

I

LE CADRE HISTORIQUE

Bibliographie

Palestine :

G. ALON, *Toldot; Studies*; - M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Tamud*, B, 1962; - S. W. BARON, *History*, II; - N. N. GLATZER, *Geschichte der talmudischen Zeit*, B, 1937; - J. JUSTER-P. SCHÄFER, *Der Bar-Kokhba Aufstand*, Tüb., 1981; *Geschichte der Juden in der Antike*, Stuttgart, 1983; - E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, L, 1976; - G. STEMBERGER, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, M, 1979.

Babylone :

S. FUNK, *Die Juden in Babylonien*, 2 vol., B, 1902/1908; - J. NEUSNER, *Babylonia*.

Institutions juives :

H. MANTEL, *Sanhedrin*; - J. TAUBES, *Ha-Nassi ba-Sanhedrin ha-Gedola*, W, 1925; - M. BEER, *Exilarchate*.

Les débuts du mouvement rabbinique :

J. NEUSSNER, « "Pharisaic-Rabbinic" Judaism: A Classification », *HR*, 12, 1973, p. 250-270; *Development of a Legend*, L, 1970; « The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100 », *ANRW*, II, 19/2, 3-42; - A. J. SALDARINI, « The End of Rabbinic Chain of Tradition », *JBL*, 93, 1974, 97-106; - P. SCHÄFER, « Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des "Lehrhauses" in Jabne », *ANRW*, II, 19/2, 43-101.

L'ensemble de la littérature rabbinique qui va être exposé ici a vu le jour au cours du premier millénaire de l'ère chrétienne. Les bornes chronologiques sont, *grosso modo*, l'an 70 avec la destruction de la ville et du temple de Jérusalem par Titus et l'an 1040 qui marque le déclin des académies babyloniennes, bien que les dernières productions rabbiniques ne voient le jour que quelques siècles plus tard.

I. L'HISTOIRE GÉNÉRALE

Nous nous limiterons ici à un bref rappel des faits historiques marquants de l'époque puisque aucune production littéraire ne saurait être comprise en dehors de son contexte. Les deux centres les plus importants de la vie juive étaient jadis la Palestine et la Babylonie d'où émanèrent presque toutes les œuvres de la littérature rabbinique.

En Palestine, la défaite de l'an 70 signifiait pour les juifs la perte à tout jamais des derniers vestiges de leur indépendance politique, tandis que le temple ne pouvait plus faire figure de centre religieux et de fondement du pouvoir sacerdotal. C'est à partir de Yabné, le nouveau pôle de l'érudition rabbinique, qu'allait se développer progressivement une nouvelle vie juive autonome : c'est là que Yohanan ben Zakkai commença, peu après l'an 70, à réunir autour de lui des érudits juifs émanant principalement des pharisiens ou des docteurs de la loi mais aussi d'autres cercles importants du judaïsme contemporain. Là allait prendre naissance la nouvelle élite juive de Palestine qui allait diriger le judaïsme à une époque où l'État et le temple n'étaient plus qu'un souvenir, à savoir le patriarcat avec son académie et son tribunal qui se voulait le prolongement du Sanhédrin de l'époque du temple.

Pour autant que nous le sachions, les juifs de la Palestine ne semblent guère avoir pris part au grand soulèvement de la diaspora contre les Romains de 115-117, ce qu'ils firent peu de temps après sous la conduite de Bar-Kokhba (132-135) lors d'une seconde révolte riche de conséquences. Il fallut attendre la mort d'Hadrien en 138 pour parvenir à une réconciliation avec Rome : le règne des Antonins et des Sévères allait être le point de départ d'un paisible renouveau à la tête duquel se trouvait le puissant patriarche Yehuda ha-Nassi, aussi désigné par la simple abréviation de Rabbi. Après 135, ce n'était plus la Judée mais la Galilée qui allait être le point le plus important de la population juive ; de même après le soulèvement de Bar-Kokhba, Yabné ne demeura plus le centre de la vie juive autonome ; ce fut tout d'abord Usha jusqu'aux alentours de 170, ensuite Bet Shearim et Safed et pour finir Tibériade à partir du milieu du III^e siècle.

Le III^e siècle allait consolider les structures dirigeantes du judaïsme grâce à l'ascension du rabbinat et à un patriarcat désormais héréditaire. Toutefois, la Palestine ne fut pas épargnée par les incertitudes politiques et le déclin économique de

l'ensemble de l'Empire romain de cette époque dont il importe de souligner un fait majeur : du point de vue socio-économique la constitution établie par Antoninus Caracalla en 212, qui octroya à (presque) tous les habitants de l'empire – et partant aux juifs – les droits civils romains, était très importante. Mais le gouvernement d'Odenat et de Zénobie de Palmyre sur de vastes territoires situés à l'est de l'Empire romain, y compris la Palestine, allait affecter plus directement encore le judaïsme palestinien (260-273).

La christianisation de l'Empire romain sous Constantin allait marquer un tournant : en 313, par l'édit de Milan, la religion chrétienne devint *religio licita*; par la suite, à partir de 324, donc du pouvoir absolu de Constantin, ce fait allait revêtir une importance particulière pour la Palestine. Les années suivantes virent une pénétration de plus en plus forte du christianisme en Palestine, tandis que le judaïsme demeurait sur la défensive. Le règne de Julien (361-363), qui alla jusqu'à permettre la reconstruction du temple de Jérusalem, ne constitua qu'un bref répit, et le christianisme se révéla finalement un fait irrévocable. On peut le constater surtout grâce à une loi de 380 qui faisait obligation à tous les sujets de l'empire de reprendre la profession de foi de Nicée et qui faisait de la religion chrétienne *de facto* la religion de l'État. Vers 425, le patriarcat juif fut supprimé. Le code Théodosien promulgué en 438 ainsi que celui de Justinien (529-534) établirent définitivement une situation juridique qui lésait gravement la population juive. Il n'est donc pas étonnant que les juifs de Palestine aient fondé de grands espoirs sur la domination perse (614-628); déçus à nouveau, ils acceptèrent un retour de la domination byzantine, laquelle perdura jusqu'à l'invasion arabe (Jérusalem fut conquise en 638) qui allait les soustraire définitivement au joug chrétien.

La Babylonie, qui avait toujours été le lieu de résidence d'une grande partie du peuple juif depuis l'exil (586-538) et qui avait placé un exilarque à sa tête peu après l'an 70, probablement en guise de réponse aux événements qui venaient de se dérouler en Terre sainte, revêtit une importance particulière pour l'histoire du judaïsme rabbinique après le soulèvement de Bar-Kokhba. De nombreux rabbins quittèrent la Palestine pour gagner le pays voisin et nombre d'entre eux y demeurèrent même après que la situation fut redevenue normale dans leur patrie. Vers 226, les Perses sassanides prirent la relève des Parthes en Terre sainte et tentèrent de conférer à la religion zoroastrienne le statut de religion d'État. La population juive ne manqua pas de ressentir quelques difficultés au début mais Shapur I^{er} confirma son statut d'autonomie, vers 250, à la seule condition que soit reconnue la loi du royaume.

Une longue période de stabilité et de prospérité s'ensuivit qui n'allait être interrompue que dans la seconde moitié du ve siècle par une série de persécutions contre les juifs (et les chrétiens) et dont le point culminant se situe vers 468 avec l'exécution de l'exilarque et la dissolution de l'autonomie juive interne. Même la normalisation qui eut lieu vers la première partie du vi^e siècle ne conduisit guère à un renouvellement de l'exilarcat; tout comme en Palestine, une direction solide et centralisée faisait défaut au judaïsme de Babylonie.

Un tournant crucial allait intervenir en Babylonie aussi du fait de l'arrivée des Arabes en 640. Pour la première fois les deux grands centres du judaïsme relevaient de la même autorité dont la capitale allait d'abord être Damas sous la dynastie des Omeyyades et ensuite Bagdad (à partir de 750) sous les Abbassides, ce qui conduisit à la prépondérance du judaïsme babylonien. Les nouveaux exilarques ainsi que les chefs des académies rabbiniques de Sura et de Pumbedita – désormais tous deux à Bagdad – devinrent pour un certain laps de temps les autorités patentées du judaïsme non seulement en Babylonie mais aussi en diaspora et même en Palestine.

Cependant le déclin politique du Califat n'allait pas manquer de provoquer des remous au sein de la population juive; l'Égypte, l'Afrique du Nord et l'Espagne devenaient de plus en plus importantes tandis que l'exilarcat perdait de son importance et que les écoles de *géonim* sombraient dans le déclin. Les croisades (en 1099, Jérusalem fut conquise par les croisés) donnèrent le coup de grâce à cet univers juif qui vit naître la littérature rabbinique, bien que le même esprit continuât d'animer, pour quelque temps encore, l'activité littéraire des juifs. Cette époque était révolue; les écrits rabbiniques devinrent eux-mêmes l'objet de commentaires et de *compendia* et firent désormais figure de littérature première.

II. LES DÉBUTS DU MOUVEMENT RABBINIQUE

L'observateur d'aujourd'hui est tenté de voir dans l'an 70 un tournant univoque dans l'histoire juive. En fut-il ainsi pour les contemporains? Ressentirent-ils une coupure entre l'époque du Temple et celle des pharisiens d'après 70 sans sanctuaire mais avec les rabbins? L'introduction du titre *Rabbi* (à distinguer de l'appellation *Rabbi* qui signifie « mon seigneur, mon maître ») montre que l'on était conscient de l'avènement d'une époque nouvelle. On en trouve le reflet dans *TEd* III,4 (Z 460): « Celui

qui a des disciples, qui ont eux-mêmes d'autres disciples, s'appelle Rabbi; on le nomme Rabban si ses disciples sont oubliés; mais si même les disciples de ses disciples sont oubliés, alors on le nomme (simplement) par son nom. » Cette terminologie d'après l'an 70 et qui se reflète ici ne fut pas un simple changement extérieur, mais prouve au contraire que l'on signifiait par là tout autre chose; bien que cette mutation ne se soit pas opérée du jour au lendemain elle n'en demeure pas moins perceptible dès la seconde partie du II^e siècle.

Cette mutation de l'image que les rabbins se faisaient d'eux-mêmes apparaît aussi dans les *Abot*, dans *ARN* par exemple. Les sources nous présentent d'emblée des « couples » qui remontent à Hillel et Shammaï et forment une suite ininterrompue depuis la réception de la Tora jusqu'à sa transmission aux sages ultérieurs. Une faille se produit après Hillel et Shammaï et seul Yohanan ben Zakkai se voit attribuer la même terminologie traditionnelle (*qibbel* – *massar*) alors qu'il en va tout autrement pour les listes ultérieures de patriarches et d'autres autorités rabbiniques. C'est ce que prouvent les tentatives de relier Yohanan aux autres « couples » et d'unir les traditions rabbinique et pharisienne (Saldarini).

Ainsi que J. Neusner l'a souligné en maints endroits (*e.g.* *Phar.* III, p. 228, 282 s) ces tentatives ne sont pas perceptibles avant l'époque de Yabné car on ne ressentait pas encore de coupure avec l'époque précédant l'an 70. Les choses ne devinrent claires qu'à Usha lorsqu'on se rendit compte que la restauration de l'État et la reconstruction du Temple ne pouvaient se faire dans un futur proche : « La vraie coupure dans l'histoire du mouvement des rabbins pharisiens n'intervient pas en 70 avec la destruction du Temple, mais en 140 avec la dévastation de la Palestine méridionale, la reconstitution du mouvement rabbinique et le gouvernement des patriarches dans le Nord » (*Phar.* III, p. 283). Le caractère imparable de la catastrophe de l'an 70 ne fut ressenti qu'ensuite. On s'appliqua dès lors à se rattacher à l'époque précédant l'an 70, à voir en Hillel et Shammaï ainsi qu'en leurs disciples les pères spirituels du mouvement rabbinique – dont on veut discerner les ancêtres même dans l'époque de Simon le Juste et d'Ezra – et à établir une continuité ininterrompue jusqu'à Moïse.

Le récit de la fuite de Yohanan ben Zakkai de Jérusalem devenait dès lors le document attestant la fondation du judaïsme rabbinique (voir Schäfer sur ce point). Un long laps de temps n'en demeura pas moins nécessaire avant que l'on ne vît ce renouveau crucial. Seuls les observateurs ultérieurs se rendirent compte que la disparition de l'État et la chute du Temple étaient le préalable de l'ascension du judaïsme rabbinique. Il

fallut, à l'évidence, bien des années pour que le rabbinat parvînt à s'imposer en qualité de classe dirigeante et à instaurer une certaine uniformité au sein du judaïsme d'avant l'an 70. Le judaïsme rabbinique n'a probablement jamais été l'unique formateur de l'existence juive et, contrairement à ce que l'on a cru pour l'ensemble de cette période, il n'est devenu « normatif » qu'au terme d'une évolution multiséculaire.

III. LES SOURCES

Les sources qui nous renseignent sur l'époque rabbinique sont si unilatérales que l'image qui s'en dégage demeure largement invérifiée; par exemple la conception d'un judaïsme « normatif » se réfère à cet état des sources dont nous disposons. Les documents non juifs n'attestent de manière suffisante que les grandes lignes de l'histoire générale. Mais pour ce qui est de l'évolution interne du judaïsme rabbinique nous en sommes réduits au seul témoignage des rabbins sur eux-mêmes, ce qui signifie que nous ne disposons que de la production littéraire d'un seul groupe au sein du judaïsme. Cette image est certes susceptible d'être partiellement corrigée ou vérifiée par les découvertes archéologiques en Terre sainte, par les textes des Pères de l'Église et par d'autres écrits non juifs. Nous n'en demeurons pas moins réduits au témoignage personnel des rabbins, attendu qu'aucun autre groupe du judaïsme de ce temps ne nous a légué d'attestation scripturaire. Lorsque les géonim – e.g. dans *Seder tannaïm we-amoraïm* ou dans l'*Épître de Sherira Gaon* – nous décrivent l'époque rabbinique, leur témoignage reste celui d'un groupe déterminé et ne saurait, pour cela, apporter de correctif valable aux développements de provenance rabbinique. L'importance réelle des rabbins au sein de la vie juive, surtout à l'époque talmudique, ne doit donc être appréciée qu'avec précaution. Ce qui est sûr, c'est que les rabbins ne sont devenus la classe dirigeante du judaïsme qu'au terme d'un long processus et que leur littérature n'a acquis une aura quasi canonique que très progressivement.

Le *Seder tannaïm we-amoraïm* (STA) établit un lien entre un enseignement méthodologique (comment déduire une Halakha à partir de la littérature rabbinique? Quel rapport existe-t-il entre la Mishna, les Baraïtôt et les Midrashim halakhiques?) et une lignée de traditionnaires à l'exemple des *Abot*, mais aussi sous l'influence du procédé islamique d'*isnad al-hadith*; cette partie nous transmet la liste des patriarches à partir de Hillel

ainsi qu'une énumération des autorités rabbiniques jusqu'à la fin de l'époque des *saboraim*. Ainsi que le remarquait déjà Azaria de Rossi dans son *Meor Enayyim*, la date de 884 se trouve au bas de cette liste (tant selon le comput des Séleucides que selon la création du monde). Cela a conduit à considérer généralement l'année 884 comme étant celle de la parution de cet écrit; mais cette hypothèse est rien moins que sûre puisque ce document est constitué de divers fragments. Certains pourraient provenir d'Israël, d'autres de Babylonie et d'autres enfin d'Afrique du Nord et de France d'où l'ensemble du texte nous est parvenu dans le *Mahzor Vitry* ¹.

L'Épître de Sherira Gaon (*Iggeret Sherira Gaon*, désormais *ISG*) écrite par le gaon Sherira (ca 906-1006) de Pumbedita à Rabbenu Nissim et à la communauté de Qairouan est une réponse aux questions concernant la rédaction de la Mishna, de la Tosefta et du Talmud. Sherira ajoute à l'exposé sur la genèse des écrits rabbiniques une énumération des rabbins importants et des géonim, y compris ceux vivant à son époque. Cet exposé nous a été transmis en deux versions, l'une en espagnol et l'autre en français ².

IV. LA PÉRIODICISATION DE L'HISTOIRE JUIVE

Au vu de l'état de notre documentation, la périodicisation de l'époque rabbinique obéit totalement aux vues et aux intérêts des rabbins ³; d'un intérêt majeur est pour eux le rapport à la Tora et à la tradition, et ce souci se perçoit dans la délimitation des périodes. De Hillel à Shammaï au début de l'ère chrétienne (mais au gré de Joseph ibn Aqnin, qui fut un disciple de Moïse Maïmonide, depuis Simon le Juste vers 300 avant l'ère chrétienne, et selon Abraham ibn Daoud, qui écrivit le *Sefer ha-qabbala* vers 1160-1161, peu après l'an 70, ou plus précisément après Yohanan ben Zakkai) jusqu'à Rabbi et ses fils (c'est-à-dire jusqu'au début du III^e siècle) nous avons affaire aux *tannaïm* (de l'araméen *tanna*, de l'hébreu *shana*, répéter, enseigner, apprendre),

1. Cf. K. KAHAN (ed.), *Seder tannaïm we-amoraim*, F, 1935 (avec une introduction allemande); voir aussi J. E. EPHRATI, *The Sevorai Period*, p. 14-32; - S. ABRAMSON, *Le-toldot nussah - Seder tannaïm we-amoraim*, Festschrift E. Z. Melammed, Ramat Gan, 1982, p. 215-247.

2. Alors que B. M. Lewin accorde la primeur à la version espagnole, la préférence irait plutôt aujourd'hui à la version française; voir EPSTEIN, *IAL*, p. 610-615. Une édition critique a été établie par B. M. Lewin (ed.), *Iggeret Rab Sherira Gaon*, F, 1920 (réimpr. J., 1972). Voir S. ASSAF, *Geonim*, p. 149-153; - M. BEER, « The Sources of Rab Sherira Gaon's *Iggeret* » (h), *Bar-Ilan*, 4-5, 1967, p. 181-196; - EPHRATI, *The Sevorai Period*, p. 1-13.

3. Cf. W. BACHER, *ET*, I, p. 193 s; II, p. 241.

c'est-à-dire aux maîtres dont l'autorité fut reconnue et dont l'enseignement était constamment appris par cœur. Vers 500 commence l'époque des *amoraïm* (*amar*, dire, commenter), c'est-à-dire des commentateurs des doctrines tannaïtiques; après les *saboraïm* (*sabar*, être d'avis; ce furent eux qui mirent au point le Talmud de Babylone) aux VI^e et VII^e siècles, nous trouvons les *géonim* (*gaon*, élevé, sublime : titre porté par les chefs d'académies babyloniennes) jusqu'au XI^e siècle.

Cette périodicisation est déjà très ancienne; la Gemara et les Midrashim distinguaient déjà entre les tannaïm et les maîtres qui leur succédèrent; pour eux *tanna* ne désignait au sens propre que les maîtres de l'époque mishnique (pour une autre acception de ce terme, voir le chapitre suivant, paragraphe 3) dont les déclarations sont introduites par les formes verbales *tenu*, *teni*, etc.; de même l'usage spécifique du terme *amar* remonte à l'époque talmudique. Les désignations respectives de *sabora* et *gaon* proviennent de l'époque des géonim. C'est sous cette forme que nous trouvons la périodicisation devenue usuelle dans *STA* et *ISG*; Abraham ibn Daoud allait lui donner des dimensions nouvelles : c'est à lui que remonte la subdivision encore en vigueur de la période tannaïtique en cinq générations et de la période amoraïque en sept.