

*La Maison-Dieu*, 138, 1979, 7-47

Lawrence A. HOFFMAN

## L'ORDINATION JUIVE A LA VEILLE DU CHRISTIANISME

L'ORDINATION juive dans la Palestine tannaitique (avant 200) est un sujet idéal pour un débat scientifique. Les données sont assez insuffisantes pour permettre de ne pas conclure, de discuter sans fin et de faire vivre des générations de savants. Bacher note l'impossibilité de dégager « une image claire »<sup>1</sup> et Sidon s'excuse en disant : « Je ne puis apporter des justifications et des preuves directes de la justesse de cette explication »<sup>2</sup>.

Mon but est de présenter quelque chose de plus qu'une nouvelle reconstruction des données. Je voudrais d'abord isoler les questions essentielles en faisant état des diverses solutions mises en avant dans la littérature sur le sujet. Ensuite je citerai et j'analyserai à nouveau les sources sur lesquelles reposent les hypothèses proposées. Enfin j'exprimerai mes propres conclu-

---

\* Le Dr Lawrence A. Hoffman est rabbin et professeur de liturgie à Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion — New York School.

1. W. BACHER, « Zur Geschichte der Ordination », *MGWJ* 38 (1894), p. 122.

2. A. SIDON, « Die Controverse der Synhedrialhaupter », dans M. BRANN et F. ROSENTHAL (eds), *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, Breslau : 1900, p. 360.

sions qui seront hésitantes et souligneront que toute théorie détaillée est ici d'une validité douteuse et je dirai pourquoi les données dont nous disposons peuvent conduire à des hypothèses mais pas à des certitudes.

Je traiterai successivement les points suivants :

*L'imposition des mains.* Nous aimerions savoir si elle a toujours fait partie de la cérémonie classique de l'ordination juive. Si c'est le cas, associait-on avec elle une idée quelconque de sacramentalité ? Enfin, l'usage en a-t-il été abandonné, et si oui, quand et pourquoi ?

*Les étapes du développement.* Les sources indiquent trois étapes distinctes dans le développement du processus d'ordination. Ce que j'appellerai la première période est celle où chaque rabbin ordonne ses disciples. La seconde, que j'appellerai la période de centralisation, est celle où, dit-on, le patriarche seul accordait l'ordination ; enfin, pendant la période de compromis, il apparaît que les candidats étaient ordonnés conjointement par le patriarche et les rabbins représentant la classe des savants en général (c'est-à-dire les *bet din*, la « cour » ou « tribunal »). Notre tâche est ici de délimiter la chronologie de ces différentes périodes et d'expliquer pourquoi on est passé de l'une à l'autre.

*La cérémonie liturgique.* A part l'imposition des mains, on a affirmé ou nié l'existence de six particularités cérémonielles :

- une annonce liturgique formelle,
- un vêtement spécial pour l'ordinand,
- une réponse possible de l'assistance,
- une allocution de celui qui faisait l'ordination,
- l'inscription dans un registre ou bien la remise d'une lettre de validation,
- la présence d'au moins trois personnes parmi ceux qui ordonnent.

*La terminologie.* La question clé, nous le verrons, est une question sémantique. Plus précisément nous aurons à analyser l'usage de deux mots hébreux, *smkh* et *mnh* (et leurs équivalents araméens) dans les sources palestiniennes et

babyloniennes, en nous demandant à quels termes la préférence était donnée, quand, où et dans quel contexte.

Avant de commencer notre analyse, il convient de mettre en garde sur deux points. Il faut d'abord noter qu'une étude complète de tout ce qui touche à notre sujet dépasserait les proportions dans lesquelles le présent exposé doit se tenir. Aussi suis-je obligé de laisser de côté plusieurs questions intéressantes, telles que les fonctions des rabbins ordonnés ; le sanhédrin ; la loi juive relative aux amendes et au calendrier ; le rôle des Anciens ; même si ces sujets se rencontrent à la période qui nous concerne. De la même manière, j'ai seulement esquissé des développements postérieurs à l'an 200, tels que la limite de l'ordination à la Palestine, la cessation de l'ordination et les tentatives pour la rétablir. Quand le développement de ma thèse m'a obligé à toucher à ces sujets, naturellement je les ai traités suffisamment pour déterminer les solutions, pour indiquer les significations qu'elles nous offrent et (sous forme de notes) pour constituer une bibliographie convenable.

La seconde excuse que j'ai à présenter est d'avoir omis délibérément de mon étude les données du Nouveau Testament ; l'Eglise des Pères ; et les recherches annexes développées en lien soit avec cette littérature, soit avec les études sur l'ordination chrétienne. Ce n'est pas que ces témoignages soient en dehors du sujet ou d'un moindre intérêt que la littérature rabbinique que mon étude examine ! Mais ce n'est pas le domaine de ma spécialité. Ma conviction, en fait, est que si les données juives peuvent apporter de la clarté sur l'ordination chrétienne, l'inverse peut être également le cas. Nous sommes engagés dans un effort conjoint, pour explorer les profondeurs de deux traditions religieuses, pour apprendre et connaître l'une de l'autre leurs limites communes. Ainsi ma conclusion finale est-elle enracinée dans les seules sources juives et peut-elle prêter justement à la critique sur la base de preuves recueillies dans les écrits chrétiens.

## 1 — L'IMPOSITION DES MAINS

En dépit d'un consensus scientifique presque total sur le point que l'ordination juive primitive comprenait l'imposition des mains, cette coutume « ne peut être prouvée d'aucune façon à partir de toute notre littérature rabbinique »<sup>3</sup>. L'indication claire de l'« ordination » de Josué par Moïse de cette manière (Nb 27, 22-23 ; Dt 34, 9) est parfois prise de manière incorrecte, comme une preuve suffisante pour établir une coutume rabbinique parallèle<sup>4</sup>. Mais c'est là une pure spéculation fondée sur la conviction que l'usage rabbinique du verbe *smkh* (et de sa forme nominale *semikhah*) est l'équivalent sémantique du terme qui apparaît dans les exemples bibliques de Moïse et d'Aaron. Ceux qui prétendent cela citent, tout au plus, six sources (certaines avec des recensions multiples) pour conforter leur position ; chacune d'entre elles mérite un examen à part.

### 1) P.T. Yoma 1, 1 = Meg. 1. 10 porte :

« Comment un prêtre est-il nommé ? Nos rabbins de Césarée, au nom de Hiyya bar Jacob, disent : « Par la bouche ». R. Zeira dit : « Cela implique qu'ils nomment les anciens par la bouche ». »

Il est difficile d'imaginer quel appui cette source peut apporter à ceux qui en tirent argument pour l'imposition des mains. Ce texte parle d'une proclamation orale, sans même mentionner la *semikhah*. Néanmoins, le commentaire du Talmud palestinien, *Korban ha'eidah*, estime que R. Zeira protestait contre la pratique dominante de l'imposition des mains en maintenant que la proclamation devait être suffisante pour l'ordination. Enfin, deux savants plus récents s'accordent pour soutenir que l'imposition des mains devait encore être pratiquée au temps de R. Zeira (vers 280)<sup>5</sup>. Je voudrais

3. J. NEWMAN, *Semikhah*, Manchester : 1950, p. 103.

4. Voir par ex., Jacob Z. LAUTERBACH, *Jewish Encyclopedia*, s.v. « Ordination », pp. 428-429.

5. NEWMAN, *Semikhah*, et I.D. HERZOG, cité par lui, p. 105, n. 3.

soutenir, au contraire, que nous avons encore à prouver qu'elle ait jamais existé : toute la discussion était académique de toute manière, puisqu'à l'époque de R. Zeira il n'y avait plus de prêtres ni d'anciens ; tirer argument pour l'imposition des mains d'une source qui parle seulement de proclamation manque en tout cas singulièrement de valeur.

2) Dans le Talmud babylonien, Sanh. 13b, nous lisons :

« Rav Acha, le fils de Raba, demanda à Rav Ashi : " Ordonne-t-on avec les mains, littéralement, ou ordonne-t-on par nomination ? " Il répondit : " on ordonne par nomination, on l'appelle : 'Rabbi', et on lui donne le droit de juger les cas qui impliquent des amendes ". »

Assurément, la notion d'imposition des mains est au moins mentionnée ici, même si c'est pour être rejetée. Toutefois, on peut tirer argument de ce vrai rejet pour présupposer l'existence d'une pratique originale peu éloignée dans le temps ; alors, même si elle n'est pas éloignée de la coutume de l'époque de Rav Ashi (mort en 425), l'imposition des mains aurait été en usage quelque temps auparavant<sup>6</sup>. D'un autre côté, l'hébreu *semikhah* ou son équivalent araméen *semikhutá* qui est employé dans le Talmud babylonien pour « ordination » est vraiment le même mot qui est utilisé à la fois par la Bible et la Mishnah pour l'imposition des mains sur une offrande. D'où l'on peut soutenir que la question de R. Acha était académique, c'est-à-dire : « Est-ce que nous faisons en réalité usage de nos mains pour ordonner, comme nous le faisons pour le sacrifice ? » Ni sacrifice ni ordination (comme nous le verrons) n'étaient pratiqués dans la Babylonie de Rav Acha. La question était donc académique, puisque irréaliste. Mais même si on récuse ce point de vue, il paraît difficile de postuler l'existence d'une coutume à partir d'une source qui la récuse catégoriquement.

3) Comment des savants normalement perspicaces ont-ils pu traiter ainsi les témoignages que nous venons de voir, cela mérite un moment d'examen. Il se pourrait bien qu'ils aient été conditionnés à y voir l'imposition des mains par leur familiarité avec les traditions juives médiévales, qui postulaient son

6. BACHER, « Geschichte », p. 122.

existence à une époque primitive. Bien que la tradition juive ne soit en aucune façon unanime sur le sujet, nous trouvons Isaac de Barcelone (XI<sup>e</sup> siècle) qui déclare explicitement qu'elle était pratiquée autrefois<sup>7</sup> et plusieurs *midrashim* tardifs qui font là-dessus des interprétations telles que : l'Esprit passe, par l'imposition des mains, sur un disciple. Mais les convictions médiévales touchant d'anciennes pratiques ne sont vraiment pas dignes de confiance, particulièrement ici, où le mot *semikhah* peut avoir fait ressortir la même association sémantique que ce qui a suggéré la question à Rav Ashi. En outre, aucun de ces écrivains n'a cité, pour appuyer sa thèse, de témoignage plus ancien connu de lui mais non de nous. Leurs spéculations se basaient sur la même littérature tannaitique et amoraïque dont nous faisons ici l'analyse, et il n'y a pas de raison de croire que leur capacité de reconstituer le processus historique réel à partir de ces textes épars était meilleure que la nôtre.

4) Plus important sur ce point est le témoignage apporté par les sources tannaitiques elles-mêmes. Un passage fort débattu à cet égard est *M. Hagigah* 2, 2. Il se place dans la période des *zugot* ou Pairs, c'est-à-dire le siècle avant le passage à notre ère ou à peu près, période caractérisée par une direction de pairs, un *Nasi* et un *'Av Bet Din*, habituellement traduits par Président et Vice-Président. Cinq Pairs successifs sont cités ici dans une querelle qui a duré apparemment tout un siècle, sur *lismokh* ou *lo'lismokh*. Mais entendaient-ils ici par *semikhah* l'imposition des mains dans une ordination ? ou leur débat portait-il sur l'imposition des mains sur un sacrifice ?

A partir du milieu du IX<sup>e</sup> siècle, une véritable batterie de savants a opté pour l'ordination sur le point en question en

---

7. Pour Isaac ben Reuben al-Bergeloni de Barcelone, voir son *Sefer Hashetarot*, éd. S.J. HALBERSTAM : Berlin, 1898, p. 132 ; Y. BORNSTEIN, « Mishpat Hasemikhah Vekoroteha », *Hatekufah* 8 (1919), p. 413, n. 2 et Ch. ALBECK « Semikhah, Minui et Beth Din » en hébreu), *Zion* 8 (1943), p. 86, n. 5 attribuent l'erreur d'Isaac à une recension fautive du Talmud de Babylone, héritée de R. Hananel de Kairouan. Pour des exemples de *Midrashim*, voir DINABOURG (DINUR), « Le Rescrit de Dioclétien à Judah de l'an 293, et la lutte entre le Patriarcat et le Sanhédrin en Palestine » (en hébreu), dans Simchah ASSAF et Gershom SCHOLME, (eds), *Studies in Memory of Asher Gulak ans Samuel Klein*, Jérusalem: 1942, p. 89.

s'appuyant sur le fait que — pour emprunter les paroles de l'un d'entre eux — :

« Les chercheurs de l'époque la plus récente (...) trouvent particulièrement frappant qu'une controverse au sujet de l'imposition des mains sur les offrandes (...) ait si longtemps occupé les esprits sur une durée de plusieurs générations. De là ils en viennent à l'hypothèse qu'à l'arrière-plan de cette controverse se trouvent cachés des facteurs ou des principes importants. »<sup>8</sup>

La conviction que la direction propre du culte sacrificiel ne fait pas partie de ces « facteurs ou principes importants » est une tendance particulière aux savants modernes. Des règles cultuelles sont probablement les traits les plus remarquables aussi bien des règles mosaïques que de la discussion tannaïtique. En vérité, chaque juif, à l'époque où le Temple existait, accomplissait son culte avec sérieux ou ne le faisait pas ; et s'ils le faisaient, pourquoi n'auraient-ils pas débattu de leurs propres manières de faire le sacrifice ? En outre, dans ce cas au moins, le contexte montre clairement qu'il s'agit d'un sacrifice. Notre passage se trouve au milieu d'un traité consacré aux offrandes festives. Et le passage qui le suit immédiatement établit un débat entre les partisans de Hillel et ceux de Shammaï au sujet de l'imposition des mains sur toute offrande<sup>9</sup>. Enfin le passage parallèle dans la *Tosephta* est allégué par certains comme une preuve en faveur de l'interprétation cultuelle. Bien que l'appui de la *Tosephta* ne soit pas aussi net que les partisans de l'interprétation cultuelle le voudraient<sup>10</sup>, la charge d'apporter

8. SIDON, « Die Controverse », pp. 356-357 suit la trace de cet argument à partir de Zacharias Frankl ; cf. BORNSTEIN, « Mishpat Hasemikhah », p. 396.

9. *M. Hag.* 2, 3. Le débat porte sur les jours de fête. Pour les jours ordinaires, on n'a jamais douté de l'imposition des mains sur les offrandes.

10. *T. Hag.* 2, 8 ; 2, 10. Le premier est le texte parallèle, mais il n'identifie pas la controverse. Le second, cependant, demande : « De quelle *shemikhah* sont-ils en train de discuter ? » et il discute alors de la controverse de *M. Hag.* 2, 3 entre Hillel et Shammaï. Puisque la discussion des Pairs (*M. Hag.* 2, 2) se termine avec Hillel et Shammaï, il paraît probable que les écoles qu'ils avaient fondées poursuivaient de longue date ce sujet, de sorte que nous pouvons regarder *T. Hag.* 2, 10 comme une explication revenant sur *T. Hag.* 2, 8 ; et interprétant ainsi *M. Hag.* 2, 2. D'un autre côté, ce besoin n'est pas tel. Si *M. Hag.* 2, 2 n'est pas en rapport avec *M. Hag.* 2, 3,

la preuve retombe sur ceux qui voudraient choisir l'ordination comme la véritable interprétation du traité, et non l'inverse.

C'est le cas sur le terrain linguistique à lui seul. Dans toute la *Mishnah*, des variantes du mot *smkh* apparaissent environ 150 fois<sup>11</sup>. Le mot est pris dans des sens multiples, incluant dépendance<sup>12</sup>, contact physique<sup>13</sup> et sacrifice. Les références à l'imposition des mains sacrificielle sont extrêmement nombreuses<sup>14</sup>. Mais nulle part nous ne trouvons le mot employé pour l'ordination<sup>15</sup>. La décision de rapporter le mot ici à l'ordination manque tout simplement d'appui quelconque, mais une prévention contre une controverse sur le sacrifice et une préférence correspondante pour « des facteurs ou des principes aussi importants » que l'ordination inspirent l'esprit occidental moderne.

Je voudrais, sans hésiter, conclure avec Albeck : « Le mot *semikhah* par lui-même se rapporte dans la *Mishnah* à la *semikhah* sur le sacrifice... [et] ne peut pas s'interpréter dans le

---

*T. Hag.* 2, 10 peut n'avoir rien à voir avec *T. Hag.* 2, 8. SIDON, « Die Controverse », p. 358, adopte cette dernière vue et émet l'hypothèse que *M. Hag.* 2, 2 concerne l'Ordination et se trouve inséré ici à cause de la tendance de la *Mishnah* à faire aller de pair des sujets traités, sur la base d'une similitude verbale. Il soutient plus loin qu'il manque certains mots-clés requis par le contexte sacrificiel. Newman (*Semikhah*, p. 11) croit que *semikhah* au sens d'ordination a existé et il se range ainsi du côté de Sidon pour la solution, mais il en diffère sur cet exemple, puisque les mots « manquants » sont présents ailleurs et sa discussion montre que le sacrifice est l'objet de débat ici. Cf. Solomon ZEITLIN, « The Samikhah Controversy Between the Zugoth », *JQR* 7 (1917), p. 503; il soutient qu'il ne s'agit ici ni de sacrifice ni d'ordination, mais de la question de savoir si l'on dépendrait ou non de l'autorité des Hakamim.

11. J'arrive à ce nombre en calculant les listes dans Hayyim Yehoshuah KASOVSKY, *Thesaurus Mishnae*. Le compte final varie légèrement, du fait que les listes sont aussi variables que multiples.

12. *M. Git.* 5, 4, par exemple, débat des orphelins mineurs dépendant d'un tuteur.

13. *M. B.B.* 2, 12, par exemple, débat de deux fermiers dont les propriétés mitoyennes sont séparées par un mur, qui peuvent planter chacun un arbre à la même distance de ce mur.

14. Voir, par exemple, *M. Tamid* 7, 3; *M. Neg.* 14, 8; *M. Tem.* 3, 4 et *M. Men.* 9, 7-9.

15. La seule exception possible est *M. San.* 4, 4 discuté plus bas. Une étude parallèle de la *Tosephta* renforce ces positions avec en plus une exception possible (qui manque cependant dans plusieurs recensions), le point de *samikhah zekenin*, discuté également plus bas.



sens d'ordination de sages »<sup>16</sup>, et avec Liebermann qui analyse ce témoignage de manière complète et précise ; il conclut que le sens ici est sans aucun doute sacrificiel et il résume : « Combien de savants de nos jours souhaitent rapporter *semikhah* à un autre contexte ! Mais il n'y a absolument aucune base pour leurs affirmations »<sup>17</sup>.

5) Le seul autre endroit dans la Mishnah où *samakh* est pris par certains au sens d'ordination est Sanhédrin 4, 4. Au sujet du Sanhédrin, on nous dit :

« Trois rangs de sages sont assis devant eux. Chacun d'eux connaît sa place ; s'ils ont besoin de *samakh*, ils le font, en commençant par le premier. »

Bacher, par exemple, prend cela pour un cas évident d'ordination<sup>18</sup>. Il faudrait noter, cependant, que, même s'il s'agit d'une ordination, le sens du récit suggère difficilement l'imposition des mains rituelle. En outre, le texte est la suite de *Mishna San.* 4, 3 qui commence ainsi : « En usage là, pour qu'il y ait Sanhédrin... » Ainsi avons-nous ici un rapport fait vraiment après coup sur ce que pensaient certains Tannaïm d'un cas d'autrefois mais qui ne pouvait pas du tout correspondre à la réalité de leur temps. Enfin, la conviction que le choix comme membre du Sanhédrin équivalait à recevoir une ordination est elle-même sans fondement. Au vrai, notre texte montre bien lui-même que les candidats parmi lesquels le nouveau membre était choisi étaient déjà *talmidei chakhamim* et un passage de la *Tosefta* montre que cette catégorie de « sages » avait déjà reçu l'ordination<sup>19</sup>.

16. Chamock ALBECK, *Shishah Sidre Mishnah, Seder Moed*, Israël, 1959, p. 511, n. 2.

17. Saul LIEBERMAN, *Tosefta Kifshutah*, vol. 5, New York : 1962, p. 1300. voir aussi pp. 1296, 1300-1301 pour une analyse complète.

18. BACHER, « Geschichte », p. 123.

19. « Ce n'est pas n'importe qui le désire qui peut faire lui-même (...) un *talmid chakham*, à moins que le *beth din* ne l'ordonne. » (T. Tam. 1, 7). Le verbe rendu par « ordonner » est *mnh* et non *smk*, mais nous verrons que *mnh* était le verbe utilisé normalement en Palestine. Il est possible que nous ayons à mettre en doute, de toute façon, la véracité de ce texte de Sanh. 4, 4, en y voyant soit une lecture anachronique reportant à l'époque plus ancienne de la structure de l'académie de Judah I<sup>er</sup>, soit simplement un récit stylisé de la

Néanmoins, nous devons chercher à préciser en quel sens *samakh* est utilisé dans ce passage. Albeck pense qu'il signifie simplement « choix, en ce sens qu'ils choisissaient un ancien qui était déjà ordonné, pour être membre du Sanhédrin »<sup>20</sup>. Albeck a raison, mais Sidon est allé plus loin pour expliquer l'emploi de *Samakh* dans cet exemple. Discutant directement avec Bacher, il citait la description par la *Tosephta* de l'adjonction d'un dixième, en observant que le mot signifiant « adjonction » était ici *samakh*, et donc « à propos (de *San.* 4, 4), on peut penser qu'on leur ajoutait un membre, si cela s'avérait nécessaire »<sup>21</sup>. Ici encore, par conséquent, même si le récit est exact, le verbe *samakh* n'implique d'aucune façon l'ordination, encore moins l'imposition des mains.

Il ne reste plus qu'une seule source, et puisqu'elle tranche directement la question de savoir si trois personnes étaient requises pour l'ordination, j'ai l'intention de la réserver pour l'examiner ensuite à sa place propre. Mais là aussi, je soutiendrai que ceux qui font de *semikhah* l'équivalent d'ordination se trompent complètement. Supposant d'avance la valeur de cet argument, nous serions en droit de conclure notre enquête sur l'imposition des mains à l'ordination, en disant :

1 — Il n'y a pas la moindre preuve de cette coutume dans la littérature tannaïtique, c'est-à-dire avant l'an 200.

2 — Les sources amoraïques (ce qui fait plusieurs siècles après) consistent en :

a) un récit de R. Zeira qui décrit une « proclamation » mais

---

manière dont le Sanhédrin aurait dû fonctionner, qu'il l'ait fait ou non. Voir H.P. CHAJES, « Les juges juifs en Palestine de l'an 70 à l'an 500 », *RCJ.* 39 (1899), p. 52 : « Il n'existait pas de tribunaux, au véritable sens du mot, fonctionnant d'une manière permanente. »

20. ALBECK, *Mishnah, Moed*, p. 511, n.2; *id.* « Semikhah », p. 85.

21. SIDON, « Die Controverse », p. 363, n.1. C'est un autre cas du concept général de contact, mentionné plus haut, n. 13. Par exemple, M.B.B., 1, 4 emploie *smkh* pour décrire un mur qui touche (ou se joint à) un autre mur, et qui ainsi fait partie de ce dernier. Nous trouvons un emploi semblable concernant les pierres qui font partie d'un four, et une *sukkah* qui est une partie d'un bâtiment impur (M. Kelim, 6, 4; M. Ohol. 7, 1). Ainsi avons-nous ici le cas d'un sage, un individu, qui devient une part du Sanhédrin. Le concept de contact physique va jusqu'à inclure la notion d'adjonction de personne.

passé complètement sous silence ce qui regarde l'imposition des mains ;

b) un exposé dans lequel Rav Ashi nie expressément que l'imposition des mains ait été pratiquée.

3 — Il n'y avait, par conséquent, aucune espèce d'imposition des mains.<sup>22</sup>

Comment l'idée erronée qu'elle était pratiquée est-elle devenue prédominante en dépit de l'absence de preuve ? C'est un sujet sur lequel nous reviendrons à la fin de notre analyse.

J'ai indiqué pour commencer que j'avais l'intention de discuter la question, débattue parmi les savants, d'un certain sacramentalisme (au sens large) qui pourrait s'être attaché à la pratique de l'imposition des mains. Assurément, s'il n'y a jamais eu d'imposition des mains, la question est tranchée. Débattre de la signification présumée d'une coutume qui n'a jamais existé est sûrement le sommet du non-sens. Cependant,

22. Voir M. FEINSTEIN, *Hapardes*, 17, cité par NEWMAN (*Semikhah*, p. 103) et ALBECK, (« Semikhah », p. 85), qui sont d'accord avec lui. Parmi les nombreux problèmes entraînés par l'idée erronée que l'imposition des mains était pratiquée, il y a la difficulté d'expliquer que la Mishnah ne discute pas clairement ce point. A cela NEWMAN (*Semikhah*, p. 6), à la suite de Porath, répond que l'auteur de la Mishnah, Judah I<sup>er</sup>, désirait éviter de donner l'impression que l'imposition des mains était nécessaire, puisqu'il ne le faisait pas depuis longtemps. Il cessa de le faire, nous est-il dit, parce qu'à l'époque qui a suivi Hadrien les ordinands n'étaient plus depuis longtemps les disciples d'une seule personne (LAUTERBACH, « Ordination », p. 249) ; ou parce que les Juifs désiraient éviter ce qui était devenu une coutume chrétienne (cet argument n'est soutenu par guère plus de six savants cités par NEWMAN [*Semikhah*, p. 105], ainsi que par GASTER [*Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*, s.v. « Ordination, Jewish », p. 554] et LAUTERBACH [« Ordination », p. 429]). Le premier argument est faible, puisque l'absence de lien personnel n'a pas empêché l'imposition des mains dans le cérémonial moderne. Le second argument est dépendant de l'idée curieuse que les Juifs du second siècle auraient abandonné une coutume consacrée remontant à Moïse plutôt que de s'y attacher tous avec le plus de ténacité en face des chrétiens qui prétendaient qu'elle conférait une autorité religieuse. Newman est si déconcerté par cette logique qu'il cite la suggestion de Herzog, suivant qui les Juifs auraient écarté l'imposition des mains pour autant que cela induisait les Romains dans l'erreur, en leur faisant croire que l'ordination n'était plus pratiquée depuis longtemps. Tous les problèmes de ce genre sont évités en estimant que les Juifs, tout simplement, ne faisaient pas usage de l'imposition des mains, qu'ainsi une telle coutume n'a pas eu à disparaître ou à être rétablie à la première place.

dans le cas d'une erreur de ma part, je rappellerai au moins le fait qu'il existe des chercheurs qui paraissent croire que, pour l'imposition des mains, des juifs, pendant la période tannaïtique, avaient admis un cas qui pouvait survenir et que nous pourrions classer comme sacramentel. Ainsi, par exemple, Newman, Dinabourg (Dinur) et Rothkoff accordent tous de l'importance au modèle biblique de Moïse et de Josué, et montrent que les mains sont l'instrument par lequel l'esprit de Moïse est passé sur Josué<sup>23</sup>. Baron dit même que l'ordination palestinienne imprime « quasi un caractère sacré »<sup>25</sup>. On pourrait souligner que ces opinions ne sont nulle part appuyées par quoi que ce soit dans la littérature juive du premier ou du second siècle. Les seuls témoignages allégués sont la Bible et ensuite des exposés homilétiques médiévaux<sup>26</sup>. Le sacramentalisme n'était pas, de soi, extérieur (ou étranger) à la communauté juive en question, je n'en doute pas. Mais pour ce qui est de leur imposition des mains, il n'existe pas de preuve, puisque nous pouvons difficilement attendre que des juifs de l'époque nous aient raconté ce qu'ils pensaient de quelque chose qu'ils ne faisaient pas !

La controverse sur la sacramentalité de l'imposition des mains au cours de l'ordination est en réalité une controverse mal dissimulée sur des modèles que l'on prétend destinés à servir d'herméneutique explicative pour l'évolution interne du cérémonial juif pendant la période de formation tannaïtique. Au mieux, la controverse est une « méta-controverse » non pas sur un témoignage (qui n'existe même pas) mais sur le fait qu'un tel témoignage pourrait être interprété comme impliquant une spiritualité juive. Telle quelle, elle n'a réellement aucune place dans notre sujet.

23. Cf. DINABOURG [DINUR], « Le rescrit de Dioclétien », p. 89; NEWMAN, *Semikhah*, p. 109; Aaron ROTHKOFF, *Encyclopedia Judaica*, s.v. « Semikhah », p. 1140.

24. Salo W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, New York : 1952, vol. 2, p. 101.

25. GASTER, « Ordination », p. 352.

26. Pour un exemple de ces derniers, voir DINABOURG [DINUR], ci-dessus, n.23.

## 2 — LES ÉTAPES DU DÉVELOPPEMENT

Deux sources principales montrent que l'histoire de l'ordination peut se diviser en trois périodes différentes.

### Texte A

Rabbi Ba disait : « Au début chacun avait l'habitude d'ordonner ses propres disciples. Par exemple, Rabban Yochanan ben Zakkai ordonna Rabbi Lazar et Rabbi Yoshua; Rabbi Yoshua (ordonna) Rabbi Aqiba; Rabbi Akiba (ordonna) Rabbi Meir et Rabbi Siméon... On changea de pratique et on rendit honneur à cette dynastie » (littéralement : à cette maison, c'est-à-dire la Maison de David qui a occupé de fait le patriarcat pendant toute la période tannaitique). On disait : « Si le tribunal ordonne sans le consentement du Patriarche, l'ordination est invalide; si le Patriarche ordonne sans le consentement du tribunal, l'ordination est valide. » Puis on changea et on stipula que le tribunal ne pourrait ordonner sans le consentement du Patriarche et que le Patriarche ne pourrait ordonner sans le consentement du tribunal<sup>27</sup>.

### Texte B

Jadis, le royaume mauvais (Rome) établit un règlement contre Israël : quiconque ordonnerait serait mis à mort; quiconque serait ordonné serait mis à mort; une ville dans laquelle une ordination se ferait serait détruite et la région à l'intérieur de laquelle elle aurait lieu serait dévastée. Que fit Judah ben Bava? Il alla entre deux hautes montagnes (...) et là il ordonna cinq anciens : R. Meir, R. Judah, R. Siméon, R. Yose et R. Elazar ben Shammua. Rav Avya ajouta : « Et aussi R. Nehemiah ». Aussitôt que leurs ennemis les reconnurent, il (R. Judah ben Bava) dit (à ses disciples) : « Courez, mes enfants ! » — « Maître, que va-t-il t'arriver? », lui demandèrent-ils. Il répondit : « Je resterai couché devant eux comme une pierre que personne ne (pense à) renverser ». (Le récit continue pour dire que R. Judah ben Bava fut martyrisé, et ensuite :) D'autres personnes étaient avec lui (quand il ordonna ces gens) mais la raison pour laquelle ils ne sont pas mentionnés est par respect pour R. Judah ben Bava<sup>28</sup>.

27. P. T. Sanh. 19a.

28. B. Sanh. 20a. Cette histoire est une partie du débat sur le nombre de personnes exigées pour conférer l'ordination, et est citée pour montrer qu'un

Le texte (A) divise les périodes en ce que nous avons appelé les périodes d'ordination « personnelle », de centralisation et de compromis. Le deuxième texte (B) décrit ce qu'a pu être une ordination personnelle dans les conditions difficiles qui se présentèrent pendant les persécutions d'Hadrien occasionnées par la révolte de Bar Kokhba (133-135). Il se peut bien que ce fut là le dernier exemple. Bien qu'il n'y ait pas de moyen de savoir quand a commencé cette période d'ordination « personnelle », il y a des raisons de croire qu'elle a pris fin avec l'interdiction portée par Hadrien<sup>29</sup>. S'il y a eu quelque imposi-

---

seul rabbin est suffisant. La dernière phrase est la réponse du *gemara* à cet argument, en maintenant que l'absence d'autres noms dans le récit ne devrait pas être pris comme impliquant que Judah avait agi seul. La phrase : « D'autres personnes... » diffère de l'histoire elle-même en ce qu'elle est probablement une addition littéraire ultérieure. L'histoire est une légende authentique, avec probablement une certaine valeur historique. Mais elle est prise ici pour servir d'argument; aussi attire-t-elle en contrepartie une réfutation en guise d'argument (la dernière phrase), à laquelle on ne pourrait attribuer aucune valeur historique. Cf. A.Z., 8b.

29. La vue traditionnelle, qui a pour champion Maimonide (mort en 1204), est que l'ordination « personnelle » remonte à Moïse et Josué. LAUTERBACH (« Ordination », p. 248) la date du début de la seconde communauté, particulièrement pendant le règne d'Alexandre Jannée (104-78 avant l'ère chrétienne). Newman la place à l'époque de Gamaliel I (2<sup>e</sup> tiers du premier siècle). La fin de cette période est également matière à spéculation : CHAJES, par exemple (« Les Juges », p. 42), soutient que l'ordination « personnelle » s'est poursuivie en secret à travers la période de persécution, et n'a jamais cessé du tout. J'estime ici que toute la question de chronologie est posée de travers. Aussi bien avant qu'après 70, les nominations généralisées d'une manière ou d'une autre étaient la norme. De telles nominations comprenaient — sans se limiter à eux — les personnes ayant le titre de « Rabbi » (bien qu'il n'y ait pas eu de « rabbis » avant 70). La seule question est de savoir à quels individus nommés librement, comme les nobles féodaux, cette forme de nomination s'étendait; et, en contrepartie, dans quelle mesure un patriarcat centralisé pouvait limiter cette liberté. La période d'ordination « personnelle » correspond à une décentralisation, lorsque les forces sociales centrifuges ont fini par placer le pouvoir dans les mains de rabbins pris individuellement. Puisque les nominations qu'ils faisaient étaient équivalentes à un gouvernement juif autonome, avec toutefois une absence de contrôle centralisé, Hadrien les supprima — en décrétant une punition pour marquer des cités prises séparément, puisqu'il reconnaissait la décentralisation de la société judéenne — et il les remplaça pour un temps par une loi martiale. Finalement un Patriarche fort établit un système de contrôle de nominations centralisées, et alors ce fut la fin de la période d'ordination « personnelle ».

tion des mains, elle aurait coïncidé avec cette période, après laquelle elle aurait été remplacée par l'ordination par proclamation<sup>30</sup>.

Le texte (A) continue en décrivant la période que j'ai appelée de « centralisation », c'est-à-dire lorsque le Patriarche pouvait ordonner seul, mais non les autres rabbins, le tribunal. Puisque cette période doit être postérieure à la description contenue dans la première partie de (A), c'est-à-dire l'ordination de R. Meir et R. Siméon par R. Akiba, le *terminus a quo* pour le changement est la révolte de Bar Kokhba. Mais quand exactement ? Il existe des récits peu nombreux concernant Judah I : il gouvernait d'une main de fer et il enseigna même à son fils sur son lit de mort comment faire pour ordonner<sup>31</sup>. Ainsi le *terminus ad quem* semblerait être la mort de Judah I (vers 200). La période de centralisation a donc commencé à une date entre 135 et 200, soit sous Judah I, soit sous son prédécesseur Simon ben Gamaliel II. L'opinion des savants se partage entre les deux : Graetz et Chajes, par exemple, sont pour Judah ; Dinabourg (Dinur) et Newman préfèrent Simon<sup>32</sup>.

Si difficile qu'il soit de déterminer le début de la « centralisation », il est encore plus difficile d'affirmer quand elle a pris fin. Il est certain qu'en faisant subir le supplice aux anecdotes — ou, plus souvent, à de simples vestiges d'anecdotes amoraïques — on jette quelque lumière sur les relations entre le Patriarche et la classe savante, mais ces relations ne sont jamais décrites avec suffisamment de détails précis pour nous pour en déduire une date spécifique où est intervenu nécessairement le compromis entre le Patriarche jusqu'alors prééminent et ses collègues du tribunal.

---

30. C'est-à-dire *befeh*, le système connu de R. Zeira, et aussi (peut-être) de Rav Ashi.

31. Voir la discussion en DINABOURG [DINUR], « Le rescrit de Dioclétien », p. 91.

32. Cf. GRAETZ, *Geschichte*, 4<sup>e</sup> éd., p. 453, n.25 ; CHAJES, « Les Juges », p. 44 ; BACHER, « Geschichte », p. 124 ; DINABOURG [DINUR], « Le Rescrit de Dioclétien », p. 88, n.6. — BORNSTEIN (« Mishpat Hasemikhat », p. 397) préfère également Judah, bien que NEWMAN (*Semikhah*, p. 19) le comprenne mal ; le candidat de Newman est Simon ben Gamaliel II. ALBECK (« Semikhah », p. 89) conclut qu'il n'y a pas de preuve suffisante pour l'emporter dans un cas ou dans l'autre avec certitude.

A cette époque, il n'y avait guère plus de cinq candidats : Judah I et ses quatre successeurs : Gamaliel III (210-230), Judah II (230-286), Gamaliel IV et Judah III (ensemble 286-330)<sup>33</sup>. Puisque le passage au « compromis » se situe après l'époque concernée par cette étude, il n'est pas nécessaire que la discussion nous retienne plus longtemps. Le motif qui a conduit au « compromis » vaut cependant la peine d'être noté. Au départ, il y a l'abus allégué de l'ordination par le Patriarche. La littérature talmudique l'accuse de corruption, de népotisme et ouvertement de simonie<sup>34</sup>. Nous sommes témoins d'une lutte pour l'autorité au troisième siècle, entre le Patriarche qui avait jadis disposé d'un pouvoir suffisant pour détenir un contrôle autonome sur les nominations de rabbins, et la classe des savants qui maintenant réaffirmait ses droits à prendre part dans le processus de prise de décision. Le témoignage du Talmud à l'égard de la malversation du Patriarche pourrait être vu comme un renseignement politiquement orienté; et le compromis entre les deux parties, quelle que soit sa date, ne pourrait d'aucune manière être interprété à tort comme une victoire du bien (les rabbins) contre le mal (le Patriarche)<sup>35</sup>.

33. Pour Judah I<sup>er</sup> voir BORNSTEIN, « Mishpat Hasemikkah »; pour Gamaliel III, voir CHAJES, « Les Juges », p. 45, n.7; pour Judah II, voir GRAETZ, *Geschichte*, vol. 4, p. 230, 453; et NEWMAN, *Semikhah*, pp. 19-21; pour Judah III, voir DINABOURG [DINUR], « Le rescrit de Dioclétien », p. 87. On peut retrouver la trace de toutes ces opinions à une époque plus ancienne. Weiss et Halevy ont débattu le sujet dans la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle, et Judah I a été proposé, le premier (?), par Rashi (mort en 1105) dans son commentaire de B. M., 85b, *vela' hava mistaya' milta'*...

34. P. T. Bik 3, 3 : Sanh. 7b, par exemple, parle de « ceux qui sont nommés par argent » (*ilen demitmenei vekesef*). P.T. Sanh. 7, 2 connaît des personnes nommées qui sont illettrées (*la' gemirei*). Le patriarche, cependant, n'est pas spécifiquement nommé; aussi ces sources servent d'appui à toutes les positions ci-dessus. Pour une collection de telles sources, voir BORNSTEIN, « Mishpat hasemikhah », pp. 379-399; et DINABOURG [DINUR], « Le rescrit de Dioclétien », p. 92.

35. Voir le traitement mesuré d'ALON, *Mechkarim Betoldot Yisrael*, Israël : 1958, Vol. 2, pp. 15-57; *id.* *Toldot Hayehudim Be'erets Yisrael Bitekufat Hamishnah Vehatalmud*. Israël : 1952, p. 121. Depuis le commencement de la contestation politique, le sommet a été atteint au III<sup>e</sup> siècle, à l'époque du chaos politique et de la ruine économique qui caractérisèrent alors l'Empire romain. Voir DINABOURG [DINUR], « Le rescrit de Dioclétien », p. 91.



La troisième période aussi a effectivement pris fin. A partir du XIII<sup>e</sup> siècle, sinon plus tôt, il était largement supposé : 1) que l'ordination n'était possible qu'en Palestine, 2) qu'elle avait alors disparu. La date exacte de sa disparition est, comme l'écrit Newman, « Le problème le plus obscur de notre sujet »<sup>36</sup> et, par bonheur, il déborde de beaucoup le champ de notre recherche ici. Il suffit de dire que la date extrême a été placée à des endroits divers, du Patriarche Hillel II (milieu du IV<sup>e</sup> siècle) à Maïmonide (mort en 1204)<sup>37</sup>. (La seconde date est plus probable).

### 3 — LA CÉRÉMONIE

Nous avons déjà parlé de l'imposition des mains. Nous pouvons maintenant nous tourner avec profit vers les autres actions cérémonielles qui sont censées avoir fait partie du rite d'ordination pendant la période tannaïtique.

36. NEWMAN, *Semikhah*, p. 144.

37. Hillel II est le point final traditionnel, cité par Nachmanides (1194-1270), par exemple. Solomon ibn Adret (1235-1310) partage son opinion concernant l'époque approximative (voir son commentaire de B.K. 15b). D'un autre côté, POZNANSKI (*Die Babylonische Geonim in der Nachgesnischen Zeit*, p. 81), BORNSTEIN (« Mishpat Hasemikhah », p. 413) et MANN (*Texts and Studies*, Philadelphia : 1931, Vol. 2, p. 229) proposent des dates beaucoup plus tardives, jusqu'à la première croisade, et même aussi tard que Maïmonide. Il a eu des essais divers pour rétablir l'ordination en Palestine. Le plus connu étant celui de Jacob Berab en 1538 (voir à son sujet NEWMAN, *Semikhah*, pp. 158-170; et MEIR BENEYAHU : « Chidushah shel Hasemokhah Betsfat », *Sefer yovel Leyitschak Baer*, pp. 248-269). On dit que Elijah Hakonen avait aussi cherché à « renouveler » (*lechadesh*) l'ordination en 1083. Je doute, cependant, que ce terme implique la restauration d'une pratique qui avait cessé depuis longtemps, puisque la même source emploie le même verbe hébreu avec le Gaonate (*hageonut*) comme complément, et nous savons que le Gaonate palestinien a été rétabli à une date antérieure. Voir la longue discussion de MANN, *Texts and Studies*, vol. 2, pp. 229 sq.; discussion et sources citées dans NEWMAN, *Semikhah* ch. 7 et Lawrence A. HOFFMAN, « Kadership and Tradition in Religious Communities », *Liturgy* 24 (1979), 18-22.

### 1) Une annonce rituelle

Nous avons relevé ci-dessus que R. Zeira et Rav Ashi savaient l'un et l'autre que l'ordination était conférée au moyen d'une certaine expression verbale. Le premier la décrivait comme étant *befeh*, « par bouche », ce qui veut dire, peut-être, par proclamation. Le second pensait que les candidats étaient appelés par leur nom, recevaient le titre de « Rabbi » et le droit de juger les cas de *Kenas*, ou amendes. R. Zeira et Rav Ashi, toutefois, sont des amoraïm vivant après la période qui nous intéresse. Leurs exposés laconiques sont ouverts en tout cas à interprétation, mais, même s'ils signifient ce qu'ils semblent signifier et s'ils sont exacts pour leur époque, la valeur de leur souvenir pour la Palestine tannaïtique est encore loin d'être certaine.

Mais la sagesse populaire ajoute encore à ce sujet une autre revendication pour une sorte de don verbal d'autorité, fondé sur un incident du temps de Judah I. Il s'agit de deux étudiants, Rav et Rabbah bar Hana, qui allaient émigrer de Palestine en Babylonie. Concernant Rabbah bar Hana,

Rabbi Hiyya dit à Rabbi (Judah I) : « Mon neveu va partir en Babylonie. *Yoreh yoreh yadin yadin yatir bekhoret yatir...* » Lorsque Rav eut émigré en Babylonie, R. Hiyya demanda à Rabbi (Judah I) : « *Yoreh yoreh yadin yadin yatir bekhoret 'al yatir'* »<sup>38</sup>.

J'ai laissé l'hébreu sans le traduire puisqu'une traduction présuppose la nature du changement verbal et que c'est précisément cela qui est en question. Ce qui paraît clair, c'est que les trois verbes : *yoreh*, *yadin* et *yatir*, représentent différents devoirs juridiques pour lesquels une autorisation particulière est requise, bien que la question reste ouverte de savoir ce qu'ils étaient exactement, mais c'est un point hors de notre discussion<sup>39</sup>. Notre source, alors, est apparemment une conversation entre R. Hiyya et le Patriarche, Judah I, sur

38. *Sanh.* 5a.

39. Pour une discussion, en avant-propos, de ces trois niveaux d'autorité voir NEWMAN, *Semikhah*, p. 53; BORNSTEIN, « *Mishpat Hasemikhah* », p. 397; et EPSTEIN, « *Ordination et Autorisation* » *REJ* 46 (1903), p. 209, où sont affirmées trois catégories distinctes : « désigner, ordonner et autoriser ».

l'étendue de l'autorité qui est reconnue aux deux neveux du premier. La ponctuation traditionnelle transforme la phrase en une série de questions de Hiyya et de réponses de Judah. On a ainsi : (Hiyya :) Peut-il « *yoreh* » ? (Judah :) Il peut « *yoreh* ». (Hiyya :) Peut-il « *yadin* » ? (Judah :) Il peut « *yadin* », et ainsi de suite.

Comme je l'ai dit, la sagesse populaire a changé ce récit d'une conversation entre le Patriarche et un rabbin en une formule pour l'ordination. Nous trouvons, par exemple : « La formule complète était *Yoreh yoreh. Yadin yadin. Yatir yatir* (Peut-il décider ? Il peut décider. Peut-il juger ? Il peut juger. Peut-il permettre ? Il peut permettre.) »<sup>40</sup>

Cette interprétation de notre péricope me semble être hautement théorique. Le texte paraît être une formule officielle pour deux raisons : 1) il est cité dans le cas de deux rabbins et non d'un seul ; 2) dans les deux cas, la formulation est la même. Mais cette conclusion est illusoire. En réalité, nous avons là une histoire dans laquelle les mêmes mots sont mis sur les lèvres de R. Hiyya et de Judah, deux fois. La phrase ne se rencontre, après tout, qu'à cette seule place ; nous ne savons rien pour ce qui concerne les autres rabbins qui étaient ordonnés. Ce que nous avons ici est un récit abrégé et stylisé de deux conversations supposées, auxquelles l'ordinand n'est même pas présent ! Son but est de fournir à la dialectique un argument talmudique particulier, et même si les conversations ont bien pu exister sous une forme ou sous une autre, il n'y avait là aucun contexte liturgique et aucune formulation dans le texte. Conclure autrement serait confondre une stylisation orale (et éventuellement littéraire) d'un événement avec l'événement lui-même. Ainsi, tandis qu'il est logique que quelque chose ait été dit aux ordinands à l'occasion de leur ordination, nos sources ne donnent aucune indication de ce qui était dit, si peu que ce soit. Et pour ce qui est de savoir si c'était liturgique ou non, cela demeure une pure spéculation.

---

40. ROTHKOFF, « Semikhah », p. 1141.

## 2) Un vêtement spécial pour l'ordinand

Ce point a fait l'objet d'une discussion complète de la part de Newman<sup>41</sup>. En bref, il existe une variété de récits autour des vêtements spéciaux pour les ordinands. La plupart des citations ne font cependant pas mention explicite d'ordination et pourraient être interprétées comme se rapportant aux robes qui sont le signe d'un statut spécial, comme celle que porte un juge dans nos tribunaux aujourd'hui. D'un autre côté, de tels signes indicateurs d'un statut peuvent fort bien avoir été déployés lorsque le titre qu'ils manifestaient était conféré. Le passage suivant vient très étroitement renforcer cette assertion.

R. Berachya, (discutant de la petitesse d'Israël impliquée dans Lev 1, 1 lorsque Moïse est appelé à « parler aux enfants d'Israël », dit :) Le sujet ressemble à un Ancien qui avait un capuchon et voulait ordonner son disciple en disant : « Plie-le, secoue-le et prends soin de lui ».

Le disciple demanda : « Mon Seigneur l'Ancien, de tous les capuchons que vous avez, vous m'ordonnez seulement avec celui-ci ? » Il répondit : « C'est parce que je le portais le jour où j'ai été nommé Ancien. »<sup>42</sup>

En réalité, si ce passage suggère l'existence d'un capuchon spécial d'ordination, il ne le prouve pas. R. Berachya (amora de la quatrième génération) ne discute pas de sa propre situation mais raconte une histoire au sujet d'un hypothétique Ancien qui portait un capuchon lorsqu'il fut nommé à sa place. Qu'il y ait eu toujours des Anciens qui portaient un capuchon à leur nomination, c'est de la pure spéculation. Le narrateur peut n'avoir eu à l'esprit rien d'autre qu'une pièce de vêtement moins usuelle qu'ordinaire, que l'Ancien se trouvait avoir sur lui lorsqu'il reçut sa charge et pour laquelle il avait toujours gardé, depuis, un sentiment de tendresse.

Ma propre conjecture, et nous ne pouvons faire plus qu'une conjecture, est que la société juive à l'époque tannaïtique, comme beaucoup d'autres sociétés en d'autres temps, avait

41. NEWMAN, *Semikhah*, pp. 117-121.

42. Lev R. 2, 4.

tendance à désigner les statuts officiels par des uniformes spéciaux, qu'ils aient été formellement exigés ou qu'ils aient été adoptés sans formalité. Le statut hiérarchique était remarquable par les différentes sortes de vêtements qu'il était permis de porter. Nous ne pouvons savoir maintenant ce qu'étaient ces vêtements, si les personnes les portaient toujours ou seulement dans les circonstances de leur office. Mais des fonctionnaires différents portaient des habits différents pour les signaler. Leur étaient-ils donnés au moment où leur statut leur était conféré ? Cela dépend, pour la cérémonie de nomination, de ce à quoi ressemblait la cérémonie. Newman prétend qu'il y avait une cérémonie élaborée ; aussi l'idée de quelque équivalence ancienne à la coutume contemporaine de porter un habit clérical aux cérémonies d'ordination a-t-elle un sens pour lui. Mon argumentation, au contraire, va dans une direction opposée. Il n'y a jamais eu d'imposition des mains ; nous ne connaissons aucun formulaire de proclamation ; et les niveaux d'autorité auxquels on peut être appelé varient considérablement, à tel point que même s'il y avait une cérémonie importante pour l'un, il peut ne pas y en avoir eu pour d'autres. Ainsi Newman peut-il avoir raison d'arguer en faveur d'un vêtement d'ordination spécial ; ou bien il a raison, mais seulement pour des cas spécifiques qui n'étaient pas encore différenciés ; ou bien il peut se tromper. Le témoignage est ambigu.

### 3) Une réponse

Le seul témoignage réel d'un cérémonial vient de deux récits de ce qui paraît être des acclamations publiques qui accompagnèrent l'ordination de R. Zeira et celle de Rabbi Ammi et Rabbi Assi. Mais les récits sont si mutilés et leur sens si obscur qu'il est difficile de savoir de quoi il s'agit.

Lorsqu'on ordonna R. Zeira, on lui chanta : « Ce qui fait de l'effet, ce n'est ni l'œil, ni le fard, ni la coiffure mais une gracieuse dame. » Lorsqu'on ordonna R. Ammi et R. Assi, on leur chanta ainsi : « Seulement comme ceux-ci, seulement comme ceux-ci,

ordonnez pour nous. N'ordonnez pas pour nous (des étudiants non qualifiés). »<sup>43</sup>

Ce que nous avons à tirer de ces récits est vraiment difficile à dire. Pour compliquer l'affaire, nous sommes informés par ailleurs que le chant de R. Zeira était en fait un chant de mariage en Palestine, chanté pour la nouvelle mariée<sup>44</sup>, et en vérité, à la différence du chant pour Ammi et Asi, on est très embarrassé pour trouver un rapport entre les paroles du chant de Zeira et son ordination. Aussi Newman déclare-t-il qu'il a été probablement ordonné à son mariage<sup>45</sup>. Mais, s'il en est ainsi, la conclusion correcte serait que nous avons ici un chant de mariage qui s'est trouvé justement chanté à une ordination, et non un chant d'ordination, comme Newman le prétend. D'autre part, le chant d'Ammi et d'Assi va bien dans le contexte de l'ordination, bien qu'il paraisse plus difficile d'y voir un chant plutôt qu'une polémique vocale d'ordre politique de la part des rabbins contre un patriarche « corrompu » qui nomme des candidats incapables d'accomplir leur charge<sup>46</sup>.

Allons-nous alors conclure que « après la cérémonie, les étudiants présents faisaient l'éloge de la personne ordonnée par des phrases rythmées » ?<sup>47</sup> Une telle conclusion, qui va chercher loin, me semble extrêmement fragile. Nous savons seulement que quelques personnes criaient leur approbation dans le cas d'Ammi et Assi et qu'un chant de mariage s'est

---

43. Sanh. 14a; Ket. 17a. Le terme original pour « étudiants non qualifiés » est *sarmisin*, *sarmitin*, *harmisin*, *tarmisin*. Il a été traduit de différentes manières, allant depuis « ceux qui s'expriment en langue étrangère » jusqu'à « demi-ânes et tiers d'ânes ». Voir les sources dans NEWMAN, *Semikhah*, p. 121, n.3. Le « chant » pour R. Zeira est également trompeur dans les mots du texte pris un à un, mais non dans son orientation générale. Les derniers mots *veya'alat khen*, sont une allusion à Pr 5, 19 : « gracieuse gazelle ». Les mots traduits par « faire de l'effet », « fard », « coiffure », ne sont pas clairs, leur signification précise n'obtenant pas de consensus parmi les savants (voir LEVY, *Wörterbuch* et JASTROW, *Dictionary*). Je suis ici l'interprétation traditionnelle de Rashi sur Sanh. 14a.

44. Ket. 17a. Nous pouvons avoir simplement là un chant de mariage cité hors de son contexte dans un débat sur l'ordination.

45. NEWMAN, *Semikhat*, p. 121, n.3.

46. Voir plus haut, notes 34-35.

47. ROTHKOFF, « Semikhah », p. 1142.

trouvé lié, d'une manière ou d'une autre, à la tradition de l'ordination de R. Zeira. Ce qui fait que ces deux cas entièrement différents apparaissent comme le témoignage d'un modèle vient de ce que le Talmud babylonien les joint ensemble avec des phrases d'introduction similaires des éditeurs : « Lorsqu'on ordonna X, on chanta A ; lorsqu'on ordonna Y, on chanta B. » Conclure à partir de là que, « partout où l'on ordonnait quelqu'un, on chantait quelque chose », c'est confondre un mot des éditeurs babyloniens avec la pratique palestinienne réelle et c'est ignorer entièrement la manière dont le matériel oral est apparu, a été véhiculé et enfin transformé en récits écrits stylisés dans la *gemara*<sup>48</sup>.

#### 4) Un discours de l'ordonné

Newman affirme qu'« un passage du Talmud sur le Sanhédrin suggère que c'était une règle générale qu'après la cérémonie de l'ordination, le candidat faisait un discours public sur quelque sujet du Talmud »<sup>49</sup>. Le passage auquel il fait allusion est le suivant :

Des membres de la résidence patriarcale ordonnèrent comme juge un homme illettré. Ils dirent à Judah ben Nachmani, l'interprète de Resh Lakish : « Lève-toi et interprète à sa place ». Il se leva et se pencha (pour entendre ce que l'autre disait) mais il ne disait rien. Aussi Judah commença son discours (lui-même) en disant : « Malheur à celui qui dit : 'Réveille-toi' à un morceau de bois ; 'Lève-toi' à une pierre muette. Un tel peut-il enseigner (*yoreh*) ? » (...) Resh Lakish dit : « Nommer un juge incapable, c'est comme planter un *asherah* en Israël »<sup>50</sup>.

Je me refuse à voir dans cette histoire quoi que ce soit d'un cérémonial d'ordination. Pour commencer, les termes normaux

48. Une preuve que l'éditeur babylonien est intervenu vient du verbe employé dans la phrase : « Lorsqu'on a ordonné... » et dans le chant attribué aux palestiniens : « Ordonnez pour nous ». Dans les deux cas le verbe est *smkh*, qui, nous le verrons, n'était pas employé pour l'ordination par les palestiniens, mais par les babyloniens.

49. NEWMAN, *Semikhah*, p. 122.

50. *Sanh.* 7b. Le verset biblique est Hab 2, 19. L'emploi du mot *yoreh*, qui est le mot exact employé pour une des fonctions judiciaires, donne une force particulière à ce reproche fait à Judah. Cf. P.T. Bik. 3, 3.

pour désigner l'ordination ne sont pas même présents. Nous n'avons ni *smkh* (le terme babylonien habituel) ni *mnh* (le terme palestinien le plus courant). Au lieu de cela, nous trouvons le *'aphel* de *kum*, « ils promurent, ils élevèrent », et le *hiphil* de *'md* qui revient à peu près au même. En second lieu, il n'y a rien dans tout cela qui suggère que le discours du juge était son premier discours, ou qu'il suivait directement son « ordination », à l'exception de la relation causale attribuée entre la nomination patriarcale d'un homme médiocre et l'incapacité du juge à prononcer un discours. Il est sûr que ce que nous avons ici est un autre récit contre le patriarche, qui fait partie de la lutte du III<sup>e</sup> siècle pour l'autorité entre le Patriarche et les rabbins, lutte que nous avons abordée tout au long. Dans ce cas, le dernier représentant en est Resh Lakish qui lance un manifeste moral par sa conclusion singulière que la nomination de juges incapables est équivalente à la promotion de l'idôlatrie. Même si les rabbins s'entendaient pour mettre dans l'embarras un juge nommé par le Patriarche, le fait que cet incident est lié en fin de récit à la nomination par le Patriarche n'indique d'aucune façon que ces deux événements se sont suivis chronologiquement, l'un immédiatement après l'autre. Le discours pourrait avoir été fait des années après la nomination, d'après tout ce que nous savons, mais le narrateur a négligé de parler du temps qui s'était écoulé entre les deux faits, le jugeant sans importance, puisque la pointe politique de son récit était la malfaisance du patriarche, symbolisée dans ce cas par un juge incapable de parler.

##### **5) Un registre d'ordination ou une lettre de qualification**

Une littérature annexe contient une controverse, principalement entre Bacher et Newman, sur l'existence de témoignage écrit sur le statut d'ordonné. J'estime qu'une enquête complète sur cette question est en dehors du champ de cette étude, puisqu'elle ne clarifie ni l'histoire ni la cérémonie d'ordination d'une manière pleinement significative.

Dans le but d'être complet, cependant, nous voudrions noter la revendication faite de part et d'autre. Bacher maintient qu'un



registre de tous les ordonnés, avec la date de leur ordination, était conservé dans le bureau du Patriarche. Cela lui permettait d'appliquer une règle d'ancienneté pour la nomination des personnes invitées au conseil, avec un calendrier d'intercalation<sup>51</sup>. Newman prétend qu'il n'y avait pas de registre écrit, mais une lettre d'autorité, attestant l'ordination d'un tel et, puisqu'il y avait différents degrés d'ordination, quels devoirs spécifiques un tel était habilité à accomplir<sup>52</sup>. Je dois avouer que je ne trouve ni l'une ni l'autre opinion renforcée par le témoignage allégué. Mais même si l'on acceptait un registre et/ou une lettre d'autorité pour des nominations officielles, cela n'impliquerait pas nécessairement autre chose que le fait que des personnes nommées à un office public avaient leurs lettres de créance dûment enregistrées. Ce fait ne nous apprend pas nécessairement autre chose au sujet de l'ordination, si tant est que ce fait marquait le commencement de la fonction.

## 6) La nécessité de trois Anciens

### *Une croyance unanime*

La croyance que l'ordination requérait un minimum de trois est tenue à peu près partout. Rothkoff, par exemple, le dit simplement de la manière la plus catégorique<sup>53</sup> et Kasovsky rapporte certains passages de la Mishna comme témoins de ce fait<sup>54</sup>. Les savants modernes font pratiquement écho à la totalité de la tradition juive sur le sujet. Au X<sup>e</sup> siècle, le savant babylonien Sherira était de cette opinion et son avis était

51. BACHER, *Geschichte*, p. 122, qui se base sur une interprétation d'Ez 13, 9 par Eliezer ben Pedat, amora du III<sup>e</sup> siècle, qui prend le mot *ketav* (ordonnance) au sens d'ordination.

52. NEWMAN, *Semikhah*, pp. 126-127. Newman s'appuie sur P.T. Bik. 3, 3 qu'il prend pour décrire une lettre donnée à un ordinand. Voir aussi Sanh. 5a = P.T. Hag. 1, 8, qu'il voit aussi comme se rapportant à une lettre de ce genre.

53. ROTHKOFF, « Semikhah », p. 1141.

54. KASOVSKY, *Thesaurus Mishnae*, vol. 13, p. 1278.

rapporté dans le compendium médiéval *'Arukh*, qu'un éditeur du XI<sup>e</sup> siècle lui attribuait<sup>55</sup>. Environ un siècle plus tard, Maïmonide partageait cette opinion sans la discuter, en dépendance possible d'une tradition transmise depuis le X<sup>e</sup> siècle par le chef nord-africain Rabenu Hananel<sup>56</sup>.

Cette opinion, bien proche de faire l'unanimité, se base sur une phrase tannaïtique : *Semikhat zekenim bisheloshah*, ou, comme on les trouve ailleurs : *Semikhut zekenim bisheloshah*<sup>57</sup>. *Zekenim*, ce sont clairement les « Anciens » et *sheloshah* désigne clairement « trois », le nombre minimum requis. Mais qu'est-ce que *semikhat* ?

L'opinion générale alléguée sur ce sujet comprend *semikhat* en référence à l'ordination. Le passage devient ainsi : « L'ordination d'Anciens requiert trois (Anciens). »

Cette position pose alors le problème d'expliquer pourquoi est apparue cette nécessité de trois, spécialement du fait qu'on ne connaît pas de description d'ordination avec trois personnes dans toute la littérature tannaïtique et amoraïque. Au vrai, il y a au moins un cas, celui de Judah ben Bava (Sanh. 14a) cité ci-dessus, où il est clair que Judah a ordonné seul. Il est vrai que le Talmud babylonien suggère qu'en réalité il y avait d'autres présents et que leurs noms ont été laissés de côté par respect pour Judah I. Mais cette réponse ne constitue qu'une partie de l'argumentation dialectique typique de la controverse talmudique. Le parti n° 1 a suggéré que nous avons besoin de trois, le parti n° 2 a cité justement le cas de Judah pour montrer que non ; aussi le parti n° 1 répond-il en émettant la suggestion que peut-être d'autres étaient effectivement là, mais de façon anonyme. Même ceux qui penchent pour l'idée d'un quorum de

55. Voir *Arukh Completum*, s.v. *Abaye*.

56. *Hilkhot Sanhedrin* 4, 3 et le commentaire de M. Sanh. 1, 3. Pour une dépendance de Maïmonide par rapport à R. Hananel, voir ALBECK, « *Semikhah* », p. 85, n.1. Le texte de Hananel de Sanh 13b porte que R. Yachanan atteste que *Semikhat zekenim bisheloshah* signifie *mesamekhei sabeï* plutôt que *mismakh sabeï* (notre texte). Il lit *smkh* comme un verbe, en le traduisant au sens d'« ordonnant » et *sabeï* comme son complément, c'est-à-dire les anciens qui sont ordonnés. Voir la discussion ci-dessous.

57. Cf. T. Sanh. 1, 1 ; M. Sanh, 1, 3 ; P.T. Sanh. 19a ; B. Sanh. 13b.

trois admettent généralement que cette réponse talmudique au précédent de Judah ne peut pas être prise au sérieux<sup>58</sup>.

Il fallait une situation grave pour permettre l'ordination faite par Judah ben Bava sans la présence de deux autres collègues, ainsi est-il prouvé que l'action individuelle de Judah est typique de la période « personnelle » et que la loi demandant trois personnes est venue plus tard. L'époque la plus logique pour un tel développement serait la période de compromis, lorsque, peut-être, le Patriarche, entouré de deux représentants du rabbinat (le *'av bet din* et le *chakkam* étaient deux positions connues de cette classe à l'époque de Judah II), ordonnait avec eux. C'est la raison pour laquelle les savants avancent habituellement des dates qui dépendent de leur position respective concernant le passage du centralisme au compromis.

#### *Opinions divergentes sur la date de cette règle*

Je me référerai plus loin à cette approche de l'ordination d'après le modèle de développement. Cela explique des données contraires pour l'attribuer à différentes époques. En ce cas, nous sauvons à la fois la période « personnelle » avec l'exemple d'héroïsme solitaire de Judah ben Bava et l'idée que l'ordination requiert trois personnes, en supposant que la seconde situation s'est développée à partir de la première. Malheureusement, l'application de ce modèle de développement crée ici plus de difficultés qu'elle n'en résoud.

Bornstein, par exemple, se contente d'appeler le quorum de trois « un développement tardif ». Son raisonnement est le suivant : cela doit être tardif, estime-t-il, parce que la Mishnah accorde une place considérable pour faire la liste de ce qui requiert trois personnes, et l'ordination n'en fait pas partie ! Aussi Bornstein explique-t-il son absence en supposant que la loi n'existait pas encore avant l'an 200<sup>59</sup>. Newman objecte à cela que Bornstein ne fournit ni une date ni une raison pour laquelle la nouvelle loi aurait été adoptée, et affirme que cela a pu se produire « entre l'époque de Gamaliel II et R. Judah

58. Voir, par exemple, NEWMAN, *Semikhah*, p. 13.

59. BORNSTEIN, « *Mishpat Hasemikhah* », p. 396.

Nessiah II », parce que depuis lors la loi a eu sa formulation dans la Tosephta, et qu'« elle avait pris racine depuis longtemps »<sup>60</sup>. Pourquoi la Tosephta aurait-elle formulé la loi en premier lieu ? Cela n'est pas clair, de même que le motif qu'elle aurait « pris racine » en dépit de la Mishnah et de tous les précédents passés. Cette objection est derrière l'analyse d'Albeck. Il conclut que la nouvelle disposition est le reflet du passage de la centralisation au compromis. La règle a pu d'ailleurs entrer dans les faits au temps de R. Yochanan et de R. Joshua ben Levi parvenus à leur maturité (milieu du III<sup>e</sup> siècle). Encore trouve-t-on dans nos sources des exemples où ces deux rabbins font d'eux-mêmes des ordinations, malgré la règle de compromis qui requiert l'assentiment du Patriarche, et, apparemment, en infraction à la loi exigeant trois personnes. Aussi est-il conduit à la conclusion que des individus ordonnaient bien en privé, même pendant la période du compromis, mais que, pour que ces ordonnés obtiennent une place, ils avaient besoin de la présence du Patriarche. La règle des Trois était alors une nécessité pratique pour des hommes qui cherchaient une situation dans la communauté<sup>61</sup>.

#### *S'agit-il d'ordination ?*

Avec toutes ces difficultés, nous avons certainement le droit sinon l'obligation, d'analyser chaque point de la phrase embarrassante : *semikhat* (ou *semikhut*) *zekenim bisheloshah*, pour voir s'il est vraiment question, en fait, de l'ordination dans le premier mot. Puisque dans notre discussion sur l'imposition des mains nous avons vu que *semikhah*, lorsqu'il est employé dans les sources tannaitiques, se rapporte à la matière du sacrifice, nous pouvons bien supposer qu'ici aussi la phrase signifie simplement : « L'imposition des mains par les Anciens (sur le sacrifice) requiert trois (Anciens) ». Cela semble particulièrement logique quand nous considérons le fait que Lev 4, 13-15 parle d'un unique sacrifice, dans lequel

60. NEWMAN, *Semikhah*, p. 15. — Il suit Bacher.

61. ALBECK, « *Semikhah* », p. 89.

« Si c'est toute la communauté d'Israël qui a péché par inadvertance... la communauté offrira un taureau en sacrifice pour le péché... on l'amènera devant la Tente de réunion. Alors *les anciens* de la communauté poseront leurs mains sur la tête de ce taureau devant le Seigneur et ils immoleront le taureau devant le Seigneur. »

Se pourrait-il que *semikhat zekenim* ne soit pas du tout l'ordination des anciens, mais l'imposition des mains par les Anciens sur le taureau ?

Ici encore, seul un examen attentif de chacun des exemples où cette phrase est employée révélera son intention<sup>62</sup>.

(a) M. Sanh. 1, 3 : « *Semikhat zekenim* et la fracture de la nuque de la génisse requièrent trois ».

Si notre phrase entendait signifier l'ordination, ce serait ici la place logique de son insertion dans la Mishnah, puisque c'est la place centrale où les articles sont répartis suivant le nombre de personnes requises pour les accomplir<sup>63</sup>. Mais l'accomplissement de *semikhat zekenim* avec la fracture de la nuque de la génisse suggère que les deux actes sont des rites de réconciliation communs. Ils sont mentionnés d'un seul trait précisément parce que ce sont les Anciens de la communauté qui accomplissent les deux rites. Nous avons cité plus haut la *semikhat zekenim* de Lv 4, 13-15, dans laquelle les Anciens imposent les mains sur un taureau et ensuite l'immolent pour expier le péché de la communauté. La fracture de la nuque de la génisse en est un parallèle exact (1). Nous avons à faire à un cadavre trouvé près de la cité, le meurtrier est inconnu, et la faute par conséquent, tombe sur la communauté tout entière (2). Les Anciens de la cité sont requis de « lever leurs mains au-dessus de la génisse dont la nuque a été brisée » et obtiennent le pardon de Dieu pour la communauté<sup>64</sup>.

Il n'y a pas de raison d'affirmer que cet exemple de *semikhat zekenim* est une ordination. Nous avons plutôt là deux rites d'expiation effectués par les Anciens et mis ensemble dans la

62. Voir plus haut, note 57. C'est le cas réservé à la p. 9.

63. Voir note 59. Même si la solution de Bornstein peut ne pas être convaincante, le problème demeure.

64. Deut 21, 1-9. Cf. *Sifra ad loc.* où trois sont explicitement supposés.

Mishnah comme un double exemple de rites qui exigent au minimum trois Anciens.

(b) R. Sanh. 1, 1 : « *Semikhat* requiert trois et *semikhut* (ou *semikhot*) *zekenim* requiert trois. »

C'est ici la règle que Bornstein, Newman et Albeck prennent pour une ordination. Comme nous l'avons vu, cette supposition les conduit à de nombreuses difficultés secondaires<sup>65</sup>. Mais, excepté pour la stipulation antérieure, il n'y a pas de raison de prendre ici soit *semikhah* soit *semikhut* (ou *semikhot*) *zekenim* pour quelque chose d'autre que sacrificiel dans son intention. Nous avons cité plus haut l'allégation d'Albeck que « le mot *semikhah* en lui-même se rapporte dans la Mishnah à la *semikhah* sur le sacrifice... et ne peut pas être interprété dans le sens d'ordination »<sup>66</sup>. Pourquoi cela ne serait-il pas vrai aussi de la Tosephta, qui est aussi une parole tannaitique en particulier puisque dans notre discussion sur l'imposition des mains nous avons examiné les déclarations de Kasovsky sur l'identité de la racine *smkh* dans la Tosephta et dans la Mishnah et nous avons vu qu'il n'y avait pas d'exemple quelconque où l'on entendait l'ordination; excepté, naturellement, les cas disputés qui sont ici l'objet de discussion.

*Semikhah* est l'acte par lequel un individu étend les mains sur le sacrifice et la Mishnah accorde un espace considérable pour déterminer quels individus étendent les mains sur quelles offrandes<sup>67</sup>. *Semikhah zekenim* est un cas particulier où l'identité du pécheur est inconnue et où les Anciens agissent en faveur de la communauté. On nous déclare ici que l'un et l'autre exigent la présence de Trois. Ce qui suggère sans aucun doute à certains que Tosephta Sanh. 1, 1 (ici) diffère de M. Sanh. 1, 3 (cas (a) ci-dessus), c'est que :

a) le nom abstrait *semikhut* semble parallèle à notre mot anglais « ordination » et à ses équivalents dans les langues européennes modernes,

65. Voir ci-dessus, notes 59-61, SIDON (« Die controverse », p. 364) est du même avis.

66. Voir ci-dessus, note 16.

67. Voir, par exemple, Men. 5, 7.

b) le Talmud palestinien dit en fait que *semikhah* n'est pas la même chose de *semikhut*<sup>68</sup>.

Quant à a), on peut objecter que :

1- les manuscrits de littérature tannaïtique varient fréquemment entre *semikhut* ou *semikhat*<sup>69</sup>. Ainsi nous ne prétendrions pas que ce qui apparaît si important à l'esprit du grammairien moderne avait la même signification pour les copistes de manuscrits des époques tannaïtique et médiévale.

2- Le nom abstrait *semikhut* peut bien être l'équivalent des *semikhot* pluriel de *semikhah*, qui est « l'imposition des mains », qui décrit les Anciens, l'un après l'autre, imposant les mains sur l'offrande. Qu'il s'agisse là de la pratique réelle, nous le verrons à partir de notre prochain texte, T. Men 10, 15.

Quant à b) on peut objecter que la différence que font les amoraïques entre *semikhah* et *semikhut* (ou *semikhot*) est justement cela, une distinction amoraïque introduite pour soutenir un côté du débat académique contre l'autre. Ceci aussi, nous pouvons le remarquer et voir que le récit amoraïque anonyme n'est rien d'autre qu'une invention d'éditeur utilisée pour soutenir la controverse hypothétique.

En somme, l'identification de *semikhut zekenim* à l'ordination des Anciens dépend au préalable d'une bonne volonté à l'y voir comme telle, appuyée peut-être sur des passages de T. Men, 10, 15 et P.T. Sanh. 19a, vers lesquels nous nous tournons maintenant.

c) T. Men 10, 15 : « *Semikhah bisheloshah semikhat zekenim bisheloshah* ». Le contexte est une discussion étendue sur des actes du sacrifice, comme le mouvement des mains, l'imposition des mains et la mise à mort effective. En 10, 12, on nous dit comment se fait la *semikhah* à savoir : les deux mains placées séparément sur les deux cornes de l'animal. Les groupes sociaux qui ne peuvent pas accomplir la *semikhah* (non-juifs, femmes, esclaves et mineurs) sont énumérés en 10, 13. Alors (10, 14), nous arrivons au cas le plus significatif

68. P.T. Sanh. 19a.

69. Voir, par exemple, les textes de Lieberman sur T. Yeb. 12, 10 (*Tosefta Kifshutah*), où l'on rencontre deux fois dans le même passage une variante dans les mss.

pour notre propos, celui où cinq personnes apportent une offrande qui est conjointement la leur propre. Ils ont à prendre leur tour pour poser leurs mains sur elle. Venons-en maintenant à 10, 15 :

La *semikhah* exige trois; la *semikhah zekenim* exige trois; R. Judah dit : « Cinq » Les personnes ne posent pas leurs mains sur tout en même temps, mais à tour de rôle, chacun posant ses mains dessus et passant ensuite en arrière. Mais c'est en regardant le bélier de consécration (*'eil milu'im*, cité dans Ex 29, 23<sup>70</sup>) qu'Aaron et ses fils posent leurs mains dessus ensemble.

Une analyse complète de ce chapitre de la Tosephta demande une étude à part. Mais il est clair que nous avons un texte composite. La première phrase de la citation de 10, 15 est une partie d'un autre débat, qui n'a rien à voir ici, entre deux tannaïm du second siècle, Judah et Simeon, qui vivaient plus d'un demi-siècle après la disparition des faits cultuels dont ils discutaient<sup>71</sup>. La deuxième et la troisième phrase sont la suite du sujet de 10, 14, c'est-à-dire : est-ce que les personnes posent les mains tous ensemble sur les offrandes qu'ils présentent conjointement, ou le font-ils à tour de rôle ?

Pour notre propos, deux observations sont à faire :

1- Le terme discuté, *semikhat zekenim* se rencontre deux fois, ici et dans le contexte original d'où il est tiré<sup>72</sup>, en référence au sacrifice. L'information donnée est parallèle précisément à T. Sanh. 1, 1 (b) ci-dessus : là *semikhut* (ou *semikhot*) *zekenim* est identique à *semikhot zekenim* ici<sup>73</sup>, l'un et l'autre endroit disent que *semikhah* et *semikhat zekenim* exigent trois.

70. Cf. Ex 29, 15-19, où intervient une imposition des mains.

71. Le nom de Siméon apparaît dans les textes parallèles : P.T. Sanh. 19a; B. Sanh. 13b; T. Sanh. 1, 1; M. Sanh. 1, 3.

72. Voir ci-dessus, note 71.

73. Je voudrais soutenir qu'il y avait une controverse au second siècle entre Siméon et Judah. Elle était purement académique, un exercice d'exégèse scripturaire, le sujet étant le sacrifice des anciens en Lev 4. L'opinion de Siméon — qui exige trois — est devenue normative et a été rappelée dans M. Sanh. 1, 3 et T. Sanh. 1, 1, où, cependant, la version différente *semikhut* (ou *semikhot*) était employée. Puisque l'opinion de Judah posait la nécessité de faire appel à cinq, et non à trois, et que la discussion de T. Men. 10, 14 portait sur cinq personnes apportant un sacrifice, cette controverse a été insérée là pour méprise, bien qu'elle fût, en fait, déplacée dans ce contexte. La même controverse est devenue l'introduction à la discussion amoraïque sur M. Sanh. 1, 3 dans les deux talmuds.



2- La deuxième phrase et Men. 10, 14 montrent que lorsque plusieurs personnes imposent les mains sur un sacrifice, ils le font l'un après l'autre. On peut avoir raison de lire en T. Sanh. 1, 1 (b) non *semikhut* mais *semikhot*, le pluriel de *semikhah*, comme il est suggéré plus haut. D'ailleurs, nous avons dans la recension une simple différence sans conséquence, comme les lectures diverses du manuscrit dont nous avons parlé plus haut le montrent.

d) P.T. Sanh 19 a « *Semikhat Zekenim* » et la fracture de la nuque de la génisse exigent trois, selon R. Siméon; R. Judah dit : « cinq » (la discussion se poursuit avec la différence d'exégèse qu'ils font l'un et l'autre concernant leur manière de comprendre Lev 4, 15, le cas du sacrifice des Anciens, et Deut 21, 2, le cas de la génisse. Puis) ... il était dit dans une *baraita'* (un enseignement tannaïtique en dehors de la Mishna) : *semikhut* exige trois (c'est la position des partisans de Siméon. Mais les partisans de Judah peuvent répliquer :) *semikhut* n'est pas la même chose que *semikhah*. En Babylonie (littéralement : là-haut), ils appellent la nomination (*minui*) ordination (*semikhuta'*) R. Ba' dit qu'au début chacun ordonnait lui-même ses propres disciples... »<sup>75</sup>

Ici, nous avons à faire à deux exposés amoraïques anonymes :

1) que *semikhut* n'est pas la même chose que *semikhah* ;  
2) que *minuy*, ou nomination, est appelée *semikhuta'*, ou ordination, en Babylonie. Cette dernière phrase nous mène à la source de la division de *minuy* en trois périodes. Cette discussion tout entière a été éditée par des personnes qui vivaient après le début de la période de compromis.

Ce que nous avons ici, ce sont deux sujets séparés, télescopés en un seul. Commençant par la discussion habituelle qui concerne le sacrifice des Anciens et la génisse rouge (la controverse secondaire de la Mishnah), nous avons un débat assez long : qui a raison, de Siméon ou de Judah ? Comment chacun arrive-t-il à son opinion ? Un exposé tannaïtique est maintenant apporté pour appuyer Siméon : « *Semikhut* exige trois. » Un amora anonyme s'efforce de défendre Judah en

74. Voir ci-dessus, note 69.

75. Pour le reste du texte, voir ci-dessus la discussion sur la période d'ordination « personnelle ».

rétorquant la valeur de ce nouvel argument tannaïtique : « *Semikhut* exige trois ». Un amora anonyme s'efforce de défendre Judah en rétorquant la valeur de ce nouvel argument tannaïtique : « *Semikhut* n'est pas la même chose que *semikhah* ». La discussion prend fin ici. Il n'y a aucune raison au monde de croire que le dernier protagoniste croyait que *semikhut* était une ordination.

La seconde discussion est une péricope séparée, autour de *minuy*, nomination. Elle n'a absolument rien à voir avec la première discussion, mais l'éditeur a ajouté une passerelle entre les deux discussions, du fait que *semikhuta'* en Babylonie est *minuy* en Palestine. Ainsi la discussion peut passer de *semikhah* (dans le sacrifice) à *semikhuta'* (le terme pour l'ordination en Babylonie), à *minui* (le terme parallèle en Palestine)<sup>76</sup>.

En somme, il n'est pas nécessaire d'interpréter la phrase cruciale : « *semikhut* n'est pas la même chose que *semikhah* », comme si elle voulait dire que l'amora qui la citait pensait que *semikhut* était une ordination ; ou, dans le cas invraisemblable qu'il l'ait pensé, qu'il connaissait ce dont il parlait, puisqu'il savait fort bien qu'en Palestine l'ordination n'était jamais appelée *semikhah* mais *minuy* ; et la citation en question était tannaïtique, et par conséquent palestinienne.

Finalement, nous en arrivons au dernier texte, B. Sanh. 13 b :

e) Un tanna dit : « *Semikhah* et *semikhat zekenim* exigent trois. Qu'est-ce que *semikhah* et qu'est-ce que *semikhat zekenim*? » R. Yochanan dit : « *Mismakh sabeï* (des amoraïm du IV<sup>e</sup> siècle prennent le *mismakh sabeï* de Yochanan pour une « ordination d'Anciens » et poursuivent le débat en demandant :) « Comment savons-nous qu'une ordination d'Anciens exige trois ? (Le précédent biblique de Moïse est rejeté, et la conclusion suit : *Koshya'*, c'est-à-dire : il faut une preuve biblique, mais il n'y en a pas.)

Là aussi, la discussion commence avec la controverse Siméon-Judah, et c'est à ce moment que notre citation est faite. Comme dans le Talmud palestinien, ainsi ici un enseignement

---

76. Ou bien encore, la phrase qui suit : « En Babylonie... » était déjà ajoutée à la première discussion, soit comme preuve que *semikhut* n'était pas *semikhah*, soit de manière indépendante.

tannaïtique indépendant est amène pour étayer la position de Siméon : trois sont exigés. Ici aussi, une discussion isolée sur l'herméneutique appliquée au sacrifice se change en une autre discussion, complètement à part, au sujet de l'ordination. Toutefois ici, les phrases de liaison sont la question purement rhétorique : « Qu'est-ce que *semikhat zekenim* », et la réponse, une citation de R. Yochanan, qui se contente de traduire l'hébreu *semikhat zekenim* en son équivalent aramaïque *mismakh sabeï*.

Le seul renseignement nouveau ici est le commentaire sous-entendu de R. Yochanan sur le fait que *semikhat zekenim* est *mismakh sabeï*. S'il entendait identifier cette expression avec « l'ordination d'Anciens », nous aurions la preuve d'une ordination en Palestine où trois personnes étaient requises, et nous pourrions même prétendre que *mismakh* impliquait l'imposition des mains. Mais il y a toutes les raisons de refuser cette interprétation.

Pour commencer, pourquoi Yochanan, un Palestinien, qui a toujours employé *minuy* pour « ordination » traduisait-il *semikhat* par *mismakh* plutôt que par *minuy*? Cela n'est pas clair, à moins que, naturellement, il n'entendît pas du tout par là l'ordination. Il semblerait plus logique d'affirmer qu'il traduisait l'hébreu *semikhat zekenim* directement dans son équivalent aramaïque, la langue vernaculaire, mais qu'il n'avait pas l'intention de changer la signification biblique relative au sacrifice de Lev 4<sup>77</sup>.

La seule voie claire pour refuser cette interprétation différente serait de traduire *mismakh* comme un verbe (= imposer

---

77. Se rappeler la variante textuelle de R. Hahanel, *mesamekhei sabeï*, qui signifierait « ordonnant des anciens ». Mais son texte est tout à fait incorrect. Voir RABINOWITZ, *Variae Lectione in Mischnam et in Talmud (Dikdukei Soferim)*, ad. loc. Ni Alfasi ni les fragments connus de TEUTSCH (*Otsar Hageonim Lemassekhet Sanhedrin*, Jérusalem : 1966) ne font état de cette variante. Je suis reconnaissant à mon collègue, le Dr Michael Chernick, de m'avoir suggéré une autre possibilité : Yochanan peut avoir eu en vue l'ordination et employé le verbe normal en Palestine *mnh* dans son sens original ; mais les éditeurs babyloniens ont par la suite altéré son langage pour le mettre en accord avec leur propre préférence linguistique. Notre discussion dans la prochaine section montre que les Babyloniens ne le faisaient pas plus tard ; mais nous n'avons aucune preuve, au moins dans ce cas, qu'ils ne l'aient pas fait.

les mains sur) dont *sabei* (= Anciens) serait le complément d'objet. La forme verbale proposée serait l'infinitif *pe'al*, mais alors nous attendrions le préfixe normal *lamed*. Au vrai, même Lévy qui est tout à fait sûr que Yochanan avait en vue l'ordination est pareillement certain que nous n'avons pas ici un verbe mais un nom complément égal à l'hébreu *semikhat*<sup>78</sup>. Nous avons par conséquent une traduction littérale de l'hébreu, sortie de son contexte, en fonction du but des éditeurs dans le Talmud babylonien. Il n'y a pas moyen de déduire pourquoi Yochanan a traduit ce texte, et certainement aucun motif de croire que les Babyloniens du IV<sup>e</sup> siècle avaient raison d'affirmer que Yochanan avait en vue l'ordination.

En somme, si nous prenons les cinq exemples ensemble, nous trouvons justement que, de même qu'il n'y a jamais eu d'imposition des mains, de même il n'y a jamais eu de cérémonie exigeant trois personnes. *Semikhah*, *semikhut*, *semikhat* (ou *semikhut* ou *semikhot*) *zekenim*, toutes ces expressions se rapportent aux sacrifices. Le style de publication des Talmuds a eu pour effet plus tard des manières de comprendre défectueuses, de même que l'on interprétait mal le tissu conjonctif entre deux controverses distinctes.

#### 4. TERMINOLOGIE

Il reste un dernier point à aborder avant de conclure cet exposé. Nous devons démontrer l'usage constant du terme *minui* pour l'ordination dans les sources palestiniennes et voir les implications que cela a pour nous.

Tous les chercheurs ont eu affaire au problème épineux entraîné par le fait que, même si l'ordination aujourd'hui est connue comme *semikhah*, et même si les textes tannaitiques supposés probants et si fort discutés emploient souvent le verbe *smkh* ou les formes nominales dérivées, le terme normal pour

78. J. LEVY, *Worterbuch*, vol. 2, p. 171. JASTRAW (*Dictionary*) ne discute pas notre passage.

une nomination de rabbin — c'est-à-dire une nomination au sens où nous le verrons — dans le Talmud palestinien n'est pas *smkh* mais *mnh* (ou son équivalent aramäïque *mny*). Convaincus qu'il existait une ordination avec l'imposition des mains et un quorum de trois ; reconnaissant en outre que les textes à l'appui de cette thèse employaient souvent le verbe *smkh*, ils ont eu à expliquer comment *mnh* plutôt que *smkh* pouvait être le seul terme en usage dans le Talmud babylonien. On voyait une solution dans le « modèle de développement » : on pouvait prétendre, d'après lui, que *mnh* avait remplacé *smkh* lorsque la période d'ordination « personnelle » eut pris fin. Des versions diverses de cette théorie ont été documentées en long et en large. Cette vue était retenue même si le Talmud palestinien lui-même dit que la *semikhuta'* babylonienne est équivalente à la *minuy* palestinienne<sup>79</sup> et ne suggère nulle part que la Palestine ait jamais partagé ce vocabulaire babylonien.

Il est clair que cela demande une explication plus convaincante. Plutôt que de postuler une modification sous forme de développement dans le vocabulaire palestinien, nous pouvons expliquer la dichotomie comme une préférence littéraire qui différenciait la Palestine de la Babylonie<sup>80</sup>. Cela expliquerait pourquoi l'histoire de Judah ben Bava emploie *smkh* alors que l'exposé : « Au début chacun ordonnait... » emploie *mnh* ; le premier terme ne se trouve que dans le Talmud babylonien, tandis que le second ne se trouve que dans le Talmud palestinien. En outre, chaque fois que les amoraïm palestiniens sont cités avec *smkh*, la péricope est extraite du Talmud de Babylone ; les exposés parallèles dans celui de Jérusalem emploient toujours *mnh*. P.T. Bik 3, 3, par exemple, discute de l'ordination en dehors de la Terre d'Israël et emploie *mnh* : Dans le Talmud babylonien, le même sujet est cité sous le nom d'un palestinien (Joshua ben Levi), mais avec le mot *smkh*<sup>81</sup>. Plus significatif encore est le fait étonnant que, exactement la même *aggadah* est racontée sous le nom de R. Eleazer dans les deux Talmuds, mais celui de Babylone lit *semikhah* tandis que

79. P.T. 19b.

80. Cela semble être la position d'ALBECK (« Semikhah », p. 86).

81. Cf. P.T. Bik 3, 3 ; B. Sanh. 14a.

celui de Jérusalem lit *minuy* !<sup>82</sup> Apparemment, les Babyloniens n'ont pas de remords à changer le mot *minuy* en *semikhah* dans leurs recensions. Ainsi les récits d'ordinations du Talmud palestinien sont transposés dans le babylonien avec le mot *smkh*. Nous attendrions *mnh*. Nous l'aurions probablement, mais le Talmud babylonien a publié les récits en y apportant régulièrement les modifications selon la terminologie qu'il préférerait. Les ordinations de R. Zeira, R. Ammi et R. Assi, par exemple, portent toutes *smkh*, mais cela parce que ce sont des recensions babyloniennes<sup>83</sup>.

Un modèle littéraire plutôt qu'un certain développement nous permet d'être objectifs au sujet des strates tannaïtiques. Nous avons vu combien la focalisation inutile sur *smkh* dans la Mishna et la Tosephta a conduit à de fausses pistes où *semikhah* ou bien *semikhah zekenim* sont interprétées à tort comme « ordination ». Maintenant que nous avons examiné la racine *smkh* dans cette littérature et vu qu'elle signifie sacrifice, limite, jonction à, etc... mais non ordination, maintenant que nous avons découvert que l'ordination se disait *minuy* en Palestine, examinons de nouveau la littérature tannaïtique, pour voir cette fois quel emploi est fait de *mnh*.

Dans la Mishnah, le mot *mnh* revient essentiellement au sens de nomination civile<sup>84</sup>. Nous trouvons une nomination pour des prêtres, des tuteurs d'orphelins, des fonctionnaires du Temple, le Grand Prêtre et même un roi<sup>85</sup>. La Tosephta reprend ces exemples mais y ajoute la nomination d'un *Parnas*, d'un *Yachid* et d'un *Talmid Chakham*<sup>86</sup>. Nous ne trouvons

82. Cf. P.T. Sanh. 1, 2; R.H. 2, 5 et B. Ket. 112b.

83. Sanh. 14a.

84. Naturellement, il a aussi d'autres significations : compter, être compris, au sens technique, dans un groupe sacrificiel, etc. Cf. KASOVSKY, *Thesaurus*, s.v. *mnh*.

85. Cf. Men. 4, 5; Get. 5, 4; Shek. ch. 5; Hor. 3, 3.

86. Cf. T.R.H. 2, 3; 2, 9; T.B.K. 7, 13; T. Taan. 1, 7. Je n'ai pas traduit ces titres, puisque leur traduction littérale n'explique pas les rôles qu'ils recouvrent. Le *Talmud Chakham* est bien connu, bien que son rôle ne le soit pas. Le *Yachid* (voir M. Taan. 1, 4) initiait à certaines conduites de jeûne ; le *Parnas* était un fonctionnaire civil, responsable, entre autres choses, de la taxe communautaire de sécurité, levée pour les Romains. Voir l'avis de Yochanan d'éviter le *boule* (P.T. M.K. 2, 3) et la discussion faite par

aucun exemple d'ordination de rabbin, même à considérer la littérature *baraita* comme un tout, nous trouvons un Patriarche « nommé », d'abord dans le cas de Hillel et ensuite concernant Elazar ben Azariah<sup>87</sup>.

Il est clair alors que la nomination, ou *minuy*, était une ancienne coutume, remontant au moins aussi loin que Hillel et les règlements de *Ta'anit* (ou jour de jeûne) d'où le *Yachid* est connu. Ces règlements sont antérieurs à notre ère<sup>88</sup>. Les fonctionnaires du Temple aussi doivent être au moins antérieurs à l'an 70. Nous avons alors avant 70 une situation plutôt fluide, pendant laquelle *minuy* a décrit des nominations dans chaque secteur de la vie juive : le tribunal, le Temple, la communauté, etc... Toutefois, nous n'avons pas de rabbins à cette époque, puisque le terme « Rabbi » commence à exister seulement après 70.

Ce qu'il y a de stupéfiant, c'est que nous n'avons pas un seul exemple d'un homme recevant en fait le titre de « Rabbi ». En d'autres termes, nous savons qu'il y avait des rabbins depuis l'an 70 environ, mais aucun document ne nous en parle explicitement. En vérité, nous avons des récits palestiniens qui contiennent la racine *mnh* et quelques-uns semblent concerner des rabbins ; mais jamais le mot *mnh* n'est accouplé explicitement avec le mot « rabbi ».

Il semblerait, par conséquent, qu'aucun terme spécifique ne se soit détaché pour désigner une nomination de rabbin. Aussi étrange que cela puisse paraître, à nous qui voyons la nomination cléricale tout à fait à part de toutes les autres, l'ordination en Palestine était sous-entendue, au moins pour le vocabulaire, parmi d'autres désignations civiles. Les rabbins étaient « ordonnés » par le fait qu'ils étaient nommés à des fonctions particulières comme travailleurs de la communauté ;

---

BARON, *History*, vol. 2, p. 203. L'exemple de Yochanan est amoraïque, mais peut être le reflet de l'époque tannaïtique passée.

87. T. Pes. 4, 14 ; P.T. Pes. 6, 1 ; B.B.M. 85a, Pes. 66a ; P.T. Ber. 4, 1 ; Ber. 27b.

88. Puisque le récit de la Mishna présuppose encore un *nasi* et un *av bet din* comme une procédure régulière, nous sommes probablement avant l'époque de Gamaliel I<sup>er</sup>. Voir Solomon ZEITLIN, *The Rise and Fall of the Judaen State*, Vol. 2, p. 302.

ils constituaient une partie du service de la cité de leur temps. Ils recevaient leur titre, exactement comme le *Yachid* ou le *Parnas* recevaient le leur. Parfois, comme dans le cas de Rav (Sanh 5 a), ils ne recevaient aucun titre, mais certaines prérogatives. S'il y avait une cérémonie liturgique jointe à la nomination de rabbin, nous n'avons pas la moindre information à ce sujet. La plupart des revendications en faveur d'une cérémonie sont fondées sur des interprétations erronées du mot *smkh*. A coup sûr, à la fin du II<sup>e</sup> et au début du III<sup>e</sup> siècle, la nomination de rabbin est devenue un fait politique autour duquel a tourné le rapport de forces entre le Patriarche et les autres rabbins de la classe savante. Mais cet aspect était quelque chose d'apparenté au patronage politique moderne. Même dans les sources amoraïques, nous l'avons remarqué, le rabbin n'apparaît pas essentiellement différent du *parnas*, par exemple. L'un et l'autre sont nommés. L'un et l'autre ont respectivement leur propre occupation.

Il se trouve que le Talmud babylonien traduit régulièrement le vocabulaire palestinien d'ordination dans un vocabulaire qui a sa préférence, *semikhah*<sup>89</sup>. En outre, à l'époque de la composition du Talmud babylonien, la Palestine avait réclamé bien haut d'être le seul endroit où l'ordination pouvait avoir lieu.

Les générations d'après le Talmud ont commis l'erreur de prendre les deux talmuds au pied de la lettre dans leurs revendications respectives au sujet de l'ordination. Des personnes sont arrivées à croire que l'ordination avait été réellement un fait unique de grande mystique, pratiqué seulement en Palestine. Fait plus important, ils ont étudié le Talmud babylonien plutôt que le palestinien et ils ont pris le vocabulaire du premier, *semikhah*, au sens d'ordination. Cela les a conduits à d'autres conclusions : que l'ordination exigeait trois personnes, qu'elle consistait en une imposition des mains, et ainsi de suite.

Dans les temps modernes, l'analogie avec l'ordination chrétienne a conduit à rechercher quelque chose de comparable dans la tradition juive primitive. Ainsi les savants ont-ils

---

89. Ce n'est pas seulement vrai pour *minuy* mais aussi pour d'autres termes impliquant un avancement. Voir ALBECK, « Semikhah », p. 87.



construit tout un édifice élaboré d'idées qui étaient présumées correspondre à une cérémonie primitive d'ordination. Il n'y a aucune preuve ni aucun appui pour cette thèse. Bien qu'il puisse y avoir eu quelque rite liturgique à l'époque tannaïtique, il est maintenant perdu pour nous, enfoui sous les conceptions erronées et les controverses idéologiques des siècles suivants.



On peut conclure que la question de l'ordination juive a été maladroitement posée. Il y a bien un mot anglais pour désigner l'ordination, comme il y en a un dans les autres langues influencées par la culture chrétienne. Pour les anciens juifs de Palestine, il n'y avait pas de mot hébreu ou araméen correspondant. Il y avait juste *minuy* qui signifiait aussi bien autre chose.

Il reste encore à poser la question ou les questions réelles. La tâche appropriée consiste à isoler les titres des autorités juives : Zaken, Parnas, Rabbi, Rav, Rabbeinu, Moreinu, et une foule d'autres à travers l'histoire juive ; et à chercher à savoir comment ces personnes étaient investies de l'autorité. En opérant comme nous l'avons fait, en-deçà d'une conception erronée d'une procédure d'ordination, d'ordre métaphysique, qui aurait commencé, aurait pris fin et aurait été quasiment rétablie, etc., nous demeurons aveugles aux entreprises à multiples facettes qui entendent montrer quelle fut la marque de l'autorité juive à travers les circonstances variables de l'histoire juive.

La pseudo-tâche de découvrir une hypothétique ordination qui aurait fonctionné à travers l'histoire doit être rejetée. La tâche ambitieuse de rechercher réellement les structures d'autorité dans les sociétés juives passées et présentes pourrait maintenant commencer.

Lawrence A. HOFFMAN

*(Traduit de l'anglais par Jean Evenou)*