

LES CAHIERS
PHILOSOPHIQUES
DE STRASBOURG

Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

37 | 2015

Messianisme, souveraineté et sécularisation

Création, révélation et rédemption dans le rationalisme juif médiéval

David Lemler



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/495>

DOI : 10.4000/cps.495

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2015

Pagination : 179-201

ISBN : 978-2-86820-916-0

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

David Lemler, « Création, révélation et rédemption dans le rationalisme juif médiéval », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 37 | 2015, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/495> ; DOI : 10.4000/cps.495

Cahiers philosophiques de Strasbourg

Création, révélation et rédemption dans le rationalisme juif médiéval

David Lemler

Que la subjectivité juive se caractérise par son espérance messianique passe souvent pour une évidence. Un courant important du judaïsme rabbinique tend pourtant à minimiser drastiquement son importance. Au Moyen Âge, ce courant a trouvé ses représentants majeurs au sein du rationalisme juif que Gershom Scholem¹ situe aux antipodes de la tendance apocalyptique du messianisme et dont nous nous proposons ici d'explorer les nuances et les motifs. «Rationalisme» désigne ici le courant, réuni autour de la figure de Maïmonide (1138-1204), proposant un abord des problèmes traditionnels, à partir de l'*épistémè* et de la conceptualité de la philosophie gréco-arabe. Par conséquent, se trouvent inclus dans cette catégorie, des penseurs qui, après Maïmonide, retournèrent cette conceptualité contre la philosophie elle-même. Scholem érige Maïmonide en figure de proue de ce messianisme rationaliste, refusant l'extravagance de l'eschatologie et refrénant sa pente «antinomique», autrement dit la menace qu'elle fait peser sur l'autorité de la loi. Ce faisant, il suggère une unité du *corpus* rationaliste juif et une continuité problématique autour de cette question entre ces différents représentants. Nous souhaiterions pourtant donner ici un aperçu de la diversité des positions que recouvre la tendance à la réduction de la portée du messianisme au sein du rationalisme juif médiéval et des enjeux auxquels elle vient répondre au sein de chaque œuvre². Pour

- 1 G. G. SCHOLEM, «Pour comprendre le messianisme juif» in: *Le messianisme juif*, p. 2370.
- 2 Pour un panorama de cette question chez les principaux auteurs ici mentionnés, cf. J. SARACHEK, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*.

LES CAHIERS PHILOSOPHIQUES DE STRASBOURG, 1/ 2015

ce faire, nous articulerons la catégorie messianique de rédemption, à deux autres concepts qui lui sont intrinsèquement liés, ceux de création et de révélation. Si le messianisme signifie l'espérance des hommes en l'avènement d'un état idéal du monde, il fait fond sur l'idée d'une insuffisance du monde tel qu'il est et de son impuissance à faire advenir par ses propres ressources, sa propre perfection. Comme l'écrit tout récemment Sophie Nordmann :

« Débarassées de leurs sédiments théologiques, création, révélation, rédemption apparaissent comme trois manières de désigner une seule et même chose : l'inachèvement du monde, son altération par le surgissement en lui d'autre chose que lui-même, la rupture de sa parfaite suffisance à soi »³.

I.

Scholem présente la position de Maïmonide en matière de messianisme comme purement réactive⁴. Elle viserait à s'opposer à un courant du messianisme bien représenté en son temps, qui correspond en divers endroits du monde juif (dans son Espagne originaire comme en Orient) à une période de persécutions occasionnant une effervescence messianique qu'il faudrait contenir⁵. Le danger du messianisme se situerait dans l'ouverture vers l'antinomie qu'implique l'idée que les temps messianiques seront caractérisés par un changement radical du cours du monde, en quoi ce courant peut être nommé « apocalyptique »⁶. À monde nouveau, loi nouvelle, si toutefois la Torah est la loi idoine à l'ordre actuel du monde. Préserver la loi, tel serait avant tout l'enjeu de l'orientation résolument restauratrice de la version maïmonidienne du messianisme⁷.

3 S. NORDMANN, *Phénoménologie de la transcendance*, p. 60. Cette triade conceptuelle est reprise à l'*Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig.

4 SCHOLEM, *art. cit.*, p. 54-62.

5 De fait, Maïmonide est l'auteur d'une épître adressée aux juifs du Yemen, pour calmer la fièvre d'un mouvement messianique d'ampleur importante, cf. « Épître au Yemen » in : MAÏMONIDE, *Épîtres*.

6 « Une apocalypse est une vision qui résulte d'une attente messianique intense », SCHOLEM, *art. cit.*, p. 27.

7 Certains pans de la littérature kabbalistique sont au contraire ouverts à l'idée de l'avènement d'une loi nouvelle lors des temps messianiques, cf. *Ibid.*, p. 50-52.

À la fin du *Mishneh Torah* (ci-après MT), son monumental code de la loi juive, Maïmonide décrit les temps messianiques uniquement comme un nouvel ordre politique, à l'exclusion de toute modification de l'ordre naturel, conformément à l'opinion de Shmuel (maître du III^e s.), selon laquelle « la seule différence entre ce monde et les temps messianiques est l'oppression des royaumes »⁸.

« Le roi Messie se dressera et rétablira le royaume de David, à son état et sa souveraineté initiaux. Il reconstruira le Temple et rassemblera les exilés d'Israël. Toutes les lois seront appliquées exactement comme avant : on apportera des sacrifices, on appliquera la loi du repos de la terre tous les sept ans et des jubilés, conformément à leurs règles édictées dans la Torah »⁹.

Cette restauration politique doit donc permettre l'application de *toute* la Torah, que l'exil avait rendue en grande partie inapplicable. L'enjeu de ce retour à l'application de la Torah, ainsi que la fin de l'oppression des nations est de faciliter l'accès à la finalité ultime de l'homme qu'est, dans la perspective maïmonidienne, la contemplation intellectuelle.

« C'est pourquoi tout Israël, tous ses prophètes et tous ses Sages ont aspiré aux temps messianiques, afin qu'ils soient libérés des puissances qui ne les laissent pas s'investir dans l'étude de la Torah et dans son application comme il convient. Ils trouveront enfin la tranquillité et leur sagesse se multipliera, de sorte qu'ils mériteront d'accéder au monde à venir [NDA : qui consiste, pour Maïmonide en pure contemplation intellectuelle de l'âme] »¹⁰.

Quant à la personne du Messie, sa messianité ne sera pas attestée par la production de miracles, mais par son seul succès politico-militaire.

« Si se dresse un roi de la maison de David, exerçant sa pensée dans la Torah et investi dans l'application des commandements [...], s'il contraint Israël à s'y conformer [...], s'il mène les guerres du Seigneur, il sera tenu pour un Messie potentiel. S'il agit ainsi et

8 *Talmud de Babylone* (=ci-après, TB), *Sanhedrin*, 99a, *Shabbat*, 63a, 151b, *Berakhot*, 34b.

9 MT, *Melakhim* (Rois), xi, 1. Sauf indication contraire, les traductions sont de nous.

10 MT, *Teshuvah* (Repentance), ix, 2. Cf. aussi en traduction française : MAÏMONIDE, *Le livre de la connaissance*, p. 418-419. Et sur la contemplation intellectuelle : *Ibid.*, viii, 2 (trad. p. 409).

réussit dans son entreprise, reconstruisant le Temple en son lieu et rassemblant les exilés d'Israël, il s'agit sans aucun doute du Messie»¹¹.

Scholem a raison de faire remarquer que chacun des versants de la doctrine maïmonidienne s'oppose à des éléments de l'apocalyptique. Mais cette doctrine reste fondamentalement inintelligible tant que l'on ne la comprend pas en fonction des problématiques internes à la pensée de l'auteur¹².

*

C'est à présent vers le *Guide des égarés (ou des perplexes)*¹³ que nous devons nous tourner. La négation de la possibilité d'un bouleversement radical de l'ordre naturel est un pilier de la thèse de Maïmonide à propos de la création du monde ou plus précisément de la « nouveauté » du monde. La question de l'origine du monde met aux prises, dans le *Guide*, la doctrine « des tenants de la Loi de Moïse », qui soutiennent que le monde a été créé « après le néant pur et absolu » (*ex nihilo*, s'agissant de son fondement matériel, et *ab novo*, sa durée passée étant finie) et celle des disciples d'Aristote qui affirment que le monde est éternel, a toujours existé et qu'il a toujours existé tel qu'il existe¹⁴.

Cette discussion est en réalité l'occasion pour Maïmonide de revendiquer l'exigence de rationalité tout en montrant les limites de la rationalité scientifique. À la fin de la première partie du *Guide*, il critique en effet les arguments des tenants du *kalām* – école de théologie rationnelle née en islam – en faveur de la création *ex nihilo*, car ils « renversent la nature de l'être » (*tabī'ah l-wujūd*)¹⁵. Le *kalām*

11 MT, *Melakhim* (Rois), xi, 4.

12 Une telle critique de Scholem a été proposée dans A. RAVITZKY, « To the Utmost of Human Capacity. Maimonides on the Days of Messiah », in: J. L. KRAEMER (dir.), *Perspectives on Maimonides*, mais Ravitzky (p. 250-256) rapporte davantage le messianisme de Maïmonide à sa doctrine du mal qu'à sa cosmologie.

13 MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés* (ci-après « *Guide* »).

14 Cf. *Guide*, II, 13 (p. 104; 110-112). Il faut faire ici remarquer que le terme « créé » (*muhdath*) ici opposé à éternel doit s'entendre dans son sens temporel. Maïmonide (*Guide*, II, 20-21) exclut, en effet, que l'idée de « création éternelle (ou perpétuelle) », défendue par Fārābī et Avicenne avant lui, puisse avoir le moindre sens.

15 « En effet, ils ont nié toute stabilité de la nature et altéré les caractéristiques du ciel et de la terre, en prétendant que par ces propositions on peut démontrer que le monde est créé ». (*Ibid.*, I, 76, p. 458-459).

représente une pensée libérée de la soumission au réel. La pensée y est tout entière au service de l'idéologie religieuse qui en l'occurrence affirme que le monde résulte d'une volonté, dans le seul but de produire une démonstration de l'existence de Dieu (si le monde est créé, il a un créateur et ce créateur est Dieu). Cependant, en voulant démontrer la création *ex nihilo*, les théologiens nient la consistance même de la réalité naturelle, puisque celle-ci, dans leur cosmologie reconstruite *ad hoc*, est soumise à l'arbitraire de la volonté divine, qui peut en droit la modifier à chaque instant. Faisant du monde le résultat d'un dessein, le *kalām* en vient à nier la rationalité même, puisque celle-ci trouve pour Maïmonide (en cela aristotélien) son fondement dans la réalité objective qui s'offre à la pensée. Le *kalām* voulait démontrer l'existence de Dieu sous condition de la création, mais la thèse de la création ruine précisément chez eux toute démonstration possible. La philosophie au contraire part de la « nature de l'être », elle ne présuppose rien – nulle thèse religieuse notamment – mais cherche précisément à rendre compte du réel. La rationalité philosophique, revendiquée par Maïmonide¹⁶, signifie la soumission de la pensée à l'exigence de comprendre ce qui est. À ce compte, la doctrine de l'éternité du monde, qui découle de l'observation du monde tel qu'il est¹⁷ représente la rationalité même. S'il s'arrêtait à ce stade, le rationalisme maïmonidien, soumettant la pensée à ce qui est et s'accompagnant d'une méfiance constitutive vis-à-vis de l'imagination¹⁸, semblerait parfaitement hostile à l'idée messianique elle-même.

16 Peu importe ici que le *Guide* ait pu être qualifié de livre de « *kalām éclairé* » (L. STRAUSS, « Le caractère littéraire du *Guide pour les perplexes* », in: *Maïmonide*, p. 212), puisque la différence entre le *kalām* classique et celui de Maïmonide est précisément le primat de la raison sur l'imagination.

17 Selon *Guide*, II, 14, les aristotéliens disposent de deux types d'arguments en faveur de l'éternité *a parte ante*: des arguments tirés « du monde » (toute genèse suppose un mouvement antécédent, une matière; les sphères sont incorruptibles, donc n'ont pas été engendrées; toute possibilité suppose un substrat) et des arguments tirés « de Dieu » (impossibilité d'un changement en lui, impossibilité qu'il soit affecté par un obstacle empêchant son action; éternité de sa sagesse). Nous faisons ici référence aux premiers: le monde tel qu'il est, avec ses lois internes, fait signe vers son éternité; mais ce sont ces lois mêmes qui sont contingentes (comme le montrera la parabole de l'enfant dans l'île, en II, 17).

18 Cf. *Guide*, I, 73, p. 407-413 et L. STRAUSS, « La philosophie et la Loi », in: *op. cit.*, p. 107-112.

Après avoir nié que la création du monde ait jamais été démontrée, Maïmonide produit des démonstrations de l'existence de Dieu sous l'hypothèse de l'éternité du monde. Mais il n'en reste pas là. Déboulonnant, ensuite, un à un les arguments des aristotéliens en faveur de l'éternité du monde (*Guide*, II, 17-18), montrant que la création permet de rendre compte de certains phénomènes naturels mieux que l'hypothèse de l'éternité (*Guide*, II, 19 et II, 24), il en vient *in fine* à dégager la question de l'orbe de la rationalité scientifique pour la situer du côté d'une décision subjective. Ni création, ni éternité ne sont établies démonstrativement : il faut donc trancher et on tranchera pour la création parce qu'elle seule rend possible la Torah et les miracles¹⁹. Telle est du moins la position officielle de Maïmonide²⁰.

Maïmonide construit ainsi un rapport au monde qui en fait tout à la fois une entité *objectivement* pensable, explicable par la voie de la rationalité scientifique, et *subjectivement* le produit d'un désir, doté d'une finalité (quand bien même celle-ci serait inaccessible à l'intelligence humaine)²¹. L'articulation de la question de la création du monde et de la révélation est ici décisive. Il faut que le monde soit créé - et plus précisément, pour Maïmonide, créé *ab novo* - pour qu'une révélation soit

19 *Guide*, II, 25, où deux raisons sont invoquées pour ne pas interpréter allégoriquement le récit biblique de la création dans le sens de l'éternité : 1/ il n'existe pas de preuve de l'éternité ; 2/ l'éternité (conçue comme dérivation nécessaire du monde de l'être de Dieu) est incompatible avec les miracles et la Torah. Cf. Sur ce point, la critique de Spinoza, *Traité théologico-politique*, chpt. VII, p. 313-321.

20 Nous n'entrons délibérément pas ici dans les sophistications de la thèse de Maïmonide sur la question de la création du monde et sa possible doctrine secrète, qui a donné lieu à quantité d'interprétations. Nous envisageons le dispositif textuel et argumentatif qu'il livre à son lecteur et tel qu'il le lui livre. Pour trois thèses radicalement contraires sur ce point, voir, pour nous contenter de ces titres récents : H. DAVIDSON, « Maimonides' Secret Position on Creation », in : *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (qui prête à Maïmonide la thèse platonicienne d'une création à partir d'une matière pré-éternelle), W. Z. HARVEY, « A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle », *Harvard Theological Review* (qui fait de Maïmonide un tenant de l'éternité du monde) et K. SEESKEEN, *Maimonides on the Origin of the World* (qui affirme que Maïmonide défend sincèrement la création absolue, *ex nihilo* et *ab novo*).

21 C'est la thèse de *Guide*, III, 13.

possible²². Dès lors, on choisira la création contre l'éternité. Ce faisant, on opte en même temps pour une certaine vision du monde, selon laquelle celui-ci est produit par une volonté et non soumis à une nécessité aveugle. La révélation, ainsi, atteste le sens du monde et ce monde sensé ou orienté fait une place à un accomplissement messianique.

Conservé la rationalité (le monde est connaissable) et le sens (le monde est créé), tel semble être l'enjeu de la démarche maïmonidienne. Dans cette perspective, l'immutabilité des lois de la nature, seule garantie de toute démonstration possible ou de la rationalité même, a pour corollaire une thèse quant à la fin du monde – il ne saurait être détruit, et quant aux miracles – ils ne sont qu'une exception au règne des lois de la nature. Tout un chapitre du *Guide* (II, 29) est dédié à l'exégèse de versets eschatologiques, visant à exclure qu'ils annoncent une destruction future du monde.

*

Si Maïmonide explicite un lien d'implication réciproque entre création et révélation, il semble également que la catégorie messianique de rédemption éclaire, chez lui bien que de manière plus discrète, le sens de la révélation. La venue du Messie figure parmi les 13 « principes » du judaïsme, énoncés dans son *Commentaire sur la Mishnah*²³. Sa place y est déterminée par une économie de la révélation, articulée notamment à deux autres principes doctrinaux : la supériorité de la prophétie de Moïse et à l'éternité (ou immutabilité) de la Torah. La venue du Messie dans la compréhension spécifique qu'en propose Maïmonide, semble constituer un élément fondamental de la construction de l'idée de Torah, comme loi divine, idéale et éternelle. Ainsi, pour revenir au *Mishneh Torah*, Maïmonide affirme, de manière surprenante, que la raison pour laquelle le Messie ne devra pas nécessairement produire de miracle est que « la

22 Pour une démonstration de ce point, cf. P. CLAVIER, « No Creation, No Revelation », *International Journal for Philosophy of Religion*. Ontologiquement, une révélation suppose la dépendance des êtres du monde vis-à-vis d'un principe extra-mondain ; épistémologiquement, une révélation ne peut être attestée comme telle, qu'à condition que le destinataire puisse avérer qu'il est capable d'intervenir dans le monde d'une manière qui n'est assurément pas explicable par les lois du monde (ce qui suppose qu'il n'est pas soumis à ces lois, mais qu'au contraire ces lois lui sont soumises).

23 « Introduction au Perek Heleq », in : MAÏMONIDE, *Épîtres*, p. 182-194.

Torah, ses décrets et ses jugements valent pour toujours et de toute éternité. Il est interdit d'y ajouter ou d'en retrancher»²⁴, témoignant ainsi du fait que l'enjeu de sa vision messianique restauratrice est bien la conservation de la Torah qui signifie aussi l'affirmation qu'elle constitue dans sa forme actuelle la loi parfaite.

Dans le dispositif maïmonidien, la finalité humaine, nous l'avons vu, est l'accès à la connaissance théorétique, représenté par l'idéal de la contemplation intellectuelle de l'âme détachée de la matière dans le monde à venir²⁵. Dans l'ordre du monde, les commandements bibliques servent notamment à une discipline du corps et de la pensée qui doivent au mieux disposer l'âme à la contemplation²⁶. La loi divine – loi qui se caractérise par le fait qu'elle ordonne une collectivité tout en enseignant des vérités²⁷ – est un élément charnière qui permet à l'homme, du sein du monde sensible et au cœur des nécessités pratiques de l'existence, d'entrevoir l'idéal contemplatif. Or, d'après le principe selon lequel en toute espèce, il ne peut exister de perfection qu'en un seul individu²⁸, il ne saurait exister qu'une loi divine parfaite : la loi de Moïse.

Un problème toutefois se pose : c'est que nombre de textes du *Guide* suggèrent que certains préceptes de la Torah ne se justifient que par le contexte historique de leur donation. Dieu, via le prophète, se serait accommodé²⁹ à la nature humaine, rétive à tout changement trop brusque. À l'époque de la révélation, le peuple hébreu étant habitué à l'idolâtrie, il fallut, pour l'amener vers le monothéisme, lui faire des concessions en empruntant à l'idolâtrie son dispositif rituel pour le détourner vers le service du Dieu un. Telle serait l'origine du culte sacrificiel biblique. L'humanité ayant fait quelques progrès depuis lors, le culte sacrificiel semble dépassé³⁰ – indépendamment de l'impossibilité

24 MT, *Melakhim* (Rois), xi, 3.

25 *Loc. cit.*, *supra*, n. 10.

26 *Guide*, III, 51.

27 *Ibid.*, II, 40, p. 310-311.

28 *Ibid.*, II, 39, p. 303.

29 Sur ce concept d'accommodation, cf. A. FUNKENSTEIN, *Maïmonide : nature, histoire et messianisme*.

30 «Demander alors une pareille chose [l'abolition immédiate des sacrifices], c'eût été comme si un prophète dans ces temps-ci, en exhortant au culte de Dieu, venait nous dire : «Dieu vous défend de lui adresser des prières, de jeûner, et d'invoquer son secours dans le malheur ; mais votre culte sera "une simple méditation sans aucune pratique"» (*Guide* III, 32, p. 251, énoncé

de le mettre en œuvre en exil. Comment comprendre dès lors qu'il sera restauré aux temps messianiques ?

On peut résoudre ce paradoxe en assignant la description restauratrice des temps messianiques dans le *Mishneh Torah* au registre exotérique de la doctrine maïmonidienne, ce qui revient à l'invalider au profit de la conception du *Guide*, ou considérer au contraire que cette description apporte un éclairage supplémentaire, quant au statut de la Torah comme loi divine parfaite, tel qu'élaboré dans le *Guide*³¹. Dans cette seconde perspective, les temps messianiques apparaissent comme assurant précisément la validité de la Torah indépendamment des conditions historiques de sa réalisation. Que toute la Torah soit amenée à être re-mise en œuvre lors des temps messianiques signifie que, même dans l'exil, ses parties inapplicables ont une pertinence, en tant que loi suspendue ou loi sans force. Cette pertinence ne s'appréhende qu'en rapport avec l'obligation singulière d'étudier la Torah. Les temps messianiques ainsi sont la condition de possibilité de la Torah comme objet d'étude. Ils font de cette loi plus et autre chose que l'organe répressif d'administration d'une population en lui conférant le statut d'une loi qui instancie une vérité à intérioriser et incorporer par l'étude. L'horizon de la restauration messianique situe la loi dans une éternité transhistorique, la libère de sa détermination historico-culturelle.

Cela ne revient-il pas à confirmer la thèse de Scholem ? Maïmonide ne vient-il pas, par son messianisme anti-apocalyptique renforcer l'autorité de la loi et la préserver du risque de son renversement ? Certainement, dans l'ordre social et politique, tel a été un des enjeux majeurs de l'entreprise de Maïmonide. Son code de la loi juive en atteste. Celui-ci se présente justement comme destiné en quelque façon à remplacer le Talmud³². La pratique d'une loi apprise semblerait, pour lui,

qui semble suggérer que le culte sacrificiel a été remplacé à l'époque de Maïmonide par les prières et les jeûnes).

- 31 La première option est celle suggérée par Leo STRAUSS (*loc. cit.*, p. 247) et développée par Shlomo PINÈS (« Quelques réflexions sur Maïmonide en guise de préface », in: MAÏMONIDE, *Le livre de la connaissance*, Paris : PUF, 2013. p. 1619). Quant à la deuxième, cf. Jérôme BENARROCH, « Du sens des sacrifices ».
- 32 Cf. Introduction au MT : « C'est pourquoi j'ai nommé ce traité, *Mishneh Torah* (« répétition de la Torah » ou encore « second livre après la Torah ») : chaque homme lira d'abord la Torah écrite, puis le présent traité. Il

à même de remplacer le labeur studieux de l'incorporation du vrai par l'étude de la loi. La méfiance maïmonidienne vis-à-vis de l'homme du commun est un fait patent : ne menace-t-il pas en permanence la liberté de philosopher³³ ? La codification de la loi divine par le philosophe doit assurer précisément la tranquillité du philosophe. On mettra en ordre la cité pour garantir pour ceux qui y sont aptes la quiétude nécessaire à la spéculation. En ce sens, les apocalypses et leur pente anarchiste sont un danger à combattre.

Il n'en reste pas moins que Maïmonide élabore un concept de loi divine radicalement distinct des régimes de lois conventionnelles visant *uniquement* à soumettre une communauté humaine. Loi divine signifie pour lui loi qui véhicule le vrai ou le vrai énoncé dans une loi, une pratique intrinsèquement porteuse de théorie ou de savoir. Dans cette élaboration, le messianisme « anti-apocalyptique » est une condition nécessaire. L'horizon de l'accomplissement de la loi et l'attente de l'applicabilité de la loi seuls permettent de la constituer en loi vraie à étudier ou d'une vérité à incorporer continuellement.

II.

Si nous nous tournons à présent vers une lignée de penseurs post-maïmonidiens du messianisme au sein du rationalisme juif, nous constatons que l'idée d'une nécessité intrinsèque de l'avènement des temps messianiques au sein de la triade création-révélation-rédemption tend à disparaître au profit d'une mise en avant de la catégorie de révélation.

On s'intéressera ici à la manière dont le statut de la croyance à la venue du Messie a été abordé par divers penseurs rationalistes, au cours des XIII^e-XV^e siècles. Comme au temps de Maïmonide, c'est dans un contexte de persécutions religieuses que la question a ressurgi, en

connaîtra, grâce à lui, toute la Torah orale et n'aura besoin de lire aucun autre livre entre les deux». Ce qui revient à dire que le *Mishneh Torah* rend, en partie, l'étude du Talmud inutile puisqu'il en livre les conclusions juridiques. Pour une interprétation de Maïmonide comme penseur de la soumission à la loi, cf. dernièrement, I. SEGRÉ, *Le manteau de Spinoza*, partie II, surtout p. 129-184.

33 C'est là au XX^e siècle, l'axiome qui a guidé la lecture straussienne du *Guide des égarés* et de ses rapports avec le *Mishneh Torah*, cf. notamment *loc. cit.*, p. 257-276.

Espagne principalement. Le contexte des polémiques inter-religieuses avec les autorités chrétiennes, puis les vagues de conversions massives y ont conduit à la résurgence d'un genre littéraire, dont Maïmonide avait été un des initiateurs : la littérature des « principes du judaïsme » (*'iqqarim*)³⁴. Il s'agit de déterminer quelles sont les croyances auxquelles un juif est tenu d'adhérer, c'est-à-dire celles sans lesquelles le judaïsme ne saurait subsister comme tel. Les vagues de conversions interrogeaient le judaïsme en son fondement. Il s'agissait de définir, face à l'adversaire chrétien, armé de sa dogmatique propre, quelle était la spécificité doctrinale du judaïsme. De fait, il est revenu à des penseurs rationalistes de s'atteler à cette tâche. La polémique, d'une part, est un terrain d'élection du rationalisme puisqu'il s'agit de débattre avec un adversaire qui n'accepte pas ses propres prémisses sur la base du terrain neutre de l'argumentation rationnelle (ceci est vrai d'un pan des arguments polémiques, se situant sur le plan de la rationalité stricte, mais non des controverses exégétiques)³⁵. Le rationalisme lui-même, d'autre part, accusé – au cours des controverses suscitées par les écrits de Maïmonide³⁶ sur la légitimité de la philosophie qui ont émaillé le XIII^e siècle – de favoriser la relâche de la croyance et des mœurs et par là même la conversion³⁷, fut mis au service de la défense du judaïsme. Il est frappant de constater, dans la littérature des *'iqqarim*, la place relativement réduite qu'y occupe la venue du Messie en tant qu'article fondamental du judaïsme. De toute évidence, la nécessité de se distinguer de l'adversaire chrétien explique en partie ce phénomène. Mais le contexte, ici encore, s'il permet d'expliquer ce qui est dit, ne permet pas d'en saisir les enjeux internes à la pensée juive. Que dit-on du judaïsme lorsque l'on minimise la part qu'y occupe la croyance en la venue du Messie ?

*

34 Sur l'histoire de ce genre littéraire, cf. M. KELLNER, *Dogma in Medieval Jewish thought*.

35 Sur ce genre d'arguments, cf. D.J. LASKER, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*.

36 Dont on trouvera une présentation synthétique dans J. SARACHEK, *Faith and Reason: The Conflict Over The Rationalism of Maimonides*.

37 Un argument présent chez les polémistes contemporains – comme, par exemple, au XV^e siècle, dans le *Sefer ha-Emunot* du kabbaliste espagnol Shem Tov b. Shem Tov et repris à l'époque moderne par l'historien Yitzhak BAER (*A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 2, p. 138 et *passim*).

Une étape fondamentale, sur ce point, de notre lignée de penseurs est à trouver chez un critique notoire de Maïmonide, en la figure de Naḥmanide (1194-1270). Exégète, talmudiste et kabbaliste, autorité de premier plan du judaïsme du nord de l'Espagne au XIII^e siècle, Naḥmanide a adopté une attitude modérée dans les controverses autour de la philosophie, en vue de préserver l'unité du peuple juif, malgré sa réserve de fond sur l'existence d'un accord entre Torah et philosophie. Il participe, en 1263, en tant que représentant du judaïsme à une des plus fameuses disputations judéo-chrétiennes, la « Dispute de Barcelone ». L'adversaire chrétien, Pablo Christiani, un juif apostat, s'efforce de montrer que les sources juives (plus spécifiquement talmudiques) elles-mêmes admettent que le Messie est d'ores et déjà venu. La dispute se déroule sous l'autorité du Roi Jaime I d'Aragon et en sa présence. Au cours de la dispute – retranscrite par Naḥmanide –, intervient cet échange étonnant :

« L'homme [Pablo Christiani] se leva et dit : « Je vais apporter une nouvelle preuve que le temps de la venue du Messie est déjà passé ».

Je répondis : « Monseigneur, le Roi, écoute-moi un instant : ni notre loi, ni la vérité, ni notre droit ne trouve son fondement dans le Messie. Tu comptes à mes yeux davantage que le Messie. Tu es roi, tout comme lui. Tu es un roi non-juif, il est un roi d'Israël, puisque le Messie n'est rien d'autre qu'un roi de chair et de sang tout comme toi. Lorsque je rends un culte à mon Créateur sous ton autorité, dans l'exil, la souffrance et la soumission, en subissant l'ire des peuples qui nous oppriment continuellement, ma récompense est abondante. Car je fais de mon corps un holocauste pour le Seigneur et, par là même, je mérite toujours davantage d'accéder au monde à venir. Au contraire, lorsqu'un roi d'Israël, de ma Loi, règnera sur tous les peuples et que je serai contraint de me conformer à la Loi des juifs, ma récompense ne sera pas aussi abondante^{38,39}.

L'insistance sur le caractère humain et la vocation politique du Messie, qui fait écho à la doctrine maïmonidienne, sert ici de pique à l'adresse de l'adversaire chrétien. À la centralité du Messie dans le christianisme, Naḥmanide oppose son caractère inessentiel dans le judaïsme. Le tout

38 Cf. TB *Shabbat*, 151a : « Les jours que je ne désire pas/dans lesquels je n'ai aucun désir (Eccl. 12, 1) : ce sont les temps messianiques, puisqu'on n'y trouve ni mérite, ni faute ».

39 NAḤMANIDE, *La dispute de Barcelone*, p. 40.

amené dans le cadre d'une eschatologie sacrificielle donne à entendre que le judaïsme trouverait précisément tout son sens en exil.

Dans un autre texte écrit vraisemblablement dans le même contexte, autour de 1263, le *Sefer ha-Ge'ula* (*Livre de la Rédemption*) consacré exclusivement à des questions eschatologiques, on retrouve ce thème avec toutefois plus de détail :

« Quand bien même, nous serions persuadés que nos péchés et la faute de nos pères nous ont fait perdre toute consolation, que l'exil est voué à durer et se poursuivre sans jamais s'achever et, quand bien même nous supposerions que Dieu a voulu nous faire souffrir en ce monde par à travers l'oppression des royaumes [...], rien de tout cela n'affecterait la Torah en son principe. Car notre véritable récompense {ne consiste pas dans les temps messianiques, le fait de se nourrir des fruits de la Terre, de se baigner dans les eaux de Tibériade ou d'autres jouissances de ce type. Les sacrifices ou le service du Temple ne sont pas non plus les objets véritables de notre volonté. Notre seule récompense} et notre seul point de mire sont, au contraire, le monde à venir et que l'âme jouisse du bienfait nommé « jardin d'Éden » et échappe au châtement de la Géhenne. Mais nous soutenons néanmoins que la rédemption [doit advenir], puisqu'il s'agit d'une vérité notoire parmi les tenants de la Torah et de la prophétie.

[...] Nous attendons sa venue, du fait de notre espoir de pouvoir acquérir plus de connaissance [...] que ce qui nous est possible actuellement en exil [...] puisqu'alors, aux temps messianiques, le mauvais penchant (*yetser ha-ra'*) sera aboli, de manière à ce que nous puissions accéder à la vérité telle qu'elle est. [...] Nos Sages ont considéré que quiconque nie les temps messianiques, qui constituent les prémices de cette récompense [= le monde à venir], n'a pas part au monde à venir. Car ce n'est pas seulement la négation de la rétribution [prévue pour l'accomplissement] de la Torah qui l'a conduit à les nier, mais ce fou conteste également des versets explicites »⁴⁰.

On retrouve ici encore des emprunts à la version maïmonidienne du messianisme, notamment dans l'idée que les temps messianiques n'ont pour seule fonction que d'assurer les conditions d'une compréhension supérieure de la part des hommes (compréhension philosophique chez Maïmonide, kabbalistique chez Naḥmanide). Un point pourtant

40 *Sefer ha-Ge'ulah*, in *Kitvei Ramban*, p. 379-380. Le passage entre {} ne figure que sur un manuscrit, d'après une note de l'éditeur *ad. loc.*

démarque Naḥmanide de Maïmonide, c'est le fondement de la venue du Messie comme article de croyance. Nous avons suggéré qu'elle trouvait chez Maïmonide sa place dans la triade création, révélation et rédemption. Il y aurait, par-delà l'autorité des sources bibliques⁴¹, une nécessité conceptuelle de la venue du Messie, dans l'articulation de la loi, du monde et de la finalité de l'homme. Ici chez Naḥmanide, le caractère obligatoire de la croyance au Messie ne trouve sa source *que* dans le fait qu'elle est annoncée par l'Écriture et c'est à ce titre qu'il convient d'y croire, même si, comme l'énoncent ces deux textes, la venue du Messie n'est pas indispensable au judaïsme. Autrement indispensable est la croyance en la rétribution ultime qu'est le monde à venir, dans ses versants positif et négatif (Eden et Géhenne, dont Naḥmanide produit de longues et détaillées descriptions). Il faut toutefois noter que, face à la tendance déflationniste illustrée par nos deux textes, une place importante est accordée, par notre auteur dans sa doctrine eschatologique, aux temps messianiques, à la démonstration, par l'exégèse, qu'ils sont annoncés dès le Pentateuque⁴², et même au calcul de la date de la venue du Messie⁴³. Se trouvent ainsi reconduites au sein même de l'œuvre de Naḥmanide les tensions entre messianismes utopique et restaurateur, apocalyptique et anti-apocalyptique, mises à nu par Scholem à propos de la tradition rabbinique en général.

Cet ancrage de l'obligation de croire en la venue du Messie dans le fait qu'elle est annoncée dans le Pentateuque trouve un parallèle, en ce qui concerne l'obligation de croire en la création du monde⁴⁴, chez

- 41 Maïmonide affirme que la venue du Messie a des sources scripturaires dans le Pentateuque lui-même, cf. MT, *Melakhim* (Rois), xi, 1.
- 42 Ce qui confère à l'obligation de l'attente messianique le statut d'un commandement fondamental, à la différence des exégètes qui ne trouvent d'annonce de la venue du Messie que dans les livres des Prophètes ultérieurs (Isaïe notamment) ou dans les Hagiographes (Daniel notamment).
- 43 Aussi bien dans le *Sefer ha-Ge'ulah* que le *She'ar ha-Gemul* («Porte de la Récompense»). Sur ce point, cf. Y. SAGIV-FELDMAN, «Living in Deferment: Maimonides vs. Naḥmanides on the Messiah, Redemption and the World to Come», *Hebrew Studies*. Il faut néanmoins remarquer qu'à ce stade du développement de la kabbale, la question messianique reste relativement marginale, cf. M. IDËL, *Mystiques messianiques*, p. 154.
- 44 Il convient ici de rappeler que la question de savoir si la création du monde constitue un «principe du judaïsme» pour Maïmonide fait problème. Elle est absente de la première version (celle qui a circulé pendant des siècles)

un disciple indirect de Naḥmanide, Nissim de Gérone (dit le « Ran »), qui constitue un maillon fondamental dans la chaîne qui le relie aux théoriciens des principes du judaïsme à proprement parler. Le Ran (c.1310-c.1375), auteur notamment d'un important commentaire sur le Talmud, explique en effet dans son *Commentaire sur le Pentateuque* que l'on est tenu de croire en la création absolue du monde (= création *ex nihilo* et *ab novo*) uniquement parce qu'elle est affirmée par des versets.

« ... s'il est vrai que celui qui professe l'éternité du monde, une fois que la Torah a exposé qu'il est créé *ab novo*, renie son enseignement, ce reniement, cependant, est du même ordre que celui qui refuserait d'accepter que Timna était la concubine d'Elifaz, fils d'Essav (cf. Gn 36, 12). Car, dans ce cas, bien que ce reniement n'inclut en lui-même le rejet d'aucun principe de la foi et des préceptes, cependant, en tant qu'il récuse le récit de la Torah, il est renégat (*min*) et n'a pas part au monde à venir. Il en est de même du récit de création du monde. Car même si ce récit ne figurait pas dans la Torah, l'incompréhension qui s'ensuivrait n'impliquerait aucun vice dans l'accomplissement des préceptes ni aucun tort pour la foi »⁴⁵.

Nier que le monde a été créé *ab novo* n'est une faute *que* dans la mesure où cela est enseigné par un verset. Car, pour le Ran, à la différence de ce qu'affirmait Maïmonide⁴⁶, la Torah peut parfaitement se concevoir sans cette croyance. Un tenant de l'éternité du monde pourra en effet se soumettre aux injonctions bibliques à condition de croire que le monde dérive perpétuellement de la volonté divine. Seule une version de

de sa liste de 13 principes du judaïsme, évoquée ci-dessus. Mais, dans le *Guide*, la création *ab novo* est dite à trois reprises être un « principe » de la loi de Moïse (« le second après l'unité de Dieu », II, 13, p. 107; cf. II, 27, p. 203 et II, 30, p. 234). En outre, dans une marge de l'exemplaire de Maïmonide de son propre *Commentaire de la Mishnah*, qui a traversé les siècles jusqu'à nous, figure une annotation autographe, qui stipule la même idée (cf. *Commentaire de la Mishnah*, éd. Y. Qafih, vol. 2, p. 212). Ceci, comme toujours avec Maïmonide, est sujet à variété d'interprétations divergentes (cf. par exemple, M. KELLNER, *op. cit.*, p. 53-61, et C. SIRAT, S. DI DONATO, *Maïmonide et les brouillons autographes du « Guide des égarés »*, p. 59).

45 Trad. É. SMILÉVITCH, in: H. CRESCAS, *Lumière de l'Éternel*, p. 1129.

46 En *Guide*, II, 25 du moins: « ... dès qu'on admet la création du monde, tous les prodiges et la Torah deviennent possibles » (p. 198). De même Naḥmanide, dans son commentaire sur Gn 1, 1, affirme que « celui qui adhère à l'éternité du monde renie le principe et n'a pas de Torah ».

l'éternité du monde selon laquelle celui-ci dérive *nécessairement* de Dieu ou de la Cause première rendrait l'idée d'une révélation inconcevable. Le Ran ne nie donc pas que la « création » est nécessaire à une révélation. Il ontologise et détemporalise, purifie en un sens ce concept, en le limitant à l'idée d'une dépendance ontologique du monde vis-à-vis de Dieu. Mais en fondant la croyance en la création *ab novo* ou « nouveauté » du monde *dans* la révélation, il rehausse la valeur de celle-ci par rapport à l'idée même de création.

Avec Nahmanide, puis le Ran, le barycentre de la triade création-révélation-rédemption se déplace vers son milieu, puisque les catégories de création et de rédemption trouvent leur fondement ultime dans le seul fait qu'elles ont été révélées. Il convient d'y croire parce qu'il s'avère qu'elles figurent dans la loi juive. Cette fondation des croyances dans leur caractère révélé repose, en dernière instance, sur une distinction entre vérités prophétiques et philosophiques, que Maïmonide tendait au contraire à identifier, distinction dont on peut retracer l'origine jusqu'à Yehudah Hallevi (m. 1141), figure poétique et intellectuelle majeure de l'âge d'or des juifs d'Espagne⁴⁷. Ce dernier peut être considéré, sur cette question, comme le pendant de Maïmonide, élaborant, dans son *Kuzari*, une doctrine de la connaissance prophétique, comme savoir supra-rationnel, requérant la possession d'une faculté particulière, qui est pour lui le lot spécifique et exclusif des membres du peuple d'Israël⁴⁸.

*

C'est ainsi que chez deux théoriciens majeurs des principes du judaïsme, la création, comme la venue du Messie sont présentées comme des croyances qui pour « vraies » qu'elles soient, en tant qu'elles sont enseignées par la religion juive, ne sont pas pour autant fondamentales ou indispensables. Celui qui en niera la vérité sera donc dans l'erreur, mais sans pouvoir être considéré comme ayant renié le judaïsme en son principe (*kofér ba-`iqqar*).

47 Sur cette filiation, qui passe aussi par l'étape de l'averroïste radical, Isaac Albalag (actif au XIII^e siècle en Espagne), cf. S. KLEIN-BRASLAVY, « Vérité prophétique et vérité philosophique chez Nissim de Gérone », *Revue des Études Juives*.

48 Cf. J. HALLEVI, *Le Kuzari*, I, 95, p. 27-28 et *passim*, et H. A. WOLFSON « Hallevi and Maimonides on Prophecy », *The Jewish Quarterly Review*.

Écrivant dans le contexte de la suite des violentes persécutions des juifs d'Espagne de 1391 et de la vague de conversions qui s'en est suivie, Ḥasdaï Crescas (c.1340-c.1310), élève du Ran, reprend de fond en comble, dans son maître ouvrage, *Lumière de l'Éternel*, l'élaboration maïmonidienne d'une liste de principes du judaïsme. La spécificité de son entreprise repose dans la hiérarchisation qu'il opère entre les différents principes. La liste de Maïmonide se contente d'énumérer treize principes, de l'existence de Dieu à la résurrection des morts en passant par la venue du Messie (ordonnés de manière logique, mais sans principe hiérarchique). La démarche de Crescas consiste, quant à elle, non seulement à répertorier les croyances confessées par les juifs, mais à les classer selon leur degré d'importance. Quatre groupes de croyances sont ainsi déterminés : 1° les fondements ou racines (*shorashim*), l'existence, l'unité et l'incorporalité divines, 2° les axiomes (*pinot*) d'un enseignement (*torah*) divin, autrement dit les principes sans lesquels la Torah ne serait logiquement pas possible (comme la prophétie ou que Dieu ait une faculté d'agir), 3° les croyances vraies (*emunot amitiot*), c'est-à-dire les croyances impliquées par la Torah sans lui être indispensables, 4° les simples opinions (*sevarot*) qui, répandues parmi le groupe humain se revendiquant du judaïsme, ne découlent nullement des sources du judaïsme (comme la mététempycose).

La venue du Messie, tout comme la création du monde, relève de la troisième catégorie de croyances. Tout l'enjeu de la discussion crescassienne de la création du monde (*ab novo*) consiste précisément à montrer, notamment contre Maïmonide, qu'elle n'est pas un axiome de la Torah, une condition nécessaire pour penser la révélation, mais une simple croyance vraie dérivant du contenu de celle-ci⁴⁹. La venue du Messie n'est pas non plus un axiome nécessaire à l'idée de loi divine,

49 Cf. Ḥ. CRESCAS, *Lumière de l'Éternel*, IIIa, 1, 5, p. 995-998. L'argument consiste à affirmer que l'idée de dépendance ontologique du monde est partagée par les tenants de l'éternité. Seule la *durée* du monde distingue la thèse de la Torah, de celle de la philosophie. La position propre de Crescas est rendue problématique par le fait qu'un Dieu qui crée le monde de toute éternité paraît plus puissant qu'un Dieu créant un monde de durée finie. Cf. notamment S. FELDMAN, « The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors », *Viator* et W. Z. HARVEY, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, chap. I.

puisque «l'on peut concevoir sans elle son existence»⁵⁰. Quiconque nie cette doctrine, comme toutes les croyances vraies incluses dans la Torah, bien qu'il ne conteste pas la vérité de la Torah elle-même, est toutefois nommé «renégat» (*min*)⁵¹. La nécessité d'y croire ne découle que du fait qu'elle soit annoncée dans «l'Écriture et par la tradition»⁵². Quant à savoir si les temps messianiques occasionneront des bouleversements cosmiques, la question reste ouverte. Si une version restauratrice du messianisme semble trouver les faveurs de Crescas, il admet toutefois que la personne du Messie puisse être dotée de caractéristiques extraordinaires (l'éternité individuelle notamment). Ayant contesté, dans tout le livre I de son traité, les principes de la physique aristotélicienne, les lois de la nature ne recèlent pas la même nécessité que chez Maïmonide. En tout état de cause, le messianisme ne participe ni à la construction d'une vision du monde, ni à l'élaboration de la notion même de loi ou d'enseignement divin. Les enjeux qui gouvernent l'orientation anti-apocalyptique de Maïmonide sont donc ici absents.

On trouve enfin exactement le même statut accordé à la venue du Messie, dans le dernier grand ouvrage systématique du Moyen Âge consacré à la détermination des principes du judaïsme, le *Livre des principes* de Yosef Albo (c.1380-1444), un disciple de Crescas, écrivant lui aussi dans un contexte de persécutions et de controverses avec les chrétiens⁵³. Albo réduit les principes du judaïsme au nombre de trois : existence de Dieu, caractère révélé de la Torah et rétribution. Selon la même logique que Crescas, sont comptés comme principes ou plutôt «racines» (*shoresh*), les croyances sans lesquelles une loi divine en général et la Torah de Moïse en particulier seraient impensables. En revanche sur ces racines, selon la métaphore de l'auteur, s'embranchent un certain nombre de croyances, qui appartiennent à l'arbre du judaïsme mais dont on pourrait l'amputer sans le déraciner. La création du monde découle de l'existence de Dieu, qui suppose son attribut de puissance. Que cette création soit *ex nihilo*, en revanche, n'est pas une condition nécessaire à

50 *Op. cit.*, IIIa, 8, 3, p. 1106.

51 Dans son traité, Crescas ne définit pas cette catégorie juridique. Pour Maïmonide, le *min* compte parmi ceux qui n'ont pas part au monde à venir (cf. MT, *Teshuvah* (Repentance) III, 7).

52 *Op. cit.*, III, i, 8, 1, p. 1097.

53 Il participe à la dernière grande disputation médiévale, la dispute de Tortosa (1413-1414).

l'existence de la Torah et, par conséquent, ne saurait être compté parmi les principes du judaïsme⁵⁴. De même, la venue du Messie n'est pas de l'ordre du principe indispensable à la Torah. Elle n'est qu'une branche de la racine doctrinale « rétribution ». Qui la nie ne sera donc pas considéré comme ayant rejeté le principe (*kofér ba-'iqqar*), même si le nom « renégat » (*min*) lui convient et qu'il n'a pas de part au monde à venir⁵⁵. Jusqu'ici rien d'original vis-à-vis de ce que nous avons déjà rencontré chez Crescas. On est cependant frappé par la manière dont Albo, plus encore que Crescas minimise l'impact du messianisme sur l'édifice du judaïsme. Bien après l'énoncé sévère de la privation de monde à venir pour le négateur de la venue du Messie, il revient en détail sur la question vers la fin de son imposant traité, à l'occasion de la discussion du principe de la rétribution.

« Croire en la venue du Messie est une obligation pour tout tenant de la Torah de Moïse [...]. Ceci découle du fait que la Torah énonce explicitement l'obligation de croire dans les propos des prophètes, ainsi qu'il est dit « Tu les écouteras » (Dt 18). Or les prophètes ont annoncé la venue du Messie. Ainsi, il est clair que quiconque nie la venue du Messie nie les propos des prophètes et transgresse un commandement positif [de la Torah]. Mais la venue du Messie ne constitue en aucun cas un principe dont le rejet revient à nier la Torah dans sa totalité »⁵⁶.

Le raisonnement *halakhique* (juridique) est ici explicité. Ne pas croire en la venue du Messie ne constitue une faute qu'au titre du fait qu'elle est annoncée par les prophètes en qui il est obligatoire de croire. Dans le même chapitre, Albo poursuit en mettant en avant nombre d'opinions qui du sein même de la tradition rabbinique, minimisent l'importance du messianisme. Un courant exégétique bien représenté dans les sources traditionnelles considère en effet que les prophéties messianiques se sont déjà toutes réalisées par le passé et que la croyance en la venue future d'un sauveur n'a donc aucun fondement scripturaire, mais uniquement dans la tradition orale. L'opinion la plus radicale en l'espèce est celle de

54 Albo considère que la création *ex aliquo* (à partir d'un matériau pré-éternel) n'est pas contradictoire avec l'idée de Torah (cf. aussi *Guide*, II, 25, p. 197-198). Y. ALBO, *Sefer ha-'iqqarim*, (= *Livre des principes*) I, 23, p. 99-100.

55 *Idem.*

56 *Ibid.*, IV, 42, p. 852.

« Rabbi Hillel »⁵⁷, citée par Albo, selon laquelle « il n'y aura pas de Messie pour Israël, puisqu'ils en ont déjà profité (litt. ils l'ont déjà consommé) à l'époque d'Ezechias⁵⁸ ». Si le Talmud rejette immédiatement cette opinion, son seul énoncé au cœur du judaïsme rabbinique classique ne manque pas d'étonner : il n'y a plus lieu d'espérer des temps meilleurs, car Israël a en quelque sorte totalement épuisé son crédit de promesses prophétiques. Albo conclut quant à lui qu'en vérité, certains versets du Pentateuque, comme des prophètes annoncent une fortune que le peuple d'Israël n'a jamais connue par le passé et qui doit donc advenir à l'avenir. Mais ayant donné à voir les divergences de vue qui existent au sein même de la tradition à cet égard, la portée de la croyance messianique et son caractère obligatoire s'en trouvent nécessairement fortement minimisés.

* *
*

Rationalisme semble, certes, avoir rimé, au Moyen Âge, avec une interprétation fortement déflationniste du messianisme. Quant à son contenu, les temps messianiques tendent à être représentés comme une simple période de restauration politique, tandis que leur caractère miraculeux est minimisé, sinon totalement nié. Quant à son statut en tant que principe dogmatique, son importance semble avoir progressivement diminué entre Maïmonide et les dogmaticiens ultérieurs du judaïsme⁵⁹. Cependant on ne saurait y voir un phénomène purement réactif ou polémique. Cette attitude témoigne au contraire d'orientations diverses de la pensée juive, répondant à des problématiques internes. Une grande division peut être proposée entre d'une part, les penseurs, dont

57 Maître du III^e siècle, à ne pas confondre avec Hillel l'Ancien.

58 TB *Sanhedrin*, 99a. Ezechias est un roi de Judah, dont le règne s'est déroulé entre -716 et -687, soit avant même la destruction du Premier Temple et fut marqué par la survie du Royaume de Judah - par différence avec le Royaume d'Israël - malgré les percées agressives de l'Empire assyrien.

59 On notera cependant qu'Isaac Abravanel (1437-1508), contrairement à Crescas et Albo, remet la croyance en la création absolue et en la venue du Messie, au cœur de sa propre élaboration du système du judaïsme. En fait, son insistance sur l'importance de la création est déterminée par la nécessité de revitaliser l'espérance messianique du peuple juif, bouleversé par l'Expulsion d'Espagne. Cf. M. KELLNER, « Jewish Dogmatics After the Spanish Expulsion: Rabbis Isaac Abravanel and Joseph Ya'bes on Belief in Creation as an Article of Faith », *Jewish Quarterly Review*.

Maïmonide est en effet le plus grand représentant, qui envisagent la révélation comme étant sous condition de la création et, en retour, de la rédemption et ceux qui fondent la croyance en la rédemption et la création sur la révélation. C'est en réalité le statut même de la loi qui se trouve diversement envisagé: un fait qui s'impose au sujet, à l'instar de Nahmanide et de son école, pour qui il ne faut croire en la création et la rédemption que parce que la loi *donnée* y oblige, ou une adhésion découlant d'une décision subjective, à l'instar de Maïmonide choisissant, à défaut de preuve, la thèse de la création et posant la croyance au Messie comme croyance obligatoire, pour *se* donner la loi, comme loi vraie.

Bibliographie

- ALBO Yosef, *Sefer ha-'iqqarim*, Tel Aviv: Maḥbarot la-Sifrut, 1964.
- BAER Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain*, trad. [de l'hébreu] L. SCHOFFMAN, Philadelphie: Jewish Publication Society of America, 1966.
- BENARROCH Jérôme, «Du sens des sacrifices», *Pilpoul, Bulletin de la Yeshiva des étudiants*, n°16.
- CLAVIER Paul, «No Creation, No Revelation», *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 73, n° 3, 2013.
- CRESCAS Hasdaï, *Lumière de l'Éternel*, trad. É. SMILÉVITCH, Paris: Hermann-Ruben, 2010.
- DAVIDSON Herbert, «Maimonides' Secret Position on Creation», in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Harvard: Harvard University Press, 1979, p. 16-40.
- FELDMAN Seymour, «The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors», *Viator*, vol. 11, 1980.
- FUNKENSTEIN Amos, *Maïmonide: nature, histoire et messianisme*, trad. C. CHALIER, Paris: Éd. du Cerf, 1988.
- HALLEVI Judah, *Le Kuzari: apologie de la religion méprisée*, trad. C. TOUATI, Paris: Verdier, 1994.
- HARVEY Warren Zeev, «A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophethology Puzzle», *Harvard Theological Review*, vol. 74, n° 3, 1981.
- HARVEY Warren Zeev, *Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas*, Amsterdam: J.C. Gieben, 1998.
- IDEL Moshé, *Mystiques messianiques: de la kabbale au hassidisme, XIII^e-XIX^e siècle*, Paris: Calmann-Lévy, 2005.

- KELLNER Menachem, «Jewish Dogmatics After the Spanish Expulsion: Rabbis Isaac Abravanel and Joseph Ya'bes on Belief in Creation as an Article of Faith», *Jewish Quarterly Review*, 1982.
- KELLNER Menachem, *Dogma in Medieval Jewish thought: from Maimonides to Abravanel*, Oxford [Oxfordshire]; New York: Oxford University Press, 1986.
- KLEIN-BRASLAVY Sarah, «Vérité prophétique et vérité philosophique chez Nissim de Gérone. Une interprétation du "Récit de la Création" et du "Récit du Char"», *Revue des Études Juives*, 1975, vol. 134, n° 3.
- LASKER Daniel J., *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, New York: Ktav publ: Anti defamation League of B'nai B'rith, 1977.
- MAÏMONIDE, *Épîtres*, trad. J. DE HULSTER, Paris, France: Gallimard, 1993.
- MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. S. MUNK, Paris: Maisonneuve & Larose, 2003.
- MAÏMONIDE, *Le livre de la connaissance*, trad. V. NIKIPROWETZKY et A. ZAOUÏ, Paris: PUF, 1961.
- MAÏMONIDE, *Commentaire de la Mishna* (arabe/hébreu), éd. Y. Qafih, vol. 2, Jérusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1965.
- NAḤMANIDE, *Kitvei Ramban*, Mosad ha-Rav Kook, 1963.
- NAḤMANIDE, *La dispute de Barcelone*, trad. É. SMILÉVITCH, Lagrasse: Verdier, 1984.
- NORDMANN Sophie, *Phénoménologie de la transcendance: création, révélation, rédemption*, Dol-de-Bretagne, France: Éd. d'Écarts, 2012.
- RAVITZKY Aviezer, «To the Utmost of Human Capacity. Maimonides on the Days of Messiah», in KRAEMER Joel (dir.), *Perspectives on Maimonides: philosophical and historical studies*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- SAGIV-FELDMAN Yael, «Living in Deferment: Maimonides vs. Naḥmanides on the Messiah, Redemption and the World to Come», *Hebrew Studies*. 1979-1980, vol. 20/21.
- SARACHEK Joseph, *The doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York: JTS, 1932.
- SARACHEK Joseph, *Faith and Reason: The Conflict Over The Rationalism of Maimonides*, Williamsport: Bayard Press, 1935.
- SCHOLEM Gershom. «Pour comprendre le messianisme juif», in *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris: Presses pocket, 1992.

- SEESKEEN Kenneth, *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SEGRÉ Ivan, *Le manteau de Spinoza: pour une éthique hors la Loi*, Paris, France: La Fabrique Éditions, 2014.
- SILVER Daniel J., *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leiden: BRILL, 1965.
- SIRAT Colette, DI DONATO Silvia, *Maïmonide et les brouillons autographes du « Dalâlat al-Hâ'irîn » (« Guide des égarés »)*, Paris: J. Vrin, 2011.
- SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, Paris: PUF, 1999.
- STRAUSS Leo, « La philosophie et la Loi. Contributions à la compréhension de Maïmonide et de ses devanciers », in: *Maïmonide*, trad. R. BRAGUE, Paris: PUF, 1988.
- STRAUSS Leo, « Le caractère littéraire du *Guide pour les perplexes* », in: WOLFSON Harry A., « Hallevi and Maimonides on Prophecy », *The Jewish Quarterly Review*, 1942, vol. 32, n° 4, et 1942, vol. 33, n° 1.

