

## Contes et décomptes du temps juif

Sylvie Anne Goldberg

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/bcrfj/2332>  
ISSN : 2075-5287

**Éditeur**

Centre de recherche français de Jérusalem

**Édition imprimée**

Date de publication : 15 octobre 2000  
Pagination : 18-36

**Référence électronique**

Sylvie Anne Goldberg, « Contes et décomptes du temps juif », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [En ligne], 7 | 2000, mis en ligne le 13 mars 2008, Consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/bcrfj/2332>

---

## CONTES ET DECOMPTE DU TEMPS JUIF

Dans son article bilan sur "l'occident médiéval et le temps" Jacques Le Goff affirme : "La principale innovation conceptuelle et méthodologique dans la pensée historique récente a été le remplacement d'une conception unitaire, linéaire et objective, mathématiquement divisible du temps, en une conception multiple, foisonnante, réversible, subjective, encore plus qualitative que quantitative. La notion même de temps a souvent cédé la place à celle, plus malléable de durée"<sup>1</sup>. Rien ne saurait mieux illustrer cette constatation que les travaux effectués en ce domaine dans les dernières décennies. On peut observer le dépassement conceptuel des œuvres pionnières des chercheurs allemands tels L. Ideler<sup>2</sup>, F. K. Ginzel<sup>3</sup> et O. Neugebauer<sup>4</sup>. Tout en mettant à contribution une somme exceptionnelle de savoirs qui démentaient, un peu à leur insu, que le temps ne soit que mesure, ceux-ci présentaient, néanmoins, les "chronologies mathématiques", le *Zeitrechnung*, et les tables astronomiques auxquelles les civilisations ont eu recours afin de se situer dans le temps. Les apports de la philosophie, de la théologie et de la philosophie de l'histoire<sup>5</sup> ont conduit à l'édification d'un corpus abondant concernant le temps<sup>6</sup>,

---

<sup>1</sup> J. Le Goff *Un Autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, Quarto, p. 403.

<sup>2</sup> Ludwig Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Berlin, 1825.

<sup>3</sup> Friedrich Karl Ginzel *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, (3 vol.) Leipzig, 1906-1914; 1951.

<sup>4</sup> Otto Neugebauer, tout en inscrivant ses travaux dans le domaine de l'astronomie, étudie largement les calendriers: *A history of Ancient mathematical Astronomy*, Berlin, Heidelberg, New York, Springer -Verlag, 1975; voir également *Astronomy and History, Selected Essays*, New York, Berlin, Heidelberg, Tokyo, 1983.

<sup>5</sup> Une liste des travaux consacrés au temps serait fastidieuse, on se contentera de renvoyer, ponctuellement à des titres ou des auteurs particuliers. Voir ici, Horst Günther, *Le temps de l'histoire. Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Pétrarque de Dante à Rousseau*. Paris, MSH, 1995.

<sup>6</sup> L. Gardet, A. J. Gurevitch, A. Kagame, C. Larre *et al.*, *Cultures & Time*, Paris, The Unesco Press, 1976.

accordant une place prépondérante à la médiation du temps chrétien dans la construction de la pensée occidentale. Au sujet de la notion de temps elle-même, un grand nombre de théologiens, issus pour la plupart d'entre eux du monde chrétien, se sont penchés sur la Bible, dans le sillage qui portait les études bibliques critiques, au premier rang des centres d'intérêt<sup>7</sup>. Trahissant des positions idéologiquement tranchées, ces travaux, fondés sur l'analyse linguistique, devaient, à l'aide du comparatisme en vogue, servir l'étude de l'évolution des sociétés<sup>8</sup>. Entre l'archaïsme primitif des barbares et le stade le plus raffiné de la civilisation introduit par le christianisme, l'Ancien Testament occupait ainsi une place transitoire : il avait permis, avec l'émergence du monothéisme, à la pensée d'un temps linéaire<sup>9</sup> de se frayer une voie, permettant ainsi l'accès à l'histoire<sup>10</sup>. Dans l'esprit de ces travaux, les termes utilisés pour exprimer une approche du temps étaient donc susceptibles de révéler le niveau d'évolution de la culture dont ils étaient l'émanation. Contestée tant par les spécialistes de l'Antiquité<sup>11</sup> que par des biblistes<sup>12</sup>, cette approche évolutionniste semble désormais usée<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testament*, 2 volumes, Munich, Kaiser verlag, 1957, 1960, 1980. *Théologie de l'Ancien Testament*, 1, *Théologie des traditions historiques d'Israël*, trad. franç. Étienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1963; 2, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, trad. par André Goy, 1968.

<sup>8</sup> Thorleif Boman, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Göttingen, 1954) 139; English: *Hebrew Thought compared with Greek*, New York, 1960, 1970; Conrad von Orelli, *Die Hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit* (Leipzig, 1871).

<sup>9</sup> L'idée de temps linéaire est considérablement remise en question; dans les travaux qui commencent à être menés dans le domaine juif voir Moshé Idel, "Some Concepts of Time and History in Kabbalah", dans Elisheva Carlebach, John M. Efron & David N. Myers (éds), *Jewish History and Jewish Memory. Essays in Honor of Yosef Yerushalmi*, Hannovre & Londres, Brandeis U. P., 1998, ainsi que Tamar M. Rudavsky, *Time Matters. Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2000.

<sup>10</sup> „ Johann Gottfried Herder, *Idées sur la Philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris, 1991.

<sup>11</sup> Pierre Vidal - Naquet, "Temps des dieux, temps des hommes," *RHR*, 157, 1960), 55- 80; repris dans *Le Chasseur noir; formes de pensées et formes de sociétés dans le monde grec*, Paris, Maspéro, 1981. Geoffrey E. R. Lloyd, "Views on Time in Greek Thought", dans L. Gardet, A. J. Gurevitch, A. Kagame *et al.*, *Cultures and Time*, Paris, Unesco Press, 1976, pp. 117 - 148; Arnaldo Momigliano, "Time in Ancient Historiography", *History and Theory*, 5, Beiheft 6, 1966, 1-23.

À ces travaux, l'approche anthropologique permet d'apporter un éclairage fécond. En suivant A. Bensa, on peut tenir que "toute culture est d'abord une certaine expérience du temps". La singularité d'une époque reflète ainsi la tension engendrée par l'enchevêtrement de "la contemporanéité d'attitudes héritées du passé et de comportements induits par de nouveaux enjeux"<sup>14</sup>. L'échelle du temps érigée au sein d'un groupe particulier permettrait de mesurer son degré de communication et de commerce avec son environnement. Dans cette perspective, la métaphore mathématique d'"équation du temps" éclaire le rôle du calendrier et son importance, comme marqueur de temps. Exactement situé à l'entrelacs des connaissances et des systèmes de croyances des civilisations, l'adéquation - comme l'agencement symbolique - du calendrier dépend de sa capacité à faire correspondre l'ordonnement du temps au modèle culturel des populations qu'il régit. L'ensemble des éléments qui se mêlent dans la constitution d'un calendrier social forme ces "rythmes cachés"<sup>15</sup> qui confèrent au temps sa plénitude. Son agencement est alors vécu sur un mode si naturel qu'on pourrait le croire spontané si l'empilement de siècles de transformations culturelles n'y avait laissé son empreinte<sup>16</sup>. Pourtant le rapport réel existant de nos jours entre la somme de savoir accumulée en matière d'astronomie, le rythme des saisons et les croyances des populations vivant en Occident révèle un écart criant avec le calendrier qui gouverne les rythmes sociaux. C'est que ce calendrier fonctionne grâce au déploiement de mille fractions de temps ; il accommode différents registres, diverses échelles, et laisse coexister les avancées de la science avec l'affaiblissement des croyances, tout en drainant un fonds commun, venu des siècles qui ont précédé sa fixation. En somme, si l'on devait étudier

---

<sup>12</sup> John Marsh, *The Fullness of Time* Londres, 1952, y voir l'appendix sur l'ouvrage d'Oscar Cullmann *Christ and Time*, Londres, 1951, pp. 175-179; et particulièrement l'ensemble des travaux de James Barr, dont *Biblical Words for Time*, Londres, 1962, 1969; *The Semantics of Biblical Language*, Londres, 1961, *Sémantique du langage biblique* Paris, 1971; 1988.

<sup>13</sup> Quoi que... voir la contribution de Sara Japhet sur certains travaux récents : "In Search of Ancient Israel : Revisionism at All Costs", dans David N. Myers & David B. Ruderman (éds), *The Jewish Past Revisited, Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1998, pp. 212 - 233.

<sup>14</sup> Alban Bensa "Vers une anthropologie critique", dans J. Revel (éd.), *Jeux d'échelles. La micro analyse à l'expérience*, Paris, Hautes Études/ Gallimard/ Le Seuil, 1996, pp. 54 -55.

<sup>15</sup> Eviatar Zerubavel, *Hidden Rythms. Schedules and Calendars in Social Life*, Chicago & Londres, 1981.

<sup>16</sup> Norbert Elias, *Du temps*, Paris, Fayard, 1996.

l'ensemble du calendrier occidental, il faudrait distinguer en son sein ce qui ressort des agendas saisonniers, politiques, sportifs, vacanciers, culturels, scolaires, professionnels et religieux - qui en font l'actualité - de son contenu séculaire, fondé sur les antiques rythmes agraires, les astronomies babylonienne, grecque, romaine, autant que ce qui relève des dates édictées par l'Église et les histoires nationales. Le vaste temps social s'élabore donc dans la succession de rythmes temporels différenciés qui réunissent des sous-groupes de populations ou d'individus, concernés par un ordre du temps qui leur est propre, et déterminé par une affiliation à une religion, à une tranche d'âge, à des goûts particuliers ou encore à des obligations professionnelles.

Si on retient l'affirmation de G. Gurvitch : "On ne peut analyser aucun cadre social concret (...) aucune société globale (...) dans ses différences avec d'autres types de sociétés, sans la replacer dans les temps dans lesquels elle vit"<sup>17</sup>, on en vient à s'interroger sur l'élaboration qui a conduit à la constitution, au fil des siècles, du "temps juif": dans quels temps s'inscrit donc la temporalité juive qui a traversé les âges ?

La notion de temps, substance volatile et imprécise s'il en est, se construit donc à partir de multiples sources qui relèvent tant de la culture que des sciences. La construction d'un temps qui serait "juif" s'édifie au travers d'éléments qui mêlent le religieux au culturel. Élaborée en puisant à la source biblique et au *corpus* des lois religieuses, cette construction, pour être dotée de ces caractéristiques, ne s'en frotte pas moins aux univers culturels qui nourrissent les juifs et s'en imprègne également en retour. Si l'idée du temps est hautement subjective et nettement qualitative, elle est plus encore que l'objet d'un récit, le vecteur d'une transmission fondatrice : le temps est la structure qui domine le mode de vie juif. Tels que présentés ici, les contes du temps établissent le lien entre le passé, le futur et le présent : leur lexique entrelace des notions héritées de diverses traditions historiques, philosophiques et théologiques. En admettant que le judaïsme a inventé une forme de temporalité qui se rejoue en permanence par le réensemencement du passé dans le présent, les contes du temps seraient les gardiens de sa mémoire comme de son histoire. Mais, pour inscrire le passé des juifs dans le temps et l'histoire, le décompte du temps, situe l'histoire d'Israël à l'origine de la création du monde : le récit biblique, en consignait les mémoires de l'émergence du monothéisme, prolonge l'évolution de l'humanité depuis ses origines par le déroulement d'une histoire nationale. En témoignant de la formation de l'univers, il est le garant de la continuité du peuple juif. Les rédacteurs de l'exposé biblique, en posant son canon, ont également fixé des axes à la flèche du temps,

---

<sup>17</sup> Georges Gurvitch, "La Multiplicité des temps sociaux" dans *La vocation actuelle de la sociologie*, 2, Paris, 1953, p. 326.

échelonnant ainsi des paliers menant vers l'avenir. Arrimé sur l'échelle du temps, l'axe en oriente le déplacement dans le flux de la temporalité humaine : déterminant un point d'origine, il guide son aboutissement. Le déploiement de cet axe du temps situe et insère les événements historiques dans un cours "juif" des choses, s'appropriant ainsi le fil du temps. Cet axe est jalonné de diverses scansions temporelles ; ces scansions forment ainsi une chaîne tout à la fois historique, mathématique et eschatologique. La mosaïque du temps s'échafaude ainsi dans l'entrelacs de l'histoire et de l'eschatologie.

Les registres du temps ont une double vocation ; ils se fondent au sein du temps du vécu pour former le cœur du principe de la vie juive. Transmission de la tradition et organisation du temps social se trouvent ainsi érigés au rang essentiel de la passation de la judéité. Si l'orientation de l'axe et de la flèche du temps revêt une importance déterminante, c'est que le temps est conçu comme la trame eschatologique par excellence. Tant que le temps ne semble pas être précisément défini par son terme, il n'est nul besoin d'en fixer la flèche. Dès lors que le temps est appréhendé comme ayant une origine conduisant à une finalité, sa linéarité pose que la création, origine du temps, parviendra inmanquablement à son achèvement, qu'il consiste en un avènement messianique ou à la fin de son écoulement.

L'agencement temporel consacre un mode de vie dans lequel la répartition entre espaces sacré et profane singularise les Hébreux d'entre les autres peuples, comme l'indique, selon la tradition, ce verset de la Genèse : "Qu'il y ait des luminaires dans l'espace des cieux, pour séparer le jour de la nuit, ils serviront de signes et pour les fêtes, et pour les jours, et pour les années"<sup>18</sup>. Le temps juif s'ordonne en premier lieu autour de la valeur accordée au chiffre 7<sup>19</sup>. Il régit tant le rythme de l'hebdomade qui gravite autour du shabbat que les cycles de "semaines d'années" qui scandent les jachères et les jubilés et inscrivent la durée humaine dans le rythme de la création du monde ("Et au 7<sup>e</sup> jour, il se reposa"). Cet ordonnancement consacre un jour par semaine à un temps échappé au temps, puisque entièrement voué au divin. Nommée par son cours, la semaine juive est appelée *shavuah* (sept) indiquant ainsi la séquence numérique qui va d'un septième jour vers le suivant. Cette hebdomade, en se disposant autour du jour qui signale la vacance cyclique et récurrente accordée chaque semaine à Dieu, désigne chacun d'eux par son nombre, en s'étageant du premier qui ouvre la semaine en succédant au shabbat, jusqu'au sixième, qui le précède

---

<sup>18</sup> Gn 1, 14. Ce que Rashi interprète comme une répartition entre temps "juif" et "non-juif"; Gn *ad loc.*

<sup>19</sup> Israel Zeligman, *The Treasury of Numbers*, (hébr.) New York, Shulsinger, 1942.

et en est la préparation, *erev shabbat*, le soir - veille - du shabbat. La semaine juive est simplement agencée par l'appellation numérique de ses intervalles en jour un, jour deux, jour trois et ainsi de suite jusqu'au sixième. Si l'hebdomade sabbatique s'observe en tout lieux, les "semaines d'années", qui régissent les lois sociales et agricoles liées aux jachères, ne font sens, pour leur part, qu'en terre d'Israël. Ces deux références, de temps et d'espace, ont maintenu à travers les exils la cohésion d'un peuple dispersé, mais dont une certaine permanence se traduisait dans le partage d'un même registre de temporalité. Ce n'est que lorsque le lien entre la terre et les juifs sera rompu, c'est-à-dire après la destruction du Temple, que la création d'un "espace-temps" concentré autour du shabbat s'imposera.

L'édifice de cet espace-temps, apte à la traversée des âges, a connu des fortunes diverses avant de se stabiliser, rejetant dans l'oubli les diverses phases de sa constitution. L'antique calendrier hébraïque n'a guère laissé filtrer d'informations précises sur sa constitution au cours des siècles : les premières indications traitant du calendrier n'apparaissent qu'à l'époque de la Mishna, entre la fin du I<sup>er</sup> siècle avt. e. c. et le II<sup>e</sup> siècle. Du corpus de la Bible, des rouleaux découverts à Qumran et de quelques textes anciens, précédant ou accompagnant les premiers siècles de l'ère, quelques matériaux permettent néanmoins de faire émerger des hypothèses, si ce n'est des informations le concernant. Héritier des anciennes civilisations sémitiques, le calendrier juif est luni-solaire : cette configuration trahit les influences qui l'ont façonné : elle peut décrire l'histoire houleuse qui a été celle des Israélites avant que n'intervienne la normalisation rabbinique au tournant de l'ère. Entre Premier et Second temples, les Hébreux sont soumis aux empires simultanés de l'Égypte et de la Babylonie. Ces influences se lisent dans les indications éparses qui peuvent renvoyer à un calendrier biblique partagé entre équinoxes solaires, d'origine égyptiennes, et néoménies, dont l'origine est la Mésopotamie/Babylone ; il atteste également un ordonnancement mensuel qui inverse l'ordre numérique que l'on connaît actuellement et dont l'appellation des mois provient, selon le Talmud, de Babylonie<sup>20</sup>. Le commandement d'observer la nouvelle année, que l'on sanctifie actuellement en automne, est édicté dans le livre de l'Exode après la sortie d'Égypte, que l'on commémore toujours au printemps lors de la célébration de la Pâque, le montre clairement : "ce mois est pour vous le début des mois, c'est pour vous le début de l'année" "au septième mois, le premier du mois, ce sera pour vous le Grand Shabbat"<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup>TJ, *RH*, 1,1.

<sup>21</sup> Ex 12,2; Lv 23,24; Nb 29,1.

Au-delà de sa fixation formelle à l'époque d'Hillel II en 359 - 360<sup>22</sup>, l'histoire du calendrier juif<sup>23</sup> manifeste des tensions permanentes. Les textes de la tradition juive ont transmis par le biais des informations disséminées dans le Talmud, un calendrier qui repose sur des bases dont la plupart sont encore en usage actuellement. Mais parce que la question du temps, sous la double dimension de son ordonnancement et de son décompte, est déterminante, l'élaboration du calendrier fut l'objet d'intenses luttes de pouvoir, de confrontations politiques et de querelles idéologiques, toujours exprimées sur le mode de la controverse théologique. Si la teneur et l'objet de ces querelles sont délibérément restées dans l'opacité, c'est qu'elles relèvent des secrets à préserver, car le calendrier est considéré comme révélé de voix divine, comme le mentionnent clairement les formules utilisées dans les livres de *1 Hénoch* et *Jubilés*. Depuis le retour des exilés en Palestine en 538 avt e. c., les rivalités n'ont jamais cessé entre les communautés de Jérusalem et de Babylone. L'exacerbation, au long des siècles<sup>24</sup>, de leurs différends dans les domaines législatifs et rituels en vint à porter sur la suprématie qu'il convenait d'accorder à l'une ou l'autre de ces deux capitales des cultures juives. Leur antagonisme peut être schématisé comme suit : si les principes du judaïsme ont été forgés par la réforme introduite par Esdras au retour du premier exil de Babylone, le statut de sainteté conféré à la terre de Palestine octroyait néanmoins aux autorités qui y résidaient le pouvoir décisionnaire. Il était, en effet, de l'apanage des membres du Sanhédrin de proclamer la néoménie déterminant l'ordonnancement de l'année par d'éventuelles intercalations<sup>25</sup>,

---

<sup>22</sup>*Arakhin* 9b; également Isaac Israeli, *Yesod Olam*, (environ 1310), Berlin, J. Shklover, 1777, 4, 5,9

<sup>23</sup>F. K. Ginzler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, (3 vol), Bd. 2. *Zeitrechnung Der Juden Der Naturvolker, Der Romer Und Griechen*, Leipzig, 1906-14; Eduard Mahler, *Handbuch der Jüdischen Chronologie*, Georg Olms, Hildesheim, 1967 (réed. Francfort /a. Main, 1916)

<sup>24</sup>Robert Bonfil, "bein Erets Yisrael le-beyn Bavel" (Entre Israel et Babylone), *Shalem*, 5, 1987, pp. 1 - 30; Id, "Le savoir et le pouvoir. Pour une histoire du rabbinat à l'époque pré-moderne", dans Shmuel Trigano (éd.), *La société juive à travers l'histoire*, Paris, Fayard, 4 vol, 1992, 1, pp. 115 - 195.

<sup>25</sup>"Les sages ont déclaré: même quand les justes et les pieux sont hors du pays et qu'il ne reste en terre [d'Israël] que les gardiens de menu et de gros bétail, l'intercalation n'a lieu que par l'intermédiaire de ces derniers. Même quand les prophètes sont hors du pays et demeure en terre d'Israël que les gens du commun, l'intercalation n'a lieu que par l'intermédiaire de ces derniers ... Trois signes permettent d'intercaler l'année, les arbres, les épis et les saisons". *Pirquei de-rabbi Eliezer*, ( 830 ) , Constantinople, 1514; trad. française Marc Alain

au vu de la conjonction entre l'observation des prémices agricoles et la situation lunaire du jour. L'ordre du temps étant ainsi du ressort absolu du Temple, puis du patriarcat hiérosolomytain. C'est d'ailleurs par une controverse autour d'une question de calendrier que fut entérinée, au X<sup>e</sup> siècle, la fin du primat de Jérusalem en matière d'autorité spirituelle et la victoire des académies de Babylone en matière législative<sup>26</sup>. Celle-ci marquait d'un même mouvement la reconnaissance du pouvoir diasporique et la cessation de la scrutation de la terre d'Israël, désormais supplantée par des calculs astronomiques pour la fixation du cycle annuel. C'est, aussi, sur des questions de calendriers que se scindèrent du judaïsme Samaritains et Caraïtes, avant de s'affronter sur la chronologie des origines avec les Juifs et les Chrétiens.

Calendrier et chronologie sont-ils liés par une commune détermination ? Le calendrier comporte différents registres: ce sont les éléments religieux, eschatologiques, saisonniers, historiques et nationaux qui en constituent la singularité et inscrivent le temps dans un ordre qui lui est propre. L'ordonnement d'un calendrier, qu'il soit liturgique ou agraire, précède de loin - pour autant qu'on le sache - l'invention des ères et la mesure du temps. Le calendrier est, par essence et nécessité, cyclique : il régit le temps du vécu au rythme de récurrences fixes si ce n'est régulières, comme peuvent l'être les saisons. La mesure du temps passé, qui anticipe le système, plus tardif, de l'ère, organise les chronologies nationales dans un cours qui, sortant de l'ordre de la nature, devient social, linéaire. Reconduit en fonction des changements historiques, il s'appuie désormais sur un système comptabilisant les durées : ce sont les débuts et les fins de règne, ou la transformation des empires qui délimitent sa succession temporelle ; mais il peut aussi être fixé par un événement marquant survenu à un moment donné et qui donnera sens à son écoulement<sup>27</sup>.

Si le récit biblique inscrit le peuple hébreu dans une histoire, il ne s'attache cependant guère à le localiser dans le temps : événements et personnes se succèdent moins dans la chronométrie, qu'ils ne s'inscrivent dans une thématique, que les biblistes chrétiens qualifient d'"histoire du

---

Ouaknin et Éric Smilévitch, *Pirqé de rabbi Eliezer, Leçons de rabbi Eliezer*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 56.

<sup>26</sup> H. Y. Bornstein, *Mahloqet RaSaG u- ben Meir*, dans *Sokolow Jubilee's Volume*, Varsovie, 1904; S. W. Baron, "Saadia's Communal activities" dans *Saadia Anniversary Volume*, New York, American Academy for Jewish Research, 1943, pp. 9 - 74; Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven et Londres, Yale U. P. 1998, le chap. "Competition with the Palestinian Center".

<sup>27</sup> Elias J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World, Aspects of Greek and Roman Life*, Londres, Thames & Hudson, 1968.

salut”<sup>28</sup>. Parmi les textes de la période dite intertestamentaire, tels les livres des *Jubilés* et de *Hénoch* ou parmi les fragments retrouvés à Qumran, ceux qui comportent des indications calendaires et/ ou astronomiques attestent autant l’existence d’un calendrier solaire, indiquée par ce verset : “Il écrivit des psaumes [...] pour tous les jours de l’année, 364 ; et pour l’offrande des débuts des mois [...] 30 chants”<sup>29</sup>; que la connaissance de l’existence du calendrier lunaire, dénoncé dans *1Hénoch* <sup>30</sup>. Outre leur calendrier, certains de ces mêmes textes contiennent des chronologies bibliques orientées par une perspective eschatologique. L’explicitation de ce calendrier solaire représente l’une des énigmes majeures de l’histoire de la période du Second Temple. Il demeure, dans l’actualité de la recherche, une source de conflits quant à sa pratique autant que dans ses interprétations<sup>31</sup>. Témoigne-t-il, comme beaucoup l’affirment, d’une dissidence théologique qui aurait conduit des sectaires intégristes à revendiquer une révolution calendaire ? Ou, à l’inverse, d’une radicalisation due aux transformations à l’œuvre dans les divers courants du judaïsme et visant à modifier son ordre séculaire ?<sup>32</sup>

À ces questions relativement insolubles, un document issu de la tradition tannaïtique et pharisienne prête une complexité supplémentaire. Attribué par le Talmud aux partisans de Eléazar ben Haninah<sup>33</sup>, accusé par Flavius

---

<sup>28</sup> Voir S. A. Goldberg, “De la Bible et des notions d’espace et de temps. Essai sur l’usage des catégories dans le monde achkénaze du Moyen Age à l’époque moderne”, *Annales HSS*, 5, septembre -octobre 1997, pp. 987 – 1015.

<sup>29</sup> Psaumes Pseudo-davidiques, 11QPsa 27, 5-9, *La Bible, écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, 1987. John Strugnell, “The Angelic Liturgy at Qumran”, *Vetus Testamentum Supplementae*, 7, 1960, pp.318-345.

<sup>30</sup> *1 Hén* 80, 1-7

<sup>31</sup> Le dossier présenté par Francis Schmidt, “L’Étranger, le Temple et la loi dans le judaïsme ancien”, particulièrement Devorah Dimant, “Signification et importance des manuscrits de la mer Morte. L’État actuel des études qoumranienues”, *Annales HSS*, 5, 1996, pp. 975 - 1004 ; ainsi que le bilan effectué par J. C. VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls, Measuring Time*, Londres & New York, 1998.

<sup>32</sup> Voir Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden, Brill, 1997, ainsi que Michael Chyutin, *The War of the Calendars in the Period of the Second Temple and the Redaction of the Psalms According to the Calendar*, (en héb.), Tel Aviv, Moden, 1993.

<sup>33</sup>*Shab.* 13b.

Josèphe d'avoir mené la révolte contre les Romains<sup>34</sup>, le rouleau des Jeûnes ou *Megillat Ta'anit*<sup>35</sup>, présente, comme son nom ne l'indique pas, une liste de 35 jours de l'année au cours desquels il est interdit de s'affliger. Bien qu'il soit probablement l'un des textes législatifs juifs les plus anciens -- sa rédaction daterait de l'époque de la révolte contre les Romains (66 - 70) ou, au plus tard, de celle de Bar Kochbah (132-135) -- il n'a pas intégré le *corpus* de la tradition. Ces 35 célébrations, prônées durant la période du Second Temple, sont toutes reliées à des événements non mentionnés dans les Écritures. Victoires militaires de l'époque hasmonéenne ou rappel des succès en matière législative des Pharisiens sur les Sadducéens, les événements commémorés peuvent également, pour certains d'entre eux, se situer à l'époque romaine, bien qu'aucun épisode n'ait pu être localisé après 66/67. Agencé à partir du mois de *nisan*, au printemps<sup>36</sup>, ce calendrier recoupe parfaitement l'observation de Josèphe selon laquelle, depuis Moïse, ce mois conduit le rythme annuel du service divin<sup>37</sup>. Il semble qu'à l'époque du Second Temple et jusqu'à sa chute, l'année religieuse commençait effectivement au printemps. En ce sens, que les textes retrouvés autour du site de Qumran soient l'effet d'une dissidence ou qu'ils reflètent les diverses tendances se combattant au sein du Judaïsme, n'empêche pas que le système solaire au fondement de cet agencement ait constitué, ne serait-ce qu'en partie, un calendrier religieux.

Ces commémorations, abandonnées après la destruction du Temple, à l'exception de deux fêtes, confirment cependant, à n'en pas douter, l'activité d'un calendrier national reconnu, ne serait-ce que par quelques groupes juifs et rejeté après la dévastation de la Palestine. L'abandon d'un tel agenda fondant la réminiscence de dates historiques manifeste certes la

---

<sup>34</sup> Josèphe, *La guerre des Juifs*, trad. par P. Savinel, Paris, Éditions de Minuit, 1977, 2, 17, 409; 2, 20, 3.

<sup>35</sup> *Seder olam rabba ve-seder olam zutta u-megillat ta'anit, ve-sefer ha-qabbalah le-ha-RaBaD, 'zal' ve-divrei malkei (Yisrael be) bayyit sheni, ve-zikhron divrei romiyim*, Mantoue en 1514; Amsterdam 1710-11. Le texte araméen figure dans Adolf Neubauer, *Anecdota Axioniensa. Medieval Jewish Chronicles and Chronological notes edited from printed books and manuscripts*. Oxford, Clarendon Press, 1895, 2<sup>e</sup> édition Jérusalem 1967, pp. 3 - 25; il a également été publié par Solomon Zeitlin, *Megillat Ta'anit as a source for Jewish Chronology and History*, Philadelphie, Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1922; plus récemment en hébreu, Ben Zion Lurya, *Megillat Ta'anit*, Jérusalem, Mossad Bialik, 1964 .

<sup>36</sup> Ce qui va à l'encontre de l'affirmation de la *Mishnah* qui indique que le mois de *nisan* est seulement : "le jour de l'an pour les rois et les pèlerinages" *RH*, 1,1.

<sup>37</sup> *Les Antiquités juives*, t 1-5, trad par Étienne Nodet, Paris, Éditions du Cerf, 1992, I, 3,3§81

transformation survenue dans le rapport des Juifs au politique, mais plus encore, il entérine le passage du judaïsme vers le normatif. Le maintien, dans un calendrier juif désormais unifié sur le modèle de Babylone<sup>38</sup>, des fêtes considérées comme historiques de *Purim* et *Hanukkah* peut néanmoins s'expliquer tant par leur extrême popularité, que par l'atténuation de leur contenu historique dans la tradition. *Purim*, la fête dite des "sorts" permet de festoyer, sous forme carnavalesque, tout en maintenant l'espoir de voir disparaître les ennemis irréductibles d'Israël, tandis que la fête de *Hanukkah* entretient l'espérance du recouvrement miraculeux du Temple.

Au cours de la période allant des débuts de la rédaction de la Mishnah à celle que l'on considère comme la clôture du Talmud, un processus est à l'œuvre dans la pensée rabbinique qui tend à embrasser l'histoire de l'humanité au sein d'une chronologie juive. Ce déplacement, qui finira par se concrétiser par l'adoption de la norme de datation selon l'ère du monde, n'en est encore qu'à ses prémices : ce mode de référence n'intervient encore dans aucun document officiel. Il surgit, de-ci de-là, mentionné épisodiquement, au détour d'une *Baraita* ou dans une citation talmudique sans pour autant faire sens jusqu'à une époque bien plus tardive. Le Talmud indique que le changement numérique de l'année se produit à Rosh ha-shanah<sup>39</sup>. Le décompte du temps calculé à partir de la date présumée de la création, bien que tardivement institué, s'enracine dans l'Antiquité. Les outrages du temps n'ont pas permis la conservation des anciennes chronographies rédigées par des juifs<sup>40</sup>, mais les textes patristiques ont transmis - *via* Eusèbe de Césarée et Clément d'Alexandrie - des fragments<sup>41</sup> qui, sans nier leurs éventuelles interpolations<sup>42</sup>, témoignent

---

<sup>38</sup> Voir la victoire de rabban Gamaliel sur rabbi Joshua à propos de la détermination de la date de Yom Kippur, *Gittin* 56a

<sup>39</sup> RH 2b

<sup>40</sup>La Bible mentionne, notamment dans les livres des Rois, l'existence d'annales. Celles-ci semblent avoir été irrémédiablement perdues, sauf découverte archéologique encore à venir. Ben Zion Wacholder, "Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles", *HTR*, 61, 1968, pp. 451 - 481; *Eupolemus: A Study of Judae-Greek Literature*, Monographs of the Hebrew Union College 3, Cincinnati, 1974; E. J. Bickerman, "The Jewish Historian Demetrios", dans Neusner J. (éd.), *Christianity, Judaism, and other Greco-Roman Cults*, 12, 3, pp. 72 - 84.

<sup>41</sup> Eusèbe de Césarée, *Préparations Évangéliques*, trad. par Edouard Des Places, Paris, Cerf, 199; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, Alain le Boulluec, (éd.), Paris, Cerf, 1981; Carl R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, 1, *Historians*, Society of Biblical Literature, Texts and Translations, 20, Chico, Scholars Press, 1983, pp. 51 - 91.

néanmoins d'une intense activité chronographique au cours des trois ou quatre derniers siècles précédant l'ère chrétienne et le passage au judaïsme rabbinique. Un texte hébraïque, le *Séder olam* ou *l'Ordre du monde*, que le Talmud attribue à un Sage du III<sup>e</sup> siècle<sup>43</sup>, mais dont la rédaction serait plutôt à situer entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> siècle<sup>44</sup> établit une chronologie exégétique de la Bible, puis l'étire jusqu'à la révolte de Bar Kochbah, en passant par Alexandre le Grand. Ces textes, rédigés en grecs et en hébreu/araméen, auxquels il convient d'adjoindre les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe, ont en commun de situer les épisodes narrés dans la Bible dans un déroulement historique cohérent : création du monde, déluge, patriarches, sortie d'Égypte, juges, rois, prophètes et construction/destruction du Temple se succèdent, forgeant ainsi une continuité de durée qui permet au temps de s'inscrire dans un cours linéaire. Fondés sur les chiffres étendus utilisés dans la version grecque des Septante ou sur ceux figurant dans le texte massorétique qui préfigure la Bible hébraïque qui nous est parvenue, ces chronographies ouvrent sur l'*era mundi* chrétienne ou juive. L'écart entre les deux versions, porte à l'époque où les Pères de l'Église rédigent leurs propres chronologie, sur près de deux millénaires. L'arrivée du Sauveur, ainsi située au juste milieu du cinquième millénaire, coïncidant alors parfaitement avec les supputations eschatologiques<sup>45</sup>. Toutefois, lorsque s'écrivent ces chronographies, le système de l'ère est encore loin d'exister: le "moment présent" s'inscrit dans un temps comptabilisé en termes d'années de règne des souverains. Quant à l'ère juive, elle n'est encore qu'à l'état de principe. Un dit extra-talmudique mentionne un calcul du temps opéré à partir de la sortie d'Égypte jusqu'à la construction du Temple : "depuis que l'on a érigé le Temple, on a commencé à compter à partir de la construction, puis on n'a plus rappelé sa construction, alors on a compté à partir de sa destruction"<sup>46</sup>. Le *corpus* de la Bible évoque les dynasties perses ou arsacides, que l'on trouve dans les livres de Aggée, Daniel, Zacharie, Esdras, Néhémie, Esther ; la Mishna rappelle les royautés mèdes et

---

<sup>42</sup> Voir l'hypothèse de Henrich Graetz, "Fälschungen in dem Texte der Septuaginta von christlicher Hand zu dogmatischen Zwecken," *MGWJ* 2 (1853): 432-436.

<sup>43</sup> Yev 82b; Nid 46b; Shab 88a, AZ 9a.

<sup>44</sup> Chaim Milikowsky, "Séder Olam and Jewish Chronography in the Hellenistic and Roman Periods", *PAAJR*, 52, 1985, pp. 115 - 139.

<sup>45</sup> Richard Landes, "Lest the millennium be fulfilled: Apocalyptic expectations and the pattern of western chronography 100 - 800 ce", *The use and abuse of eschatology in the Middle ages*, W. Verberke, D. Verhelst & A. Welkenhuysen, Leuven University Press, 1988, pp. 137 - 212

<sup>46</sup> *Mekhilta dé- r. Ishmael, massekhet Yitro*, "dans le troisième mois"; voir également *TJ Rosh ha-shanah*.

grecques<sup>47</sup>, et le Talmud mentionne l'ère séleucide<sup>48</sup>. Les sources documentaires les plus anciennes, archéologiques ou/et épigraphiques attestent l'utilisation des cycles jubilaires, portant sur 49 ou 50 ans<sup>49</sup>, ainsi que des ères de la destruction du Temple et, fugacement à l'époque de la révolte de Bar Kochbah, de l'ère de la *geulat yisrael*, la libération d'Israël, avant que ne naisse, plus tardivement, l'ère de la création du monde.

Le processus de fixation de l'ère de la création du monde peut être suivi dans un cheminement continu. Elle pointe timidement à partir des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles et se stabilise, normalisée, au XII<sup>e</sup> siècle dans l'ensemble du monde juif<sup>50</sup>. Plus lumineuse qu'une longue démonstration théorique, l'épigraphie laisse un instantané des usages en matière de datation à un moment précis. Elle montre la fluctuation de l'inscription des Juifs dans une ère juive du temps. Avant que les cimetières n'attestent de la pratique de l'ère du monde, les catacombes et pierres éparses témoignent de son apparition progressive, en inscrivant vers l'éternité le moment du décès. Les épitaphes datent ainsi l'échappée de l'arithmétique de la temporalité hors du seul registre des écrits des lettrés. Relevées par le savant italien I. Ascoli au XIX<sup>e</sup> siècle, des épigraphes de Brindisi, Venouse et Lavelle, témoignent soit de l'utilisation mixte des ères de la destruction du Temple et de la création du monde, soit de l'une ou l'autre, étalées entre les années 730 et 770 de la destruction, c'est-à-dire de 4579 à 4599 en terme d'années de création<sup>51</sup>. Au long du haut Moyen Âge, les sources hébraïques se datent par une multiplicité de références, que cet exemple, de 1179 AD, illustre parfaitement : "On décompte aujourd'hui 4939 ans depuis la création du monde, qui correspond à 1491 de l'ère séleucide, qui est 1931 de la construction du Temple et 1111 de sa destruction - qu'il soit reconstruit

---

<sup>47</sup> Gittin 88,45.

<sup>48</sup>AZ 9

<sup>49</sup> Ben Zion Wacholder, "The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period", dans *HUCA*, 44, 1973, pp. 153 -196.

<sup>50</sup> Edgar Frank, *Talmudic and Rabbinical Chronology. The System of counting Years in Jewish Literature*, New York, Philip Feldheim, 1956.

<sup>51</sup> Isaia G. Ascoli, *Iscrizioni inedite o mai note Greche, Latine, Hebraïche, di antichi sepoleri giudaici del Napolitano, Torino e Roma*, pp. 239 - 383; éd. Loescher, E. Loescher, 1880, voir pp. 90 - 91; (Umberto) Moshé David Cassuto, "ha-ketubot ha-ivriot shel ha-mé'a ha-teshi'it be-Vinossa" dans *Kedem*, 2, 1945, pp. 99-120; David Moshé Cassuto, "Seforan shel shetei matsebot min ha-mé'a ha-teshi'it bé-derom Italia", dans *Yehudim bé-iItalia, Mehqarim. Jews in Italy, Studies Dedicated to the Memory of U. Cassuto, On the 100th Anniversary of his Birth*, Jérusalem, Magnes Press, 1988, pp.1-23.

rapidement de nos jours - et 2491 depuis la sortie d'Égypte"<sup>52</sup>. L'annonce suivante, quant à elle, est issue du XIV<sup>e</sup> siècle : "On a l'usage en tous les lieux de décompter à partir de la création de l'univers"<sup>53</sup>. Simultanée à la marche de l'Hégire en Orient et de l'Incarnation en Occident<sup>54</sup>, scellant la rupture de ces religions avec le temps de l'Ancien Testament, l'institutionnalisation de l'ère juive de la création signale également la cristallisation de la temporalité juive dans la transcendance. Relégués, les repères liés à des événements historiques (construction/destruction du Temple) n'en deviennent pas caducs pour autant : ils pénètrent à présent un autre registre de temporalité.

Si le calendrier liturgique chrétien intègre les événements dramatiques de la vie du Christ dans le cycle annuel des fidèles<sup>55</sup>, le calendrier juif reproduit en l'insérant au rythme des saisons, depuis l'acte originel de la création du monde, l'histoire de la formation du peuple d'Israël. Ainsi, alors que le calendrier chrétien conduit à une identification à la personne du Christ, celui des Juifs garantit la reconduction du groupe et sa reconfirmation dans un cycle sans fin. Des solennités d'automne qui marquent le début de l'année au don de la Torah, en passant par la sortie d'Égypte, l'histoire biblique traverse le rituel festif juif et l'installe dans l'éternel retour d'une temporalité hiératique<sup>56</sup>. Loin de tout englober d'un même trait, les passages ritualisés entre temps profanes et temps saints assurent la coexistence de la pluralité des temporalités. Les événements historiques ou liés à des figures héroïques ou charismatiques, confinés au registre de l'éphémère, permettent au judaïsme de se perpétuer par-delà le temps, puisque celui-ci doit s'inscrire "dans tous les temps". Le calendrier remplirait en ce sens, dans le judaïsme, une fonction d'harmonisation entre la vie humaine, le rythme de la nature, et le temps divin.

Ere et calendrier sont ainsi liés, dans le judaïsme, au même événement : la création du monde. Elles anticipent la même attente : la rédemption universelle qui clora le cours du temps historique, le faisant coïncider avec le seul temps divin. La lecture, faite par Paul Ricoeur, de la hiérarchisation des niveaux de temporalité pressentie par Augustin prend ici tout son sens:

---

<sup>52</sup>Isaac ben Abba Mari de Marseille (1120 env. - 1190 env.), *Séfer ha-Ittur*, Venise, 1608.

<sup>53</sup> Jacob ben Asher (1270 env. -1340), *Arba'a Turim*, Piove di Sacco, 1475, *Halakhot Gittin*, 10, 127.

<sup>54</sup> Venance Grumel, *Traité d'études byzantines, 1, La Chronologie*, Paris, P.U.F, 1958.

<sup>55</sup> Voir Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge U.P, 1997; *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen - Age XII<sup>e</sup>- XIII<sup>e</sup> siècles*, colloque du 9-12 mars 1981, Éditions du CNRS, Paris, 1984.

<sup>56</sup> Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1962.

“[en présentant] une extension du temps en termes de distension et en décrivant le temps humain comme surélevé de l’intérieur par l’attraction de son pôle d’éternité, Augustin a donné à l’avance du crédit à l’idée d’une pluralité de niveaux temporels”. Ainsi posés, les “laps de temps ne s’emboîtent pas simplement les uns dans les autres selon des quantités numériques, les jours dans les années, les années dans les siècles”. Plus encore que par l’aspect quantitatif, la question du temps humain aspire à se résoudre par un aspect qualitatif que Ricœur formule en termes de “tension graduée” qui se traduit par ces questions : “Depuis combien de temps ? Pendant combien de temps ? Dans combien de temps ?<sup>57</sup>”.

À ces questions pérennes, les chronologies bibliques rédigées par des auteurs juifs de l’Antiquité tardive, répondent à leur manière. Le décompte du temps effectué introduit un mouvement manifeste entre des articulations de l’histoire universelle et distinctement juive. Visant tantôt à insérer les épisodes de l’histoire juive au miroir des règnes de souverains dont l’existence est corroborée par les sources historiques, tantôt à situer intégralement leur récit dans la temporalité de leur environnement, comme le fait Josèphe dans sa *Guerre*, ces chronologies développent une histoire juive qui se déploie dans la multiplicité du temps historique. À leur inverse, le *Séder olam*, ignore toute reconstruction se détachant du récit biblique. L’intégration du *Séder olam* dans le corpus rabbinique ultérieur démontre la simultanéité d’une double évolution, qui trouve un terme au courant du second siècle. L’une tend à inscrire la chronologie juive en parallèle à celle des nations, l’autre les ignore. Si les chronologies fondées sur le texte des *Septante* font, pour certaines d’entre elles, un usage allégorique de la Bible à vocation universaliste, elles attestent, de toute façon, l’existence d’une activité historique exégétique, dont la version la plus littérale a, seule, pénétrée la tradition, évinçant peut-être d’autres écrits désormais perdus. Le processus d’émergence du judaïsme normatif aurait ainsi conduit à l’éviction, du cœur de la tradition, de la multiple insertion des juifs dans l’histoire, au bénéfice du seul récit biblique : une échelle du temps est désormais posée au centre de l’histoire juive. Toutefois, le double registre de temporalité inhérent à la situation d’Israël parmi les nations se perpétuera en dehors des récits, permettant ainsi aux juifs de se raccrocher à une temporalité strictement juive ou à une temporalité extérieure. Par ailleurs, ces chronographies attestent que l’ère du monde, encore inconnue en tant que telle à leur époque, est néanmoins déjà utilisée dans les reconstructions des chronographes. On peut, en quelque sorte comparer son utilisation ultérieure à celle de la parole prophétique : l’année du monde est contenue dans le récit biblique et, bien avant qu’on ne la conçoive en tant

---

<sup>57</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit*, 1, Paris, Seuil, 1983-1985; 1991, p. 158.

qu'ère de référence, elle peut servir d'indice primordial à ceux qui savent tirer parti des exégèses.

Les pratiques observées au cours des siècles montrent que si les Juifs ont conservé les repères de création et de destruction, celui de la jachère, confiné à des calculs rabbiniques abstraits, n'a recouvré sens qu'à une époque récente, sous l'impulsion des retrouvailles des Juifs et de la terre palestinienne. Or, si l'on peut tenir pour historiques les repères de création et de destruction, celui du jubilé n'a pas le même caractère. Bien que servant de repère temporel il est cyclique et demeure a-historique, puisqu'il ne rappelle aucun événement, hormis l'acte divin de la création, que l'on ne peut localiser. La datation à partir de l'ère du monde ressortit d'une systématisation qui se veut universelle, le monde appartenant à tous ses habitants ; mais la destruction du Temple ne peut servir de repère qu'aux juifs, et il en va de même du cycle jubilaire qui les concerne seuls, à l'exception de tous les autres propriétaires terriens. Le cycle des jachères est un rappel direct du septième jour accordé aux Juifs, et comme le shabbat, il ne fait loi que pour eux. De ces trois indicateurs temporels juifs, l'un est donc universel et les deux autres sont proprement juifs. Le " temps juif " serait donc composé d'un dosage d'universel et de spécifique, susceptible de varier et de s'équilibrer différemment selon les époques. Ce balancement renvoie aux "trois temps" constitués dans la perspective de F. Rosenzweig, par les notions de création, révélation et rédemption, dans lesquels la proportion accordée à l'universel et au singulier s'inverse<sup>58</sup>: création et rédemption sont universelles, tandis que la révélation seule s'adresse aux Juifs. Mais le temps juif se constitue aussi à travers l'utilisation d'un registre de temporalité qui le conduit à recréer, quel que soit le lieu, un "espace/temps" juif<sup>59</sup>.

Pour la plupart des chercheurs qui se sont penchés sur la question, la construction de la temporalité juive se serait édifiée à partir d'une métamorphose qui se serait produite dans l'appréhension d'une histoire divinement façonnée qui aurait conduit, en raison de ses vicissitudes, à l'occultation définitive de l'intégration des événements dans l'espace du présent. Ainsi la position dominante concernant les attitudes des juifs à l'égard de l'écriture de l'histoire, peut être résumée d'une phrase: la destruction du Premier Temple aurait conduit à l'idée de la clôture du canon biblique -- et donc à l'élaboration du canon -- tandis que la destruction du Second mènerait à la fin de l'histoire elle-même<sup>60</sup>. La

---

<sup>58</sup> Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la rédemption*, Paris, Seuil, 1982.

<sup>59</sup> S. A. Goldberg, "De la Bible et des notions d'espace et de temps..." Art. cit.

<sup>60</sup> Nahum Norbert Glatzer, *Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten*, Berlin, Schocken, 1933, pp. 10-31, partiellement publié sous le titre "The

première religion historique se serait ainsi délesté, avec son entrée dans la dispersion, de tout goût pour l'histoire, lui préférant désormais la saveur de la Loi, jouant l'un contre l'autre, le présent des événements et l'éternité. Détachés des aléas de l'histoire, les rabbins se seraient également détournés de ses autres contingences. Ils seraient, en quelque sorte, parvenus à pénétrer dans une "non époque", un espace de temps suspendu, préférant se référer au souvenir d'autrefois plutôt que s'insérer dans le temps présent. Appliquant désormais un traitement mythique à la lecture biblique, ils détournent les héros des Écritures, faisant d'eux des figures emblématiques de l'étude de la Torah : la vision du temps linéaire prédominant dans la Bible se transforme alors et les écrits rabbiniques expriment désormais une vision statique du temps<sup>61</sup>. C'est sans doute ce que Jacob Neusner entendait par cette affirmation : "The rabbis thus traded history for eternity" <sup>62</sup> (les rabbins supplantèrent l'histoire par l'éternité). Peu importe au fond que cette construction soit authentique ou non puisque la conviction qu'il en a bien été ainsi est tout à la fois source d'attitudes – bien réelles- à l'égard de la transmission du passé lointain des juifs et fondement de bien des travaux académiques les concernant. Et, c'est peut-être encore cet argument qu'Henrich Graetz exprimait, à son tour lorsqu'il affirmait : "Le judaïsme n'est pas une religion du présent, mais plutôt du futur"<sup>63</sup>.

Sylvie Anne Goldberg

---

Tannaim and History" dans J. Neusner (éd.), *The Christian and Judaic Invention of History*, Atlanta, AAR 55, Scholars Press, 1990, pp. 125-142, p. 126.

<sup>61</sup> Nissan Rubin & Admiel Kosman, "The Clothing of the Primordial Adam as a symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources", dans *HTR*, 90, 2, 1997, pp. 155-174, p. 157.

<sup>62</sup> J. Neusner, "The Religious Uses of History: Judaism in First Century AD Palestine & Third Century Babylonia" dans *History and Theory*, 5, 1966, pp. 153-171, p.167.

<sup>63</sup> Henrich Graetz, *La construction de l'histoire juive*, Paris, Cerf, 1992, p. 48.