



HAL
open science

La philosophie dans la prédication du judaïsme espagnol du xiii^e au xv^e siècle

Jean-Pierre Rothschild

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Rothschild. La philosophie dans la prédication du judaïsme espagnol du xiii^e au xv^e siècle. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2014, Théologie et philosophie en prédication : de Thomas d'Aquin à Jean Calvin, 98 (3), pp.497-541. 10.3917/rspt.983.0497 . halshs-01741559

HAL Id: halshs-01741559

<https://shs.hal.science/halshs-01741559>

Submitted on 23 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA PHILOSOPHIE DANS LA PRÉDICATION DU JUDAÏSME ESPAGNOL DU XIII^e AU XVI^e SIÈCLE

par Jean-Pierre ROTHSCHILD
CNRS – Institut de recherche et d’histoire des textes

I. INTRODUCTION. PRÉDICATION JUIVE ET PRÉDICATION CHRÉTIENNE : DIFFÉRENCES MAJEURES

Le sermon n’occupe pas du tout la même place dans la Synagogue que dans l’Église. D’un côté, dans les institutions ou dans la vie courante du judaïsme médiéval, sa place ne lui est pas clairement assignée, en l’absence de rien de comparable ni à un ministère de la parole canoniquement établi et contrôlé ni à des communautés spirituelles ou intellectuelles aussi bien réglées que les ordres monastiques ou religieux ou les universités de la chrétienté occidentale. D’un autre côté, le judaïsme ne se prêche pas à la manière du christianisme : il postule que toutes les âmes juives présentes et à venir assistèrent à la révélation au mont Sinai¹ ; tous les juifs ont l’obligation théorique d’apprendre à lire à leurs enfants et de les mettre en mesure d’étudier par eux-mêmes les Écritures et la littérature rabbinique² ; il n’est donc besoin, a priori, que de suppléer auprès du commun du public à un éventuel défaut d’étude personnelle en l’aidant à approfondir sa connaissance de la pratique des commandements et sa compréhension de l’Écriture ou, si les circonstances le requièrent, de prodiguer exhortations ou réconfort. Si la nécessité d’une prédication par les rabbins des communautés a été inscrite dans les textes normatifs, elle se limite à deux occasions de l’année liturgique, le sabbat qui précède la Pâque, où il convient de rappeler les règles complexes qui ne s’appliquent que pendant cette fête en même temps que la grandeur de l’événement fondateur à tous égards de l’histoire d’Israël et de sa relation avec Dieu, et le sabbat entre le Début de l’année (*Ro’sh ha-shanah*) et le Jour des Expiations (*Yom ha-kippurim*), où il s’agit d’exhorter au repentir³. Maïmonide (1138-1204), le premier peut-être à le faire parmi les grands décisionnaires, a néanmoins formulé la nécessité d’une prédication plus fréquente⁴, et ceci annonce la société juive espagnole du Moyen Âge tardif dont il va être question. Cependant, les prédicateurs n’ont pas de statut à proprement parler. Ce ne sont pas nécessairement les chefs religieux des communautés, ni forcément des rabbins (quelle que soit la définition retenue de cette désignation elle-même problématique), mais des hommes instruits, membres respectés de la communauté ou faméliques prédicateurs itinérants (le fameux exégète et grammairien Abraham Ibn Ezra en est un cas illustre) ; cependant, dans notre période, la position fixe de *marbiš Torah*, « propagateur de l’Écriture sainte »

¹. Dt 29, 14 et Rachi : « Et avec celui qui n’est pas présent : aussi avec les générations futures ».

². « Tu les inculqueras à tes enfants » (Dt 6,7) ; « Tu la méditeras jour et nuit » (Jos 1,8).

³. YISRA’EL ME’IR HA-KOHEN, *Mishnah berurah* sur JOSEPH QARO, *Shulhan ‘arukh, Oraḥ hayyim*, §429. La première étude historique sur la prédication dans le judaïsme, Leopold ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt* [1832¹], Francfort, J. Kauffmann, 1892, réimpr. Hildesheim, G. Olms, 1966 [et, depuis : Piscataway (N. J.), Gorgias Press, 2003], p. 428-439, fournit une vue d’ensemble plus nuancée des pratiques médiévales en distinguant selon les principales zones géographiques.

⁴. *Mishneh Torah, Sefer ahabah, hilekhot teshubah*, 4, 2 : « chaque communauté doit se préoccuper d’avoir un ancien respecté et sage, connu dès la jeunesse pour sa piété et aimé de ses concitoyens, qui leur prodiguera des admonestations publiques et les conduira au repentir » ; le modèle est fourni par la Bible dont Maïmonide rapporte ici maintes remontrances. *Ibid.*, *hilekhot tefillah*, 11, 3, il prévoit que la synagogue comporte une estrade (*bimah*, du grec βῆμα) depuis laquelle est lue la Torah et sont délivrés les sermons. Dans les deux occurrences, rien n’indique qu’il s’agisse d’une prédication exceptionnelle à l’occasion de la Pâque ou des Jours redoutables.

ayant pour vocation première de la commenter, paraît bien attestée⁵. L'absence de fondement institutionnel profond est sans doute une raison de l'insatisfaction souvent manifestée envers des prédicateurs de rencontre, ignorants⁶, ou bien infatués de leur savoir et peu soucieux d'être utiles à leurs auditeurs, ou en décalage d'une manière ou d'une autre par rapport à l'attente⁷, aussi bien que du manque de respect à leur endroit dont les sources témoignent souvent⁸. Quant aux monuments écrits, outre la difficulté, qui excède le cas juif, de déterminer leur rapport à la parole effective⁹, il s'en présente une spécifique qui tient à la terminologie hébraïque. Il se rencontre dans les manuscrits des textes ou des recueils désignés sous le terme de *derashah*, au pluriel *derashot*, littéralement, « recherches » ou « exégèses ». Simples « exégèses » écrites, ou bien sermons ou recueils de sermons¹⁰ ? Des indications d'occasion (pour le Début de l'année, pour le sabbat précédant Yom Kippur, etc.) garantissent seulement le lien de certains d'entre eux avec une circonstance de prédication, qu'elle ait eu lieu effectivement ou qu'elle fournisse un cadre de référence.

Une étude récente, reprenant la thèse du premier érudit moderne à avoir étudié la prédication juive, insiste sur ce que le travail de recherche, écrit, sur la péricope hebdomadaire du Pentateuque, serait premier, le chercheur « ne pouvant s'empêcher » de communiquer ensuite ses résultats au public assemblé à la synagogue¹¹. Que la délivrance orale ne soit pas l'essentiel mais représente le sous-produit

⁵. Me'ir BENAYAHU, *Marbiš Torah : semakhiyutayw, tafqidayw we-ħelqo be-mosedot ha-qehillah bi-Sefarad, be-Turqiyah u-be-‘edot ha-Mizrah* [Le Marbiš Torah : son autorité, ses tâches et sa part dans les institutions communautaires en Espagne, en Turquie et dans les communautés d'Orient], Jérusalem, Mosad ha-Rav Quq, [5]713 [1952/3] ; Joseph HACKER, « Patterns of the Intellectual Activity of Ottoman Jewry in the 16th and 17th Centuries » (en hébreu), *Tarbiz* 53/4 (1984), p. 569-603 (p. 584, n. 35).

⁶. MOÏSE IBN MAÏMON, *Commentaire de la Mishnah, Sanhedrin*, 10 (éd. Mordekhay Dob RABBINOBİŞ, *Rabbeynu Mosheh ben Maymon, Haqdamot le-peyrush ha-Mishnah* [« Maïmonide, Introductions du commentaire de la Michna »], Jérusalem, Hošva'at ha-Rab Quq, [5]721 [1960/1], p. 119, « ces prédicateurs qui expliquent et enseignent au grand public ce qu'ils ne savent pas eux-mêmes » [c'est nous qui traduisons] ; de même *Guide des égarés* II, 29, trad. Salomon MUNK, *Le Guide des égarés. Traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun dit Maïmonide*, n^{le} éd., Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1981, t. II, p. 227 : « ...il ne faut pas faire comme ces pauvres *darschanim* (prédicateurs) et commentateurs, qui s'imaginent que la science consiste à connaître l'explication des mots, et aux yeux desquels c'est une très grande perfection que de parler avec abondance et prolixité ; mais d'y méditer avec une véritable intelligence, après s'être perfectionné dans les sciences démonstratives et dans la connaissance des mystères prophétiques, c'est là ce qui est un (véritable) devoir ».

⁷. Shaul REGEV, *Oral and Written Sermons in the Middle Ages* (en hébreu), Jérusalem, Rubin Mass, 2010, qui ne traite que du judaïsme espagnol et de la période qui nous intéresse, sous « Doléances contre les prédicateurs », p. 146-154, citant notamment Joseph b. Shem Tov Ibn Shem Tov qui dénonce aussi l'emploi d'une argumentation peu soucieuse de vérité (sophistique, dialectique [on verra plus loin la place inférieure que cet auteur assigne à cette branche de la logique], voire poétique), et la flatterie des puissants.

⁸. Vers le milieu du xv^e s., Haïm Ibn Musa, dans une lettre à son fils, rapporte avoir vu, peu après les événements violents de 1391, un prédicateur philosophe dissertant sur l'unité divine et brutalement interrompu par un membre éminent de la communauté ; celui-ci avait déclaré qu'ayant peu auparavant témoigné pour cette même unité en étant dépouillé de ses biens, roué de coups et laissé pour mort par la populace, il n'était pas disposé à écouter la mettre en question au moyen de syllogismes ; il avait alors quitté l'assemblée, suivi du plus grand nombre des assistants. Traduction anglaise dans Marc SAPERSTEIN, *Jewish Preaching 1200-1800*, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 384-387.

⁹. Déjà signalé pour les sermons juifs par M. Saperstein et brièvement par Carmi HOROWITZ, « *Darshanim, Derashot and the Derashah Literature in Medieval Spain* », dans Haim BEINART (éd.), *The Sephardi Legacy*, Jérusalem, The Hebrew University Magnes Press, 1992, t. I, p. 383-398 (384), ce problème est longuement exploré par Sh. REGEV, *Oral and Written Sermons, op. cit.*, p. 21-85. Comme dans le cas de la prédication chrétienne aux laïcs, la langue même diffère : conservés en hébreu, les sermons durent être, le plus souvent, délivrés en langue vernaculaire.

¹⁰. Eliezer BEN YEHUDAH, *Thesaurus totius hebraicitatis et veteris et recentioris* (en hébreu) [Jérusalem, 1901¹], t. II, New York-Londres, Th. Yoseloff, 1960, s. v. « Derashah », donne les deux sens de « commentaire écrit, en particulier [de] recherche exégétique ou scientifique », ou de « simple exposé d'un sujet sérieux devant le public » ; Jakob KLATZKIN, *Thesaurus philosophicus linguae Hebraicae et veteris et recentioris*, Berlin, Eschkol, 1928-1933, réimpr. New York, Feldheim, 1967, t. I, ne donne que *darush* (« These, Postulat, Beweisthema, Problem, quaestio u. ä. »), *derishah* (« Forschung, Untersuchung ; These, Problem u. ä. ») ; pour ce dernier terme, ni lui ni Ben Yehudah n'attestent le sens de « prédication » qu'il prend chez Joseph Ibn Shem Tov, '*Eyn ha-gore*', ms. Oxford, Bodl. Lib., Michael 350, f. 102 *et alibi*) et *derash* (aussi, « Rhetorik », sens que ne relève pas Ben Yehudah), sans compter les *darshanim*, dans le sens particulier de membres de l'ordre des frères prêcheurs (d'un terme qui désigne dès le x^e et le xi^e s., en Allemagne et en France du Nord, des exégètes éminents [L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge, op. cit.*, p. 430]).

¹¹. Sh. REGEV, *Oral and Written Sermons, op. cit.*, p. 17-18, et auparavant, « The Sermon in the 16th Century as a Basis for a Philosophical Interpretation of the Aggadic Text » (en hébreu), *Daat* 50-52 (2003), p. 201-219 (202), après L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge, op. cit.*, à propos de l'Espagne, p. 435 : « Die fleissige Beschäftigung mit einer tiefern Exegese der Schrift und der Hagada konnte nicht ohne öftern lebendigen Wiederhall in den gottesdienstlichen Versammlung bleiben ». Le lien entre prédication orale et exégèse écrite est également noté par J. HACKER, « Patterns », art. cit., p. 585. Maïmonide déjà (*Guide des égarés* II, 29) associait « les prédicateurs et les exégètes ».

d'un travail d'écriture, alors que la cause finale du sermon chrétien est sa prédication effective, que la parole, donc, soit non seulement seconde, mais secondaire par rapport à l'écriture, se comprendrait sans peine à la lumière de ce que nous avons présenté auparavant du judaïsme entendu au moins en principe comme un monde d'hommes sachant lire et étudier par eux-mêmes, à la différence d'une société chrétienne dans laquelle un petit nombre de *litterati* instruisent les autres en vue de rien de moins que leur salut. Cette profonde différence s'exprime dans les mots, *d^erashah* ne renvoyant qu'à l'investigation intellectuelle alors que *sermo* se donne immédiatement comme une parole. À noter que par un singulier chiasme, le terme hébreu qui semble contenir la notion de parole, *ma'amar*, désigne essentiellement, dans les manuscrits, un traité, un article monographique, et rien d'oral ; nous le trouvons cependant dans un autre emploi, celui des dits des sages (*ma'amarei hazal*), sans doute supposés oraux aux siècles lointains où ils furent prononcés, mais désormais textes écrits, lapidaires et énigmatiques, sur lesquels s'exerce l'intelligence spéculative (nous y reviendrons), mais qui, dans le sermon hébreu type en Espagne à la fin du Moyen Âge, fournissent un texte apparemment éloigné du verset pris comme thème, que tout l'art du prédicateur est cependant de mettre en rapport avec lui¹².

Cette explication unilatérale de l'origine du sermon juif à partir de l'exégèse, bien qu'elle ait pour elle l'autorité fondatrice de Leopold Zunz, ne tient pas compte de la fonction de correction des mœurs, expressément évoquée par Maïmonide dans le texte cité plus haut, laquelle paraît être une autre puissante motivation de la pratique de la prédication à la synagogue. Joseph Dan au contraire a vu dans cette dernière motivation la cause principale, sinon exclusive, de la prédication, allant jusqu'à faire de celle-ci un simple sous-genre de la littérature éthique¹³. Ce n'est pas le lieu de prendre parti dans ce débat sur un engendrement d'essences littéraires, qui n'en est pas un, puisque les deux points de vue ont paru s'ignorer ; il suffit à cette introduction d'indiquer que les deux types de motivations, exégétique et parénétiq ue, sont sans cesse présents, au moins, dans l'espace et dans le temps que nous allons considérer, puisque l'histoire de la philosophie dans la prédication juive en Espagne est, notamment, celle d'une interrogation sans fin sur la priorité à accorder à la connaissance ou à l'éthique.

II. AU XIII^e ET AU XIV^e SIÈCLE : LA PRÉDICATION SYNAGOGALE, LIEU D'AFFRONTMENT ENTRE TENANTS DE L'ÉQUATION ET DE L'INÉQUATION DES DOCTRINES DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA TORAH

1. *Le corpus des textes commentés publiquement*

Il a été remarqué à propos des premières générations d'émigrés d'Espagne dans l'Empire Ottoman combien la production de commentaires non seulement du Pentateuque, objet d'une lecture liturgique hebdomadaire continue, et des Cinq Rouleaux (*megillot* : Cantique des cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther) eux aussi appelés chacun en son temps par le calendrier liturgique, mais encore des livres de Job, des Proverbes et des Psaumes (regroupés sous l'appellation de *sifrey emet*¹⁴), du livre de Daniel (à cause de sa portée en termes de lecture de l'histoire du salut) ainsi que du traité michnique des Principes (*Abot*), lui aussi en son temps liturgique, avait été stimulée par les tâches assignées au prédicateur-enseignant communautaire, *marbiš Torah*, selon des usages remontant à l'Espagne¹⁵. L'appartenance d'une partie de ces ouvrages à la littérature sapientielle, les difficultés posées par Job (la souffrance du juste) et par le Cantique (l'impossibilité d'une lecture littérale) et, dans le Pentateuque même, des thèmes majeurs comme ceux de la création, des miracles ou de l'endurcissement du cœur de Pharaon orientaient tout naturellement vers des commentaires de type

¹². Sur la structure du sermon type dans le judaïsme espagnol, v. Joseph HACKER, « Ha-d^erashah ha-sefardit ba-me'ah ha-ṭ'ṭ'z – beyn sifrut le-maqor hist^oriyi » [Le sermon juif espagnol au XVI^e siècle. Entre œuvre littéraire et source historique], *Pe'amim* 26, 1986, p. 108-127 (120-121) ; M. SAPERSTEIN, *Jewish Preaching, op. cit.*, p. 75-76 ; ID., « Medieval Jewish Preaching and Christian Homiletics », dans Alexander DEEG, Walter HOMOLKA, Heinz-Günther SCHÖTTLER (éd.), *Preaching in Judaism and Christianity. Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Berlin, de Gruyter (coll. « Studia judaica » 41), 2008, p. 73-88 (75-76) ; Sh. REGEV, *Oral and Written Sermons, op. cit.*, p. 86-97.

¹³. Joseph DAN, *Sifrut ha-musar we-ha-d^erush* [La littérature morale et la prédication], Jérusalem, Keter, 1975 ; ID., « Homiletic Literature », *Encyclopaedia Judaica*², Detroit-Jérusalem, 2007, t. IX, p. 508-512 (identique à *EJ*¹, Jérusalem, 1971, t. VIII, col. 946-955) ; *ibid.*, p. 508 : « Homiletic literature, a genre within ethical literature, mainly aims to educate the public toward moral and religious behavior in everyday life and during times of crisis ».

¹⁴. « Livres de vérité » ; d'après l'acronyme formé à partir de leurs titres hébreux, *'Tyob, Mishley, Tehillim*.

¹⁵. Y. HACKER, « Patterns... », art. cit., p. 583-587 ; M. BENAYAHU, *Marbiš Torah, op. cit.*

philosophique, au moins au sens de ce que Julius Guttman a entendu par « philosophie religieuse »¹⁶. Mais Maïmonide et ses disciples rationalistes allaient inscrire durablement la recherche philosophique, au sens aristotélien du terme, au cœur de l'exégèse.

2. Maïmonide, ses disciples et la lecture philosophique de l'Écriture

L'orientation philosophique de la prédication juive ne doit pas tout à Maïmonide : le plus ancien recueil de sermons hébreux médiévaux identifiable comme tel est celui de l'astronome Abraham bar Hiyya (Barcelone, 1070-Narbonne, 1136 ou 1145), « Méditation de l'âme » (*Hegion ha-nefesh*), quatre sermons sur le repentir, à caractère spéculatif. Mais ce caractère spéculatif et les orientations principales furent profondément déterminés par une tradition découlant de Maïmonide. Le *Guide des égarés*, que son auteur donnait pour un ouvrage d'exégèse, fournissait, quoique non sans ambiguïtés annoncées à l'avance, mais nullement levées, par lui-même, une méthode philosophique de lecture de l'Écriture sainte et y reconnaissait, de même que, dans une certaine mesure, dans les homélies des anciens rabbins du Talmud et de la littérature du Midrash, des doctrines philosophiques identiques ou consonantes à celles des philosophes grecs. Il désignait sans équivoque¹⁷ la connaissance spéculative fondée sur l'apprentissage méthodique des sciences comme la condition de la félicité éternelle. En même temps que les hautes élaborations du *Guide* destinées aux chercheurs spéculatifs, le code législatif que Maïmonide destinait à un plus grand public, la « Répétition de la loi » ou « Main forte » (*Mishneh Torah* ou *Ha-yad ha-hazaqah*) indiquait aussi, d'entrée¹⁸, l'obligation faite au croyant de rechercher une connaissance intellectuelle de Dieu.

Quelle qu'ait été l'intention ultime de Maïmonide lui-même, une forte tradition de lecture ultrarationaliste se mit en place aussitôt, dès la traduction (approuvée par Maïmonide) du *Guide* de l'arabe en hébreu par Samuel Ibn Tibbon en 1204¹⁹. Le succès, sinon de Maïmonide lui-même, du moins de ces maïmonidiens rationalistes, n'alla pas sans difficultés qui se traduisirent par plusieurs crises, deux, notamment, ayant leur foyer dans le Languedoc avec des échos en France du Nord, en Provence et en Espagne, en 1230-1233 puis en 1303-1306²⁰. Celles-ci ne font que révéler l'importance de la popularisation de la philosophie qui passa notamment par la prédication et qui ne fut pas enrayée, si peut-être freinée, par les mesures de ses adversaires. C'est ainsi que Jacob Anatoli (v. 1194-1256), né peut-être à Marseille et actif dans le Midi, gendre du traducteur du *Guide des égarés* Samuel Ibn Tibbon, cite dans ses sermons recueillis sous le titre de « L'aiguillon des disciples » (*Malmad ha-talmidim*) Aristote, Platon et Averroès et pratique systématiquement une exégèse allégorique en soutenant que l'Écriture recèle des vérités philosophiques dont la compréhension est nécessaire à l'accomplissement correct des devoirs religieux ; ce recueil fit bien des émules en même temps qu'il fut dénoncé comme dangereux par les adversaires de la philosophie. Le paradoxe, du point de vue des philosophes eux-mêmes, d'une doctrine difficile, enseignée au grand public est affronté entre autres par Shem Tov ibn Falaquera (1224/8-apr. 1290) qui professe ce qu'on a récemment proposé d'appeler un « élitisme démocratique » : quoi qu'il en soit du fait que beaucoup sont à tout jamais inaptes aux approfondissements nécessaires à la philosophie, ceux qui possèdent ce savoir rare mais indispensable à la véritable félicité humaine ont le devoir d'en faire connaître à d'autres les voies d'accès ; le sermon

¹⁶ Julius GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, E. Reinhardt, 1933, selon une intention que ne rend pas le titre de la traduction française, *Histoire des philosophies juives*, trad. de l'anglais par Sylvie COURTINE-DENAMY, Paris, Gallimard, 1994, mais qu'explique la préface de Raphael Jehuda Zwi WERBLOWSKY, *ibid.*, p. 8-10.

¹⁷ *Guide* I, 34, trad. S. MUNK, t. I, en part. p. 119-125.

¹⁸ *Mishneh Torah, Sefer ha-madda', hilekhot yesodey ha-Torah*, 1, 6 : « et la connaissance de cela [l'existence de Dieu et son rôle dans le fonctionnement de l'univers] est un commandement positif, selon qu'il est dit : "Je suis l'Éternel ton Dieu" » (*Ex* 20, 2 ; *Dt* 5,6). C'est une discussion entre Maïmonide et d'autres que de savoir si cette première « parole » est un commandement ou la condition préalable de l'acceptation des commandements en tant que commandements divins.

¹⁹ Sur l'infléchissement de la traduction tibbonide par rapport à l'original arabe, voir Carlos FRAENKEL, *From Maimonides to Samuel ibn Tibbon. The Transformation of the Dalālat al-Hā'irīn into the Moreh ha-Nevukhim* (en hébreu), Jérusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2007 et, en français, le compte rendu lucide et précis de David LEMLER, *Revue des études juives* 170 (2011), p. 300-307.

²⁰ Charles TOUATI, « La controverse de 1303-1306 autour des études philosophiques et scientifiques », *Revue des études juives* 127 (1968), p. 21-37, repris dans ID., *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Patrimoine-Judaïsme »), 1990, p. 201-217 ; rappel des grandes lignes de la crise de 1230-1233 et de la bibliographie afférente, p. 22-24/202-204 ; sur la crise de 1303-1306, M. SAPERSTEIN, *Jewish Preaching, op. cit.*, p. 380-383 et Moshe HALBERTAL, *Between Torah and Wisdom* (en hébreu), Jérusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2000, p. 152-180.

philosophique en est un moyen, comme les encyclopédies philosophiques ou introductions à la philosophie du type de l'anonyme *Ruah h'Qohen* (« Esprit de grâce »)²¹.

Toutefois, soutenir que les vérités scientifiques se trouvaient nécessairement dans la Torah, la vérité ne pouvant être en contradiction avec elle-même²², en dépit de l'avantage de l'irénisme apparent, soulevait beaucoup d'interrogations : pourquoi ces vérités ne se lisent-elles pas si aisément dans la Torah, quelle est la supériorité de celle-ci sur la sagesse des Nations, quelle part à la félicité ultime, tout simplement quelle récompense, est-elle promise à ceux qui, quoique pieux et remplis de crainte du ciel, n'ont pas la possibilité ou la capacité de se livrer à des études spéculatives ?

3. Torah, philosophie et ésotérisme

a) Un péril philosophique

La réponse à ces questions fut double. L'une consista à voir dans la prétention des philosophes un péril pour la Torah. En particulier, c'est un thème répété par des générations d'adversaires du rationalisme extrême que de dénoncer les excès de l'emploi de la méthode allégorique par des prédicateurs incontrôlés. Ils en fournissent des exemples comme la réduction d'Abraham et de Sarah à la forme et à la matière, ou des douze fils de Jacob aux signes du zodiaque. En outre, les auteurs de ces excès se seraient exprimés avec dédain à propos des Rabbins anciens, ignorants de la philosophie, voire auraient nié la possibilité des miracles, ou encore, cité d'abondance les philosophes en omettant les sages du Talmud²³. Mais les textes de tels sermons ne nous sont pas parvenus, soit qu'un effet de censure interne en ait empêché ou supprimé la mise par écrit, soit que les dénonciateurs ne fissent que répéter un lieu commun à partir d'un événement ponctuel à présent insaisissable.

b) Deux ésotérismes concurrents

La deuxième réponse intéresse directement la question du sermon philosophique, puisque c'est celle de l'ésotérisme²⁴. Il nous semble que le thème d'une doctrine ésotérique est irrésistiblement appelé par la thèse même des philosophes que nous avons dite, celle de l'équivalence entre la philosophie et la Torah, puisque cette thèse suscite immédiatement l'observation que les textes ne sont pas superposables²⁵. Dira-t-on que ce qui n'est pas immédiatement philosophable dans la Torah n'est qu'une enveloppe plus ou moins grossière, rendue nécessaire par une pédagogie elle-même d'inspiration philosophique à l'usage de la masse du peuple ? C'est la position du maïmonidisme rationaliste dominant, déjà ésotériste en un double sens : ces enseignements pour le peuple n'agissent sur le peuple

²¹. David LEMLER, « Shem Tov Falaquera's Letter Regarding the Guide – Critical Edition », *Zutot* 9 (2012), p. 27-50 (p. 36), sans mention des sermons.

²². Alain DE LIBERA (introd.), Marc GEOFFROY (trad.), *Averroès, Discours décisif*, Paris, Flammarion (coll. « GD bilingue » 871), 1996, 2003 : « Puisque dans cette Révélation est la vérité, et qu'elle appelle à pratiquer l'examen rationnel qui assure la connaissance de la vérité, alors nous Musulmans, savons de science certaine que l'examen des étants par la démonstration n'entraînera nulle contradiction avec les enseignements apportés par le texte révélé : car la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur » (§18). De même THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles* [I,7].

²³. Ch. TOUATI, « La controverse de 1303-1306 », art. cit., p. 205-206 de la réédition, se référant en particulier au recueil de correspondance d'époque réuni par Abba Mari b. Moïse ha-Yarḥi (= de Lunel) sous le titre d'« Offrande de jalousie » (*Minḥat gena'ot*) ; C. HOROWITZ, « *Darshanim*... », art. cit., p. 396, d'après la Lettre de Haïm Ibn Musa (*supra*, n. 8) décrivant un type de prédicateurs qu'il dit nouveaux en Espagne au XV^e siècle.

²⁴. Selon la thèse de Leo STRAUSS, *La Persécution et l'art d'écrire*, trad. française, Paris, Agora, 1989 ; Éd. de l'Éclat, 2003 ; Gallimard (coll. « Tel »), 2009, l'ésotériste se protège et protège la société en ne disant pas toute sa doctrine, ce qui mettrait en danger l'ordre établi ; Dov SCHWARTZ, *Contradiction and Concealment in Medieval Jewish Thought* (en hébreu ; c.r. de J.-P. ROTHSCHILD, *Revue des études juives* 162/1-2 [2003], p. 302-304), Ramat-Gan, Bar-Ilan University, 2002, a en quelque sorte généralisé cette thèse, faisant aussi remonter le phénomène en-deçà de Maïmonide, et posé pour finir le problème de l'indétermination du sens pour le chercheur moderne. En dernier lieu, Moshe HALBERTAL, *Concealment and Revelation. Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, traduit de l'hébreu par Jackie FELDMAN, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2007, a distingué trois ésotérismes à l'œuvre en même temps : celui des philosophes, celui des kabbalistes et celui des astrologues, disciples d'Abraham Ibn Ezra, et adressé une forte critique philosophique à la thèse de Strauss et de ses nombreux émules en même temps que procédé, dans son ultime chapitre (p. 142 *sqq.*), à une analyse philosophiquement profonde de toutes les implications de la notion d'ésotérisme qui n'avait jamais été menée, au moins dans le cadre des études juives.

²⁵. Nous ne nous référons pas ici à la brillante analyse de M. HALBERTAL, *Concealment, op. cit.*, p. 135-142, sur l'ésotérisme au XIII^e s. comme remède à un sentiment d'insuffisance du sens accessible de la Torah, moyen de valorisation de doctrines nouvelles (en ce que ce qui est caché serait le principal et l'originel) et moyen d'assurer la coexistence paisible de groupes qui s'entendent sur les sens apparents et sur le principe de l'existence de sens cachés tout en ignorant mutuellement leurs enseignements ésotériques, incompatibles.

qu'à condition que celui-ci n'en découvre pas la véritable nature, qu'il ne comprendrait pas²⁶ ; quant à la doctrine profonde, elle demeure invisible aux yeux du vulgaire, qu'elle induirait sans cela en faute. Mais on peut aussi choisir de dire que ce qui, dans la Torah, ne se lit pas philosophiquement, excède au contraire la philosophie et qu'ainsi, l'équation posée manifestement à faux par les philosophes désigne d'elle-même la présence d'un autre savoir ou d'une autre forme de pensée, ésotérique en ce que le discours rationnel habituel n'est pas apte à en rendre compte. Le XIV^e siècle est celui dans lequel les doctrines cachées, qui s'étaient élaborées, en somme, au siècle précédent, dans des milieux fermés, sont, sinon toujours mises sur la place publique, du moins davantage divulguées, tant sous la forme de commentaires des différentes doctrines ésotériques – philosophique, kabbalistique et astrologique²⁷ – qu'à l'occasion des sermons.

c) Limitations institutionnelles

Pour ce qui regarde l'ésotérisme philosophique, deux positions s'affrontaient : diffuser sans réserve la philosophie comme l'avait fait Jacob Anatoli au XIII^e siècle. Ou bien la limiter, sur la base de Maïmonide lui-même avertissant que les doctrines des nations peuvent contredire la Torah, leur admission sans discernement pouvant conduire aux fausses doctrines de l'éternité du monde et de l'impossibilité des miracles, et les vraies interprétations de la Torah étant en partie perdues tant par la destruction des livres, le massacre des savants et l'interruption des traditions orales qu'en raison de la disparition de la prophétie²⁸ : c'était la position d'Abba Mari de Lunel, qui fut à l'origine de la querelle de 1303-1306 sur les études philosophiques et se montra hostile à la prédication philosophique, suivi dans un premier temps et pour ce motif par Menahem ha-Me'iri de Perpignan. Mais Abba Mari avait aussi entraîné dans sa querelle Salomon ben Adret, principal disciple du célèbre kabbaliste Moïse b. Nahman (Nahmanide), qui tenait les philosophes pour trop ignorants pour dévoiler aucun secret mais désirait quant à lui, dès lors qu'il y entrait quoique avec réticence, faciliter un premier pas vers l'éradication de la philosophie, « femme étrangère » qui concurrençait la légitime épouse ; de sorte que Menahem ha-Me'iri, qui ne voulait pas d'une telle éradication, rejoignit le camp des défenseurs de la philosophie, observant d'ailleurs qu'il eût mieux valu, pour combattre les effets néfastes de la divulgation, proscrire les sermons philosophiques plutôt que de retarder l'âge de l'étude de la *Physique* et de la *Métaphysique* qui resteraient de toute façon accessibles seulement à un petit nombre²⁹.

Il demeure qu'en dépit des aspirations des philosophes ésotéristes comme des adversaires de la philosophie, la pratique du sermon philosophique n'avait pas été frappée par les décisions de Barcelone en 1305. Quant au prestige de Maïmonide, il s'est établi irrésistiblement au point que nul de ses adversaires, et il en comptera de nombreux dans l'Espagne du XV^e siècle, ne se dispense de le mentionner avec la plus grande révérence alors même que sa critique est la plus virulente³⁰ ; il n'en va pas ainsi des autres grands auteurs rationalistes, le Provençal Lévi b. Gerson de Bagnols-sur-Cèze (1288-1344), souvent attaqué sans détours, et Moïse de Narbonne (v. 1300-1362), parfois qualifié sans ambages de « maudit ». Du moins sont-ils, eux aussi, couramment mentionnés et discutés, et les références à Aristote et à Averroès, aussi bien que le traitement de thèmes philosophiques, sont-ils monnaie courante dans la prédication comme dans les traités.

²⁶. C'est le cas selon la lecture rationaliste de Maïmonide du culte sacrificiel, destiné par le législateur divin à répondre à l'incapacité des Hébreux aux temps bibliques à concevoir une religion sans sacrifices, mais dont le peuple doit continuer de croire que chaque détail en est profondément motivé et doit être scrupuleusement observé : voir Amos FUNKENSTEIN, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII^e siècle*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre ROTHSCHILD, Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1995, p. 258-265. Rendant compte des motifs des préceptes en *Guide* III, 26-54, il prête ainsi à chaque commandement une double structure, en tant que commandement rationnel et en tant que requérant la soumission.

²⁷. M. HALBERTAL, *Concealment*, *op. cit.*, p. 138-139.

²⁸. *Guide* I, 71 ; II, 11 et 36. C'est le point de départ d'une des rares études à signaler en français : Géraldine ROUX, *Du prophète au savant. L'horizon du savoir chez Maïmonide*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Patrimoines-judaïsme »), 2010, où l'on notera l'heureuse expression d'une « écriture des temps crépusculaires » ; voir en part. les p. 15-21, 27, etc. ; toute la suite de l'ouvrage explique le *Guide* comme la recherche des conditions de la refondation de la science perdue. Nous verrons plus loin le thème de la science perdue réutilisé aussi bien par des adversaires de la philosophie comme Joseph b. Shem Tov au XV^e s. que par des rationalistes comme Salomon le-Beyt ha-Lewi au XVI^e s.

²⁹. Nous résumons cette fois l'analyse historiquement très informée, conceptuellement très méticuleuse et en tout point remarquable de M. HALBERTAL, *Concealment*, *op. cit.*, p. 120-132.

³⁰. Voir par ex. Jean-Pierre ROTHSCHILD, « Le 'Eyn ha-qore' de Rabbi Joseph b. Shem Tob Ibn Shem Tob : critique de Maïmonide et présence implicite de R. Juda ha-Lévi », dans Gilbert DAHAN, Gad FREUDENTHAL, J.-P. ROTHSCHILD (éd.), *Torah et science... études offertes à Charles Touati*, Louvain-Paris, Peeters, 2001, p. 165-211.

4. Le péril et le modèle chrétiens

La période qui nous intéresse est aussi marquée par l'imposition aux juifs de sermons chrétiens, un phénomène souvent mentionné mais qui paraît dans le détail assez mal connu, dont le début se place au milieu du XIII^e siècle³¹ ; par de grandes controverses mises en scène par les autorités chrétiennes, celles de Barcelone en 1263 (à laquelle prit part entre autres, du côté juif, l'exégète et prédicateur d'orientation kabbaliste Nahmanide) et celle de Tortose en 1413 étant les plus célèbres ; les juifs étaient encore exposés d'autres manières aux influences et aux exemples chrétiens, à travers l'assistance volontaire à d'autres prêches et aussi à l'occasion d'entretiens individuels³² que favorisait la *convivencia* dans une société très mêlée où les ghettos fermés n'existaient pas. Il est frappant d'observer comment un auteur aussi radicalement critique de la tradition maïmonidienne que Hāsdai Crescas (v. 1340-1410/1) dans son grand ouvrage destiné à ses coreligionnaires, « La lumière du Seigneur » (*Or ha-Shem*), procède différemment dans son traité de polémique anti-chrétienne, la « Réfutation des principes des chrétiens » (*Biṭṭul 'iqqarey ha-nošrim*)³³ : il suit une argumentation purement rationaliste que ne désavouerait aucun de ses adversaires juifs, comme s'il s'agissait, d'une part, d'opposer à la polémique chrétienne un front uni et, d'autre part, d'exprimer le contraste entre une religion juive entièrement compatible avec la raison et un christianisme profondément irrationnel³⁴. Ainsi peut-on penser que la popularisation de la philosophie à travers son usage dans les sermons servait aussi, à la fois, à persuader le public juif qu'il n'était pas culturellement inférieur à ses interlocuteurs chrétiens (le thème de l'insuffisance à cet égard est fréquent, il est notamment employé par des traducteurs vers l'hébreu pour justifier leur travail³⁵) et à le familiariser avec les arguments, les références et les méthodes de raisonnement qui pouvaient lui permettre de résister aux arguments chrétiens.

³¹. Jacques I^{er} d'Aragon, en 1242, impose aux juifs d'aller entendre des prêches chrétiens et permet aux Mendians de se rendre dans les synagogues sans y avoir été invités ; en 1278, le pape Nicolas III prend une mesure semblable : Jean RÉGNÉ, *Catalogue des actes de Jaime I^{er}, Pedro III et Alfonso III rois d'Aragon concernant les juifs, 1213-1291*, Paris, Durlacher, 1911, 3 vol. ; éd. anglaise augmentée et pourvue d'index, ID., Yom Tov ASSIS, Adam GRUZMAN, *History of the Jews in Aragon : Regesta and Documents 1213-1327*, Jérusalem, The Hebrew University Magnes Press, 1978, à l'index, s. v. « Sermons, of Christians to Jews » ; Robert CHAZAN, *Daggers of Faith. 13th-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1989, p. 38-48 ; ID., *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 203, 249 ; Ora LIMOR, « Polemical Varieties : Religious Disputations in 13th Century Spain », *Iberia Judaica* 2 (2010), p. 55-79 (65-66 et n. 33) ; Paola TARTAKOFF, *Between Christian and Jew. Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 88-91 sur les sermons donnés par des convertis en Aragon au XIV^e siècle.

³². Et dont témoigne en particulier la relation de la dispute donnée pour tenue à Majorque en 1286 par un médecin génois avec des juifs : Gilbert DAHAN (intr., éd. et trad.), *Ingetus Contardus, Disputatio contra Iudeos*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, 2^e tirage 2012 ; voir aussi Ram BEN-SHALOM, « Between Official and Private Dispute : The Case of Christian Spain and Provence in the Late Middle Ages », *AJS Review* 27 (2003), p. 23-71 ; O. LIMOR, « Polemical Varieties », art. cit.

³³. Dont le public demeure incertain : chrétien selon Heinrich Graetz, composé de juifs déjà déjudaïsés et en passe de se convertir pour Benzion Netanyahu suivi par les auteurs des deux éditions du texte (Daniel LASKER, *R. Hāsdai Qresqas, Sefer Biṭṭul 'iqqarey ha-nošrim be-targumo shel Yosef ben Shem Tzibb* [Hasdai CRESCAS, *La Réfutation des principes des chrétiens* dans la traduction de Joseph b. Shem Tov], Ramat-Gan, Université Bar-Ilan, 1989/90 ; Carlos DEL VALLE RODRIGUEZ [texte hébreu, introduction, traduction castillane moderne, notes], *La inconsistencia de los dogmas cristianos, de Crescas*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, 2000). La question ne nous semble pas définitivement tranchée.

³⁴. Jean-Pierre ROTHSCILD, « La faute d'Adam dans la polémique des juifs espagnols contre le christianisme à la fin du XIV^e et au XV^e siècle », *Iberia judaica* 2 (2010), p. 121-142, en part. 122-123, 131-132. Eric LAWEE, « Sephardic Intellectuals : Challenges and Creativity (1391-1492) », dans Jonathan RAY (éd.), *The Jew in Medieval Iberia, 1000-1500*, Boston, Academic Press, 2012, p. 350-391 (366) sur ce thème chez Simon Duran, Crescas, Haïm Ibn Musa.

³⁵. Ainsi dans la préface du traducteur en hébreu des *Summulae logicae* de Pierre d'Espagne, Judah b. Samuel Shalom (milieu du XV^e s.), ms. Paris, BNF, hébreu 928, f. 147 : « en outre s'y trouvent certaines nouveautés [part rapport à Aristote] dues aux savants chrétiens, qui s'en font gloire » ; à la fin du siècle, son homonyme (parent ?), Salomon b. Moïse Shalom, traduisant le *De febribus* d'Antonius Guainerius, écrit : « J'ai vu bien des savants chrétiens s'en vanter... et nous mépriser en disant qu'il ne se peut que... nous arrivions à une connaissance complète de la médecine des fièvres car... Galien, Hippocrate et les autres savants anciens en ont écrit de façon brève et dispersée » (ms. Parme, Biblioteca Palatina, Pal. 2263 [De Rossi 1365], f. 19). On notera que, dans les deux cas, les traducteurs semblent tenir pour acquis que les juifs ont déjà accès au corpus complet des auteurs antiques ; il est vrai que, dans le cas du premier, une autre motivation de son travail était de trouver chez Pierre d'Espagne la matière des livres logiques d'Aristote sous forme abrégée. Un précédent avait été fourni par Samuel Ibn Tibbon dans son traité *Que les eaux se réunissent (Yaqawu ha-mayyim)* [Gn 1,9] où s'exprimait l'idée que les philosophes juifs vengeaient l'honneur de la tradition juive (voir Moshe IDEL dans René GUTMAN, *Nahmanide, De la perfection de la Loi, suivi de Cabale, Halakhah et autorité spirituelle* chez Nahmanide par M. IDEL, Paris, Éditions de l'Éclat, 2012, p. 149-150).

5. Conclusion : généralisation et vulgarisation du discours philosophique

Le désir de combattre les prédicateurs philosophiques sur leur propre terrain, la tendance au dévoilement plus ou moins allusif des doctrines ésotériques qui conduisait à la mise en place, en exégèse, d'un style de discours spéculatif commun empruntant aux diverses écoles de pensée, enfin le besoin de procurer au peuple des moyens de défense contre la prédication chrétienne concoururent à ce que, au plus tard à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle, thèmes et références philosophiques se trouvent aussi, en Espagne, dans les sermons d'auteurs beaucoup plus réservés vis-à-vis des positions rationalistes telles que nous les avons définies. Nous pouvons prendre ici pour point de départ Moïse b. Nahman (1194-1270), déjà évoqué³⁶, suivi de Bahye b. Asher (mi-XIII^e s.-1340)³⁷, puis au XIV^e siècle par Josué ibn Shu'aib, qui tente encore une sorte de synthèse entre philosophie et kabbale dans la première moitié du siècle³⁸, et par Nissim de Gérone (1320-1376), chez lequel on relève en particulier un intérêt prononcé pour la réflexion politique³⁹. Les deux seuls chercheurs à avoir travaillé de façon approfondie sur les sermons juifs ibériques, l'Américain Marc Saperstein dont les deux grands ouvrages des années 1980 et 1990 sont déjà classiques et l'Israélien Shaul Regev, auteur d'une synthèse plus récente, ont fourni de nombreux exemples de la présence de la philosophie dans les sermons du XV^e siècle, tant quant aux sujets traités qu'à la forme et qu'aux références⁴⁰. Les sujets favoris des prédicateurs sont de nature philosophique ou aisément reductibles à des interrogations philosophiques : la création, le libre arbitre de l'homme et l'omniscience divine, si le miracle contredit l'ordre naturel, s'il contraint la raison, l'exercice de la providence, la résurrection, le statut du pénitent, la crainte et l'amour de Dieu, la souffrance du juste. Fréquents sont la structure de la question disputée, avec arguments en nombre égal présentés successivement à l'appui de positions contraires et détermination qui résout la question, l'emploi de syllogismes, les références à Aristote et Averroès, voire à Thomas d'Aquin⁴¹.

Toutefois, malgré ces formes savantes, on se limite, dans les genres homilétiques, prêchés ou écrits pour un grand public, à un niveau préliminaire, ce qu'expriment certains auteurs du temps. Ainsi Joseph Hayyun, en introduction de son commentaire du *Traité des principes Milley de-Abot* (« Paroles des Pères »), écrit en [5]230 [1469/70], marque une limite assez claire, à propos d'un traitement de l'omniscience divine et de la liberté de l'homme : « Ce n'est pas le lieu d'[approfondir] ces investigations, qui appartiennent à la métaphysique »⁴², autrement dit son commentaire populaire du traité michnique est l'occasion d'évoquer de manière homilétique, familière, des questions difficiles sur lesquelles il prend position sans les approfondir en spécialiste. Ce défaut d'approfondissement permet, encore, aussi bien de grossières approximations (Joseph Ibn Shoshan, par exemple, se livrant au XIV^e

³⁶. Voir par exemple le sermon sur *Ps* 19,8 (18,8 Vulg.) prononcé à Barcelone après 1263 devant un public inconnu, traduction française de R. GUTMAN, *Nahmanide, De la perfection de la Loi*, op. cit. Ses quelques références à la philosophie ou aux sciences sont agressives ou instrumentalisantes : par ex. p. 43 : « Onqelos n'a-t-il pas dit de manière explicite, que les Sages parmi les nations, c'est-à-dire les philosophes immédiatement après Aristote – que tous ceux-là ne savent pas, en matière de Création, ce que sait le plus jeune enfant en Israël ? » ; p. 68 : « Aristote a écrit dans son livre – et il s'agit d'une expérience réelle – que si une femme... Par conséquent, si... combien davantage encore... » (raisonnement *a fortiori*). Mais il recherche, au fond, dans son écriture homilétique (sermons pour des circonstances particulières ou commentaires scripturaires), une sorte de synthèse éclectique (p. 130, 165).

³⁷. *Kad ha-qemah* [« Offrande de farine »], éd. H̄ayyim Dov SHEWEL [CH. B. CHAVEL], Jérusalem, Mosad ha-Rab Quq, [1970].

³⁸. Carmi HOROWITZ, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain : the Derashot of R. Joshua Ibn Shu'eib*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989 ; Ead., « Darshanim... », art. cit., p. 388-395.

³⁹. Menahem LORBERBAUM, *Politics and the Limits of the Law : Secularizing the Political in Medieval Jewish Thought*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 93-123, « The "Kahal" as a Polity » (p. 106-122), qui oppose à Maïmonide, tenant de la théocratie, R. Nissim, qui par idéal religieux a donné son autonomie au domaine compromettant de la politique. Aviezer RAVITZKY, *Religion and State in Jewish Philosophy. Models of Unity, Division, Collision and Subordination*, Jérusalem, The Israel Democracy Institute, 2002, p. 64-66 (Maïmonide est le tenant de l'unité du religieux et du politique, R. Nissim celui de leur division et de leur coexistence en parallèle, R. Isaac Abrabanel les regarde comme mutuellement exclusifs, tandis que R. Joseph Hayyun [Lisbonne, fl. 1460-1480] veut faire du politique le glaive du religieux).

⁴⁰. Marc SAPERSTEIN, « *Your Voice Like a Ram's Horn* ». *Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*, Cincinnati, Hebrew Union College Press (coll. « Monographs of the Hebrew Union College » 18), 1996, données générales p. 75-87 et exemples p. 16-18, 179-189, 293-300 ; Sh. REGEV, *Oral and Written Sermons*, op. cit., p. 41-85.

⁴¹. M. SAPERSTEIN, *Your Voice*, op. cit., p. 17-18.

⁴². Mosheh Shlomo KASHER, Ya'aqob Yehoshu'a BELCHEROWITZ (éd.), *Peyrushey ri'shonim le-masekhet Abot* [Commentaires de rabbins médiévaux sur le *Traité des principes*] (en hébreu), Jérusalem, Makhon Torah Shelemah, [5]733 [1972/3], p. 178-180.

siècle au genre homilétique du commentaire du traité *Abot*, parsème son propos de termes techniques, cite Aristote, connaît bien le *Guide*, se réfère au *Kalâm*, mai néglige les conséquences philosophiques de sa position sur la connaissance tardive par Dieu du choix humain⁴³) qu'un éclectisme délibéré, destiné soit à rallier tous les publics, soit à dissimuler la véritable doctrine du prédicateur, soit, de manière plus intéressante, à faire entendre que les diverses approches (sens obvie, philosophie ou kabbale) ne font que révéler différentes faces d'une même vérité qu'il ne conviendrait pas de mettre en contradiction avec elle-même (telle paraît être la tactique suivie par Nahmanide⁴⁴).

Tendant vers la vulgarisation philosophique, on l'a vu amplement, par beaucoup de ses thèmes, de ses modes de raisonnement et de ses références, la prédication juive ibérique trouvera même, au milieu du XV^e siècle, en Joseph b. Shem Tov Ibn Shem Tov un théoricien pour en faire, dans l'un des très rares traités de la prédication en hébreu, un genre relevant de la philosophie morale aristotélicienne, en suivant lui-même une riche argumentation philosophique. Mais cela introduit déjà notre partie suivante. Concluons pour le moment que, dès le XIII^e et le XIV^e siècle, la philosophie est doublement présente dans la prédication synagogale destinée aux fidèles : parce que les synagogues sont devenues, semble-t-il, le lieu d'une propagande des tenants de la philosophie rationaliste, combattue par des adversaires qui eux-mêmes recourent aux références et aux procédés formels des philosophes, tant la référence à la philosophie s'est imposée dans le judaïsme espagnol. Et aussi, parce qu'elle apparaît un bon moyen de défense, et quant aux procédés de raisonnement et quant au fond de la doctrine, contre le prosélytisme chrétien. Les synagogues ibériques ont ainsi été le champ clos d'une double lutte : l'une pour ou contre l'identification de la Torah à la doctrine des philosophes, lutte menée par tous les camps (extrêmes et modéré) avec les références et certains moyens techniques de la philosophie ; et l'autre, aux objectifs en partie contradictoires avec ceux de la première, menée conjointement par tous les défenseurs du judaïsme contre la concurrence, l'argumentation et la tentation chrétiennes, pour l'affirmation du caractère nécessairement rationnel de la vraie doctrine religieuse.

III. AU XV^e SIÈCLE : UN PROGRAMME POLITIQUE DE DÉFENSE DE LA FOI PAR LA PRÉDICATION APPUYÉ SUR L'ÉTHIQUE À NICOMAUQUE ET D'AUTRES SOURCES PHILOSOPHIQUES

1. Des conditions nouvelles

Les violences d'origine populaire dont furent victimes en 1391 les juiveries d'Aragon et de Castille représentèrent une rupture tant par l'ampleur des pertes en vies humaines et des ravages matériels (certaines communautés brillantes disparurent ou furent durablement ruinées : Séville, Cordoue, Tolède, Valence, Majorque, Barcelone, Gérone et des dizaines de moindres communautés)⁴⁵ qu'à cause des conversions massives qu'elles entraînaient. Celles-ci donnèrent une importance numérique nouvelle à la catégorie des *conversos* ou nouveaux-chrétiens, qui allait devenir à bon droit suspecte aux chrétiens de manquer de sincérité dans son adhésion à la foi imposée sous la contrainte du baptême forcé (au mépris de presque toute la tradition de l'Église ; on sait que Jean Duns Scot est une exception à cet égard⁴⁶) et que l'on allait accuser, non toujours sans raison, les juifs demeurés fidèles de vouloir ramener au judaïsme, ce qui en fit la principale cause aggravante de la détérioration des rapports entre chrétiens et juifs qui allait aboutir aux expulsions d'Espagne en 1492, du Portugal en 1496 et de Provence (États pontificaux exclus) entre 1498 et 1501. Mais le point qui est ici de notre propos est que ces conversions

⁴³. Michael Aaron SHMIDMAN, *R. Joseph Ibn Shoshan and Medieval Commentaries on Abot*, thèse de « PhD », Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980, p. 53-54, 82.

⁴⁴. M. IDEL, dans R. GUTMAN, *Nahmanide, De la perfection*, op. cit., p. 165.

⁴⁵. Warren Zev HARVEY, *Rabbi Hisdai Crescas* (en hébreu), Jérusalem, The Zalman Shazar Center, 2010, p. 22-30, qui avance le nombre colossal de cent cinquante mille convertis de force (p. 22).

⁴⁶. Elsa MARMURSZEJN, Sylvain PIRON, « Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs », dans Olivier BOULNOIS, Elizabeth KARGER, Jean-Luc SOLÈRE, Gérard SONDAG (éd.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout, Brepols (coll. « Textes et études du Moyen Âge » 26), 2004, p. 21-62. Sur la position contraire de Thomas d'Aquin, étude récente de Jennifer Hart WEED, « Aquinas on the Forced Conversion of Jews : Belief, Will, and Toleration », dans Kristine T. UTTERBACK, Merrall Llewelyn PRICE (éd.), *Jews in Medieval Christendom. « Slay Them Not »*, Leyde-Boston, Brill (coll. « Études sur le judaïsme médiéval » 60), 2013, p. 129-146. L'A. va jusqu'à estimer que *ST II^{ae} II^{ae}*, q. 10, a. 8, ad 2, « non sunt cogendi ad fidem ; si autem susceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogentur retinere » ne s'appliquerait pas aux *inviti* (terme du Décret que Thomas ne reprend pas), seuls ceux qui ont bel et bien reçu la foi en croyance et volonté étant tenus, selon Thomas, de garder leur baptême.

furent perçues par les chefs spirituels du judaïsme comme une remise en cause très grave de ce qui ne se nommait pas encore une politique culturelle et éducative. Plusieurs auteurs incriminèrent la philosophie : le kabbaliste, par ailleurs bien informé en philosophie, Shem Tov Ibn Shem Tov fut peut être le premier (*Livre des croyances*, peu après 1390), après lui Haïm Ibn Musa (1380-1460) dans sa *Lettre de morale* ; le thème fut continué plus tard par Joseph Ya‘abes, contemporain de l’expulsion : la philosophie professait, paraît-il, que les enseignements religieux n’étaient que de grossières approximations de la vérité scientifique, un ensemble de garde-fous et de rappels sans valeur par eux-mêmes, de sorte qu’il avait pu paraître aux philosophes et à leurs disciples assez anodin d’en changer pour conserver la vie sauve ; inversement, le peuple simplement observant avait été méprisé, négligé, spirituellement découragé et laissé sans encadrement spirituel. Le notable est cependant que la pratique de la philosophie, aussi bien dans les traités que dans les sermons, n’en fut nullement abandonnée, y compris par des auteurs qui endossaient cette critique. Bien au contraire, la traduction en hébreu pour la première fois du texte même de l’*Éthique à Nicomaque*, à partir du latin de la traduction faite sur le grec sous la direction de Robert Grosseteste, allait conduire à une intensification en même temps qu’à un déplacement de l’implication de la philosophie dans la pensée religieuse du judaïsme espagnol.

2. Joseph ben Shem Tov Ibn Shem Tov et son traité sur la prédication

a) Joseph ben Shem Tov et l’*Éthique à Nicomaque*

Un des acteurs principaux de ce dernier phénomène et son seul théoricien connu est Joseph b. Shem Tov Ibn Shem Tov. Il est symbolique qu’il soit à la fois le fils du kabbaliste que nous avons vu prendre après 1391 une position radicalement contraire à la philosophie et qu’il soit né l’année approximative de la traduction de l’*Éthique*, en 1400⁴⁷. Le traducteur de l’*Éthique*, Me’ir Alguadez, ne paraît pas, d’après sa préface qui est notre seul accès à sa pensée personnelle, avoir été mû par les préoccupations de défense de la foi dont nous parlons. Cette préface, typique d’un traducteur rationaliste, indique, versets à l’appui, que l’homme est porté au mal dès sa jeunesse (*Gn* 8,21 ; *Jb* 11,12), que des règles de morale lui sont indispensables, que la science des mœurs se trouve bien sûr dans la Torah, mais d’une manière dispersée et non systématique, de telle sorte qu’on y accède plus aisément à travers l’*Éthique*⁴⁸. Les choses changent lorsque Joseph b. Shem Tov se saisit de ce texte. Personnage de la cour des rois Jean II et Henri IV de Castille, il a pu être intéressé à cet ouvrage par l’usage qu’en faisaient les intellectuels non universitaires des milieux curiaux⁴⁹ ; Me’ir Alguadez déjà l’avait traduit à la demande d’un notable aragonais, Juda Benveniste de la Caballeria (ou ibn Labi), sans doute intéressé à l’ouvrage sous l’influence d’un milieu semblable⁵⁰. Joseph b. Shem Tov est l’auteur d’un vaste commentaire de l’*Éthique*, daté de 1455, qui, pour étrange que cela paraisse, n’a jamais été étudié ; écrit treize ans plus

⁴⁷. Ses positions personnelles, souvent comprises à faux par les chercheurs comme celles d’un « philosophe en demi-teinte », ont été le mieux caractérisées par Moritz STEINSCHNEIDER, « Josef b. Schemtob’s Commentar zu Averroes’ Größer Abhandlung über die Möglichkeit der Conjunction », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judent(h)ums* 32 (1883), p. 459-479, 514-521 (460) puis par Israel ZINBERG, *A History of Jewish Literature*, t. III, *The Struggle of Mysticism and Tradition Against Philosophical Rationalism*, translated [from the yiddish] and edited by Bernard MARTIN, Cleveland-Londres, The Press of Case Western Reserve University, 1973, p. 244-254 ; voir depuis, pour l’articulation de l’ensemble de son œuvre, Jean-Pierre ROTHCHILD, « Le dessein philosophique de Joseph Ibn Shem Tob (Espagne, fl. 1442-1455) », *Revue des études juives* 162 (2003), p. 97-122.

⁴⁸. Même justification, un peu plus tard, dans l’introduction par le Provençal Isaac Nathan, objet de travaux de Ram Ben Shalom, de son *Me’ames koah* (« Le Persévérant »), un exposé systématique des vices et des vertus sur le modèle avoué des traités chrétiens qui reprend même la notion des sept péchés capitaux. Voir par ex. le manuscrit Oxford, Bodleian Library, Reggio 21 (n° 2232 du catalogue de Neubauer).

⁴⁹. Depuis Anthony R. D. Padgen, « The Diffusion of Aristotle’s Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600 », *Traditio* 31, 1975, p. 287-313, constamment cité mais qui ne paraissait pas établir un phénomène massif, une jeune hispanisante, Mélanie Jecker, a entrepris de montrer toute la place de l’éthique – et de l’*Éthique à Nicomaque* – dans la littérature vernaculaire espagnole du XIII^e au XVI^e siècle : voir <http://paris-sorbonne.academia.edu/M%C3%A9lanieJecker> (consulté en août 2014), en particulier le « corpus ».

⁵⁰. Haim BEINART, « Cavalleria (Caballeria) de la », *Encyclopaedia Judaica*¹, Jérusalem, 1971, t. V, col. 261-265 (apparemment inchangé dans *EJ²*, Detroit, 2007, t. IV, p. 530-532), indique sa place dans cette puissante dynastie, son implication tant dans le commerce à grande échelle que dans l’affermage des impôts et dans la diplomatie royale (de part et d’autre d’une parenthèse ouverte, semble-t-il, par les événements de 1391), et aussi son entourage lettré et la culture profonde, biblique, talmudique et philosophique, dont témoignent ses lettres. Il mourut en 1411. Cinq de ses sept enfants se convertirent au christianisme.

tôt (préf. de l'*Éthique*), donc vers 1442, son seul traité⁵¹ imprimé (à Ferrare, en 1555/6), la *Gloire de Dieu*, se présente comme une confrontation systématique de la morale rabbinique avec celle d'Aristote et des philosophes⁵².

b) Le '*Eyn ha-qore*'

Mais ce qui nous retient ici est son ouvrage la *Source du proclamateur* ('*Eyn ha-qore*'), écrit entre les deux précédents (donc entre 1442 et 1455) comme l'établissent les citations mutuelles, dont le premier quart forme à peu près l'unique traité systématique de la prédication. L'ouvrage, que nous lisons dans le manuscrit d'Oxford, Bodleian Library, Michael 350 (copie espagnole du xv^e s.), demeure inédit⁵³ ; tout en reconnaissant son importance, M. Saperstein et M. Regev ne lui ont consacré que quelques pages suivies⁵⁴. Dans un ensemble long (ff. 97-203v du manuscrit cité ; quelque quarante-cinq à cinquante mille mots), la partie consacrée à l'art de prêcher, que nous pouvons appeler ici par commodité le traité de la prédication à la condition de ne pas oublier que, selon son auteur, il est la partie théorique destinée à s'appliquer à la partie pratique qui suit, en occupe les ff. 98v à 124v, soit environ un quart. Auparavant, un bref prologue a expliqué la structure de l'ensemble et l'articulation de cette partie à la suite. L'ouvrage n'en comporte que deux, l'une portant sur l'existence de l'art de la prédication (*ha-derishah*), ses causes, ses règles générales (*kelalot*) et ses principes (*hathalot*), son sujet et sa définition. La seconde portera sur la santé et la maladie de l'âme en général, les caractères de la santé, la manière de la maintenir, la maladie et la médecine⁵⁵. Le tout, cependant, est considéré par l'auteur comme des voies et des directives générales pour prêcher devant le peuple (*derakhim we-siddurim li-derosh ba-'am*), d'où son titre, en tant que « source des sermons » (*meqor ha-derashot*). De nombreuses sources philosophiques apparaissent tout au long de l'ouvrage : Aristote et Averroès au premier chef, plus occasionnellement Platon, Brison, Galien, Hippocrate, Avicenne, Al-Ghazâlî, Ibn Tufayl, Ibn Bajja.

c) Le traité de la prédication

Le plan de la première partie, qui nous retient ici, figure au f. 98rv. Annoncé en détail, il est entièrement suivi. Elle comporte (ff. 99-124v) les six points promis : a) existence de l'art du prédicateur (*mela'khah* [sic] *ha-derishah*), son importance (*ma'alah*), ses causes, ses limites, ses sujets (plan détaillé en vingt points, f. 99rv ; traitement ff. 101-104) ; b) son utilisation en politique et les biens qu'il procure (plan détaillé en trente points, ff. 99v-100v ; traitement ff. 104-111v) ; c) comment il doit être pratiqué de façon continue tout en renouvelant ses propos, et relations des hommes qui le pratiquent avec leurs concitoyens (*mediniim*)⁵⁶ (ff. 111v-113) ; d) sa nature et son rapport du point de vue des auditeurs, la nature du discours qu'il comporte et sa nature du point de vue des sciences du discours (ff. 113-117v) ;

⁵¹. Deux autres de ses productions, imprimées, sont d'une autre nature : la traduction en hébreu de la *Réfutation des principes des chrétiens* que Hāsdaï Crescas (voir plus haut) avait écrite en langue vernaculaire, et un commentaire à un autre ouvrage polémique, la lettre satirique *Ne sois pas comme tes pères* de Profiat Duran.

⁵². L'*Éthique* et dans une moindre mesure la *Métaphysique*, mais aussi Averroès sur la *République* et sur la *Métaphysique*, Platon, le *Livre des causes*, Alfarabi (Chapitres sur l'éthique), Alghazali (*Destruction des philosophes*, *Intentions des philosophes*), sans compter les philosophes juifs (Gersonide, Maïmonide, Saadya Gaon, Bahya Ibn Paqquda), outre les auteurs critiques de la philosophie (Salomon b. Aderet, Juda Bedarsi, R. Asher, Nissim de Gérone, son propre père Shem Tov Ibn Shem Tov) ou non philosophiques (Nathan, auteur du dictionnaire talmudique '*Arukh*' ; Rachi ; Abraham Ibn Ezra) et, in fine, divers traités du Talmud.

⁵³. Autres manuscrits : La Haye, Koninklijke Bibliotheek, Juynboll 1, ff. 1-68 (écriture espagnole, xv^e s.) ; Londres, British Library, Or. 10550 (Gaster 760), 69 feuillets ; Londres, Montefiore 61, 151 feuillets (écr. orientale, a.m. [5]297 [1536/7]) ; Paris, BN(F), hébreu 325, ff. 89-141 (écriture italienne, xv^e s.) ; Parme, Biblioteca Palatina, Perreau II. p. 41 (incomplet de la fin ; écriture orientale, xvi^e s.) ; sans compter New York, Jewish Theological Seminary, Mic. 2468, 97 feuillets, copié en [5]622/ 1861/2. Le nombre des témoins manuscrits conservés est le signe d'un certain succès, surtout compte tenu du probable accroissement du taux habituel de pertes lors de l'expulsion de la Péninsule et des tribulations qui suivirent.

⁵⁴. Traduction de plusieurs passages, pris aux ff. 113-117v du ms. Michael 350 et aux ff. 14v-20 de BL, Or. 10550, dans M. SAPERSTEIN, *Jewish Preaching*, op. cit., p. 387-392 ; divers extraits cités, paraphrasés et commentés dans Sh. REGEV, *Oral and Written Sermons*, op. cit., p. 110-123 et *passim* (voir à l'index).

⁵⁵. Traduire la conformité ou l'inconformité de l'âme à sa vocation au bien en termes de santé ou de maladie remonte à l'éthique des *Huit Chapitres* de Maïmonide : v. R. BRAGUE, *Maïmonide, Traité d'éthique*, trad. cit., p. 35 ; et p. 47, ch. 3, « Sur les maladies de l'âme » ; p. 51, ch. 4, « Sur la médication des maladies de l'âme ».

⁵⁶. Si l'adjectif, au sens de « politique », se rencontre dès la traduction tibbonide du *Guide des égarés*, l'emploi comme substantif, qui a des chances d'être un calque (direct ou par l'intermédiaire du vernaculaire) du latin *civis*, n'est attesté ni dans le *Thesaurus totius hebraicitatis* d'E. Ben Yehuda ni dans le *Thesaurus philosophicus* de J. Klatzkin, avant Isaac Abrabanel (1437-1508) ; un élève de Joseph b. Shem Tov, chez lequel il est signalé en deux acceptions, « philosophe politique » et « citadin ».

e) son but, que le prédicateur sorte de son état de faiblesse et acquière de la force en face des chefs du peuple et des princes de la terre (ff. 117v-122v) ; f) réalisation du but : émendation de tous les citoyens, petits et grands, et caractères particuliers de celui qui en reçoit son nom (ff. 122v-124v) ; récapitulation ; qualités requises du prédicateur⁵⁷ (f. 124v). Puisqu'on se recommande (f. 100v) – avec quelque ironie involontaire, au seuil de cet écrit si long ? – de la brièveté d'Isaïe, qui a vu les mêmes choses qu'Ézéchiël mais les a exposées en peu de mots, comme un citoyen entretenant des citoyens de choses qui leur sont déjà familières (voir Maïmonide, *Guide* III, 6), on va illustrer chacun de ces points par les mots du verset d'*Is* 58, 1, « Crie à plein gosier, ne te ménage point ! Comme le cor, fais retentir ta voix ! Et expose à mon peuple ses iniquités, à la maison de Jacob ses péchés ». Le premier mot du verset, *q'era'* (« Crie »), est l'occasion d'établir l'existence de la prédication, et ainsi de suite.

d) Des parallèles latins peu probants

Cette partie n'est pas sans présenter des affinités avec des ouvrages chrétiens à peu près contemporains. Après M. Saperstein, nous l'avons comparé notamment avec l'*Ars praedicandi* du franciscain catalan Franceisc Eiximenis, son aîné d'une ou deux générations, dont on peut penser que, bien qu'il nous soit parvenu en latin, il ait pu exister aussi en langue vernaculaire, assurément accessible à son presque compatriote l'Aragonais Joseph b. Shem Tov ; nous l'avons rapproché aussi des classiques manuels de Robert de Basevorn et du frère prêcheur Thomas Waleys, dont les listes de manuscrits données par le P. Charland⁵⁸ indiquent qu'ils étaient diffusés en Espagne⁵⁹. Dans ces trois traités nous retrouvons les conditions à remplir par le prédicateur lui-même, qui figurent chez Joseph b. Shem Tov, ainsi que quelques recommandations assez élémentaires regardant la brièveté souhaitable, le compte à tenir de la diversité des publics, l'absence de complaisance dont il faut faire preuve vis-à-vis des puissants, et il est difficile de penser que Joseph n'ait pas eu connaissance de tel ou tel d'entre eux, même s'il n'en suit servilement aucun, du moins parmi ceux que nous connaissons, et si ces idées assez banales auraient pu naître d'une réflexion indépendante sur le même sujet ; mais l'agencement en est assez semblable. On note aussi la référence commune à Eiximenis et à Joseph au verset d'*Is* 58,1 ; cependant, ce même verset était allégué par Maïmonide dans son court traitement de la prédication auquel nous avons déjà fait allusion, et il paraît assuré que la source maïmonidienne n'a pu lui échapper, ce qui rend sur ce point le rapprochement avec Eiximenis sans valeur⁶⁰. À noter que, si influence mendicante il a pu y avoir à travers Eiximenis ou quelque autre, elle n'a pas dû être exclusive : Ibn Shem Tov laisse percevoir une rivalité entre rabbins locaux et prédicateurs itinérants qui pourrait évoquer un aspect de la querelle plus ancienne entre clergé séculier et ordres mendiants et qu'il tranche quant à lui au bénéfice des rabbins du lieu : ils connaissent les besoins du public (ff. 113v-114) et leur parole est écoutée avec respect ; en outre, la prédication doit être continuelle (f. 112) et le prédicateur ne doit pas être un hôte de passage mais un homme installé dans le pays (f. 122) ; plutôt que de suivre une source chrétienne anti-mendicante, Joseph doit juger en fonction de la spécificité de la situation juive ; en tout cas, il ne se laisse pas influencer par un modèle ou des références éventuellement contraires. Mais alors que dans les manuels latins les considérations sur le prédicateur précèdent le corps de l'ouvrage qui est un art technique de la *dilatatio* et de la recherche des idées (un chapitre sur neuf chez Thomas Waleys, cinq sur cinquante chez Basevorn ; chez Eiximenis, un prologue, deux brefs chapitres sur la cause finale et la cause efficiente des sermons, et un très long chapitre trois sur la forme, lui-même divisé en sept⁶¹), elles sont chez Ibn Shem Tov intégrées à un projet systématique, à la fois beaucoup plus ambitieux politiquement et beaucoup moins précis techniquement, regardant la place et le rôle du prédicateur dans la communauté. Ce projet est entièrement formé dans un cadre philosophique, celui de l'*Éthique* en particulier, comme nous allons le voir.

⁵⁷. Qu'il soit homme de bonnes œuvres (*ba'al ma'asim*) ; installé (*meyushab*) dans la cité ; sage ; éloquent ; riche ; homme d'âge ; respecté ; courageux ; humble et se souciant de réformer les petites choses.

⁵⁸. Thomas-Marie CHARLAND, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, Paris-Ottawa, Vrin-Institut d'études médiévales (coll. « Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa » 7), 1936.

⁵⁹. L'*Ars abbreviata praedicandi* (éd. dans Abraham SORIA FLORES, Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Michel SENELLART, *Raimundi Lulli Opera latina*, t. XVIII, Turnhout, Brepols [coll. « CCCM » 80], 1981) d'un autre Catalan plus ancien, Raymond Lulle, très idiosyncrasique, ne manifeste aucune affinité.

⁶⁰. Mishneh Torah, Sefer ahabah, hilekhot teshubah, 4, 2.

⁶¹. MARTÍ DE BARCELONA, « L'*Ars Praedicandi* de Francesc Eiximenis », dans *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel.lània d'estudis literaris, històrics i lingüístics*, t. II. Barcelone, Institut d'Estudis Catalans, 1936, p. 301-340 (en ligne sur le site des œuvres complètes d'Eiximenis, <http://www.eiximenis.tk/> [consulté en janvier 2014]), respectivement, p. 4-9 de la pagination en ligne pour le prologue et les ch. 1 et 2 et p. 9-45 pour le ch. 3.

3. Motivations philosophiques de la prédication

Relevons ici sept thèmes où la philosophie rencontre la doctrine de la Torah et qui scandent le traité de la prédication. a) (f. 101rv) L'homme est fait pour vivre en société et celle-ci a besoin d'être gouvernée ; aux références philosophiques, l'homme politique par nature : *Éth.* I et la nécessité d'un chef politique : *Pol.* I⁶², répondent les références au Pentateuque : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (*Gn* 2,18) et « Tu te donneras un roi » (*Dt* 17,15) ; il s'ensuit (f. 102) la nécessité d'une activité dans la cité qui conduise les âmes vers la félicité spirituelle et pousse les citoyens à s'amender dans leur vie corporelle, à cette même fin : ce sera la prédication ; il y faut, sur le modèle des autres activités, des hommes reconnus pour s'y livrer et identifiés par là : c'est la revendication d'un statut social du prédicateur, dans les termes théoriques d'Aristote, avec sans doute présent à l'esprit le modèle des prêcheurs chrétiens ; et l'auteur, sarcastique, note qu'il est étrange que les autorités se préoccupent d'activités aussi peu nécessaires et d'application aussi rare que celle des fabricants de rênes⁶³, mais non de mettre en place des gens aptes à la prédication et dont ce soit la tâche, ce qui nous rappelle le point, déjà évoqué, du manque de qualification et de contrôle pour la prédication juive. Cet art devra être défini (f. 102v), sur le modèle dont la philosophie définit les autres arts, par des principes et des causes (celles-ci [f. 103] relèveront des quatre types aristotéliens de causalité distingués dans *Phys.* II [ch. 3]) ; et puisqu'il conduit aux fins les plus élevées, il sera l'art le plus élevé et ses praticiens, en position de princes et de juges, les principaux de la cité.

b) (f. 104rv) L'action de la voix du prédicateur est ensuite examinée suivant les propriétés du son telles qu'exposées en *Phys.* V [sic⁶⁴], déterminées par son émetteur (ici caractérisé par la colère), son *medium* (considéré comme un obstacle, sous la forme d'une distance ou d'un écran) et son destinataire (caractérisé par la surdité) ; la rencontre de l'émetteur et du récepteur relève de la physique des contraires et produit le tonnerre, comme expliqué dans les *Météorologiques* [II, 9].

c) (f. 105) Le pécheur, qu'il s'agit de détromper, est aveugle ; l'*Éth.* VII fait état du débat entre Socrate et, dit-il, Platon sur la méchanceté volontaire ou non, l'opinion propre d'Aristote étant que le péché, d'abord libre, devient habituel comme le vice des ivrognes⁶⁵, et cela concorde avec l'adage des Rabbins, que « nul homme ne commet de transgression à moins que ne soit entré en lui un esprit de folie »⁶⁶, d'ailleurs commenté dans un sermon de Nissim de Gérone dont nous avons parlé plus haut⁶⁷.

d) (f. 111v et 112v-113, 113v) Pour combattre cette invétération du péché, il ne faut rien de moins qu'une prédication continuelle, inlassable, à la manière des médecins qui visitent quotidiennement leurs malades, parce que la matière est sujette au changement : de même doivent procéder les médecins des âmes ; Avicenne, *Canon*, I, I, *fen* 4, a mis en garde à ce propos contre trois choses et le prédicateur fera bien de s'en inspirer : ne pas arrêter le traitement parce que le résultat tarde à se manifester ; ne pas laisser se continuer de mauvaises conduites parce que leur effet nuisible n'apparaît pas ; tenir compte de ce que l'accoutumance détruit l'effet d'un remède. Le prédicateur devra suivre l'actualité liturgique comme le médecin tient compte des saisons, l'un comme l'autre devant prendre des dispositions particulières en cas de maladie ou de phénomène inhabituel.

e) (ff. 114-115, 116v, 117) Une longue discussion vise à déterminer le type de logique approprié et signale les errements des prédicateurs qui n'emploient pas celui qui convient. Le raisonnement démonstratif est inadéquat, pour deux raisons : les sermons traitent de sujets qui ne sont pas connus par la démonstration et suivent le plus souvent les énoncés de la Torah qui eux-mêmes ne se vérifient pas par la méthode démonstrative ; en outre, ces raisonnements sont difficiles et il est impossible de trouver

⁶². 1252a, fin et 1252b, fin du ch. I. La référence doit être indirecte ou faite à travers une traduction latine, puisqu'il n'existe pas de traduction hébraïque de la *Politique* d'Aristote.

⁶³. Exemple repris d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a.

⁶⁴. La référence attendue est *De anima*, II, 8.

⁶⁵. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 3, 1145b, où Socrate est nommé, mais non Platon ; mais sur la question de l'invétération, plutôt que VII, 8, 1150a et VII, 9, où Aristote n'y rattache pas explicitement le dérèglement, la référence serait à III, 7, 1114a (trad. Jean TRICOT, 4^e éd., Paris, Vrin, 1979, p. 143). En arrière-plan de la réflexion de Joseph b. Shem Tov se trouve probablement aussi la réflexion bien connue de Maïmonide sur l'habitude de la faute qui finit par annuler le libre arbitre, *Mishneh Torah*, *Sefer ahabah*, *hilekhot teshubah* 6, 3.

⁶⁶. Talmud de Babylone, *Sotfā* 3a : *eyn adam 'ober 'abeyrah ellah im ken nikhnas bo ruaḥ sh'eṭut*.

⁶⁷. Y. H. YA'AQOBI, *D'rashot ha-Ran* [*Sermons de R. Nissim de Gérone*], Beney Beraq, [chez l'auteur], [5]764 [2003/4], serm. 5, qui l'entend non comme un égarement passager et insignifiant, mais comme ce que la faute commise révèle un esprit installé de rébellion contre Dieu.

une assemblée qui les entende⁶⁸. La sophistique doit être fuie par tous les prédicateurs, puisqu'elle enseigne le faux et ajoute au mal dont souffre déjà l'âme des auditeurs. La dialectique étant l'art du polémiste, son but est de prouver son opinion, vraie ou non ; or, le but de la prédication est d'implanter dans le peuple seulement des vérités ; il faudra donc éviter aussi la dialectique, dans la mesure du possible, mais, en cas de nécessité, on se servira de syllogismes fondés sur des propositions couramment admises (*mefursamot*) qui sont alors permises pour la prédication. La différence des trois « sciences » en question est tirée de *Métaphysique*, III⁶⁹, mais les livres de l'Organon ne sont pas cités ; en revanche, la *Poétique* l'est, peut-être de seconde main, à propos du discours poétique qui ne convient pas en raison de son éloignement du discours commun et des sarcasmes que les Anciens réservaient à ceux qui l'employaient dans la recherche du vrai. Il ne reste que la rhétorique, qui orne les sujets et les illustre par des exemples, et dont les enthymèmes (*nistarim*) et les exemples (*hemshelim*) inclinent les âmes à prêter attention et à accepter ou à dédaigner une chose ; ce qu'ont reconnu les Anciens en nommant ses syllogismes, oratoires (*heqeshim darshaniim*)⁷⁰. Cette évaluation de la rhétorique est exceptionnelle ; ordinairement, rhétorique et poétique sont regardées comme le parent pauvre de l'Organon élargi et, significativement, les livres qu'Aristote leur a consacrés n'ont pas été commentés en hébreu⁷¹. Le texte même de la *Rhétorique* d'Aristote n'est pas disponible en hébreu et ne le sera jamais, on la connaît par l'épitomé de l'Organon par Averroès, traduit en Provence, en 1298 puis en 1329, et davantage par le commentaire moyen du même, traduit avec celui de la Poétique, toujours en Provence, par Todros Todrosi en 1337. Il est à noter chez Joseph b. Shem Tov une inversion, au profit de la rhétorique, entre la dialectique et la rhétorique : nous avons vu qu'il définit la dialectique comme une éristique visant à l'emporter même au prix du mensonge ; à l'inverse, Todros Todrosi, dans la préface de sa traduction, impute à la rhétorique, tout en lui reconnaissant le mérite d'inciter à la vertu, le défaut de mêler le faux au vrai⁷², suivant en cela Maïmonide dont la *Logique* classe, dans l'ordre croissant d'éloignement du vrai, la rhétorique après la dialectique⁷³, et Juda ha-Lévi, qui fait de même en *Kuzari* V, 12⁷⁴. Cette valorisation sans précédent juif connu⁷⁵ de la rhétorique précède de peu dans le temps celle, beaucoup plus célèbre, à laquelle a procédé en Italie Juda Messer Leon, dans le *Miel de rayons* (*Nofet s'ufim*), sans doute achevé entre 1465 et 1470, ouvrage unique en hébreu et lui aussi de peu de postérité mais qui doit davantage à la *Rhétorique* à Herennius et à l'*Institution oratoire* de Quintilien qu'à la *Rhétorique* d'Aristote (qu'il ne cite lui aussi qu'à travers le Commentaire Moyen), même s'il s'en réclame à égalité avec la tradition rhétorique latine⁷⁶. Pareille valorisation constitue chez Joseph b. Shem Tov comme chez Juda Messer Leon une réponse, assurément délibérée, à la subordination de la rhétorique opérée de fait par Maïmonide dans le *Guide des égarés* conformément à Averroès qui en faisait le discours des « théologiens » : selon le *Guide* elle n'est que le moyen inévitable par lequel la

⁶⁸. La diversité des auditoires et la difficulté qui en résulte de trouver un discours qui convienne à tous leurs membres est un thème fréquemment allégué dans le métadiscours sur l'activité du prédicateur : v. par ex. Sh. REGEV, *Oral and Written Sermons, op. cit.*, p. 138-139.

⁶⁹. La mention est assez fugace en III, 2, 1004b.

⁷⁰. Cet adjectif n'est attesté ni par Ben Yehudah (qui mentionne seulement *darshanit*, « une exégète ») ni par Klatzkin. – Joseph b. Shem Tov n'aborde donc pas la question de l'origine des propositions propres aux syllogismes rhétoriques, les propositions *mequbbalot* ou « reçues », ce que M. Ventura a proposé d'entendre au sens judiciaire des dépositions et des témoignages, et A. Altmann, au sens des enseignements religieux : Moïse VENTURA (éd. du texte hébreu et trad. française), *Maïmonide, Terminologie logique*, Paris, Lipschütz, 1935, réimpr. *ibid.*, Vrin, 1982, p. 70, n. 7 ; Alexander ALTMANN, « Ars Rhetorica as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance », dans ID., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1987, p. 155-171 (157).

⁷¹. Jean-Pierre ROTHSCHILD, « La réception de la *Rhétorique* dans la littérature hébraïque du Moyen Âge », dans Gilbert DAHAN, Irène ROSIER-CATACH (éd.), *La Rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII^e siècle*, actes du colloque d'Aix-en-Provence, juillet 1995, Paris, Vrin, 1998, p. 257-282 (où manque la prise en compte du 'Eyn ha-qore', signalé en note additionnelle).

⁷². Éd. Jacob GOLDENTHAL, *Averrois commentarius in Aristotelis de arte rhetorica libros tres hebraice versus a Todroso Todrosi Arelatensi...*, Leipzig, H. Franke, 1842, p. 1-4, trad. dans J.-P. ROTHSCHILD, « La réception », art. cit., p. 269.

⁷³. Rémi BRAGUE, *Maïmonide, Traité de logique*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Midrash »), 1996, p. 63.

⁷⁴. Charles TOUATI (trad.), *Juda Hallevi, Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, Louvain-Paris, Peeters (coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses » 100), 1994, p. 208.

⁷⁵. Mais peut-être anticipé par Shem Tov Ibn Shem Tov, père de Joseph, qui oppose dans son commentaire du *Chapitre de l'acquisition de la Torah* (*Pereq qiniyan ha-Torah*) « la vérité et la justesse » (*ha-emet we-ha-nakhon*) à « la dialectique » (*ha-nishuah*) (Y. Sh. SPIEGEL, *Sefer abot sheloshah [Trois commentaires sur le Traité des Pères]*, Petah Tiqwah, [chez l'auteur], [5]771 [2010/1], p. 174).

⁷⁶. J.-P. ROTHSCHILD, « La réception de la *Rhétorique*... », art. cit., p. 273-279, en part. 276-278 sur les sources.

Torah a tenu compte des capacités limitées des gens du peuple⁷⁷. Il s'agit ici au contraire de placer l'action auprès du peuple au centre des préoccupations de la « cité », ou de la communauté.

f) (ff. 119v-121) Le courage (magnanimité, héroïsme) nécessaire au prédicateur fait l'objet d'un développement sur la base du l. III de l'*Éthique* (les plus grands choisissent la mort pour ne pas subir la honte ; mieux vaut donc la mort au combat que la retraite⁷⁸), d'exemples empruntés aux règles de conduite de la noblesse⁷⁹ et du modèle de Moïse (certes très humble au Buisson ardent, début de sa prophétie, il prit de l'autorité ensuite ; avec l'argument notable que la Providence avait fait en sorte qu'il fût élevé dans la famille royale d'Égypte, afin de lui ménager les conditions du développement naturel de la magnanimité).

g) (f. 122v) Une brève analyse de la composition du corps social (ceux qui sont servis et ne servent pas, ceux qui servent mais ne sont pas servis et ceux qui sont serviteurs d'un côté et servis d'un autre) se réfère aux *Économiques* pseudo-aristotéliens⁸⁰.

4. Un programme, cependant, anti-rationaliste

Or, il est remarquable qu'en dépit de ces forts points d'ancrage dans la tradition philosophique, la prise de distance, voire la polémique avec les positions rationalistes, soit très nette :

a) (f. 101v) Si les fins auxquelles doit tendre la cité (telles que les a définies Aristote) étaient invisibles, les hommes ne les désireraient pas, c'est pourquoi la providence a élu un peuple – le peuple juif – qui s'efforçât de tout son pouvoir d'atteindre la vie éternelle et lui a fourni une loi parfaite à cet effet.

b) (f. 103rv) Les modèles et les sources de la prédication sont bibliques : le premier prédicateur fut Dieu, dans la mesure où il parla à Adam à qui les voies de sa perfection étaient cachées ; il s'adressa à une foule pour la première fois au mont Sinai ; des hommes prêchèrent à l'époque d'Énosh (*Gn* 4, 26)⁸¹, Abraham prêchait sans cesse (*Gn* 13,4 : *wa-yiqra' sham Abram be-shem ha-Shem El 'olam*) : c'est ainsi que, comme nous l'avons vu plus haut, la dépréciation rationaliste de la Torah en tant que texte rhétorique est ici inversée en valorisation de la rhétorique en tant que langage de la Torah, ce qui s'observe aussi chez Juda Messer Leon⁸².

c) ff. 107-108v, sont réfutés deux sortes d'hommes : le vulgaire qui ne croit pas que la pratique des commandements de la Loi puisse procurer la félicité, parce que de porter des phylactères ou un châle de prière, ou se lever de bon matin pour aller à l'office, ne procurent aucun des biens utiles que procurent l'art du tailleur, celui du maçon, etc.⁸³. Inversement, il est des philosophes (pourtant réfutés par Aristote dans les *Analytiques postérieurs* [*Sefer ha-mofet*] et le *De anima* et par Maïmonide en *Guide I*, 73 à propos des tenants du Kalâm) qui ne tiennent pas compte, dans la réflexion, des données sensibles ; eh bien – et voilà le thème, qui remonte au moins à Juda ha-Lévi (v. 1075-1141 ; souvent donné comme le pôle antithétique de Maïmonide⁸⁴) – ils ne font rien d'autre, ceux qui ne tiennent pas compte de ce que

⁷⁷. A. ALTMANN, « Ars Rhetorica », art. cit., p. 157-158.

⁷⁸. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 9, 1115a in fine (J. TRICOT, trad. cit., p. 149).

⁷⁹. *Eyn ha-qore'*, f. 120v : « Quand des hommes importants, fils de princes, ont eu des torts l'un envers l'autre, ils veulent se tuer avec l'assentiment du roi et il leur assigne une arène où entrent les disputants sans que l'un puisse échapper à l'autre ; alors chacun dit devant leurs rois qu'il fera l'une de ces trois choses à l'autre : il le tuera, ou le forcera à se renier et à s'accuser, ou il le mettra en fuite ; et si c'est l'une des deux dernières choses, [le vaincu] sera considéré comme rebelle à la royauté et sa descendance sera déshonorée et ne pourra siéger parmi la noblesse, mais la mort est préférable ». Nous n'avons pas identifié la source éventuelle de ce passage.

⁸⁰. Cette typologie n'y apparaît pas littéralement, mais peut se déduire du l. I, chapitres 5 (les esclaves, par rapport à leurs maîtres) et 6 (les intendants, qui sont comme la catégorie intermédiaire de ceux qui sont servis et qui servent).

⁸¹. « Alors on commença à invoquer le nom de Dieu », qu'une tradition bien établie interprète pourtant comme signifiant le début de l'idolâtrie : Rachi (Champagne, XI^e s.) *ad loc.* : « on commença à donner le nom de dieux à des choses ou des êtres »/« ... à nommer les hommes et les statues du nom de Dieu pour en faire des idoles » ; Obadiah Sforno, commentateur italien (v. 1470-v. 1550), l'entend comme Joseph b. Shem Tov.

⁸². J.-P. ROTHSCHILD, « La réception de la *Rhétorique*... », art. cit., p. 276.

⁸³. Voir ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094a, mais les exemples diffèrent.

⁸⁴. Par exemple dans un article de jeunesse de celui qui deviendrait le célèbre Harry Austryn WOLFSON, « Maimonides and Halevi. A Study in Typical Jewish Attitudes towards Greek Philosophy in the Middle Ages », *Jewish Quarterly Review* n. s. 2 (1911-1912), p. 297-337. Le thème du témoignage irrésistible de la vérité par tout un peuple, opposé aux ratiocinations invérifiables de quelques esprits spéculatifs qui tirent tout de leur propre fonds, se trouve au l. I du *Kuzari*, Ch. TOUTATI, *Juda Hallevi, Le Kuzari*, trad. cit., p. 20-25 et au l. IV, p. 170 ; v. aussi l'introduction du traducteur, p. IX. Celui de l'efficacité de l'observance des préceptes, alors que la philosophie confère un savoir mort, se trouve aux p. 5, 19-20, 32, 71, 132-133, 168-171.

tout le peuple hébreu (six cent mille hommes et leurs familles) a vu, la mort de ceux qui se prosternèrent devant Ba'al Pe'or (*Dt* 4,3 : « vos yeux voient tout ce que Dieu a fait à Ba'al Pe'or ») – et ce qui concerne un grand nombre ne peut être un hasard (*Phys.* II [ch. 5, début]) ; ce même thème revient sous une autre forme un peu plus loin (f. 110v) : toute la science météorologique n'a jamais réussi à produire une goutte d'eau, alors que dix juifs qui récitent les prières appropriées obtiennent la pluie, comme l'atteste le Talmud.

d) Entre temps (ff. 109v-111⁸⁵), une vive et longue polémique s'est élevée contre Maïmonide, sur les raisons de la supériorité d'Israël, reconnue par les peuples (*Dt* 4,6-8 : « Observez-les, [ces lois], et pratiquez-les ! Ce sera là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples », etc.) : Maïmonide (*Guide* II, 11⁸⁶) prétend que ce n'est pas à cause de l'observance des commandements, qui leur paraît une sottise, mais par la compétence dans les sciences spéculatives qui relèvent de la philosophie. Mais, rétorque Joseph b. Shem Tov, Averroès, en plusieurs endroits, indique que la connaissance de ces sciences a été très rare avant Aristote, que Maïmonide lui-même l'a reconnu en *Guide* II, 23⁸⁷ ; et l'idée qu'il se fait alors de la science cachée d'Isaïe et d'Ézéchiel est qu'elle ne serait qu'une petite partie de celle d'Aristote. Ce n'est donc pas pour cela que les nations ont jugé les juifs sages, ce qui d'ailleurs a été énoncé dans un contexte d'obéissance aux préceptes ; eh ! bien, cette sagesse merveilleuse, c'est celle qui permet d'obtenir les interventions divines, la pluie, la guérison de la lèpre, choses pour lesquelles Aristote et Galien – lépreux lui-même⁸⁸ – sont impuissants.

5. Un retournement philosophique au détriment de la philosophie, qui valorise la prédication

La conclusion de cette partie sera que Joseph b. Shem Tov, conscient de la faiblesse spirituelle à laquelle ont conduit non seulement l'élitisme philosophique, mais aussi un intellectualisme trop peu soucieux de la discipline des mœurs, opère un retournement de la pyramide des savoirs et, en même temps, de celle des conditions sociales : ce qui doit être prioritaire et ce qui, une analyse de la structure du '*Eyn ha-qore*' tout entier, qu'il n'y a pas lieu de réitérer ici, l'a confirmé⁸⁹, présente aussi le plus de valeur comme étant le plus adéquat aux capacités spécifiques du peuple juif, ce n'est pas l'accès aux plus hautes intellections, réservé à un petit nombre, c'est l'observance religieuse et la bonne conduite morale, qui sont justement exigibles de tous parce qu'accessibles à tous. Ainsi, si le projet de réforme de la société par la prédication s'accomplissait, le corps social du judaïsme ne serait-il plus cet édifice fragile qui repose sur sa pointe élitaire, mais au contraire s'appuierait-il solidement sur sa base la plus large. Mais ce retournement anti-philosophique si l'on veut a été réalisé, c'est le point qui nous intéresse ici, avec des moyens philosophiques : l'arsenal habituel des références à l'ensemble de la littérature philosophique familière aux auteurs juifs ibériques et, de façon plus précise et beaucoup plus neuve, le recours à la notion, tirée de l'*Éthique*, de la cité comme le cadre nécessaire dans lequel le citoyen (*medini*) accède au souverain bien, là où le penseur maïmonidien, homme supérieur et rare, pour y tendre, devait se séparer de la collectivité, sur le modèle d'Al-Farabi et d'Ibn Bajja⁹⁰ ; et l'identification du type de discours persuasif à mettre en œuvre, la rhétorique selon sa définition aristotélicienne. Dès lors, le sermon, même philosophique, n'est nullement une activité subalterne destinée à faire entrevoir au grand public des vérités que celui-ci n'est pas armé pour saisir complètement. Il est l'instrument de la plus haute des fins politiques, la conduite des citoyens vers le souverain bien. C'est pourquoi il est au centre du projet de Joseph b. Shem Tov. Tout le travail de son ouvrage est, nous semble-t-il, de faire passer la science la plus vraie ou la plus intime de la Torah du domaine de la démonstration scientifique, que lui assignaient les disciples rationalistes de Maïmonide, à celui des sciences probables, puisqu'elle porte sur des objets qui nous échappent, santé et maladie de l'âme, laquelle est cachée (*ne 'elemet*), action

⁸⁵. J.-P. ROTHSCHILD, « Le '*Eyn ha-qore*' », art. cit., p. 178-181.

⁸⁶. Trad. S. MUNK, t. II, p. 96-97. Mais en III, 31, S. MUNK, t. III, p. 247-248, Maïmonide en donne une interprétation plus large : Israël est loué pour sa législation dont chaque commandement a trait soit aux opinions, soit aux mœurs, soit à la pratique des devoirs sociaux. On voit donc qu'il se montre ambigu sur ce point, et aussi que Joseph b. Shem Tov, en lui répondant, ne se préoccupe que de son versant rationaliste, sans se proposer, par exemple, de mettre Maïmonide en contradiction avec lui-même : soit qu'il réponde plutôt aux interprètes rationalistes de Maïmonide, soit que sa propre analyse soit que telle est bien la doctrine profonde de Maïmonide.

⁸⁷. Trad. S. MUNK, t. II, p. 183.

⁸⁸. Je n'ai pas encore trouvé ailleurs cette information ou cette légende.

⁸⁹. J.-P. ROTHSCHILD, « Le '*Eyn ha-qore*' », art. cit., p. 173-174, 198, 208-209 sur l'organisation d'ensemble, la modification du plan annoncé et son sens probable.

⁹⁰. *Guide* III, 51 ; trad. S. MUNK, t. III, p. 438 et n. 4 p. 438-439.

des préceptes, vie éternelle ; et d'asseoir cette probabilité autant que possible sur la notion d'expérience, non point, évidemment, au sens de la science expérimentale moderne, mais à celui d'une évidence sensible, point de départ de l'activité connaissante, transmise par les témoins directs et prouvant, selon le motif repris tacitement de Juda ha-Lévi, la vérité et la supériorité du judaïsme.

IV. AU XV^e ET AU XVI^e SIÈCLES : LES « DITS DES SAGES » ET LA RECHERCHE DE L'IDENTIFICATION DU SAVOIR JUIF SPÉCIFIQUE

1. De l'exégèse de la Torah à l'exégèse des « dits » des Rabbins

Arrivés à ce point, nous disposons à la fois d'une méthode, indiscutablement inspirée par la philosophie, pour donner accès au grand public juif à la science de la Torah, et d'une thèse encore incertaine regardant celle-ci – qui relèverait de la philosophie pratique ou bien l'excéderait. Cette science demeure encore sans contenu, puisqu'il est entendu par tout le monde qu'elle ne se limite pas à une obéissance formelle aux préceptes de la loi. Dès le milieu du XV^e siècle, on observe un changement de fond de la prédication, fondée, auparavant, sur un thème scripturaire et sur un « dit » des Rabbins anciens issu d'un recueil midrachique ou d'une homélie (*aggadah*) talmudique apparemment très éloignée, l'intérêt pour l'auditoire tenant dans la construction ingénieuse par le prédicateur d'un rapport entre les deux textes et l'intérêt « idéologique », si l'on peut ainsi parler, étant de souligner le lien étroit encore que non toujours visible à première vue entre la Loi écrite et la Loi orale⁹¹, mais l'essentiel demeurant le texte scripturaire que le texte rabbinique venait éclairer d'un jour nouveau. Désormais, le commentaire du texte rabbinique tend à passer au premier plan, le thème scripturaire ne servant, selon le type qui sera bien installé au XVI^e siècle, qu'à illustrer et annoncer d'avance les grandes lignes du propos. Le sermon ne commente plus un verset scripturaire mais un dit rabbinique. Ce changement dans la nature du sermon est exposé à la fin du XVI^e siècle par Joseph Samiga (*ob.* 1629) dans la préface de son recueil de sermons « Saintes convocations » (*Miqra'ey qodesh*), paru à Venise en 1586⁹². Les raisons de ce changement ne sont pas clairement perceptibles. On a songé⁹³ à un sentiment de saturation de l'exégèse scripturaire, à une réceptivité du milieu juif à la tendance propre à la Renaissance de se tourner pour eux-mêmes vers les corpus de textes anciens d'habitude négligés ou seulement utilisés sous forme d'extraits en vue d'autre chose⁹⁴, et encore à la recherche d'un corpus spécifique, l'Écriture étant aussi revendiquée et exploitée par l'exégèse chrétienne dangereusement concurrente.

2. La question du savoir spécifique

a) Hypothèses regardant sa nature

Nous pouvons ajouter que la question s'est posée de longue date de l'identification d'une spécificité. Bien d'autres auteurs font signe avec insistance vers cette place d'un autre savoir. L'un des premiers fut encore un Espagnol, Shem Tob ibn Falaquera, qui écrit dans son *Commencement de la sagesse*⁹⁵ :

Et les philosophes ne voient pas ce que croit le peuple, que la loi soit [l'effet de] la séduction et des procédés [oratoires] (*pitu' we-tah'bulah*), car chez eux la loi est la justice et ce qui s'instaure lorsque descend la prophétie... et la partie de la science pratique fait connaître les particularités de la prophétie... et la différence qu'il y a entre la prophétie divine et ceux qui se prétendent mensongèrement prophètes.

La rhétorique dont il parle est donc une « sur-rhétorique » de prophète, qui n'a rien à voir avec la discipline incertaine, fondée sur l'enthymème et l'exemple, annexée à l'*Organon*. Au XIV^e siècle, le thème d'une faculté supra-rationnelle se retrouve chez le prédicateur Josué ibn Shu'aib, qui la nomme tantôt « intellect prophétique » (*šekhel nebu'i*), tantôt « intellect gracieux » (*šekhel hanun*), tantôt « intellect émané » (*šekhel ne'ešal*) ; cette faculté représente même chez les juifs, d'après lui, un second

⁹¹. J. DAN, « Homiletic Literature », art. cit., p. 509 et 510 sur les points de la liaison des deux corpus et de la tension littéraire.

⁹². Sh. REGEV, « The Sermon in the 16th Century », art. cit., p. 206 ; repris dans ID., *Oral and Written Sermons, op. cit.*, p. 72.

⁹³. ID., « The Sermon in the 16th Century », art. cit., p. 205-206 ; *Oral and Written Sermons, op. cit.*, p. 71.

⁹⁴. La question d'un possible humanisme juif dans l'Espagne du XV^e s. n'a pas, à notre connaissance, été posée. Elle mériterait de l'être : les contacts de bien des auteurs juifs avec les milieux curiaux aussi bien qu'avec des convertis parfois très impliqués dans le mouvement des idées comme Alphonse de Carthagène (1384-1456) en rendent l'existence probable et nous en avons parfois rencontré des indices.

⁹⁵. *Re'shit hokhmah*, éd. Moritz DAVID, Berlin, 1904.

niveau de supériorité par rapport aux autres hommes : il distingue en effet l'intellect naturel, qui appartient à tout homme, l'intellect acquis, qui est le partage de celui qui étudie les sciences et la Torah, enfin cet intellect prophétique, ou gracieux, ou émané « de la surabondance de l'essence et de l'esprit de Dieu », qui ne se trouve que chez les prophètes israélites⁹⁶. Au début du XV^e siècle, Mattitياهو ha-Yisḥari (*flor.* 1413) tient qu'il existe une dimension supérieure au rationalisme et confère à des termes de la philosophie rationaliste (comme *hitbodedut*, l'isolement, ou *'iyyun*, la spéculation) des significations différentes dans le monde de la Torah⁹⁷. Salomon Duran (*ob.* 1605) distingue deux sagesse, divine (qu'a atteinte Moïse) et humaine (celle du roi Salomon)⁹⁸. Joseph b. Shem Tov, dans la *Gloire de Dieu (Kebod Elohim)*, indique que les hommes de Torah divergent d'avec les philosophes quant à la nature des actes convenables et de la plus haute spéculation : pour ceux-ci, elle porte sur les vertus, pour ceux-là, sur les commandements de la Torah⁹⁹ ; Salomon Almoli (*ob.* Constantinople, avant 1542) déploie un projet d'encyclopédie des sciences à trois niveaux dont le premier est celui de l'orthopraxie et de l'orthodoxie, le second, celui de la métaphysique, et le niveau suprême qui combine les deux premiers mais requiert l'aide divine¹⁰⁰.

b) La constitution d'un corpus bibliographique

C'est au XVI^e siècle, après l'expulsion de la péninsule Ibérique, mais sans rupture fondamentale avec le mouvement précédent, que les tentatives pour définir ce niveau spécifique se font les plus précises, en même temps que peut se poser la question d'un échec de cette voie. À nouveau, la prédication apparaît comme un moyen et un révélateur de première importance. Plusieurs tentatives éditoriales visent à faire exister en tant que corpus nouveau les dits des Rabbins anciens, recueillis en florilèges. La plus importante, qui connaîtra un succès considérable dont elle sera elle-même en quelque sorte la victime, puisque rendue méconnaissable par d'innombrables remaniements, est le *'Eyn Ya'aqob* (« Source de Jacob », peut-être, quoique pas nécessairement, un écho au titre de Joseph b. Shem Tov, « Source du proclamateur ») de Jacob Ibn Hḥabib (v. 1440/50-1516)¹⁰¹. L'idée n'est pas nouvelle : Salomon Ibn Adret (1235-1310)¹⁰², le *Kad ha-qemaḥ* de Bahye b. Asher au XIII^e siècle et la *Menorat ha-ma'or* d'Israël Ibn al-Naqawah au XIV^e, relayé au XV^e par Isaac Aboab¹⁰³, avaient recueilli les homélies du Talmud. Le recueil anonyme *Haggadot ha-Talmud* fut imprimé en 1511, peu avant le *'Eyn Ya'aqob*. En dépit du caractère novateur d'un retour au Talmud, l'ouvrage se veut en continuité avec les théologiens juifs espagnols du XV^e siècle soucieux de procurer au grand nombre les principes d'une foi fondée sur l'amour plus que sur la connaissance¹⁰⁴. À la différence de ses devanciers, l'auteur de ce florilège suit l'ordre du Talmud, tout en procurant par des index les commodités souhaitées par les prédicateurs : un index thématique regroupe la matière en un petit nombre d'entrées : l'existence de Dieu et la puissance de la prière, la récompense et le châtement, le messianisme, la vie éternelle, le monde à venir, la nature de Dieu, la félicité. Un autre index la redistribue selon l'ordre des textes scripturaires. Quant au rapport de l'auteur, et donc de son entreprise, avec la philosophie, après des pages définissant la « sagesse » selon Ibn Hḥabib, qui n'est pas philosophique mais dévote, Mme Lehman s'attache à préciser chez lui la notion du *'iyyun* (d'habitude : « spéculation ») comme acquisition des principes de la foi aussi bien que des connaissances nécessaires à la conduite des affaires privées et publiques (p. 131-132) : il s'agit donc d'un savoir à la fois religieux et de l'ordre de la philosophie morale, tout à fait conforme à l'inflexion

⁹⁶. C. HOROWITZ, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain*, op. cit., p. 81-83.

⁹⁷. DOV SCHWARTZ, dans Yaakov Shmuel SPIEGEL (éd.), *A Commentary on Tractate Avot by R. Mattitya Hayitzhari* (en hébreu), Jérusalem, Yad Ben-Zvi, [5]766 [2005/6], p. 28-29.

⁹⁸. Dans l'introduction de son commentaire des *Proverbes*, f. 13a ; cité dans Sh. REGEV, *Oral and Written Sermons*, op. cit., p. 53.

⁹⁹. Édition unique de Ferrare, Abraham Usque, [5]316 [1555/6], en part. p. [40].

¹⁰⁰. *Me'asef le-kol ha-maḥẓanot* (« Celui qui rassemble chaque camp »), ff. 13b-14a ; analysé dans Sh. REGEV, *Oral and Written Sermons*, op. cit., p. 45-47, qui (p. 46, n. 86) assigne des positions similaires à Joseph b. Shem Tov, à Abraham Saba' (Espagnol, exilé au Portugal, puis en Afrique du Nord, mort peut-être en Italie, en 1508), dans ses sermons *Ṣeror ha-mor* (« Bouquet de myrrhe »), à Joseph Ibn Yaḥḥiya (1465-1543, Portugais exilé en Italie), *Torah or* (« La Loi est une lumière ») et (p. 80) à Joseph Samiga.

¹⁰¹. Ample étude par Marjorie LEHMAN, *The En Yaaqov. Jacob Ibn Hḥabib's Search for Faith in the Talmudic Corpus*, Detroit (Mich.), Wayne State University Press, 2012.

¹⁰². M. LEHMAN, *The En Yaaqov*, op. cit., p. 68-71.

¹⁰³. *Ibid.*, p. 85-87.

¹⁰⁴. *Ibid.*, p. 8-9 : « However, while professing to uncover messages of faith found within the words of the Talmud's rabbis, ibn Hḥabib opted to embrace the agenda of Spanish Jewish philosophers of the fifteenth century who strove to develop a systematic rabbinic theology rooted in dogmatics ».

déjà ancienne qui se reconnaissait dès les sermons de R. Nissim de Gérone et qu'a en partie théorisée Joseph b. Shem Tov¹⁰⁵.

c) Homélie rabbinique et philosophie (Salomon le-beyt ha-Lewi)

Mais, encore une fois, quelle est la nature précise de ce savoir ? Joseph Samiga s'approche un peu plus d'une définition en l'identifiant avec les motifs des commandements (*tz'u amey ha-miṣwot*) qui sont de nature à remplir le fidèle de crainte révérencielle¹⁰⁶ : une motivation d'ordre moral et psychologique donc, semble-t-il, quoiqu'appuyée nécessairement sur une connaissance. Cependant, moins d'une génération après Jacob Ibn H̄abib, en introduction à son recueil de sermons *Leḥem Shlomoh* (« Le pain de Salomon »), R. Salomon le-beyt ha-Lewi (v. 1532-v. 1600) avait présenté une pluralité d'autres positions¹⁰⁷. D'une part, il réassumait deux vieux thèmes rationalistes, celui de l'origine juive de la philosophie (qui justifie habituellement le recours aux philosophes grecs et arabes comme une simple récupération d'un patrimoine juif)¹⁰⁸ et celui des dangers de l'étude de la philosophie quand elle n'est pas précédée par celle de la Loi juive. Son originalité était de les appliquer à ce corpus nouvellement défini comme philosophique, celui des homélie, *aggadot* ou encore *ma'amarim*, « dits », des Rabbins anciens. Ces homélie, donc, contenaient les vérités de la philosophie, mais de façon obscure et sans ordre. Se souvenant sans doute ici de la préface du traducteur de l'*Éthique à Nicomaque* en hébreu, Me'ir Alguadez, qui avait noté de son côté que les vérités de l'*Éthique* se trouvaient dans la Torah, mais de manière difficile et asystématique, Salomon remployait ce motif dans une comparaison, cette fois, entre la philosophie et les homélie rabbiniques, dont il avait l'habileté de justifier l'obscurité et le manque d'ordre : il s'agit d'obliger celui qui les étudie à les lire à deux niveaux d'inégale accessibilité. À un premier niveau, il en capte et en retient la leçon légale et pieuse ; plus aguerri dans l'étude, et pénétré de la crainte du ciel et des bonnes conduites à quoi l'aura disposé la longue méditation du premier niveau des enseignements rabbiniques, l'étudiant pourra en atteindre ensuite l'intériorité philosophique, sans risque pour sa foi et sa conduite, ce qui n'est pas le cas de celui qui aborde directement la philosophie exposée systématiquement dans les œuvres des philosophes étrangers¹⁰⁹. Ce deuxième argument est purement et simplement transposé du plus ancien débat qui avait fait rage en Languedoc en 1303-1306 et concerné le cursus des études : les jeunes gens pouvaient-ils aborder la lecture des philosophes avant de s'être suffisamment lestés d'études traditionnelles, – Bible, Michna et Talmud ? La position modérée qui avait alors prévalu (Salomon b. Adret, compromis de Barcelone, 1305) était qu'ils n'aborderaient la philosophie qu'à l'âge de vingt-cinq ans. Il n'était pas question en ce temps-là d'une autre forme de philosophie à trouver dans les homélie rabbiniques. Il s'agissait ainsi, pour Salomon le-beyt ha-Lewi, de retrouver dans celles-ci les thèmes mêmes de la philosophie ; aussi bien l'énumération des savoirs prérequis ne laissait-elle guère de doute à cet égard ; il ne s'agissait que des savoirs déjà constitués, tant sacrés que profanes, si bien que la décryptage des « secrets » des Rabbins ressemblerait, au vu de cette énumération, à une réduction de l'inconnu (les supposés secrets rabbiniques) au connu (les sciences générales) :

Tantôt sur les principes de la langue et de la vocalisation, et tantôt sur les enseignements fondamentaux de la Michna et de la Gemara. Tantôt sur des propositions logiques et des démonstrations rhétoriques, et tantôt sur des postulats géométriques et arithmétiques. Tantôt sur des éléments de physique et tantôt sur des propositions d'astronomie. Tantôt sur des conseils éthiques et tantôt sur des essais thérapeutiques. Tantôt sur des propositions métaphysiques et tantôt sur des secrets kabbalistiques¹¹⁰.

¹⁰⁵. La connaissance personnelle de la philosophie reste quelque peu incertaine : nous lisons (M. LEHMAN, *The En Yaaqov*, op. cit., p. 113-114) qu'il se serait refusé à l'étudier ; p. 121, qu'il en emploie la terminologie dans des sens non philosophiques ; p. 125, qu'il opère une intégration d'idées rabbiniques et de concepts philosophiques dont l'emploi exprime qu'il dénie au rationalisme une place centrale dans le « développement théologique » : tout cela n'est pas incompatible, mais il faudrait s'en expliquer davantage.

¹⁰⁶. *Miqra'ey qodesh*, Venise, 1586, f. 6b ; Sh. REGEV, « The Sermon in the 16th Century », art. cit., p. 213-214 ; *Oral and Written Sermons*, op. cit., p. 79.

¹⁰⁷. Sh. REGEV, « The Sermon in the 16th Century », art. cit., p. 214-218 ; *Oral and Written Sermons*, op. cit., p. 76-78.

¹⁰⁸. Telle n'est pas la position de Maïmonide lui-même, comme le note G. ROUX, *Du prophète au savant*, op. cit., p. 20 d'après Gérard BENSUSSAN, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 81-82, car il paraît tenir pour un développement simultané chez les Juifs et les Grecs (en *Guide I*, 71).

¹⁰⁹. Salomon Almoli, dans le *Me'asef kol ha-maḥẓanot*, décomposait le processus en trois mouvements, comme nous l'avons vu.

¹¹⁰. *Leḥem Shlomoh*, f. 2a ; Sh. REGEV, « The Sermon in the 16th Century », art. cit., p. 211 ; *Oral and Written Sermons*, op. cit., p. 77.

Qu'est-ce donc qui serait gagné, à part la garantie que Salomon le-beyt ha-Lewi met en avant pour l'orthodoxie et l'orthopraxie et qui n'est sans doute qu'un prétexte, puisqu'elle emprunte son argument à un autre dispositif qui parvenait classiquement au même résultat – que gagnerait-on, donc, à rechercher à grand-peine dans ces textes la philosophie tellement plus accessible dans les livres des philosophes ? On peut proposer de répondre que ce serait l'accès à un espace de réflexion et de discours libres à la fois des limitations de la scolastique (si nous entendons par là la double contrainte de la technicité philosophique et de traditions scolaires), et du cadre de l'exégèse, puisque c'est ici la discontinuité des textes allégués et des savoirs qu'ils sollicitent qui est mise en avant (noter, dans cette liste des savoirs qui concourent à l'intelligibilité des homélies rabbiniques, l'anaphore révélatrice « tantôt... tantôt... tantôt... »). En somme, sous un horizon de références et de questions non renouvelées, il ne s'agirait que d'une nouvelle heuristique fondée sur une sorte de sérendipité. Les premiers outils d'accès à cette manière amorphe sont donnés par les index que les compilateurs ou les imprimeurs, à cette époque, fournissent d'eux-mêmes¹¹¹. Tel est sans doute le dernier mot de Salomon le-beyt ha-Lewi lui-même sur la question. Mais, avec Moïse Almosnino, il se distingue, parmi les auteurs de la diaspora espagnole réfugiés dans l'Empire Ottoman, par ses positions typiquement rationalistes ; la préface de son commentaire aux *Maximes des Pères* est plus explicite à cet égard¹¹². On peut donc penser que sa position n'est pas la position générale.

d) Vers une sur-philosophie

Lui-même, d'ailleurs, semble aller au moins une fois dans une autre direction : la philosophie du niveau profond des homélies rabbiniques ne serait pas identique à la philosophie des philosophes, car (voici revenir un thème maïmonidien) cette dernière, quoique fondée sur les bases d'un savoir puisé dans la Torah, s'est encombrée de scories au cours de son développement par les nations¹¹³. Autre façon de formuler la même idée, lui aussi fait place au thème d'un niveau supérieur de la pensée auquel ont accès les juifs seuls. Mais il faut noter ici l'idée originale et très intéressante que, parallèlement à la tradition spécifique aux juifs qui vient corriger l'enseignement des philosophes, le monde non juif aurait lui aussi sa tradition qui jouerait le même rôle : et de prendre l'exemple des *Métamorphoses* d'Ovide¹¹⁴. Il ferait ainsi allusion au thème Renaissance de la *prisca philosophia*, qu'il aurait pu connaître à l'occasion des déplacements multiples induits par les expulsions de la péninsule Ibérique à la fin du XV^e siècle, à travers les écrits d'un auteur italien comme Yohanan Alemanno. Dans ce cas, sa véritable position personnelle ne serait peut-être pas celle du rationalisme classique ; elle laisserait tout de même encore dans l'incertitude la question de la véritable spécificité du savoir juif.

Celle-ci se pose toujours : que serait cette philosophie renforcée, cette sur-philosophie ou cette vraie philosophie, ce savoir particulier et plus élevé que tous les autres ? Une réponse paraît s'imposer aisément, déjà suggérée par l'ambivalence du terme qui désigne la « tradition », sans autre spécification, sans cesse invoquée, et qui se nomme en hébreu *qabbalah* ; or, ce mot désigne aussi, spécifiquement, un corps d'énoncés particuliers, la kabbale. Toutefois, on note chez tous les auteurs qui font référence au savoir juif spécifique ce qui semble à première vue une dépréciation, déférente dans la forme mais sans équivoque, de la kabbale ; elle est précisément articulée chez Joseph b. Shem Tov, dans le '*Eyn ha-qore*' : il s'agit d'un savoir en partie perdu, désormais incertain ; dans une discussion du l. III, ch. 51 du *Guide des égarés*¹¹⁵, Joseph, se réclamant d'Ibn Tufayl, *Hay b. Yaqzan*, d'Averroès, *Lettre sur la possibilité de la conjonction avec l'Intellect agent* et d'Ibn Bajja, *Lettre d'adieu*, évoque les niveaux d'épanchement divin et, aux trois degrés de connaissance reconnus par Maïmonide, en ajoute trois autres : la spéculation sur la nature de l'accomplissement (c'est-à-dire de l'efficacité ?) des préceptes de la Loi, celle qui porte sur leurs causes, enfin celle qui porterait sur les « secrets de la Torah » dans

¹¹¹. L'existence d'index n'est pas une nouveauté à ce moment, mais s'insère alors dans un système nouveau de traitement de la surabondance des données : voir Ann BLAIR, *Too Much to Know. Managing Scholarly Information before the Modern Age*, New Haven, Yale University Press, 2010.

¹¹². *Leb Abot*, 2^e éd., Salonique, [5]325 [1564/5], ff. 2v-10v.

¹¹³. *Lehem Shlomoh*, f. 4a ; Sh. REGEV, « The Sermon in the 16th Century », art. cit., p. 215 ; *Oral and Written Sermons*, p. 80 ; voir plus haut, p. [6] et n. 28, pour le caractère très courant, dès les débuts du rationalisme post-maïmonidien, de ce thème.

¹¹⁴. *Lehem Shlomoh*, f. 11b ; Sh. REGEV, « The Sermon in the 16th Century », art. cit., p. 216 ; *Oral and Written Sermons*, p. 81 : « C'est identique à ce qui se trouve dans l'ouvrage d'Ovide intitulé *Métamorphoses*, et j'ai trouvé bien des choses dans [le midrash] *Be-re'shit Rabba* tout à fait semblables ; ce sont peut-être des conceptions platoniciennes qui lui seraient aussi venues par tradition ».

¹¹⁵. Ms. Oxford, Bodleian Library, Mich. 350, ff. 149v-158v ; J.-P. ROTHSCHILD, « Le '*Eyn ha-qore*' », art. cit., p. 181-189.

leur réalité en soi. Il ne dit rien de la première, note que la seconde nous est partiellement cachée de nos jours en raison de nos fautes, bien que Nahmanide nous en ait un peu appris, et tient la troisième pour entièrement inaccessible désormais, en raison des fautes toujours, c'est-à-dire non par nature, mais à cause des accidents de l'histoire spirituelle du peuple juif. En vérité, cette attitude de scepticisme apparent a son fondement formel chez Maïmonide¹¹⁶ et, pour ce qui regarde la kabbale proprement dite, remonte à Nahmanide lui-même, dont il est significatif qu'il soit la référence kabbalistique que Joseph invoque. Si nous suivons l'analyse de Moshe Idel¹¹⁷, Nahmanide considérait la kabbale comme entièrement fondée sur des traditions orales non déductibles, ni les unes des autres, ni à partir du texte scripturaire, selon un quelconque système d'inférences – d'où, sans doute, son nom de « tradition » par excellence –, de telle sorte que ce qui n'avait pas été transmis par tradition était perdu sans remède¹¹⁸. Il était d'autre part, en tant que juriste (halakhiste), le tenant d'une stricte discipline de l'arcane en raison de l'interdiction talmudique de dévoiler les secrets (TB *Hagigah* 11b, 13b, 14b), ce qu'il a prouvé en n'explicitant rien de ceux auxquels il fait allusion dans son commentaire du Pentateuque ou dans d'autres œuvres (si ce n'est, sur certains points, à un niveau formel qui ne serait pas encore le cœur de la doctrine) et en n'écrivant pas de traité systématique. La forme du commentaire scripturaire lui aurait semblé propice tant à des allusions trop rares et discontinues pour fournir la possibilité illusoire de reconstituer le système, qu'à un certain éclectisme, dans le recours aux sources kabbalistiques ou philosophiques, susceptible d'éclairer le texte sans impliquer l'adhésion à un système plutôt qu'un autre. La raison pour laquelle, malgré sa réserve et sa prudence, Nahmanide aurait multiplié les allusions aux secrets n'aurait pas été d'attirer des disciples venus d'un grand public vers la doctrine secrète, mais de faire entendre à ce public que les philosophes n'étaient pas les seuls à aller au-delà d'une lecture superficielle de la Torah (M. Idel) ou encore, de faire comprendre qu'il existait une autre doctrine ésotérique que l'astrologie à laquelle Abraham ibn Ezra faisait référence dans ses propres commentaires¹¹⁹. À la lumière de cette interprétation de Nahmanide par Moshe Idel suivi dans l'ensemble par Moshe Halbertal, ce qui pouvait apparaître chez Joseph b. Shem Tov comme un scepticisme poliment exprimé semble bien être fidèle à la position même de Nahmanide : bien des secrets sont perdus sans remède ; et s'il se peut que Joseph lui-même ait reçu quelque tradition en la matière – son père n'était-il pas un kabbaliste avoué ? – il ne lui convient pas d'en faire état, mais plutôt de feindre une ignorance plus complète. Cependant, Nahmanide ne regarde pas la matière aggadique comme un vaste recueil de doctrine ésotérique, puisqu'il la range dans ce qu'il est permis d'exposer dans les commentaires écrits¹²⁰.

3. Un savoir inatteignable

S'il en va bien ainsi, la vraie doctrine ne se trouvera pas dans les textes, pas même dans les « dits » des Rabbins anciens, et à plus forte raison ne saurait avoir fait partie des enseignements oraux délivrés par la prédication devant un large public. Peu importe en un sens que les auteurs évoqués aient reconnu ou non une valeur à l'enseignement kabbalistique, qu'ils l'aient effectivement cru largement perdu ou que leurs déclarations à cet égard n'aient été qu'une opération de camouflage ésotériste. À l'immense majorité du public juif de l'époque, la théologie juive, ou pour mieux dire le savoir que, contrairement aux rationalistes radicaux, tentèrent d'élever au-dessus du savoir scientifique les maïmonidiens modérés ou les critiques de Maïmonide, sur le modèle de la théologie scolastique latine surplombant la philosophie, serait ainsi demeurée insaisissable, voire indiscernable¹²¹ ; aux yeux du chercheur d'aujourd'hui qui ne possède que le donné positif des textes, elle paraît vide ou peu s'en faut, si nous nous en tenons aux textes effectifs de l'école de pensée qui va de Nahmanide à Joseph b. Shem Tov et à Isaac Arama. Il est significatif par exemple que Salomon Almoli, qui fut, nous l'avons vu, l'un des théoriciens du savoir spécifique, n'ait laissé qu'un schéma général des sciences (*Me'asef le-kol ha-maḥanot*) et un chapitre unique regardant la science suprême, *Sha'ar ha-Shem he-ḥadash* (« La nouvelle porte qui mène à Dieu »). Au milieu du XV^e siècle, un contemporain de Joseph Ibn Shem Tov, Haïm Ibn

¹¹⁶. Voir ci-dessus, n. 28.

¹¹⁷. En dernier lieu et en traduction française, dans R. GUTMAN, *Nahmanide. De la perfection de la loi*, op. cit., p. 109-178 (129-153).

¹¹⁸. C'est tout à fait dans cet esprit que Salomon Almoli recommande de n'y progresser qu'en mettant ses pas dans les pas des devanciers, sans tenter de voies nouvelles (Sh. REGEV, *Oral and Written Sermons*, op. cit., p. 48).

¹¹⁹. M. HALBERTAL, *Concealment and Revelation*, op. cit., p. 83-92.

¹²⁰. M. IDEL dans R. GUTMAN, *Nahmanide, De la perfection*, op. cit., p. 130.

¹²¹. Nous maintenons l'interprétation donnée dans J.-P. ROTHSCHILD, « Le 'Eyn ha-gore' », art. cit., p. 209-210.

Musa, que nous avons rencontré au début de notre propos en tant que témoin d'un conflit plus ancien entre un prédicateur philosophe et un public tenant de la simple observance, faisait état de la critique d'un chrétien trouvant que la théologie juive était bien peu de chose, puisqu'elle ne comptait qu'un seul livre, le *Guide des égarés* ; il lui aurait répondu que les chrétiens au contraire n'avaient besoin d'un si grand nombre d'ouvrages que pour tenter de défendre à grand-peine des croyances inconciliables avec la raison, et qu'au fond la théologie juive pouvait même se réduire à une page, les Treize Articles de foi isolés par Maïmonide¹²². C'était apparemment récuser cette similitude avec l'édifice chrétien des savoirs que défendait à la même époque, selon nous, Joseph b. Shem Tov ; Haïm Ibn Musa est pourtant un adversaire du rationalisme. On peut répondre, d'une part, que, tout en calquant la hiérarchie des facultés chrétiennes (la théologie au-dessus des *artes*, donc de la philosophie), Ibn Musa se défend de toute imitation ; d'autre part, que ce qu'il entend ici par théologie n'est pas le savoir religieux au sens large, mais précisément ce qu'elle est alors dans l'université chrétienne, et aussi dans le *Guide des égarés* donné ici pour le seul livre théologique des juifs, à savoir une relecture des textes religieux fondateurs informée par la philosophie. La position de Joseph b. Shem Tov n'est pas différente, puisqu'il place selon nous le grand nombre des hommes religieux au-dessus du petit nombre des philosophes, mais tout en reconnaissant que, parmi les religieux, ceux qui auront bénéficié d'une formation intellectuelle auront la meilleure part.

Quant à l'abondance des textes kabbalistiques qu'ont livrés d'autres traditions ésotéristes moins hostiles à la mise par écrit et à une certaine divulgation, il s'agit d'une théosophie qui ne procède pas par voie rationnelle et encore moins démonstrative, qui par là n'appartient pas à la philosophie même si celle-ci peut réfléchir secondairement sur elle. Ce sont ces derniers courants d'une kabbale popularisée, relayés au XVI^e siècle par les kabbalistes de Safed, qui l'emportèrent à la fin du XVI^e siècle parmi les prédicateurs de l'Empire Ottoman. C'est ainsi que prirent fin près de quatre siècles de la singulière histoire d'une popularisation de la philosophie sans doute sans équivalent ailleurs et dans laquelle la prédication tint une place déterminante.

V. BILAN

Si l'on veut dresser le bilan de ces trois à quatre siècles de lutte entre rationalistes et tenants d'une doctrine supra-rationaliste – secrètement nourrie par une tradition ésotériste ? – qui se termine par l'effacement dans tous les cas de la référence à la philosophie, quatre possibilités de conclure se présentent, non nécessairement exclusives l'une de l'autre.

1. L'échec d'un modèle scolastique

La première est de considérer que, la doctrine secrète, invisible, d'une part, à presque tous les contemporains et à jamais ignorée des chercheurs, d'autre part ne relevant pas d'un discours rationnel démontrable ou réfutable, pouvant être tenue, pratiquement, pour négligeable, voire s'évanouissant effectivement¹²³, la place qu'une réorganisation des savoirs sur le modèle chrétien désignait comme celle d'une théologie juive est demeurée désespérément vide, et que la conclusion en fut tirée, de façon empirique, par ceux des prédicateurs qui firent un usage ornemental de thèmes spéculatifs vulgarisés et de propositions tirées de leurs contextes et non suivies dans leurs conséquences à l'appui d'une rhétorique de simple exhortation morale ; et qu'une autre conclusion en fut peut-être tirée de façon radicale par Spinoza tel qu'on l'entend d'habitude, issu lui-même, non quant à sa philosophie mais quant à son histoire personnelle, de cette famille de pensée et dont nous savons qu'il avait lu, notamment,

¹²². E. LAWEE, « Sephardic Intellectuals », art. cit., p. 366-367, d'après le *Magen we-romah* (« Le bouclier et la lance ») de Haïm Ibn Musa, éd. A. POSNANSKI, réimpr. Jérusalem, Ha-Unibersit'ah ha-'ibrit, ha-H'ug la-hist'oriyah shel 'am-Yi'sra'el, 1969, p. 133. L'époque est pourtant féconde, précisément, en traités de théologie dogmatique juive (E. LAWEE, « Sephardic Intellectuals », art. cit., p. 368) mais c'est un phénomène nouveau, dû sans doute autant à l'admiration pour la théologie latine qu'à la nécessité de procurer des moyens de s'en défendre ; sur cette admiration, v. *ibid.*, p. 356, chez Salomon Alami (v. 1370-1420), *Iggeret ha-musar (Lettre de morale, 1415)* ; et l'introduction du commentaire sur le Pentateuque d'Isaac Arama (1420-1494), *'Aqedat Yi'shaq (Isaac lié)*.

¹²³. Voir M. HALBERTAL, *Concealment and Revelation, op. cit.*, p. 142 sqq, sur le risque, littéralement de disparition pure et simple de ce qui ne peut se dire, qui de ce fait ne se pense pas non plus.

H̄asdaï Crescas et¹²⁴ le *Kebod Elohim* de Joseph b. Shem Tov. Ainsi la dangereuse émulation avec la culture scolastique latine aurait-elle conduit le judaïsme ibérique, en fin de compte, dans une impasse, la théologie juive n'existant pas, ou se limitant à la page unique dont parlait Haïm ibn Musa, ou au fantôme insaisissable d'une doctrine en grande partie perdue dont des lambeaux n'étaient connus que de quelques-uns qui devaient prendre grand soin de n'en rien divulguer.

2. Philosophie, exégèse et épistémologie

Deuxième voie : reconnaître ce savoir spécifique non pas selon la métaphore spatiale d'un « domaine » différent, mais dans une manière de traiter les questions philosophiques fécondée, ou dilatée, ou renouvelée, comme on voudra dire, par la prise en compte du donné de la révélation, à la manière de la critique de la physique d'Aristote par H̄asdaï Crescas que le livre de Harry Austryn Wolfson¹²⁵ a rendue célèbre (mais l'*Or ha-Shem* contient aussi des critiques de la métaphysique et de l'éthique aristotéliennes qui ne sont pas de moindre importance, en particulier – mais pas seulement – quant à l'exercice de la volonté humaine) ; ou à celle dont R. Loew b. Beṣ̄alel, plus connu par son acronyme *Maharal*, de Prague (1512/20-1609), traite par exemple des contraires comme également possibles à Dieu. La dimension spécifique se trouverait sur le « terrain » même des anciennes questions de la philosophie, fertilisé par la combinaison de l'apprentissage toraïque préalable à la formation philosophique, selon le vieux programme d'études de Barcelone en 1305 et selon la reformulation, d'une sincérité incertaine en ce qui le concernait personnellement, de Salomon le-beyt ha-Lewi au XVI^e siècle. En somme, il s'agirait d'une interprétation épistémologique dans l'esprit de Pierre Duhem (ou de son devancier méconnu, Frédéric Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, 1856¹²⁶). Mais, contrairement à ce qui ce serait passé dans l'Occident chrétien, l'absence de renouvellement en philosophie et dans les sciences parmi les juifs de l'Empire Ottoman ou autour d'eux aurait conduit à un ressassement puis à un étiolement et pour finir à une disparition. Pour une part, il s'agirait à l'évidence d'une voie élitiste : n'entre pas qui veut dans une critique sérieuse d'Aristote et, dans l'état des connaissances présentes, seul H̄asdaï Crescas a été reconnu pour avoir illustré efficacement cette voie, au début du XV^e siècle, dans son grand et abscons traité ; des sermons pouvaient bien, alors, assurer la diffusion de ses conclusions, mais difficilement en réitérer les démonstrations. Mais, pour une autre part, le sermon, loin d'être seulement une sous-philosophie à la portée des simples, serait alors le lieu privilégié de cette fertilisation de la philosophie rencontrant l'exégèse, ainsi que le propose une lecture récente du *Livre des principes* (*Sefer ha-'iqqarim*) de Joseph Albo selon laquelle la question du libre arbitre y est renouvelée par une exégèse créative des épisodes bibliques qui l'illustrent habituellement : Isaac offert en sacrifice, l'endurcissement du cœur de Pharaon, le livre de Job, l'élection d'Israël¹²⁷.

3. Un changement de point de vue

La troisième voie n'est pas incompatible avec la précédente : l'on se tournera encore vers Crescas qui a décisivement substitué à la métaphysique, en tant que recherche de la connaissance de Dieu, la voie de la recherche par l'amour : qui aurait de la sorte non pas changé les questions, mais changé le point de vue sur les questions de la métaphysique, et cela pour tout le monde, quoi qu'il en soit du traitement approfondi et technique des questions par les doctes. Cela nous reconduit à notre point de départ : la pratique, le sens et la valeur du sermon philosophique dans le judaïsme d'abord espagnol, puis exilé d'Espagne ; en même temps qu'à la nouveauté consécutive à 1391, la pyramide instable sur sa pointe élitiste, renversée et remise sur sa large base. Une raison nouvelle de prêcher la philosophie au grand public est que la vraie philosophie est celle de l'amour de Dieu et que celui-ci est à la portée, non seulement du pugiliste philosophique, pour parler comme M. Boulnois, mais aussi du moindre des fidèles. Mais, dès lors, les formes et les références de la vieille philosophie des philosophes, qui servaient

¹²⁴. Bernard SEPTIMUS, « Yitshaq Arama and Aristotle's *Ethics* », dans Yom Tov ASSIS, Yosef KAPLAN (éd.), *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, Jérusalem, the Zalman Shazar Center for Jewish History, 1999, p. 1*-24* (p. 13*, n. 49).

¹²⁵. *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1929.

¹²⁶. À propos duquel on trouvera quelques pages dans Jean-Pierre ROTHSCCHILD, « Le Moyen Âge dans la philosophie, le *Dictionnaire des sciences historiques et philosophiques*, Adolphe Franck et quelques autres », dans ID., J. GRONDEUX (éd.), *Adolphe Franck, philosophe juif, spiritualiste et libéral dans la France du XIX^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 111-142 (139-142).

¹²⁷. Shira WEISS, *Rabbi Joseph Albo's Concept of Free Choice in his Philosophic Exegesis*, thèse de « Ph.D. », New York, Yeshiva University, 2013.

à se persuader que l'on n'était pas inférieur aux philosophes, à les en persuader eux-mêmes et à faire bonne figure dans les confrontations avec les membres de la société chrétienne, de culture universitaire ou possédant quelques notions de celle-ci, n'étaient plus que des oripeaux décoratifs¹²⁸, devenus tout à fait inutiles après l'exil, dans une société – ottomane – qui n'en avait cure et du fait de l'extinction progressive, au XVI^e siècle, du parti des philosophes parmi les lettrés juifs¹²⁹, Salomon le-beyt ha-Lewi et Moïse Almosnino en étant les deux derniers représentants notoires : elles disparaurent donc, le discours fidéiste se revêtant des nouveaux atours de la kabbale populaire.

4. L'éthique en tant qu'irréductible à la philosophie

La quatrième voie intègre les deux précédentes et se présente comme la contrepartie de la première : on se souvient des chapitres ultimes du *Guide des égarés* qui orientent vers une *imitatio Dei* dont il est débattu sans fin si elle est un couronnement ou une voie de rattrapage pour les simples fidèles sans capacités spéculatives ; autrement dit, en dépit de l'avantage pris de bonne heure, on l'a vu, par les rationalistes, réduisant leurs adversaires à employer le langage même de la philosophie, n'a pas cessé de se poser la question de l'interprétation du fond de la doctrine maïmonidienne, comme doctrine intellectuelle ou comme éthique. C'est encore le sens de l'élévation de la voie éthique au-dessus de la voie intellectuelle prononcée en particulier par Joseph b. Shem Tov, même si un auteur tel que lui paraît considérer que l'interprétation rationaliste de Maïmonide est la seule qui doit être prise en compte (et critiquée). La lecture envisagée dans la première voie conclut à l'échec du judaïsme ibérique à avoir fait apparaître une théologie, si on l'entend comme un discours rationnel. Mais la question initiale – intellectualisme ou éthique ? – se pose encore. Tel est sans doute le ressort de l'indétermination du sens dont a parlé M. Dov Schwartz et nous sentons la question encore résonner là où nous l'attendions le moins, et jusqu'aujourd'hui : chez Spinoza lui-même, lu par Levinas interrogé à son tour par un interprète contemporain, M. Dan Arbib¹³⁰. S'il est vrai que l'*Éthique* de Spinoza, en dépit de son titre, ne reconduit selon Levinas à rien d'autre qu'à la « brutalité » de l'être, c'est paradoxalement dans le *Tractatus theologico-politicus*, cette fois encore malgré le titre et en dépit de toutes les apparences du contraire, que Levinas, d'une manière subtile et précautionneuse et en revenant dans un texte de 1966 sur sa lecture sévère antérieure qui y avait dénoncé le triomphe de christianisme, discerne l'assignation par Spinoza à la Bible d'un statut particulier ne relevant ni de la philosophie – contre le rationalisme qui se réclame de Maïmonide –, ni de la science, ni de la politique, en tant que

raccourci vers une morale pratique et efficace mais non appuyée sur des raisons vraies – en quoi résident à la fois sa force, puisqu'elle peut s'adresser à l'ignorant, et sa faiblesse, puisqu'elle ne traite pas du vrai, qu'elle abandonne à la philosophie. *Levinas lit cette faiblesse comme une force majeure et décisive : irréductibilité de la parole à l'ordre du vrai philosophique*¹³¹.

Cela ne fait certes pas de Spinoza le disciple fidèle de Joseph ben Shem Tov : son *Éthique* reste « grecque » et le *TTP* a bel et bien révoqué l'élection particulière du peuple juif. Du moins trouvons-nous dans cette lecture la reconnaissance au plus haut niveau philosophique de la voie tracée par les auteurs qui nous ont ici retenu : l'échec de la construction intellectuelle d'une théologie juive manifeste encore que la Bible adresse au savant comme à l'ignorant un discours d'ordre éthique irréductible à la philosophie, en mesure donc de survivre à la mort de celle-ci – y compris parmi le judaïsme séfardé oublieux de ses traditions philosophiques à la fin du XVI^e siècle, et y compris en notre propre temps oublieux de tant de choses.

¹²⁸. Dès un auteur comme Isaac Arama (*ob.* 1494) selon I. ZINBERG, *The Struggle*, *op. cit.*, p. 257 : donc, dès avant l'Expulsion (1492) ; Zinberg n'y voit que l'inertie de la persistance des habitudes littéraires, nous croyons que les fonctions de valorisation du discours juif dont nous avons parlé sont aussi en jeu et que la notion d'inertie ne vaudrait que pour le XVI^e s. ottoman où même les rationalistes juifs s'étaient faits rares.

¹²⁹. J. HACKER, « Patterns », art. cit., p. 591 (jusqu'aux deux dernières décennies du siècle, la kabbale n'est pas l'objet d'une étude intensive, ses textes ne forment qu'une source parmi d'autres à la disposition de la réflexion de type philosophique) ; p. 597 (cette dernière ne devient accessoire qu'à la quatrième génération de l'exil d'Espagne).

¹³⁰. Dan ARBIB, « Les deux voies de Spinoza : l'interprétation levinassienne de l'*Éthique* et du *Traité théologico-politique* », *Revue de l'histoire des religions* 229/2 (2012), p. 275-300, en part. 294-297.

¹³¹. *Ibid.*, p. 295 ; italiques de l'auteur.