

Le problème du mal dans le *Guide des Perplexes* et son arrière-plan talmudique

José Costa*

Université de Paris III – Sorbonne nouvelle

EL PROBLEMA DEL MAL EN LA *GUÍA DE PERPLEJOS* Y SU TRASFONDO TALMÚDICO.— A primera vista, el problema del mal es abordado en la *Guía de Perplejos* de manera paradójica. Para Maimónides, las nociones de bien y mal son subjetivas y no resultan ni rigurosas ni exactas, a la inversa de las nociones de verdad y falsedad (*Guía* I, 2). Sin embargo, el problema del mal es muy importante en la *Guía*, como lo demostraran varios autores. Maimónides es el heredero de la tradición rabínica y existe en la *Guía* una interacción entre la filosofía de Maimónides y los textos talmúdicos y midrášicos. Es particularmente el caso de las treinta y nueve citas rabínicas de la *Guía* III, 8-24, que tratan del origen del mal, del significado del sufrimiento y de la inclinación al mal. Maimónides cita los midrášim que concuerdan con sus posiciones racionalistas y evoca también algunas tradiciones rabínicas próximas al mu'tazilismo, ciertamente consciente de la profunda semejanza entre las doctrinas rabínicas y mu'tazilíes del mal y de la retribución.

PALABRAS CLAVE: Maimónides; filosofía moral; literatura rabínica; mu'tazilismo.

THE QUESTION OF EVIL IN THE *GUIDE FOR THE PERPLEXED* AND ITS TALMUDIC BACKGROUND.— At first sight, the question of evil is regarded in the *Guide for the Perplexed* in a paradoxical manner. Thus, in *Guide* I, 2, Maimonides examines the notions of good and evil as subjective evaluations possessing neither the rigour nor the exactness of the notions of true and false. However, the question of evil occupies an essential place in the *Guide*, as various modern authors have shown. This question is important to Maimonides because he is, in this respect, the heir of the rabbinic tradition and his conception of evil is largely based on an interaction with the Talmudic and Midrašic texts. Therefore, we would like to review thirty-nine rabbinic 'quotes' which appear in chapters 8 to 24 in the third part of the *Guide* and deal with the origin of evil, the meaning of suffering and the evil inclination. Maimonides reappropriates the midrašim that are susceptible of being in agreement with his rationalist positions and also quotes some rabbinic traditions that are too close to mu'tazilism, undoubtedly aware of the more profound resemblance that exists between the rabbinic and mu'tazilite doctrines of evil and retribution.

KEYWORDS: Maimonides; Moral Philosophy; Rabbinic Literature; Mu'tazilism.

*jose.costa30@live.fr

Le thème du mal¹ reçoit un traitement, à première vue fort contrasté, dans le *Guide des Perplexes*. Dans *Guide I*, 2, Maïmonide (dans la suite de notre propos, M.) considère les notions de bien et de mal comme des évaluations subjectives qui n'ont pas la rigueur et l'exactitude des concepts de vrai et de faux². Dans *Guide III*, 12, il rejette la thèse du vulgaire selon laquelle le mal serait dans le monde plus abondant que le bien. Comme le dit W. Z. Harvey à propos de ce passage, la multitude, prisonnière de l'imagination, serait obsédée par le problème du mal³.

Celui-ci occupe pourtant une place essentielle dans le *Guide*, comme l'ont souligné des auteurs aussi divers que J. Kalman⁴, R. Jospe⁵ ou encore L. E. Goodman⁶. Ce dernier affirme que M., comme Sa'adya Gaon, prend très au sérieux la question de la souffrance humaine, d'où l'importance que ces deux auteurs accordent au livre de Job⁷. Pour R. Jospe, la figure de Job est même le parfait exemple du perplexe auquel s'adresse M. dans son livre⁸. Le titre de son

¹ Nous utilisons le mot «mal» dans sa définition la plus large (le mal que l'on accomplit mais aussi le mal que l'on subit, c'est-à-dire les différentes formes de la souffrance).

² Sur la question du couple bien/mal et de celui du vrai et du faux, qui ne sera pas traitée dans notre étude, voir W. Z. HARVEY, «Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil», *Binah* 2 (1989), pp. 131-146; S. PINES, «Truth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in Connection with the *Guide of the Perplexed*, I, 2», dans I. TWERSKY (éd.), *Studies in Maimonides* (Cambridge – Londres 1990), pp. 95-157; A. L. MOTZKIN, «Maimonides and Spinoza on Good and Evil», *Daat* 24 (1990), pp. V-XXIII; D. RYNHOLD, «Good and Evil, Truth and Falsity: Maimonides and Moral Cognitivism», *Trumah* 12 (2002), pp. 163-182. Comme le signale A. BENOR, «Modelim le-habanat ha-ra' be-More Nebuqim», *Iyyun* 34 (1985), p. 3, M. est proche de la position de Spinoza, selon laquelle le concept de mal est subjectif et relatif mais il ne peut aller complètement dans cette direction à cause de son attachement à la tradition rabbinique.

³ W. Z. HARVEY, «Two Jewish Approaches to Evil in History», dans S. T. KATZ (éd.), *The Impact of Holocaust in Jewish Theology* (New York 2005), p. 195.

⁴ J. KALMAN, «Job the Patient / Maimonides the Physician: A Case Study in the Unity of Maimonides's Thought», *AJS Review* 32 (2008), pp. 117-140.

⁵ R. JOSPE, «Sefer Iyyob ke-More Nebuqim miqrai», dans M. HALLAMISH (éd.), *Da'at ha-Rambam. Yalqut maamarim be-ḥeqer mišnat ha-Rambam* (Ramat Gan 2004), pp. 205-217.

⁶ L. E. GOODMAN, «Maimonides's Response to Sa'adya Gaon's Theodicy and their Islamic Backgrounds», dans W. M. BRINNER et al. (éd.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, vol. II (Atlanta 1988), pp. 3-22.

⁷ GOODMAN, «Maimonides's Response to Sa'adya Gaon's Theodicy», p. 14.

⁸ R. Jospe signale cependant quelques différences entre Job et le disciple perplexe, parmi lesquelles le fait que ce disciple ne souffre pas («Sefer Iyyob ke-More Nebuqim miqrai», p. 215). Ce point est contestable car dans l'introduction du *Guide*, M. décrit bien le perplexe comme quelqu'un en proie à des souffrances.

étude est tout à fait parlant: «Le livre de Job comme un *Guide des Perplexes* biblique» (*Sefer Iyyob ke-More Nebukim miqrai*). R. Lévy souligne que M. ne pose jamais explicitement la question de l'origine du mal, ce qui ne l'empêche pas d'y répondre «dans les termes les plus exprès»⁹.

La place importante qu'occupe la question du mal dans le *Guide* explique à son tour la bibliographie non négligeable qui lui est consacrée. Il faut cependant noter que toutes les études ne se concentrent pas directement sur cette problématique. Elles peuvent aborder la question de la providence ou le livre de Job et l'interprétation du livre de Job par M. est étroitement liée à la thématique de la providence. Bien des chercheurs tentent de comprendre comment Job peut être successivement le représentant du judaïsme traditionnel, puis celui de la conception aristotélicienne de la providence, et enfin celui d'une troisième conception dont la nature n'est pas aisée à cerner. On peut voir sur ce point l'article de H. Kasher¹⁰. Les études sur la providence omettent parfois complètement le problème du mal¹¹.

La question du mal est donc traitée dans le *Guide* en lien avec d'autres problématiques: celles de la providence, de la nature de la science divine, de la finalité de l'univers, de la notion d'impossibilité. Ces problématiques connexes, dont le caractère philosophique est assez marqué, sont plus souvent au centre de l'attention des chercheurs que la question du mal elle-même. La place importante du livre de Job dans le *Guide* explique également que l'on se soit penché sur des questions d'exégèse biblique. J. Kalman, dans un article récent, a proposé un troisième angle d'attaque en étudiant les motivations personnelles qui ont poussé M. à accorder une telle importance à la question de la souffrance¹². Un arrière-plan est cepen-

⁹ R. LÉVY, *La divine insouciance. Etude des doctrines de la providence d'après Maïmonide* (Paris 2008), pp. 388 et 395.

¹⁰ H. KASHER, «Demuto we-de'otaw šel Iyyob be-More Nebukim», dans HALLAMISH (éd.), *Da'at ha-Rambam*, pp. 225-231. Comme le note Kasher, la position finale de Job existe en deux versions qui sont en partie contradictoires (pp. 228-229). Au terme de son examen des difficultés du texte, Kasher affirme que le rejet par M. de la conception aristotélicienne de la providence n'est pas son opinion véritable. Selon E. M. CURLEY, «Maimonides, Spinoza, and the Book of Job», dans H. RAVVEN et al. (éd.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* (Albany 2002), pp. 163 et 166, la position exotérique de M. sur la providence serait intellectualiste/aristotélicienne et sa position ésotérique serait aš'arite.

¹¹ Les deux études les plus anciennes sur la question de la providence donnent le ton en la matière. J. KRAMER (*Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit der Providenz ... von Saadia bis Maimuni*, Strasbourg 1903), comme L. KRAVITZ («Maimonides and Job: Method of Moreh», *HUCA* 38 [1968], pp. 149-158) ignorent tout simplement le problème du mal. R. Lévy lui accorde au contraire une part essentielle dans l'étude qu'il a consacrée à la doctrine maïmonidienne de la providence (*La divine insouciance*, pp. 349-399).

¹² KALMAN, «Job the Patient / Maimonides the Physician», pp. 121 et 127.

dant négligé de manière régulière, celui des sources talmudiques et midrašiques de M. E. M. Curley nous dit, par exemple, que la position des mu‘tazilites sur la providence est proche de la Bible et de certains théologiens juifs comme Sa‘adya Gaon¹³. Il ne fait en revanche aucune mention du Talmud.

Nous souhaiterions poursuivre une voie déjà frayée par A. Benor dans un article publié dans la Revue *‘Iyyun*¹⁴ où il souligne deux points à nos yeux essentiels¹⁵:

1) Les questions de la providence ou du mode de connaissance propre à Dieu ne doivent être considérées qu’en rapport avec la question du mal et comme des moyens permettant de mieux l’appréhender.

2) La question du mal est importante pour M. parce qu’il est sur ce point l’héritier de la tradition rabbinique¹⁶ et que sa conception du mal est en grande partie construite dans une interaction avec les textes talmudiques et midrašiques¹⁷.

Nous allons donc passer en revue trente-neuf «citations» rabbiniques¹⁸. Elles apparaissent dans les chapitres 8 à 24 de la troisième partie du *Guide*¹⁹. Nous allons commenter l’ensemble de ces citations, chapitre par chapitre. Dans la suite de notre propos, on trouvera une traduction des passages du Guide concernés à partir de

¹³ CURLEY, «Maimonides, Spinoza, and the Book of Job», p. 152.

¹⁴ BENOR, «Modelim le-habanat ha-ra‘ be-*More Nebuqim*», pp. 3-33.

¹⁵ BENOR, «Modelim le-habanat ha-ra‘ be-*More Nebuqim*», p. 6.

¹⁶ La bibliographie sur la question du mal et de la souffrance dans la littérature rabbinique ancienne est assez abondante. Par commodité, nous ne citons ici qu’une seule étude, qui a l’avantage d’être récente et générale, celle de D. KRAEMER, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature* (New York 1995). D’autres ouvrages ou articles seront mentionnés dans le cours de notre développement.

¹⁷ Notre questionnement sur le rapport de M. à ses sources rabbiniques a également été stimulé par les réflexions de J. A. DIAMOND (*Maimonides and the Hermeneutics of Concealment. Deciphering Scripture and Midrash in The Guide of the Perplexed* [Albany 2002], p. 45) et de G. J. BLIDSTEIN («Where Do We Stand in the Study of Maimonidean Halakhah?», dans TVERSKY [éd.], *Studies in Maimonides*, pp. 4-13), même si ce dernier traite uniquement de l’œuvre halakhique de M.

¹⁸ Les abréviations utilisées, pour les citations rabbiniques, sont ARN pour les *Abot de-rabbi Natan*, BB pour *Baba Batra*, BM pour *Baba Meši‘a*, BQ pour *Baba Qama*, BR pour *Be-rešit Rabba*, MT pour le *Mišne Tora*, MTa pour le *Midraš Tanḥuma*, TY pour le *Talmud Yerušalmi*, TB pour le *Talmud Babil* et WR pour *Wa-yiqra Rabba*.

¹⁹ Il ne s’agit, bien sûr, pas d’une étude exhaustive de tous les passages du *Guide des Perplexes* abordant la question du mal et d’autres sujets connexes comme la providence. Nous laisserons de côté, par exemple, *Guide* III, 51. Nous ne tenons pas non plus compte, sauf exception, des passages que l’on trouve sur ces sujets dans d’autres ouvrages de M. (les *Šemona Peraqim*, par exemple). Les citations que nous allons commenter ne portent d’ailleurs pas toutes sur la question du mal, mais ce thème est effectivement au centre de *Guide* III, 8-24.

l'arabe ainsi que des citations rabbiniques, telles que les cite M., à partir de l'hébreu et de l'araméen²⁰. Nous donnons ensuite une traduction complète des textes cités par M., tels qu'ils apparaissent dans les éditions courantes du Talmud et des Midrašim.

1. *GUIDE* III, 8

Ce chapitre identifie la source du mal avec la matière.

[...] Il est donc clair que tout dépérissement [*talāf*], corruption [*fasād*] ou manque [*naqš*] n'existe qu'à cause de la matière [...]²¹.

[...] L'ensemble des transgressions²² de l'homme et toutes ses fautes ne dépendent que de sa matière, pas de sa forme et toutes ses vertus ne dépendent que de sa forme [...]²³.

Cette affirmation a un caractère philosophique très marqué, d'inspiration platonicienne ou néo-platonicienne²⁴. M. la justifie en citant sept traditions rabbiniques qui valorisent une prise de distance par rapport aux exigences du corps, comprises de manière assez large. S'il faut s'éloigner de ces exigences, c'est bien qu'elles sont la source fondamentale du mal:

²⁰ Le texte qui sert de base à notre traduction est celui de S. MUNK et I. JOEL, *Dalālat al-Ḥā'irīm* (Jerusalem 1929). Nous n'avons pas cité la traduction de S. MUNK, *Le Guide des Égarés*, 3 vol. (Paris 1856-1866) (nous renvoyons dans nos notes à la réédition de 1981) en dépit de sa grande qualité, parce qu'il nous semblait possible d'obtenir une version plus littérale des textes commentés. Les traductions hébraïques de Šemuel Ibn Tibbon, Y. KAFIH (Jérusalem 1972) et M. SCHWARTZ (Tel Aviv 2002, consultée en ligne à l'adresse suivante: <http://press.tau.ac.il/perplexed/>) ont été fréquemment sollicitées. Nous avons traduit *dhakara* par «mentionner» (sauf une fois où la traduction plus littérale, «[se] rappeler» a été maintenue), *qāla*, par «dire», *qawl* par «affirmation», sauf quand il s'agit de la citation d'un verset (dans ce cas, nous l'avons traduit par «parole»), *qawla* par «parole» et *kalām* par «propos». Nous nous sommes efforcé de traduire le plus souvent possible tel mot arabe par le même équivalent français.

²¹ *Guide* III, 8, éd. MUNK-JOEL, p. 310: פקד באן אן כל תלאף ופסאד או נקץ אנמא הו מן אגיל אלמאדה.

²² Le terme *ma'siya* signifie littéralement «désobéissance», «rébellion».

²³ *Guide* III, 8, éd. MUNK-JOEL, p. 310: וגימיע מעאצי אלאנסאן וכיטאיאה כלהא אנמא הי תאבעה לצורתה.

²⁴ Voir I. DOBBS-WEINSTEIN, «Matter as Creature and Matter as the Source of Evil: Maimonides and Aquinas», dans L. E. GOODMAN (éd.), *Neoplatonism and Jewish Thought* (Albany 1992), pp. 217-219, sur les deux conceptions de la matière dans le *Guide*, dont l'une a un caractère néo-platonicien. Voir également les multiples références données par H. BLUMBERG, «Theories of Evil in Medieval Jewish Philosophy», *HUCA* 43 (1972), p. 156.

[...] Quant à ce dont on ne peut se dispenser, comme la nourriture et la boisson, (l'homme véritable) se limitera en cela à l'utile, conformément au besoin de se nourrir et non conformément à la jouissance. Il limitera aussi (le nombre) de ses propos à ce sujet ainsi que le fait de se réunir dans ce but. Tu connais déjà leur aversion pour «un repas (qui ne consiste pas en l'accomplissement) d'un commandement» et (le fait) que les hommes vertueux comme Pinḥas ben Ya'ir ne mangeaient jamais chez personne. Notre saint maître²⁵ désirait qu'il mange chez lui, ce qu'il n'a pas fait [...]²⁶.

[...] Quant à la copulation, je n'ai pas besoin de dire à ce propos plus que ce que j'ai dit dans mon commentaire de *Abot*, sur ce qui vient dans notre Loi révélée, sage et pure, (exprimer) de l'aversion à son égard : elle prohibe sa mention ou le discours à son sujet, de manière absolue et quelle qu'en soit la cause. Tu connais déjà leur affirmation selon laquelle Elisée, que sur lui soit la paix, n'était appelé «saint» que parce qu'il avait renoncé à penser à cela, au point qu'il n'a pas eu d'accident impur et tu connais leur affirmation sur Jacob, que sur lui soit la paix, selon laquelle: «Le sperme n'est pas sorti de lui avant (la conception de) Ruben.» Toutes ces choses étaient (couramment) transmises dans la communauté religieuse (des juifs) pour leur faire acquérir les qualités humaines [*al-kulq al-insānī*]²⁷. Tu connais déjà leur affirmation: «Les pensées (relatives) à une transgression sont plus graves que la transgression elle-même» [...]²⁸.

[...] Et tu connais déjà la force que revêt chez nous la prohibition des «obs-cénités [proférées] par la bouche» [...]²⁹.

²⁵ Rabbi Yehuda *ha-nasi* (170-200 n.e, période pendant laquelle il a été actif).

²⁶ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, p. 312: אמא מא לא בד מנה כאלאכל ואלשרב פיקתצר מנה עלי אלאנפע ובחשב חאגיה אלאגתדיא לא בחסב אללדיה ויקצר אלכלאם פיה איציא ואלאגיתמאע עליה קד עלמת כראהתהם לסעודה שאינה של מצוה ואן אלפציאל מתיל פינחס בן יאיר מא אכל קט ענד אחד וראם רבנו הקדוש אן יאכל ענדה פלם יפעל.

²⁷ Lit.: «la qualité humaine». Le terme *kulq* (ou *kuluq*) désigne le caractère de l'homme, sa dimension morale ou éthique.

²⁸ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, pp. 312-313: ואמא אלנכאח פלא אחתאגי אן אקול פי דילך זאידיא עלי מא קלתה פי שרח אבות ממא גיא פי שריעתנא אלחכימה אלטאהרה מן כראהה דילך ותחרים דיכרה או אלחדית' פיה בוגיה ולא בסבב וקד עלמת קולהם אן אלישע עי'אם אנמא תסמי קדוש לאציראבה ען אלפכרה פי דילך חתי אנה לם יחתלם וקד עלמת קולהם ען יעקב עליה אלסלאם אנה לא יצאה ממנו שכבת זרע קודם ראובן הדיה כלהא אמור מנקולה פי אלמלה לתכסבהם אלכילק אלאנסאני קד עלמת קולהם הרהורי עבירה קשין מעבירה.

²⁹ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, p. 313: וקד עלמת עטיים אלתחרים אלדיי גיא ענדנא פי נבלות הפה.

Dans ces trois extraits du *Guide*, M. cite les textes talmudiques suivants :

Texte 1 (p. 312³⁰), TB, *Pesaḥim*, 49a

[...] Rabbi Šim'on dit: Tout repas (qui ne consiste pas en l'accomplissement) d'un commandement, un disciple des Sages n'est pas autorisé à en jouir [...].

Textes 2 et 3 (p. 312), TB, *Hullin*, 7b

[...] On a dit sur Rabbi Pinḥas ben Ya'ir: De (tous) les jours de sa (vie), il n'a pas prononcé la bénédiction (lit. rompu) sur un morceau de pain qui ne soit à lui et depuis qu'il a l'âge de raison, il n'a plus joui du repas de son père [...].

Dans le même passage du Talmud, Rabbi Pinḥas refuse de manger avec Rabbi.

Texte 4 (p. 312)

Elisée est qualifié de «saint» au sens où il s'abstient de penser à l'acte sexuel³¹.

Texte 5 (p. 312-313)

Il n'y a pas de véritable équivalent de la tradition citée par M. dans le corpus midrašique tel que nous le connaissons aujourd'hui. Certains midrašim expriment cependant des idées très proches, comme BR, 79, 1³² :

[...] Ils ont dit: Jacob notre père était âgé de quatre-vingt-quatre ans et il n'avait vu aucune goutte de sperme issue d'une pollution nocturne de [l'ensemble de ces] jours [...].

³⁰ Cette indication de page que l'on retrouve pour chaque texte talmudique cité renvoie à l'édition MUNK-JOEL.

³¹ WR, 24, 6 et TB, *Beraḥot*, 10b.

³² M. Schwartz donne la liste suivante de parallèles possibles pour la tradition de M.: BR, 79, 1; 97, 1; 98, 4; 99, 6; TB, *Yebamot*, 76a; MTa, *Wa-yeḥi*, 9; MTa, éd. S. BUBER, *Wa-yeḥi*, 11; Yalqut Šim'oni, *Be-rešit*, 157; *Midraš Seḳel ṭob*, p. 312.

Texte 6 (p. 313), TB, *Yoma*, 29a

[...] Les pensées [relatives] à une transgression³³ sont plus graves que la transgression [elle-même] [...].

Texte 7 (p. 313)

Les sages proscrivent un langage trop cru³⁴.

Les textes rabbiniques cités stigmatisent les excès de nourriture et de boisson ainsi que le fait de penser fréquemment à la sexualité ou de pratiquer fréquemment celle-ci. Dans la suite de la troisième partie du *Guide*, M. revient sur le fait qu'un grand nombre de commandements ont pour but d'éloigner celui qui les pratique du monde de la matière³⁵.

L'anthropologie des rabbins de l'Antiquité a clairement subi l'influence du dualisme platonicien. Ainsi, l'âme vient de l'en-haut, où il n'y a ni penchant au mal ni mort et le corps de l'en-bas qui est caractérisé par les attributs opposés³⁶. L'âme a eu une existence prémondaine dont elle a perdu le souvenir au moment de l'entrée dans le corps³⁷. Elle est pure³⁸. Le corps est au contraire considéré comme le royaume par excellence du penchant au mal³⁹. En dépit du fait qu'elles sont favorables à son approche négative du corps, M. ne fait référence à aucune de ces traditions. Il privilégie une stratégie indirecte, en citant des textes qui valorisent l'ascétisme. Il est cependant probable que les éléments platoniciens de l'anthropologie rabbinique lui étaient connus et qu'il voyait en eux la motivation essentielle des comportements ascétiques des rabbins, comme le pensent aussi certains chercheurs contemporains⁴⁰.

³³ M. comprend: une transgression sexuelle.

³⁴ TB, *Šabbat*, 33a et *Ketubbot*, 8b.

³⁵ Voir *Guide* III, 33.

³⁶ WR, 4, 5.

³⁷ MTa, *Pequde*, 3.

³⁸ TB, *Šabbat*, 152b.

³⁹ ARN, A, 16. Voir sur ce texte J. COSTA, *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne* (Paris-Louvain 2004), pp. 532 et 558.

⁴⁰ Voir par exemple Y. F. BAER, *Yisrael ba-‘amim* (Jerusalem 1955), p. 22 et 26-57, ainsi que du même auteur, «Be‘ayat ha-dat bime ha-ḥašmonaim», dans *Meḥqarim u-massot be-toledot ‘am Yisrael*, vol. I (Jérusalem 1985), pp. 49-77, et «Ha-yesodot ha-hiṣṭoriyyim šel ha-halaḳa», chapitre 3, 4, «Hilḳot ṭohora u-ferišut we-dine ha-isiyyim», dans *ibid.*, pp. 346-354.

L'influence du platonisme sur l'anthropologie des rabbins de l'Antiquité reste néanmoins limitée et le dualisme propre aux textes rabbiniques ne revêt que rarement des formes radicales⁴¹. Ainsi, dans une description bien connue du jugement dernier, l'âme et le corps sont punis simultanément parce qu'ils sont coresponsables du péché⁴². Une autre version affirme même que seule l'âme est considérée comme responsable et donc passible de jugement⁴³. Les traditions qui dévalorisent le corps comme celles qui préconisent l'ascèse ne sont pas situées au centre de la pensée rabbinique, mais plutôt en périphérie⁴⁴. Ceci étant, la valorisation d'une certaine ascèse est plus répandue chez les rabbins que le dualisme radical, ce qui explique peut-être la stratégie indirecte adoptée par M. et que nous avons pointée plus haut. S'il s'appuie sur des traditions minoritaires, M. n'est pas nécessairement mis en difficulté par toutes les traditions appartenant au courant majoritaire. Dans les deux traditions sur le jugement de l'âme et du corps, rien n'empêcherait M. d'identifier l'âme avec l'âme matérielle ou animale, qui forme un ensemble solidaire avec le corps. Dans cette hypothèse, la responsabilité de l'âme dans le péché est restreinte à sa partie matérielle. La thèse maïmonidienne, selon laquelle le péché vient du corps serait confirmée, puisqu'il faudrait entendre le corps au sens large, incluant l'âme matérielle.

2. *GUIDE* III, 10

Ce chapitre aborde une question essentielle entre toutes: Dieu est-il à l'origine du mal? Il est tentant de répondre par l'affirmative, puisque, dans un système monothéiste, un seul Dieu est la source de toute chose. Bien des versets

⁴¹ Voir E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem 1975), vol. I, pp. 214-254.

⁴² WR, 4, 5.

⁴³ WR, 4, 5. Sur les deux textes, voir COSTA, *L'au-delà et la résurrection*, p. 542-548.

⁴⁴ Voir E. URBACH, «Asqezis we-yissurin be-torat Hazal», dans *Me-ʿolamam šel haḳamim. Qobeš meḳqarim* (Jerusalem 1988), pp. 437-458. Sur la place de l'ascèse dans la pensée des rabbins, on peut aussi se reporter aux études suivantes, plus récentes: S. D. FRAADE, «Ascetical Aspects of Ancient Judaism», dans A. GREEN (éd.), *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages* (New York 1987), pp. 253-288; M. SATLOW, «“And on the Earth You Shall Sleep”: Talmud Torah and Rabbinic Asceticism», *Journal of Religion* 83 (2003), pp. 204-224; E. DIAMOND, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture* (Oxford – New York 2004), et R. NAIWELD, *L'anti-sujet. Le rapport entre l'individu et la Loi dans la littérature rabbinique classique*, Thèse de doctorat de l'EHESS (Paris 2009, en cours de publication), pp. 77-116.

bibliques nous laissent entendre que Dieu est tout autant à l'origine du bien que du mal⁴⁵. Is 45, 7 est certainement l'un des plus nets en la matière.

M. refuse catégoriquement que Dieu puisse être à l'origine du mal. Celui-ci est d'ailleurs dénué de réalité positive. Il est une simple privation ('*adam*). I. Dobbs Weinstein a bien montré que cette conception de la matière est plutôt aristotélicienne⁴⁶. Elle n'est cependant pas étrangère à Plotin⁴⁷. On la retrouve chez Tatien⁴⁸, Basile⁴⁹, Jean Chrysostome⁵⁰, Denys l'Aréopagite⁵¹ et Saint Augustin⁵² ainsi qu'à l'époque médiévale dans les écrits d'Avicenne⁵³, Al-Ghazālī⁵⁴ et Thomas d'Aquin⁵⁵. Selon W. Z. Harvey, c'est une doctrine typiquement philosophique par opposition à la kabbale qui voit dans le mal un véritable pouvoir⁵⁶. M. parvient même à trouver la doctrine du mal comme privation dans le verset qui, à première lecture la contredit frontalement, celui d'Is 45, 7.

En fait, M. apporte deux précisions à l'idée de départ selon laquelle Dieu n'est pas à l'origine du mal:

1) Dieu n'est pas la cause directe du mal mais il l'est **indirectement** en créant la matière.

⁴⁵ BLUMBERG («Theories of Evil in Medieval Jewish Philosophy», p. 150) estime cependant qu'un autre courant de pensée s'exprime dans la Bible, par exemple dans le premier récit de la création. Selon ce courant de pensée, Dieu ne fait que le bien. On pourrait objecter à cela le fait que le deuxième jour, il n'est pas dit: «Dieu vit que cela était bon.» Selon une interprétation rabbinique, Dieu a créé la géhenne le deuxième jour et elle ne serait donc pas bonne (BR, 4, 6), mais selon une autre opinion, que M. connaît vraisemblablement, puisqu'il cite un midraš tiré du même chapitre, la géhenne aussi est bonne (BR, 9, 9).

⁴⁶ «Matter as creature and matter as the source of evil: Maimonides and Aquinas», pp. 217-219, sur les deux conceptions de la matière dans le *Guide*, dont l'une a un caractère néoplatonicien, plutôt poétique (nous l'avons vu plus haut) et l'autre un caractère aristotélicien, plus scientifique.

⁴⁷ Voir *Ennéades*, I, 8, 3.

⁴⁸ *Oratio ad Graecos* (Migne, PO, 6, col. 829).

⁴⁹ *Homilia Quod Deus non est auctor malorum* (MIGNE, PG, 31, col. 341).

⁵⁰ *Responsiones ad orthodoxas* (MIGNE, PO, 6, col. 1313-1314).

⁵¹ *De Divinis Nominibus*, chapitre IV, paragraphes 18-20 (MIGNE, PG, 3, col. 716 et ss).

⁵² *Contra adversarium legis et prophetarum*, 1, 4 et ss.

⁵³ Kitāb al-Šifā', *Al-ilāhīyā*, VIII, 6 et IX, 6.

⁵⁴ *Tahāfut al-falāsifa*, éd. bilingue M. E. MARMURA (PROVO 1997), p. 94.

⁵⁵ *Summa theologica*, 1, *quaest.* 48, 1 et 3.

⁵⁶ HARVEY, «Two Jewish Approaches to Evil in History», pp. 194-196.

2) Même le mal qu'il crée indirectement n'en est pas vraiment un, puisque l'existence dans la matière, en dépit de la souffrance et de la mort, reste fondamentalement un bien⁵⁷.

Il justifie ces deux précisions par des citations rabbiniques.

[...] C'est pourquoi une affirmation univoque⁵⁸ du Livre qui éclaire les ténèbres du monde dit: «Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voici que c'est très bon» [Gn 1, 31], au point que l'existence de cette matière inférieure, selon ce qu'elle est en soi, couplée avec le manque qui rend nécessaire la mort et tous les maux, [en dépit de] tout cela, est aussi «bonne» par la constance de la naissance et la pérennité de l'existence, à travers la succession [des formes]. Et c'est pourquoi, Rabbi Méïr a commenté [ainsi le verset de Gn 1, 31]: «Et voici que c'est très bon», et voici qu'il est bon de mourir, conformément à l'idée sur laquelle nous avons attiré l'attention, car rappelle-toi ce que je t'ai dit dans ce chapitre et comprends-le: deviendra [alors] clair pour toi tout ce qu'ont dit les prophètes et les sages [c'est-à-dire] que le bien est tout [entier issu] de l'action de la divinité, dans son essence et [c'est] l'affirmation univoque de *Be-rešit Rabba*: «Il n'y a pas de chose mauvaise qui descend de l'en-haut» [...]⁵⁹.

⁵⁷ Sur la question de la réconciliation d'un Dieu bon avec le fait qu'il a créé la matière, voir A. J. REINES, «Maimonides's Concepts of Providence and Theodicy», *HUCA* 43 (1972), pp. 201-203: puisque l'existence est bonne en soi et que tout être qui peut exister doit exister, la matière est venue à l'être. On peut aussi penser que, selon M., Dieu n'a pas créé la matière et que celle-ci existait, dans un état chaotique, depuis l'éternité. Cela permettrait d'expliquer pourquoi M. souligne autant l'incapacité de Dieu de nous sauver des maux inhérents à la matière. Selon Leaman, M. explique la création de la matière par Dieu avec des considérations pédagogiques et éthiques. C'est le modèle du peuple d'Israël que Dieu a préféré faire vivre quarante ans dans le désert. La vie dans la matière, avec les difficultés qui lui sont inhérentes, a plus de valeur que celle qui aurait été créée immédiatement parfaite («Maimonides», in O. LEAMAN, *Evil and Suffering in Jewish Philosophy* [Cambridge 1995], pp. 70-71). Le raisonnement de Leaman est valable pour les Sages du Talmud, qui estiment l'homme supérieur aux anges parce qu'il doit lutter contre le mauvais penchant pour choisir de faire le bien (voir sur ce point l'ouvrage de P. SCHÄFER, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorbildung* (Berlin – New York 1975). Il l'est moins pour M. qui estime les anges infiniment supérieurs aux hommes (*Guide* III, 12). Du point de vue de M., on peut se demander pourquoi Dieu n'a pas uniquement créé les anges.

⁵⁸ En arabe, *naṣṣ*. Pour l'équivalent français «affirmation univoque», voir la traduction par M. GEOFFROY du *Discours décisif* d'Averroès (Paris 1996), p. 178, n. 5.

⁵⁹ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, p. 317: וּלְדִלֵךְ נָךְ אִלְתָּאב אֲלֵדִי אִצִּיא טִילְמַאֲת אֲלֵעֲלָם וְקֵאל וִירָא אֱלֹהִים אֵת כֹּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד וְחֲתִי וְגִיּוּד הַדִּיה אֲלֵמַאֲדָה אֲלֵסְפִלְיָה בְּחֶסֶב מֵאֵי עֲלִיָּה מִן מְקָאֲרְנָה אֲלֵעֲדָם אֲלֵמֻגִיב לְלִמּוֹת וְאֲלֵשְׂרָר כִּלְהָא כֹּל דִּילֵךְ אִצִּיא טוֹב לְדוּאֵם אֲלֵכּוֹן וְאֵסְתְּמַרָר אֲלֵגִיּוּד בְּאֲלֵתְעֵאֲקָב וְלֵדִילֵךְ שְׂרָר רִי מְאִיר וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד וְהִנֵּה טוֹב מוֹת לְלֵמְעֵנִי

Texte 8 (p. 317), BR, 9, 5

[...] Dans la Tora de Rabbi Méïr, on trouve écrit: «Et voici que c'est très bon» [Gn 1, 31], et voici qu'il est bon de mourir [...] ⁶⁰.

Texte 9 (p. 317), BR, 51, 3

[...] Rabbi Ḥanina a dit: Il n'y a pas de chose mauvaise qui descend de l'en-haut [...].

La première précision est donc rattachée à BR, 51, 3: rien de mal ne vient (directement) des cieux. La deuxième est rattachée à BR, 9, 5: même la mort, c'est-à-dire l'existence qui comporte en elle la souffrance et la mort, est un bien.

Les deux conceptions que M. soutient successivement ne sont pas forcément compatibles entre elles, en dépit du fait que M. les présente comme deux formulations d'une même idée. Il n'est pas non plus évident que les deux textes rabbiniques cités, dans leur contexte originel, signifient exactement ce que M. leur fait dire. Il est cependant indéniable que ces deux traditions écartent explicitement tout mal de l'action divine. Elles constituent donc un réel point d'appui pour la conception maïmonidienne du mal. D'autres traditions soulignent au contraire l'existence d'une facette obscure de Dieu, souvent associée à la notion de *middat ha-din*, d'attribut de jugement strict ⁶¹. Le Talmud semble parfois plus

אלדיי נבהנא עליה פתדיכר מא קלתה לך פי הדיא אלפצל ואפהמה יבין לך כל מא קאלתה
אלאנביא ואלחכמים מן אן אלכיר כלה מן פעל אלאלאה באלדיא ונץ בראשית רבה אין דבר
רע יורד מלמעלה.

⁶⁰ Cette interprétation de Rabbi Méïr a été expliquée de diverses manières (voir les commentaires du Maharzaw dans l'édition de Vilna, de M. A. MIRKIN, dans son édition du *Midraš Rabba* sur la Tora [Tel Aviv 1956], p. 60 et du *Midraš Rabba ha-meboar*, édité par le Meḥon ha-Midraš ha-meboar [Jerusalem 1983], p. 127). Il est possible qu'elle porte sur le *we-hinne*. *Hinne* fait référence à la vie (Jos 14, 10) et le *waw* est considéré comme conversif: il transforme la vie en son contraire (la mort). Selon d'autres commentaires, Rabbi Méïr se fonde surtout sur le mot *meod*: 1/ par l'application simultanée des deux techniques *atbaḥ* et *atbaš*, le mot *meod* se transforme en *mot*; 2/ le mot *mawet* est souvent employé comme synonyme de *meod* (Jon 4, 9; Ct 8, 6), l'inverse est donc également probable (et l'on vocalise alors *mawet* et non *mot*).

⁶¹ Dans l'absolu, la punition peut être aussi considérée comme un bien, mais certaines traditions soulignent que l'attribut de jugement punit les fautes de manière disproportionnée: Dieu devra reconstruire ce qu'il a brûlé (TB, BQ, 60a-b).

proche de la position du *kalām* qui affirme que le mal a autant de réalité que le bien⁶². C'est en tout cas l'opinion de C. G. Jung, exposée dans son ouvrage *Aïon*⁶³.

3. *GUIDE* III, 14

M. cite une donnée cosmologique fournie par le Talmud: l'épaisseur de chaque firmament ainsi que la distance qui les sépare est de «cinq cent ans de marche»⁶⁴ (texte 10).

4. *GUIDE* III, 17

Dans ce chapitre, M. expose cinq opinions sur la providence⁶⁵. La cinquième opinion est celle de la Tora et de la majorité des rabbins. Il n'est pas surprenant qu'elle soit étouffée par un certain nombre de textes.

[...] C'est ce que dit de manière univoque la Tora de Moïse, notre maître: tout est la conséquence du mérite, et c'est selon cette opinion que se déploient les propos de la masse⁶⁶ de nos Sages, car tu les trouves disant clairement: «Il n'y a pas de mort sans péché et il n'y a pas de souffrances sans faute» et ils ont dit: «Par la mesure avec laquelle l'homme mesure, avec elle on le mesurera» et c'est une affirmation univoque de la Mišna. Ils ont exposé clairement, en tout lieu, qu'est absolument nécessaire dans son droit, qu'il soit magnifié, la justice. C'est qu'il récompense celui qui est obéissant pour tout ce qu'il a accompli en actions de bienfaisance et de droiture et bien qu'il n'ait pas été astreint à cela par l'intermédiaire d'un prophète et il punit toute action mauvaise

⁶² Cette position du *kalām* est justement critiquée par M. dans *Guide* III, 10.

⁶³ C. G. JUNG, *Aïon. Etudes sur la phénoménologie du Soi* (Paris 1983), pp. 72-74.

⁶⁴ TY, *Beraḳot*, 1, 1.

⁶⁵ Ou six, si l'on compte aussi l'opinion de M. La plupart des commentateurs modernes penchent plutôt pour cette comptabilité, mais R. Lévy a de bons arguments pour considérer que la «croyance» (*i'tiqād*) de M. sur la providence n'a pas le statut d'une «opinion» (*rā'y*) à part entière et que le nombre d'opinions sur la providence se réduit donc à cinq (*La divine insouciance*, p. 257 et la note 6).

⁶⁶ Nous avons suivi pour le mot *jumhūr* (hébreu: *hamon*) la traduction de C. TOUATI, «Les deux théories de Maïmonide sur la providence», in *Prophètes, talmudistes, philosophes* (Paris 1990), p. 190, n. 10, où il critique la traduction de MUNK, *Le Guide des Egarés*, vol. III, p. 126.

qu'a accomplie un individu, bien qu'il n'ait pas [reçu] d'interdiction à son propos par l'intermédiaire d'un prophète, car il [ne connaît] d'interdiction à ce propos que par son naturel, je veux dire une interdiction de l'injustice et de l'oppression. Ils ont dit: «Le Saint, béni soit-Il, ne prive de son mérite aucune créature» et ils ont dit: «Toute [personne] qui dit que le Saint, béni soit-Il, est indulgent [avec les transgressions], que se défassent ses entrailles! En fait, il est patient mais il prélève [finalement] ce qu'on lui doit [lit. le sien]» et ils ont dit: «Celui qui est astreint [à un commandement] et qui l'accomplit n'est pas semblable à celui qui n'est pas astreint et qui l'accomplit» [...] ⁶⁷.

[...] Ne considère pas que cette opinion soit pour moi contradictoire avec sa parole: «Il donne à la bête sa nourriture» [Ps 147, 9] et avec sa parole: «Les lionceaux rugissent après la proie» [Ps 104, 21] et avec sa parole: «Tu ouvres ta main et tu rassasies tout être vivant [selon ta] volonté» [Ps 145, 16] et aussi l'affirmation des Sages: «Dieu est assis et nourrit [le monde entier], des cornes des buffles jusqu'aux œufs des poux.» Nombreuses sont les affirmations univoques de ce genre que tu trouveras [dans la Tora] et il n'y a pas en elles de chose qui contredise cette opinion, car toutes ces [affirmations concernent] la providence de l'espèce [et] non [la providence] individuelle [...] ⁶⁸.

[...] Et quant à leur affirmation: «[L'interdiction de faire] souffrir les animaux est [un commandement] de la Tora», [elle provient] de sa parole: «Pourquoi as-tu frappé ton ânesse?» [Nb 22, 32], cela [a été dit] du point de vue de notre perfectionnement, afin que nous ne nous comportions pas [en adoptant] des comportements [aklāq] cruels et que nous ne fassions pas souffrir [les animaux] en vain, sans profit [...] ⁶⁹.

Les traditions citées les plus importantes sont les deux suivantes:

⁶⁷ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, p. 339: הדיא הו אלדי נצת בה תורת משה רבנו באן אלכל תאבע לאסתחקאק ועלי הדיא אלראי גירי כלאם גימהור אחבארנא לאנך תגי'דהם יקולון בביאן אין מיתה בלא חטא ולא יסורין בלא עון וקאלוא במדה שאדם מודד בה מודדין לו והדיא נץ אלמשה וצרחוא פי כל מוציע אנה לאזם צירורי פי חקה תעאלי אלעדל והו אן גיאזי אלטאיע עלי כל מא פעלה מן אפעאל אלבר ואלאסתקאמה ולו לס יומר בדי'לך עלי יד נבי ואנה יעאקב עלי כל פעל שר פעלה אלשכיץ ולו לס ינה ענה עלי יד נבי אדי דילך מנהי ענה באלפטררה אעני אלנהי ען אלטילים ואלגיוד קאלוא אין הקבייה מקפח זכות כל בריה וקאלוא כל האומר קודשא בריך הוא ותרן הוא יתותרן מעוהי אלא מאריך אפיה וגבי דילה וקאלוא אינו דומה מצווה ועושה למי שאינו מצווה ועושה.

⁶⁸ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, p. 342.

⁶⁹ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, p. 342.

Texte 11 (p. 339), TB, *Šabbat*, 55a

[...] Rab Ami a dit: Il n'y a pas de mort sans péché et il n'y a pas de souffrances sans faute [...].

Texte 12 (p. 339), M, *Soṭa*, 1, 5

[...] Par la mesure avec laquelle l'homme mesure, avec elle on le mesurera [...].

L'autorité de ces deux textes est a priori importante, puisque M. les attribue à la masse des rabbins et que le deuxième est tiré de la *Mišna*, recueil de lois qui fait autorité pour tout le judaïsme rabbinique ultérieur. Un autre principe affirme cependant:

[...] Le monde suit son cours [...] (TB, 'Aboda Zara, 54b)⁷⁰.

Cette maxime invite à ne pas chercher systématiquement dans ce qui arrive à l'homme la manifestation de la rétribution divine. La première opinion (texte 11) est d'ailleurs remise en question puis écartée par le Talmud lui-même, comme l'a noté le commentateur du *Guide Šem Tob*. Pourquoi M. a-t-il présenté cette opinion comme une opinion majoritaire? On rencontre un phénomène à première vue similaire dans le *Mišne Tora*⁷¹, quand M. définit ce qu'est le monde futur. Il présente l'opinion très isolée de l'*amora* babylonien du III^{ème} siècle Rab⁷² comme étant celle de l'ensemble des Sages.

L'affirmation de M. peut cependant être étayée par un argument, mentionné par C. Touati⁷³: l'idée que la souffrance du juste s'explique aussi par ses transgressions est effectivement présente dans la doctrine de la rétribution la plus fréquemment citée dans les sources rabbiniques. Selon cette doctrine, le juste souffre en ce monde pour expier **le petit nombre de fautes** qu'il a commises afin de pouvoir accéder directement et pleinement à sa récompense dans le monde futur. Reste à savoir si cette doctrine va jusqu'à

⁷⁰ Comme le souligne TOUATI, «Le problème du mal et la providence», p. 140. Voir sur le même texte BENOR, «Modelim le-habanat ha-ra' be-More Nebukim», p. 14-15.

⁷¹ MT, *Hilkoṭ Tešuba*, 3.

⁷² Un isolement qu'il faut vraisemblablement relativiser, voir COSTA, *L'au-delà et la résurrection*, pp. 287-290.

⁷³ TOUATI, «Les deux théories de Maïmonide sur la providence», pp. 190-191.

identifier **toutes** les souffrances des justes à des souffrances expiatoires. Le glissement est tentant mais il est loin d'être fait explicitement dans les sources⁷⁴. Le principe énoncé par la *Mišna* (texte 12) est lui aussi très fréquent dans la littérature des Sages, tout particulièrement sous la forme *midda keneged midda*.

Une autre difficulté est posée par cette doctrine rabbinique la plus fréquente de la rétribution: pourquoi M. ne la cite-t-il pas? Il est frappant de voir qu'à aucun moment, il n'est question du monde futur, dans l'argumentation de M. concernant le fait que Dieu agit selon le principe de justice. L'idée de récompense future n'est associée qu'aux conceptions de la providence qui relèvent des théologiens du *kalām*, conceptions que M. écarte comme «absurdes» et pleines de contradictions.

M. s'appuie également sur trois passages talmudiques pour justifier que tous les individus sont rétribués par Dieu pour leurs bonnes ou leurs mauvaises actions, y compris s'ils n'ont pas été instruits en la matière par un prophète⁷⁵.

Texte 13 (p. 339), TB, BQ, 38b

[...] Rabbi Ḥiyya bar Abba a dit au nom de Rabbi Yoḥanan: Le Saint, béni soit-Il, ne prive de son [juste] salaire aucune créature [...]⁷⁶.

Texte 14 (p. 339), BR, 67, 4

[...] Rabbi Ḥanina a dit: Toute [personne] qui dit que le Saint, béni soit-Il, est indulgent [*watran*] [avec les transgressions], que se défassent [*yityatrun*] ses entrailles! En fait, il est patient mais il prélève [finalement] ce qu'on lui doit [lit. le sien] [...]⁷⁷.

⁷⁴ Voir COSTA, *L'au-delà et la résurrection*, p. 125-127.

⁷⁵ Selon R. Lévy, seul le troisième passage concerne le cas de l'individu qui est rétribué, en dépit du fait qu'il n'est pas astreint à la loi prophétique. Les deux premiers insistent uniquement sur le fait que Dieu rétribue toute action, aussi infime soit-elle (*La divine insouciance*, pp. 334-337).

⁷⁶ Selon M., l'expression «aucune (lit. toute) créature» inclut nécessairement la personne qui n'est pas astreinte au commandement concerné.

⁷⁷ M. comprend: toute personne qui commet une transgression finit par être punie, même si elle n'est pas astreinte à l'interdit en question.

Texte 15 (p. 339), TB, *Qiddušin*, 31a

[...] Car Rabbi Ḥanina a dit: Est plus grand celui qui est astreint [à un commandement] et qui l'accomplit que celui qui n'est pas astreint et qui l'accomplit [...] ⁷⁸.

M. dit: «[celui qui est astreint et qui l'accomplit] n'est pas semblable [*enodome*] [à celui qui n'est pas astreint]» et non «[il] est plus grand», comme dans le texte courant du Talmud. Pour S. Munk, cette différence de texte reflète aussi une différence de point de vue, M. semble penser que «le gentil qui accomplit un devoir moral est au-dessus de l'israélite à qui ce devoir est prescrit par la Loi» ⁷⁹. Le Talmud valoriserait celui qui accomplit le commandement en y étant obligé, alors que M. soutiendrait exactement le contraire. Cette interprétation de S. Munk se heurte cependant à des difficultés. M. dit explicitement dans le *Mišne Tora* que celui qui est astreint au commandement reçoit une plus grande récompense que celui qui n'y est pas astreint ⁸⁰. Il y affirme également que les non-juifs ne peuvent être rétribués pour les sept commandements de Noé que s'ils les observent *en tant que lois révélées* et non en tant que lois «naturelles» ou «rationnelles» ⁸¹.

Texte 16 (p. 340)

Il ne s'agit pas à proprement parler d'un texte puisque M. cite uniquement une expression: *yissurin šel ahaba*, «les souffrances d'amour». Celles-ci sont notamment mentionnées dans TB, *Beraḳot*, 5a-b. On comprend désormais la précaution antérieure de M.: la «masse» des rabbins pense que toute souffrance est liée à une faute, mais ce n'est pas une position unanime. Certains rabbins adhèrent à la doctrine des souffrances d'amour.

⁷⁸ דאר' ח גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

⁷⁹ MUNK, *Le Guide des Egarés*, vol. III, p. 127, n. 4.

⁸⁰ MT, *Hilḳot Talmud Tora*, 1, 13.

⁸¹ MT, *Hilḳot Melaḳim*, 8, 11. Voir à ce sujet les articles de S. S. SCHWARZSCHILD, «Do Noachites Have to Believe in Revelation? A Passage in Dispute between Maimonides, Spinoza, Mendelssohn and H. Cohen. A Contribution to a Jewish View of Natural Law », *JQR* 53 (1962), p. 30-65; J. FAUR, «Meqor ḥiyuban šel ha-mišwot be-da'at ha-Rambam», *Tarbiz* 38 (1968), p. 43-53; F. NIEWÖHNER, «Ein schwieriges Maimonides-Zitat im Tractatus theologico-philosophicus und Hermann Cohens Kritik an Spinoza», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (1977), pp. 618-626. Selon Schwarzschild, une variante, présente dans plusieurs manuscrits, permet de restaurer la cohérence de la pensée maïmonidienne, dans le sens d'une ouverture universaliste. Cette solution philologique est cependant rejetée par J. Faur et F. Niewöhner.

M. entend par là des souffrances qui n'ont pas de caractère expiatoire et qui ont uniquement pour but d'augmenter la récompense du juste. Dans les textes talmudiques, les souffrances d'amour ne sont jamais définies avec précision. Mais la définition de M., qui est aussi celle de Raši (dans son commentaire de TB, *Beraḳot*, 5a), s'appuie sur des arguments convainquants. Dans la séquence de *Beraḳot* que nous venons de mentionner, Rab Huna comme Rabbi Ḥiyya bar Abba évoquent la récompense qui accompagne les souffrances d'amour. M. affirme que la doctrine des «souffrances d'amour» n'a pas de fondement scripturaire. Cette affirmation pose plusieurs difficultés. Elle est d'abord contredite par le Talmud lui-même puisque la doctrine des souffrances d'amour est directement rattachée à Pr 3, 12. Elle suppose également que la seule source d'autorité dans le judaïsme rabbinique est l'Écriture: n'ayant pas de support scripturaire, les souffrances d'amour seraient quantité négligeable dans le traitement rabbinique de la question du mal.

Le problème des souffrances d'amour est explicitement mis en relation avec la conception mu'tazilite de la providence: «Et celle-ci⁸² est aussi la doctrine des mu'tazilites et il n'y a pas d'affirmation univoque dans la Tora pour cette notion». M. donne l'impression de craindre que le point de vue de la Tora et celui des mu'tazilites ne viennent à être considérés comme proches voire identiques sur le problème de la providence. C'est pourquoi il prend soin de distinguer nettement les rabbins qui défendent l'existence des souffrances d'amour de la position de la Tora elle-même⁸³.

La présentation que fait M. de la doctrine mu'tazilite de la souffrance a été assez peu étudiée dans la littérature sur le *kalām*. H. A. Wolfson n'en dit aucun mot dans ses deux livres⁸⁴. L'ouvrage de M. Guttmann, consacré aux doctrines du *kalām* telles que les décrit M., n'aborde la question que de manière très su-

⁸² La doctrine des souffrances d'amour.

⁸³ Dans sa présentation des différentes doctrines de la providence, le point de vue des rabbins et celui des mu'tazilites étaient pourtant clairement distingués. Ils étaient différents sur le plan des principes: pour les mu'tazilites, Dieu agit conformément à sa sagesse, pour les rabbins, conformément à la justice. Sur le problème de la souffrance, la différence est également notable. Les rabbins estiment que toute souffrance est liée à une faute antérieure. Les mu'tazilites ont un point de vue plus nuancé: il existe également des souffrances qui ne sont pas liées à des fautes. Dans cette présentation, M. ne fait aucune mention de convergences éventuelles entre le point de vue des rabbins et celui des mu'tazilites, alors qu'il le fait par exemple entre les différentes écoles qui constituent le *kalām*.

⁸⁴ *The Philosophy of the Kalām* (Cambridge 1976), et *Repercussions of the Kalām in Jewish Philosophy* (Londres – Cambridge 1979).

perficielle⁸⁵. G. Vajda a traité de la doctrine mu'tazilite de la souffrance chez certains penseurs juifs, sans commenter cependant les textes de M.⁸⁶ L'idée fondamentale des mu'tazilites, que M. considère comme absurde, est que dans le monde que Dieu a agencé avec sagesse, il existe des souffrances indépendantes de toute faute. M. est cependant conscient que cette affirmation cherche à écarter de Dieu toute injustice⁸⁷. Les mu'tazilites ont donc des préoccupations fort similaires à celles des rabbins.

L'idée fondamentale des mu'tazilites peut revêtir plusieurs formulations. Selon une première formulation, la souffrance qui n'est pas liée à une faute est bonne pour l'homme qui la subit, même si on ne sait pas pourquoi il est préférable pour cet homme de souffrir plutôt que de ne pas souffrir. Selon une deuxième formulation, la souffrance qui n'est pas liée à une faute permet à celui qui la subit d'obtenir une compensation (arabe: *'iwaḍ*, hébreu: *gemul*) ou une plus grande récompense (arabe: *jazā'*, hébreu: *saḵar*) dans l'autre monde⁸⁸. Cette compensation ou récompense est parfois représentée comme la finalité même de la souffrance subie: Dieu envoie une souffrance sur cet homme pour qu'il obtienne une compensation ou récompense. Elle est dans d'autres cas une conséquence de cette souffrance mais non sa cause explicite⁸⁹.

⁸⁵ *Das religionsphilosophische System der Mutakallimūn nach dem Bericht des Maimonides* (Breslau 1885), pp. 55-57.

⁸⁶ G. VAJDA, «La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Ḥaddīq», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 17 (1949), pp. 174-178, et «Le problème de la souffrance gratuite selon Yūsuf Al-Baṣīr», *REJ* 131 (1972), pp. 269-322.

⁸⁷ Le cas du juste qui souffre est à première vue une injustice et il est difficile de voir systématiquement dans cette souffrance une punition. C'est pourquoi les mu'tazilites en viennent à soutenir que certaines souffrances non expiatoires sont bonnes pour le juste.

⁸⁸ La «compensation» est un synonyme de la «plus grande récompense», car pour que l'on puisse parler de compensation, il faut qu'elle constitue autre chose qu'un simple retour à l'identique, voir 'Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl*, XIII, 314, 13-15 et 331, 6-8 (cité dans l'éd. du Caire en 16 vol., 1960-1969) et M. T. HEEMSKERK, *Suffering in the Mu'tazilite Theology. 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice* (Leyde 2000), p. 125.

⁸⁹ On trouve une distinction semblable chez Šemuel ben Ḥofni: «C'est que dans le cas où la douleur comporte pour la victime un avantage qui la compense ou si elle a un motif qui fait qu'elle ne soit pas gratuite, il est moralement bon que le Sage (Dieu) en fasse une obligation, même si la victime ne méritait pas de souffrir» (M. ZUCKER, *'Al Targum Rab Sa'adya Gaon la-Tora* [New York 1959], pp. 22-23; VAJDA, «La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Ḥaddīq», p. 284, pour la traduction française). Cette distinction n'est pas prise en compte dans l'exposé que R. Lévy consacre à la doctrine de la compensation (*La Divine insouciance*, pp. 249-252).

Cette présentation des doctrines mu‘tazilites par M. est conforme à ce que l’on sait d’elles par ailleurs. Un théologien mu‘tazilite, ‘Abd al-Jabbār, mort en 1025, accorde effectivement une place essentielle à la notion de compensation dans son exposé sur la souffrance⁹⁰. Il nous dit, comme M., que selon certains mu‘tazilites, la finalité des souffrances qui sont indépendantes de toute faute est effectivement de donner une compensation ou une plus grande récompense⁹¹. D’autres, dont il fait partie, estiment que la compensation ou la récompense ne sont pas des justifications suffisantes de la souffrance (sans péché préalable) envoyée par Dieu⁹². La raison principale de cette souffrance est ce qu’ils appellent le *lutf*, terme qui signifie «bonté» ou «prévenance» et qui désigne une sorte de grâce que Dieu accorde au croyant et qui l’encourage à accomplir les commandements. Quand le croyant voit, par exemple, la souffrance affecter quelqu’un, il se rappelle aussitôt les souffrances qui l’attendent dans la géhenne, s’il ne respecte pas les commandements de Dieu sur la terre.

Cette justification par le *lutf*, M. ne la cite pas dans le *Guide*. Il est possible cependant que M. y fasse allusion dans l’idée d’une souffrance qui découle de la sagesse et de la bonté divine. L’idée que contient le mot sagesse est bien celle d’une décision intelligente, liée à un dessein, comme dans le cas du *lutf*, où Dieu cherche à sauver l’homme par l’intermédiaire de l’obéissance à la loi révélée. C’est une souffrance qui est utile dans le cadre du dessein divin (elle dérive de la sagesse divine) et elle est bonne pour l’homme (puisqu’elle lui apporte une compensation/ une récompense). Le *lutf*, en tant que *grâce* divine, est par définition très proche des souffrances d’amour⁹³.

Si l’on considère le corpus rabbinique dans son ensemble, il est difficile d’admettre, comme le prétend M., que la position mu‘tazilite ne trouverait de pendant que dans la doctrine des souffrances d’amour. Les explications rabbiniques de la souffrance et de la mort du juste, qui ne font pas intervenir

⁹⁰ Voir HEEMSKERK, *Suffering in the Mu‘tazilite Theology*, pp. 142-191.

⁹¹ C’est l’opinion, par exemple, de Abū ‘Alī al-Jubbā’ī (*Mughnī* XIII, 390, 1-8).

⁹² Al-Ghazālī a nettement souligné l’insuffisance de cette justification, voir LEAMAN, «Maimonides», dans *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, p. 78.

⁹³ La question de la position mu‘tazilite sur la providence revient dans l’examen du livre de Job où elle est attribuée au personnage de Bildad (*Guide* III, 23). Les souffrances que Job a subies sont un bien pour lui et ont pour but de lui apporter un bonheur d’autant plus grand. Job incarne parfaitement le personnage du juste qui souffre sans avoir commis de faute. Il est aisé de l’interpréter dans le sens de la doctrine mu‘tazilite de la providence ainsi que dans celui des conceptions rabbiniques qui s’en approchent.

le péché, à la manière mu'tazilite, sont en fait beaucoup plus nombreuses et variées. Certaines traditions partent du principe que le juste ne souffre pas pour ses propres péchés mais pour les péchés des autres⁹⁴. Les souffrances peuvent aussi relever du déterminisme astral⁹⁵ ou des imperfections dues à la faute du premier homme⁹⁶ ou encore de l'action de Satan quand il est conçu comme une force autonome qui s'oppose à Dieu⁹⁷ ou encore être présentées comme un mal que l'homme s'inflige à lui-même par son libre choix⁹⁸. Le personnage de Job a fait l'objet d'un grand nombre de midrašim, même si l'existence d'un Midraš sur Job n'est pas véritablement démontrable⁹⁹. Certains de ces midrašim présentent Job comme un pécheur qui a reçu sa juste punition¹⁰⁰. Mais d'autres restent fidèles à l'inspiration initiale du livre de Job, en refusant l'explication par le péché. Selon une de ces lectures, Dieu voulait libérer Israël de l'esclavage en Egypte mais il savait d'avance qu'il allait se heurter à l'opposition de l'attribut de jugement, c'est-à-dire de Satan. Il a donc détourné l'attention de celui-ci sur Job, pour rendre possible la libération d'Egypte¹⁰¹. Cette explication correspond assez bien à la justification mu'tazilite de certaines souffrances, par le principe de la sagesse divine. Le dessein de Dieu demandait que Job souffre, même s'il est «intègre et droit» et il aura (même si le texte ne le précise pas) une compensation pour cela.

Il en est de même pour la mort du juste. Elle est loin d'être systématiquement justifiée par le fait que le juste est un pécheur. La mort du juste est un réel problème pour les rabbins, comme en témoignent les nombreux textes où Moïse refuse de mourir¹⁰², ou ceux qui affirment que les justes ne

⁹⁴ *Šemot Rabba*, 35, 4.

⁹⁵ TB, *Mo'ed Qaṭan*, 28a, «enfants, vie et subsistance dépendent de l'étoile».

⁹⁶ C'est Gn 3. Voir aussi BR, 67, 1.

⁹⁷ Voir L. BLAU, «Satan», dans *The Jewish Encyclopedia*, vol. 11 (New York 1901), p. 68-71 et L. I. RABINOWITZ, «Satan», dans *Encyclopedia Judaica*, vol. 14 (Jérusalem 1971), pp. 903-906. Cette conception de Satan n'est manifestement pas celle que préfèrent les rabbins: ils le conçoivent plus volontiers comme l'ange accusateur du tribunal céleste, «fonctionnaire» soumis à Dieu et contribuant lui aussi à assurer son dessein.

⁹⁸ Ce sont ses propres actions qui jugent l'homme (TB, *Ta'anit*, 11a).

⁹⁹ H. MACK, «*Ella mašal haya*». *Iyyob be-sifrut ha-bayit ha-šeni u-be-'ene Hazal*, (Ramat-Gan 2004), pp. 23-29.

¹⁰⁰ MACK, «*Ella mašal haya*», pp. 123-124.

¹⁰¹ MACK, «*Ella mašal haya*», pp. 125-126.

¹⁰² Voir par ex. la fin de *Debarim Rabba*.

meurent qu'en apparence¹⁰³ ou enfin ceux qui vont jusqu'à libérer entièrement certains justes de la mort¹⁰⁴. La mort des justes est nécessaire à cause de la faute d'Adam¹⁰⁵, à cause de l'existence d'un cosmos scindé en deux (en-haut et en-bas)¹⁰⁶, à cause de la nécessité de distinguer le créateur de la créature¹⁰⁷, pour que les méchants ne se repentent pas de manière intéressée¹⁰⁸ ou pour permettre à chaque juste d'exercer sa souveraineté sur sa génération¹⁰⁹. Il est peu probable que M. ignore tous ces midrašim. Il n'est donc pas surprenant, quand on considère l'ensemble de ces textes, que la *gemara* manifeste son désaccord avec la doctrine du «pas de mort sans péché».

La distinction duelle et quelque peu sommaire que M. établit entre la majorité des rabbins pour qui la souffrance est liée à la faute et les autres qui adhèrent aux souffrances d'amour est en fait inspirée de Sa'adya Gaon¹¹⁰.

¹⁰³ TB, *Beraḳot*, 18b.

¹⁰⁴ Neuf justes sont cités dans *Dereḳ Ereṣ Zuṭa*, 1.

¹⁰⁵ BR, 17, 8; MTa, *Waethanan*, 6.

¹⁰⁶ BR, 14, 3.

¹⁰⁷ BR, 12, 7.

¹⁰⁸ BR, 9, 5. Cette tradition contribue à illustrer l'interprétation de Rabbi Méir, également citée dans BR, 9, 5 et que M. commente en *Guide* III, 10. L'affirmation que la mort est bonne est d'ailleurs conforme à l'idée qu'elle n'est pas seulement le fruit du péché mais qu'elle correspond à un dessein divin.

¹⁰⁹ MTa, *Waethanan*, 5. M. ne cite pas ce midraš mais il est sensible au bien associé à «la constance de la naissance et la pérennité de l'existence, à travers la succession (des formes)» (*Guide* III, 10). Voir sur ce point Reines, «Maimonides's Concepts of Providence and Theodicy», p. 201, n. 141: le lien de la matière avec la privation et la mort est quand même bon, puisqu'il permet la naissance du nouveau.

¹¹⁰ Voir *Emunot we-de'ot*, 5, 3; 9, 1 (éd. Y. KAFIH, pp. 176-179 et 261-263). R. Lévy va jusqu'à dire que M. n'a pas tiré la notion de souffrances d'amour de la littérature talmudique, mais des écrits de Sa'adya Gaon et de Baḥya Ibn Paquda (*La divine insouciance*, p. 321). L. E. Goodman voit dans les souffrances d'amour une catégorie centrale du commentaire de Sa'adya Gaon sur le livre de Job: «A case in point is one of the central themes of Saadiah's commentary on Job, the Rabbinic thesis of the "sufferings (or disciplines) of love"» (*The Book of Theodicy. Translation and commentary on the Book of Job by Saadiah Ben Joseph Al-Fayyūmī* [New Haven – Londres 1988], pp. 6-7). Il faut cependant noter que l'expression «souffrances d'amour» n'apparaît pas dans les deux passages des *Emunot*, que nous avons cités plus haut. Il en est de même pour le commentaire de Job: l'index du *Book of Theodicy* donne douze occurrences des souffrances d'amour et aucune d'entre elles n'apparaît dans le texte même de Sa'adya. En d'autres termes, l'expression «souffrances d'amour» ne semble pas y être citée, ni en hébreu, ni en arabe. En fait, Sa'adya mentionne dans son introduction trois types de souffrances, le troisième étant de l'ordre de l'épreuve (*al-balwā wa-l-miḥna*), qui procurera au juste une récompense (*Saadiah Ben Josef Al-Fayyūmī, Œuvres complètes*,

Eisen comme Goodman ont souligné les nombreuses affinités qui existent entre l'interprétation du livre de Job par Sa'adya et celle de M.¹¹¹. Les deux exégètes partagent la même orientation fondamentale: chaque personnage de Job incarne une doctrine de la providence. Sa'adya est en quelque sorte la référence de M. par rapport à laquelle il construit sa propre théorie de la providence¹¹², ce qui passe nécessairement par des aspects critiques¹¹³. Dans le commentaire de Job par Sa'adya, tous les personnages défendent une opinion relevant du *kalām*. Or on sait combien M. est réservé à l'égard du *kalām*. Il nous semble cependant que la relation critique de M. avec Sa'adya n'est pas uniquement due à l'hostilité de M. envers le *kalām*, elle tient également au fait que Sa'adya valorise hautement la doctrine rabbinique des souffrances d'amour. Le personnage d'Elihu est, selon lui, le représentant de cette doctrine¹¹⁴. M. riposte très directement à Sa'adya en attribuant à Elihu ce qu'il estime être la véritable doctrine de la providence. Selon Goodman, si, pour Sa'adya, Elihu est le représentant des souffrances d'amour, la terminologie dans laquelle il s'exprime n'en est pas moins celle du *kalām*¹¹⁵. En fait, il est probable que ces deux aspects ne doivent pas être distingués: M. s'oppose tout autant à la doctrine des souffrances d'amour et à la «terminologie» du *kalām* dans laquelle elle s'exprime, parce

publiées sous la direction de J. DERENBOURG, vol. 5, *Version arabe du livre de Job* [Paris 1899], texte arabe, p. 4 et 18 où la présentation des trois types est attribuée à Elihu). Ce troisième type, qui correspond au cas de Job, est rapproché à juste titre des souffrances d'amour par Goodman (*The Book of Theodicy*, pp. 125-126 et 136-137). Selon Eisen, c'est le commentaire du livre de Job qui exprimerait la véritable théodicée de Sa'adya Gaon (et non les *Emunot*): *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy* (Oxford 2004), pp. 38-39.

¹¹¹ EISEN, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, pp. 71-72 et 203-205; GOODMAN, «Maimonides's Response to Sa'adya Gaon's Theodicy», pp. 14-15.

¹¹² Voir KALMAN, «Job the Patient / Maimonides the Physician», pp. 125-126: pour Eisen et Goodman, M. s'est intéressé à la question du mal pour des raisons essentiellement spéculatives (c'est-à-dire son opposition à l'interprétation de Sa'adya Gaon). Kalman contraste cette lecture purement philosophique avec celle d'A. J. Heschel qui explique l'intérêt maïmonidien pour le mal par des raisons biographiques et personnelles.

¹¹³ GOODMAN, «Maimonides's Response to Sa'adya Gaon's Theodicy», pp. 3 et 11-12. Comme le dit R. Aron à propos des rapports de Marx avec la pensée de Hegel, dans *Le Marxisme de Marx* (Paris 2002), p. 281: «Or, quiconque a un peu le sens de ce qu'est le développement intellectuel [...] sait parfaitement bien que l'homme le plus important [...] c'est celui avec lequel on s'est battu, celui avec lequel on a discuté.»

¹¹⁴ Elihu n'emploie pas à proprement parler l'expression «souffrances d'amour», mais il soutient que Job est puni, sans avoir commis de faute et pour recevoir une grande récompense (*Saadia Ben Josef Al-Fayyūmī, Œuvres complètes*, vol. 5, pp. 5-6, 95-96, 102-105).

¹¹⁵ GOODMAN, «Maimonides's Response to Sa'adya Gaon's Theodicy», p. 5.

qu'il est convaincu que les rabbins partisans des souffrances d'amour et les mu'tazilites défendent en fait la même conception de la rétribution et de la providence.

Texte 17 (p. 342)

Dieu siège sur son trône et nourrit le monde entier, «des cornes des buffles jusqu'aux œufs des poux»¹¹⁶. M. estime que le texte illustre l'existence d'une providence divine s'exerçant sur les espèces animales et non sur les individus appartenant à ces espèces.

Texte 18 (p. 342), TB, BM, 32b

[...] [L'interdiction de faire] souffrir les animaux est [un commandement] de la Tora [...].

Même s'il critique la position des mu'tazilites sur la rétribution des animaux et qu'il rejette l'idée que les animaux, en tant qu'individus, seraient placés sous la providence divine, M. n'en souligne pas moins la sollicitude des rabbins à leur égard.

5. *GUIDE III*, 19

M. cite un midraš, dont l'identité est inconnue¹¹⁷, montrant que certains juifs doutent de la capacité de Dieu à savoir ce qui se passe sur terre (texte 19).

6. *GUIDE III*, 22

Il s'agit d'un chapitre consacré à l'interprétation du livre de Job. Cette interprétation a donné lieu à une importante littérature secondaire¹¹⁸.

[...] L'histoire de Job, étrange [et] étonnante, est en rapport [avec] ce dont nous nous [occupons], je veux dire, qu'elle est une parabole permettant de

¹¹⁶ TB, *Šabbat*, 107b et *'Aboda Zara*, 3b. Il est possible aussi de traduire par «licornes» (au lieu de buffles) et par «lentes» (au lieu de poux).

¹¹⁷ Munk avoue sa perplexité (*Le Guide des Egarés*, vol. III, p. 146, n. 1). Schwartz renvoie au commentaire de Radaq sur 2 R 17, 9.

¹¹⁸ Voir nos notes 4 à 13.

clarifier les opinions des gens sur la providence. Tu connais déjà leurs déclarations et l'affirmation de certains d'entre eux: «Job n'a pas existé et n'a pas été créé, mais c'était une parabole.» Celui qui prétend que [Job] a existé et qu'il a été créé, et qu'il s'agit d'une histoire qui est arrivée, n'en connaît [cependant] ni le temps, ni le lieu, mais certains des Sages disent qu'il a existé à l'époque des patriarches, d'autres disent qu'il a existé à l'époque de Moïse, d'autres disent qu'il a existé à l'époque de David et d'autres disent qu'il était parmi ceux qui sont remontés de Babylonie [...] ¹¹⁹.

[...] Et selon toutes les opinions, je veux dire, qu'il ait existé ou qu'il n'ait pas existé, ce propos par lequel il commence [son livre], je veux dire, ce que dit Satan [à Dieu] ou ce que dit Dieu à Satan et le fait qu'il soit livré dans sa main, tout cela est une parabole ¹²⁰, sans nul doute, pour toute [personne] dotée de l'intellect. Cependant, [cette] parabole n'est pas une parabole [semblable] à toutes les paraboles, mais une parabole à laquelle sont suspendues des choses étonnantes et «des choses qui sont le secret du monde» [...] ¹²¹.

[...] Et après la mention de ce que j'ai mentionné, écoute cette parole profitable, qu'ont dite les Sages, qui [méritent] qu'on leur attribue le nom de Sages, de manière véritable, [parole] qui a éclairci tout ce qui est probléma-

¹¹⁹ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, p. 351: קצה איוב אלגריבה אלעגיבה הי מן קביל מא נחן פיה אעני אנה מתיל לתביין ארא אלנאס פי אלענאיה וקד עלמת תצריחהם וקול בעציהם איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה ואלדי זעם אנה היה ונברא ואנהא קצה גירת לס יעלם לה לא זמאנא ולא מכאנא אלא בעץ אלחכמים יקול אנה כאן בימי האבות ובעציהם קאל אנה כאן בימי משה ובעציהם קאל אנה כאן בימי דוד ובעציהם קאל אנה כאן מן עולי בבל.

¹²⁰ Ce point est particulièrement problématique, puisque Rabbi Yoḥanan de Tibériade (250-290) part manifestement du principe que le dialogue entre Dieu et Satan n'est pas une parabole: «Si le verset n'avait pas été écrit, il serait impossible de le dire. (Dieu) est comme un homme que l'on tente et qui succombe à la tentation» (TB, BB, 16a). Cela concorde d'ailleurs avec le fait que Rabbi Yoḥanan et Reš Laqiš ont souvent des avis opposés sur un certain nombre de sujets. M. aurait opté pour Reš Laqiš (= Job est une parabole) contre Rabbi Yoḥanan (même le dialogue entre Dieu et Satan est réel). On peut cependant raisonner autrement et penser que M. a été sensible aux mots employés par Rabbi Yoḥanan: c'est parce que le verset est très problématique, dans sa littéralité, que même pour Rabbi Yoḥanan, il est compris comme une parabole. L'expression «si le verset n'avait pas été écrit» est en effet ambivalente. Elle peut signifier que la raison doit se soumettre à ce que dit l'Écriture, même si la chose paraît difficile à admettre. Elle peut aussi suggérer que le verset, étant problématique dans sa lettre, doit être réinterprété. Voir sur ce point M. HALBERTAL, «Imale miqra katub i ešar le-omro», *Tarbiz* 68 (1999), pp. 39-59.

¹²¹ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, p. 352: ועלי כלא אלראיין אעני הל היה או לא היה דילך אלכלאם אלמצדר בה אעני קול אלשטן וקול אללה ללשטן ואסלאמה פי ידה כל דילך מתיל בלא שך ענד די עקל לכנה מתיל ליס מתיל כל אלאמת'אל בל מתיל תעלקת בה עגיאיב ודברים שהם כבשונו של עולם.

dire, qu'il est aussi appelé ange, car il est du nombre des «fils de Dieu», le penchant au bien est aussi un ange de manière véritable. S'il en est ainsi, [on comprend] la chose notoire que [l'on trouve] dans les affirmations des Sages, que leur mémoire soit bénie, selon laquelle tout homme est accompagné par deux anges, l'un à sa droite et l'autre à sa gauche, ils sont [en fait] le penchant au bien et le penchant au mal. Ils se sont exprimés clairement, que leur mémoire soit bénie, dans la *gemara* de *Šabbat*, sur ces deux anges, en appelant l'un bon et l'autre mauvais. Vois combien cette parole nous a révélé des choses étonnantes et combien elle a écarté de représentations imaginatives, dénuées d'exactitude [...] ¹²³.

Texte 20 (p. 351), TB, BB, 15a

[...] Un (Sage) d'entre nos maîtres est assis devant Rabbi Šemuel bar Naḥmani. Il est assis et il dit: Job n'a pas existé et n'a pas été créé, mais c'était une parabole [...].

Textes 21, 22, 23 et 24 (p. 351), TB, BB, 15a-b

M. cite les opinions des rabbins qui estiment que Job n'est pas une parabole mais qui diffèrent sur l'époque précise à laquelle il a vécu. Ces opinions, au nombre de quatre, sont citées au même endroit dans le Talmud.

Texte 25 (p. 352), TB, *Ḥagiga*, 13a

[...] Rabbi Abbahu a dit: [On peut le démontrer] à partir d'ici: «Des agneaux [*kebasim*] pour ton vêtement» [Pr 27, 26], les choses qui sont le secret du monde [*kibšono šel 'olam*], qu'elles soient sous ton vêtement [...].

Job est considéré comme une parabole d'une rare profondeur, contenant d'importants mystères. C'est dire le poids considérable que M. accorde à la question du mal.

¹²³ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, p. 354-355: שריעתנא אעני יצר וקד עלמת שהרה הדיא אראי פי שריעתנא אעני יצר טוב ויצר רע וקולהם בשני יצריך וקד קאלוא אן יצר הרע יחדתי פי אלשכיץ אלאנסאני ענד ולאדתה לפתח חטאת רבץ וכמא נצת אלתורה מנעריו ואן יצר טוב אנמא יוגיד לה בעד אסתכמאל עקלה ולדילך קאלוא סמי יצר הרע מלך גדול וסמי יצר טוב ילד מסכן וחכם פי אלמתיל אלמצירוב לגיסם שכיץ אלאנסאן ואכיתלאף קואה פי קולה עיר קטנה ואנשים בה מעט וגוי כל הדיה אלאשיא נצוץ להם ז"ל משהורה פאד' ובינוא לנא אן יצר הרע הו אלשטן והו מלאך בלא שך אעני אנה איציא יסמי מלאך לאנה פי גימאר בני האלהים פיכון איציא יצר טוב מלאך חקיקה פאדיא הדיא אלמר אלמשהור פי אקאויל אלחכמים ז"ל מן אן כל אנסאן קרן בה שני מלאכים ואחד ען ימינה ואכיר ען שמאלה המא יצר טוב ויצר רע ובביאן קאלוא ז"ל פי גמרא שבת פי הדין אלשני מלאכים קאלוא אחד טוב ואחד רע פארי כם כשפת לנא הדיה אלקולה מן עגיאיב וכס רפעת מן אלכייאלאת אלגיר צחיחה.

Texte 26 (p. 354), TB, BB, 16a

[...] Rabbi Šim'on ben Laqiš a dit: Il [est] Satan, il [est] le penchant au mal, il [est] l'ange de la mort [...].

Rabbi Šim'on ben Laqiš, dont M. rappelle explicitement le nom¹²⁴, identifie trois entités: Satan, le penchant au mal et l'ange de la mort. Satan étant un ange ou du moins semblable aux anges, l'essentiel de l'information réside plutôt dans l'identification d'un ange accusateur et responsable de la mort (Satan) avec le penchant au mal. Comme toute identification, on peut lire celle de Rabbi Šim'on ben Laqiš dans les deux sens: soit le penchant au mal est identique à Satan, soit Satan est identique au penchant au mal. M adopte vraisemblablement la deuxième lecture. Satan n'est autre qu'une force impersonnelle et intérieure à l'homme: le penchant au mal. Cette interprétation rationaliste du personnage de Satan est peut-être déjà celle qu'avait Rabbi Šim'on ben Laqiš lui-même¹²⁵, comme le suggère le fait suivant: il est l'un des rabbins qui nie la réalité historique du personnage de Job¹²⁶. Cette idée, mentionnée dans le texte 20, est essentielle pour M. dans sa lecture philosophique et rationaliste du livre de Job.

Texte 27 (p. 354), TB, BB, 16a

Dans un texte que M. attribue aux «Sages de la *Mišna*», on trouve une définition presque trifonctionnelle de Satan: «Il descend et égaré, il remonte et accuse, il demande [*noʔel*] la permission et prend [*noʔel*] [ensuite] l'âme [du pécheur].»¹²⁷

¹²⁴ C'est un fait à noter, car les citations talmudiques de M., commentées dans notre étude, ne comportent pas le nom de leur auteur, à l'exception du texte 8 (Rabbi Méir). Il est possible que les textes 8 et 26 soient les plus importants dans le corpus rabbinique mobilisé par M. Les textes 2 et 3 décrivent le comportement ascétique de Rabbi Pinḥas ben Yaïr, dont M. cite explicitement le nom, mais ce rabbin est un exemple de comportement et non un auteur de tradition.

¹²⁵ C. Touati (séminaire de l'EPHE, année universitaire 1993-1994) a beaucoup insisté sur le fait que Reš Laqiš est un *amora* enclin à «démystifier» (voir TB, *ʿAboda Zara*, 3b-4a, où il affirme qu'il n'y aura pas de géhenne dans les temps futurs: la punition des méchants aura lieu dans «notre» monde et par l'intermédiaire d'un être naturel qui existe déjà, le soleil).

¹²⁶ МАКК, «*Ella mashal haya*», pp. 138-140.

¹²⁷ Le texte n'est pas un extrait de la *Mišna* mais une *barayta*. Celle-ci est introduite par l'expression: «Dans la *Mišna*, on a enseigné» (*be-matnita tana*). Le terme *mišna* ne désigne cependant pas la *Mišna* (appelée généralement dans l'araméen babylonien *matnitin*), mais un enseignement tannaïtique, en l'occurrence une *barayta*.

Texte 28 (p. 354)

M. mentionne l'interprétation talmudique de Za 3, 1, selon laquelle ce verset fait allusion au péché commis par les fils du grand prêtre Josué¹²⁸.

M. cite trois autres traditions bien connues, qui lui permettent de préciser sa conception du penchant au mal.

Texte 29 (p. 354), *Mišna, Beraḳot*, 9, 5

Ce texte, qui est le deuxième à être tiré de la *Mišna*, souligne le fait qu'il faut servir Dieu avec les deux penchants, le bon et le mauvais.

[...] On est tenu de bénir pour le mal comme l'on bénit pour le bien, ainsi qu'il est dit: «Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir» [Dt 6, 5]. «De tout ton cœur», avec tes deux penchants, avec le penchant au bien et avec le penchant au mal [...].

Texte 30 (p. 354-355), TB, *Sanhedrin*, 91b

[...] Et Antoninus a demandé à Rabbi: A partir de quand le penchant au mal a-t-il pouvoir sur l'homme? A partir du moment de la formation ou à partir du moment de la naissance [lit. sortie]? Il lui répondit: A partir du moment de la formation. Il lui rétorqua: [Si tu as raison, l'enfant] ferait des ruades dans les entrailles de sa mère et il sortirait! [Cela ne peut] donc être qu'à partir du moment de la naissance [...].

Le penchant au mal arrive donc dans l'homme au moment de la naissance.

Texte 31 (p. 355), TB, *Nedarim*, 32b

[...] Et Rabbi Rame bar Abba a dit: Pourquoi est-il écrit: «Une petite ville et des hommes» [Qo 9, 14-15]? «Une petite ville», c'est le corps, «et des hommes en elle peu nombreux», ce sont les membres, «et vient vers elle un grand roi et l'assiège», c'est le penchant au mal, «il construit contre elle de grands ouvrages», ce sont les fautes, «et il trouve en elle un homme¹²⁹ pauvre et sage», c'est le penchant au bien [...].

La question du penchant au mal, présente dans cinq des treize traditions citées dans le chapitre, est un enjeu central pour M. et c'était déjà largement le cas

¹²⁸ TB, *Sanhedrin*, 91a.

¹²⁹ Citation conforme au texte massorétique. Le texte de M. dit: «un enfant».

dans la littérature rabbinique ancienne¹³⁰. Il n'est pas cependant évident que les rabbins et M. s'entendent parfaitement sur la nature du penchant au mal et sur la question de son origine.

Pour M., le penchant au mal est clairement identifié avec la faculté imaginative de l'homme. Sur ce point, M. est fidèle à l'étymologie du mot *yešer* et aux versets bibliques dans lesquels ce terme apparaît. Le penchant au mal est d'abord quelque chose qui se forme dans le cœur de l'homme, en d'autres termes, une pensée, une mauvaise pensée. Les rabbins ont conservé cette idée tout en soulignant aussi la relation étroite qui existe entre le penchant au mal et le corps¹³¹.

Sur la question de l'origine du penchant au mal, deux réponses sont possibles: soit le penchant au mal est une création de Dieu, qui joue un rôle dans son dessein, soit il est le fruit d'un choix humain que Dieu ne désirait pas. M., dans *Guide* III, 12, choisit clairement la deuxième option. Le chapitre 12 est, dans la partie du *Guide* qui nous concerne, l'un des rares chapitres essentiels de l'argumentation de M. à être totalement dénué de références rabbiniques. A défaut de ces références, M. appuie son raisonnement sur trois versets, celui de Qo 7, 29 et ceux de Jb 5, 6-7. Dans Qo 7, 29, on lit: «Dieu a créé les hommes justes et ce sont eux qui ont cherché des pensées nombreuses.» Dieu n'est pas à l'origine du mal. Celui-ci est uniquement issu de l'homme, de ses pensées coupables, en d'autres termes du penchant au mal. C'est l'homme qui crée le penchant au mal et qui le nourrit de manière constante.

M. soutient donc que le penchant au mal est une production essentiellement humaine. Or, un midraš bien connu affirme au contraire que Dieu lui-même est le créateur des deux penchants¹³². L'apparition de ces deux penchants est contemporaine du moment où Dieu a formé Adam. Dans cette hypothèse, le mal n'est plus une production essentiellement humaine et que Dieu déplore mais une donnée introduite sciemment par Dieu dans la création. Dans son ouvrage consacré à la *aggada* talmudique, E. Urbach aborde le problème de l'origine du

¹³⁰ Voir F. C. PORTER, «The *Yecer Hara*, a Study in the Jewish Doctrine of Sin», dans *Biblical and Semitic Studies: Yale Historical and Critical Contributions to Biblical Science* (New York 1901), pp. 93-156; URBACH, *The Sages*, vol. I, pp. 471-483 et les études plus récentes de I. ROSEN-ZVI, «Evil Desire and Sexuality: A Chapter in Talmudic Anthropology», *Theory and Criticism* 14 (1999), pp. 55-84 et «“Dibbera tora ke-neged ha-yešer”»: De-be Rabbi Yišmael u-meqoro šel *yešer ha-ra'*», *Tarbiz* (2006-2007), pp. 41-79; A. E. SHANKS, «Art, Argument and Ambiguity in the Talmud: Conflicting Conceptions of the Evil Impulse in *b. Sukkah* 51b-52a», *HUCA* 73 (2003), p. 97-132; J. W. SCHOFER, *The Making of a Sage. A Study in Rabbinic Ethics* (Madison – Londres 2005), pp. 84-119; J. COOK, «The Origin of the Tradition of the *yešer ha-tob* and *yešer ha-ra'*», *Journal for the Study of Judaism* 38 (2007), pp. 80-91.

¹³¹ Voir par exemple ARN, A, 16.

¹³² BR, 14, 4 et TB, *Beraḳot*, 61a.

mauvais penchant. Il évoque la possibilité que l'homme en soit le créateur. Mais quand on cherche la note de référence correspondant à cette affirmation, on trouve un renvoi ... à la *République* de Platon¹³³. Un texte du MTa, *Be-rešit*, 7, va cependant dans le sens de M. et commente le verset de Qo 7, 29 qu'il utilise dans son argumentation. Même s'il ne le cite pas, il est probable que M. avait connaissance de ce midraš:

[...] «Et L'Éternel Dieu dit: Voici que l'homme [est devenu comme l'un d'entre nous, en ce qu'il connaît le bien et le mal]» [Gn 3, 22], c'est ce que dit l'Écriture [dans Qo 7, 29]: «Mais vois ce que j'ai trouvé: Dieu a fait les hommes justes [et ce sont eux qui ont cherché des pensées nombreuses].» Le Saint, béni soit-Il, qui est appelé juste et droit, n'a créé l'homme à son image qu'afin qu'il soit juste et droit comme lui. Et si tu dis: Pourquoi a-t-il créé le mauvais penchant sur lequel il est écrit: «Car ce que forme [*yešer*] le cœur de l'homme est mauvais depuis son enfance» [Gn 8, 21]? Tu vas dire qu'il est mauvais, qui peut le rendre bon? Le Saint, béni soit-il, [te] répond: **C'est toi qui le rends mauvais** [...] ¹³⁴.

Certains midrašim affirment effectivement que Dieu ne souhaitait pas la transgression d'Adam et que le penchant au mal est entré en l'homme **après** la faute¹³⁵. C'est vraisemblablement aussi la position défendue par Raši dans son commentaire de Gn 2, 25.

Le raisonnement de M. pose une autre difficulté importante. Comment concilier ses déclarations a priori contradictoires sur l'origine du mal? Dans le chapitre 8, la source unique du mal semble être la matière. Dans le chapitre 12, il y a désormais trois types de maux et seul le premier est directement lié à l'existence de la matière. Les deux autres types de maux sont issus du libre-arbitre de l'homme¹³⁶. Des commentateurs modernes comme Blumberg¹³⁷ ou

¹³³ URBACH, *The Sages*, vol. I, p. 482 et vol. II, p. 900, n. 73: *République* II, 379a-c.

¹³⁴ ויאמר הי אלהים הן האדם זה שאמר הכתוב לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלהים את האדם ישר לא בראו הקדוש ברוך הוא שנקרא צדיק וישר את האדם בצלמו אלא כדי להיות צדיק וישר כמוהו ואם תאמר למה ברא יצר הרע שכתוב בו כי יצר לב האדם רע מנעריו אתה אומר שהוא רעמי יוכל לעשותו טוב אמר הקדוש ברוך הוא **אתה עושה אותו רע**.

¹³⁵ ARN, B, 42.

¹³⁶ Le troisième type de mal, celui que l'homme s'inflige à lui-même, a cependant un caractère mixte: il est certes issu d'un libre choix mais découle de ce que l'homme ne maîtrise pas les exigences de son corps.

¹³⁷ BLUMBERG, «Theories of Evil in Medieval Jewish Philosophy», p. 153, ne mentionne que la matière.

Harvey¹³⁸ peinent d'ailleurs à prendre en compte cette dualité de la matière et du libre arbitre que Touati souligne au contraire avec une grande clarté¹³⁹.

On peut donc se poser la question: le penchant au mal est-il d'abord et surtout une émanation de la matière ou une production du libre-arbitre humain? M. n'est-il pas confronté au même problème que les rabbins du Talmud qui placent le penchant au mal, tantôt dans l'âme et tantôt dans le corps? Le mal n'est-il pas un phénomène frontalier, qui se déroule à l'interface entre l'âme et le corps, ce dernier contribuant à corrompre le premier? Le libre-arbitre, source de ce processus de contamination, finit par s'annuler lui-même dans le cours de l'opération¹⁴⁰.

Texte 32 (p. 355), TB, *Šabbat*, 119b

[...] «On enseigne dans une *barayta* (que) Rabbi Yose dit: Deux anges du service accompagnent l'homme la veille du shabbat, de la synagogue jusqu'à sa maison, l'un est bon, l'autre mauvais» [...].

Cela renforce l'identification antérieure de Satan avec le mauvais penchant.

7. *GUIDE* III, 23

Dans ce chapitre, M. identifie chaque personnage de Job avec une théorie spécifique de la providence.

[...] Car celle-ci est l'une des opinions qui sont objet de croyance, concernant la providence et tu connais déjà l'affirmation des Sages, selon laquelle cette opinion de Job est le comble de l'erreur¹⁴¹. Ils ont dit: «Qu'il y ait de la poussière sur la bouche de Job» et ils ont dit: «Job a voulu

¹³⁸ HARVEY, «Two Jewish Approaches to Evil in History», pp. 197-198, ne mentionne que le libre-arbitre.

¹³⁹ TOUATI, «Le problème du mal et la providence», p. 144, et «Les deux théories de Maïmonide sur la providence», pp. 188-189. Le cas de N. M. Samuelson est assez particulier. Il mentionne les deux causes mais sans les mettre en relation l'une avec l'autre et sans insister sur cette dualité fondamentale et problématique: «Theodicy», dans D. COHN-SHERBOK (éd.), *Theodicy* (Lewiston 1997), p. 8. Il insiste cependant sur une certaine dialectique: nous sommes, selon M., infiniment éloignés de Dieu (matière?) mais nous avons la capacité de progresser (libre arbitre?).

¹⁴⁰ Voir sur ce point le dernier chapitre des *Šemona Peraqim*.

¹⁴¹ De manière plus littérale: «de la maladie».

renverser le bol sur son orifice» et ils ont dit: «Job était un négateur de la résurrection des morts» et ils ont dit aussi à son propos: «Il s'est mis à mépriser et à blasphémer [Dieu].» Quant à sa parole, magnifié soit-il, [adressée] à Eliphaz: «Car vous n'avez pas parlé de moi de manière juste, comme mon serviteur Job» [Jb 42, 7], les Sages ont dit, [cherchant] une excuse¹⁴² pour ces [blasphèmes]: «Un homme n'est pas pris (au mot)¹⁴³, [quand il est] dans sa souffrance», je veux dire, qu'il est excusé à cause de l'intensité de [sa] souffrance. Mais ce genre de propos ne concorde pas avec cette parabole [...]¹⁴⁴.

[...] Et celle-ci est l'intention du livre de Job dans son ensemble, je veux dire, donner ce principe de foi ainsi qu'éveiller l'attention sur cette preuve par les choses naturelles, afin que tu ne te trompes pas et que tu ne cherches pas [à montrer] dans ton imagination que sa science est comme notre science ou son dessein, sa providence et son régime comme notre dessein, notre providence et notre régime. Car si l'homme connaît cela, tous les malheurs lui semblent légers et les malheurs n'augmentent pas les problèmes concernant Dieu, s'il connaît ou ne connaît pas [ses malheurs], s'il est provident ou s'il l'abandonne. Au contraire, ils augmentent l'amour, comme [Job] le dit à la fin de cette [communication] inspirée: «C'est pourquoi je dédaigne [mes propos antérieurs] et je me repens dans la poussière et la cendre» [Jb 42, 6], et comme le disent les Sages, que leur mémoire soit bénie: «ils agissent par amour et se réjouissent dans les souffrances» [...]¹⁴⁵.

¹⁴² Celle que Dieu a prise en compte pour tenir un propos élogieux sur Job dans le verset en question (Jb 42, 7).

¹⁴³ Ou: «n'est pas tenu responsable».

¹⁴⁴ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, p. 357: פהדיא אחד אלענאיה וקד עלמת קול אלחכמים אן ראי איוב הדיא פי גאיה אלסקס וקאלוא עפרא בפומיה דאיוב וקאלוא בקש איוב להפוך את הקערה על פיה וקאלוא איוב כופר בתחית המתים היה וקאלוא איצ'א ענה התחיל מחרף ומגדף פאמא קולה תעאלי לאליופי כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב פקאלוא אלחכמים פי אלענתדאר ען דילך אין אדם נתפש על צערו יעניי אנה עדיר לשדה אלאלאם והדיא אלנחו מן אלכלאם לים מן קביל הדיא אלמתי.

¹⁴⁵ *Guide*, éd. MUNK-JOEL, pp. 360-361: והדיא כאן גרץ' ספר איוב בגימלתה אעני אעטא הדיא האלקאעדה פי אלענתקאד ואלתנביה עלי הדיא אלעטדלאל באלאמור אלטביעיה חתי לא תגלט ותטלב בכיאלך אן יכון עלמה כעלמנא או קצדה וענאיתה ותדבירה כקצדנא וענאיתנא ותדבירנא פאדיא עלם אלענאן דילך סהל עליה כל מצאב ולא תזידה אלמצאב שכוכא פי אלאלאה והל יעלם או לא יעלם או יעתיני או יהמל בל תזידה מחבה כמא קאל פי כיאתמה הדיא אלוחי על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר וכמא קאלוא ז"ל עושים מאהבה ושמוחים ביסורין.

M. s'appuie sur quatre premières traditions (textes 33, 34, 35 et 36) où les rabbins stigmatisent l'attitude blasphématoire de Job¹⁴⁶. Il est probable que la plupart de ces critiques sont issues d'un même rabbin, l'*amora* babylonien Raba (320-350 n. e), comme l'a montré Mack dans son livre consacré à Job¹⁴⁷. M. cite uniquement le contenu de l'une d'entre elles, qui concerne la résurrection des morts¹⁴⁸. Il est probable qu'il lui accorde une importance plus grande qu'aux autres.

Texte 35 (p. 357), TB, BB, 16a

[...] «La nuée disparaît et s'en va, de même celui qui descend au Shéol n'en remonte pas» [Jb 7, 9]. Raba a dit: A partir d'ici, [on apprend] que Job niait la résurrection des morts [...].

Les quatre textes confirment le caractère aristotélicien (et donc à première vue problématique) de la conception de la providence défendue par Job. M. écarte en revanche une cinquième tradition (texte 37), où les rabbins excusent les blasphèmes de Job, en affirmant qu'elle n'est pas conforme à la nature profonde de l'histoire de Job, celle de constituer une parabole¹⁴⁹. La relation de M. avec les traditions talmudiques est donc dans ce contexte très ambivalente.

Texte 38 (p. 361), TB, *Šabbat*, 88b

[...] Nos maîtres ont enseigné: Ceux qui sont insultés et n'insultent pas, qui entendent la honte qui leur est faite et ne répondent pas, agissent par amour et se réjouissent dans les souffrances et c'est sur eux que l'Écriture dit: «Et ceux qu'il aime [seront] comme le soleil dans sa puissance» [Jg 5, 31] [...].

¹⁴⁶ Le texte 36 est cité dans TB, BB, 15b et les textes 33, 34 et 35 dans TB, BB, 16a. En fait, les textes auxquels fait allusion M. sont certainement plus nombreux, car, dans TB, BB, 16a, l'expression «qu'il y ait de la poussière sur la bouche de Job» est employée à trois reprises: elle stigmatise sa prétention d'être l'égal de Dieu, son insolence quand il n'hésite pas à le réprimander et sa prétention à être le plus vertueux sur le plan de la morale sexuelle, alors qu'Abraham lui est supérieur.

¹⁴⁷ MACK, «*Ella mašal haya*», pp. 156-167. Ce fait est curieux car la doctrine de la rétribution de Raba annonce par certains côtés la conception maïmonidienne de la providence, voir COSTA, *L'au-delà et la résurrection*, pp. 131-132, n. 191.

¹⁴⁸ La résurrection était en revanche absente de la doctrine rabbinique de la rétribution, présentée par M. en *Guide* III, 17, comme nous l'avons signalé plus haut.

¹⁴⁹ Le texte 37 est tiré de TB, BB, 16b. Il est possible que le rejet de cette tradition relève d'une critique implicite par M. des positions de Rabbi Yoḥanan de Tibériade, soit sur la question du statut du livre de Job (réalité ou parabole), comme nous l'avons déjà souligné dans la note 120, soit sur l'interprétation même que Rabbi Yoḥanan fait de la souffrance de Job et de la souffrance en général, voir sur ce point MACK, «*Ella mašal haya*», pp. 170-190.

M. réaffirme son rejet de la souffrance comme préliminaire à une plus grande récompense, rejet qui semble un élément essentiel de sa doctrine du mal. Il cite à nouveau le principe rabbinique :

Texte 39 (p. 361), TB, *Šabbat*, 55a

[...] Rab Ami a dit: Il n'y a pas de mort sans péché et il n'y a pas de souffrances sans faute [...].

Il est cependant curieux que dans cette deuxième occurrence l'opinion de Rab Ami ne soit plus présentée comme une opinion majoritaire: «*Ce ne sont pas tous les Sages qui soutiennent aussi cette opinion* propre à la masse, car ils ont déjà dit: "il n'y a pas de mort sans péché et il n'y a pas de souffrances sans faute".» Peut-être faut-il distinguer la masse des rabbins, qui soutiennent l'avis de Rab Ami et la masse tout court, adepte de la compréhension vulgaire de l'épreuve et nécessairement en désaccord avec Rab Ami.

A première vue, l'idée que Dieu met à l'épreuve un individu pour lui accorder une plus grande récompense est donc attribuée au «vulgaire», c'est-à-dire étant donné le contexte, au «juif du commun». Le *Guide* définit cependant dans les mêmes termes la doctrine rabbinique des souffrances d'amour¹⁵⁵ et la définition de l'épreuve comme source d'une plus grande récompense se retrouve également chez Sa'adya Gaon et Bahya Ibn Paquda¹⁵⁶. Comme nous l'avons vu plus haut, la doctrine des souffrances d'amour est rapprochée par M. des conceptions mu'tazilites en matière de rétribution, il est donc probable qu'il en est de même pour la compréhension vulgaire de l'épreuve, même si M. ne le dit pas explicitement. 'Abd al-Jabbār évoque à plusieurs reprises la notion d'épreuve (*miḥna*) dans sa réflexion sur la souffrance¹⁵⁷. Le fait que, dans tout le chapitre, M. évite les termes arabes *miḥna* et *balwā* et n'utilise que l'hébreu *nissayon*, est peut-être à comprendre dans ce contexte. Il est certes possible d'expliquer ce fait par le caractère lexicographique et exégétique du chapitre. Les chapitres du *Guide* qui ont pour but d'expliquer le sens d'un terme hébreu citent ce terme en hébreu

אגירה פאן הדי'ה קאעדה לם תדיכר פי אלתורה בנץ גילי בוגיה ולא פי אלתורה מא יוהם ט'אהרה הדי'ה אלמעני גיר מוציע ואחד מן אלסתה מואציע וסאבין מעני דילך ואלקאעדה אלשרעיה צ'ד הדי'ה אלראי הו קולה תעאלי אל אמונה ואין עול ולא כל אלחכמים איצ'א ירון הדי'ה אלראי אלג'מהורי לאנהם קד קאלוא אין מיתה בלא חטא ואין יסורי'ן בלא עון.

¹⁵⁵ Voir *Guide* III, 17, commenté plus haut.

¹⁵⁶ Voir sur ces différents points LÉVY, *La divine insouciance*, pp. 323 et 326-327.

¹⁵⁷ Voir HEEMSKERK, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, pp. 133 et 152-154.

et non en traduction arabe. Or, on peut considérer *Guide* III, 24, comme une explication de six versets de la Tora, où apparaît le verbe «éprouver» (*nissa*). M. part cependant de la conception vulgaire de l'épreuve, qu'il rejette. Or, cette conception a des liens étroits avec le *kalām* musulman comme juif et sa terminologie arabe (*miḥna*, *balwā*), d'où peut-être la réticence de M. à employer ces termes et son choix de se limiter à l'hébreu *nissayon*. Pour M., l'épreuve ne se confond pas avec les souffrances d'amour: elle est mentionnée dans l'Écriture et elle constitue un véritable problème¹⁵⁸. Elle mérite donc un traitement spécifique, que le choix de l'hébreu contribue aussi à mettre en valeur.

CONCLUSION

Nous avons donc commenté l'ensemble des citations talmudiques ou midrašiques, présentes dans les chapitres 8 à 24 du *Guide*. Ces citations peuvent consister parfois en de brèves mentions ou de simples allusions. Nous avons par exemple considéré l'expression «souffrances d'amour» comme une citation talmudique (texte 16), mais cela ne va pas nécessairement de soi¹⁵⁹. Elles se répartissent de la manière suivante au sein des chapitres:

Chapitre 8 : 7	Chapitre 17 : 8
Chapitre 9 : 0	Chapitre 18 : 0
Chapitre 10 : 2	Chapitre 19 : 1
Chapitre 11 : 0	Chapitre 20 : 0
Chapitre 12 : 0	Chapitre 21 : 0
Chapitre 13 : 0	Chapitre 22 : 13
Chapitre 14 : 1	Chapitre 23 : 6
Chapitre 15 : 0	Chapitre 24 : 1
Chapitre 16 : 0	

¹⁵⁸ Sur la différence entre souffrances d'amour et épreuve, voir LÉVY, *La divine insouciance*, p. 326.

¹⁵⁹ Lévy ne la considère d'ailleurs pas comme une citation talmudique (*La divine insouciance*, p. 321).

Neuf chapitres sur dix-sept sont dénués de citations rabbiniques. C'est certainement l'une des raisons qui ont poussé les savants à ne pas s'y intéresser de très près. Il est cependant difficile de négliger totalement trente-neuf citations rabbiniques! Des citations talmudiques et midrashiques interviennent dans presque tous les chapitres décisifs où la question du mal est traitée, si l'on excepte le chapitre 11 qui traite de l'ignorance, comme cause du mal et le chapitre 12, où M. présente sa typologie des maux. Tous les autres chapitres dénués de citations rabbiniques n'abordent pas directement la question du mal, même si leur contenu est utilisé par M. pour élucider cette même question. 38 citations sur 39 apparaissent dans des chapitres où la question du mal est centrale. La seule exception est le texte 10, cité dans le chapitre 14, qui continue la réflexion, entamée dans le chapitre 13, sur la finalité de la création. L'ampleur des dimensions du cosmos, mise en valeur dans le texte 10, confirme, comme le pense M., que l'homme ne peut être au centre du monde. La répartition des citations entre les chapitres est très inégale, fait qui n'est certainement pas sans signification. Certains chapitres n'abordent qu'un seul thème, mais d'autres sont plus hétérogènes, comme le chapitre 22 qui traite à la fois du statut herméneutique du livre de Job, à lire comme une parabole et de la question du penchant au mal. Même un chapitre centré sur un thème, comme le chapitre 17, peut se révéler plus complexe dans le détail. Le tableau ci-dessous tient compte de ces éléments ainsi que de l'essentiel de nos commentaires sur les citations:

	1. THÈME	2. RÉAPPROPRIATION	3. CRITIQUE	4. EXPOSÉ D'UNE OPINION (FAVORABLE)	5. EXPOSÉ D'UNE OPINION (CRITIQUE)
Guide III, 8 Textes 1-7	La matière, origine du mal	Choix de traditions ascétiques, indirectes et minoritaires			
Guide III, 10 Textes 8-9	La relation entre Dieu et le mal	Choix de traditions qui éloignent le plus possible Dieu du mal			
Guide III, 17 Textes 11-15	La providence divine			L'opinion de la majorité des rabbins sur la providence Absence apparente de la dimension eschatologique de cette opinion	
Guide III, 17 Texte 16	La providence divine				La doctrine minoritaire des souffrances d'amour, qui n'est pas fondée dans la Tora et qui est apparentée à la doctrine mu'tazilite de la rétribution
Guide III, 17 Textes 17 et 18	La providence divine	Traditions qui contredisent en apparence la conception maïmonidienne de la providence et que M. interprète			
Guide III, 19 Texte 19	Dieu a-t-il connaissance de ce qui se passe sur terre ?				Tradition montrant des juifs sceptiques sur la capacité de Dieu à savoir ce qui se passe sur terre

	1. THÈME	2. RÉAPPROPRIATION	3. CRITIQUE	4. EXPOSÉ D'UNE OPINION (FAVORABLE)	5. EXPOSÉ D'UNE OPINION (CRITIQUE)
Guide III, 22 Textes 20-25	Job est-il une parabole ?	L'opinion apparemment minoritaire, selon laquelle Job est une parabole Les opinions diverses qui situent Job dans le temps. Selon M., elles démontrent, par leur pluralité même, que Job n'a jamais existé			
Guide III, 22 Textes 26-32	Le penchant au mal	Des traditions présentant une conception impersonnelle de Satan identifié au penchant au mal			
Guide III, 23 Textes 33-38	La position de Job sur la providence	Traditions sur les blasphèmes de Job : le Job aristotélicien Tradition sur l'homme qui reçoit les souffrances avec amour : le Job qui connaît Dieu	Tradition excusant les blasphèmes de Job par l'excès de ses souffrances		
Guide III, 24 Texte 39	L'épreuve			L'interprétation vulgaire de l'épreuve n'est pas admise par tous les rabbins, comme le montre le principe : « il n'y a pas de mort sans péché »	

A l'évidence, M. peut difficilement s'appuyer sur des traditions unanimes, puisque, sur toutes les questions qu'ils ont abordées, la pluralité d'opinions est un fait récurrent chez les rabbins. M. doit donc faire des choix au milieu de traditions d'orientations très diverses. Ce choix dépend d'abord de ce que M. veut démontrer. W. Braude a insisté sur le rapport double que M. entretient avec ses sources midrashiques: tantôt réappropriation, tantôt attitude critique¹⁶⁰. Notre tableau confirme cette approche. Nous avons cependant distingué les passages du *Guide* où M. développe son argumentation (les colonnes 2 et 3) et ceux où il expose les opinions des rabbins ou d'autres protagonistes (les colonnes 4 et 5). Dans les deux cas interviennent des citations rabbiniques et l'approche de M. peut être positive ou au contraire critique.

L'attitude la plus fréquente de M. à l'égard des textes rabbiniques est celle de la réappropriation, celle de la critique se réduisant à une seule occurrence (texte 37). Certains de ces textes sont explicitement décrits par M. comme contredisant sa propre opinion. C'est le cas pour les textes 17 et 18 qui contredisent la conception maïmonidienne de la providence. Le processus de réappropriation consiste alors en une réinterprétation de ces textes, à la manière talmudique, montrant que la contradiction n'est qu'apparente et qu'ils confirment eux aussi le point de vue de M. Les textes 21 à 24 contredisent également l'opinion de M.: ils soutiennent que Job a bien existé. M. se les réapproprie pourtant, en tirant habilement partie de leurs divergences internes: puisque les avis rabbiniques sur l'époque à laquelle a vécu Job sont très partagés, c'est qu'il n'a pas dû exister¹⁶¹. Pour tous les autres textes, la réappropriation semble suivre une trajectoire plus directe, puisque M. se contente de justifier ses opinions en les citant simplement. Les traditions ascétiques (textes 1-7) ou celles qui nient tout lien entre Dieu et le mal (textes 8-9) sont effectivement des points d'appui tout trouvés pour l'argumentation de M. Elles montrent qu'une partie des traditions rabbiniques anciennes peut déjà être qualifiée de rationaliste, soit parce qu'elle a connu l'influence de la culture hellénistique, soit parce qu'elle est arrivée à des positions rationalistes par sa dynamique interne. M. situe clairement sa démarche dans la lignée de ces traditions. Le texte 26, attribué à Rabbi Šim'on ben Laqiš et qui identifie Satan et le penchant au mal, est en revanche susceptible de deux interprétations, soit rationaliste (Satan est une entité impersonnelle, le penchant au mal) soit «mythique» (le penchant au mal est bien une personne: Satan). La lecture rationaliste, adoptée par M., est certainement la plus conforme à l'inten-

¹⁶⁰ W. BRAUDE, « Maimonides's Attitude to Midrash », dans Ch. BERLIN (éd.), *Studies in Jewish Bibliography, History, and Literature in Honor of I. Edward Kiev* (New York 1971), pp. 75-83.

¹⁶¹ Pour un raisonnement similaire, voir MACK, « *Ella mashal haya* », p. 41.

tion originelle de l'auteur, car le même Rabbi Šim'on ben Laqiš soutient que Job est une simple parabole. Les deux opinions rationalistes de Rabbi Šim'on ben Laqiš sont au fondement de l'exégèse elle aussi rationaliste que M. fait du livre de Job et il est probable que celui-ci en était conscient.

Les deux colonnes suivantes du tableau concernent les textes rabbiniques cités dans le cadre de l'exposé par M. d'une opinion, qui peut être favorable à cette opinion ou au contraire critique. Avec les textes 11-15, M. décrit une opinion sur la providence et la rétribution, avec laquelle il ne peut être a priori en désaccord, puisqu'il la présente comme l'opinion de la Tora et de la majorité des rabbins. Le texte 39, qui est identique au texte 11, apparaît dans le cadre d'une autre problématique, celle de la signification qu'il faut attribuer au mot «épreuve». L'interprétation courante de l'épreuve, selon laquelle elle vise à augmenter la récompense de l'homme éprouvé, serait contraire à la doctrine de la rétribution défendue par la Tora et la majorité des rabbins et pour cette raison, M. ne peut que la rejeter. Inversement, quand M. expose la doctrine rabbinique des souffrances d'amour, il le fait avec une orientation critique, puisqu'il la marginalise doublement, en affirmant son caractère minoritaire au sein des rabbins et en lui déniait tout enracinement dans la Tora voire en la considérant comme contraire à la Tora¹⁶². Il en est de même quand il cite l'opinion de certains juifs, sceptiques sur la capacité de Dieu à savoir ce qui se passe dans le monde (texte 19).

On pourrait voir dans l'attitude critique de M. à l'égard des souffrances d'amour la réaction du philosophe envers une doctrine qu'il considère comme contraire à la raison. Comment peut-on affirmer que Dieu fait souffrir des êtres, alors qu'ils n'ont pas péché et qu'ils n'ont pas besoin d'être punis ? Comment peut-on voir dans l'envoi de la souffrance un signe de l'amour divin pour le juste ? En fait, l'enjeu est plus complexe, car la doctrine des souffrances d'amour a une parenté très étroite avec la conception mu'tazilite de la rétribution. Les mu'tazilites considèrent en effet que Dieu peut faire souffrir le juste sans faute préalable et que cette souffrance est explicable et donc rationnelle. Non seulement le point de vue mu'tazilite a un prédécesseur rabbinique dans les souffrances d'amour, mais il a également influencé l'œuvre de penseurs juifs que M. ne pouvait ignorer, celle de Sa'adya Gaon et de Baḥya Ibn Paquda. La lutte que mène M. contre le manque de rigueur rationnelle du *kalām*, musulman comme juif, trouverait donc l'une de ses manifestations dans la question de la souffrance du juste.

¹⁶² La doctrine des souffrances d'amour a le même principe directeur que l'interprétation vulgaire de l'épreuve (dans les deux cas, Dieu vise à augmenter la récompense du juste). Or, cette dernière est contraire à la Tora, selon les dires mêmes de M. dans *Guide* III, 24.

En fait, les textes où M. expose des opinions sont moins univoques que ces textes argumentatifs. Ainsi, il n'est pas si évident que M. adopte entièrement l'opinion sur la providence qu'il a attribuée à la Tora et à la majorité des rabbins (texte 11). M. introduit cette opinion par les mots: «la nôtre, c'est-à-dire celle de notre Tora» et il la distingue explicitement de sa croyance propre sur le même sujet. A aucun moment, il ne mentionne la dimension essentielle de la doctrine rabbinique de la rétribution, celle de la croyance dans le monde futur. Celle-ci est évoquée uniquement à propos de l'opinion mu'tazilite, que M. critique explicitement. Si M. rejette la conception habituelle de l'épreuve, il n'est pas sûr que ce soit à cause de son adhésion au texte qu'il cite (texte 39). On peut également se demander si M. rejette totalement la doctrine des souffrances d'amour puisqu'il cite positivement une tradition qui en est très proche (texte 38). Quant au texte 19, les juifs sceptiques sur l'omniscience divine partagent une opinion répandue chez les philosophes et qu'il n'est pas impossible de rapprocher de la conception maïmonidienne de la providence, même si M. s'en défend. Celle-ci en effet suppose que Dieu ne connaît que celui qui a un intellect suffisamment développé pour être en contact avec lui.

De manière plus générale, M. a tendance à simplifier les sources rabbiniques qu'il cite¹⁶³. Il ne mentionne pas, la plupart du temps, les auteurs des traditions et il interprète parfois certains textes, sans tenir compte de la séquence talmudique (*sugya*) où ils apparaissent. Ainsi, l'opinion de Rab Ami, mentionnée à deux reprises par M. (textes 11 et 39) est, dans le Talmud, intégrée dans une *sugya*, où elle est discutée en profondeur pour être finalement rejetée. M. sépare le texte de cette *sugya* et l'accompagne d'un commentaire qui la contredit directement: le texte exprimerait l'opinion de la majorité des rabbins¹⁶⁴. Pour les textes 33 à 37, M. manifeste un autre type de simplification. Loin de se fonder sur une opinion, détachée de toute la discussion qu'elle suscite, il mentionne plusieurs traditions, issues de la même *sugya* (textes 33-36), qui pointent toutes l'attitude blasphématoire de Job. On peut cependant parler, là aussi, d'une certaine simplification, puisqu'il ne cite explicitement que le blasphème sur la résurrection des morts et qu'il écarte en revanche la conclusion de la *sugya* (texte 37) qu'il estime ne pas être conforme au sens global de la parabole de Job. Le rejet de cette conclusion

¹⁶³ Cette tendance à la simplification est également à l'œuvre dans le *Mišne Tora* de M., voir I. TWERSKY, *Introduction to the Code of Maimonides* (Mishneh Torah) (New Haven – Londres 1980), p. 101.

¹⁶⁴ *Guide* III, 22, est un cas encore plus problématique. M. y affirme que tous les Sages s'accordent pour voir dans le dialogue entre Dieu et Satan, au début du livre de Job, ainsi que dans le fait que Job est livré dans la main de Satan, une parabole, mais il ne donne aucune preuve de son assertion. Il a peut-être à l'esprit l'opinion que certains prêtent à Rabbi Šim'on ben Laqiš: Job a existé mais pas ses souffrances (voir MACK, «*Ella mashal haya*», pp. 138-140).

ne se limite d'ailleurs pas à abrégé et simplifier une séquence textuelle, en la rendant univoque et homogène au niveau de son sens. Il est probable que M. veut remplacer le texte 37 par une autre tradition, celle du texte 38, qui ne concerne pourtant pas Job au départ et qui fait office de véritable conclusion. En effet, les blasphèmes de Job, qui expriment ses positions aristotéliennes, ne doivent pas être excusés, comme le pense le texte 37, mais remplacés par la conception du dernier Job, qui connaît enfin Dieu et auquel ferait allusion le texte 38.

Si l'on quitte le niveau de la *sugya* pour se placer à une échelle textuelle plus vaste, certaines simplifications mentionnées plus haut doivent être relativisées. Dire que l'affirmation de Rab Ami est majoritaire, est une réelle simplification, voir une trahison de la réalité du texte, au niveau de la *sugya*. Si M. dit la même chose à l'échelle de l'ensemble des traditions rabbiniques qui traitent de la question de la rétribution, son affirmation est beaucoup plus pertinente, comme nous l'avons déjà signalé plus haut. Mais la tendance à la simplification de M. peut concerner aussi les complexes de traditions. Ainsi, M. distingue sur la question de la rétribution (et donc sur celle de la souffrance du juste) deux courants de pensée chez les rabbins: un point de vue majoritaire qui associe systématiquement la souffrance à une faute préalable et un point de vue minoritaire qui parle des souffrances d'amour. En opérant cette distinction, M. simplifie de manière considérable la pensée des rabbins, tout particulièrement leurs conceptions non expiatoires de la souffrance, qu'il réduit aux souffrances d'amour. M. a certainement hérité de Sa'adya Gaon cette répartition des opinions rabbiniques en deux courants (souffrances punitives, souffrances d'amour), mais son objectif est vraisemblablement différent: masquer le fait que le point commun entre les doctrines rabbiniques de la rétribution et celles des mu'tazilites est loin de se limiter aux souffrances d'amour et qu'un accord plus général existe entre leurs doctrines respectives.

A première vue, M. ne semble pas se soucier du caractère majoritaire ou minoritaire des textes rabbiniques qu'il se réapproprie ou qu'il critique. Il considère uniquement leur aspect pertinent ou non pertinent pour le raisonnement qu'il soutient. Il semble en aller autrement pour les traditions classées dans la troisième catégorie, celle de l'exposé d'une opinion. Le principe: «il n'y a pas de mort sans péché» est décrit explicitement comme recueillant l'adhésion de la majorité des rabbins et la doctrine des souffrances d'amour comme minoritaire. Ce constat de M. est en grande partie objectif. Le principe de Rab Ami est en effet sous-jacent à de nombreuses traditions et l'expression «souffrances d'amour» apparaît très peu dans le corpus rabbinique. Mais M. n'en reste pas à un point de vue uniquement descriptif, car selon lui, c'est le principe de Rab Ami qui exprime la doctrine de la Tora, les souffrances d'amour n'étant pas fondées dans l'Écriture.

Cela invite à se demander si M. n'a pas une prédilection implicite pour d'autres doctrines majoritaires ou pour l'idée même de doctrine majoritaire, avec l'aura d'autorité qu'elle véhicule habituellement dans l'univers rabbinique. La plupart de ses citations ne sont pas accompagnées de leurs auteurs respectifs, mais elles sont présentées comme des opinions communément partagées. Le cas de Rab Ami est assez emblématique, son nom n'apparaît pas et sa déclaration devient celle de la majorité des rabbins. Les affirmations critiques à l'égard de Job, que cite M., sont toutes issues d'un seul rabbin, Raba. M. là aussi présente ces déclarations comme celles des Sages en général. Ne cherche-t-il pas, à chaque fois, à donner plus d'autorité au texte, en le présentant comme une tradition anonyme ou venant des Sages?

En fait, ce mode de citation n'est pas propre à M. Il caractérise d'autres auteurs médiévaux et on le trouve déjà dans les Midrašim tardifs. Quand on cite une tradition talmudique, on parle des «Premiers Sages» (*ḥakamim rišonim*), sans rentrer dans le détail des attributions individuelles¹⁶⁵. Dans certains cas, l'absence de l'auteur individuel répond à un besoin précis de M., qui n'est pas nécessairement ou uniquement celle de la recherche d'autorité¹⁶⁶. Si M. ne mentionne pas le nom de Rab Ami, c'est qu'il est convaincu que son point de vue reflète objectivement l'opinion la plus répandue dans les sources rabbiniques et cette conviction est probablement exacte. Si M. cite les traditions critiques à l'égard de Job sans mentionner le nom de leur auteur Raba, c'est que le même Raba, en conclusion de la *sugya*, a également relativisé la gravité des déclarations de Job. Or, M. considère positivement les critiques alors qu'il rejette la pertinence de la conclusion. Cette démarche double serait plus difficile à mener si M. avait explicitement attribué l'ensemble des traditions à Raba¹⁶⁷.

Même si la chose demeure implicite, on peut même aller jusqu'à dire que M. prise particulièrement les traditions rabbiniques minoritaires. Certaines des traditions que cite M. ne peuvent pas être classées facilement sous les étiquettes «majoritaire» ou «minoritaire». Celles qui valorisent l'ascèse ou celle qui af-

¹⁶⁵ Voir par exemple le développement de MTa, *Wa-yiqra*, 8, sur le monde futur.

¹⁶⁶ Dans ses ouvrages halāqiques, la pratique par M. de l'anonymat des traditions citées répond en effet à des besoins divers: réaffirmer le caractère unitaire originel de la Tora orale sinaïtique, rechercher un effet d'autorité, obtenir une présentation simplifiée des traditions halāqiques, dans un but à la fois théorique (montrer le caractère cohérent et systématique de la *halāqa*) et pratique (faciliter au fidèle l'accès à la bonne pratique). Voir sur ces différents points les introductions du *Mišne Tora* et du *Sefer ha-mišwot*, ainsi que TWERSKY, *Introduction to the Code of Maimonides* (Mishneh Torah), pp. 97-102.

¹⁶⁷ Il n'est cependant pas évident que le texte 37 soit de Raba. Dans la version des *Haggadot ha-talmud*, qui date de 1511, le texte est attribué à Rabba.

firme que Job est une simple parabole sont en revanche clairement minoritaires. Dans le deuxième cas, M. va même plus loin: il insiste sur les divisions internes au point de vue majoritaire (Job a existé à une certaine époque) pour montrer la véracité du point de vue minoritaire (Job est une parabole). Puisque la majorité des rabbins ne parvient pas à se mettre d'accord sur l'époque à laquelle a vécu Job, c'est qu'il n'a certainement jamais existé. La valorisation de traditions minoritaires est conforme à l'élitisme maïmonidien. Le terme *jumhūr* est employé à propos de l'opinion de Rab Ami: «c'est selon cette opinion que se déploient les propos de la masse (*jumhūr*) de nos Sages» Or, il a une connotation plutôt négative dans le discours de M. Comme nous l'avons signalé plus haut, il n'est pas forcément évident que M. accepte le point de vue majoritaire de Rab Ami et qu'il rejette celui, minoritaire, des souffrances d'amour.

Il est bon de conclure sur une note d'humilité, car, en plus de ses intentions réelles, toujours susceptibles de débat, certains aspects de la démarche de M. restent difficiles à éclaircir. Pourquoi réinterprète-t-il des textes, dont il dit explicitement qu'ils sont susceptibles de le contredire, alors qu'il ne le fait pas dans d'autres cas? Pourquoi se contente-t-il parfois de commenter directement la Bible, alors que des *midrašim* qui lui sont favorables existent aussi sur la question et que l'on ne peut pas toujours arguer de son ignorance éventuelle de ces textes? Les stratégies de M., dans son usage philosophique des sources juives anciennes, manifestent une grande complexité, que notre étude n'a éclairée que de manière très partielle. L'enjeu est cependant de taille, si l'on veut parvenir à une meilleure compréhension de la pensée de M., dans ses modes d'argumentation comme dans ses contenus¹⁶⁸.

Recibido: 01/03/2009

Aceptado: 01/02/2010 (versión final)

¹⁶⁸ Une première version de notre article est parue dans la revue *Studia Judaica* («Some Notes on the Talmudic Quotations in *Guide of the Perplexed*, III, 8-24», *Studia Judaica* 17, 2009, pp. 169-180). Elle consiste en une brève note, directement issue d'une communication prononcée dans le cadre d'un colloque. Elle a été considérablement retravaillée et augmentée, pour donner la présente version. Dans celle-ci, on trouvera une traduction complète de tous les textes concernés ainsi que l'ensemble des références bibliographiques, citées et discutées en détail. Le développement comme les notes apportent des éclairages nouveaux sur le rapport de Dieu et du mal, les doctrines rabbiniques de la rétribution (souffrance d'amour, justifications de la mort des justes, explications des souffrances de Job), le problème de l'origine du penchant au mal et la doctrine mu'tazilite de la rétribution telle que la présente M. et telle qu'elle apparaît dans les sources musulmanes. La conclusion est entièrement inédite.