

Menachem Kellner, *Must a Jew Believe Anything*, Second Edition, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, Portland, Oregon, 2016

Par David Encaoua

L'ouvrage de Menachem Kellner se penche sur une question qui pourrait apparaître a priori surprenante, à savoir comment l'identité juive a-t-elle été traitée par les grands textes du judaïsme ? Plus précisément, cette identité a-t-elle connu un tournant théologique significatif, à partir des Articles de Foi de Maïmonide? Rappelons qu'une théologie désigne une approche de la religion se fondant sur un système de croyances, transformées en dogmes spécifiques, et servant de critères identitaires. Ces croyances portent notamment sur l'existence de D. et la nature de Ses manifestations parmi les hommes. De manière encore plus précise, la question centrale que traite cet ouvrage est de savoir si l'identité juive a subi une transformation au cours du temps et si oui, laquelle, et qu'elles en ont été les conséquences ? La question trouve son intérêt en observant les tensions - pour ne pas dire les hostilités - qui existent entre différents courants des communautés juives religieuses elles-mêmes, et qui se traduisent par une mise à l'index de certains courants religieux non orthodoxes, par des représentants de l'orthodoxie. Ces derniers accusent les autres courants d'hérésie.¹ L'accusation est grave. Pourquoi et comment en est-on arrivé là ? Que faire pour éviter qu'une telle accusation ne se perpétue? Car, loin de favoriser l'unité du judaïsme, elle éloigne un peu plus de nombreux juifs qui se détournent de toute pratique religieuse et ne se reconnaissent pas dans les positions de l'orthodoxie, alors même que celle-ci est souvent institutionnellement dominante, du moins dans certains pays européens, dont la France.

¹ Voir le très intéressant texte de Rivon Krygier, *Sommes-nous tous des hérétiques ?*, en réponse à l'interview sur Akadem du grand rabbin de Paris, Michel Guggenheim, réitérant l'accusation d'hérésie vis-à-vis des courants du judaïsme autres que l'orthodoxie.

Ce sont à ces questions que l'ouvrage de Menachem Kellner tente de répondre. On l'aura compris, il ne s'agit pas simplement de rappeler la réponse traditionnelle de la Loi Juive (*Halakha*), selon laquelle est juif celui ou celle né d'une mère juive. Non, il s'agit d'examiner comment les grands textes du judaïsme en sont arrivés à identifier, sur le plan doctrinal, le fait d'être juif.

Pourquoi cette question ré-émerge-t-elle ? Dans un précédent ouvrage, *Dogma in Medieval Jewish Thought* (1987), Menachem Kellner expliquait comment les controverses entre les représentants de différentes religions monothéistes avaient amené certains penseurs juifs médiévaux, dont Maïmonide, à concevoir une théologie spécifique au judaïsme. L'explication principale est que Maïmonide a eu à répondre aux défis posés par l'Islam, le Karaïsme, et la Chrétienté. Les musulmans demandaient aux juifs d'abandonner leur religion au profit de l'Islam, religion bien plus exigeante avançaient-ils. Les karaïtes demandaient à leurs coreligionnaires d'abandonner les "*divagations de la Tora orale*", comprenant entre autres le *Midrach* et le *Talmud*, pour se concentrer sur les cinq livres du Pentateuque. Les chrétiens demandaient aux juifs de reconnaître Jésus comme étant le Messie qu'ils attendaient. Pour répondre à cette série de remises en question, Maïmonide a recouru à un système de croyances obligatoires, connu sous le nom des *13 Articles de foi*, (*yod gimel Hikkarei émouna*) afin de préciser ce que signifiait le fait d'être juif, espérant de la sorte maintenir les juifs dans leur religion et réduire les flux de conversions vers d'autres religions. Ces Articles de foi définissaient les croyances auxquelles un juif ou un converti au judaïsme devait adhérer. A l'instar de ce que possédaient les autres monothéismes (catholique et musulman), Maïmonide pensait que ces Articles de foi constitueraient un *credo* servant de signal fort, envoyé vers l'extérieur, pour affirmer que le judaïsme possédait bien une théologie spécifique.²

² Pour ne citer que l'Islam, il comporte une orthodoxie partagée par tous les musulmans, quelle que soit leur époque. C'est le crédo de la foi, constitué autour des six piliers suivants: l'unicité de D., les anges, les trois Livres (Thora, Évangile, Coran), les prophètes, le jour dernier et le destin (à ne pas confondre avec prédestination et fatalisme). Voir "L'imaginaire des religions monothéistes, Permanence et Evolutions", débat entre un rabbin, un prêtre, un pasteur et un imam, publié dans la *Revue Politique et Parlementaire*, n° 1102, janvier-mars 2022.

Dans une recension de ce précédent ouvrage, parue en 1989 dans *Philosophy East and West* (39, 1, 1989), David Novak³, autre spécialiste de pensée juive, demandait à Menachem Kellner de poursuivre son intéressante investigation, afin de comprendre pourquoi, *au sein même du judaïsme*, subsistait une certaine tension entre les orthodoxes et les autres courants du judaïsme, les premiers accusant les autres d'hérésie. C'est pour répondre à une telle question qu'est né l'ouvrage *Must a Jew Believe Anything*, que nous présentons ici.

Faisons brièvement connaissance avec l'auteur pour commencer. S'il est peu connu en France, Menachem Kellner l'est beaucoup plus en Israël et dans le monde anglo-saxon en général. C'est un penseur juif de premier plan, fin connaisseur du monde juif médiéval et d'une grande érudition à la fois talmudique et philosophique, professeur émérite à l'Université de Haïfa et ancien directeur du département de philosophie et de pensée Juive au Shalem College à Jérusalem. L'ouvrage que nous présentons ici est le résultat d'une longue réflexion, accumulée dans des travaux antérieurs, et débouchant sur des perspectives nouvelles. Enfin, Menachem Kellner se présente lui-même comme un juif d'obédience orthodoxe, qui tente de rappeler à ses coreligionnaires ce qu'a été la *nature de la religion juive*, avant que le grand penseur juif médiéval, Maïmonide n'y introduise en 1170 ses *13 Articles de Foi*. Les six premiers chapitres de l'ouvrage, de nature analytique, cherchent à caractériser sur le plan doctrinal le judaïsme traditionnel, tel qu'il était pratiqué avant Maïmonide. Ces chapitres constituent à la fois l'ossature essentielle de l'ouvrage et le référent par rapport auquel se fait la comparaison entre la religion juive traditionnelle et celle issue de l'innovation introduite par Maïmonide. Le chapitre 7, le dernier de l'ouvrage, de nature plutôt apologétique, propose une voie pour réduire les tensions au sein du monde juif religieux. Il s'adresse aux plus fervents partisans des Articles de foi, notamment les juifs ultra-orthodoxes,

³ David Novak, Book Review of " Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel", by Menachem Kellner, *Philosophy East and West*, Vol. 39, No. 1 (Jan., 1989)

pour les inciter à porter un regard différent sur les autres courants juifs et les institutions qu'ils ont mis en place.⁴

Disons le d'emblée, le courant juif orthodoxe est loin d'être monolithique. Des voix autorisées, dont celle de l'auteur de l'ouvrage, s'élèvent en son sein pour défendre les autres courants du judaïsme. Des différences notables en termes aussi bien de pratiques cultuelles que de positions sur des grands enjeux de société, existent au sein du judaïsme religieux. Mais, au-delà de ces différences, qui peuvent s'expliquer par les *Lumières Juives (Haskalah)* et l'histoire de l'émancipation politique des juifs, ayant conduit à un important processus de sécularisation, les graves accusations portées par les orthodoxes contre les autres courants du judaïsme religieux, se traduisent par des violences verbales et, parfois même physiques, notamment en Israël où des femmes désirant prier sur le Kotel se font agresser par des fanatiques. De ce fait, une question délicate à laquelle est confronté le judaïsme religieux contemporain est de savoir s'il parviendra ou non à surmonter les tensions qu'on observe en son sein, sans pour autant que les différences entre courants doctrinaux ne soient gommées.

Selon Menachem Kellner, le facteur qui a joué un rôle important dans l'origine de ces divergences est en effet d'ordre *doctrinal*. Il concerne la profonde transformation constituée par le basculement d'un *judaïsme traditionnel* vers une *version de nature théologique*, opérée à partir du Moyen-Âge. Expression initiale d'une foi personnelle et surtout d'un mode de vie traduisant l'appartenance à une communauté de destin, le *judaïsme traditionnel* a toujours mis l'accent sur les pratiques rituelles et la solidarité communautaire, sans imaginer le moins du monde qu'un jour il puisse exister des divisions internes notables en son sein. Ce *judaïsme traditionnel* semble s'être progressivement transformé en un *judaïsme dogmatique* autour d'une

⁴ Une très brève recension des courants dans le monde juif contemporain peut être utile. Le premier est le courant *orthodoxe* qui se subdivise en différentes composantes, dont *l'orthodoxie moderne* et *l'hasidisme* comprenant le mouvement *Chabad* (Loubavitch). Le second courant, mouvement dit *Réformé*, regroupe deux composantes : les *libéraux* et les *Massorti* (Conservative dans le monde américain). Le troisième courant, plus minoritaire, comprend le *mouvement reconstructionniste*, le *renouveau juif*, et le *judaïsme humaniste et laïc*. Voir https://fr.wikipedia.org/wiki/Courants_du_juda%C3%AFme#:~:text=Les%20trois%20plus%20importants%20courants,juda%C3%AFme%20Massorti%20et%20juda%C3%AFme%20r%C3%A9form%C3%A9.

théologie spécifique, fondée sur les croyances auxquelles les juifs se devaient d'adhérer, au risque d'être "*symboliquement exclus*" sinon. Selon Menachem Kellner, l'acte ayant conduit à cette profonde transformation, peut être identifié: ce seraient les 13 Articles de foi de Maïmonide. Ils ont initialement servi de moyen de défense contre les attaques par les autres religions. Mais ils se seraient ensuite transformés en un "*bouclier doctrinal*" contre de prétendues déviations.⁵

La thèse centrale que cherche à démontrer Menachem Kellner dans son ouvrage "*Must a Jew Believe Anything*", est que les 13 Articles de foi de Maïmonide ont constitué un réel basculement dans la caractérisation du judaïsme. Avant ces Articles, aucun dogme théologique ne caractérisait le judaïsme. En particulier, si l'existence de D. et de son Unicité sont partout présentes dans la Torah, ce n'étaient pas des croyances auxquelles il fallait adhérer pour faire partie du *Klal Israël*. L'identité juive était considérée jusque-là, comme l'expression, à la fois personnelle et collective, d'une foi en D., c'est-à-dire de la confiance que les juifs Lui accordent, en suivant Ses commandements, en célébrant Ses rites et en se livrant intensément à l'étude des textes sacrés. L'origine de cette foi pouvait être des plus diverses, par exemple une connivence avec la spiritualité, l'éthique et le destin du peuple Hébreu, ou avec l'histoire originelle de ce peuple telle qu'elle est contée dans la Bible, ou encore avec la littérature rabbinique de l'après second Temple, qui ouvrait à des investigations intellectuelles et spirituelles insoupçonnées.⁶ Tous ces événements signaient une extraordinaire alliance entre créativité et tradition. En un mot, habiter la foi en D., c'était Lui accorder sa confiance, pratiquer les rites traditionnels, et suivre les commandements de la Torah.

⁵ L'opinion de certains juifs orthodoxes est que c'est le facteur historique, qui aurait joué un rôle capital dans la fragmentation des juifs religieux en différents courants. Il s'agirait de l'émancipation politique des juifs, à partir du 18^{ème} siècle qui a entraîné un processus de sécularisation, contre lequel les juifs orthodoxes se sont battus et se battent encore pour défendre ce qu'ils considèrent comme étant le "*vrai judaïsme*". Une conséquence de ce processus a été la formation de différents courants au sein du judaïsme, impliquant la nécessité de parler aujourd'hui d'*identités juives au pluriel*, et non plus au singulier. Est-ce un phénomène général qui fait qu'une identité n'est jamais un acquis définitif, même aux yeux de ceux qui la portent, ou est-ce une conséquence de l'absolutisme introduit par les Articles de foi de Maïmonide ? Menachem Kellner penche nettement en faveur de la deuxième explication.

⁶ Sans compter les effets du remplacement des rites sacrificiels d'animaux dans le Temple par des prières collectives dans la synagogue, communes à tous les pays d'exil.

C'étaient là les marqueurs essentiels de l'identité juive. Les traditions ne dépendaient en rien d'une quelconque théologie systématique, fondée sur un système de croyances obligatoires qui devenaient le signe d'une identité. Ce qui veut dire qu'être juif renvoyait bien plus à la question *Que faire* plutôt qu'à la question *Que croire*.

Après les Treize Articles de foi de Maïmonide en 1170, un basculement important s'est produit, impliquant que le vécu du judaïsme devenait plus dépendant d'une religion possédant ses propres croyances, transformées en dogmes, et auxquels l'adhésion était requise pour caractériser l'être juif. Pour comprendre pourquoi et comment il en a été ainsi, des éclaircissements sur la notion de croyance, sont d'abord apportés par l'auteur, avant d'examiner si des croyances dogmatiques étaient déjà présentes dans la Torah et dans la littérature rabbinique.

1. Deux conceptions de la notion de croyance : **croire que** et **croire en**.

Menachem Kellner distingue deux types de foi: l'une qui conçoit la foi comme l'expression d'une *confiance* en D. et qui s'exprime par des comportements concrets, l'autre qui conçoit la foi comme la *reconnaissance de vérités*, inscrites dans des dogmes, se présentant donc comme des propositions auxquelles doit adhérer le croyant. C'est là, une première distinction entre deux conceptions de la notion de croyance : "**croire en**" et "**croire que**".

Croire que quelque chose est vrai signifie qu'on accorde du crédit à cette chose, c'est-à-dire qu'on est persuadé de sa véracité, que cette persuasion résulte d'une démonstration logique, d'une connaissance bien établie, ou, plus simplement, d'une proposition émise par un auteur prestigieux. De plus, "**croire que**" n'implique pas que le sujet de cette croyance, adopte nécessairement toutes les conséquences de sa croyance : pour toutes sortes de raisons, il peut exister un écart entre ce qu'il croit et ce qu'il fait. La croyance et l'action peuvent en effet être séparées dans ce cas.

Par comparaison, **croire en** quelque chose ou en quelqu'un, exprime la confiance qu'on accorde à cette chose ou à ce quelqu'un. La confiance est d'abord une attitude personnelle, avant de devenir partagée. Il se crée une sorte *d'obligation morale*, car se détourner de l'être en qui on a placé sa

confiance serait une forme de trahison. L'auteur explique qu'il en est ainsi pour la foi. Le prophète Habacuc disait : "*Le juste vivra par sa foi*" (Habacuc, 4 : 2). Mais si l'individu *juste* est défini par sa foi, on ne peut comprendre la notion de juste qu'en comprenant la notion de foi.

L'homme de foi est-il celui qui affirme la vérité de certaines propositions (**croire que**), ou bien est-il celui qui fait confiance à une autorité invisible mais qu'il pense néanmoins pourvue de bienveillance, de sorte qu'il agit conformément à cette confiance (**croire en**)?

Croire que l'existence de D. est une vérité absolue, implique que, d'une manière ou d'une autre, le sujet de cette croyance se conforme à ce qu'il estime être de l'ordre du vrai, quelle que soit la manière dont ce vrai lui est parvenu, et quelle que soit la difficulté de comprendre la signification d'une croyance qui s'exprime sous la forme : "*je crois que D. existe, parce que je suis sûr de son existence*". Par exemple, si le sujet est convaincu que le monde a été nécessairement créé, l'existence d'un Créateur devient une certitude, c'est-à-dire bien plus qu'une croyance, et ce quelle que soit l'incertitude que le sujet peut avoir par ailleurs sur la nature ou l'essence de ce Créateur. Autrement dit, l'existence de l'univers devient la pièce à conviction première de l'existence d'un Créateur. Il faut bien noter que la notion d'existence n'est pas la même dans les deux cas: l'existence de l'univers renvoie à une réalité matérielle, physique et observable, tandis que l'existence d'un Créateur serait plutôt une croyance d'ordre spirituel, car inobservable. Placer l'existence de l'univers comme preuve de l'existence de D. ne paraît pas être un argument très convaincant, ce que les Sages ont toujours reconnu. Une des premières distinctions que fait le judaïsme est en effet celle entre D. et le monde. Ces deux ordres ne peuvent pas être pensés sur le même plan. C'est ce qui amenait Levinas à définir la *transcendance* comme *l'impossibilité de penser D. sur le même plan que le monde*.

Par comparaison, **croire en** D. dénote quelque chose de très différent. C'est un acte de foi personnelle, par lequel, le sujet exprime la résonance ou la connivence qui l'habite par rapport à une histoire millénaire, qui lui est contée dans un Texte qui lui est cher, et auquel il accorde sa confiance. **Croire en** D. serait ainsi une forme de fidélité à la mémoire, entre autres celle de l'Alliance

du Sinaï entre D. et le peuple Hébreu, mais également celle de tous les événements qui ont émaillé l'histoire de ce peuple. Plus que cela encore, la foi serait pour certains une forme de lumière qui permet à la raison de ne pas s'égarer. L'expression *existence de D.* perd alors son caractère de nécessité inéluctable, ou pour le dire autrement sa matérialité, pour rejoindre une dimension plus sensible, celle d'une intériorité s'exprimant par la confiance en un Être suprême, dont très peu de choses sont connues à priori, mais dont la bienveillance supposée fait partie de Lui. Même si une représentation de D. est impossible ou inaccessible, l'imagination humaine parvient à faire que la confiance en cet Être soit gravée dans l'esprit et le cœur de certains hommes. C'est également une forme de dépassement de soi pour que sa propre conscience empêche les pulsions les plus primaires et recommande d'agir en respectant ce qu'elle considère comme étant moralement juste. Ainsi, ce qui compte le plus, c'est que la confiance en D. permet à des gestes humains de retrouver une certaine plénitude, car ces gestes prennent alors véritablement un sens. C'est par exemple le cas de la prière, modalité d'être soi, tout en étant avec d'autres, dans un lieu collectif de prières.

Cette conception de la foi s'oppose donc à la notion de croyance reposant sur un système bien délimité. Car si l'identité d'un sujet résulte du fait qu'il souscrit à un ensemble de dogmes imprescriptibles, énoncés par un grand penseur, sa foi résulte au mieux de la confiance qu'il accorde à l'auteur de ces dogmes. Accorde-t-il pour autant sa confiance à l'Être suprême? C'est d'autant moins sûr qu'il n'est pas pleinement persuadé que cet Être soit l'auteur de ces dogmes. Sa foi en D. résulte simplement dans ce cas de son adhésion à ce qui lui est présenté comme une espèce de *garantie identitaire*, c'est-à-dire un ensemble bien précis de croyances obligatoires, assimilables à un **credo**, par lequel s'établirait l'appartenance à une communauté d'adhésion.

Par contre, si une personne accorde sa confiance à un Être qui habite son cœur et son esprit, et que cette personne pense que les prescriptions et commandements ont pour but la réalisation de son propre bien, et non celui de l'Être en question, sa foi permet de partager avec d'autres une identité commune. La notion de "**bien commun**" émerge de cette confiance partagée.

La foi en D. est dans ce cas totalement différente de celle que prescrit une théologie imposée.

Pour illustrer, revenons sur un des grands personnages de la Bible auxquels la tradition juive est très attachée, le patriarche Abram, devenu plus tard Abraham. Il serait le prototype parfait d'une personne ayant la foi. D. lui apparaît dans son intériorité et il **croit en** sa vision, alors même que cette croyance n'a rien à voir avec celle de son environnement habituel, et avant même que ne lui devienne familier le principe de l'unité de D. , la foi d'Abram en D. s'exprime par la confiance qu'il lui témoigne. Le mot confiance, qui se dit en hébreu *émouna* (אמונה), apparaît ainsi pour la première fois dans Genèse (15:6), dans la réaction d'Abram à la promesse que lui fait D. d'une grande descendance: וְהֶאֱמַן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה / *Et il eut confiance en l'Eternel et l'Eternel lui en fit un mérite.* C'est cette confiance en D. qui a permis que le patriarche soit qualifié de "juste" dans la Tora: Il est juste parce qu'il eut confiance en D. Cette confiance traduit bien une **croissance en** D., puisée dans le vécu le plus intime.

Menachem Kellner souligne également que, selon ce verset, la confiance en D. n'est pas une attitude intellectuelle. Certes, Abram aurait sans doute souscrit aux quatre propositions suivantes si on les lui avait proposées: 1. D. existe; 2. D. communique avec des personnes au point de leur faire des promesses ; 3. D. a le pouvoir d'accomplir ses promesses ; 4. D. en a la volonté. Mais, le récit de la Genèse n'a pas jugé utile d'ajouter ces quatre propositions. Non, la Tora rapporte simplement la réaction première d'Abram: *il eut confiance en l'Eternel.* La confiance en l'Eternel., c'est à dire la foi qu'on Lui accorde, semble bien plus signifiante que la croyance en des principes auxquels on est tenu d'adhérer. Car les principes découlent de la confiance, et non l'inverse! La foi d'Abram a d'ailleurs été telle que son nom s'est transformé en Abraham, signe que la foi transforme l'individu!

Quel traitement le judaïsme pré-maimonidien réservait-il aux croyances ? Menachem Kellner se montre prudent. Si le judaïsme ne s'est pas embarrassé de dogmes avant Maïmonide, les textes fondateurs n'en présentaient pas moins des croyances bien ancrées sur diverses questions, telles que la vie et la mort, les devenirs de l'âme et du corps, le bien et le mal, la rétribution par des

récompenses et des punitions, etc. Par exemple, les prophètes recourent à un langage très affectif pour rappeler aux hommes la période faste, qu'ils dénomment la période des *fiançailles avec D.* Les Sages qui ont suivi les prophètes, à mille ans d'intervalle, ont pour leur part propagé les vertus de l'étude. Etudier sans cesse la Tora, la Michna, le Talmud et le Midrach font partie des *obligations* de première importance auxquelles les juifs adhèrent avec leur cœur et leur esprit, car c'est dans ces textes qu'ils puisent leur confiance en l'Éternel. Ces obligations ne sont pas des croyances mais des recommandations d'actes concrets, qui marquent l'appartenance commune. Des lectures et interprétations multiples des textes ont été ainsi développées, rendant d'autant plus plausible le rattachement d'individus différents à une identité collective, chacun y trouvant ce qui lui convient le mieux, et chacun apprenant à respecter ce qui convient le mieux aux autres. Les principes herméneutiques complexes de cette lecture diversifiée datent ainsi des premières périodes, et elles ont perduré durant toute la période d'élaboration du Talmud et du Midrach, après l'exil.

Des propositions systématiques sur l'existence de D., et de Son unité, ne sont bien sûr pas absentes de la Tora. Mais la Tora ne commande pas ces croyances: elle dit simplement qu'elles ne doivent pas être rejetées, car sans elles, les messages de la Tora perdraient leur sens, ces croyances étant représentatives d'une conception de la justice. Le verset du Deutéronome (32 : 4) exprime bien cette idée: הַצּוּר תָּמִים פָּעֵלוּ בִּי כָּל-דַּרְכָּיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עֲוֹל, / *Lui, notre rocher, son œuvre est parfaite car toutes ses voies expriment qu'il est Dieu de confiance, jamais inique, constamment équitable et droit.*

Pour résumer, la confiance en une entité invisible et irreprésentable, s'exprime dans le judaïsme selon deux voies différentes. Selon la première, celle prévalant dans le judaïsme pré-médiéval, à savoir la confiance en D., était celle qui primait: le **croire en D.**, s'exprimait par la confiance personnelle en l'Être Suprême ; et chacun pressentait qu'en dépit de l'ignorance de ce qu'était l'essence de cet Être, cette confiance pouvait être partagée, créant de la sorte une communauté de *croissants*, ou plus précisément de *fidèles*. En quelque sorte, la foi consistait à substituer la confiance à l'ignorance. L'existence de D.

n'était pas une question d'ordre intellectuel mais plutôt d'ordre affectif et spirituel. Selon la deuxième voie, introduite par Maïmonide dans ses Articles de foi, un ensemble de croyances obligatoires, exprimant le **croire que**, s'est mis en place, formant une théologie spécifique, définie par des dogmes immuables, et auxquels l'adhésion était requise, en tant qu'attestation de l'identité juive. La Tora et la littérature rabbinique permettent-elles de trancher entre ces deux voies ?

2. Expressions de la confiance en D. dans la Tora et la littérature rabbinique.

Dans la Tora, c'est lorsque les Hébreux n'entendent plus la parole divine ou, qu'ils n'y font plus cas outre mesure, qu'ils perdent la confiance en D. Leur *émouna* est alors absente, et c'est en ce sens qu'ils transgressent allègrement. La transgression majeure consiste en cette perte de confiance, et c'est ce qu'ont voulu souligner les prophètes, témoins en diverses circonstances de la confiance perdue du peuple et de ses dirigeants, en la parole de D. En ce sens, la confiance perdue est une forme de *trahison* par rapport à la confiance réciproque témoignée dès l'Alliance du Sinaï, acte fondateur de la relation entre D. et tout le peuple Hébreu. Mais, aussi grave que soit cette perte de confiance, ni la Tora, ni les prophètes, ne la considèrent comme étant une perte irréversible. La résilience, autre nom de la *Téchouva*, est au contraire toujours présente. La Tora et à sa suite les Prophètes, n'ont jamais cessé de rallumer l'espoir d'une confiance retrouvée, à l'origine de la relation entre le Créateur et le peuple Hébreu. Les prophètes ont toujours rappelé que la confiance originelle dont l'Alliance du Sinaï était porteuse, peut toujours revenir, même après une rupture momentanée.

Doit-on déduire de ce qui précède que la Tora ne développe pas de croyances obligatoires, c'est-à-dire celles auxquelles doit adhérer un juif? Menachem Keller montre qu'une grande prudence s'impose en la matière, car on ne peut balayer d'un revers de main le fait que la Torah ne propose pas elle-même une théologie spécifique. Il rappelle cependant qu'une théologie concerne l'ensemble des croyances qui soutiennent une appartenance. Par exemple, le christianisme place l'Incarnation au centre même de sa foi, l'Incarnation étant le point central par lequel se construit l'imaginaire chrétien: Dieu serait relié aux hommes par une personne, Jésus, dont la résurrection

après la mort est présentée comme étant celle du Messie. On ne saurait donc concevoir le christianisme sans la croyance en l'Incarnation et la Trinité. Peut-on dire que la Tora se caractérise également par une théologie, au moins implicite à défaut d'être explicite ? La réponse qu'apporte Menachem Kellner dans son ouvrage, est plutôt négative. Plus précisément, il montre qu'on ne trouve pas trace d'une théologie dans la Tora, mais que la réponse qu'a apportée ultérieurement le judaïsme n'a pas été la même, avant et après Maïmonide. Avant Maïmonide, les croyances sur D. prenaient parfois une représentation anthropomorphique, c'est-à-dire empruntant le langage des humains. Par exemple, le verset bien connu du Shema'a : "*Ecoute Israël, Adonaï est notre D., Adonaï est UN*" a reçu au moins deux interprétations différentes. Certains l'interprètent comme étant un commandement divin, le mot *Ecoute* étant équivalant à l'injonction *Sache que*. Dans ce cas, l'interprétation théologique prévaudrait. D'autres exégètes comprennent ce verset comme étant une invite adressée aux enfants d'Israël, à entendre leur voix intérieure, celle qui leur parle au plus profond d'eux-mêmes, comme si elle leur venait d'un ailleurs qui les dépasse. Ce serait alors à un dépassement de soi qu'invite le verset, conduisant à une lecture non théologique dans ce cas.

Tout se passe donc comme si nous étions confrontés à la situation suivante: la Tora suppose explicitement l'existence de D., mais elle ne présente pas le fait de croire que D. existe, comme étant un commandement divin. La recommandation fondamentale du judaïsme est plutôt de l'aimer de tout son cœur: "*Tu aimeras l'Éternel, ton D.ieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir*" (Deutéronome 6:5). Par ailleurs, de nombreux versets de la Tora invitent à croire à l'existence de caractéristiques assez proches de l'entendement humain. Par exemple, la Tora affirme (Exode, 34 : 6): וַיַּעֲבֹר יְהוָה, אֵל רַחוּם וְחַנּוּן--אֶרְךָ אַפַּיִם, וְרַב-חֶסֶד וְאֱמֻנָה. / *La Divinité passa devant lui et il proclama: ADONAÏ, ADONAÏ, Être éternel, tout puissant, clément, miséricordieux, tardif à la colère, plein de bienveillance et d'équité*. Ce verset incite à voir en Adonaï une présence physique, dotée de caractéristiques humaines bien identifiées telles que la puissance, la clémence, la miséricorde, la colère, la bienveillance et l'équité. Mais ces caractéristiques, largement empruntées au langage humain, ne semblent être là que pour nous faire partager l'idée que l'unité indéfinie et infinie qu'on désigne par ADONAÏ,

possède des identifiants *compréhensibles par des humains*, car c'est peut-être là la seule manière pour ADONAI de se faire connaître et de se faire aimer d'eux.

Par ailleurs, la Tora est pleine de récits, dont certains ne peuvent être considérés comme étant purement allégoriques: leur déni conduirait à minimiser la portée du Texte. Il en est ainsi par exemple du récit de la Création, ou encore du fait que D. ait choisi Israël pour être son trésor (*am ségoula*) parmi tous les peuples de la terre (Exode, 19 : 5). Ce sont là des récits qu'on peut interpréter de différentes façons. Mais, dira-t-on, si on considère ces récits comme des événements auxquels la Tora demande de croire, pourquoi, ne pas admettre également que *l'émouna* des juifs, puisse être elle-même une croyance obligatoire à laquelle on demande aux juifs d'adhérer? La confusion tient au fait que la compréhension de la Tora, ne saurait être étrangère à la nature humaine, puisque c'est à des humains qu'elle s'adresse. C'est pourquoi les recommandations divines s'insèrent dans des récits qui empruntent des apparences humaines et qui permettent de recommander des comportements moralement justes, aussi bien à l'égard de D., qu'à l'égard des autres, y compris soi-même. Au fond, comment comprendre l'épisode de l'arche de Noé, homme juste dans son temps, autrement que comme un récit nous amenant à réaliser que seul un homme juste est capable de sauver la nature et ses habitants! Les recommandations faites à Noé n'imposent pas pour autant des conditions nécessaires et suffisantes de l'être juif. Elles conduisent bien plutôt à des principes de lois morales universelles, qu'on désigne justement comme les sept lois Noachiques.⁷

Certains rabbins souscrivent à la thèse que la Tora, ayant réponse à tout, doit nécessairement inclure les croyances auxquelles doit adhérer un juif. Ils estiment ainsi que la *Halakha*, c'est-à-dire la Loi juive applicable par un juge rabbinique (*posek*) doit s'exercer non seulement vis-à-vis des questions de nature religieuse, mais également à toutes les questions courantes qui se posent dans la vie d'un juif. Le rôle déterminant qu'a joué dans le judaïsme

⁷ Les sept lois Noachiques consistent à : i/ établir des tribunaux ; ii/ ne pas blasphémer ; iii/ ne pas être idolâtre ; iv/ ne pas pratiquer des unions illicites ; v/ ne pas tuer ; vi/ ne pas voler ; vii/ ne pas manger de la chair arrachée à un animal vivant.

antique la Haute Cour de Justice, le *Sanhédrin*, en témoigne. Le Sanhedrin intervenait dans différents domaines relatifs au droit civil, droit pénal, droit social, droit de la santé, et bien d'autres domaines encore. Selon cette ligne, le judaïsme serait une forme de théocratie, où le pouvoir religieux commanderait le pouvoir judiciaire et le pouvoir politique. Mais, on sait que la Torah recommande fortement que le pouvoir politique et le pouvoir religieux ne soient pas entre les mêmes mains, contrairement à ce qui prévaut dans une théocratie!

L'importance dont est dotée l'autorité rabbinique dans le judaïsme, est connue sous le nom de *da'at Torah* (דעת תורה, connaissance de la Tora). Cette connaissance est sensée englober une vaste panoplie de domaines liés à l'identité (état civil, mariage, divorce, conversion), la politique éducative (institutions d'étude religieuse) et les conventions collectives (comme par exemple, l'exemption de service militaire pour les étudiants des yeshivot en Israël ou les faveurs accordées aux partis se réclamant de l'orthodoxie, etc.). Là encore les interférences entre les règles religieuses et les règles civiles sont nombreuses et les orthodoxes israéliens ne cessent de vouloir rogner les prérogatives publiques de l'Etat et de la Cour Suprême pour imposer les règles religieuses. Menachem Kellner note cependant que cette position n'est pas partagée par tous les orthodoxes. Par exemple, pour les orthodoxes modernes, l'autorité religieuse devrait se limiter aux pratiques religieuses telles que définies dans la *Halakha* et les Codes de Lois qui en ont résulté, sans empiéter sur les autres domaines de la vie. Par ailleurs, pour que la *Halakha* puisse servir de guide dans différents domaines, il faudrait que le juge halakhique (*posek*) soit bien plus ouvert aux évolutions de la société, qu'il ne l'est actuellement. Il faudrait notamment que les codes juridiques de la Halakha (Michné Torah, Choulhan Aroukh, etc.) ne soient plus considérés comme des codes immuables mais plutôt comme des bases initiales, qu'il faut savoir adapter en fonction des réalités de la société.

Finalement, Menachem Kellner montre que ni le Talmud ni le Midrach, œuvres maitresses du judaïsme, composées sur une période de près d'un demi-millénaire, ne se sont posé directement la question de savoir si le judaïsme possédait une théologie spécifique, et donc s'il y avait lieu de définir a priori

l'identité juive. C'est pour cela qu'on ne trouvera pas de réponses aux questions identitaires : elles ne sont simplement pas posées dans cette littérature. Cela se comprend si on prend en compte le fait que ces textes fondamentaux du judaïsme n'ont jamais cherché à développer une pensée systématique, ni à établir des doctrines intangibles concernant l'obligation de recourir à telle ou telle croyance, sous peine d'être exclu.

Néanmoins, des générations ultérieures de rabbins se sont servies de ces textes pour arguer en faveur de positions doctrinales spécifiques dans le judaïsme. Ces rabbins disposaient en général d'une autorité religieuse bien établie. Aussi, ont-ils diffusé l'habitude de lire ces textes à l'aune de ce qu'en ont dit certains exégètes, dont Maïmonide dans ses 13 Articles de la Foi.⁸

3. Un texte de la Michna, à l'origine des 13 Articles de Foi de Maïmonide.

Un texte de la *Michna* (*Sanhedrin*, 10 : 1) traitant de l'accès au monde à venir, semble contredire la thèse selon laquelle le judaïsme pré-Maimonidien serait exempt de tout dogme ou de toute croyance théologique. Il porte sur l'accès des âmes ressuscitées au monde d'en haut : כָּל יִשְׂרָאֵל יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא, שְׁנֵאֲמַר (ישעיה ס) וְעַמּוּד בְּלִם צְדִיקִים לְעוֹלָם יִירָשׁוּ אֶרֶץ נֶצֶר מְטַעֵי מַעֲשֵׂה יְדֵי לְהַתְּפָאָר. וְאֵלוּ שְׂאִין לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא, הָאוֹמֵר אִין תַּחֲיֵית הַמֵּתִים מִן הַתּוֹרָה, וְאִין תּוֹרָה מִן הַשָּׁמַיִם, וְאֶפִיקוּרִס / *Tous les enfants d'Israël auront droit au monde à venir, comme cela dérive d'Isaïe (60 : 21). Voici les exceptions: i/ ceux qui nient que la Tora mentionne la résurrection des morts, ii/ ceux qui nient que la Tora s'origine du Ciel, iii/ les apikouros, c'est-à-dire ceux qui traitent la Tora avec mépris ou l'étudient négligemment.*

⁸ Menachem Kellner examine trois composantes de la vie juive, en se demandant si elles obéissent ou non à des dogmes spécifiques : i/ bar mitzva; ii/ conversion au judaïsme ; iii/ mécanismes de rétribution des justes et des méchants. Ces composantes délimitent respectivement les règles d'accès d'un jeune à la lecture publique de la Tora (bar mitzva), les conditions d'entrée d'un converti dans la communauté juive (conversion), et les modalités de rétribution des actions humaines. On aurait pu s'attendre, à ce que des règles précises et obligatoires soient édictées, explicitant les prérequis nécessaires à leur mise en œuvre. Force est de constater, nous dit Menachem Kellner, que les sages du Talmud n'ont pas usé d'un dogmatisme théologique quelconque pour décrire les prérequis, notamment à propos de bar mitzva et de conversion. Pour un bar mitzva, l'âge du postulant est le seul prérequis. Pour la conversion, seuls l'avertissement de ce qui l'attend et une formation appropriée du postulant sont requis. Pour la troisième composante, la rétribution des actions humaines, la situation plus complexe est examinée dans ce qui suit.

Cette Michna revêt un aspect de prime abord paradoxal. D'une part, elle commence par dire que tous les enfants d'Israël ont un accès au monde à venir, y compris donc les pécheurs et ceux passibles d'être sanctionnés par un tribunal, comme cela est prescrit dans le verset d'Isaïe (60: 21): "*Et ton peuple ne sera composé que de justes qui posséderont à jamais ce pays, eux, rejeton que j'ai planté, œuvre de mes mains, dont je me fais l'honneur*". D'autre part, la Michna se contredit, en énonçant ensuite des exceptions notables à cet accès, à savoir ceux qui dénie les trois croyances spécifiques suivantes: i/ la résurrection des morts, ii/ l'origine divine de la Tora et iii/ ceux qui dénigrent la Tora, les *apikouros*, terme d'origine grecque.

En énonçant ces trois exceptions pour l'accès au monde à venir, en dépit de l'universalité de ce droit pour tous les enfants d'Israël, la Michna semble contredire la thèse de Menachem Kellner selon laquelle le judaïsme pré-Maimonidien, ne contiendrait aucun dogme, ni aucun test théologique. L'auteur reconnaît la validité de l'argument: la Michna énonce bien là des croyances obligatoires. Il pondère cependant cette appréciation globale par deux arguments. Premièrement, il note que la Michna n'énonce pas tout ce à quoi il faut croire pour accéder au monde d'après. Elle énonce simplement trois croyances obligatoires qui ne constituent pas en soi un système théologique. On peut les considérer plutôt comme des normes de comportement communes aux membres de la communauté. C'est ainsi que la croyance en la résurrection des morts se retrouvera dans les 13 Articles de Foi de Maïmonide.⁹

La croyance obligatoire en l'origine divine de la Torah pose une question préliminaire: de quelle Torah s'agit-il, la Torah écrite ou la Torah orale ? L'origine divine de la Tora écrite se réfère à l'Alliance du Sinaï entre D. et le peuple Hébreu. Mais l'origine divine de la Tora orale est plus problématique, étant donnée la contribution essentielle des Sages dans l'écriture de la Michna, du Talmud et du Midrach. Quand à la nécessité de respecter la Tora, et notamment de ne pas rejeter la tradition, ce que fait de gaité de cœur l'*apikouros*, c'est-à-

⁹ On a souvent reproché à Maïmonide de ne pas croire en la résurrection des morts, alors que cette Michna s'y réfère explicitement. Maïmonide rattrape cette négligence dans les 13 Articles de Foi. L'importance de croire en la résurrection des morts est d'autant plus grande dans le judaïsme qu'elle a pour but de rendre moins désespérante la vie des juifs sur terre, en leur laissant espérer la félicité éternelle d'une vie baignée par la proximité céleste de D.

dire l'infidèle, elle s'expliquerait comme une façon d'assurer la transmission intergénérationnelle. Finalement, l'argument de la Michna en question concerne bien plus des croyances qu'il convient de garder, plutôt que l'ensemble des croyances auxquelles un juif est tenu. En particulier, Menachem Kellner note l'absence dans cette Michna d'une référence à l'existence de D.¹⁰ Autrement dit, l'objet de cette Michna consisterait à dire que certains dénis sont contraires à ce que pensent, ou devraient penser, les enfants d'Israël, car à défaut, ils ne peuvent accéder au monde à venir.

En deuxième lieu, Menachem Kellner rappelle le contexte historique de cette Michna. C'est celui d'un débat entre Pharisiens et Saducéens, ces derniers contestant l'origine divine de la Tora orale. D'où l'argument pharisien de cette Michna, excluant les Saducéens du monde à venir. La Michna s'expliquerait ainsi par une perspective polémique des Pharisiens à l'encontre des Saducéens, ceux-ci représentant la figure de l'*apikouros* aux yeux des premiers.

En tout état de cause, la Michna (*Sanhedrin*, 10:1) a été le point déclenchant des Articles de foi de Maïmonide. C'est en commentant le traité *Sanhedrin* de la Michna, dans l'introduction *Perek Helek* (chapitre 10), que Maïmonide a été amené à énoncer les 13 Articles de foi du judaïsme. Menachem Kellner rappelle d'abord que Maïmonide ne fut pas le premier à vouloir caractériser le judaïsme par quelques principes synthétiques. Philon d'Alexandrie l'avait fait avant lui, au 1er siècle de l'ère chrétienne, sous forme de 5 principes, mais ce ne sont pas ceux qui ont été retenus par la tradition. Les Articles de foi de Maïmonide sont à présent tellement intégrés dans le judaïsme qu'ils figurent dans tous les livres de prières juives (*Mahzor*), dans la prière *Ani ma Amin / Je crois*, et dans le poème liturgique chanté à la fin du rituel du Shabbat, *Yigdal Elohim Hay / Que soit magnifié l'Elohim vivant*.

En commentant la Michna *Sanhedrin* 10, 1, Maïmonide est amené à discuter des principes fondamentaux de la foi juive. Il commence par écarter les opinions des grands maîtres de la Tora concernant les notions de bien et de mal que peuvent attendre respectivement les observants et les non observants des commandements de la Tora. Ces opinions sont à la fois des plus diverses et

¹⁰ Cependant, Maïmonide interprète l'*apikouros* comme étant celui qui nie l'existence de D.

entachées toutes d'erreurs. Pour faire comprendre pourquoi elles sont erronées, il utilise l'exemple d'un jeune enfant que l'on mène devant un maître pour qu'il lui enseigne la Torah. L'enfant est trop jeune pour comprendre immédiatement le bien inhérent à la Tora. Aussi le maître lui propose une sucrerie pour retenir son attention. Mais au fur et à mesure que l'enfant grandit, cette récompense perd de son attrait et le maître est amené à lui en proposer plusieurs autres, toujours pour l'inciter à poursuivre son effort. Tout ceci est à déplorer, même si c'est inévitable, dit Maïmonide, car c'est comme si le moyen d'acquérir le bien qu'est la sagesse de la Tora n'était pas la sagesse de la Tora elle-même. Maïmonide poursuit par le rappel d'une maxime des pères (Pirqé Avot, 4:7) selon laquelle l'étude de la Tora ne doit pas être réalisée en vue d'une récompense quelconque.

La pratique des Mitsvot positives ou l'évitement des Mitsvot négatives n'ont pas pour but de recevoir une récompense. Car, **faire le bien et éviter le mal sont en eux-mêmes la récompense**. Mais cette profonde vérité est évidemment très difficile à faire admettre. Aussi, est-ce pour inciter le peuple à suivre les commandements, que la Tora s'est autorisée de dire au peuple qu'il peut espérer une récompense et craindre une punition. Mais ni la récompense ni la punition ne constituent le but ultime.

Dès lors, servir D. par amour, ne doit pas être accompli pour atteindre le monde à venir, mais plus simplement en pensant que la sagesse existe, que la sagesse est la Tora, que celle-ci a été donnée au prophète Moïse par le Créateur, qu'elle a pour but de rendre l'homme meilleur et d'atteindre la perfection. Maïmonide conclut en annonçant le but qu'il cherche à atteindre (je traduis de l'anglais) : *"J'expliquerai les nombreux principes de notre foi dont j'ai discuté quelques-uns ici. Vous devez faire vos propres comparaisons. Que personne ne me reproche la liberté avec laquelle j'ai utilisé certaines expressions ou énoncé certaines propositions dans ce livre, bien qu'elles puissent irriter certains savants. Je me suis étendu sur ces points précisément pour enseigner à ceux qui n'ont aucune formation en théologie un sujet que tout homme ne peut pas comprendre"*.

Il est courant de présenter les 13 Articles de Foi sous la forme d'une liste sans insérer les commentaires que Maïmonide a consacrés à chacun d'eux.

Voici donc la liste des treize Articles de foi, chacun d'eux précédé de l'expression: *Ani maamin béémouna chéléma / Je crois d'une foi parfaite*:

1. Que le Créateur, béni soit son nom (bssn), est le seul créateur et le seul guide du monde.
2. Que le Créateur (bssn) est Unique.
3. Que le Créateur (bssn) ne possède aucun corps, ni aucune forme corporelle.
4. Que le Créateur (bssn) est le Premier et le Dernier.
5. Que le Créateur (bssn) est l'unique objet de nos prières et nul autre.
6. Que les propos des prophètes sont vérité.
7. Que la prophétie de Moïse notre maître -sur lui soit la paix- est vraie, qu'il est et reste le père de tous les prophètes.
8. Que la Tora que nous possédons est celle transmise à Moïse.
9. Que cette Tora ne sera pas changée contre une autre loi ou doctrine.
10. Que le Créateur (bssn) connaît l'œuvre de l'homme et ses pensées secrètes.
11. Que le Créateur (bssn) récompense le juste et punit le méchant.
12. Que le Messie viendra, et bien qu'il tarde à venir, qu'il faut croire en sa venue.
13. Que les morts ressusciteront, selon la volonté du Créateur (bssn).

Menahem Kellner consacre quelques commentaires à ces articles dans l'Annexe 2 de son ouvrage. D'abord pourquoi 13 articles? Certains commentateurs ont répondu que 13 est la valeur numérique du mot תןא qui veut dire Un, en référence à l'unité de D. Ensuite, la notion de *foi parfaite* (*béémouna chéléma*) au début de chaque article reste quelque peu ambiguë. On aurait pu penser que la foi est d'autant plus parfaite qu'elle s'accompagne d'actions spécifiques (*Mitsvot*). Or, dans ces articles, les Mitsvot sont absentes pour ne laisser place qu'à des croyances, c'est-à-dire des systèmes de pensée. Une foi parfaite serait ainsi l'expression d'un système de pensée, et non de pratiques spécifiques à l'être juif! C'est typique de la pensée Maimonidienne qui tranche avec ce qui était conçu jusque-là comme la caractéristique principale du judaïsme, à savoir une religion à base de commandements et non une religion à base de croyances.

Maïmonide a lui-même présenté dans son commentaire de la Michna, écrit vers 1170, divers arguments pour justifier la validité des Articles de foi. Par exemple, il précise ainsi sa pensée concernant les prérequis pour une conversion au judaïsme¹¹: *"Lorsque ces fondements sont bien compris et intégrés par une personne qui entre dans la communauté d'Israël, alors on se doit de l'aimer, de la plaindre, d'agir envers elle selon les règles que le Créateur a recommandées d'agir, avec amour et fraternité. S'il arrive à cette personne de commettre une transgression, par inclination à la luxure ou par toute autre inclination, on la punira proportionnellement à sa transgression, mais elle gardera sa part d'accès au monde à venir, car cette personne n'est que l'un des pécheurs d'Israël. Par contre, si cette personne a des doutes sur la validité de l'une de ces propositions, alors elle ne fera plus partie de la communauté d'Israël parce qu'elle réfute l'un ou plusieurs de ses fondements ; elle doit être désignée comme sectaire (apikouros), et en tout état de cause, comme une personne étrangère à la communauté. On doit haïr cette personne et la détruire, comme cela est dit dans le Psaume (139 : 21) : A coup sûr, je déteste ceux qui Te haïssent, j'ai en horreur ceux qui se dressent contre Toi "*. Autrement dit, selon Maïmonide, ce serait la non-adhésion aux Articles de Foi et non le non-respect des commandements prescrits dans la Tora, qui constituerait la transgression majeure!

Enfin, une question se pose: Maïmonide a-t-il réellement présenté ses Articles de foi comme une réponse aux deux questions suivantes: *"Qui est juif ?"* et *"Qui a droit au monde futur?"* Autrement dit, en a-t-il fait lui-même des conditions nécessaires et suffisantes d'appartenance à la communauté juive? Certains penseurs, comme Isaac Abravanel, (1437-1508) n'en doutent pas: *"Je pense qu'il n'est pas approprié de postuler des principes à la Torah divine, ni des fondements en matière de croyances, car nous sommes tenus de croire TOUT ce qui est écrit dans la Tora. Il ne nous est pas permis de douter du moindre élément qui y figure. Quiconque doute du moindre contenu de la Tora est un apikouros ou un sectaire"*.¹²

¹¹ Moses ben Maimon, *Introduction to Pérèk Hélek* (Chapitre 10), Mishna Sanhedrin

¹² Citation extraite de l'ouvrage de Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought, From Maimonides to Abravanel*, p.184

Les 13 articles de foi seraient la tentative de Maïmonide de préciser la définition des premiers termes qu'emploie la Michna (Sanhedrin 10,1) à savoir: "*Tous les enfants d'Israël...*". Les enfants d'Israël seraient, selon Maïmonide, ceux qui adhèrent aux 13 articles de foi! En même temps, ce ne peut être une condition suffisante, car ces articles ne font aucune référence aux 613 Mitsvot, commandant les actions concrètes et obligatoires, qu'un juif se doit d'accomplir ou d'éviter, illustrant l'importance qu'accorde la Tora au ***faire*** plutôt qu'au ***croire***.

Menachem Kellner estime que c'est seulement parce que certains rabbins postérieurs à Maïmonide ont été amenés à considérer que le monothéisme juif avait besoin d'une théologie spécifique, comme les deux autres monothéismes qui lui ont succédé, qu'un statut théologique, accordé aux articles de foi de Maïmonide, a fini par prévaloir. Ainsi, non seulement le judaïsme a dû résister aux défis que lui lançaient le christianisme d'abord et l'islam ensuite, mais le judaïsme ultérieur, qualifié de "*judaïsme orthodoxe*", s'est senti dans l'obligation de combattre le processus de sécularisation des juifs après leur émancipation en tant que citoyens à part entière. D'après Menachem Kellner, il a fallu pour cela doter le judaïsme d'une théologie spécifique, seule apte aux yeux de certains rabbins, à défendre une religion. De ce point de vue, les tenants des 13 articles de foi de Maïmonide les considèrent bien plus comme étant des fondements du judaïsme, plutôt que comme des conditions nécessaires et suffisantes de l'être juif.

Menachem Kellner consacre toute une série de discussions sur le contenu de ces articles, dans l'Annexe 2 de son ouvrage, que nous reprenons brièvement ici. Le 1^{er} Article traite de la notion d'existence, et tout d'abord celle du Créateur. Son existence serait à l'origine de toutes les choses qui existent. Mais la compréhension de ce concept d'existence va bien au-delà. En effet, l'existence d'un Créateur ne serait pas seulement attestée par l'existence de ce qu'il a créé mais, bien plus par la nécessité de ce que les philosophes grecs appelaient une *cause première*, cause de toutes les causes. La cause première serait le Créateur, et l'humanité lui doit non seulement l'existence du monde dans lequel elle vit, mais également la signification même du concept philosophique d'existence. Ce serait en quelque sorte un concept nécessaire et

préalable à toute intelligibilité. Cette idée est au cœur du système de pensée d'Aristote, auquel recourt abondamment Maïmonide. Le 2^{ème} Article concerne l'unicité du Créateur. La notion d'unicité renvoie à nouveau au fait qu'une cause unique serait à l'origine de toutes les autres causes. C'est un nouveau recours à l'unicité de la cause première, chère à Aristote. Cette notion d'unicité n'est pas simple à analyser, car elle ne ressort d'aucun phénomène connu. L'unicité de D. ne serait ni de l'ordre numérique, car le nombre 1 est lui-même infiniment divisible, ni de l'ordre naturel, selon lequel chaque chose ou chaque être existe en soi, c'est-à-dire séparément des autres. L'unicité du Créateur serait une notion spécifique, sans aucune autre comparaison possible. Le 3^{ème} Article affirme haut et fort le déni de toute représentation anthropomorphique de D. C'est un argument dont on sait l'importance et l'insistance dans l'œuvre de Maïmonide. Le Créateur ne doit ni ne peut s'apparenter à une quelconque forme du corps humain, ni à une quelconque *force impersonnelle* qui émanerait de D., ni même à quelque chose qui aurait à voir avec une *sensation humaine*, et ce en dépit du fait que la Tora emploie très souvent le langage corporel et sensitif humain pour parler de D. La nécessité pour un juif de rejeter tout anthropomorphisme que recèle cet Article a été fortement critiquée, notamment par un contemporain de Maïmonide, Abraham ben David de Posquières (1125-1199). Non parce que l'idée d'une conception non anthropomorphe de D. serait erronée, mais parce qu'il lui paraissait totalement excessif de condamner ceux qui emploient le langage humain de l'amour en parlant de D. Le 4^{ème} Article affirme la nécessité de croire que l'existence de D. n'a ni antériorité ni postérité. Elle serait d'une essence tout autre, puisque le temps aurait été lui-même créé par le Créateur. Cette lecture de la Création dans la Genèse (*Ma'assé Beréshit*) n'a pas manqué d'interpeller de nombreux penseurs juifs et non juifs. Maïmonide écrit lui-même dans l'introduction du Guide des Egarés (I, p. 14) : "*Exposer la puissance de l'œuvre de la création à des mortels est chose impossible ; c'est pourquoi l'Écriture t'a dit d'une manière obscure: Au commencement Dieu créa, etc. Ils t'ont donc averti que les choses mentionnées sont obscures*". Une des obscurités est liée à l'impossibilité pour

l'homme d'accéder par le langage à un savoir sur la création du monde.¹³ Le 5^{ème} Article affirme que la prière humaine s'adresse exclusivement à D. ; cet article ne pose pas de problème particulier, à ceci près que la notion de prière à laquelle cet article se réfère n'est pas précisée. S'agit-il d'une prière intérieure adressée à D. et dans ce cas, on ne comprend pas bien qu'il faille l'instaurer en tant que dogme ou croyance obligatoire. S'agit-il plutôt d'une prière en tant que rituel collectif, et dans ce cas l'œuvre humaine est déterminante, le rituel de la prière collective en tant que substitut aux sacrifices dans le Temple, ayant été créé par l'homme. Dans ce cas, ce serait la mémoire de cette substitution qu'il faut garder présente. Le 6^{ème} Article met en évidence la nécessité de croire en la prophétie, par laquelle l'émanation divine s'est adressée aux hommes. Pour reprendre le langage de Maïmonide dans le Guide des Égarés, la prophétie serait une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de *l'intellect actif*, sur les facultés rationnelle et imaginative de certains humains. A nouveau le recours à une notion aristotélicienne, celle d'*intellect actif*, apparaît là. Mais il n'est pas évident que l'imaginaire collectif recoure à cette notion dans la valeur qu'elle accorde à la prophétie, celle-ci s'exprimant par une acuité perceptive exceptionnelle pour comprendre, voire même anticiper les événements. Le 7^{ème} Article concerne plus spécifiquement le prophète Moïse, à qui aucun autre prophète ne peut être comparé, car seul Moïse a perçu directement l'Éternel (*panim 'al panim*, face à face) et non dans un songe, ou dans une vision angélique. De plus, au-delà de l'échange direct que Moïse aurait eu avec D., Moïse a fait preuve d'une extraordinaire sagesse et habileté personnelle pour mener le peuple Hébreu, souvent rebelle, à la porte de la terre promise. Est-ce également cela que Maïmonide célèbre en l'exceptionnalité de *Moshé Rabénou* ? Les 8^{ème} et 9^{ème} Articles affirment que l'intégralité de la Tora a été donnée par D., dont la parole a été adressée à Moïse au Mont Sinaï, Moïse n'en étant que le scribe. De ce fait, la Tora, d'origine divine, serait irremplaçable et immuable dans le temps: on ne peut rien lui ajouter ou lui soustraire! Présenter cette proposition comme un article

¹³ On trouve dans le Midrach Rabba (Beréchet ,1 : 5) le commentaire suivant de Rav Houna au nom de Bar Qappara: "Que deviennent silencieuses les lèvres menteuses (Psaumes, 31 : 19)...qui discourent pour s'enorgueillir en disant : je sais expliquer l'œuvre du commencement... Si l'on vient dire ce monde a été créé à partir de la désolation et de la confusion (tohou vabohou), ne porte-t-on pas atteinte à la gloire du Saint béni soit-il ?"

de foi obligatoire n'est pas sans poser quelques problèmes. Car de deux choses l'une: soit on y adhère et on ne change plus rien à la *Halakha*, Loi de la Tora, empêchant de la sorte que s'exprime la vitalité propre à la *Halakha*, alors que le terme même invite à l'idée de mouvement, donc à une conception dynamique et non statique de la Loi. Soit on n'adhère pas totalement à cette proposition, et cela suffirait, selon Maïmonide, à se faire traiter d'hérétique, voire même se faire exclure, par ceux qui y adhèrent! Enfin, aucune distinction n'est faite entre les récits que la Tora comporte (composante *Aggadique*), et les commandements qu'elle proclame (composante *Halakhique*), alors que cette caractéristique semble être cruciale dans la Tora, les commandements étant inscrits dans le cadre d'événements décrits dans un récit. L'œuvre gigantesque des Sages a tenté précisément d'expliquer cette double dimension, Aggadique et Halakhique, de la Tora. Le 10^{ème} Article souligne l'omniscience divine: D. connaîtrait les décisions humaines aussi parfaitement qu'il maîtrise le mouvement cosmique. De ce fait, nul n'est autorisé à penser que le Créateur aurait abandonné la direction du monde. C'est pourtant ce qu'avance la thèse cabaliste du *Tsimtsoum*, rétraction de D. pour permettre à l'humain de ne pas être absorbé par l'infinité du divin. Sans cette rétraction divine, pourrait-on comprendre que D. ait laissé périr six millions de juifs durant la Shoah, sinon en se référant à l'origine humaine, et non divine, du mal ? Le 11^{ème} Article porte sur les récompenses et punitions des actions humaines. Cette croyance suppose que les récompenses et punitions existent et qu'elles dérivent de l'omniscience divine, D. étant censé voir tout ce qui se passe sur Terre. Mais alors, comment rendre compatible cette notion d'omniscience divine avec celle du libre arbitre humain, tout autant présente dans la Torah et sans laquelle la responsabilité humaine disparaîtrait ? Enfin, question d'autant plus importante que les Articles de Foi ont été inspirés par les commentaires d'une Michna traitant de l'accès au monde à venir, les rétributions sont-elles d'ordre terrestre ou d'ordre céleste? Maïmonide lui-même précisera plus tard ce point important dans le *Guide des Égarés*, en expliquant que la récompense, tout autant que la punition, s'exercent par l'accès ou le non-accès dans le monde à venir. La récompense consisterait à permettre l'accès de l'âme d'un juste à une félicité éternelle dans le monde à venir, tandis que la punition consisterait à interdire l'accès, à l'âme d'un méchant. Le 12^{ème} Article prône la croyance obligatoire

en la venue du Messie. Mais la question de savoir si cette croyance est de l'ordre du possible, ou bien de l'ordre de l'espérance, reste entière. Ne servirait-elle pas simplement à aider le croyant en lui promettant une vie éternelle, meilleure que celle qu'il endure dans ce bas-monde? Enfin le 13^{ème} Article affirme la croyance en la résurrection des morts. Elle dérive bien sûr de l'Article précédent. Toutefois, elle reste d'autant plus étonnante qu'on a reproché à Maïmonide de ne pas en avoir parlé dans sa grande œuvre, *Le Guide des Égarés*. Ce serait alors pour répondre à cette critique qu'il en a fait un Article de Foi.

Finalement, bien que Maïmonide prétende que ses 13 Articles de Foi prennent appui sur des versets de la Tora, Menachem Kellner rappelle une fois encore que l'interprétation des versets de la Tora peut être différente de ce qu'une lecture directe (*Peshat*) suggère. C'est précisément cette recherche des multiples sens possibles des versets de la Tora (*Drach*) qui constitue l'objet du Midrach, somptueux héritage des Sages. De manière générale et pour conclure sur ce point, Menachem Kellner affirme que les 13 Articles de foi font totalement abstraction de la différence entre **croire que** et **croire en**. C'est là que résiderait l'erreur de Maïmonide. Elle serait d'autant plus fâcheuse qu'elle s'est perpétuée pour diverses raisons. D'une part, la transmission paraissait plus directe en s'appuyant sur une théologie formée autour d'un ensemble de croyances présentées comme des dogmes, plutôt que sur l'énoncé des responsabilités morales qui incombent à chaque juif. D'autre part, l'appui sur une théologie procure une forte légitimité à ceux qui se prétendent en être les gardiens. La transformation du **croire en**, en une théologie du **croire que**, serait d'ailleurs l'objectif que vise toute théologie, et l'Histoire montre combien cela peut être dommageable, que ce soit en termes de guerres de religion, chacune d'elles se croyant plus vraie que les autres, ou en termes de virulences verbales au sein d'une même religion.

Les distorsions que créent les accusations d'hérésie proférées par le courant ultra-orthodoxe, à l'encontre des autres courants du judaïsme contemporain sont un sujet de réelle inquiétude pour Menachem Kellner. C'est également le cas pour d'autres observateurs orthodoxes, comme Jonathan

Sacks¹⁴, inquiets du manque de considération, pour ne pas dire plus, que les orthodoxes attribuent aux courants libéral et Massorti de par le monde, notamment en France et en Israël, pays où le courant orthodoxe est majoritaire.

Menachem Kellner explicite clairement que si Maïmonide a adopté des positions dogmatiques sur ce que doit être la foi religieuse, ce n'était pas parce qu'il était lui-même dogmatique, au sens usuel du terme. Dans une grande partie de son œuvre, il n'a pas essayé de faire adhérer les juifs à des positions à l'encontre de la raison, ou de les faire adhérer à des positions ne s'appuyant que sur sa propre autorité. Il était simplement intimement persuadé qu'il fallait dégager les croyances de base du judaïsme. Certains de ses successeurs ont été beaucoup plus radicaux, en traitant ces croyances comme des dogmes du judaïsme, transformant abusivement celui-ci en une théologie systématique. Cependant, dans son excès d'intellectualisme, Maïmonide lui-même partait de l'idée que D. souhaitait que nous parvenions à la perfection et que c'était la raison d'être des commandements de la Tora. De sorte qu'il fallait reconnaître comme préalable aux commandements de la Tora, Son Existence et son Unicité, sources de la connaissance de D. C'était là, semble-t-il, la principale justification que Maïmonide accordait à ses Articles de Foi, telle qu'il l'exprime lui-même dans le Michné Torah (*Hilkhot Yesodei Hatorah* 1:6).

4. Les tensions entre courants du judaïsme : légitimité vs hérésie.

Peut-on parler de versions non orthodoxes de la religion juive, et si oui, comment les traiter? Sur ces deux questions, la tradition n'offre aucun point d'appui auquel se référer. De ce fait l'orthodoxie contemporaine est confrontée à de nouvelles expressions de courants du judaïsme, promouvant leur propre légitimité, en se proclamant, à la fois, fidèles à la Tora ainsi qu'aux principaux commandements de la *Halakha*, et ouverts aux connaissances et

¹⁴ Voir Jonathan Sacks, *Studies in Spirituality*, OuPress, Maggid, 2021, dont on extrait la citation suivante, tirée d'un commentaire de la Paracha Behar (p. 164): "It was a sense of family that kept Jews linked in a web of mutual obligations, despite the fact that they were scattered across the world. Does it still exist? Sometimes, the divisions in the Jewish world go so deep, and the insults hurled by one group against another are so brutal that one could almost be persuaded that it does not. In the 1950s Martin Buber expressed the belief that the Jewish People in the traditional sense no longer existed. Knesset Yisrael, the covenantal people as a single entity before God, was no more. The divisions between Jews, religious and secular, orthodox and non-Orthodox, Zionist and non-Zionist, had, he fought, fragmented the people beyond hope of repair".

transformations historiques du monde moderne, incitant à une lecture moins immuable de la *Halakha*. Les orthodoxes, du moins la frange la plus radicale, ont une attitude très offensive à l'égard de ce qu'ils considèrent comme étant un abandon pur et simple des principes fondateurs du judaïsme, de sorte qu'ils rejettent ces autres courants (libéraux et Massorti), de peur que les communautés autour de ces nouveaux courants n'acquièrent une certaine légitimité auprès de juifs tentés par les facilités qu'offre la modernité. Ils n'hésitent donc pas à traiter d'hérétiques les représentants de ces courants.¹⁵ Pourtant, le fait que des orthodoxes traitent des non orthodoxes juifs d'hérétiques, n'a rien d'évident et mérite quelques explications.

Les accusations d'hérésie à l'encontre des courants non orthodoxes reposent sur plusieurs motifs : i/ non partage des dogmes énoncés dans les 13 Articles de Foi; ii/ introduction d'innovations substantielles, dont celle d'accorder les mêmes droits aux femmes qu'aux hommes; iii/ traitement malléable de la Halakha en fonction des conditions historiques; iv/ et enfin ouverture par rapport à des connaissances historiques extérieures à la Tora. Examinons brièvement ces différents points.

i/ En quoi le fait de ne pas considérer les Articles de foi de Maïmonide comme des dogmes sur les croyances constitue-t-il un acte d'hérésie ? Et d'abord qu'est-ce qu'une hérésie?¹⁶ Menachem Kellner examine la prière juive qui jette l'anathème sur ceux qu'on désigne en hébreu par le vocable *minim* (*Birkhat Haminim* ברכת המינים, bénédiction à propos des hérétiques¹⁷, douzième des dix-huit bénédictions *Shemoneh-Esreh*) qui se présente comme une imprécation à l'encontre des *Minim*.¹⁸ Certains traduisent ce terme par

¹⁵ Voir le très intéressant texte de Rivon Krygier, *Sommes-nous tous des hérétiques ?* Ce texte fait suite à une intervention du rabbin Michel Guggenheim sur Akadem traitant les libéraux et Massortis d'hérétiques.

¹⁶ Peut-on définir l'hérésie comme résultant simplement du rejet de l'un ou plusieurs des 13 articles de foi de Maïmonide ? Cela paraît peu crédible et il est plutôt rare de trouver un rabbin qui adhère à cette définition. Ne serait-ce que parce que les 13 articles de foi ne mentionnent pas toutes les croyances auxquelles sont invités les juifs. Par exemple, il n'est pas fait mention du fait que le peuple juif a été choisi par D. Il n'est pas fait mention non plus du libre arbitre laissé à l'homme, condition nécessaire de sa responsabilité.

¹⁷ https://fr.wikipedia.org/wiki/Birkat_haMinim

¹⁸ Voir Liliane Vana, *La Birkhat ha-Minim est-elle une prière juive contre les judéo-chrétiens ?* in *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition.*

hérétiques, d'autres préfèrent traduire ce terme par *sectaires*. L'*hérésie* renvoie au refus de toute croyance, tandis que le *sectarisme* renvoie à des distinctions sur les croyances au sein d'une même communauté. Des débats dans la Michna et le Talmud portent précisément sur l'opposition entre ces deux traductions. Ils conduisent à réfléchir sur ce que signifie une transgression. Certains rabbins considèrent que la transgression de juifs dénués de toute croyance, au point par exemple de ne pas célébrer Pessah, est moins grave que celle de juifs dont les croyances sont erronées, comme par exemple se tromper sur la date de Pessah. Les premiers seraient des *hérétiques* et les seconds des *sectaires*. Avec cette distinction en tête dans la traduction du mot *minim*, on comprend mieux le sens de la *Birkhat Haminim*: elle serait dirigée en fait contre les juifs sectaires, c'est-à-dire ceux qui admettent qu'on puisse décaler ou se tromper sur la date exacte de Pessah plutôt que contre les juifs hérétiques, c'est-à-dire ceux qui ne célèbrent pas Pessah. Autrement dit se tromper serait moins grave qu'ignorer! Menachem Kellner soutient que ce serait peut-être en référence aux débats entre *Pharisiens* (opposés au sectarisme) et *Saducéens* (opposés à l'hérésie) que se trouverait la justification de la prière *Birkhat Haminim*. Elle serait davantage *anti-sectaire* qu'*antihérétique*. Ainsi, l'accusation dont sont victimes les tenants des courants non orthodoxes tiendrait plus du sectarisme que de l'hérésie. De plus, certains passages du Talmud affirmant *qu'un juif qui a commis un péché reste un juif* ou que *toute personne qui rejette l'idolâtrie est juive*, impliquent que le judaïsme n'est pas une religion positive ; le judaïsme ne revendique que d'être la négation de l'idolâtrie.¹⁹

ii/ C'est vraisemblablement en matière d'*innovations sociales*, que réside la plus grande divergence entre les orthodoxes et les autres courants. Notamment en ce qui concerne la place des femmes.²⁰ Contrairement aux orthodoxes, les libéraux et les Massorti accordent aux femmes les mêmes

¹⁹ Deux phrases, l'une de Manitou, l'autre du rabbin Abraham Isaac Kook, mentionnées dans l'article cité de Rivon Krygier, méritent d'être rappelées ici. Le Rabbin Léon Askénazi, Manitou, disait : "*Tout juif est juif, même les juifs pieux et y compris les juifs non-sionistes, les juifs enrhumés et les juifs philatélistes*". Le Rabbin Abraham Isaac Kook disait : "*Les véritables justes ne récriminent pas contre l'iniquité, mais instaurent la justice ; ils ne récriminent pas contre l'hérésie, mais confortent la foi ; ils ne récriminent pas contre l'ignorance mais répandent la sagesse*".

²⁰ Voir Liliane Vana, *La place des femmes à la synagogue aux 1^{er} et 2^{ème} siècles : examen des sources rabbiniques et néotestamentaires*. Conférence de Mme Liliane Vana. In: École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_2001_num_114_110_11968

droits qu'aux hommes, aussi bien dans la *pratique cultuelle* (chanter, prier, ne pas être séparées des hommes dans la synagogue ou dans le Kotel, monter à la bima pour lire la Tora, exercer toutes les fonctions sacerdotales, y compris celle d'être rabbin de la communauté, etc.) que dans la *vie matrimoniale* (être à l'initiative d'un divorce, exiger le *guet* pour sortir du statut d'*agouna*, etc.). La question du rôle des femmes, qui a connu l'évolution la plus notable dans la société contemporaine, est vraisemblablement la ligne de fracture la plus significative entre les orthodoxes et les autres courants du judaïsme.

iii/ Les orthodoxes accusent les autres courants religieux d'être malléables à l'égard de la *Halakha*, c'est-à-dire de la Loi Juive. En fait il s'agit bien plus d'une différence de conception de ce que doit être la *Halakha* que d'une prétendue malléabilité. D'une part, ceux qui appellent à une application stricte de la *Halakha*, telle qu'elle a fini par être codifiée dans les grands textes de lois du Moyen-Âge (*Michné Torah* (1170-1180) de Maïmonide, *Arbaa Tourim* (vers 1310) de Jacob ben Asher, et *Shulhan Arukh* (1565) de Joseph Caro) n'admettent aucune modification de la Loi, les codes qui la régissent étant intangibles et donc intemporels car, venant de la Tora orale qui a précédé la Michna, ils seraient d'inspiration divine. D'autre part, ceux qui considèrent que la *Halakha* elle-même a été le théâtre non seulement d'âpres discussions dans l'histoire du judaïsme, mais également de modifications et d'adaptations substantielles, proposent de prendre en compte les aspects les plus positifs de l'évolution historico-politique de nos sociétés, sans renier pour autant l'esprit général de la Halakha. Cette ouverture serait, ajoutent-ils, le signe que la *Halakha* est elle-même porteuse d'une vitalité fondamentale.

iv/ L'accusation d'ouverture aux connaissances nouvelles est à la fois exacte et pleinement assumée par ceux à qui elle est adressée. Par exemple, les juifs libéraux et Massortis sont accusés de prêter une oreille complaisante à l'approche historico-critique de la Bible, qui remet en cause l'origine divine de la Tora. Pour leur défense, les courants non orthodoxes du judaïsme affirment que la remise en question d'une Tora d'origine divine, n'est pas aussi percutante qu'elle paraît de prime abord. Déjà les rabbis recouraient à l'affirmation que "*la Tora n'est pas au ciel*", pour interdire de clore un débat par le recours à un

argument d'autorité, fut-il divin.²¹ En fait, la tradition juive la plus ancienne a produit elle-même une effervescente littérature, s'inspirant de la loi orale (*Tora ché Bealpe*), supposée avoir été donnée par Dieu lui-même, en même temps que la loi écrite (*Tora ché BéMikhtav*). Quelle que soit son origine, cette loi orale a été transformée par des hommes, en des écrits qui ont grandement contribué à pérenniser le judaïsme, à partir de la fin du 1^{er} siècle de notre ère, marquant la fin du 2^{ème} Temple. De manière générale, la façon du peuple juif d'honorer la Tora, a été de la questionner sans cesse et de l'examiner sous toutes les coutures, y compris celle de douter de l'identité de son auteur, plutôt que de lui dédier un culte immuable et de la rendre intouchable, comme si elle était dénuée de toute vitalité!²² C'est par l'inspiration dont elle est porteuse, que des générations de rabbins, de philosophes, de penseurs, et plus généralement de juifs du quotidien, ont pérennisé les valeurs inestimables que porte la Tora. C'est ce que souligne Rivon Krygier dans *L'homme face à la révélation* (p. 127) "*Même si la Bible n'est plus un précis d'histoire, elle demeure une littérature sacrée inspirante. Si elle n'est plus une banque de données objectives, elle constitue encore et toujours un formidable gisement de valeurs*".

5. Peut-on surmonter les tensions en leur donnant un ton plus civilisé ?

Un objectif important de l'ouvrage de Menachem Kellner est de présenter aux orthodoxes juifs une voie leur permettant de cohabiter avec des juifs non orthodoxes, tout en conservant leur spécificité doctrinale.

Comment éviter une opposition frontale entre légitimité et hérésie ? C'est la question à laquelle s'attache l'auteur au chapitre 7: "*Existe-t-il une voie médiane qui me permettrait, en tant que juif orthodoxe, de me nourrir de l'unité du peuple juif, sans me séparer pour autant de l'alimentation spécifique que me procure l'adhésion à la doctrine selon laquelle la Tora a été donnée, dans son entité, par D. à Moïse au mont Sinaï ?*"

²¹ Le traité talmudique (TB, Baba Metsia, 59 b) comporte un débat à propos de la cachérouit d'un puits endommagé dans lequel l'un des protagonistes demande à D. d'intervenir pour lui donner raison, ce que fait D. Ce à quoi, l'autre protagoniste, nullement décontenancé, répond : *La Tora nous a été donnée ; elle n'est plus au ciel !*

²² C'est ainsi que s'exprimait le mathématicien et philosophe Blaise Pascal du 17^{ème} siècle, examinant le lien entre la Bible et le peuple juif comme suit: "*Il y a bien de la différence entre un livre que fait un particulier et qu'il jette dans le peuple, et un livre qui fait lui-même un peuple*".

La réponse à cette question ne saurait être, ni de l'ordre de la *tolérance*, ni de l'ordre du *pluralisme*. La *tolérance* serait une forme de condescendance résignée, à laquelle l'orthodoxie finirait par se rallier en mettant de côté ses propres convictions, sans les renier pour autant, mais en se gardant d'accuser d'hérésie les juifs non orthodoxes. Le *pluralisme* consisterait à penser que tous les courants de pensée du judaïsme religieux se valent et qu'il n'y a pas lieu de prononcer une exclusion ni même d'entretenir une quelconque polémique verbale. L'orthodoxe Menachem Kellner ne cherche donc pas à s'effacer en exhibant une largeur d'esprit qui lui permettrait de tolérer les non orthodoxes. En fait, ce qu'essaye de montrer Menachem Kellner, c'est que les tensions naissent d'une mauvaise formulation, celle posée par Maïmonide, consistant à rendre équivalents l'identité juive et l'adhésion aux 13 Articles de foi. S'il apparaît que cette équivalence est erronée, ce que l'auteur a cherché à montrer dans les six premiers chapitres de son ouvrage, son abandon rendrait possible la coexistence des juifs orthodoxes avec des juifs non orthodoxes, conduisant à une certaine restauration de l'unité du peuple juif (*klal Israël*) en dépit de l'existence d'importantes différences de conception doctrinale au sein de ce peuple.

La question de fond est qui est juif? Maïmonide y a répondu en définissant les juifs comme les porteurs de doctrines clairement définies, la conséquence étant qu'il a transformé le judaïsme traditionnel en une théologie que les orthodoxes considèrent comme étant "*la synagogue des vrais croyants*". C'est là que réside l'erreur et, pour le voir, Menachem Kellner fait appel aux raisonnements des deux grands penseurs juifs du Moyen-Âge que furent Judah Halévi et Moshé ben Maïmon. Dans le *Kuzari*, Halévi prétendait que les juifs ont reçu la Tora, parce que, en tant que juifs ils étaient les seuls en capacité de recevoir ce don. Autrement dit, les juifs seraient les porteurs de cette espèce d'ADN qui les a rendus aptes à recevoir la Tora! De son côté, Moshé ben Maïmon affirmait que les Hébreux devinrent juifs en acceptant de D. la Tora, celle-ci étant définie en termes de principes de base. Ce sont là deux arguments de la définition d'un juif que Menachem Kellner considère comme étant erronés.

Aussi propose-t-il de leur substituer tout simplement la définition que donne la Halakha : est juif celui qui est né de mère juive ou qui s'est converti au judaïsme. Cette substitution a un avantage évident. Résultant de la Halakha, elle est susceptible de recevoir l'assentiment de tous les juifs religieux, orthodoxes et non orthodoxes, alors que l'origine non Halakhique des définitions de Halévi et Maïmonide a créé des divergences notables. Par exemple pour Halévi, des convertis au judaïsme ne seraient pas pleinement juifs, car ils n'ont pas hérité du projet divin (*Inyan haElohi*), caractéristique essentielle selon lui, pour séparer les juifs des non juifs. Pour Maïmonide, être né de mère juive ne suffit pas, il faut en plus adhérer aux Articles de Foi, d'où le conflit entre orthodoxes et non orthodoxes.

Ecarter les définitions de l'identité juive par Halévi et Maïmonide en adoptant la simple définition Halakhique ouvrirait une voie plus pacifique entre juifs. Menachem Kellner fait remarquer que la définition Halakhique d'un juif n'implique pas pour autant l'absence d'une différence entre un "*bon juif*" et un "*mauvais juif*". Chaque courant pencherait évidemment du bon côté. Est-ce à dire qu'on retomberait dans le conflit entre orthodoxes et non orthodoxes? Non, prétend Menachem Kellner, car on peut penser que même si la différence subsiste, elle pèserait bien moins lourd que ce qu'on observe présentement, tout simplement parce que le recours à une définition Halakhique commune crée une *identité collective* qu'aucun courant religieux ne prendrait le risque de rompre. De plus, Menachem Kellner pense qu'en quittant la définition théologique, l'accent devrait être mis sur les actions et contributions de chacun, indépendamment du courant auquel il appartient. En appui de cette pensée, il cite deux passages, l'un du Talmud de Jérusalem, l'autre du Talmud de Babylone, selon lesquels D. dit : "*M'abandonneraient-ils tout en observant la Torah, sa lumière les pousserait à faire le bien*" (Talmud de Jérusalem, *Haguiga*, i. 7) et "*Un homme doit toujours être habité par la Tora et ses commandements, pas nécessairement pour le bien qu'ils procurent, mais le bien qu'ils procurent finit toujours par advenir*" (Talmud de Babylone, *Pessa'him*, 50b).

Bibliographie

Menachem Kellner, *Must a Jew Believe Anything*, Second Edition, 2006, The Littman Library of Jewish Civilization

Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, 1986, Oxford University Press

Menachem Kellner, Maimonides' Allegiances to Science and Judaism, *The Torah U-Madda Journal*, 1997, Vol. 7

Moshé ben Maimon, Maimonides' Introduction to Perek Helek, Chapter ten of Mishna Sanhedrin <https://www.mhcnyc.org/qt/1005.pdf>

David Novak, *Review of Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, by Menachem Kellner, *Philosophy East and West*, Vol. 39, No. 1 (Jan., 1989)

Marc Shapiro, Maimonides' Thirteen Principles: The Last Word in Jewish Theology? *The Torah U-Madda Journal*, Vol. 4 (1993)

Rivon Krygier, Êtes-vous hérétiques, conférence du 30/01/2022

Rivon Krygier, *L'homme face à la révélation*, in Louis Jacobs, *La Religion sans Déraison*, 1990, Albin Michel

Revue Politique et Parlementaire, "L'imaginaire des religions monothéistes, Permanence et Evolutions", débat entre un rabbin, un prêtre, un pasteur et un imam, publié dans *la Revue Politique et Parlementaire*, n° 1102, janvier-mars 2022.

Jonathan Sacks, *Traditional Alternatives, Orthodoxy and the Future of the Jewish People*, Jews College of Publications, 1989

Jonathan Sacks, *Studies in Spirituality, A weekly Reading of the Jewish Bible*, OUPRESS, MAGGID, 2021