

JUDA HALEVI

Penseur de Sion

Dan Scher





DAN SCHER

*JUDA HALEVI*

*Penseur de Sion*

MATANEL

2012



***TABLE DES MATIERES***

CHAP I : LE JUDAISME D'ANDALOUSIE .....7

CHAP II : LE SENS DE SION .....11

CHAP III : LE LIVRE DU KUZARI .....19

CHAP IV : UN STOICISME MORAL .....29



## CHAP I : LE JUDAÏSME D'ANDALOUSIE

Le judaïsme d'Andalousie du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle s'enracine dans deux légendes fondatrices qui ont permis aux lettrés de s'émanciper de la tutelle des maîtres de Babylonie<sup>i</sup>, de proposer leur propre lecture de l'Écriture, de participer aux disputes religieuses qui secouaient la péninsule ibérique<sup>ii</sup> et d'imprimer une renaissance au judaïsme. La légende des *Quatre captifs*, rapportée par l'historien et philosophe du XII<sup>e</sup> siècle, Abraham ibn Daud<sup>iii</sup>, dans le *Séfer ha-Kabbalah – Le Livre de la Tradition* – raconte les circonstances qui ont présidé à l'arrivée en Espagne de Moshé ben Hanokh (mort en 965) à sa nomination comme Grand Rabbin par Hasdaï ibn Shaprut (Jaén, 915 – Cordoue, 970), entré dans l'historiographie du judaïsme espagnol comme le premier de ses grands notables. Selon la légende, le rabbin se trouvait, avec trois autres collègues, en route pour une convention rabbinique en Irak, quand l'un des amiraux du khalifat omeyyade de Cordoue, du nom d'Ibn Rumahis, intercepta leur bateau en haute mer. Ibn Daud poursuit en ces termes :

### **La légende des Quatre Captifs**

*L'un était Rabbi Hushiel, le père de Rabbénou Hananel. Le second était Rabbi Moshé, le père de Rabbi Hanokh, fait prisonnier avec sa femme et son fils. Le troisième était Rabbi Shmaria, fils de Rabbi Elhanane. Je ne connais pas l'identité du quatrième. La femme de Rabbi Moshé était si belle qu'Ibn Rumahis la désira et voulut la violer. Elle demanda en hébreu à son mari si ceux qui meurent noyés bénéficient de la résurrection des morts. Rabbi Moshé répondit : « Le Seigneur dit : 'Je les ramènerai de Bashane, je les ramènerai des profondeurs de la mer' » (Psaumes 68, 23). Sur ce, elle sauta par dessus bord et se noya.*

*Les sages ne dévoilèrent pas leur identité ni ne laissèrent transpirer leur érudition. Ibn Rumahis vendit Rabbi Shmaria à Alexandrie. Ce dernier s'établit à Fostat [le vieux quartier du Caire] où il devint le maître de son Académie rabbinique. Rabbi Hushiel, vendu sur la côte africaine, s'établit à Kairouan, la plus grande ville musulmane du Maghreb, où il devait devenir président de son Académie. [...] Puis Ibn Rumahis regagna Cordoue, aux juifs de laquelle il vendit Rabbi Moshé et son fils, qu'on considéra d'abord comme des personnes incultes.*

*Or, il y a avait à Cordoue un lieu de culte connu comme la Synagogue du Midrash. Elle était présidée par un juge du nom de Rabbi Nathan. Ce dernier était certes pieux et distingué, mais à l'instar de ses collègues d'Espagne, il n'était pas particulièrement versé dans la science de nos maîtres, de mémoire bénie. Il n'en dirigeait pas moins l'Académie, interprétant la Loi plus ou moins correctement en se fondant sur de maigres connaissances. Un jour qu'il traitait de la loi stipulant « l'immersion [du doigt] pour chaque aspersion »<sup>iv</sup>..., il s'embrouilla dans ses explications. Rabbi Moshé, qui était assis dans un coin comme un valet, le reprit :*

*« Rabbi, dit-il, il découle de vos explications plus d'aspersions qu'il n'est permis. » Rabbi Nathan et ses disciples se regardèrent avec étonnement et demandèrent des éclaircissements. Rabbi Moshé s'en acquitta si bien qu'on lui soumit toutes les difficultés qu'on rencontrait dans l'étude de la Loi.*

*Les solliciteurs avaient pour habitude d'attendre la fin du cours pour entrer dans la synagogue et soumettre leur cas au rabbin. Ce jour-là, ce dernier quitta les lieux sans les recevoir. Comme ils le suivirent dans la rue, il leur dit :*

« *Je ne peux vous servir davantage comme rabbin. Cet homme vêtu de haillons est mon maître et je suis désormais son disciple. On devrait le nommer à la tête de la communauté de Cordoue*<sup>1</sup>. »

Les juifs de la péninsule s'émancipaient de la sorte de l'autorité des maîtres d'Irak – les *gueonim* – sans rompre avec la tradition. On n'avait plus à se tourner vers ses Académies pour avoir leurs avis et accepter leurs décisions. On pouvait prendre son envol et renouer – en hébreu plutôt qu'en araméen – avec un patrimoine débordant le strict cadre rabbinique et talmudique.

Une seconde légende, cultivée également dans la cour de Hasdaï ibn Shaprut, devait galvaniser les exilés et les retenir dans le giron du judaïsme. On ne pouvait assister à la renaissance des sciences, des arts et des lettres dans le sillage des conquêtes musulmanes sans s'interroger sur le rôle et la place d'un judaïsme de plus en plus sclérosé et de plus en plus marginalisé. En se posant en « sceau de la Révélation », l'islam revendiquait l'héritage politique et spirituel du monothéisme. Il ne dénigrait ni le judaïsme ni le christianisme, il se proposait de les dépasser, et il donnait pour preuve de sa vitalité et de sa vérité sa conquête du monde de l'esprit autant que celle de vastes territoires. Il ne s'attelait, à Damas et à Cordoue, à redécouvrir les Grecs et les Latins que parce qu'il se retrouvait en charge de l'humanité. Dans cette vision ambitieuse de l'islam, on ne s'encomrait pas outre mesure de dogmes et de censures. On poussait l'audace jusqu'à présenter, contre toutes sortes de lectures par trop littérales ou allégoriques du Coran, les savants comme les héritiers des prophètes et les dépositaires du sens divin du texte sacré : « De la parole divine », déclare Averroès<sup>v</sup>, « relève aussi ce que Dieu communique aux savants, qui sont les héritiers des prophètes, par l'intermédiaire des démonstrations. C'est à ce signe qu'il s'avère pour les savants que le Coran est la parole de Dieu<sup>2</sup>. »

Sur l'ensemble de la péninsule, la dispute interreligieuse était à la fois un phénomène culturel et un divertissement. Les musulmans ne souhaitaient pas tant convaincre que comprendre – du moins au début – comment l'on pouvait persister dans une révélation anachronique que tout – du livre à l'épée – condamnait à disparaître. Ils acculaient les juifs à répondre de leurs convictions devant Dieu et les juifs ne pouvaient relever honorablement le défi non sans exceller à leur tour dans... les sciences, les arts, les lettres, voire la guerre, à l'instar de Shmuel ha-Naguid (Cordoue, 993 – Grenade, 1056), vizir du roi de Grenade et commandant de ses armées, qui nous a laissé des poèmes sur ses campagnes<sup>vi</sup>. Malgré leur mobilisation militaire au service des petits royaumes musulmans – les Taïfas –, les débatteurs juifs ne pouvaient prétendre qu'ils avaient l'histoire en poupe. Le christianisme avait conquis une partie du monde ; l'islam une autre. Le judaïsme végétait dans une survivance désespérant de ses raisons d'être et il avait suffi qu'au loin, sur les rives de la Volga, un roi choisisse de s'y convertir pour que l'on sente que cette religion aussi pouvait séduire et convaincre. Cette conversion ne changea pas le cours de l'histoire ; elle n'en embrasa pas moins l'imagination des exilés en Espagne qui s'emparèrent du récit – qu'il soit vrai ou non – pour broder autour de lui une théologie qui, de Judah Halévi à Franz Rosenzweig<sup>vii</sup>, s'imposa comme l'une des plus séduisantes du judaïsme. Dans une lettre au roi des Khazars – dont l'authenticité est contestée par les historiens –, Ibn Shaprut laisse transpirer l'espoir messianique que soulèvent en lui la puissance et la prospérité de ces nouvelles tribus judaïsées – peut-être les dix tribus perdues :

<sup>1</sup> Abraham ibn Daud, *Séfer ha-Qabbalah*, JPS, Philadelphia, 1967, pp. 47-48.

<sup>2</sup> Averroès, « Dévoilement des méthodes », *L'islam et la raison*, GF-Flammarion, Paris, 2000, p. 122.



### ***Lettre aux Khazars***

*[...] De plus, je demanderai à mon Seigneur de me faire savoir s'il dispose d'une estimation concernant la date de la délivrance définitive que nous attendons depuis si longtemps, au fil des captivités et des exils. D'un côté, combien est grand l'espoir que cultivent ceux qui suivent la réalisation de ces événements ! De l'autre, comment garder son calme face à la désolation de la Maison de notre Gloire et au souvenir de ceux qui, épargnés par l'épée, ont traversé tant d'épreuves qu'il ne subsiste plus d'eux qu'un pauvre reste.*

*Déchus de notre gloire, nous n'avons rien à répondre quand on nous répète à longueur de journées : « Chaque peuple a son royaume, du vôtre, il ne reste plus trace sur terre. » Les nouvelles qui nous parviennent sur la grandeur de notre Seigneur, le Roi des Khazars, sa puissance et l'étendue de ses possessions sont pour nous un encouragement. Nous pouvons désormais relever la tête. Notre esprit se réveille ; nos bras s'affermissent. Le royaume de notre Seigneur nous fournit désormais une réplique [pour nos détracteurs]. Plaise que ces nouvelles se trouvent confirmées et qu'elles ajoutent à notre grandeur<sup>3</sup>...*

---

<sup>3</sup> Hasdaï ibn Shaprut, « Lettre au roi des Khazars », in Leviant C., ed., *Masterpieces of Hebrew Literature*, Ktav Publishing House, New York, 1969, pp. 159-64.



## CHAP II : LE SENS DE SION

Juda Halévi est né en 1075 à Tudèle en Espagne. Orphelin très jeune, il se rend à Lucerne où il étudie le Talmud<sup>viii</sup> et la grammaire hébraïque auprès de la sommité rabbinique la plus importante de l'époque, Rabbi Isaac el-Fassi surnommé le Rif<sup>ix</sup>. Puis, il se rend à Tolède où il poursuit des études de philosophie et de médecine. Parallèlement, il fait la tournée des centres culturels de l'Andalousie. Il est alors remarqué par le poète Moshé ibn Ezra (Grenade, 1055 - 1135)<sup>x</sup>, qui l'introduit dans les cercles intellectuels de la ville, et il se laisse gagner par le doux hédonisme qui marquait alors la production poétique hébraïque. Ibn Ezra poursuivait ses désirs sans complexes, cultivait ses sens sans inhibitions et recherchait le réconfort auprès d'un Dieu dont il déplorait le silence. Halévi donne d'abord dans la veine profane, chantant les plaisirs des sens autant que ceux du vin. En grand amoureux, il a l'art de saisir le désir dans la fulgurance d'une rencontre :

### *Une blanchisseuse*

*Un amour lave son linge  
avec les eaux de mes larmes  
et l'étend au soleil de sa beauté :  
Elle n'a pas besoin d'eau –  
elle a mes yeux,  
ni du soleil –  
elle a sa beauté<sup>4</sup>.*

Dans la tradition de l'époque, Halévi ne distingue pas entre les transports sensuels pour l'homme et ceux pour la femme. Il est assez sensible pour ne pas censurer ses sens et les soumettre au seul désir sexuel. Il devine néanmoins dans celui-ci comme un créneau de communication sinon de connaissance :

### *Rencontre aux étoiles*

*Si l'aube pouvait m'entourer du vent  
qui baise ses lèvres et berce son corps,  
si les nuages pouvaient lui communiquer mes pensées,  
son cœur – ses hanches – céderait.  
Ma gazelle, toi qui parades parmi les étoiles,  
n'aurais-tu pas pitié de  
celui qui s'élève à elles<sup>5</sup>.*

Halévi célèbre également les dignitaires et les notables, auxquels il consacre de ces petits et grands textes que le manège courtois réclamait d'un poète de cour. Les plus sincères seraient encore ceux qui témoignent de sa gratitude et de son amitié pour son protecteur Moshé ibn Ezra :

---

<sup>4</sup> J. Halévi, « Ofra tékhabs », in H. Brody, *Selected Poems of Jehudah Halevi*, Arno Press, New York, 1973, p. 51.

<sup>5</sup> H. Brody, *Selected Poems of Jehuda Halevi*, p. 63.

[...]

*Les âmes liées par l'amitié,  
– alors que les chars de l'errance  
n'étaient pas encore sellés  
et que je ne connaissais pas encore  
le goût de la séparation –,  
nous coulions des jours  
de douceur et de sérénité.  
Si le hasard nous conçut séparément,  
l'amour nous accoucha jumeaux,  
réunis sur les mêmes couches d'aromates,  
suspendus aux seins des mêmes vignes.  
Me souvenant de toi, hier encore,  
parmi les monts de Séparation,  
couverts des relents de ta présence,  
les larmes me coulaient des yeux,  
qui prenaient la teinte du sang<sup>6</sup>...*

Halévi pratique la poésie en scribe des sensations et des sentiments, de la présence et de l'absence. On reçoit son amant avec des mots, on se sépare de lui avec des mots. On perpétue son lien avec les morts par des épitaphes :

***Retraite dans la poussière***

*Savent-elle, nos larmes,  
ce qui les provoque,  
nos cœurs,  
ce qui les brise ?  
– Ils se brisent parce qu'un  
astre se couvre de sable  
et que le sable ne sait pas  
ce qu'il accueille.  
– Il accueille un grand et honorable homme,  
intègre et droit,  
craignant Dieu,  
intelligent et sage.<sup>7</sup>*

En 1090, les Berbères almoravides, venus du Maroc, envahissent l'Andalousie et la situation de ses juifs se dégrade. Halévi doit quitter cet asile des loisirs que représentait Grenade. Pendant vingt ans, il erra d'une ville à l'autre, se cherchant dans cette grande dispute entre les religions dont l'Andalousie était le théâtre. Il retourna à Tolède – qu'il n'aurait peut-être jamais quittée totalement – où il pratique la médecine – une corvée plus qu'une vocation – pour subvenir à ses besoins : « Je consacre », dit-il, « des heures qui ne sont ni du jour ni de la nuit aux vanités de la médecine. » Sa création poétique prend une tournure de plus en plus religieuse qui dénote un désenchantement et annonce une pénitence. Elle s'illustre dans la composition de *piyyutim* – poèmes liturgiques – qui entreront pour nombre d'entre eux dans les rituels de prières. Ils traitent de l'exil, des souffrances d'Israël, de l'aspiration à la délivrance et de la pérennité du judaïsme. Halévi se passionne en particulier pour le destin

---

<sup>6</sup> H. Brody, *Selected Poems of Jehuda Halevi*, p. 79.

<sup>7</sup> T. Carmi, *Hebrew Verses*, London: Penguin Books, 1981, p. 339.

perturbé de son peuple, pris entre les musulmans et les chrétiens : « Entre les armées de Séir et celles de Kédar », écrit-il, « la mienne s'est perdue... Quand elles se livrent leurs guerres, nous essayons les revers des unes et des autres... Les Philistins battent-ils en retraite, les Édomites s'adonnent au pillage... » :

### ***Le cœur éveillé***

*Toi qui dors le cœur éveillé,  
le cœur brûlant,  
le cœur bouillonnant,  
réveille-toi,  
ressaisis-toi,  
présente-toi dans l'éclaircie de Ma Présence !  
Lève-toi donc !  
Saute en selle !  
Bondis !  
Une étoile te sourit,  
et toi qui gis au fond de l'abîme,  
tu te retrouveras au sommet du Sinai.  
Qu'ils se gardent d'exulter; ceux qui disent :  
« Sion est déchue ! »  
Car mon cœur est à Sion,  
Mes yeux percent là-bas.  
Je me dévoile et me voile,  
rugis et me déchaîne :  
Qui autant que moi pourrait prendre  
Mes enfants en pitié <sup>8</sup>?*

L'orientation religieuse de Halévi s'accroît avec la composition de chants lyriques religieux – des *chants de pénitence* surtout –, généralement considérés comme les plus beaux de la littérature hébraïque post-biblique. Ils expriment – et c'est probablement ce qui fait leur grandeur – les tourments d'une âme écartelée entre ses inclinations pour le plaisir des sens et ses sentiments religieux. Ils restituent la lutte que l'on doit livrer aux attractions de la chair pour se garder contre le péché, une lutte d'autant plus lancinante qu'elle se joue sur des sites de l'âme humaine :

### ***Le serviteur de Dieu***

*Je me vouerai au service de Dieu, mon Créateur !  
Il me restera proche même  
quand mes amis s'éloigneront de moi.  
Mon Créateur, mon Berger,  
tu domines mon âme et mon corps,  
devines mes desseins,  
lis mes pensées,  
scrutes mes voies, mes couches  
et le moindre de mes gestes.  
Toi me soutenant, qui pourrait me secouer ?  
Toi me retenant, qui pourrait me pousser ?  
Je cherche ta proximité de tout mon être,  
et mes actes m'éloignent de toi,*

---

<sup>8</sup> H. Brody, *Selected Poems of Jehuda Halevi*, p. 147.

*dans mes tâtonnements, je cherche la voie  
où règne ta Présence.*

*Éclaire-moi, Seigneur !  
Mets-moi sur le chemin de ta Vérité,  
instruis mon procès avec indulgence,  
ne me condamne pas.*

*Si jeune je ne montre pas assez d'ardeur  
à accomplir ta volonté,  
que serait-ce une fois que j'aurai vieilli,  
– qu'espérer et qu'attendre ?*

*Guéris-moi, Seigneur,  
tu es le Dieu de toute guérison.*

*Le jour où la vieillesse s'abattra sur moi et que ma vigueur me quittera,  
ne me laisse pas seul, Seigneur,  
ne m'abandonne pas.*

*Brisé et malheureux,  
je tremblerai constamment ;  
nu et dépouillé,  
je me perdrai en vaines hallucinations  
– souillé par mes péchés et mes crimes.*

*Le péché s'étend entre toi et moi,  
il nous sépare,  
jette son ombre sur moi,  
me prive de ta lumière.*

*Incite mon cœur à servir ton Royaume,  
dispose ma pensée à connaître ta divinité,  
ne retarde point ta guérison  
à mes moments de douleur.*

*Réponds-moi, Seigneur,  
ne me tourmente pas de ton Silence,  
sauve-moi à nouveau,  
annonce à ton serviteur : « Me voici <sup>xi</sup>. »*

En 1108, le protecteur de Halévi, Salomon ibn Ferrizuel, est assassiné. De même, en 1109, un an après la mort du roi Alphonse VI, des pogromes sont perpétrés contre les Juifs en Castille. Halévi quitte Tolède pour Cordoue, alors sous domination musulmane, où il aurait abandonné la médecine pour le commerce. Il se lie d'amitié avec Abraham ibn Ezra<sup>xii</sup>, l'un des personnages les plus caractéristiques et pathétiques de l'Age d'Or du judaïsme espagnol sur son déclin. Ensemble, ils entament une nouvelle tournée des principaux centres de culture. Les deux hommes sont bouleversés par les malheurs qui se succèdent et perturbent le rêve d'intégration religieuse et culturelle qu'ils avaient caressé en se posant, pour un moment, pour les arbitres des querelles entre chrétiens et musulmans. Leur désenchantement n'est pas tant messianique que politique. L'Andalousie se révélait une aire de heurts et de guerres plutôt que de rencontres et de réconciliations. La grande promesse des retrouvailles entre les héritiers d'Abraham, adorant le même Dieu, tourne au cauchemar. Le sort s'acharne tant contre Abraham ibn Ezra qu'il ne se remettra pas de ses malheurs. Il perd ses enfants, des suites de maladies ou dans le sac de Cordoue. Son unique fils, son héritier, le meilleur, le poète Isaac ibn Ezra se convertit à l'islam. Les Berbères almohades<sup>xiii</sup> se montrent plus intolérants et intraitables que les Almoravides. Ils ne reprennent pas une ville sans convertir ou massacrer ses habitants. Le judaïsme andalou, qui s'était épanoui sous le régime éclairé

des Omeyyades, succombe aux persécutions des Berbères qui mêlent juifs et chrétiens dans une même haine de l'Infidèle. Dans une élégie, Abraham ibn Ezra écrit :

*Je me raserai la tête,  
crierai ma douleur,  
pour l'exil de Séville,  
sur ses enfants emmenés captifs,  
et sur ses délicates filles,  
livrées à une religion étrangère.  
Cordoue à l'abandon est une mer désolée,  
– ses savants et ses notables  
morts de faim et de soif !  
Il n'y a plus de Juifs,  
pas un,  
à Jaén et à Almeria,  
à Majorque et à Malaga,  
il n'y a plus de survivants <sup>xiv</sup>...*

En 1140, Abraham ibn Ezra quitte l'Espagne pour des pérégrinations qui le conduisent en Italie, en Provence et en Angleterre. Il assume l'exil dans l'exil, bibliothèque ambulante, propageant ses connaissances, partageant ses commentaires, proposant son étrange lecture des textes bibliques : il sera considéré comme l'un des inspireurs de Spinoza<sup>xv</sup>, voire comme le véritable instigateur de la lecture historique et grammaticale des textes sacrés. Il ne se révolte plus contre le destin ; il l'assume avec cette douce raillerie qui fera de lui l'un des premiers bardes de la poésie hébraïque. Il ne cherche pas, à l'instar de Juda Halévi, à percer le mystère d'Israël ; il se contente de percer, en vers et en rimes, celui de la malédiction, toute personnelle, qui pèse sur lui. Il ne sert à rien de se lamenter sur son sort ; on en perdrait le paradis promis aux plus malheureux :

### **La guigne**

*Si je me faisais paysan et que je me mettais à cultiver la terre, il s'arrêterait de pleuvoir et la rosée cesserait de tomber... Si je me lançais dans le négoce du vin, les hommes ne boiraient plus et prononceraient des vœux de continence. Si je me mettais en tête de me livrer à la débauche, toutes les femmes deviendraient vertueuses et ne se montreraient plus. Si je me faisais marchand d'armes, la paix et l'harmonie régneraient partout dans le monde... Si je m'improvisais maçon, les murs ne s'écrouleraient plus et il n'y aurait plus rien à construire... Si je m'installais comme coiffeur, la teigne gagnerait toutes les têtes... Si je me posais en circonciseur, il ne naîtrait plus que des filles<sup>9</sup>...*

Halévi décide à son tour de changer de vie. Il ne s'accommode plus de sa condition de poète de cour et il acère ses critiques contre les courtisans dans les palais des petits royaumes berbères. Sa veine poétique s'arrache résolument à la célébration des plaisirs pour s'attacher au mystère de l'exil auquel Israël est condamné. Plutôt que de se retirer dans l'étude studieuse de la Torah, à l'instar d'Ibn Ezra, qu'il enrichirait de commentaires, il exalte la veine messianique du judaïsme. Face à la ruine de Grenade, la déliquescence de Tolède, l'intolérance de Cordoue, il se tourne vers Jérusalem qu'il investit de toute sa nostalgie pour la cité idéale qu'il n'est plus sûr de trouver en Andalousie. Il ne se contente pas de rêver de la restauration de la Ville sainte, il prie pour la venue du Messie censé la relever de ses ruines et

---

<sup>9</sup> Voir N. Ben-Ménahem, *Inyanei ibn Ezra*, Mossad Ha-Rav Kook, Jérusalem, 1978, pp. 134-36.

la restaurer. Dans l'attente de sa venue, que dans son excitation il prédit pour 1130, il compose les plus belles odes jamais rédigées en hébreu à la gloire de Sion, s'imposant comme le poète des Sionides :

### **Sion**

*Sion, ne t'enquiers-tu pas du sort de tes exilés,  
sans cesse à demander de tes nouvelles,  
pauvres restes de tes troupeaux ?  
D'ouest en est, du nord au sud,  
de loin et de près, de toutes parts,  
reçois leurs salutations de paix.  
Celle aussi de l'homme,  
prisonnier de son désir pour toi,  
qui répand ses larmes  
comme rosée sur le Hermon,  
ne demandant pas mieux  
que de les verser sur tes monts.  
Pleurant ta désolation comme un chacal,  
grattant sur les cordes de ta lyre,  
sitôt que je me surprends à rêver  
du retour de tes exilés.*

*Que ne donnerais-je pour rôder sur les lieux  
où Dieu se révéla à tes visionnaires et à tes hérauts !  
Que n'ai-je des ailes pour me transporter au loin,  
déposer les morceaux de mon cœur  
entre tes collines morcelées !  
Je me prosternerai, face contre terre,  
baiserai tes pierres,  
caresserai ta poussière.  
Je me rendrai sur les tombes des ancêtres,  
m'affligerai à Hébron  
sur les meilleurs de tes tombeaux [des Patriarches].  
Je sillonnerai les forêts et parcourrai le Carmel,  
marquerai une pause sur le Guilaad  
pour embrasser les monts riverains,  
Abarim et Hor,  
où reposent les deux grandes lumières [Moïse et Aaron],  
tes luminaires, tes maîtres.  
Ton air est un élixir pour les âmes,  
les grains de ta poussière sont de myrrhe,  
les eaux de tes fleuves de miel...  
Heureux celui qui assistera au lever de ton jour,  
dans l'épanouissement de l'aube,  
il verra la prospérité de tes élus,  
et goûtera ta joie à retrouver  
les anciens jours de ta jeunesse <sup>10</sup>.*

---

<sup>10</sup> H. Brody, *Selected Poems of Jehuda Halevi*, p. 3.



L'amour de Sion cristallise le besoin impérieux du poète de s'arracher au chamboulement d'une histoire où il ne trouve pas sa place et en laquelle il ne se reconnaît pas. Il n'est pas de ses violences, de ses manèges et de son espace :

### ***Le cœur en Orient***

*Mon cœur est en Orient  
et moi au bout de l'Occident :  
Quel goût à ma nourriture,  
comment la savourer ?  
Comment m'acquitter de mes vœux  
et de mes engagements  
quand Sion est sous domination chrétienne  
et moi aux fers arabes ?  
Qu'il me hâte de quitter les richesses d'Espagne,  
me presse de voir les ruines du sanctuaire<sup>11</sup>.*

Juda Halévi ne résiste pas à l'attrait qu'exerce Jérusalem sur lui. En 1140, il quitte l'Espagne pour se rendre en Palestine. Sa traversée de la Méditerranée serait symbolique à plus d'un égard. Il quitte l'Occident pour l'Orient ; la terre d'exil pour celle des ancêtres ; le site des plaisirs charnels pour celui des sacrements religieux. Sa traversée se présente à la fois comme une traversée du désert et du déluge :

### ***La traversée***

*Le déluge menace-t-il ruine sur le monde ?  
Plus une terre en vue,  
pas un homme,  
une bête,  
un oiseau –  
auraient-ils tous péri,  
vaincus par la désolation ?  
La vue d'une colline ou d'une vallée me rassurerait,  
même un désert me soulagerait.  
Je promène mon regard de tous côtés –  
rien que la mer et le ciel et l'arche,  
et le Léviathan qui rumine dans les profondeurs.  
L'abîme même se couvrirait de l'écume de la vieillesse.*

*Les vagues se déchaînent contre le bateau,  
comme si elles cherchaient à l'engloutir.  
La mer est démontée –  
mais mon âme exulte,  
elle vogue vers  
le sanctuaire de Dieu<sup>12</sup>.*

En septembre 1140, Halévi est à Alexandrie où la communauté juive l'accueille chaleureusement. Six mois plus tard, il serait mort sans avoir réalisé son rêve de gagner la Palestine. Une légende datant du XVI<sup>e</sup> siècle, reprise par le poète allemand Henri Heine<sup>xvi</sup>

---

<sup>11</sup> H. Brody, *Selected Poems of Jehuda Halevi*, p. 2.

<sup>12</sup> H. Brody, *Selected Poems of Jehuda Halevi*, p. 21.

dans ses *Mélodies hébraïques*, raconte cependant qu'il serait mort piétiné par le cheval d'un Sarrasin alors qu'il récitait des poèmes au pied du Mur des Lamentations<sup>xvii</sup> à Jérusalem :

***La légende du poète***

*Oui, c'est le chant de Sion,  
que chanta Juda Halévi  
parmi les ruines sacrées de Jérusalem  
avant de mourir.  
Vêtu de deuil et pieds nus,  
la tête inclinée sur la poitrine,  
il est assis sur le fragment,  
échoué là,  
d'une colonne en ruine.  
Ses mèches, couleur de vieux bois gris,  
jettent des ombres fantasques  
sur son visage pâle,  
où l'angoisse perce,  
comme un fantôme,  
de ses yeux hantés.  
Il est assis et il chante,  
pareil à quelque antique prophète  
des temps anciens,  
comme si le vieux Jérémie  
était sorti de sa tombe.  
Les oiseaux, autour des ruines,  
se taisent pour écouter  
le chant sauvage et lancinant –  
les vautours aussi écoutent  
et avancent,  
comme mus par la pitié.  
Soudain un Sarrasin débouche sur la route,  
l'âme en bataille,  
et basculant sur son cheval,  
il jette une lance scintillante  
sur la poitrine du pauvre chanteur,  
atteint mortellement.  
Puis il disparaît au galop,  
pareil à une ombre ailée.  
Le sang coule lentement,  
le rabbin termine calmement son chant,  
et rend son dernier soupir  
en prononçant : Jérusalem<sup>13</sup>.*

Sa production poétique rangera Juda Halévi parmi les plus grands poètes hébraïques de tous les temps. Parallèlement à ses poèmes, il a laissé l'un des ouvrages les plus importants de l'époque, *Le Livre de la Réplique et de la Preuve de la Religion Méprisée*, rédigé en arabe et connu comme *Le Kuzari* (1130-1140).

---

<sup>13</sup> Draper, H., ed., *The Complete Poems of Heinrich Heine*, Suhrkamp-Inset Publishers, Boston, 1982, vol. III, 45-50, p. 669.

### CHAP III : LE LIVRE DU KUZARI

Le premier, Juda Halévi reprend le thème de la conversion du roi des Khazars dans une plaidoirie en faveur du judaïsme. Soucieux de se convertir à la vraie religion, le monarque consulte un philosophe de même que les représentants du christianisme et de l'islam. Le philosophe lui conseille de se donner une nouvelle religion pour mieux gouverner ses sujets et s'assurer leur docilité ou d'adopter l'une des religions rationnelles préconisées par les philosophes dans un souci de pureté du cœur, condition d'accès à la vérité philosophique et à la contemplation intellectuelle. Déçu par ses conseils, de même que par les boniments des représentants du christianisme et de l'islam, le roi des Khazars se tourne vers un rabbin – désigné dans le livre comme *haver*, compagnon – aux arguments duquel il se rend, montrant par-ci, par là un enthousiasme de converti qui ne serait pas dénué d'humour. Il s'incline sans montrer de réserves devant les récits historiques du rabbin et ses considérations mystiques et adhère sans discuter à la vérité de la révélation collective au pied du mont Sinaï, tissée « de scènes gigantesques, grandioses et publiques ».

Le *Kuzari* se présente comme l'initiation du roi des Khazars au judaïsme. Composé sous forme de dialogue, il prend, comme le titre l'indique, la défense d'une religion méprisée par les lettrés juifs autant que par les chrétiens et les musulmans. Halévi tente de préserver, dans l'esprit du *kalam* musulman, la religion en général et le judaïsme en particulier des attaques de la philosophie. Ce faisant, il récuse la tendance au sein du judaïsme espagnol qui tentait de concilier philosophie et religion, cultivait les choses de l'esprit sans décrier les sens et leurs plaisirs et se livrait au culte poétique et religieux de la vie. Il récuse par là même l'émancipation des Juifs espagnols dans laquelle il relevait des signes annonciateurs d'une assimilation, voire d'une conversion. Léo Strauss<sup>xviii</sup> décèle dans les thèses de Halévi les traces d'un dessillement intellectuel et parle de lui comme d'un homme revenu de « l'enfer spirituel » de la philosophie. Un retour tenté par le mysticisme, qu'on retrouve dans l'engouement de Halévi pour *Le Livre de la Création*<sup>xix</sup> et dans ses considérations sur les vertus de l'alphabet hébraïque. Halévi n'écarte pas la raison : « Dieu me préserve de l'absurde et de ce que l'intellect rejette et tient pour irrationnel » (*Kuzari* I, 89). Il limite néanmoins ses prétentions en matière de religion et prend parti pour la révélation et la tradition contre toute tentative de naturaliser et rationaliser les principes de la foi. Il met l'accent sur la dimension généalogique du judaïsme – comme phénomène génétique se perpétuant par génération –, sur le sens du divin que garantit aux enfants d'Israël leur disposition ou prédisposition prophétique et sur leur vocation messianique censée trouver son couronnement dans la restauration de la souveraineté juive en terre d'Israël. Il insiste d'autant plus sur la dimension politique du messianisme qu'il pressent de grands dangers dans les bouleversements qui secouaient la péninsule ibérique que se disputaient chrétiens et musulmans.

Juda Halévi distingue trois modes de connaissance : la *connaissance sensuelle*, instruite par les sens, qui se rencontre chez le commun des hommes ; la *connaissance rationnelle*, instruite par l'intelligence, qui caractérise les philosophes ; et la *connaissance prophétique*, instruite par la révélation. Soucieux de dégager la religion des mailles de la philosophie, Halévi conteste à cette dernière, pure invention humaine, toute compétence en matière de religion. Elle échoue à restituer ou à assurer l'expérience vécue de Dieu. En réclamant de prendre de la

distance par rapport aux phénomènes pour mieux les saisir, elle traite surtout de la connaissance de Dieu et n'autorise que sa contemplation – contrairement à la religion qui s'attache au Dieu vivant et requiert l'amour de l'homme en quête de sa proximité. Pour Halévi, toute l'incitation de la philosophie se borne à préconiser l'union, par le biais de la connaissance, de l'intellect humain avec l'Intellect Agent (cette union représentant dans la philosophie aristotélicienne la plus haute modalité de la connaissance) et la poursuite du juste milieu dans les mœurs et les œuvres. Le philosophe récuse toute intervention morale de Dieu et présumant de l'éternité du monde, il ne s'accommode pas d'une création *ex nihilo*. Dans le passage qui suit, Halévi souligne la surdité religieuse de la philosophie :

### **Philosophie humaine**

*Le fidèle des religions révélées cherche Dieu pour d'immenses satisfactions, outre celle de Le connaître, tandis que l'adepte de la philosophie ne Le cherche que pour Le décrire selon Sa réalité, comme il cherche à décrire la terre. [...] Pour ce dernier, l'ignorance relative à Dieu est aussi préjudiciable que l'ignorance relative à la terre de celui qui la déclarerait plate. La seule satisfaction qu'il poursuive est la connaissance adéquate des choses qui le fait ressembler et s'identifier à l'Intellect Agent. Est-il croyant ou libre-penseur, cela importe peu du moment qu'il s'adonne à la philosophie. Un des articles fondamentaux de sa croyance c'est que le Seigneur ne fait ni bien ni mal. Il croit en l'éternité du monde, il ne pense pas que celui-ci était pur néant jusqu'au moment où il a été créé. Pour lui, le monde n'a cessé et ne cessera jamais d'être, et Dieu est son créateur au sens métaphorique mais non au sens propre du terme. Il n'entend le mot créateur que dans le sens de formateur : Dieu est la cause et la raison d'être du monde mais l'effet n'a jamais cessé de coexister avec sa cause : si la cause est en puissance, l'effet est en puissance, si elle est en acte, l'effet est en acte. Or Dieu est une cause en acte, donc son effet est en acte, tant qu'Il est sa cause.*

*Bien qu'ils se soient tant écartés de la vérité, les philosophes sont néanmoins excusables, parce qu'ils ne pouvaient saisir la métaphysique que par la méthode rationnelle. Et c'est à cela qu'elle les a menés. Les plus sincères d'entre eux pourraient dire aux adeptes de la religion révélée ce que Socrate disait (Cf. Apologie de Socrate, 20 d-e) : « Ô peuple, cette science divine qui est vôtre, je ne la récuse pas, mais je déclare que je ne la détiens pas ; ma science à moi n'est qu'une science humaine<sup>14</sup>. »*

Halévi récuse la religion rationnelle, naturelle et politique sur laquelle même les philosophes qui en traitent ne s'accordent pas. Ceux-ci se perdent en vaines considérations qui ne réussissent qu'à réduire la religion à un corollaire de la physique et de la métaphysique. Or seule la connaissance prophétique, comblant les carences de la raison, garantit une connaissance du divin qui engage l'être. Grâce aux œuvres et aux actes, elle inscrit l'existence humaine sous le registre de la proximité de Dieu et de sa protection et sous le signe de sa providence. La connaissance prophétique ressort à la vision d'un œil intérieur matérialisant les choses de l'esprit : peut-être une intuition qui ne dépouillerait pas tant la vision de ses revêtements métaphoriques, allégoriques et symboliques qu'elle l'en chargerait pour mieux dramatiser son contenu et sa portée.

Pour Halévi, la connaissance prophétique est un trait naturel – nous dirions génalogique sinon génétique – du peuple juif. Une double interprétation : soit les Juifs, élus de Dieu, seraient doués d'une vertu qui les place au-dessus des hommes ; soit les Juifs, cultivant une relation exclusive avec Dieu, montrent un don particulier pour les choses divines. Mais peut-

---

<sup>14</sup> J. Halévi, *Le Kuzari IV*, 13.

être Halévi laisse-t-il simplement entendre que sans disposition – innée ou acquise – pour le divin, on ne saurait montrer d'intérêt pour lui. Quoi qu'il en soit, seuls les prophètes, l'élite d'Israël, chargés de distinguer entre le bien et le mal, de surveiller les mœurs, de mettre en garde contre les violations de la Loi et de tenir la chronique d'Israël peuvent prétendre recevoir la révélation. Dans tous les cas encore, la connaissance et la vertu prophétiques réclament le respect des commandements divins qui présentent le mérite d'arracher l'Israélite au régime de la nature pour l'introduire sous celui de la volonté et de la liberté.

Dans le *Kuzari*, le rabbin invoque l'expérience historique et littéraire déposée dans la tradition et corroborée par le témoignage collectif du peuple réuni au pied du mont Sinaï pour soutenir cette prédisposition prophétique. Une expérience documentée par l'Écriture dont on ne saurait contester la crédibilité de ses auteurs prophètes et de leurs commentateurs rabbins, récuser leur science et leur renommée et douter de leur zèle religieux. La tradition historique d'Israël s'en trouve revêtue d'une autorité rivalisant avec les doctrines physiques et métaphysiques – aristotéliennes pour la plupart – qui invoquent, elles, explicitement et exclusivement l'autorité de la raison. Le prophétique transcende l'intelligible sans récuser pour autant une raison, plus négative que positive, qui exclurait plus qu'elle n'autoriserait. Halévi proposerait comme une phénoménologie avant l'heure de l'histoire et de la tradition du judaïsme. Elle viserait à préciser la place, le rôle et la vocation du peuple juif dans le concert des nations. La tradition historico-généalogique d'Israël, dédaignée par les lettrés contemporains de Halévi, est rétablie comme source et comme terreau d'un sens non moins pertinent que les doctrines aristotéliennes.

Halévi recourt à la métaphore médiévale du soleil invisible pour préciser l'action de Dieu. Il lui prête plusieurs sortes de lumières : une lumière perçante, expérimentée comme *YHVH* par les seuls prophètes aux âmes cristallines, une lumière étincelante, une lumière brillante et une lumière commune :

### ***La métaphore du soleil***

*Je voudrais te faire mieux comprendre cette question en te donnant en exemple le soleil qui est unique tandis que les rapports des corps qui reçoivent sa lumière de lui sont divers. Ceux qui la reçoivent le plus parfaitement sont, par exemple, le hyacinthe, le cristal, l'air pur et l'eau : en eux sa lumière est appelée lumière perçante. Dans les pierres étincelantes et les surfaces polies, par exemple, elle est appelée lumière étincelante ; dans les bois et dans la terre, etc., elle est appelée lumière brillante ; enfin dans les choses en général, elle est appelée simplement lumière – sans spécification. La lumière en général correspond au nom Elohim, comme nous l'avons déjà expliqué. La lumière perçante correspond à YHWH, nom propre qui s'emploie exclusivement dans la relation entre Dieu et la plus parfaite de ses créatures sur terre, à savoir les prophètes, dont les âmes sont diaphanes et aptes à recevoir la lumière qui les pénètre de part en part comme la lumière du soleil dans le cristal et le hyacinthe.[...]*

*C'est comme si un homme unique voyait tout seul le soleil, connaissait les points où il se lève, les diverses étapes de sa course, tandis que nous ne verrions jamais le soleil et ne circulerions qu'à l'ombre, sous un nuage. Nous observerions que les demeures de cet homme sont plus éclairées que les nôtres parce qu'il connaît la course du soleil et qu'il perce ses fenêtres et ses lucarnes comme il veut. Nous remarquerions aussi que ses semailles et ses plantations prospèrent. Il nous dirait que la raison en est qu'il connaît le soleil. Nous, nous lui opposerions une dénégation et lui répliquerions : « Quoi ? le soleil ? Nous connaissons, nous, la clarté et les avantages considérables qu'il nous procure ; mais nous les recevons par hasard. » Il nous répondrait : « Moi, j'obtiens du soleil ce que je veux et quand je le veux,*

*parce que je connais sa cause et je sais comment s'accomplit sa révolution. Lorsque je me dispose et m'apprête à subir son effet et que je prends soin d'accomplir toutes mes actions à des moments précis connus de moi, je ne manque pas d'obtenir ses bienfaits, comme vous le voyez<sup>15</sup>. »*

Halévi ne s'encombre pas trop des attributs<sup>xx</sup> que mobilisent les théologies juive et musulmane de son époque pour caractériser l'essence ou l'action de Dieu. Situé au-delà des distinctions et caractérisations humaines, il ne s'en prêle pas moins à des noms qui les trahissent et les restituent. En revanche, Halévi développe comme une théologie centrée sur ces noms – Y.H.V.H connu comme le tétragramme, imprononçable, *Elohim*, *Ehyé* [Serai], *Kaddosh* [Saint], etc. –, les noms présentant sur les concepts l'avantage de pointer vers Dieu sans entamer sa transcendance ou attenter à sa personnalité et à son proximité. Une gradation est décelable dans les divers noms et ceux recouvrent autant de degrés dans la connaissance de Dieu et dans les relations qu'on établit et entretient avec lui. Les considérations de Halévi veillent à préserver le caractère absolu de Dieu, transcendant, inconnaissable et inaccessible, ne laissant place qu'à la Présence de Dieu que l'homme instaure à ses côtés et dans le monde en l'invoquant. En d'autres termes, Dieu ne serait Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qu'autant que ces individus d'exception « étaient réputés pour avoir toujours eu le divin à leurs côtés »<sup>16</sup>. Halévi se pose ainsi en champion d'un monothéisme absolu, assimilant la trinité chrétienne au polythéisme, poussant l'interdiction de se livrer à l'idolâtrie jusqu'à assimiler les lieux de culte, généralement présentés comme des sites de Dieu, comme des lieux de perversion. Se posant en son continuateur, Franz Rosenzweig écrira : « Le paradoxe que représente le fait que Dieu est à la fois lointain et proche se trouve exprimé dans le fait qu'il a un nom. Quiconque a un nom, on peut en parler et lui parler, qu'il soit présent ou absent. Aussi n'y a-t-il pas de concept théorique de Dieu ; il n'existe que de faux dieux. Seul le vrai Dieu possède un nom qui recouvre son concept : son concept est aussi son nom. »

### **Le Nom de Dieu**

*Le seul nom précis et distinct de Dieu est le nom écrit avec un yod [Y], un hé [H], un waw [W], un hé (qu'il soit béni et exalté !) C'est un nom propre désignant un individu concret qui ne peut être visé que dans et par ses attributs et qu'on ne peut situer en un lieu. Au début, on donnait à Dieu le nom commun d'Elohim, puis on lui a donné le nom particulier YHWH. C'est comme si on avait demandé : « Lequel des Elohim faut-il adorer ? Le soleil, la lune, le ciel, les constellations du zodiaque, un astre, le feu, l'air, les anges immatériels, etc. ? (Car chacun d'eux exerce une action et une juridiction et constitue une cause dans le processus de la génération et de la corruption). » La réponse est : YHWH – comme si l'on disait un tel (nom propre), par exemple Ruben et Simon – fait comprendre la substance réelle de celui qui le porte.*

**Le Kuzari** : *Mais comment appréhender comme individu concret un être qui n'est pas visé mais prouvé grâce à son action ?*

**Le Rabbin** : *Eh bien, il est visé par la vision prophétique et le regard intérieur. Le raisonnement égare et engendre l'hérésie et les croyances dépravées. Qu'est-ce qui a conduit les dualistes à soutenir l'existence de deux causes éternelles, les éternistes à professer que la sphère est éternelle, cause d'elle-même et du reste, les adorateurs du feu et les adorateurs du soleil à leurs cultes, si ce n'est le raisonnement ? Cependant, les méthodes de raisonnement sont variées : certaines sont pénétrantes, d'autres impuissantes. La plus magnifique d'entre elles est l'investigation des philosophes. Mais les voies du raisonnement les ont conduits à parler d'un dieu qui ne fait ni mal ni bien, ignore nos prières, nos sacrifices, notre obéissance*

<sup>15</sup> J. Halévi, *Le Kuzari IV*, 15.

<sup>16</sup> J. Halévi, *Le Kuzari IV*, 2.

*et notre rébellion. En outre, elles les ont amenés à soutenir que le monde est éternel comme Dieu est éternel. Aucun d'entre eux n'a de nom propre pour désigner Dieu comme une réalité concrète. Seul celui qui a entendu Dieu lui parler, lui enjoindre des commandements et des interdictions, lui promettre une récompense pour son obéissance et un châtement pour sa rébellion appelle Dieu par un nom propre désignant celui qui lui a adressé la parole et dont il sait avec certitude qu'il a créé le monde alors qu'il n'existait pas auparavant. Le premier fut Adam. Il n'aurait pas connu YHWH si celui-ci ne lui avait adressé la parole, s'Il ne l'avait récompensé et châtié et si, d'une de ses côtes, il n'avait créé pour lui Eve. Il a acquis la conviction que c'était Lui le créateur du monde. Alors, il l'a visé par la parole et les attributs et l'a appelé YHWH. Mais si tel n'avait pas été le cas, Adam en serait resté au nom Elohim, dont on ne sait avec certitude ce qu'il désigne peut-être plusieurs êtres connaissant les singuliers ou les ignorant. [...] Le tétragramme est devenu notre bien particulier ; personne d'autre que nous n'en a une connaissance véritable. C'est un nom propre qui n'admet pas l'article défini comme Elohim auquel on peut l'ajouter (on dit en effet ha-Elohim). La connaissance de ce nom est l'un des titres de noblesse par lesquels nous avons été distingués ; mais son sens secret reste caché<sup>17</sup>.*

Halévi lie le tétragramme à la révélation de Dieu dans le buisson ardent et propose une interprétation originale du passage dans *Exode* III, 13-15 où Dieu se propose à Moïse et par son intermédiaire à Israël :

*Ehyeh paraît être [...] un dérivé de h.y.h (être, exister) ; dans ce cas, ce nom est destiné à dissuader l'intelligence de se risquer dans une réflexion sur la réalité d'une essence dont la connaissance lui resterait inaccessible. Lorsque Moïse demanda à Dieu : « Et s'ils me disent : Quel est son nom ? » (*Exode* III, 13), Dieu répondit : « Qu'ont-ils donc à me demander ce qu'ils ne peuvent saisir ? [...] Mais dis-leur : Ehyeh, et son explication est : asher ehyeh, ce qui signifie : Je suis l'Être Présent dont la Présence est à vos côtés quand vous me cherchez. Qu'ils ne réclament pas preuve plus grande de mon existence que mon être-avec-eux, qu'ils me désignent sous ce nom. » Il poursuit en disant : « Ehyeh m'a envoyé vers vous. » Auparavant, Dieu avait fourni à Moïse une démonstration de son existence semblable à celle-là lorsqu'il lui avait dit : Car je serai [ehyeh] avec toi et cela est pour toi le signe. Cela signifie : la preuve que c'est Moi qui t'envoie, c'est que Je serai présent à tes côtés en tout lieu. Aussitôt après, il exprime une idée similaire en disant : le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, ces hommes réputés pour avoir toujours eu le divin à leurs côtés<sup>18</sup>.*

Halévi relève l'action de Dieu dans la perpétuation quasi-miraculeuse de la vie. D'une certaine manière, Dieu préside à la chaîne des transmutations, déterminant ses formes et ses figures, déroband son mystère au regard de l'homme. L'harmonie, la perfection et la finalité de l'univers, de même que la sagesse de son ordonnancement, décelables en particulier chez les êtres vivants, pointent vers un Créateur juste, omniscient et omnipotent.

Dans le champ moral, trois possibilités s'offrent à l'homme : invoquer la nature qui, en rangeant l'homme sous son régime, nie par son déterminisme toute liberté ; invoquer le hasard qui ruine tout choix et tout engagement ; invoquer Dieu. Halévi distingue par ailleurs entre d'un côté la loi rationnelle et naturelle, commune à toutes les nations et prescrivant d'adorer Dieu et de pratiquer la justice, de l'autre, la loi rituelle – la circoncision, le shabbat, les sacrifices, etc. –, particulière à Israël. La première précède – antériorité naturelle et

<sup>17</sup> J. Halévi, *Le Kuzari IV*, 1-3.

<sup>18</sup> J. Halévi, *Le Kuzari IV*, 3.

temporelle – la seconde puisqu'elle constitue « les préambules et les préliminaires » à toute vie humaine. L'intelligence, de laquelle relève la première, ne s'entend qu'aux principes généraux, tels ceux à l'œuvre dans les lois sociales ; la prophétie, de laquelle relève la seconde, ne s'entend qu'aux applications dans des situations concrètes. La loi rituelle ou loi divine est composée de commandements et émaille l'année de célébrations et de commémorations qui seraient, pour reprendre l'expression d'un chercheur français du XX<sup>e</sup> siècle, « autant de haltes dans l'itinéraire du croyant ». Elle assure l'insertion liturgique de l'homme et de la communauté d'Israël dans l'être – en d'autres termes, elle donne à son existence une tournure liturgique sous le signe et en présence de Dieu. Le respect des commandements se présente comme condition à l'accueil du divin qui les a révélés. Nous trouvons chez Halévi une première version théologique de ce « cercle pratique » caractéristique du judaïsme qui souligne l'importance de la pratique, voire son antériorité, dans la compréhension de son autorité et de la source de son autorité – une variante, si l'on veut, du *naa'ssé vé-nishma'* [*faisons et (puis) comprenons*]<sup>xxi</sup>, la pratique suscitant et conditionnant l'expérience du divin. Halévi récuse tout accès au divin – en l'occurrence par le raisonnement et la ratiocination – qui n'emprunterait pas la voie que tracent les commandements, énonçant un principe qui illustre et garantit l'autonomie de la sphère religieuse : « L'homme n'accède au divin que par le divin, je veux dire en accomplissant les actes que Dieu lui-même a ordonnés<sup>19</sup>. » L'accès au divin réclame une préparation, ne serait-ce que pour activer la disposition chez l'homme de le connaître et de s'en remettre à lui : « C'est que le divin ne s'empare de l'homme que selon son degré de préparation à le recevoir ; s'est-il peu préparé, il reçoit peu ; s'est-il beaucoup préparé, il reçoit beaucoup<sup>20</sup> » :

### ***Lois naturelles et lois rituelles***

*Les œuvres sociales et les lois rationnelles sont « connues ». Mais les lois divines qui leur ont été surajoutées afin que Dieu vivant s'attache à une nation pour la diriger, n'étaient pas connues jusqu'à ce qu'elles aient été révélées explicitement et en détail par Dieu. D'ailleurs si l'on connaît les principes des obligations sociales rationnelles, on en ignore les modalités. Nous savons bien que donner aux pauvres, manifester sa reconnaissance, discipliner l'âme par le jeûne et la soumission sont des obligations, nous savons également que la fraude, la licence avec les femmes, les relations sexuelles avec certaines parentes sont répréhensibles, nous savons encore que le respect envers les parents est un devoir, etc. Mais la délimitation de ces obligations ou de ces interdictions et la détermination de leurs modalités, en sorte qu'elles conviennent à tous, ne relèvent que de Dieu. Quant aux œuvres prescrites par Dieu, si elles ne ressortissent pas au jugement de notre raison – sans être repoussées par elle. La raison s'y soumet comme le malade aux remèdes et aux prescriptions de son médecin<sup>21</sup>.*

Juda Halévi est présenté par les commentateurs comme le champion d'une vision ethnocentriste qui fait Israël « l'élite de l'humanité ». Son statut particulier lui vient de son élection divine – de la décision de Dieu de s'attacher ses membres en les arrachant au régime de la nature pour les soumettre à celui de ses commandements. Israël trouve sa distinction dans sa disposition ou dans son sens pour le divin – le *inyane élohi* – qui trouve son couronnement dans le service religieux, accompli dans la langue sacrée sur la terre sacrée d'Israël. Léon Askénazi<sup>xxii</sup> interprète le « *inyane élohi* » comme le projet divin que poursuit l'Israélite dans sa mission quasi-sacerdotale d'arracher l'être humain à sa condition animale et

<sup>19</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* I, 98.

<sup>20</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* II, 24.

<sup>21</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* III, 7.



le poser en créature à l'image de Dieu. Dans son audace, il fait d'Israël, nation de prêtres, l'instrument par excellence des desseins divins<sup>22</sup>.

Ce lien privilégié entre Dieu et Israël – la terre autant que le peuple – trame l'être même du peuple juif dont la vocation se borne à attester de ce lien. Le divin est à Israël, déclare Halévi qui recourt volontiers à des métaphores médicales, ce que l'âme est au cœur : sans âme, le cœur manquerait de vocation ; sans cœur, l'âme manquerait de site. La même métaphore caractérise la relation d'Israël aux autres nations : l'âme divine établit Israël – la terre autant que le peuple – au cœur des nations, plus sensible et plus vulnérable qu'elles : « C'est qu'Israël parmi les nations est comme le cœur par rapport aux autres organes, plus sujet aux maladies qu'eux, mais aussi plus saint qu'eux<sup>23</sup>. » Ces considérations s'inscrivent dans une vision holistique, harmonieuse et politique – vision organique ? – d'Israël : *le peuple du Seigneur instaurant la gloire du Seigneur dans l'héritage du Seigneur en accomplissant les œuvres du Seigneur à l'occasion des solennités du Seigneur*. Procédant à une inversion, somme toute caractéristique de la Pensée juive, Halévi convertit l'élection en investiture d'Israël, porteur de la révélation divine et emblème de Dieu.

Acculé par le roi des Khazars à s'expliquer sur le particularisme d'Israël, le rabbin le présente comme une garantie – politique – du succès de Moïse : en se gardant de se poser en prophète de « tous les hommes de la terre habitée », il se protégerait contre toute mégalomanie universaliste :

### ***Particularisme d'Israël***

*Cela prouve la grandeur du mandant, la noblesse du mandataire et le mérite de ceux auprès de qui il fut envoyé. Si Moïse avait dit : « Je suis dépêché pour guider dans le droit chemin tous les hommes de la terre habitée » et son annonce n'était parvenue qu'à la moitié de la terre, sa mission aurait échoué puisqu'elle n'aurait pas réalisé l'intention divine. Au demeurant, le fait que son livre soit écrit en hébreu aurait constitué un écueil pour le succès de sa mission : il n'aurait amené les peuples du Sind, de l'Inde et de la Khazarie à comprendre ce livre et à en pratiquer les commandements qu'au bout de centaines d'années, à moins que ces peuples ne se fussent transformés à la suite de conquêtes ou sous l'influence du voisinage. Dans ce cas, leur pratique religieuse n'aurait pas découlé des visions du prophète lui-même, ou de l'apparition d'un autre prophète qui aurait témoigné pour le premier et confirmé sa Loi.*

**Le Rabbin** : *Moïse n'a convié à pratiquer sa Loi personne d'autre que son propre peuple et les hommes de sa langue, et Dieu leur a promis qu'Il confirmerait sa Loi, à toutes les époques, par l'intermédiaire des prophètes. Il l'a fait aussi longtemps qu'il a accordé sa grâce aux enfants d'Israël et que sa Présence a résidé au milieu d'eux.*

**Le Kuzari** : *Mais pourquoi n'avoir pas engagé tout le monde dans le droit chemin ? Cela aurait mieux convenu à la sagesse divine.*

**Le Rabbin** : *N'aurait-il pas été plus convenable que tous les animaux fussent doués de raison*<sup>24</sup> ?

Le contraste entre les conditions sociopolitiques difficiles des Juifs et leur distinction surnaturelle intrigant le roi des Khazars, Halévi convertit leur déchéance politique en condition requise pour nourrir une foi religieuse authentique et cultiver un réel espoir

---

<sup>22</sup> Voir L. Askénazi, « La notion de sainteté dans la pensée du Rav Kook » in *La Parole et l'Écrit*, Albin Michel, Paris, 1999, p. 112.

<sup>23</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* II, 36.

<sup>24</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* I, 100-103.

messianique. Il présente l'exil comme un dessein de Dieu, la dispersion d'Israël garantissant la dissémination de la semence (de la doctrine) de Dieu et générant des religions monothéistes. Quoique s'écartant du judaïsme, celles-ci contribuent à paver la voie à l'avènement du Messie et à l'instauration du Royaume. Le judaïsme s'en trouve promu au rang d'une religion matrice, sa révélation au rang d'une révélation matrice. Ceci dit, l'opinion de Halévi sur ces deux autres monothéismes – les rencontres entre le roi des Khazars et les représentants du christianisme et de l'islam seraient littérairement bâclées – reste pour le moins réservée. Il se borne à invoquer l'unité de Dieu pour récuser la trinité chrétienne et la méconnaissance de l'arabe par les peuples de la terre pour récuser le caractère miraculeux du Coran : chrétiens et musulmans ne seraient que de mauvais plagiaires du judaïsme.

Halévi recourt à une nouvelle métaphore – la graine et l'écorce – pour préciser le rôle d'Israël dans l'économie religieuse de l'humanité, marquée d'un côté par la déchéance politique d'Israël, de l'autre par la rivalité entre chrétiens et musulmans. Peut-être une conception sémentielle d'Israël, dépositaire de la semence de la divinité, transmise par génération. Cette doctrine déterminerait la nature, la constitution et la vocation de tout homme d'Israël, en lequel cette semence serait en puissance, en attente de sa germination. Elle trouverait son corollaire ou son illustration dans la pureté de la souche ou de la lignée qui garantit la pureté religieuse :

### ***La graine et l'écorce***

**Le Rabbin** : *Tu as raison de nous blâmer pour cela, puisque nous sommes plongés dans l'avitissement et que nous ne donnons pas de fruit. Mais je pense aux hommes fiers parmi nous qui pourraient, en prononçant un mot qui ne leur coûterait rien, s'arracher à cet avitissement, devenir libres et se rebeller contre leurs asservisseurs, mais qui ne le font pas pour conserver leur religion. N'est-ce pas là un lien avec Dieu qui intercède en leur faveur et leur pardonne leurs nombreux péchés ? [...] Et puis Dieu caresse un dessein secret nous concernant, pareil à celui qu'Il caresse pour la graine. Sitôt que celle-ci tombe sur le sol, elle se transforme ; en apparence elle s'assimile à la terre, à l'eau, au fumier. Celui qui l'observe s'imagine qu'il ne reste plus trace d'elle ; en réalité, c'est elle qui transforme la terre et l'eau pour leur donner sa propre nature. Elle transforme graduellement les éléments qu'elle rend subtils et transmute en quelque chose qui lui ressemble. Elle se dépouille de ses écorces, de ses feuilles, etc., jusqu'à ce que son cœur soit pur et propre à recevoir le divin. La première graine fait pousser sur l'arbre des fruits semblables à celui dont elle-même provient. Il en est ainsi de la religion de Moïse. Toutes celles qui sont apparues après elle, bien qu'elles la repoussent extérieurement, n'en sont en vérité que des transformations. Ces religions ne font que frayer la voie et préparer le terrain pour le Messie, objet de nos espérances, qui est le fruit [...]. Alors elles le reconnaîtront et l'arbre redeviendra un. A ce moment-là, elles exalteront la racine qu'elles vilipendaient, comme nous l'avons dit en expliquant le texte : Voici, mon serviteur prospérera<sup>25</sup>...*

Cette doctrine génétique ou généalogique du judaïsme n'accorde pas une grande place au prosélyte puisqu'elle lui préfère le dernier des Israélites : « Cependant, le prosélyte ne sera pas l'égal des Israélites de naissance, car ceux-ci sont spécialement aptes à la prophétie, tandis que le plus haut niveau auquel les autres peuvent accéder est de s'éclairer à leur flamme et de devenir des intimes de Dieu et des maîtres – mais non des prophètes<sup>26</sup>. » Cette position étonne d'autant plus qu'elle heurte l'opinion communément reçue parmi les maîtres

---

<sup>25</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* IV, 23.

<sup>26</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* I, 115.

qui soulignent les mérites des prosélytes et qu'elle est présentée à un roi souhaitant se convertir.

La terre d'Israël, domicile ou destination de la parole prophétique, les prophètes ne prophétisant qu'en Israël ou pour Israël, en vient à tenir une place centrale dans la vision génético-messianique de Halévi :

### ***Le domicile de la prophétie***

*Ne vois-tu pas que lorsque Abraham devint noble et que, cœur d'élite, son union avec le divin s'imposait, il fut transféré à l'endroit où elle trouverait sa perfection. Comme pour un cultivateur qui, trouvant dans un pays désert une bonne souche propre à produire d'excellents fruits, la transplante dans une terre arable où, en raison de la nature du sol, elle prospérera ; il la cultive là pour qu'elle devienne un arbre fruitier, alors qu'autrefois elle n'était qu'un arbre du désert, et pour qu'elle devienne luxuriante, alors qu'autrefois elle produisait peu, par hasard, à certaines périodes et en certains lieux. Ainsi les descendants d'Abraham furent nombreux à accéder à la prophétie en Palestine – aussi longtemps qu'ils y demeurèrent et se soumièrent au régime qui contribuait à les y faire parvenir : purifications, exercices culturels et sacrifices, et surtout grâce à la présence de la Majesté Divine. C'est que le divin guette en quelque sorte celui qui mérite sa jonction avec lui. Il devient son Dieu, et c'est le cas des prophètes et des intimes de Dieu<sup>27</sup>.*

La vision de Halévi trouve l'une de ses expressions dans son souhait – caractérisé de sioniste avant l'heure – de rétablir l'unité politico-religieuse compromise par l'exil. Cette restauration se présente comme une revitalisation des membres dispersés d'Israël :

### ***Le pays d'Israël***

*La Palestine est le pays particulier du Dieu d'Israël. Les œuvres religieuses ne sont parfaitement accomplies que sur cette terre et beaucoup de préceptes de la Loi d'Israël deviennent caducs pour qui n'y habite pas. L'intention n'est sincère et le cœur pur que dans le lieu que l'on croit être propre à Dieu, quand bien même cette croyance serait imaginaire ou allégorique et à plus forte raison si elle est vraie, comme on l'a expliqué plus haut. L'aspiration porte sur ce pays, l'intention y devient sincère, surtout dans le cas d'un homme qui vient de loin, porte le poids de ses anciens péchés et désire se les faire pardonner. Il ne peut offrir les sacrifices que Dieu avait institués pour chacun des péchés, commis délibérément ou par inadvertance, et il se rassérène avec le dire des Sages selon lesquels : « L'exil absout les péchés » (Talmud de Babylone, Bérakhot 56a). Surtout s'il s'expatrie vers le lieu qui bénéficie de la grâce divine<sup>28</sup>.*

---

<sup>27</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* II, 14.

<sup>28</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* V, 23.



## CHAP IV : UN STOICISME MORAL

Halévi reprend à son compte le stoïcisme moral de Nahum de Guimzo (ou Gam-zo), maître palestinien du II<sup>e</sup> siècle, qui s'inclinait devant toute chose, en l'occurrence l'adversité, en réitérant la formule : « *Gamzo lé-tovah*, Cela aussi est pour le Bien<sup>xxiii</sup>. » Il se montrait patient et persévérant, endurant son destin comme une expression de la volonté divine :

### **Pour le Bien**

*Celui qui s'est fermement convaincu de la justice divine ressemblera à Nahum de Guimzo dont on dit que, chaque fois qu'un malheur l'atteignait, il s'écriait : « Tout est pour le bien » (Talmud de Babylone, Taanit 21a). Il mènera une vie agréable et endurera les afflictions avec légèreté. Peut-être même s'en réjouira-t-il s'il prend conscience des péchés qui pèsent sur lui et qui sont effacés par son repentir, tel un homme qui payant ses dettes est content de s'être allégé de son fardeau. Il est heureux à l'idée du trésor et du salaire qui lui sont réservés, il se réjouit d'être pour les hommes un exemple de patience et de soumission à Dieu et il est content des éloges et des honneurs qu'une telle attitude lui vaut.*

*Son comportement face aux malheurs publics sera analogue à celui face aux malheurs personnels. Lorsque [la réalité] lui rappellera la longueur de l'exil, la dispersion de la nation, l'abaissement et l'humiliation subis, il trouvera d'abord sa consolation dans la conviction de la justice divine, comme je l'ai déjà dit, puis dans l'idée que les maux lavent les péchés, dans l'espoir du trésor et de la récompense qui l'attendent dans le monde à venir, enfin dans la pensée qu'il est uni au divin dans ce monde-ci. Mais si Satan l'amène à désespérer de cette situation en lui disant : « Ces ossements revivront-ils ? » (Ezéchiel XXXVII, 3). Car si notre trace s'est bien effacée et notre histoire ternie [...], il devrait réfléchir à la manière dont s'est effectuée la sortie d'Égypte... Il n'aura pas de peine à se représenter comment nous serons restaurés, quand bien même ne resterait-il plus qu'un seul d'entre nous, ainsi qu'il est dit : « Ne crains rien, vermisseau de Jacob » (Isaïe XLI, 14) : c'est ce qui peut rester d'un homme quand il n'est plus que vermine dans son tombeau<sup>xxiv</sup>.*

Une note stoïcienne se glisse, ici et là, dans le discours de Halévi qui ne promet de salaire qu'en ce monde et ne concède l'immortalité qu'à l'âme, « récompense accordée dans le monde à venir, souhait de l'homme que son âme devienne divine, se dépouille de ses sens, contemple le monde supérieur, se délecte dans la vision de la lumière angélique et l'écoute de la parole divine »<sup>xxv</sup>. On décèle une tendance à marginaliser le caractère surnaturel des scénarios messianiques, laissant aux autres religions et aux autres nations la croyance en l'autre monde, revendiquant le salaire d'Israël en ce monde, assimilant le paradis à la condition – terrestre ? – qu'aurait connue Adam – l'homme ? – s'il n'avait péché, l'enfer à la vallée de la Géhenne :

### **Le plaisir de vie**

*Se disposer au plaisir, le ressentir et penser qu'il n'existait pas auparavant doublent son intensité. Voilà l'un des bénéfiques des bénédictions pour celui qui s'en acquitte en se concentrant sur la sensation qu'il va éprouver : elles donnent à son âme la représentation du genre de plaisir qu'il va trouver, elles expriment sa reconnaissance à l'égard de celui qui le lui a accordé alors qu'il était censé ne pas le connaître ; et ainsi sa jouissance s'en trouve*

accrue. Tu dis, par exemple, « Béni sois-Tu, Eternel, qui nous a laissés en vie et nous a maintenus jusqu'à cette époque » parce que, exposé à la mort, tu loues Dieu pour être resté en vie et considères ce prolongement de la vie comme un gain. La maladie et la mort te seront légères si elles surviennent après que tu auras fait ton examen de conscience et constaté que tu es gagnant par rapport à ton Dieu : ta nature te vouait à être privé de tout bien car tu es poussière, mais Dieu t'a accordé la faveur de la vie et des plaisirs. Tu l'en remercieras et lorsqu'Il te les retirera, tu le loueras en disant : « Dieu a donné et Dieu a repris » (Job I, 21). Ainsi, tu ne cesseras de jouir, ta vie entière<sup>xxvi</sup>.

La vocation ultime de l'homme n'en reste pas moins de vivre dans la proximité de Dieu, respectant ses commandements pour mieux l'associer à nos actes et à nos pensées, et c'est là assurément un accent soufi que l'on trouve chez Halévi et qui aura échappé à ses nombreux commentateurs.

Les positions du *Kuzari* ont marqué nombre de penseurs juifs du XX<sup>e</sup> siècle, de Franz Rosenzweig qui, se reconnaissant dans sa démarche, reprenait ses thèses sur nombre de points comme le rôle géniteur (des religions monothéistes) du judaïsme et sa vocation génitrice (se perpétuant par voie de (ré)génération), au rabbin Abraham Kook<sup>xxvii</sup> dont le sionisme religieux tire son inspiration et sa légitimation de l'ethnocentrisme de Halévi et de la place qu'il accorde à la terre d'Israël dans la vocation prophétique et la réalisation de soi du peuple d'Israël. Léo Strauss a particulièrement insisté sur sa conception des relations entre la philosophie et la religion. Strauss présume de l'absence d'une confrontation entre le rabbin et le philosophe, qu'il trouve étrange sous la plume d'un poète du talent de Halévi, pour conclure au malentendu auquel donnerait lieu toute tentative de dialogue entre la philosophie, irrémédiablement sourde à une voix qui viendrait de l'au-delà, et la religion. La philosophie ne peut concéder à la religion une vérité révélée qui ne recevrait pas son agrément. Lié par des règles de prudence politique à l'égard des autorités et de prudence pédagogique à l'égard du vulgaire, le philosophe ne s'acquitte de ses obligations morales et religieuses que pour mieux se livrer à la méditation contemplative, cachant volontiers son agnosticisme derrière des pratiques religieuses et morales conformes aux normes publiques. Strauss pousse ses considérations sur ce point jusqu'à présenter Halévi comme le champion de l'antinomie entre Athènes, mère de la philosophie, et Jérusalem, mère de la religion. Halévi savait très bien, écrit Strauss dans *Persecution and the Art of Writing*, qu'un philosophe ne pourra jamais se convertir vraiment au judaïsme ou à toute autre religion révélée. Pour lui, un philosophe est un homme comme Socrate qui détient une « sagesse humaine » et est irrémédiablement insensible à toute « sagesse divine ». Sans prédisposition innée ou acquise pour le divin – et un vrai philosophe en est dénué –, on ne saurait croire en Dieu. Halévi en est venu à représenter, dans la conception que se fait Strauss de l'histoire de la philosophie du judaïsme, travaillée principalement par le mode de relation que le judaïsme entretient avec la philosophie, un des deux pôles entre lesquels elle balance, le second pôle étant représenté par des personnalités comme Maïmonide et Hermann Cohen qui tentent de concilier judaïsme et philosophie.

---

<sup>i</sup> Les maîtres de Babylone relayèrent à partir du V<sup>e</sup> siècle les maîtres de Palestine. Ils siégeaient dans des Académies rabbiniques où ils débattaient du sens de l'Écriture sainte et statuaient sur les modalités de la Loi. C'est vers eux que se tournaient les dirigeants rabbiniques des autres communautés juives pour avoir des réponses – *responsa* – aux questions dont ils étaient saisis ou qu'ils se posaient. Les maîtres de Babylone tinrent lieu de dirigeants de la diaspora juive jusqu'au milieu du IX<sup>e</sup> siècle.

<sup>ii</sup> La péninsule ibérique désigne la pointe sud-ouest de l'Europe et couvre aujourd'hui principalement l'Espagne et le Portugal. De 711 à 732, elle est conquise par les Arabes et les Berbères qui la nomment Al-Andalus (l'Andalousie). Celle-ci est alors divisée en provinces dont les gouverneurs sont nommés par les califes omeyyades installés à Cordoue. Les juifs et les chrétiens sont libres de continuer à pratiquer leur religion moyennant un tribut et certaines restrictions. À partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, les invasions berbères – les Almoravides suivis des Almohades, plus intransigeants et intolérants que les monarques omeyyades et leurs représentants à la tête des petits royaumes des Taïfas – mettent un terme à une coexistence plus ou moins sereine entre les trois religions, propice à une vaste renaissance culturelle dans tous les domaines, tant dans le monde musulman que juif. La reconquête chrétienne de la péninsule dura des siècles et s'acheva en 1492 avec l'expulsion des juifs de l'ensemble de son territoire.

<sup>iii</sup> Abraham ibn Daud ou Rabbi Abraham ben David de Posquières (Narbonne, 1120 – 1198) est un éminent talmudiste et kabbaliste de Provence. Son fils, Isaac l'Aveugle, initia à la kabbale nombre de maîtres de l'école mystique de Gérone où certains chercheurs situent l'élaboration du Zohar ou *Livre de la Splendeur*.

<sup>iv</sup> Le Grand Prêtre devait tremper son doigt dans une bassine remplie de sang avant de procéder aux sept aspersiones de rigueur sur l'autel du Temple de Jérusalem.

<sup>v</sup> Averroès ou (Abu'l Walid Mohammed) Ibn Ruchd (Cordoue, 1126 – Marrakech, 1198), médecin, philosophe, juriste, mathématicien et théologien. Sa tentative de concilier l'islam et la philosophie fait de lui l'un des inspirateurs de la pensée laïque dans l'univers musulman. Il a grandement contribué à la redécouverte par l'Occident de l'œuvre d'Aristote qu'il considérait comme l'un « des pères spirituels » de l'humanité. Ses positions philosophiques sur la religion lui aliénèrent les théologiens musulmans qui l'assimilèrent à un hérétique.

<sup>vi</sup> Shmuel ha-Naguid (Cordoue, 993 – Grenade, 1056) surnommé Ibn Nagrêla – le fils de la Brune – est l'un des plus grands érudits de sa génération. Il n'est pas un domaine auquel il ne s'intéresse et il maîtrise la théologie musulmane autant que juive. En 1013, Cordoue est mise à sac par les Berbères et Samuel gagne Malaga puis Grenade où il entame sa carrière politique comme collecteur d'impôts au service du roi berbère de cette ville. Très vite, jouant d'une rare habileté politique, il accède au poste de vizir et devient le président de l'importante communauté juive locale, gagnant le titre de *Nassi* [Président]. Son œuvre poétique constitue comme un journal de ses luttes et promotions politiques ainsi que de ses batailles contre les autres royaumes en guerre contre celui de Grenade. Il se posait en dépositaire de la sagesse, politique autant que philosophique, du roi Salomon et n'était pas dénué de toute velléité messianique.

<sup>vii</sup> Franz Rosenzweig (Cassel, 1886 – Francfort, 1929) redécouvre son judaïsme après avoir annoncé publiquement sa décision de se convertir au christianisme. Il compose *L'Étoile de la Rédemption* (achevé en 1919, publié en 1921), considéré comme l'une des œuvres théologiques les plus importantes du XX<sup>e</sup> siècle. Rosenzweig précise les grandes lignes du judaïsme dans un univers que se disputent la philosophie, essentiellement païenne, le christianisme et l'islam. L'ouvrage se présente comme une partition autour des trois pôles ou repères que constituent Dieu, l'homme et le monde, incontournables dans toute interrogation sur l'être et sur le sens. Ils sont liés par les trois corrélations que sont la révélation, la création et la rédemption, la première déterminant l'orientation et l'attitude religieuses de l'homme qui se perçoit comme créature dans un monde créé et en attente de son salut. Victime en 1922 d'une grave maladie qui le paralysera totalement, Rosenzweig poursuivit, avec l'aide de sa femme, ses recherches et ses travaux de traduction – il traduit notamment la Bible en allemand en collaboration avec Martin Buber : « Ce monde », précise-t-il, « est d'abord une question, puis une réponse, puis de nouveau une question. »

<sup>viii</sup> Le Talmud – de la racine hébraïque *l.m.d.* (étudier) – désigne le corpus des commentaires de l'Écriture proposés par les sages pharisiens et les protocoles des débats entre eux sur les modalités de l'application de la Loi. Leurs interprétations et leurs positions, transmises oralement de génération en génération, connurent une première compilation – la *Michna* – vers l'an 200. Une seconde compilation, comprenant l'étude et l'interprétation de la première, nous a été léguée sous deux versions : le Talmud de Jérusalem, complété à Tibériade vers l'an 400 ; le Talmud de Babylone, complété en Babylone (l'Irak actuelle) vers l'an 500. Ce dernier, plus étendu et pratiqué que le premier, rédigé en hébreu et en araméen, est considéré comme le texte où la condition juive post-exilique prend ses racines et trouve son éclaircissement. Le Talmud n'a cessé de solliciter l'interprétation des commentateurs au cours des générations.

<sup>ix</sup> Isaac el-Fassi surnommé le Rif (Algérie, 1013 – Lucerne, 1103) tient son surnom de ses origines dans la ville de Fès au Maroc ou de son passage par cette ville. En 1088, il doit la quitter pour Cordoue puis Lucerne dont il devient le maître de l'Académie rabbinique. Ses commentaires du Talmud, visant principalement à dégager des débats entre ses sages les réglementations halachiques, sont généralement considérées comme une première

tentative de codifier la loi rabbinique.

<sup>x</sup> Moshé ibn Ezra (Grenade, 1055 – 1135-1140) est probablement l'un des premiers poètes de la littérature hébraïque bien que les principes et règles énoncés par lui concernent la poésie arabe autant qu'hébraïque. Il est également l'auteur de poèmes séculiers et religieux dont le célèbre El Nora Alila qui clôt le service religieux de Kippour dans les communautés séfarades.

<sup>xi</sup> H. Brody, *Selected Poems of Jehuda Halevi*, pp. 90-92.

<sup>xii</sup> Abraham ibn Ezra (Lucerne, 1090 – ?, 1164) est l'un des figures les plus marquantes des lumières du judaïsme espagnole. Il est à la fois linguiste, bibliste, philosophe, astrologue et poète. C'était un sage errant puisqu'on signale sa présence dans les pays du Maghreb, de Gabès à Sijilmassa. Partout, il attirait des disciples et les entraînaient dans ses périples poético-philosophiques dans un souci de quête qui n'est pas sans évoquer celui qui anime le soufisme. Il est connu alors comme Abraham le Barde. Puis il gagne l'Europe où l'on signale sa présence à Rome, Londres, Narbonne... peut-être la Palestine. Il est alors connu comme Abraham l'Espagnol. Son œuvre, très éclectique, réunit des poèmes, des commentaires rabbiniques, des considérations linguistiques... des traités de mathématiques et d'astrologie.

<sup>xiii</sup> Deux vagues de Berbères venues du Maroc investirent successivement la péninsule ibérique. Les Almoravides – de l'arabe el-Murabitun ou gens du ribat – vers 1086 sous la houlette d'Ibn Tashfin, chassés par les Almohades – de l'arabe el-Muwahhidun ou Proclamant l'unité divine – sous la houlette de Abd el-Mu'min vers 1150.

<sup>xiv</sup> H. Shirmann, *Ha-Shira ha-ivrit bi-Sefarade ou-bé-Provence*, vol. I, p. 570.

<sup>xv</sup> Baruch ou Benedictus (de) Spinoza (Amsterdam, 1632 - La Haye, 1677), né de parents d'origine juive espagnole, est exclu en 1656 par les responsables de la communauté juive d'Amsterdam pour « actions monstrueuses » et « effroyables hérésies ». Dans son œuvre la plus importante, *L'Éthique*, publiée après sa mort, il assimile Dieu à la nature, ruinant la conception monothéiste qui le présente comme maître et roi de la nature, au-dessus de ses lois et transcendant toute réalité. Dans un autre de ses ouvrages, *Le Traité théologico-politique*, il préconise une méthode de lecture de l'Écriture qui, contestant son caractère divin, propose de soumettre ses textes à une recherche sur les circonstances sociopolitiques de leur composition et de n'en rien tirer qui ne soit énoncé explicitement par eux. Cette méthode de lecture, phase déterminante dans la critique historique de la Bible, se posait en rivale de la méthode pharisienne et talmudique accusée d'introduire toutes sortes de balivernes et de lubies dans le texte : « On doit expliquer l'Écriture par l'Écriture, tant que l'on recherche le sens des phrases et la pensée des prophètes ; mais, une fois trouvée la vraie signification d'un passage, on doit nécessairement faire jouer son jugement et sa raison, pour décider si l'on y donnera son assentiment ou non » (*Traité théologico-politique*, chap. XV, La Pléiade, Editions Gallimard, 1954, p. 815).

<sup>xvi</sup> Heinrich Heine (Düsseldorf, 1797 – Paris, 1856), poète et journaliste allemand, se prête en 1825 au baptême pour accéder au grand monde des lettres ; il considérait visiblement cette cérémonie comme une formalité pour en parler comme du « ticket d'entrée dans la culture européenne ». Il aura même déclaré il ne se serait pas converti « si la loi permettait de dérober des petites cuillères en argent ». Dans « Le nouvel hôpital israélite à Hambourg », poème de 1844, il n'en parle pas moins du judaïsme comme d'un « sombre malheur » et d'une « malédiction familiale millénaire ».

<sup>xvii</sup> Le Mur des Lamentations est un pan du mur de soutènement occidental du mont sur lequel trônait le Temple de Jérusalem. Sa construction remonte à la période du roi Hérode (env. 40 – 4 av. J.-C.) qui se livra à de vastes travaux d'extension du sanctuaire. Ce pan de mur, devenu à la longue le lieu le plus symbolique pour les juifs, tire son appellation du spectacle qu'offraient pendant des siècles les fidèles rassemblés à son pied pour prier et se lamenter. Selon une légende rabbinique, ce mur serait habité par la Présence divine qui pleure l'exil de ses enfants ; selon une autre, il n'aurait été préservé de la ruine et de l'oubli que parce qu'il était « l'ouvrage des pauvres » (Cf. Lamentations Rabba I, 31). Les Israéliens n'ont pu accéder à ce lieu qu'en juin 1967, au lendemain de guerre des Six Jours.

<sup>xviii</sup> Léo Strauss (1899-1973) est chercheur à l'Académie des Sciences du Judaïsme de Berlin avant de s'établir aux États-Unis, en passant par la France et l'Angleterre. Ses recherches portent principalement sur la philosophie politique et sur la Pensée juive. Strauss se passionne en particulier pour la question des relations entre la religion et la philosophie, balançant entre l'une et l'autre, proposant des études incontournables sur les penseurs médiévaux, de Juda Halévi à Spinoza. Dans ses considérations sur la condition juive, il privilégie la fidélité comme vertu judaïque au point d'interpréter l'assimilation comme une chute : « Devant Dieu, ce dont il s'agit pour l'homme, c'est de fidélité, de confiance et d'obéissance. C'est justement quand toutes les réponses humaines se dérobent qu'il s'agit de faire confiance et, quand on ne comprend pas, d'obéir » (*La Critique de la Religion chez Spinoza*, Les Éditions du Cerf, 1996, p. 210).

<sup>xix</sup> Le livre de la Création est un document qui a revêtu une importance sensationnelle dans la littérature kabbalistique. Il présente la création du monde comme une combinatoire de sphères et de lettres. Il est si incompréhensible qu'il n'a cessé de solliciter l'interprétation et de générer des commentaires. Sans que l'on ne s'accorde ni sur les circonstances de sa publication ni sur la vocation et le sens de ses étranges considérations.



---

<sup>xx</sup> Les attributs négatifs, niant à Dieu des caractérisations négatives, dénotent autant de modalités humaines de se référer à Dieu, comme lorsqu'on dit que Dieu n'est pas non clément.

<sup>xxi</sup> Les maîtres du judaïsme n'ont cessé de se demander si la pratique des commandements – le *naa'ssé* – devait précéder et conditionner leur intelligence – le *nichma'* – ou si elle devait, au contraire, découler d'elle. Ils invoquent volontiers le verset qui déclare : « Et il [Moïse] prit le livre de l'Alliance et en fit la lecture au peuple ; et ils dirent : “ Tout ce que dit l'Eternel, *naa'ssé vé-nichma'* ” » (Exode 24, 7). Certains traduisent *nishma'* par ‘nous comprendrons’, d'autres par ‘nous obéirons’. Hermann Cohen choisit de traduire par : « Nous voulons agir et écouter. »

<sup>xxii</sup> Léon Askénazi (Oran, 1922 – Jérusalem, 1996) dit Manitou a été le plus grand philosophe maghrébin du judaïsme et l'un des plus grands maîtres du renouveau dans le judaïsme français au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Son enseignement s'est d'abord voulu oral avant qu'il ne se résolve, sous la pression de ses disciples, à ce qu'on la transcrive par écrit. Ses principaux articles ont été réunis dans deux ouvrages parus en 1999 aux Editions Albin Michel : *Penser la tradition juive aujourd'hui* et *Penser la vie juive aujourd'hui*.

<sup>xxiii</sup> Nahum de Guimzo ou de Gamzo est un maître du II<sup>e</sup> siècle dont on ne sait s'il était d'une localité de ce nom ou de sa tendance à se résoudre à déceler en toute chose, y compris le malheur du juste, un signe de providence divine. Un Job de la littérature talmudique qui faisait écho au Job biblique en réitérant que l'on n'a que ce qu'on mérite ou que tout est pour l'on ne sait quel bien général qui transcenderait l'intérêt individuel en une transmutation constante du mal en bien. Le Talmud raconte à sa manière qu'il était « aveugle des deux yeux, manchot des deux mains, cul-de-jatte des deux pieds, le corps couvert de lèpre. Il habitait une mesure délabré et les pieds de son lit baignaient dans des seaux d'eau pour empêcher les fourmis de monter dessus » (TB Taanit 21a).

<sup>xxiv</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* III, 11.

<sup>xxv</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* I, 103.

<sup>xxvi</sup> J. Halévi, *Le Kuzari* III, 17.

<sup>xxvii</sup> Abraham Kook (Greiva, Lettonie, 1865 - Jérusalem, 1935) est un ancien élève de la yéshiva de Volozhyn. En 1904, il immigre en Palestine où il devient grand rabbin de Jaffa. Il est alors l'un des rares rabbins ultra orthodoxes à plaider pour la colonisation juive en Palestine. Il s'insère dans la vie publique et intellectuelle du pays et sillonne ses colonies pour encourager les jeunes pionniers et les dissuader de renoncer aux pratiques religieuses. Au lendemain de la Première Guerre mondiale, il devient grand rabbin ashkénaze de Jérusalem et, en 1921, de l'ensemble de la Palestine. Parallèlement, il fonde à Jérusalem une yéshiva sioniste qui prendra le nom de Merkaz ha-Rav. Abraham Isaac Kook alliait l'enthousiasme mystique à l'intellectualisme talmudique et était partisan du dialogue avec les cercles laïcs. Dans ses écrits, il assimile volontiers l'âme de la nation à son esprit [le même mot en hébreu de *rouah*] et celui-ci à l'esprit de Dieu : « ... l'esprit d'Israël est si intimement lié à l'esprit de Dieu que ce dernier réside au sein même de l'aspiration de ceux qui prétendent ne plus avoir besoin de lui, ne cherchant que l'esprit de d'Israël, à leur insu et contre leur gré. Si un individu peut se couper de la source de vie, il n'en est pas de même pour l'ensemble de la nation et de la communauté d'Israël. L'esprit de Dieu réside dans tous les biens que la nation prise pour leur esprit national, la terre, la langue, l'histoire, les coutumes » (Voir « Orot », dans *Orot ha-Tehya*, IX, Jérusalem, pp. 43-44).