

Jonathan COHEN (éd.); Matt GOLDISH, Barry HOLTZ (collab.). — *The Oral and the Textual in Jewish Tradition and Jewish Education*, Jérusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2019, 286 pages (« Studies in Jewish Education », 15).

Le judaïsme trouve volontiers dans le prétexte allégué par Jacob en Gn 33,14 une de ses formules fondatrices: Ésaï lui proposant d'avancer avec lui d'un bon pas sur les routes, il s'en excuse en disant qu'il préfère cheminer doucement, «selon le pas des enfants»; en d'autres termes, une caractéristique et sans doute une raison de la longévité du judaïsme dans l'histoire seraient que le soin de l'éducation y prime sur toute forme d'activité, voire y détermine tous les choix importants de la vie. L'existence à l'Université hébraïque de Jérusalem d'une collection comme celle dans laquelle paraît cet ouvrage s'imposait donc. Ce volume comprend onze articles précédés d'une introduction qui, après avoir situé le projet de la collection, les résume. Ils sont répartis en cinq sections, «textes rabbiniques: histoire et éducation»; «du moyen âge à aujourd'hui: aller et retour»; «des traditionalistes à l'aube de la modernité: écoute et lecture»; «penseurs juifs modernes impliqués dans l'éducation»; «l'échange oral à propos des textes anciens, aujourd'hui». La composition d'ensemble, sans doute de manière délibérée, et certaines contributions, peut-être involontairement, paraissent balancer entre des descriptions d'intérêt purement historique et d'autres, à visée pratique en vue de l'inspiration d'une pédagogie pour aujourd'hui, ainsi que les résumés qui suivent permettent de s'en rendre compte.

L'article de Marc Hirshman, «Silence, Speech and Song: Religious Education in Late Antiquity», p. 11-23 est un bref texte non purgé des marques de son occasion orale initiale («with you», «today») qui note que la transmission des enseignements

rabbiniques est restée elle aussi orale pas moins de cinq siècles et qui commente l'oubli et ses remèdes d'après Tos. *Parah* 4,7: la pluralité des auditeurs, l'apprentissage prononcé et chanté (sur quoi aussi on renvoie à TB *Megillah* 32a et *Hagigah* 3a), l'écoute plutôt que l'intervention hâtive (M *Abhoth* 5,7 et son parallèle chez Plutarque). Avram Shannon, «The *Merqolis* and the Tannaitic Coding of Non-Jewish Ritual», p. 24-43 traite du cas bien connu d'une formalisation («codage») apte à servir de support au jeu des concepts propres de la *halakhah*, à partir d'une réalité peu discutée mais malaisée à ressaisir (cairns, hermès?): les «pierres jetées à Mercure»; le rapport établi avec le thème de l'oralité est peu convaincant; français et allemand sont maltraités: «Mirielle Hadas-Lebel», «La paganisme a Travers... : Contributiona...», «*Romischen*»; le commentaire de M AZ 4,2 paraît inexact (p. 36): la notion de *me'ilah* ne s'emploie pas pour des cultes idolâtres; les objets trouvés au sommet d'un «mercure» sont soit propres à (donc suspects d') être des offrandes idolâtres, dès lors interdits à tous usages, soit de simples dépôts, oublis, etc. sans caractère d'offrandes ni d'ornements de l'idole, donc récupérables. Joshua Gutoff, «Listening to Texts, Reading People: Recovering the Interpersonal Experience in Talmud Education», p. 44-53, note que le tour oral, souvent marqué d'affects, des discussions enregistrées par le Talmud fournit un potentiel d'affectivité mobilisable au service de l'apprentissage du Talmud, fût-il solitaire et livresque, en particulier au profit d'élèves âgés de huit à quinze ans.

Dans «From "Religious Truth-Seeking" to Reading: The Twelfth Century Renaissance and the Emergence of *Peshat* and *Ad Litteram* as Methods of Accessing the Bible», p. 54-89, Robert A. Harris, connu pour ses travaux sur les exégèses juive et chrétienne, soutient un parallèle entre le passage du *d'raš* au *p'saṭ* chez Rachi puis chez R. Joseph Qara, Rashbam et R. Éliézer de Beaugency et celui de l'*allegoria* à la méthode *ad litteram*, sensiblement à la même époque et dans la même aire géographique, avec la Glose ordinaire puis Hugues et André de Saint-Victor, Herbert de Bosham; la vraisemblance lui paraît être que le milieu dominant à tous égards ait inspiré ses méthodes à la minorité (p. 67; la chronologie paraît cependant faire difficulté); davantage, il voit dans la contextualisation, une des composantes du *p'saṭ* selon la regrettée Sara Kalmin, l'élément fondamental, une prise en compte de la composition du texte qui ne serait rien de moins, il l'a soutenu ailleurs, que l'«invention de la littérature», sans doute à rattacher elle-même à l'influence de la rhétorique latine ancienne alors connue, Cicéron, Ps.-Cicéron, Quintilien (N.B.: la thèse importante et longtemps peu accessible de J. O. Ward, Toronto, 1972, signalée p. 87, n. 57, a été mise à jour et publiée chez Brill en 2018 sous le titre *Classical Rhetoric in the Middle Ages... with Manuscript Survey to 1500*); ce changement de méthode correspondrait en hébreu comme en latin au passage d'une exégèse orale à une forme dès lors nécessairement écrite. – Traitement de I Sm 1,17-18 par Joseph Qara et André de Saint-Victor analysé p. 70-79; par erreur éditoriale, cet article est sous le titre courant d'un autre. Amy Shuman et Amanda Randhawa, «This Too Shall Pass: The Afterlife of a Proverb», p. 90-124, notent que le proverbe présente cette propriété de se distribuer en une multitude de contextes d'emploi, littéraires ou non, qui en modifient le sens (dans cet exemple, d'un extrême à l'autre: pour le bien comme pour le mal), et cette autre, d'être en particulier transmis par des recueils, objets dont la complexité est bien cernée p. 92-93. Il n'y a pas lieu ici de reprendre les grandes lignes du parcours de ce proverbe en particulier, en hébreu rabbinique (*gam zeh ya'abhor*), en Orient et dans le monde actuel; on peut ajouter que, quelle

que soit son origine (inconnue), il consono fortement avec une part de la philosophie de l'Ecclésiaste, mais que l'idée est assez universelle pour qu'on ait pu au moins en évoquer de quasi-parallèles dans d'autres langues (alld: *Morgen ist auch ein Tag*, fr.: *tout passe, tout lasse*; etc.). Matt Goldish, «The Oral, the Written and the Performed in Safed», p. 125-138, dénonce la fausse dévaluation de l'écrit au profit d'une transmission orale, qu'opère la kabbale (bien des kabbalistes reconnus n'ont appris que dans les livres); il montre avec brio sur trois exemples empruntés aux légendes entourant la courte et fulgurante carrière de R. Isaac Luria (Ari) – le *maggid* de R. Joseph Qaro, la riposte d'Ari à l'objection d'un élève de R. Moïse Cordovero, son refus d'enseigner la kabbale à R. Moïse Alšeikh – la rhétorique et la théâtralisation savamment combinées par leurs rédacteurs afin d'asseoir l'autorité du jeune maître sur ses vénérables aînés.

Elie Holzer, «Prolegomenon to an Exegetical-Spiritual Pedagogy for the Study of *Sfat Emet's* Homilies: The Case of "Self-Trust"», p. 139-164 revient à la pédagogie appliquée avec la profonde analyse d'une homélie donnée en 1873 par R. Juda Arié Leib Alter (1847-1905) à l'occasion de *Šabhu'oth*, laquelle montre à la fois la superposition partielle de la Loi écrite et de la Loi orale et le devoir de chacun, loin d'un pieux et humble effacement, de s'impliquer dans le développement de celle-ci et dans l'iconoclasme avec une confiance en soi fondée sur la racine métaphysique de la participation de chaque âme à la révélation; cette analyse est brillamment reliée avec la démarche de Paul Ricœur à la recherche d'une «seconde naïveté»: dans cet autre désert (de l'interprétation) né de la ruine de l'ancienne confiance aux textes, à leurs exégètes et au moi lisant les uns et les autres, sous l'effet des «maîtres du soupçon» Marx, Nietzsche et Freud (désert dans lequel la plupart des étudiants juifs d'aujourd'hui cheminent eux aussi), peut s'espérer une nouvelle révélation, la reconstruction d'une foi rationnelle ou confiance post-critique, formant le «cercle herméneutique» du croire (avoir confiance) afin de comprendre et du comprendre en vue de croire. À nouveau plus historien, David Rotman, «Wounds, Kisses, and Torah Studies: Gender Issues in the Stories of Rabbi Hayyim of Baghdad», p. 165-194, soumet à une lecture qui se réclame du «resistant reading» (bibliogr. p. 168, n. 6), terme peut-être non indispensable qui désigne dans les études féministes l'attitude assez banale de recherche dans un texte d'éléments étrangers aux intentions de l'auteur, les sermons du *Ben Iš Hay* (1832/5-1909); ils se révèlent témoins d'un changement de la condition féminine dans la société juive bagdadienne (notamment sous l'influence de l'école de l'Alliance israélite universelle ouverte en 1866), de la relative préoccupation du prédicateur pour ce sujet et de ses tentatives pour défendre avec douceur l'ordre familial menacé (invitation des femmes à la patience au foyer, embarras devant le cas d'une jeune fille douée et instruite en Torah dont les devoirs d'épouse et de mère rendront inutile le savoir précoce). En appendice, liste de trente-cinq récits concernant des femmes ayant figuré dans ses sermons. Ceux-ci, d'abord délivrés oralement en judéo-arabe devant des publics masculins ou mixtes puis écrits et édités par l'auteur en hébreu (c'est le lien tenu de cet article avec la thématique de l'oral et de l'écrit dont se réclame le volume), firent l'objet après sa mort d'une anthologie de cent soixante-quatre récits, tirés de leurs contextes et insérés dans d'autres, le recueil *Nifla'im ma'asekha* édité à Jérusalem en 1912 par le R. Ben-Sion Mardochee Hazan.

L'éditeur du volume, Jonathan Cohen, dans «Restoring the Oral Dimension of the Text – Subliminal Dialogue in Genesis 23: Buber and Rosenzweig Meet Abraham

and Efron», p. 195-219, après un long exposé préliminaire du «secret de la forme narrative biblique» selon Franz Rosenzweig (une dialectique, dans la narration, de l'harmonie « épique » et de ruptures dites «anecdotiques» mais qui obligent à faire retour en profondeur sur la première compréhension du texte, voire sur la propre manière de vivre du lecteur) et sur la base d'observations précises de Nechama Leibowitz, propose une lecture de Gn 23 (l'achat par Abraham du champ et de la grotte de Makpéla) qui illustre la manière dont l'attention au détail des dialogues rapportés, y compris les postures (se lever, s'incliner) donne accès à une double leçon exégétique et morale: la promesse divine (faite au ch. 13) ne signifie pas l'obtention instantanée et sans peine, la négociation entre les hommes s'opère par des concessions mutuelles. Ari Ackerman, «Jewish Education as Interpretation: David Hartman and Reconstructing the *Beit Midrash*», p. 220-239, rapporte comment D. Hartman (1931-2013), ancien élève de R. Joseph Dov Soloveitchik et diplômé rabbin de Yeshiva University, a exposé en 1999 dans son ouvrage *A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices Within Judaism* les principes mis en œuvre au Shalom Hartman Institute qu'il avait fondé en 1976. Il avait conclu de l'éloignement d'une majorité des juifs des normes de l'ancienne société juive, que le seul moyen d'assurer désormais une forme d'unité du judaïsme consistait dans l'étude de son corpus textuel, qu'il convenait d'ouvrir aux femmes, aux peu qualifiés et aux non-pratiquants pour former la «communauté interprétative» la plus large possible; il concevait cette étude sur le mode de la *yešibhah* lituanienne, libre et fiévreuse recherche intellectuelle détachée de la préoccupation halakhique immédiate, écartant également la méthode historique propre selon lui à créer une distance entre l'étudiant et le texte, dans l'espoir que se recrée cette implication anhistorique et de plain-pied dans la discussion unifiante par-delà les barrières des siècles et (désormais) des divers rapports à la norme halakhique, implication qui ne serait rien d'autre que l'incarnation de la Loi orale. Dans cette vue des choses, nul ne serait à blâmer, sinon les orthodoxes dont l'exigence normative serait propre à empêcher l'unité et dont l'espoir d'un «retour» général serait irréaliste... Forts à bon compte de l'expérience du nouveau siècle, demandons-nous aussi à la place de l'auteur de l'article, qui s'en abstient, si le rapprochement du plus grand nombre sur la base de l'étude désintéressée paraît aujourd'hui un objectif «réaliste». Reuven Ben-Chaim, Zvi Bekerman, Baruch Schwarz, «Making the Written Text Oral by Collaborating in Argumentation: Towards Detecting Chavruta Processes among Ultra-Orthodox Learners», p. 240-281, après une première notation prometteuse sur ce qu'en dépit de l'injonction des *Pirqey Abhoth*, *q'neh lekha ḥabher*, l'étude à deux (*ḥabruthah*) n'a pas toujours été la norme de l'étude de la *gemara*, produisent une étude qui présente peut-être quelque intérêt pour la recherche appliquée en didactique et autres sciences de l'apprentissage mais guère pour le lecteur ordinaire: il s'agit, à l'aide de longs échantillons de discussions enregistrées d'une paire d'étudiants, de démontrer cette évidence que l'étude à deux à la *yešibhah* ne relève pas de l'affrontement mais de la collaboration, et d'en distinguer les modalités.

Cet ouvrage, dont l'introduction se borne à une situation institutionnelle du projet et au résumé des articles, et auquel manquent une conclusion et un index, est inégal en qualité et (entre recherche pédagogique et analyse historique, littéraire ou philosophique) quant aux intentions des auteurs. Comme ensemble, il paraît donc peu réussi. Article par article, le lecteur de ces lignes se sera peut-être fait son idée de l'intérêt de ses divers composants.

Jean-Pierre ROTHSCHILD