtres qui transmettent la *Torah* de Dieu et de Moïse ³⁹.

LA RELATION MAÎTRE-DISCIPLE

Le fondement de la Tradition orale réside, donc, au premier chef, dans la relation de maître à disciple.

Ceci est enseigné par le passage célèbre par lequel s'ouvre le Traité *Abot* (les Pères) de la *Mishna* :

« Moïse reçut La *Torah* au Sinaï et la transmet à Josué. Josué la transmet aux Anciens et les Anciens la transmirent aux Hommes de la Grande Assemblée. Ceux-ci dirent trois choses : soyez pondérés dans l'exercice de la justice ; suscitez beaucoup de disciples ; faites une haie autour de la *Torah*. » ⁴⁰

39. De nombreuses traditions illustrent ce fait, par exemple en Sifré sur Deutéronome il est affirmé que pour s'attacher à Dieu, ce qui est commandé en Dt 11, 22, on doit s'attacher aux maîtres qui transmettent la *Torah*.

40. Dans la suite du chapitre le document mentionne quatorze intermédiaires dans la transmission de la *Torah*. Comme le note E. Bikerman (« La chaîne de la tradition pharisienne » in *Essays in Greco-Roman and related Talmudic Literature*, New York, 1977, 127-137.), ce nombre n'est pas accidentel. Dans le premier évangile la généalogie de Jésus est formée de trois chaînes dont chacune a quatorze anneaux (Mt 1, 17), le Chroniqueur compte quatorze grands prêtres d'Aaron jusqu'à Azarias, le premier pontife du Temple de Salomon, et de nouveau quatorze successeurs de celui-ci à Yaddua (1 Chr 5, 29-41 et Neh 12, 10). Ces parallèles font ressortir la nouveauté de la chaîne palestinienne. Dans celle-ci, la lignée professorale, de maître à disciple, est substituée à la filiation naturelle des aïeux aux descendants.

En effet, à Jérusalem, le loi divine avait chargé expressément les

La *Torah* dont il est question ici est la *Torah* reçue par Moïse de la source unique divine, qui la donne. Cette source, il convient de le remarquer, n'est pas nommée. En effet, il n'est pas besoin de mentionner ce qui doit être connu et reconnu par tous : le Dieu Un, Créateur du monde et Maître de l'histoire qui se révèle, dans l'histoire, à Israël au mont Sinaï. Le laconisme de la *Mishnah* met en évidence le fait que la *Torah* n'est connue que dans la mesure où elle est reçue et transmise dans la ligne mosaïque, à partir de Moïse, le prophète et le maître par excellence, et à travers ses disciples : Josué, les Anciens, les Prophètes et les Hommes de la Grande Assemblée qui sont les ancêtres des maîtres pharisiens. La *Torah*, la Parole de Dieu qui se révèle, n'est connue que parce que des hommes qui l'ont reçue, l'ont transmise et la transmettent encore dans la relation de maître-disciple. On comprend alors pourquoi les Hommes de la Grande Assemblée mettent au centre de leur enseignement ces mots : « suscitez beaucoup de disciples ». L'insistance sur la réception et la transmission montre bien que la *Torah* ne se limite pas à l'Écriture, à la *Torah écrite*, mais comprend aussi, et avant tout, son interprétation par la Tradition, la *Torah orale*.

Cependant une telle conception de la *Torah*, qui donne un si grand pouvoir à l'interprétation, suppose un contrôle. Celui-ci est confié à la relation maître-disciple, appuyée d'une part sur l'origine mosaïque et confirmée

prêtres d'assurer l'interprétation de la *Torah*.

S'instruisant par une tradition orale et sous la direction paternelle, la tribu de Lévi transmettait héréditairement sa science antique (Test. Lévi. 13). Quand le terme « *talmid* » (disciple) apparaît en hébreu, il désigne les fils des Lévites qui « sous la main de leurs pères » apprennent le chant dans la maison du Seigneur (1 Chr. 25, 8). Tout le monde adhéra à ce principe historique et aristocratique (Philon, De Spec. Leg. 4, 23 ; Josèphe, Ant. 18, 3 ; Qumran). Les Pharisiens imposèrent des règles qui n'étaient pas inscrites dans la loi de Moïse, mais qui étaient transmises par « la succession des Pères ». Cependant ces « Pères », les « *Abot* », dont les maximes sont consignées dans le traité du même nom, ne sont pas des ancêtres mais des professeurs. Comme la philosophie des Grecs, la *Torah* des Pharisiens fut transmise de maîtres à disciples et non pas de père en fils.

d'autre part, à chaque moment, par la communauté d'Israël, elle-même soutenue par l'Esprit Saint.

Un jalon important, dans cette conception, est fournie par les traditions sur Hillel et sur sa nomination à la tête du collège des Sages, quelques années avant le début de l'ère chrétienne ⁴¹. Selon les versions palestiniennes de ces traditions (Tosephta Pessahim 4, 13-14), Hillel ne fut pas élu en raison de ses talents dialectiques et exégétiques, mais parce qu'il se montra le fidèle disciple de ses maîtres Shemaya et Abtalion et qu'il fût capable de se souvenir de leur enseignement en matière de pratique pascale, alors que les autres membres du collège l'avaient oublié et se trouvaient dans l'embarras. En effet, par ses maîtres, Hillel est en relation avec Moïse. Or, voici que Hillel oublie, à son tour, sur un autre point de la pratique pascale, l'enseignement de Shemaya et Abtalion. Il dit alors à ses collègues : « Laissez cela au peuple, l'Esprit Saint est sur eux ; s'ils ne sont pas prophètes, ils sont fils de prophètes » (Tosephta Pessahim 4, 14). Et effectivement le peuple, dont les Sages observent la pratique sur le point considéré, se comporte selon la norme traditionnelle que Hillel avait apprise de ses maîtres et qu'il se rappelle alors. Ainsi, c'est par le peuple que Hillel retrouve le lien avec ses maîtres et donc avec Moïse ⁴².

D'après ce texte, il ressort que les Sages avaient déjà, à la fin du premier siècle avant Jésus-Christ, une théologie de la relation maître-disciple appuyée diachroniquement sur Moïse et, synchroniquement, sur le peuple, éclairé par l'Esprit Saint reçu de Moïse, le premier prophète.

C'est pourquoi la relation maître-disciple, pour exercer sa fonction de continuité, doit se plier à une double exigence. Elle requiert, d'une part la fidélité au Maître par qui on se reçoit de Moïse et, d'autre part, la fidélité à la Communauté d'Israël puisque c'est elle, représentée par le collège des Sages, qui reconnaît la légitimité des

41. E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem, 1979, 576 ss.

42. Exemple cité par P. Lenhardt, *op. cit.*, (note 27), 508.

diverses chaînes de traditions et invite au discernement, à la critique, à l'initiative et à la novation.

Ainsi, grâce à la chaîne maître-disciple, la tradition orale se présente comme fidélité à l'ancien mais cette fidélité pour demeurer vivante doit être « accomplie » par la novation.

La tradition orale est conçue comme fidélité à l'ancien, au sens où le disciple se présente toujours comme serviteur du maître. Ainsi Josué est appelé « serviteur » (*mesharet*) de Moïse (Ex 24, 13 ; Jos 1, 1). De même, Rabbi Eliezer est connu comme celui qui ne répondait jamais aux questions pour lesquelles il n'avait pas entendu de ses maîtres la réponse⁴³. En effet, dans la tradition rabbinique, les Sages qui transmettent la *Torah* doivent être révéérés dans la ligne de la révérence due à Dieu, puisqu'en donnant la *Torah*, c'est la vie qui vient de Dieu qu'ils donnent⁴⁴. En ce sens, la tradition est comprise comme fidélité à l'ancien, révérence envers ceux dont on reçoit la vie. Cependant, il faut que la *Torah* reçue demeure vivante, qu'elle soit actualisée, renouvelée, qu'elle soit capable de tirer le nouveau de l'ancien. Cela sera possible grâce aux questions des disciples, puisque, selon les Sages, toute question est déjà, en elle-même, *Torah orale* et fait croître la Tradition⁴⁵.

Ainsi, par le jeu de l'enseignement et des questions, dans la fidélité à l'ancien et l'ouverture à la nouveauté, cette relation maître-disciple constitue le fondement sur lequel va s'appuyer et le cadre dans lequel va s'exercer l'œuvre de création de la *Torah orale*. Oeuvre éminemment commune et communautaire puisque elle est le fruit de l'enseignement des Sages et des questions des disciples, éclairés par la pratique de la Communauté.

43. T.B. Baba Metzia 59b.

44. T.B. Sanhedrin 101a.

45. Cf. J. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, New York, 1973, 87-159.

L'ENSEIGNEMENT DES SAGES ET LES QUESTIONS DES DISCIPLES

La tradition juive naît tout d'abord de l'enseignement. Et ici, il convient de noter combien les pharisiens apparaissent, sinon dépendants, du moins fort proches de la pratique grecque. Puisque la *Torah* des Pharisiens, comme la philosophie des Grecs fut transmise, non pas de père en fils, mais de maîtres à disciples, et que de nombreuses règles exégétiques pharisiennes furent empruntées à la rhétorique grecque. On note, en effet, une grande influence de l'hellénisme dans la *Mishna* et le *Talmud*. Les Sages, en effet, connaissent non seulement les méthodes herméneutiques empruntées aux *grammatikoi*, mais aussi les motifs de la littérature, de la mythologie et de l'histoire grecques. Et même certaines coutumes juives semblent s'apparenter à des coutumes grecques : ainsi le seder pascal a-t-il des rapports avec le banquet grec pour devenir en quelque sorte un « symposium » juif⁴⁶. C'est ainsi que les tenants de la pure judaïté se servirent des éléments de la civilisation grecque, que dans le même temps ils rejetaient, pour affirmer leur différence⁴⁷.

46. Cf. J. Heinemann, « The nature of the Haggadah » in *Midrash and Literature* (ed. G. Hartman — S. Budick), Yale, 1986, 41-56. L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphen Literatur*, Berlin, 1900 ; N.J. Weinstein, *Zur Genesis der Agada*, II Bad. Die Alexandrinische Agada, Francfort, 1900 ; A. Marmorstein, « The Background of the Haggadah, *HUCA* (Hebrew Union College Annual), 6, 1929, 183-209 ; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, 1941 ; A. Halevi, *Ha Aggadah hahistorit-biographit*, Tel Aviv, 1975 ; S. Stein, The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah, in *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, New York, 1977, 198-229 ; F. Manns, « Une source de l'Haggadah juive, la littérature grecque », *LA*, XXIX, 1979, 11-114.

47. D. Daube, « Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis », in *Festschrift Hans Lewald*, Basel, 1953, 27-44...

Les voies de la création de la tradition orale, et aussi, lorsque cela s'avèrera nécessaire, celles de la rédaction⁴⁸ passent donc par l'enseignement qui est d'ailleurs donné dans des situations fort diverses, non seulement dans les Académies, mais aussi sous la forme d'homélies (*derashot*) dans les Synagogues ou les Maisons d'études, au cours des repas de fêtes, des mariages, des funérailles, et même sur la place du marché. Tels sont les lieux divers où, en fait, est créée la *Torah orale*. La *Tosephta* rapporte en effet :

« Il arriva que Rabbi Tarfon était assis à la fraîcheur d'un colombier (à Yavné) au cours de l'après-midi du Shabbat. On lui apporta un pichet d'eau froide. Alors Rabbi Tarfon demanda à ses disciples : quelle est la bénédiction que doit réciter celui qui veut boire pour étancher sa soif ? Ses disciples lui répondirent : enseigne-le nous, Maître. Il répondit (Béni est-il) Qui crée les êtres vivants et (les vivres) pour leurs besoins. »⁴⁹

Suivent alors trois questions des disciples et les réponses du maître concernant l'interprétation de versets bibliques, probablement en relation avec la lecture synagogale du Shabbat. Ce passage, et ils sont nombreux tout au long de la littérature talmudique, nous montre que tout était occasion pour les maîtres et disciples d'apporter de nouvelles interprétations dans le *midrash* ou la *halakah*.

48. Il ne fut pas procédé à l'édition des livres talmudiques rendue nécessaire par les événements, comme il aurait été fait pour l'édition d'une œuvre littéraire. La rédaction et la publication des textes de *Torah orale* se sont fait oralement par le recours à un collège de répétiteurs. De tels collèges qui ont existé jusqu'au 11^e siècle ont été le support de la textualité orale. C'est leur mémoire vivante qui a porté le texte officiel de la *Torah orale*. Ceci apparaît dans la forme littéraire des ouvrages qui gardent leur style oral. Ainsi, lors de l'édition de la *Mishna*, Rabbi Yehuda le Prince et les Sages « ordonnèrent les *halakhot* » (c'est-à-dire éditèrent la *Mishna*) en conservant des expressions typiques telle : « il enseigne » (*shana*), et lorsque les Sages commentent la *Torah* ils spécifient : « Ici Rabbi (Yehuda le Prince) enseigne » (T.B. Yev 41a), « Alors Rabbi enseigne » (T.J. Pes. 3, 30a), ou « chaque fois que Rabbi enseigne » (T.J. Kidd. 3, 64c).

49. T. Ber. 4, 14-16.

Certes, cet enseignement était suivi scrupuleusement et une place importante était accordée à la répétition fidèle des paroles du maître, au point que l'on ira même, dans certains cas, jusqu'à épouser les défauts de langage, la répétition exigeant qu'on imite l'intonation nécessaire à la compréhension du texte oral. Cependant cette répétition très valorisée connaît deux limites. La première réside dans le fait qu'il existe à tout moment plusieurs chaînes de tradition concomitantes. Or, comme les disciples ont le droit d'avoir plusieurs maîtres, ils sont entraînés, de manière habituelle, à une répétition différentielle qui les forme à l'improvisation. Ainsi, seront-ils capables, parce qu'ils auront beaucoup répété et imité, de transmettre et d'innover. Il y a une deuxième limite à la répétition, ce sont les circonstances qui obligent à modifier, préciser, innover. Il faut donc admettre la novation qui souvent s'inaugure par la question d'un disciple.

Ainsi la cohérence de base de la théologie et des normes pharisiennes puis rabbiniques, ne résulte pas des activités législatives d'une institution centrale, mais elle croît organiquement en incluant la diversité. Elle représente l'enseignement et les décisions retenues à propos de ces enseignements par des générations de Sages dans des occasions nombreuses et variées. Cette cohérence de la loi et de la tradition rabbinique est le fruit d'un processus d'enseignement au cours duquel certaines décisions, mûrement débattues, prennent peu à peu de l'autorité et finissent, à un moment, par s'imposer et devenir, à leur tour, fondement pour de futurs enseignements.

Cependant, cet enseignement, varié et adapté, donné par les maîtres en toutes circonstances, exige aussi des disciples zélés, prompts à poser des questions, afin de faire éclater la parole divine en « d'infinies fulgurations »⁵⁰.

50. T.B. Sabbat 88b et Sanhedrin 34a, cité par C. Touati, « La halakah (la norme talmudique et rabbinique) comme accomplissement de la Torah », *Année canonique*, XXI, 1977, 196.

Les questions sont partie intégrante du processus de création et il y était attaché une grande importance, notamment dans la Maison d'études où il était d'usage de commencer les discussions en posant des questions à l'auditoire ⁵¹. Les questions étaient à ce point importantes que tout le monde était susceptible d'en poser. Bien sûr, elles pouvaient être posées par un sage, par un étudiant, mais même un illettré, une femme et un non-juif ⁵².

En effet pour les Sages, ce sont les questions qui sont le moteur de la novation. Une question posée est déjà *Torah orale* et fait partie du germe donné à Moïse au Sinai. Ainsi s'explique le désir des Sages d'avoir de nombreux disciples qui, par leurs questions, feront « croître la *Torah orale* ».

Par l'enseignement des maîtres et les questions des disciples, la tradition, en judaïsme, apparaît fondamentalement comme une œuvre commune et communautaire produite par des milliers de maîtres et de disciples au cours des siècles. Jamais un maître, aussi sage fut-il, ne pense que la *Torah* lui aurait été révélée, mais plutôt que ses opinions nouvelles sont le fruit de l'étude, de l'enseignement, des questions et de l'écoute des autres traditions et de la pratique de la Communauté. Si les Sages ont eu foi en l'élection du peuple d'Israël et de ses maîtres, comme le dit la bénédiction « Béni es-Tu qui a choisi le peuple d'Israël et ceux qui l'enseignent »,

51. Tosephta Sanhedrin 7,7, donne une description détaillée des différentes questions possibles et leur convenance. Par exemple, on ne doit pas poser de questions debout, on ne doit pas répondre en étant debout, non plus lorsqu'on est à distance, ou lorsqu'on se tient derrière les anciens. On doit poser des questions seulement à propos du sujet (qui est discuté) et on doit répondre seulement sur ce que l'on sait. On ne doit pas poser des questions sur plus de trois *halakhot* concernant le sujet... »

Le texte continue en montrant que non seulement les Sages, mais aussi le *am ha arets*, le peuple, peut poser des questions. Les questions peuvent porter, dans un premier temps, sur le sujet proposé par le maître mais ensuite sur d'autres sujets, dans les domaines de la *halakah*, la *haggadah*, et du *midrash*.

52. T.B. Rosh H 17a ; T.B. Nidda 45a ; Sifrei Deut 321.

jamais, cependant, ils n'ont cru en l'élection individuelle de l'un d'entre eux.

Et en ce sens la communauté est essentielle. C'est elle qui transforme la textualité novatrice en textualité reçue. Ainsi la voix individuelle à l'intérieur de la *Torah orale* devient la voix de la Communauté. Cela se manifeste clairement dans la rédaction de la *Mishnah*, qui transforme de nombreuses positions individuelles en positions anonymes de la Communauté.

C'est donc la Communauté qui, par le jeu de la textualité orale, accueille la Tradition, la contrôle, la transmet oralement. Et c'est elle la source vive de la Tradition à venir mais toujours actuelle et originelle parce que toujours déjà donnée par Dieu à Moïse sur le Mont Sinäi.

Jean-Marie SELLES