

# La lecture maïmonidienne d'Isaïe: Contre les apocalypses

## *A leitura maimonidiana de Isaías: Contra os apocalipses*

Géraldine ROUX

Universidade Marc Bloch (Estrasburgo 2)

Parlamento dos Filósofos (Estrasburgo)

---

### Resumo

---

Este artigo tenta decodificar a leitura maimonidiana de Isaías, em torno principalmente da análise do capítulo 29 da segunda parte do *Guia dos Perplexos*, de acordo com dois pontos: a crítica das crenças populares quanto aos milagres e ao fim do mundo, crenças que ele julga inextricavelmente ligadas. O propósito manifesto do autor do *Guia*, neste capítulo, é erradicar essas crenças populares, as quais tornam-se tanto mais inquietantes, quando parecem alcançar as casas de estudo. Mas como erradicar o que Maimônides julga ser falsas crenças sem pôr em perigo os princípios da Torá? Como manter a crença na criação do mundo sem supor seu fim ou sua destruição? A questão específica deste artigo será esclarecer a estrutura do capítulo analisado, o que nos permitirá compreender a forma de desarraigamento dessas crenças utilizada por Maimônides.

**Palavras-chave:** Apocalipse, escatologia, história, messianismo, *teshuvah*.

---

### Abstract

---

This paper tries to decode the maimonidean's reading of Isaiah, all around mainly the analysis of the chapter 29 of the second part of the *Guide of the Perplexed*, according to two points: the criticism of the popular beliefs concerning miracles and the end of the world, which he considers inextricably connected. The visible purpose of the author of the *Guide*, in this chapter, is to eradicate all these popular beliefs, the more disturbing as they seem to reach the houses of studies. But how eradicate what Maimonides judges to be false beliefs without putting in danger the principles of the Torah? How to maintain the faith in the creation of the world without supposing its end or its destruction? The specific question, in this article, will be revealing the structure of the studied chapter, what will allow us to understand the mode of banishment of these beliefs used by Maimonides.

**Keywords:** Apocalypses, eschatology, history, messianism, *teshuvah*.

Depuis la chute du Second Temple, Israël n'est plus une nation politique mais un peuple dont l'expérience douloureuse présente est celle de l'Exil, de la captivité, sans foyer national. Si le psaume 146

affirme que « l'Éternel libère les captifs »<sup>1</sup>, sous le joug de la domination des nations, c'est cette aspiration qui domine ces temps de désespoir et donne naissance à des attentes messianiques ayant le plus souvent pour

---

<sup>1</sup> Psaumes, 146, 7.

corollaires des courants apocalyptiques, se fondant principalement sur les visions d'Isaïe et d'Ezéchiel. A partir de ce constat, Maïmonide, reprenant certaines analyses de la *Lettre au Yémen*, va développer une critique féroce de l'interprétation littérale d'Isaïe, principalement au chapitre 29 de la deuxième partie du *Guide des Perplexes*, afin de déraciner ces croyances populaires, d'autant plus inquiétantes qu'elles semblent gagner les maisons d'études. Mais comment déraciner ce que Maïmonide juge être des fausses croyances sans pour autant mettre en péril les principes de la Torah ? Comment maintenir la croyance en la création du monde sans supposer sa fin ou sa destruction ? Il s'agira principalement, dans cet article, d'étudier le chapitre II, 29 du *Guide* pour en dégager la structure, ce qui nous permettra de dévoiler le mode de déracinement de ces croyances, utilisé par Maïmonide.

La plus grande partie du chapitre 29 de la deuxième partie du *Guide* s'attaque aux courants apocalyptiques, nés après la chute du second Temple et dont la popularité ne cesse de grandir dans les temps troublés, comme corollaires d'ailleurs des mouvements messianiques :

On connaît déjà le but auquel nous visons; c'est (de prouver) qu'une destruction (future) de ce monde, un changement de l'état dans lequel il est, ou même un changement quelconque dans sa nature, de manière qu'il doive ensuite rester dans cet état altéré, est une chose qu'aucun texte prophétique, ni même aucun discours des docteurs ne vient appuyer [...] <sup>2</sup>

Pour cela, Maïmonide développe deux lignes d'attaques, inextricablement liées: la question des apocalypses et celle des miracles. Ce chapitre est

entièrement consacré à la vision d'Isaïe et on ne peut le lire qu'en regard d'un autre texte inspirant les courants apocalyptiques, la vision d'Ezéchiel. Si Ezéchiel décrit la chute de Jérusalem, Isaïe annonce sa renaissance et l'une et l'autre vision retracent cette renaissance dans la violence et des cataclysmes, notamment dans la vision d'Ezéchiel de la guerre de Gog et Magog précédant la reconstruction du Temple. Entre les deux commentaires, le contraste est frappant. Si Maïmonide relève les anthropomorphismes les plus grossiers dans son interprétation de la vision d'Isaïe, la précision n'approche pas celle de son interprétation de la vision d'Ezéchiel des premiers chapitres de la troisième partie du *Guide*. Si l'une et l'autre visions doivent être lues de manière allégorique, celle d'Isaïe décrit un événement historique – la chute du premier Temple et la reconstruction d'Israël – alors que celle d'Ezéchiel doit être interprétée comme une cosmologie. Ce n'est qu'en purgeant le livre d'Isaïe de toute référence cosmologique, en l'ancrant dans l'histoire de la nation, de ses chutes successives, dont celles à venir, que Maïmonide peut neutraliser toute interprétation apocalyptique, voire messianique, tout au moins au sens populaire de son attente.

On peut lire ce chapitre XIX selon deux grands moments: la critique de toute interprétation apocalyptique des livres des prophètes, dont celui d'Isaïe serait le paradigme, et la critique des miracles perpétuels<sup>3</sup>. Après avoir indiqué l'homonymie entre la langue des prophètes et celle des hommes, Maïmonide enjoint son lecteur à lire les affirmations d'Isaïe comme des hyperboles ne décrivant pas des bouleversements cosmologiques mais historiques. Par exemple, la ruine de grandes nations est traduite par des métaphores comme « les astres sont tombés, le ciel a été bouleversé »<sup>4</sup>. De même, dans certains versets, Isaïe, par hyperbole, prend la partie pour le tout:

<sup>2</sup> Maïmonide, *Le Guide des Égarés*, II, 29, Paris, Maisonneuve et Larose, traduction S. Munk, 1981, p. 222, dont l'abréviation sera G dans les prochaines notes.

<sup>3</sup> S'intercalent entre ces deux critiques des allusions messianiques qu'on ne peut interpréter qu'une fois comprise l'architecture générale du chapitre.

<sup>4</sup> G, II, 29, p. 211.

« lorsque le prophète raconte la ruine des habitants d'un certain endroit, il met quelquefois toute l'espèce (humaine) à la place des habitants de cet endroit »<sup>5</sup>, sur la base d'un principe selon lequel « il s'exprime toujours au sujet du règne d'un roi, comme si c'était un monde propre à celui-ci, à savoir: un ciel et une terre »<sup>6</sup>. Le modèle de gouvernement est celui de la royauté, s'insérant, encore une fois, dans l'ordre du gouvernement divin. Or, il faut immédiatement opérer une distinction, même si les mots employés sont semblables, entre la royauté des idolâtres et celle d'Israël, ce qui nous fera comprendre l'interprétation messianique, dégagée de toute approche apocalyptique, de ce dernier verset.

De manière générale, Isaïe s'exprime par hyperbole. Lorsqu'un royaume s'écroule, quel qu'il soit, sa chute est comparée à celle d'une étoile ou d'un astre. Maïmonide, en lisant cette métaphore, ne peut qu'avoir en vue la cosmologie d'Ezéchiel<sup>7</sup>, en l'interprétant comme « comparables aux étoiles par la solidité, par l'élévation de position et par l'éloignement des vicissitudes »<sup>8</sup>. La solidité renverrait à la régularité et à la constance du mouvement des étoiles servant d'intermédiaires – sans être productrices de cet ordre – au gouvernement divin en raison de « l'élévation de leur position », c'est-à-dire de leur dignité et non de leur étendue géographique. De même, « l'éloignement des vicissitudes » renverrait à la paix politique et civile, telle que le peuple, appartenant à cette nation, la vit au quotidien avant la chute. Ainsi, Isaïe décrirait la fin d'une nation, sans jugement de valeur en fonction de sa propre nation. Il décrirait les sentiments d'épouvante de tout peuple, idolâtre ou non, confronté à la capitulation et à la perte de son autonomie politique.

<sup>5</sup> G, II, 29, p. 212.

<sup>6</sup> G, II, 29, p. 217.

<sup>7</sup> Interprétée à travers celle d'Aristote.

<sup>8</sup> G, II, 29, p. 216. Il en est de même de toutes les métaphores concernant la « chute d'une dynastie ou d'une grande nation » (p. 211), sans jugement de valeur – que ce soit donc le royaume de Judah ou une nation idolâtre.

<sup>9</sup> G, II, 29, p. 212-213; que j'ai souligné.

<sup>10</sup> Isaïe, XXXIX, 6-7.

Isaïe décrit, dans ces passages, la fin provisoire des royaumes idolâtres:

Dieu l'a chargé d'annoncer la chute de l'empire de Babylone, la destruction de San'hérib, celle de Nebouchadneçar qui apparut après lui, et la cessation de son règne, et que le (prophète) commence à dépeindre toutes les calamités (qui devaient les frapper) à la fin de leur règne, leurs déroutes et ce qui devait les atteindre en fait de malheurs qui atteignent quiconque est mis en déroute et qui fuit devant le glaive victorieux.<sup>9</sup>

Après l'invasion assyrienne de la Palestine, conduite par San'hérib, ses armées seront mises en déroute, comme Isaïe l'a annoncé à son roi, Ezéchias, affirmant la défaite, pour un temps, de Babylone. Mais immédiatement, une première remarque s'impose. Si, dans le texte biblique, Isaïe annonce bien la déroute de San'hérib et le renouveau du royaume de Judah, il est étrange que Maïmonide lui attribue l'annonce de la destruction de Nebucadnetsar puisqu'au contraire il prophétise l'Exil et l'asservissement du peuple juif sous le roi de Babylone, sans donner son nom: « Il viendra des jours où l'on emportera en Babylonie tout ce que renferme ton palais [...] On emmènera aussi une partie de tes fils qui te devront le jour, de ceux que tu engendreras, pour les employer comme fonctionnaires au palais du roi d'Assyrie. »<sup>10</sup> Aucune mention explicite à Nebucadnetsar – même si bien sûr l'allusion est nette – mais surtout Isaïe annonce l'inverse de ce qu'en dit Maïmonide. Et si, dans les derniers chapitres de la prophétie (40 à 66), il

annonce bien la chute de Babylone dans les temps futurs, à aucun moment il n'est fait mention de ce roi précis, contrairement aux autres prophètes ou livres bibliques écrits sous le règne de ce roi<sup>11</sup>.

Les derniers chapitres du livre d'Isaïe, annonçant la chute de Babylone et la restauration d'Israël, articulés aux chapitres d'Ezéchiel sur la guerre de Gog et Magog, sont lus de manière populaire comme l'annonce de la fin des temps, de la fin de l'oppression et de la venue du Messie. Maïmonide, lui, en a une lecture strictement historique: ces chapitres, dits du second Isaïe, correspondent à la prise de Babylone par le roi Cyrus (en 539 av. J.-C.), au retour en Palestine et à l'annonce de la reconstruction du Second Temple. Il n'y aurait donc aucune annonce eschatologique dans sa prophétie mais la description d'un état historique vécu sur lequel Isaïe fonde sa prophétie et sa vision divinatoire<sup>12</sup> du futur proche du royaume de Judah. Et c'est également en ce sens que l'auteur du *Guide* interprète les versets « apocalyptiques » de Joël (III, 3-5):

Je serai très porté à croire qu'il veut décrire la ruine de San'hérib (dans son expédition) contre Jérusalem. Mais, si tu ne veux pas (admettre) cela, ce peut être la description de la ruine de Gog (qui aura lieu) devant

Jérusalem, aux jours du roi-Messie, bien qu'il ne soit question, dans ce passage, que du grand carnage, du ravage des flammes et de l'éclipse des deux astres.<sup>13</sup>

Là encore, l'interprétation doit être historique, non plus comme projection, comme dans le cas d'Isaïe, mais comme souvenir de la chute de Babylone, à travers le siège de Jérusalem, symbolisant son renouveau, et de « l'éclipse des deux astres » faisant référence<sup>14</sup>, comme dans le cas d'Isaïe, à San'hérib et à Nebucadnetsar, les deux rois assyriens cités par Maïmonide peu avant. Mais, là encore, une autre question se pose: pourquoi citer Joël comme référence à la guerre de Gog et Magog alors que cette prophétie se trouve chez Ezéchiel<sup>15</sup> ?

Une première explication pourrait être une référence talmudique, notamment au débat concernant la messianité ou non d'Ezéchias. Le Talmud semble rejeter catégoriquement cette identification à travers les paroles de R. Tanhum<sup>16</sup>. Mais avant de mourir, Jonathan b. Zakkai dit à ses disciples: « Préparez un trône pour Ezéchias, roi de Juda: il vient. »<sup>17</sup> A travers cette interprétation de Joël, Maïmonide ferait peut-être référence à la tentation de faire du roi Ezéchias le Messie, grâce à sa victoire sur San'hérib, porteuse d'espoir par cet échec des nations à prendre

<sup>11</sup> Dans le livre des Rois: « De son temps, Nebucadnetsar, roi de Babylone, se mit en campagne. Jojakim lui fut assujéti pendant trois ans; mais il se révolta de nouveau contre lui. » (2 Rois, XXIV, 1); le roi Sédécias a fait demander à Jérémie « Consulte pour nous l'Éternel; car Nebucadnetsar, roi de Babylone, nous fait la guerre; peut-être l'Éternel fera-t-il en notre faveur quelqu'un de ses miracles, afin qu'il s'éloigne de nous. » (Jérémie, XXI, 2); Ezéchiel décrit son invasion: « Car ainsi parle le Seigneur, l'Éternel: Voici, j'amène du septentrion contre Tyr Nebucadnetsar, roi de Babylone, le roi des rois, avec des chevaux, des chars, des cavaliers, et une grande multitude de peuples. » (XXXVI, 7); Daniel, dès l'ouverture du livre; Ezra décrit comment Cyrus redonna Jérusalem au peuple juif: « Le roi Cyrus rendit les ustensiles de la maison de l'Éternel, que Nebucadnetsar avait emportés de Jérusalem et placés dans la maison de son Dieu. » (I, 7); Les Chroniques montrent comment « Jehotsadak s'en alla quand l'Éternel emmena en captivité Judah et Jérusalem par Nebucadnetsar. » (1 Chroniques, VI, 15); de même « Nebucadnetsar emporta à Babylone des ustensiles de la maison de l'Éternel, et il les mit dans son palais à Babylone. » (2 Chroniques, XXXVI, 7)

<sup>12</sup> Divination, vérifiable dans les événements futurs, qui est d'ailleurs la marque du vrai prophète.

<sup>13</sup> G, II, 29, p. 222.

<sup>14</sup> Même si Joël ne fait aucune référence explicite à San'hérib, tout comme Isaïe ne fait aucune référence textuelle à Nebucadnetsar.

<sup>15</sup> Ezéchiel, XXXVIII et XXXIX.

<sup>16</sup> « Pourquoi (dans Isaïe, 9, 6) le mot *lemarbè* porte-t-il en son milieu une *m* finale ? Le Saint Unique (béné soit-Il !) voulait faire d'Ezéchias le Messie [“*mèm*” faisant référence au *Melekh* messianique, mettant un point final à l'oppression des nations] et de Sennachérib Gog et Magog. Mais son attribut la justice lui soumit cette remarque: « Souverain de l'univers, David, roi d'Israël, composa en ton honneur de nombreux cantiques et prières; cependant, tu n'as pas fait de lui le Messie. Voudrais-tu choisir pour Messie Ezéchias: tu lui accordas beaucoup de miracles et il n'a pas composé pour toi un seul cantique ! » (*Sanhedrin*, 94a, cité in A. Cohen, *Le Talmud*, Payot, Petite bibliothèque Payot, 2002, p. 572.)

<sup>17</sup> *Berakhot*, 28b, cité in A. Cohen, *Le Talmud*, op. cit., p. 572.

Jérusalem. Mais il faut aller plus loin. Immédiatement après cette description, Maïmonide réaffirme le but du chapitre: « (de prouver) qu'une destruction (future) de ce monde, un changement de l'état dans lequel il est, ou même un changement quelconque dans sa nature, de manière qu'il doive ensuite rester dans cet état altéré, est une chose qu'aucun texte prophétique, ni même aucun discours des docteurs ne vient appuyer »<sup>18</sup>. Est-ce pour cette raison que Maïmonide tait la vision apocalyptique d'Ezéchiel en lui préférant celle de Joël, plus facile à contourner ? En faisant référence à la ruine de Gog, n'est-ce pas l'interprétation des guerres de Gog et Magog, dans la prophétie d'Ezéchiel, qu'il critique comme trop littérales ? Selon cette hypothèse, la critique des interprétations apocalyptiques se ferait en deux temps. Lier ces versets de Joël à la vision d'Ezéchiel de la guerre de Gog et Magog, la fin de la prophétie d'Ezéchiel, après sa description cosmologique, permettrait une vision historique de cette guerre et non pas l'annonce de la fin de l'histoire. Et dans un deuxième temps, les interprétations talmudiques à connotation apocalyptique ne seraient que des « cas » isolés et non de l'ordre de l'interprétation traditionnelle.

Si l'interprétation d'Ezéchiel est visée à travers l'interprétation historique de Joël, la référence à ces versets particuliers prendrait un sens précis: Ezéchiel, vivant sous le joug de Babylone, prédirait sa chute historique et non la fin des temps, passant par le sang et le carnage. Et plus profondément, ce n'est pas un

hasard si Joël est cité, et non Daniel ou Ezra. Joël prophétise au moment où le pays de Judée est frappé de famine et envahi par les sauterelles, comme le note au passage Maïmonide, en citant le verset XI, 2. Or, ce n'est que par la *teshûvah* que Dieu rendra au peuple sa bénédiction<sup>19</sup>. S'il y a réparation, la guerre de la fin des temps n'est plus nécessaire. Joël enjoint à la réparation et à la restauration qui ne peuvent que passer par l'amour et la crainte de Dieu<sup>20</sup>. Et pour cela, il n'est aucun besoin d'une quelconque rupture dans le cours de la nature ou de l'histoire.

De la même façon, aucun docteur du Talmud n'affirme explicitement la nécessité de la fin du monde, du temps ou de l'histoire. Les souffrances de la gestation du temps messianique ne sont pas la fin du temps, même dans les affirmations les plus spectaculaires. Or, pour cela, Maïmonide cite une opinion<sup>21</sup> qui ne peut que confirmer son interprétation, en passant sous silence d'autres passages du Talmud qui peuvent sembler bien plus inquiétants<sup>22</sup>. Or, ceci n'est qu'une apparence. Même si à l'approche du temps messianique les valeurs sont inversées, les fils se dressant contre les pères, l'étude abandonnée, la Loi oubliée, etc., cela n'indique en aucune façon la fin des temps, comme ce passage cité de *Sanhédrin* 97a en est la preuve. Le temps continue puisque, même dévasté, le monde poursuit son mouvement. Même selon l'hypothèse la plus sombre, il n'y a aucun arrêt. Maïmonide peut donc affirmer le principe fondamental des docteurs, « rien de nouveau sous le soleil », et retrouver du même geste une concordance entre l'interprétation

<sup>18</sup> G, II, 29, p. 222.

<sup>19</sup> « Et maintenant – il en est temps encore – revenez à moi de tout votre cœur, avec des jeûnes, des pleurs et des plaintes funèbres. Déchirez vos cœurs et non pas vos vêtements, et retournez à l'Éternel, votre Dieu, car il est dément, miséricordieux, lent à la colère et abondant en grâce, enclin à revenir sur le mal. » (Joël, II, 12-13)

<sup>20</sup> Conformément à la définition qu'en donne Maïmonide: « ces deux buts, à savoir l'amour et la crainte de Dieu, sont atteints par deux choses: à l'amour on arrive par les idées que renferme la Loi sur la doctrine véritable de l'existence de Dieu; à la crainte on arrive au moyen de toutes les pratiques de la Loi. » (G, III, 52, p. 454)

<sup>21</sup> *TB, Rôch ha-Shana*, 31a; *Sanhédrin*, 97a. Peut-être a-t-il en vue cet autre passage du traité *Sanhédrin* où R. Khanan ben Takhlipha aurait rencontré un homme qui aurait découvert un rouleau écrit en hébreu dans les archives de Rome et où il serait écrit: « Après quatre mille deux cent quatre-vingt-onze années depuis la création du monde, le monde sera détruit, en partie par les guerres des monstres marins, en partie par celles de Gog et Magog; alors arriveront les jours du Messie; le Saint Unique (béni soit-Il !) ne renouvellera le monde qu'au bout de sept mille années » (*Sanhédrin*, 97 b), calculant ainsi l'arrivée du Messie et calculs déjà critiqués dans la *Lettre au Yémen*.

<sup>22</sup> *TB, Sanhédrin*, 97a, 98a; *Gittin* 57, 58; *Sotah*, 7 par exemple.

traditionnelle des docteurs et la rationalité philosophique, d'Aristote, contre les interprétations littérales et imaginaires des lectures apocalyptiques. Et c'est également ainsi que Maïmonide, s'appuyant sur une lecture d'Isaïe et des prophètes, assainie par un retour à la lecture traditionnelle, peut revenir à la cosmologie aristotélicienne puisque la compatibilité vient d'être démontrée, textes à l'appui.

C'est de cette façon qu'il va critiquer la croyance aux miracles permanents, anticipant le chapitre II, 30 et son commentaire de *Bereshit*. Suivant l'opinion de tous les docteurs, « rien ne fut changé, en aucune façon, après les six jours de la création »<sup>23</sup>. Si des miracles ont pu survenir, comme le rapportent les textes bibliques, aucun d'entre eux n'a produit une nouvelle nature mais ils sont issus des « poches » d'indétermination<sup>24</sup>, d'une matière encore non actualisée. Mais, s'il y a bien accord entre Aristote et le Talmud sur la stabilité du monde, il est nécessaire, pour Maïmonide, de réaffirmer la croyance en la création du monde :

Cependant, il a eu un commencement, et il n'y avait d'abord absolument rien d'existant, si ce n'est Dieu. Sa sagesse a exigé qu'il produisit la création, au moment où il l'a produite, que ce qu'il aurait produit ne fût pas réduit au néant, et que sa nature ne fût changée en rien, si ce n'est dans quelques particularités qu'il plairait à Dieu (de changer), lesquelles nous connaissons déjà en partie, mais qui, en

partie, nous sont encore inconnues et appartiennent à l'avenir.<sup>25</sup>

Maïmonide, dans ce passage, contracte les principes fondamentaux de la foi – la croyance en Dieu comme principe de toutes choses, la création du monde et la venue du Messie – tout en dégageant ces principes de toute croyance ou visée eschatologique.

Rien ne changera. Le monde est permanent, comme l'affirme Aristote, mais a été créé. Et le néant du commencement n'entraîne pas celui d'une fin, en raison même de la nature de l'épanchement divin. Le monde a été créé par abondance, inscrivant ce principe de surplus et de débordement dans son fonctionnement et son administration mêmes. Et, grâce à cette notion d'épanchement, Maïmonide peut désolidariser le néant du commencement d'une eschatologie apocalyptique<sup>26</sup> et montrer l'incompatibilité de la nécessité de la production du monde avec un acte de destruction.

Cette production, cet épanchement, n'implique aucune nécessité ou destin mais la volonté de Dieu: « sa nature ne fût changée en rien, si ce n'est dans quelques particularités qu'il plairait à Dieu (de changer) »<sup>27</sup>. Encore une fois, il y a des « poches » d'indétermination dans la nature et elles n'impliquent aucun hasard ni volonté arbitraire sur le cours général de la nature. Mais Dieu peut, à sa convenance et au moment propice<sup>28</sup>, les activer, ce qui produit des miracles, non comme des phénomènes échappant aux lois générales de la nature mais en en déviant pour un

<sup>23</sup> G, II, 31, p. 246.

<sup>24</sup> Cette expression est empruntée à Amos Funkenstein lorsqu'il explique qu'« il y a dans la nature, et cela de façon essentielle, en vertu même de sa définition de nature, des « poches » de hasard [et] ressemble, d'une certaine façon, aux conclusions de la physique moderne lorsqu'elle affirme l'existence d'un principe d'incertitude dans la nature. » (Amos Funkenstein, *Maïmonide. Nature, histoire et messianisme*, Cerf, La nuit surveillée, Paris, 1988, p. 59.)

<sup>25</sup> G, II, 29, p. 226.

<sup>26</sup> On pourrait d'ailleurs relire la « parabole de l'enfant dans l'île » (G, II, 17, p. 130-133) à la lumière de cette critique: si le monde, une fois créé, se comporte comme s'il est éternel, Maïmonide dans cette parabole aurait peut-être également en vue, non la seule conciliation de la physique d'Aristote avec la Torah, mais la désactivation nécessaire des mouvements apocalyptiques.

<sup>27</sup> G, II, 29, p. 226.

<sup>28</sup> Est-il déterminé de tout temps ou peut-il être hâté par l'observance profonde de la Loi? C'est cette question qu'il est nécessaire de poser pour comprendre l'impossible décrochage des temps, pour Maïmonide, contre les interprétations apocalyptiques.

temps. Le miracle n'est donc ni un pur arbitraire ni une stricte nécessité mais – comme d'ailleurs on peut interpréter la théorie maïmonidienne de la providence – une actualisation, à tel moment, d'une potentialité dans la nature<sup>29</sup>. C'est en ce sens que les miracles passés et les signes prophétiques peuvent être compris.

Cependant, il ne s'agit pas seulement d'expliquer les miracles passés mais les « particularités » qui « en partie, nous sont encore inconnues et appartiennent à l'avenir »<sup>30</sup>. Toutes les « poches » d'indétermination n'ont pas encore été actualisées et si miracles et prophétie ont cessé depuis le temps de la captivité, la prophétie sera rendue à l'époque du Messie. Si Maïmonide affirme la compatibilité de la prophétie avec la physique d'Aristote, par cette compatibilité il inscrit, dans le chapitre même critiquant les apocalypses, la venue du Messie. Si des miracles sont encore à venir, alors il y a une place pour la venue du Messie, un prophète-roi, qui accomplira ces miracles suivant la volonté de Dieu. Mais si ces miracles ne sont que des « particularités » qui ne changeront en aucune façon le cours de la nature, sa venue ne peut plus signifier la fin du temps ou de l'histoire. Quel serait alors le rôle du Messie ? Serait-il un roi historique et quelle structure politique mettrait-il en place ?

Les prophéties d'Isaïe ne concernent donc pas un avenir post-historique, exigeant une rupture radicale permettant de faire advenir le monde à venir, mais doivent être interprétées de manière historique comme annonçant la chute de Babylone. De même, Joël n'annonce par la guerre messianique de Gog et Magog, mais fait référence à une bataille historique, porteuse d'espoir pour Israël<sup>31</sup>, où la chute de San'hérib serait l'image de la possibilité historique,

pour le peuple juif, de se libérer de l'oppression des nations.

C'est ainsi d'ailleurs qu'on pourrait lire la structure de la première partie de ce chapitre II, 29 comme si l'histoire était celle d'un mouvement perpétuel de bascule où l'expansion des royaumes idolâtres – dont Babylone est le paradigme – entraînerait la chute et l'asservissement du royaume de Judah et, au contraire, ses victoires défensives – comme le siège de Jérusalem en est la meilleure image – provoqueraient celles des nations. Isaïe, dans ses visions, ne décrit pas seulement un moment historique<sup>32</sup>, il ne prédit pas seulement une anticipation historique précise mais il décrit la structure même de l'histoire qui est celle du combat perpétuel entre monothéisme et idolâtries. Et c'est en ce sens que s'entrelacent les versets annonçant la chute de San'hérib à ceux prédisant le retour de l'Exil. Et c'est également dans cette perspective qu'on peut lire l'étrange commentaire que fait Maïmonide, au début du chapitre, de l'annonce de la chute de Babylone:

Je ne pense pas qu'il y ait un seul homme dans lequel l'ignorance, l'aveuglement, l'attachement au sens littéral des métaphores [...] soient arrivés au point qu'il pense que les étoiles du ciel et la lumière du soleil et de la lune aient été altérées lorsque le royaume de Babylone périclita, ou que la terre soit sortie de son centre, comme s'exprime (le prophète). Mais tout cela est la description de *l'état d'un homme mis en fuite*, qui, sans doute, voit toute lumière en noir, trouve toute douceur amère, et s' imagine que la terre lui est trop étroite et que le ciel s'est couvert sur lui.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> « Les miracles sont aussi, en quelque sorte, dans la nature; car, disent-ils [les docteurs] lorsque Dieu créa cet univers et qu'il y mit ces dispositions physiques, il mit aussi dans ces dispositions (la faculté) de faire naître tous les miracles survenus au moment même où ils sont réellement survenus. » (G, II, 29, p. 224)

<sup>30</sup> G, II, 29, p. 226.

<sup>31</sup> Au sens de la nation, encore dispersée.

<sup>32</sup> Même si le rôle politique du prophète était très important.

<sup>33</sup> G, II, 29, p. 213; que j'ai souligné.

Maïmonide critique très ironiquement les partisans du sens littéral croyant à de réels bouleversements physiques. Mais en même temps sa propre interprétation est fort étrange: Isaïe annonce la ruine de Babylone. Pourquoi serait-ce alors « la description de l'état d'un homme mis en fuite » ? Pourquoi, dans cette description, son état psychologique serait celui d'un accablement et d'un désespoir alors qu'il prédit, avec la chute de Babylone, la fin des persécutions ? On pourrait penser qu'il décrit l'état psychologique du peuple de Babylone. Mais encore une fois, Maïmonide, dans son commentaire, désigne un homme bien précis, le prophète, « mis en fuite ». Comment comprendre cette interprétation ?

Une première réponse pourrait être historique. Dans le paragraphe suivant cette description, Maïmonide, reprenant les mots d'Isaïe, « dépeint à quel état d'abaissement et d'humiliation devaient arriver les Israélites pendant les jours de l'impie San'hérib »<sup>34</sup>. Ce sont les humiliations, la captivité et l'Exil présent qui se mêlent à la description de la chute future de Babylone. Avant cette chute, c'est l'Exil du peuple juif qu'Isaïe vit au présent et qui transparait dans sa prophétie, avant la chute de San'hérib. Mais cette explication n'est pas suffisante. Par-delà les événements vécus, c'est le spectre de l'Exil futur, inéluctable jusqu'à l'arrivée du Messie, qu'annonce Isaïe. Il ne décrit pas seulement des événements qui se sont produits dans des temps reculés mais il prédit le futur Exil du peuple et la perte de Jérusalem, malgré la victoire provisoire sur San'hérib : il s'agit donc bien d'un « homme mis en fuite ».

Isaïe fait le constat de ce mouvement perpétuel de l'histoire, fait d'oublis et de retours, de victoires et de défaites, de chutes et de renouveaux : « rien de nouveau sous le soleil. » Or, c'est ce mouvement de bascule qui cessera lors :

De la restauration du royaume des Israélites, de sa stabilité et de sa durée, il dit que

Dieu produira de nouveau un ciel et une terre; car dans son langage, il s'exprime toujours au sujet du règne d'un roi, comme si c'était un monde propre à celui-ci, à savoir : un ciel et une terre [...] le règne d'Israël ne sera plus détruit [...] C'est ainsi que, décrivant les circonstances de l'Exil et leurs particularités, et ensuite le retour de la puissance et la disparition de tous ces deuils, il dit allégoriquement: Je créerai un autre ciel et une autre terre, ceux d'à présent seront oubliés et leur trace sera effacée.<sup>35</sup>

La restauration d'Israël passe par une restauration politique, grâce à un roi, qui établira un règne de paix et de stabilité. Et le Roi-Messie jouerait ce rôle. Face aux puissances dont le pouvoir ne peut être que provisoire – comme le montre la chute de Babylone – celle d'Israël sera perpétuelle. Ainsi, c'est ce mouvement de bascule de l'histoire que fait cesser le Roi-Messie, sans pour autant abolir l'histoire ou le temps eux-mêmes. C'est la négativité dans l'histoire qui est surmontée, pas l'histoire ou la temporalité comme telles. La restauration politique d'Israël « fait disparaître tous ces deuils », c'est-à-dire qu'elle abolit l'oppression et rétablit la justice, sociale et politique. Par conséquent, le mouvement de bascule de l'histoire s'arrête, non par la fin de l'histoire mais parce que « ceux d'à présent seront oubliés et leur trace effacée. » Si le ciel et la terre représentent un royaume, avec un roi et ses sujets, et si les royaumes présents seront oubliés, cela ne peut signifier qu'une chose: les royaumes oppresseurs d'à présent, des temps tels qu'ils sont, seront oubliés, comme Babylone est tombée. La restauration d'Israël s'accompagne de la fin de l'idolâtrie dont il ne restera plus aucune trace. Comment pourra se faire alors cette restauration: un

<sup>34</sup> G, II, 29, p. 213.

<sup>35</sup> G, II, 29, p. 218.



passage d'un état à l'autre est-il nécessaire ? Doit-il passer par une bataille historique, la dernière, contre l'idolâtrie pour l'éradiquer entièrement ?

N'a été analysé jusqu'à présent que l'aspect négatif de la critique des interprétations apocalyptiques de la restauration d'Israël: pas de cataclysme naturel ou cosmologique, pas de sortie de l'histoire. Mais, pour établir sa puissance, tout État politique n'est-il pas contraint de livrer une guerre afin d'établir son territoire ? Afin d'éradiquer l'idolâtrie, une guerre n'est-elle pas nécessaire pour la déraciner afin d'en effacer toute trace ?

Dans l'interprétation que fait Maïmonide d'Isaïe, il ne s'agit en aucune façon de lever une armée offensive contre les nations. Les deuils, les vicissitudes et même l'Exil ne sont pas les conséquences des puissances particulières et temporaires des nations mais « il rappelle de quelle manière nous avons mérité le grave (châtiment) par lequel nous avons été éprouvés, puisque nous avons été appelés à la vérité et que nous n'avons pas répondu »<sup>36</sup>. La responsabilité incombe au peuple et à ses rois de « n'avoir pas répondu », c'est-à-dire de s'être laissé influencer par les croyances des nations et d'avoir oublié la vocation de la Loi, celle de connaître Dieu et de faire d'Israël un « peuple saint »<sup>37</sup>. Ainsi, un ajout de souffrances ne pourra pas restaurer le royaume d'Israël mais l'observance de la Loi rétablira la joie comme amour de Dieu. Et, malgré l'Exil et les souffrances, ce retour et cette restauration sont toujours possibles parce que le peuple juif n'a pas été absorbé par les nations. Maïmonide note, comme au passage, que:

Il arrive quelquefois que la *race* reste, et que le *nom* ne reste pas; tu trouves, par exemple, beaucoup de peuples qui

indubitablement sont de la race des Perses ou des Grecs, et qui cependant ne sont plus connus par un nom particulier, mais qu'une autre nation a absorbés. Il y a là encore, selon moi, une allusion à la perpétuité de la Loi (de Moïse), à cause de laquelle nous avons un nom particulier.<sup>38</sup>

Le peuple juif n'est pas seulement un peuple mais une nation, certes sans État politique durant l'Exil, mais avec une législation qui fait sa particularité et lui donne son nom. Et ce nom, de manière générale, non seulement le particularise, mais à travers lui se transmet sa culture et sa tradition, distinctes de celles d'une autre nation. Or, si une telle définition peut être commune à toute nation, celle d'Israël a une particularité supplémentaire. La donation de la Loi fait de cette nation une nation radicalement singulière – ce qui, aux yeux de Maïmonide, rend impossible son absorption, malgré les persécutions – à travers sa vocation à être un peuple saint. On pourrait d'ailleurs approfondir l'hyperbole du début du chapitre où il explique que « lorsque le prophète raconte la ruine des habitants d'un certain endroit, il met quelquefois toute l'espèce (humaine) à la place des habitants de cet endroit »<sup>39</sup>. Il s'agit certes d'une hyperbole, mais en suivant les propos même de Maïmonide, en affirmant la radicale singularité du peuple juif, « la ruine des habitants d'un certain endroit », le royaume de Judah, comme nation porteuse du pur monothéisme, pourrait symboliser la ruine même de l'humanité.

Quoiqu'il en soit, ce ne serait pas une quelconque guerre, même cataclysmique, qui permettrait la restauration du royaume politique mais le retour à la Loi, à son observance. Le Roi-Messie permettrait ce retour, en établissant des conditions

<sup>36</sup> G, II, 29, p. 218.

<sup>37</sup> Cf.: Maïmonide, *Lettre sur l'astrologie*, Paris, Allia, traduction René Lévy, 2001, p. 11; ou encore: « le but principal qu'ils cherchaient [Moïse et les patriarches] dans cette vie, c'était de faire naître une nation qui connaîtrait Dieu et l'adorerait » (G, III, 51, p. 444).

<sup>38</sup> G, II, 29, p. 220.

<sup>39</sup> G, II, 29, p. 212.

favorables: la paix politique, le bien-être social et la possibilité de l'étude libre.

L'auteur du *Guide* affirme en III, 29 que « nous ne devons rien craindre lorsque les peuples périssent et s'en vont, — parce que nous nous appuyons sur le secours du Très-Haut et non pas sur notre combat ou sur notre force »<sup>40</sup>. Il ne s'agit aucunement d'une attente passive, celle d'un miracle par exemple, mais d'une attente « active », par l'étude et la *teshûvah*. Israël reste une nation par le retour à la source, à la science d'Israël, à la compréhension toujours plus profonde de la « Loi dans sa réalité », l'observance des

commandements qui ne fait qu'un avec l'amour de Dieu. Ainsi, aucune guerre sanglante ne pourrait fonder l'État politique parce que le combat n'est pas celui des armes mais finalement celui de l'esprit : les croyances idolâtres contre la croyance monothéiste. Et seul le Roi-Messie, pour Maïmonide, rendra possible la fin de ce combat, non pas seulement comme individu singulier ou seul « héros » mais parce qu'il ne pourra être que le couronnement de la Loi, du long travail de restauration et de rationalisation des rapports de force.

A Strasbourg, le 3 août 2008

---

<sup>40</sup> G, II, 29, p. 221.