

Dov SCHWARTZ. — מאבק הפרדיגמות. בין תאולוגיה לפילוסופיה בהגות היהודית בימי הביניים («The Clash of Paradigms. Medieval Science and Jewish Theology»), Jérusalem, Hōša'at Māgnes, ha-Ūnībersīṭāh ha-‘Ibrīṭ, [5]778/ 2018, 327 pages.

Ce nouvel essai du Professeur Dov Schwartz se distingue par le recours à un concept bien rarement utilisé jusqu'ici dans les recherches sur la «pensée juive»¹ médiévale, celui de théologie². En un sens, tout ce que l'on nomme habituellement pensée juive ou philosophie juive pourrait être qualifié de théologie, puisqu'il s'agit de discours qui commencent par la foi et y aboutissent³. Mais l'acception dans laquelle M. Schwartz prend le terme est différente: il le fait apparaître, le définit et l'étudie par contraste avec la philosophie et dans ses rapports avec elle; idée féconde, qui lui permet de manifester des différences et une interaction, tantôt conflictuelle, tantôt paisible, entre ces deux types de discours qui apparaissent, dès lors, comme le mouvement même de la «pensée juive» au moyen âge. En effet, à la différence

8. V. en part. O. CAYLA et Y. THOMAS, *Du droit de ne pas naître*, Paris, 2002.

1. L'usage de cette expression, que nous plaçons entre guillemets, paraît procéder, dans l'usage français et peut-être aussi dans d'autres langues européennes, précisément d'une réticence devant le terme de théologie, soit l'objet d'une auto-censure populaire en raison de connotations chrétiennes, soit perçu comme inadéquat par les chercheurs, en l'absence d'objet spécifique d'une théologie juive.

2. On note pourtant sa présence dans quelques titres français célèbres: S. MUNK (traduisant Maïmonide), *Le Guide des égarés, Traité de théologie et de philosophie*, Paris, 1856-1866; G. VAJDA, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*, Paris, 1957; Ch. TOUATI, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, 1973; on pourrait citer, d'abord en anglais, A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination...*, Princeton, 1985, trad. fr^{se} Paris, 1995, mais cette fois il ne s'agit pas que de pensée juive. Nous avons nous-même fait des tentatives pour l'introduire en abordant les questions de l'existence d'une «théologie comme science» dans la pensée juive médiévale (étude non publiée dont on lira un sous-produit dans les actes du congrès de 2018 de l'Association européenne d'études hébraïques) et de la «place vide» d'une théologie juive en Espagne au xv^e s. («La philosophie dans la prédication du judaïsme espagnol du xiii^e au xvi^e siècle», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98/3, juil.-sept. 2014, p. 497-541 [534-536]).

3. L. JACOBS, «Theology», *ET*¹, t. xv, col. 1103-1110 (col. 1106: «The term “medieval Jewish philosophy” is, in reality, a misnomer. The medieval thinkers pursued theology rather than philosophy», etc.).

du schéma hérité de la division des disciplines dans l'université scolastique, M. Schwartz ne désigne pas par ces termes deux disciplines différentes, définies d'abord par leurs objets de connaissance et, seulement à titre consécutif, par des démarches différentes adaptées à ceux-ci, mais deux «discours» ayant même objet, à savoir le monde, selon les présupposés d'Aristote (dans le cas de la philosophie) ou ceux de la religion révélée (pour la théologie). En effet, ce que M. Schwartz entend par philosophie, le titre anglais de son ouvrage l'explique: il s'agit (à peu de chose près: v. p. 7-8) du discours scientifique médiéval, «scientifique» ne signifiant rien d'autre au moyen âge que conforme aux présupposés et procédures d'investigation définis dans le corpus aristotélicien. Dès lors, le discours «philosophique» possède une unité que ne possède pas la pluralité des discours «théologiques», unis du moins dans leur objectif commun de contester l'autorité des sciences (p. 2, où M. Schwartz ne définit la théologie que par son opposition à la science, ce qui paraît pourtant second par rapport à l'intention apologétique de la théologie). Cependant, en dépit de présupposés et de démarches différentes, ces deux types de discours ne résultent pas de positions tranchées au départ et peuvent se rencontrer mêlés chez un même penseur: tel est le cas, notablement, chez Maïmonide.

L'énoncé même de leurs principales différences par M. Schwarz (p. 279) fournit les définitions de ces deux discours: (1) la théologie est apologétique (destinée à prouver la vérité de la foi aux incrédules et la supériorité du judaïsme aux tenants d'autres religions monothéistes); elle vise à saper l'autorité de la raison que les philosophes tiennent pour autonome, capable d'atteindre la vérité par ses seules forces et fondée à réinterpréter les fondements de la religion en cas de contradiction entre la raison et le donné révélé. (2) Elle regarde, précisément, comme un événement historique réel la révélation que les philosophes s'autorisent à interpréter, par exemple, en termes politiques. (3) Le type d'argumentation des théologiens, particulièrement celui qui fut d'abord développé dans le *kalām* musulman, est de nature dialectique, reposant sur des présupposés que la philosophie tient pour douteux. (4) Les théologiens n'ont pas accepté l'autorité du modèle scientifique aristotélicien, plus ou moins mêlé de néo-platonisme, que se donnaient les philosophes et ils ont mis en avant des modèles de remplacement qui tendaient à faire dépendre de la divinité l'existence d'une manière absolue (le *kalām*) et à la soumettre aux conditions d'un univers non-aristotélicien (aussi dans la période suivante). (5) Ils se sont donné des présupposés impossibles à penser dans le cadre de l'existence telle que l'avaient conçue les philosophes. (6) Ils insistent davantage sur la volonté divine, telle qu'elle se manifeste dans la création et les miracles, les philosophes privilégiant quant à eux la sagesse divine qui s'exprime dans l'ordre et l'autonomie du monde.

La confrontation médiévale d'une théologie et d'une philosophie juives met en présence trois modèles d'explication du monde: aristotélicien, atomistique (dans le *kalām* et les premières générations d'auteurs qara'ites) et empirique (fondé, dans l'Occident chrétien, sur les observations de la magie et de l'astrologie) et connaît deux époques: du X^e au XII^e s., en Andalousie musulmane (c'est, après une introduction générale, l'objet de quatre chapitres centrés tour à tour sur Saadia Gaon, Juda ha-Lévi, les ressemblances et les différences entre celui-ci et Maïmonide, enfin Maïmonide lui-même). Du XIII^e au XV^e s., dans l'Europe chrétienne (les ch. 5 à 7 présentent successivement les changements d'une époque à l'autre et les traitements exégétiques, «théologiques» et «philosophiques», de la prophétie puis des miracles

[exemple du soleil arrêté par Josué]). Ce schéma général se surcharge ensuite de distinctions secondaires. Les auteurs juifs d'Espagne considérés, confrontés au discours religieux apologétique et dialectique du *kalām*, sont tous en position de «philosophes» par rapport à une norme «théologique»: ils se distinguent du *kalām* en ne rejetant pas entièrement, comme lui, le modèle aristotélicien mais en cherchant à l'aménager pour les nécessités de la doctrine révélée, au point d'être qualifiés de «plus philosophes que théologiens» (p. 290). La seconde époque voit au contraire la possibilité de distinguer tout de même, parmi les auteurs juifs, ceux qui sont davantage «philosophes» que «théologiens» et l'inverse, la diversification s'opérant surtout en exégèse, allégorique chez les premiers, littéraliste chez les seconds, et les différences étant moindres au fond, en dépit du bruit des querelles, qu'elles ne l'avaient été dans l'époque antérieure entre aristotéliciens et tenants du *kalām*. Les théologiens juifs de cette seconde époque, dont les figures les plus marquantes sont Nahmanide et R. Hasdaï Crescas, seraient de deux types (p. 2): ceux qui rejettent le rationalisme et les sciences sans autre forme de procès et ceux qui s'appuient sur un modèle empirique non aristotélicien.

Le chapitre-pivot entre les deux époques est celui qui traite du XIII^e s. (ch. 5), ce siècle se divisant lui-même en au moins quatre strates chronologiques de débats différents, dont l'évolution est ici évaluée à propos de deux sujets, la conception des temps messianiques (Maïmonide étant accusé de n'avoir pas admis la résurrection des morts) et le rapport à la science.

Sans pouvoir rendre compte, à présent, plus en détail de ce dense ouvrage et, partant, sans prétendre ici, en quelques questions, lui apporter la contradiction, qu'il soit permis d'interroger encore le savant auteur à propos de son interprétation des derniers siècles du moyen âge: le caractère principal de la «théologie» fut-il bien fondamentalement, dans la seconde période considérée, sa mise en doute du modèle de la causalité aristotélicienne en physique? Que la question des miracles dût provoquer des «frottements» était inévitable et cette question est bien au centre de ce livre puisque le critère choisi pour classer les auteurs est celui de leur traitement du miracle de Josué; mais était-elle à ce point centrale dans les débats effectifs, que le modèle empirico-magique dût être aussi prégnant que le Professeur Schwartz le suggère? Les auteurs espagnols du XV^e siècle qui contestent aux rationalistes l'identification du bien suprême ou la nature du véritable savoir de la Torah sont-ils pour autant en rupture avec la physique aristotélicienne? Comment situer, dans cette histoire qui prend en compte la péninsule Ibérique, la Provence et Byzance, les penseurs italiens, brièvement mentionnés (Juda et Emmanuel de Rome, Hillel de Vérone, une fois p. 25-26, Giuseppe Sermoneta ne figure pas dans la bibliographie)? Autrement dit, et étant admis l'apport à la réflexion procuré par la distinction entre une manière «théologique» et une manière philosophique de traiter les mêmes questions, surtout pour la première période considérée, la composante apologétique et particulariste n'est-elle pas plus forte dans la théologie ainsi définie que la mise en cause de la science d'Aristote, ou plutôt, ne s'accommode-t-elle pas d'une acceptation complète de celle-ci, à la manière de ce qui s'observe, *mutatis mutandis*, dans la scolastique chrétienne sa contemporaine, qui connaît pourtant, elle aussi, la notion de discours différents tenus sur de mêmes objets, d'où la crise à laquelle s'attache à tort ou à raison la formulation de «double vérité»? Autrement dit encore, l'auteur, tout en ayant audacieusement réintroduit le concept de théologie et en en ayant brillamment démontré l'efficacité en fait d'analyse des controverses doctrinales,

a surtout illustré ici un des points d'opposition entre théologie et philosophie telles qu'il les a définies, celui qu'il considère à tort ou à raison comme le plus important, l'exemple qu'il donne ainsi restant à appliquer à d'autres de ces points.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Gerald J. [Ya'aqob] BLIDSTEIN. — עינים בהלכות תלמוד תורה לרמב"ם. — «“Upon Them We Shall Meditate”. Studies on Maimonides' “Laws of the Study of Torah”», Be'er-Šeba', Hoša'at ha-sefarim šel Unibersit'at Ben-Guryon ba-Negeb, [5]777 [2016/7], 189 pages («The Goldstein-Goren Library of Jewish Thought», 22).

Le Professeur Blidstein, ancien élève de Yeshiva University et ancien professeur de pensée juive à l'Université Ben-Gurion du Néguev, est un spécialiste reconnu de Maïmonide notamment et de son *Mišneh Torah* en particulier. Il fait précéder les sept chapitres de ce code consacrés à l'étude de la Torah, dont le texte est reproduit puis commenté, d'une courte introduction (p. 11-20) dont voici la substance. Si la teneur des règles formulées par Maïmonide regardant ce sujet n'a rien de novateur, la nouveauté gît dans le fait même qu'il leur ait consacré une section de son code. La Michna ne l'avait pas fait et les *ge'onim* ne leur avaient consacré aucun traité. C'est donc lui qui en définit les limites, en sélectionna les sources talmudiques, tant halakhiques qu'aggadiques, et en organisa l'exposé de la matière. Leur étude implique de considérer en même temps les autres textes dans lesquels Maïmonide en a traité (*Sefer ha-mišwot*, commentaire sur la Michna, *Guide des égarés, responsa*) et de résoudre les questions posées par d'éventuelles contradictions. L'organisation du traité repose sur la division fondamentale des règles de l'étude de la Torah en deux branches, celle de l'apprentissage et celle du respect de ceux qui l'enseignent ou la possèdent, leur statut dans la société juive engageant celui de la Torah elle-même. Aussi bien l'étude doit-elle conduire à l'enseignement et à la pratique, déterminant là encore l'orientation spirituelle de la collectivité, non seulement sur un plan pratique mais aussi (*Guide* III, 36) sur le plan de la pensée. Le point de l'autorité des sages est jugé essentiel: étudier auprès d'eux conduit à les respecter et à leur obéir, l'on est ainsi dans une problématique voisine de celle des *hil'khot mam'rim*, règles concernant la rébellion (contre les sages). Maïmonide a choisi de présenter les sages non comme un corps constitué mais comme un collège de savants et d'enseignants, cependant l'accent est mis sur leur statut dans la société et la collectivité religieuse plutôt que sur leur stature spirituelle; on serait tenté d'aller jusqu'à dire qu'à cet égard, les lois de l'étude de la Torah relèvent davantage de la pensée politique de Maïmonide que de sa noétique, de sa morale ou de sa théologie. Une des tensions que l'A. perçoit dans la doctrine de Maïmonide est, pour ce qui concerne ce sujet, entre les *hil'khot talmud Torah* et le *Sefer ha-mišwot*, que les premières insistent avant tout sur le devoir d'éducation du père ou, à défaut, du grand-père, vis-à-vis du fils, dans un souci de transmission assurant la continuité du peuple juif, perspective qui n'est pas celle du *Sefer ha-mišwot* bien qu'il prenne pour point d'appui principal le même verset de Dt 11, 19, «Tu les enseigneras à tes enfants», mais moyennant l'exégèse des Rabbins: «“Tes enfants”, il s'agit de tes élèves». Cependant toute l'éducation n'entre pas dans le cadre du *talmud Torah*, mais le développement intellectuel qui conduit à l'union avec Dieu

y est inclus, y compris, donc, la physique et la métaphysique, ce qu'I. Twersky avait qualifié de «révolution silencieuse dans l'histoire intellectuelle du judaïsme»; toutefois rien ne transparait expressément de cela dans les *hil'khot talmud Torah*. De fait, l'objectif précis de l'étude n'est pas défini: détermine-t-elle les processus de décision halakhique? Plus qu'une traditionnelle proximité avec Dieu, elle assure à l'homme la connaissance de ses devoirs religieux et, peut-être, contribue-t-elle à fonder le statut des sages dans la société. Si l'on pose la question de l'autonomie de la pensée de la Torah chez Maïmonide, il apparaît aussitôt que le *Sefer ha-madda'* auquel appartiennent les *hil'khot talmud Torah* doit son titre, son existence et sa place dans le *Mišneh Torah* aux modèles musulmans, comme l'avait déjà observé Franz Rosenthal; Steven Harvey a noté le rapport particulier des *hil'khot talmud Torah* avec le traitement par al-Ghazâlî des devoirs réciproques des maîtres et des élèves. L'introduction note encore que le programme ne reflète pas les pratiques historiquement contemporaines, telles que les a identifiées Sh. D. Goiten, qui limitaient la formation à la connaissance des prières (pour les garçons et les filles) et à la capacité de lire dans le rouleau du Pentateuque (pour les premiers seulement), mais davantage le programme formulé dans la littérature rabbinique ancienne et passé au filtre maïmonidien; quant à la position de Maïmonide vis-à-vis de l'instruction des filles (I, 13), elle serait plus complexe que ne le laisse entendre l'énoncé de la décision finale.

Le texte des sept chapitres est commenté avec étendue et pédagogie, le commentaire muni en outre d'une annotation relative aux sources. L'ouvrage se termine par une bibliographie en hébreu et en anglais (p. 177-190). Le public hébraïsant ne pouvait espérer d'introduction plus sûre à cet aspect fondamental de la pensée de Maïmonide.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Sara JAPHET, Barry DOV WALFISH. — *The Ways of Lovers: the Oxford Anonymous Commentary on the Song of Songs (Bodleian Library, MS Opp. 625). An Edition of the Hebrew Text, with English Translation and Introduction*, Leyde-Boston, Brill, 2017, XIII + 275 pages, 12 pl. en noir et blanc¹ («Commentaria», 8).

Il est admis par la tradition rabbinique que le Cantique des cantiques est le plus saint des écrits saints (R. Aqiba, M *Yadayim* 3,5), mais c'est à condition qu'il soit reçu strictement dans un sens allégorique. Il existe pourtant au moyen âge des commentaires juifs littéraux de cet ouvrage. Les uns reconnaissent la supériorité de la lecture allégorique (midrachique) tout en se limitant eux-mêmes au niveau littéral; d'autres (un autre?) récusent la méthode allégorique (p. 32). Le présent commentaire, amputé accidentellement ou délibérément d'un éventuel prologue et d'un commentaire du verset initial, lieux habituels d'exposés des motifs par les commentateurs, ne dit rien de ses positions théoriques, mais ses éditeurs et introducteurs le montrent entièrement limité au niveau littéral et le jugent influencé par la poésie profane hébraïque médiévale, voire par la littérature des trouvères. Madame Sara Japhet, ancien professeur de Bible à l'Université hébraïque de Jérusalem, a consacré

1. Du moins sur le tirage à moindre coût fourni pour recension.

plusieurs articles à l'exégèse médiévale, en particulier littérale, du Cantique, y compris à ce texte paradoxal, connu depuis longtemps, signalé à l'érudition moderne par C. D. Ginsburg en 1857, édité par H. J. Mathews dans les *Mélanges Steinschneider* de 1897. M. B. D. Walfish, ancien directeur des collections spécialisées de la bibliothèque de Toronto, est l'auteur d'une bibliographie des commentaires juifs médiévaux du Cantique, parue en 1994 dans les *Mélanges Sarah Kamin* (édités par S. Japhet). Ce sont donc deux grands spécialistes qui donnent ici l'étude approfondie (en cent trente pages) et l'édition, sans doute définitives, de ce commentaire. Ils acceptent la datation admise du texte au dernier tiers du XII^e siècle, l'unique manuscrit qui le conserve ayant d'ailleurs été copié, dans l'ère ashkenaze, dans la première moitié du XIII^e s. Trente-six gloses en français (présentées soigneusement p. 111-117, avec le concours de M. Cyril Aslanov) précisent la localisation. L'introduction des Éd. examine tour à tour l'historique de la recherche; les sources du commentaire (notamment, outre la littérature rabbinique, les grammairiens Ibn Parhon, Abraham Ibn Ezra, Yefet ben 'Eli, Rachi, Rašbam, le commentaire anonyme de Prague, David Qimhi, la poésie juive amoureuse d'Espagne); sa nature (méthode exégétique, aspects littéraires, descriptions érotiques); les aspects linguistiques (changements de personne dans une même phrase, distribution des formes de masculin et de féminin, substitutions consonantiques et vocaliques, *yod* paragogique, gloses en ancien français); l'arrière-plan social et culturel; le manuscrit, l'édition (dont on précise p. 130-132 les avancées par rapport à celle de Mathews) et la traduction. Le texte hébreu est pourvu d'un appareil critique et des références à d'autres livres de la Bible insérées dans le texte, les lemmes étant distingués par des caractères gras, et fait face à la traduction, elle-même éclairée de notes sur les sources et les termes français. Une bibliographie (p. 243-249) et des index des sources primaires, des racines, mots et locutions hébraïques, des auteurs modernes et des matières, enfin un fac-similé de petit format (le rapport aux dimensions de l'original n'est pas précisé²), mais parfaitement lisible, achèvent de faire de cet ouvrage un travail exemplaire en son genre.

Si l'on admet, en l'absence d'explicitation du commentateur sur ses motifs (peut-être supprimée délibérément, par lui-même ou par un autre), qu'il s'agirait d'une interprétation purement profane et érotique (à quoi invitent les dénonciations, par des auteurs du XII^e ou du début du XIII^e s. tels que Joseph Qimhi et Joseph Ibn Aqni, de l'existence de telles lectures), resterait encore à comprendre la raison de son admission aux ff. 223-228v d'un recueil grammatical et exégétique (littéraliste) de type classique, copié par un même copiste, dont le nom n'est pas connu ailleurs (p. 129). Qu'il nous soit permis de supposer que c'est l'ascèse (si l'on peut dire, en l'espèce) du *pešať* poussée à son terme logique qui l'a fait admettre, au moins deux fois, dans ce manuscrit et dans le modèle (perdu) auquel il se réfère, expurgé ou non d'un prologue éventuellement provocateur ou justificatif.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

2. Le catalogue de Neubauer, n° 1465, indique sommairement un format in-4°, ce qui paraît supposer que les clichés sont réduits.