

B E E R M O S H É

Beith Hamidrash de l'Association pour le Développement de l'Etude



TORAH et SOCIÉTÉ

Séminaire du Beith Hamidrash Beer Moshé

La ville dans la Torah

L'absence du temple

Exil, Peuple et Pouvoir

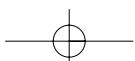
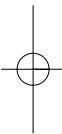
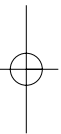
Lois universelle et Singularité d'Israël

BEER MOSHÉ - ADE

Études Enseignements Recherches

10, avenue Claude Vellefaux 75010 Paris







La Ville dans la Torah



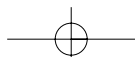
Jérusalem

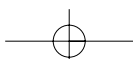
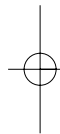
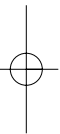
Les premières occurrences de la ville dans la Torah

les Villes-refuges

L'inscription de la ville dans l'espace

L'hospitalité dans la ville





La ville dans la Torah

A interroger la Torah sur le sujet de la ville, on rencontre deux problèmes.

Le premier est qu'on n'a jamais construit de ville selon la Torah. C'est donc d'un modèle « théorique » qu'il sera question.

Le second problème est que les grands textes de la tradition juive ne livrent pas de modèle explicite de la ville. Il faut donc solliciter ces textes, extraire ce modèle à partir de réflexions sur les exigences de vie selon la Torah.

D'où la forme d'un « séminaire » pour questionner, solliciter les textes et, peut-être, contribuer à fabriquer de la vi(II)e.

La Torah, stricto sensu, ce sont les cinq livres de Moïse. Mais la Torah, c'est l'enseignement juif en général, c'est-à-dire à la fois la Torah dite « écrite » et ce que l'on appelle la Torah « orale », l'enseignement du Talmud. Elle est dite « orale » bien qu'elle ait dû être mise par écrit à un moment de l'histoire où le nombre des maîtres n'était plus suffisant pour en assurer la transmission. Ce qui a dû être écrit a été étudié, commenté oralement ; il est ainsi resté vivant, ouvert au développement



Yeroushalaïm

La Torah commence dès la Genèse avec le projet d'une ville et pose en permanence le projet d'une autre ville : Jérusalem.

La ville selon la Torah évoque tout d'abord le nom de Jérusalem. Ce nom a une particularité : il se prononce Yeroushalaïm mais sa graphie, c'est Yeroushalem. La tradition disant que la ville Yeroushalem doit se prononcer Yeroushalaïm, fait référence à une notion de doublet.

Le psaume 122 nous dit « Jérusalem bâtie comme une ville attachée à elle pour faire un ensemble ». Les maîtres ont ainsi enseigné que cette ville de Jérusalem, Jérusalem « terrestre » est en quelque sorte attachée à ce qui s'appelle la Jérusalem « céleste ». Cette ville-projet n'existe que sous forme de doublet. Dans le verset, le mot « ensemble » veut dire qu'elles sont attachées l'une à l'autre. Elles sont quasiment identiques. On ne peut imaginer une Jérusalem dans laquelle le projet de la Jérusalem « céleste » ne soit pas réalisé et il n'est pas de présence Divine possible dans la Jérusalem céleste si quelque chose d'équivalent à la présence Divine n'a pas été réalisé dans la Jérusalem terrestre.

Donc, tout dépend de ce que l'homme va faire. Présenter Jérusalem comme une construction humaine veut dire qu'on a le projet de construire une ville où l'on puisse parler d'une « présence » appelant la Présence Divine.

La Présence Divine veut dire présence de chacun à l'Autre, mais aussi présence à l'autre, à autrui. C'est fabriquer une ville dans laquelle chacun a une véritable présence à l'autre, le souci que l'autre soit bien.

Construire ce projet utopique ne relève pas de formules, de dispositions formelles ou figées. C'est une construction sans cesse en devenir, une élaboration que l'on doit sans cesse retravailler pour obtenir ce doublet.

Shalem était le nom d'une ville déjà existante dont Shem, fils de Noë, était le maître spirituel. Yera vient d'une appellation de l'endroit de la rencontre entre Shem et Abraham. « Que Shem et ses descendants voient ce que J'ai fait ». Yerou Shalaim met bout à bout deux notions, l'une venant d'Abraham, l'autre de Shem. Shalem a le sens de parfait, complet.

En quelque sorte, on n'aurait pas à « s'occuper » de la Présence Divine dans la Jérusalem « céleste » mais de son équivalent dans la Jérusalem « terrestre ».

Cette utopie est du même ordre que tout projet de la Torah.

les premières occurrences de la ville dans la Torah

La première ville construite par Caïn

Un enseignement du Gaon de Vilna dit que si on veut connaître le sens d'un mot dans la Torah, il faut rechercher et étudier sa première occurrence dans le texte. Par exemple, le mot « père ». Sa première occurrence, c'est ce qui, en français, est le sens figuré du mot père. Le texte parle d'un descendant de Caïn qui est l'inventeur d'une certaine forme de nomadisme. Etre père, au premier sens du mot dans la Torah, c'est être inventeur d'un nouveau chemin.

La première occurrence du mot ville (עיר 'ir), c'est une ville qui a été construite par Caïn juste après qu'il ait tué Abel, c'est à dire après l'échec de la relation de fraternité. « Caïn connut alors sa femme, elle conçut et enfanta 'Hanokh ; celui-ci fut un bâtisseur de ville et Caïn appela le nom de la ville du nom de son fils 'Hanokh » (Genèse 4, 19).

Le texte ne dit pas que Caïn a construit une ville, mais qu'il est bâtisseur. Il construit en permanence, c'est devenu son état : constructeur de villes. Le texte dit aussi que Caïn a nommé cette ville du nom de son fils : c'est une prolongation ou un environnement adéquat pour son fils. Le nom de 'Hanokh est de la même racine que le mot 'hinoukh qui veut dire éducation. La ville apparaît comme un endroit qui doit servir à l'éducation, laquelle construit la fraternité.

N'ayant pas réussi à établir la relation fraternelle avec un frère donné, Caïn va chercher à la construire avec un autre, par la relation filiale, en visant, pour le futur, la construction de la fraternité. Il cherche à l'inscrire dès l'enfance dans l'éducation et à déterminer l'environnement adéquat, ici : la ville, par opposition au champ dans lequel eut lieu la mort de Abel.

Si la fonction de la ville est, comme la première occurrence semble l'indiquer, l'éducation, la ville doit à la fois être structurée pour développer l'imagination, permettre de rêver et, en même temps, permettre qu'on y apprenne qu'il y a des règles auxquelles on est obligé de se soumettre. C'est l'éducation à la fraternité.

C'est précisément à ce moment de destruction que tout peut repartir. De l'autre côté, il y a la construction elle-même (binyan : c'est l'image de briques alignées les unes sur les autres). C'est le complément rationnel, avec des règles, des hiérarchies. « Semer et construire », c'est aussi « rêver et penser ». Caïn a tué Abel mais il a compris ensuite que le modèle « construction » était bon et nécessaire.

L'étymologie du mot 'ir comporte vraisemblablement le sens d'éveil. La ville était un lieu d'éveil particulier (Rav Shimshon Raphael Hirsch). D'autres mettent en rapport avec 'or, la peau, une des fonctions de la ville, qui serait alors de protéger...

Adam a eu des fils et des filles. L'homme est d'emblée pensé au sein d'un ensemble de relations, parentales, filiales, fraternelles, sociales... Adam, c'est un ensemble de relations données comme une structure.

La construction (« boné ») n'est utilisée que dans la démarche de Caïn. Il construit un environnement adéquat pour éduquer à la fraternité. Dans la Torah, l'éducation suit deux grandes directions, « semer et construire », comme l'a dit un de nos grands maîtres actuels. « Semer », c'est dire des paroles « dans » l'enfant qui vont lui permettre de développer son indépendance, son imaginaire, sa capacité à prendre des initiatives, sa volonté de grandir, d'apprendre. Lorsqu'on plante une graine en terre, on rêve à ce qui va en sortir. Mais on peut aussi désespérer quand on ouvre à un certain moment la terre et que la graine paraît pourrie...

Babel

La **seconde occurrence** de la ville, c'est Babel. L'histoire de Babel, c'est l'ambition d'un projet universel, d'une langue universelle, d'un lieu où l'on pouvait rassembler l'humanité. On a cherché un endroit pour le faire : une plaine en Shinar et on a construit ce que, dans la Torah, on appelle 'ir oumigdal, une ville et une tour. Cette ville n'avait pas encore de nom ; Babel n'est pas son nom initial, mais son nom de « ville ratée ». La première ville, c'était un projet d'éducation, la seconde ville qui figure dans la Torah, c'est l'échec de la ville.

Quel était le grand projet sur lequel devait se réaliser l'unité de tous ? Les gens de Babel ont construit à partir d'une certaine connaissance de la structure du monde. De sorte que, cette structure étant posée, Dieu serait d'une certaine manière obligé d'être présent et leur donnerait l'énergie du monde, le pouvoir de dominer le monde. Energie divine, mais pas la loi. De celle-ci, ils ne voulaient pas. Le texte dit des gens de Babel qu'ils voulaient « se faire un nom », c'est-à-dire qu'ils voulaient exister par eux-mêmes complètement autonomes et rassemblés. Ils refusaient d'être au service d'un autre projet, comme celui de remplir la terre, de la conquérir et de la gérer. Ils ont choisi pour cela un lieu - une plaine - adéquat à leur ambition de chercher le pouvoir pour le pouvoir, pour leur propre service. On nous enseigne ici qu'on encourt un risque quand on construit une ville ; le risque de créer la structure pour elle-même, comme un absolu. Cette structure n'était pas pour les hommes. Le propre de la ville, en retour, serait de pouvoir être construite « n'importe où », c'est-à-dire sans avoir réellement de territoire.

Les commentateurs disent qu'en vérité, ce n'était pas une seule ville, mais un conglomérat où tout le monde pouvait être rassemblé.

Babel vient de la racine « mélanger ».

Le Zohar nous enseigne que lors de la création du monde, il a été mis en place une structure qui rendait possible la Présence divine. Cela implique certaines règles de construction.

Pour les kabbalistes, le monde a été créé avec des lettres. Après l'épisode du Veau d'Or, l'ordre est venu de construire un tabernacle où la Présence divine puisse être réalisée.

Betsalel, maître des artistes et artisans, en fut chargé. Les maîtres disent qu'il « savait mettre bout à bout les lettres avec lesquelles le monde a été créé ».

Il connaissait la structure du monde et, avec ces règles, il avait construit le tabernacle permettant la présence divine.

Sodome

La troisième occurrence de la ville, c'est la ville de Sodome. La caractéristique de Sodome, c'est l'interdit de l'hospitalité. La loi de Sodome interdisait de recevoir qui que ce soit. L'étranger qui s'aventurait dans une telle ville était dépouillé. En fait, il n'existe aucun commandement spécifique d'hospitalité dans la Torah. L'hospitalité est un cas particulier d'un point fondamental, la générosité. Si Babel a été un échec, Sodome est une abomination à cause de ce manquement à un principe fondamental, l'hospitalité comme manifestation de la générosité. C'est réhhibitoire.

Cet épisode soulève la question de l'étranger. Dans la Torah, le terme qui désigne généralement l'étranger, guer, s'apparente à la racine « habiter ». Guer, est celui qui n'est pas résident. Qu'il soit juif ou non. Il ne fait qu'habiter là comme les Bnei Israël en terre d'Egypte. C'est de cette façon que nous devons tous nous considérer comme des étrangers.

Le projet de la Torah est d'avoir avec la terre d'Israël un rapport « d'étranger ». Il y a un rappel permanent de ce que, avant leur naissance en tant que peuple, les juifs étaient étrangers en terre d'Egypte. Pour cette même raison, il y a des lois (l'année shabatique, par exemple) enseignant qu'on ne peut pas se considérer comme vraiment maître de la terre.

Référence est fait ici au refus d'hospitalité de la part de deux peuples, Amon et Moav pour les Juifs qui sortaient d'Egypte. Ils ne leur ont donné ni à boire ni à manger, et ne leur ont pas permis de traverser leur territoire.

La terre d'Israël est considérée comme une « fiancée ». Non pas comme une mère-patrie. Si « mère » il y a du peuple juif, ce serait l'Egypte. Les Juifs sont nés en Egypte. Ou, éventuellement, par la naissance d'Abraham en Chaldée. De cette manière, l'interdit de la Torah de retourner en Egypte est du type de l'inceste. Ce serait « retourner dans la mère »

Référence est fait ici au refus d'hospitalité de la part de deux peuples, Amon et Moav pour les Juifs qui sortaient d'Egypte. Ils ne leur ont donné ni à boire ni à manger, et ne leur ont pas permis de traverser leur territoire.

Leur manque de générosité, de l'hospitalité minimale qu'on donne dans le désert, n'a pas permis que la conversion de gens venant de Amon et Moav soit acceptée. Mais maintenant que les peuples issus d'Amon et Moav ne sont plus reconnaissables, cette règle est abandonnée. Ceci rappelle que le principe de générosité et d'hospitalité est fondamental.

Les villes des Leviim

La Torah institue une forme particulière de ville. Cette institution est définie pour le moment où le peuple juif entrera en terre de Canaan. Cette forme particulière est liée au statut des Leviim. La tribu de Levi reçoit en effet quarante-deux villes plus six villes-refuges instituées par Moïse et Josué. On sait de ces villes qu'elles doivent avoir une ceinture verte, une ceinture de champs. En fait, ces villes sont sans territoire, comme en suspens, comme si elles n'avaient pas de racines ; pour garder une notion de mobilité. Comme Caïn, condamné à errer, qui a pu construire une ville où il était encore mobile.

Immédiatement après le partage du territoire, les tribus ont donc dû apprendre à s'en détacher, au moins partiellement, en en donnant une partie aux Leviim : les villes. Le fait de donner une partie du territoire, c'est déjà devoir prendre de la distance par rapport à son territoire, à sa terre.

Lors de la conquête, Josué a donné à toutes les villes entourées de murailles une sainteté qui sera celle de Jérusalem par la suite, puisque Jérusalem n'existe pas encore. Cette sainteté se manifeste d'une manière a priori un peu paradoxale.

Après la conquête et le partage du territoire entre les tribus – sauf celle des Leviim qui n'a pas reçu de terre – chaque tribu a donné des villes aux Leviim. Quatre en moyenne par tribu. Plus exactement : la tribu Yehouda (tribu royale) en a donné 8 ; celle de Shimon seulement une ; celle de Neftali, 3. Au total : 42 villes données aux Leviim, plus 6 villes refuges. Point sur lequel on insistera dans la suite de ce texte.

Dans ces villes , aucune mesure particulière n'était prise pour interdire des comportements tels que celui d'une vente suivie d'un rachat qui ressemblerait à un prêt à intérêt. Ces villes devaient être telles que le souci de l'autre, la relation de fraternité l'emporteraient sur toute considération de bien ou de profit. Les villes des Leviim seraient des villes d'éducation à une société fraternelle, des villes d'enseignement comme la Jérusalem terrestre pour faire « doublet avec la Jérusalem céleste ». C'est cela le projet ou l'utopie des ces villes...avec l'espoir que ce projet diffuserait.

La terre a été partagée entre les tribus puis entre les différentes familles. On peut vendre son terrain jusqu'au Jubilé. A ce moment, le territoire revient à celui qui l'avait vendu. En fait, ce sont des années de récoltes qui ont été vendues. On ne peut pas vendre le territoire lui-même car on n'en n'est pas le maître. Si on a vendu, on peut racheter. Sauf dans les deux premières années. Cette limitation n'intervient pas dans les villes ceintes de murailles. Si une maison est vendue dans l'une de ces villes, elle peut être rachetée le lendemain ou 6 mois après, au prix auquel elle a été vendue. Entre la vente et le rachat du bien, il y a un usage de la maison qui doit entraîner le versement d'un loyer à l'ancien propriétaire. Si, au moment du rachat, on ne déduisait pas le montant de ce loyer du prix de la transaction, celle-ci serait assimilée à un prêt avec intérêt (le loyer servant ici d'intérêt). Ce qui est formellement interdit par la Torah. C'est une faute grave, à la fois du prêteur et de l'emprunteur.

La Torah a deux expressions pour l'interdiction du prêt à intérêt (on est dans le cas d'un prêt fait à son frère) : ribiit et neshekh, de la racine « mordre » la personne. Comme la livre de chair du Marchand de Venise.

La relation de fraternité devient une relation où le frère « mord ». C'est cela même qui fait la gravité de la notion de prêt à intérêt.

Les villes-refuges

Le dispositif

La Mishnah enseigne. « Où part-on en exil ? Dans les villes-refuges, les trois qui sont au-delà du Jourdain, et les trois qui sont au pays de Canaan (Nbr 35,14). Tant que l'on n'avait pas désigné les trois villes qui étaient en Israël, les trois villes qui étaient en Transjordanie ne pouvaient servir de refuge que lorsqu'elles le feront simultanément. Des routes directes allaient de l'une à l'autre ».

Dans tout ce développement, on se réfère au Traité Makot – Chapitre II.

Lorsque quelqu'un a commis un meurtre involontaire, par inadvertance, on le condamne à aller dans une ville-refuge ou dans une des 42 villes des Leviim. Là, il se trouvera protégé. D'une part, il n'aura pas à supporter tout seul le poids de sa faute, même si elle est involontaire. D'autre part, il aura un cadre qui lui permettra de réfléchir à sa faute et de s'en remettre. C'est à la fois une protection et un exil.

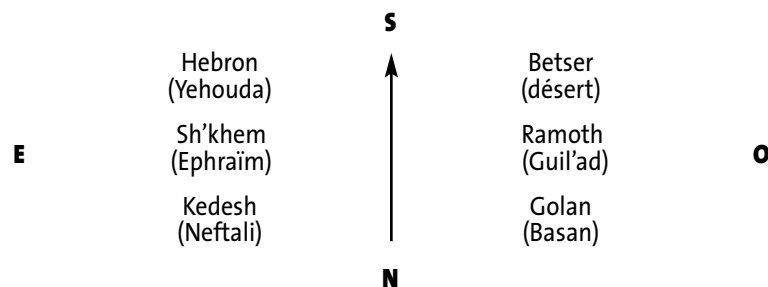
C'est la conséquence d'une procédure particulière. Si un meurtre est commis par inadvertance, ce n'est pas un crime, qui relèverait d'une autre procédure, mais ce meurtre ne peut rester sans une forme de réparation, au risque d'un enchaînement désastreux comme une vendetta.

On désigne alors, s'il est bien établi que la faute est involontaire, un « libérateur de sang » (Goel haDam), mais celui-ci ne pourra pas agir dans la ville-refuge où s'est exilé l'assassin involontaire. Ce dernier devra donc y rester, sauf s'il décide, à ses risques et périls, d'en sortir. Plus précisément, il devra y rester jusqu'à la mort du Grand Prêtre en service au moment de la faute. Comme si

C'est Moshé lui-même qui juste avant sa mort a désigné trois villes à l'Ouest du Jourdain pour être instituées villes-refuges ; mais elles ne le seront véritablement que lorsque son successeur, Josué, aura lui-même institué trois villes correspondantes à l'Est du Jourdain, en terre d'Israël.

L'institution des villes-refuges, c'est la chose, la seule, qui ait été faite en commun par Moïse et Josué. Elles sont ainsi à l'interface entre l'époque de Moïse et celle de Josué ; l'interface entre la période du désert et celle de la terre d'Israël. Cette institution paraît donc d'une importance considérable.

On obtient le schéma d'aménagement suivant :



celui-ci, par sa fonction, était associé à la responsabilité vis-à-vis de l'acte et de sa réparation. On retrouve ici la « condamnation » de Caïn à l'exil dans une ville extraterritoriale. Comme ce n'est pas encore une ville-refuge, il lui fait un signe pour le protéger de la vindicte.

Il y a des règles pour déterminer le caractère involontaire d'une faute ou d'un meurtre. La Guemara prend l'exemple standard de quelqu'un qui coupe du bois : il va abaisser sa hache mais la cognée glisse et va tuer quelqu'un. L'accident doit se produire quand il lève le bras ; quand il l'abaisse, il est censé maîtriser son geste, sinon l'accident serait quasi-intentionnel. Il est très important qu'il y ait 2 témoins pour qu'un Tribunal puisse statuer du caractère de la faute et de la procédure de « libération » de la faute. Mais « tuer » quelqu'un, ce peut être aussi l'humilier, le faire « blêmir » en public.

La Ville dans la Torah

La Guemara commente ce dispositif de la manière suivante. Tout d'abord, on nous enseigne que ces villes doivent « former comme les rangs parallèles d'une même vigne ». Autrement dit, quand il n'y avait que les 3 premières villes, celles désignées par Moïse, on avait le dessin d'une droite. Avec les 3 autres villes-refuges, se forme une notion d'étendue donnée par l'espace entre les deux parallèles. Ces villes marquent l'extension de la terre. Les villes sont aussi en situation de doublet (trois fois deux et deux à deux) comme la notion qui prendra son expression majeure dans l'idée de Jérusalem d'en haut et de celle d'en bas « faisant ensemble ».

La structure en « trois » rappelle celle du peuple juif lorsqu'il se déplaçait dans le désert. Lorsqu'il campait, les douze tribus étaient organisées selon les quatre directions cardinales, par groupement de trois tribus dans chacune des directions ; celle du centre était la tribu principale, flanquée de deux autres tribus moins importantes. Mais ici la hiérarchie est différente. On commence par les villes situées à l'extrémité. C'est Betser qui est désignée en premier.

Les villes sont énumérées du Sud vers le Nord. A l'intérieur on a 'Hebron au Sud ; Sh'khem au Centre ; et au Nord, Kedesh dans les montagnes de Neftali. 'Hebron c'est le lieu où sont enterrés les patriarches ; Sh'khem, c'est l'endroit où est enterré Joseph ; Kedesh, qui évoque la kedousha (sainteté), c'est la totalité du peuple. Les villes de l'intérieur évoquent ainsi l'histoire d'Israël de la période des Patriarches, en passant par l'Egypte avec Joseph et ensuite le peuple établi, la totalité du peuple

Les initiales des noms de ces villes forment la racine 'HeSheK qui en hébreu signifie « désir ». Celles des villes désignées par Moïse forment quasiment la racine GeVouRa, la puissance, la maturité. On est passé, de part et d'autre du Jourdain, en entrant en terre d'Israël, d'une puissance à un désir. Ce désir est de l'ordre du projet : poser les prémices de l'organisation sociale sur la terre ; ce n'est pas la terre qui doit donner l'ordre social. Le retard pris par Josué pour instituer les trois villes-refuges en terre d'Israël est une sorte d'hésitation, de recul dans la traduction politique du projet.

Josué semble avoir pris du temps pour désigner les 3 villes-refuges en terre d'Israël. Comme si la situation n'était pas suffisamment pacifiée – on est à la période de la conquête – pour que ces villes acquièrent le statut voulu par Moïse.

L'importance que la Torah donne à cette institution voulue par Moïse et son successeur est étonnante. En outre, ces 6 villes-refuges vont être complétées par les 42 villes des Lévites, soit au total 48 villes ayant un statut de ville-refuge pour régler le problème du meurtre involontaire !

Selon la Guemara, les villes-refuges ne doivent être ni trop grandes, ni trop petites ; elles doivent être des villes moyennes permettant à l'exilé de retrouver des conditions de vie adéquates à l'étude, au lien social ; elles ne doivent pas être spécialisées ; leur population doit être diversifiée. Elles ne doivent pas devenir une ville de « réfugiés ».

Un certain nombre de personnes, de chercheurs, d'écrivains..., ont repris la notion de ville-refuge.... mais la référence à cette institution a très peu à voir avec son sens original.

Un réseau dense

La diversité du dispositif est étonnante. En Transjordanie, où les trois premières villes-refuges ont été désignées, il n'y avait que deux tribus et demi ; de l'autre côté du Jourdain, 9 tribus et demi. Au centre du territoire, la disposition des villes permet de s'y rendre plus facilement que si l'on se trouve près des frontières Nord ou Sud. Le centre est plus dense. A ces 6 villes, s'ajouteront par la suite les 42 villes des Leviim. On anticiperait donc une situation où il serait nécessaire d'avoir un maillage très dense de villes-refuges pour des assassins involontaires, eux-mêmes paraissant avoir pour fonction de « résoudre » le problème des meurtres intentionnels. On semble ici instaurer des procédures extraordinairement complexes !

On peut s'interroger sur l'efficacité d'un tel dispositif ! Si sa fonction est de permettre l'exil aux meurtriers involontaires, une telle densité paraît démesurée. Si, en outre, les meurtriers involontaires sont un moyen indirect de punir les auteurs de vrais crimes, cela supposerait un nombre extraordinaire de meurtriers involontaires et une multiplication de cas « d'accidents » elle-même démesurée.

Les cas de Gil'ad ou de Sh'khem, villes-refuges du centre compliquent encore la situation. On nous dit qu'elles sont un repaire de bandes de brigands. C'est dire que ces villes, présentées comme un remède à des dysfonctionnements de la société sont devenues elles-mêmes des fabriques d'assassins, car on y viendrait s'y grouper en toute impunité, dès lors qu'il n'y avait pas de témoins des actes criminels. Il n'y a donc pas de solution-miracle ! A cet égard, la halakha souligne qu'on doit veiller à ce qu'il y ait dans la ville-refuge des Cohanim, des Leviim afin d'empêcher que la société ne soit déséquilibrée.

La première ville aurait été fondée à partir d'un meurtre. Plus généralement, les grandes villes semblent toutes être fondées à partir d'un mythe construit sur ce meurtre initial. Si effectivement ce problème de meurtre, problème originel, était au centre des préoccupations de Moshé et Josué au moment même où il s'agissait de fonder un territoire, alors il semblerait que le dispositif envisagé soit potentiellement mis en échec. La violence pouvant continuer d'engendrer la violence. Même dans les villes des Léviites projetées pour l'enseignement de la fraternité.

Dans la Guemara, Rabbi Abayé, explique qu'à Guil'ad (Ramot), le meurtre était courant. On traquait les gens pour les tuer [Osé : « Guil'ad, citée des artisans d'iniquité aux traquenards sanguinaires »]. A Sh'khem aussi le meurtre était courant ; des bandes se formaient pour tuer ou dépouiller les gens. Ce ne serait donc pas si étonnant que le centre soit plus dense.

Un autre Maître, rappelant que les villes-refuges ne concernaient que les meurtriers involontaires, explique qu'il pouvait y avoir également beaucoup de meurtres intentionnels mais sans témoins. Les meurtriers ayant agi avec préméditation et qui, de ce fait étaient passibles de mort, ne pouvaient cependant pas être condamnés puisqu'il n'y avait pas de témoins. Il explique qu'alors la Providence pouvait susciter des homicides involontaires, accidentels. Dès lors, les auteurs de ces homicides involontaires, mais suscités par la Providence sur la personne des véritables meurtriers, devaient tout simplement s'exiler, conformément à la procédure des villes-refuges.

Le problème devient encore plus compliqué si l'on considère que ceux qui, « guidés » par la Providence, vont « servir » à éliminer les assassins volontaires, devaient auparavant être eux-mêmes des assassins involontaires et donc déjà invités à l'exil dans une ville-refuge. Sans quoi, ils pourraient n'apparaître que comme des instruments de la Providence.

Le cas de 'Hebron

Le cas de la ville de 'Hebron présente un autre enseignement. La Guemara fait état d'une discussion pour savoir si 'Hebron devait être une ville-refuge. Or 'Hebron a été donnée à Calev de la Tribu de Yehoudah ; elle n'appartient pas aux Leviim, donc ne pourrait être une ville-refuge. Rabbi Abayé nous dit qu'en fait le centre de 'Hebron est une ville-refuge et que c'est la périphérie (champs, bourgades) qui appartient à Calev. Le cœur de la ville est vu là comme un lieu d'exil, comme un lieu où l'on doit rechercher de l'inspiration, un enseignement pour (ré)-élaborer sa relation au monde extérieur, sa confrontation à la

société des autres. Calev avait cette capacité d'être en périphérie, dans l'interface avec le monde extérieur.

Calev est l'un des 12 explorateurs envoyés par le peuple avec l'accord de Moshé pour espionner le territoire de Canaan, avant la conquête. Il s'agissait de savoir si, et comment, ce territoire pourrait tenir les promesses faites le concernant. Sur les 12 explorateurs, 10 sont revenus dire qu'il ne fallait pas y entrer ; les 2 autres, favorables à la conquête, sont Josué de la Tribu de Yossef, le chef, et Calev, représentant la tribu royale de Yehoudah. Pour échapper à un complot des 10, Calev s'est retiré sur le tombeau des Patriarches à 'Hebron pour y trouver l'inspiration, la force de résister aux pressions des 10.

Les 10 se sentaient des « chefs » dans le contexte des pérégrinations du peuple dans le désert. Ils ont reculé devant la conquête, se doutant qu'ils perdraient leur pouvoir. Ils voulaient rester dans le désert pour ne pas changer de position

L'inspiration que Calev a trouvée à 'Hebron est celle d'Abraham quand il s'est senti lui-même confronté à un monde idolâtre. De même qu'Abraham s'est dit qu'il pouvait affronter ce monde en étant différent, à contre-courant, Calev s'est dit qu'on pouvait aller de l'avant.

On retrouvera là le rapport semer/construire de la première ville de Caïn. C'est en cela aussi qu'il n'y a pas de territoire-refuge (Israël a pu être perçu comme un territoire-refuge). C'est la ville, de par son statut propre, qui peut rester mobile, vivifiante. La ville est un lieu de vie, comme l'est la Torah parce qu'elle rappelle « n'oublie jamais... que tu as tué, que tu es sorti d'Egypte, que tu dois te conduire comme un étranger sur cette terre qui ne t'appartient pas, que tu es en mouvement... ».

'Hebron ne part pas d'un centre-ville qui grandirait, s'étendrait et absorberait des bourgades et territoire alentour. Ici, c'est la périphérie qui donne son nom, son sens, son programme au centre. C'est par la périphérie que le centre ne se forme pas comme lieu de mémoire figée, mais d'inspiration. La périphérie, c'est le lieu de l'inachèvement, de l'incomplétude, de la mutation. En relation dialectique avec le centre, elle lui donnera son statut, à la fois d'achèvement (la construction de la relation fraternelle), à la fois de mobilité, permettant d'imaginer car le centre n'appartient pas à la périphérie ; il demeure extraterritorial.

La Ville dans la Torah

A 'Hebron, comme dans les autres villes-refuges, les Leviim sont obligés d'accepter les étrangers. Mais, en outre, la périphérie de Hébron relève d'une autre tribu que celle des Leviim (Calev, qui représente la tribu de Yehoudah). L'exemple de 'Hebron montre que la notion « d'appartenance » de la ville est doublement cassée : vis-à-vis de l'étranger d'une part ; d'autre part parce que le centre dépend de sa périphérie (qui est la partie vivante, le réservoir de la ville) et qui ne lui appartient pas.

La **construction de la ville** est présentée selon une progression. D'abord les villes qui relèvent du territoire d'une tribu ; puis celles des Leviim qui, étant des villes-refuges sont en statut d'extra-territorialité et ont des obligations d'accueil de l'étranger ; enfin la ville par excellence, Yerushalaim, qui n'appartient à personne (ni aux Leviim, ni aux tribus de Yehoudah et Benjamin sur les territoires desquelles, elle se place).

Les gens qui ont tué par inadvertance ont le devoir d'aller dans les villes-refuges comme on l'a vu, mais il faut souligner qu'ils y sont accueillis à égalité de traitement avec les autres habitants de la ville. Ils n'y sont pas des citoyens de « seconde zone ».

Quand on parle de Yeroushalaim, on sait l'importance centrale du Temple, mais on parle souvent de ses Portes; l'interface entre l'intérieur et l'extérieur, où s'opère la rencontre des gens sous le signe de l'altérité.

C'est ce que souligne, par exemple, Levinas, qui rappelle le verset du Psaume « nos pieds se tenaient dans les Portes de Jérusalem ».

Aux portes de Jérusalem, se tenaient les tribunaux. Leur fonction n'était pas précisément de sanctionner. Cela ne pouvait relever que de procédures complexes avec des témoins, eux-mêmes soumis à des conditions strictes. La fonction de ces tribunaux devait être d'étudier et d'enseigner la loi. Sanctionner, c'est, en fait, un échec pour un tribunal ; c'est la conséquence que son enseignement n'était pas suffisant. De même, dans les villes-refuges, celui qui était exilé devait l'être dans des conditions de vie normales. C'est-à-dire lui permettant une vie spirituelle par l'étude de la Torah avec un maître de manière à rendre l'étude à nouveau vivante après l'échec que constitue son geste (même involontaire). Le nombre important des villes-refuges (42+6) semble dès lors indiquer qu'on risque toujours un défaut de vigilance, d'attention à l'autre et donc aussi qu'on n'en a jamais fini avec l'étude, le développement du rapport à autrui, la production d'un sens.

Le nombre de villes-refuges

Le nombre des villes-refuges mérite un commentaire qui vient s'ajouter aux questions liées à la densité du maillage. Aux 6 premières villes-refuges, vont en effet s'ajouter les 42 villes des Lévites. Ce nombre n'est pas pris au hasard. Dans le désert, dans la trajectoire suivie par les hébreux depuis leur sortie d'Egypte, ils ont fait 42 stations. Les maîtres disent que ces 42 endroits représentent 42 stations pour s'élever au niveau requis, pour sortir de l'esclavage et arriver à forger des hommes capables d'entrer en Israël et d'y vivre. De cette sorte, les villes-refuges seraient des villes préparatoires ; elles ne sont pas encore des villes achevées. Cette ville achevée, Jérusalem, n'existe pas encore.

Le lien entre les stations dans le désert et les villes dans le pays d'Israël s'exprime peut être établi ainsi. Ce qui caractérise les villes, c'est d'avoir un domaine public et un domaine privé. Cette notion joue aussi un rôle fondamental dans l'organisation du Shabath. On ne peut transporter un objet du domaine public au domaine privé et vice versa. Fût-ce une épingle. Mais à l'intérieur du domaine privé, on peut transporter une charge même lourde.

Ce n'est pas une question de « repos » : les travaux interdits sont ceux qui représentent une construction du monde-à-venir, comme le symbolise le Tabernacle et sa construction. Le Shabath doit être vécu comme une préparation au monde-à-venir, une station destinée à faire advenir le futur.

La construction de la ville, utopique au sens où elle n'a pas de lieu, c'est en somme la ville du Shabath. Les 42 villes sont des stations, des chemins préparatoires à cette utopie.

On comprend aussi de cette manière l'appellation de Cantique des Degrés donnée à certains Psaumes. Il s'agit de degrés ou marches, comme autant de stations pour accéder aux diverses parties du Temple.

Certains considèrent que les utopies, surtout celles de la modernité, sont totalitaires parce qu'elles pensent la ville comme « finie », comme ne pouvant plus évoluer.

Il y a pourtant une utopie d'Israël, celle de lutter contre les idoles, c'est Abraham ; celle de lutter contre les dieux, c'est Yaakov dans son combat contre l'ange d'Essav. C'est-à-dire une lutte contre le déterminisme culturel, social, religieux, matériel. La hanche blessée de Yaakov est le soutien physique, matériel, du corps. « Touché à la hanche », c'est travailler sans filet, sans soutien. Prendre le nom d'Israël, c'est donc entrer dans cette utopie, celle d'avoir lutté contre le déterminisme et d'avoir gagné. C'est donc ouvrir en permanence l'horizon, fût-ce en prenant des risques, voire d'être blessé.

Des Villes-Réseau

Le maillage entre villes

La Mishnah précise que « des routes directes allaient de l'une à l'autre ». La Guemara enseigne qu'il y avait des « carrefours » où était indiquée la direction à prendre pour se rendre dans une ville-refuge. Mais le texte enseigne aussi qu'il y avait un maillage dense reliant, par des routes, toutes les villes-refuges entre elle.

Dans ces textes, il y a une grande insistance pour qu'aucun meurtre, aucune violence, ne restent sans qu'une procédure de réparation ne soit appliquée. S'il s'agit d'un meurtre attesté, il doit y avoir jugement dans des conditions précises et sanction. S'il s'agit d'un meurtre reconnu involontaire, c'est l'exil. Si on n'a pas trouvé le meurtrier, on fait venir, sur le lieu du meurtre, les Anciens (tribunal) de la ville la plus proche. Suivant une certaine procédure (Egla Aroufa), ils vont se laver les mains et littéralement « répondre » du meurtre et se déclarer non-coupables. Le sol est lui-même « lavé » de sorte qu'en répondant du sang versé, on cherche à empêcher tout engrenage de violence, afin que le sang ne « flatte pas la terre », c'est-à-dire n'appelle pas à nouveau le sang.

La Guemara présente la situation de deux meurtriers (l'un, non attesté, l'autre par inadvertance) qui se retrouveraient ensemble dans une auberge. La situation est « guidée » de sorte que celui qui est passible de mort est tué (par inadvertance par l'autre); le meurtrier involontaire (à deux reprises, par conséquent) va en exil. Le règlement de ces situations n'est pas laissé au hasard : jusque dans les cas-limites, elles doivent être anticipées, réfléchies, guidées.

Les commentateurs présentent trois interprétations :

« *Tu te prépareras la route* » signifie : prépare à l'avance ton itinéraire. Ceci ne s'adresse pas au meurtrier involontaire mais bien à la collectivité toute entière. S'il y a le moindre risque de violence (même involontaire, même dans le futur), c'est à la collectivité de l'anticiper.

« *Il guide les pêcheurs sur la route* ». Ainsi, même s'il y a un meurtrier par inadvertance, il continue d'être guidé. Même si il a fauté, il ne doit pas rester isolé dans cette situation. On le prend en charge.

« *Je te désignerai un endroit où il pourra fuir, celui dont D. a dirigé la main. C'est des méchants qu'est sorti le mal* ».

C'est à travers ceux qui ont fait le mal par ailleurs que ce mal-ci arrive. On retrouve la même idée que livre le premier commentaire selon lequel la violence ne doit pas rester comme un risque en suspens. Elle doit être guidée et prise en charge par la collectivité qui en est indirectement responsable, par ses faiblesses, son manque d'étude et d'anticipation de situations potentiellement violentes. La collectivité doit en répondre, bien qu'elle n'en soit pas coupable. La construction des routes est, pour les hommes, une manière de faire selon ce que D. lui-même a fait : guider le fautif, le prendre en charge.

Le meurtrier involontaire devait être accompagné par des sages, des érudits. Si surgissait le « libérateur » de sang (en hébreu, le goël ha dam est celui qui « libère » la pression du sang ou du meurtre ; le terme de « vengeur » du sang n'est pas exact), les sages devaient lui expliquer qu'il ne devait pas se venger sur le meurtrier en route vers l'exil, à moins qu'il ne vienne, plus tard, à sortir de la ville-refuge. Mais, surtout, ils devaient amener le « libérateur » de sang à réfléchir à nouveau : ton proche, celui qui a été tué, peut-être devait-il mourir de toute façon... Le meurtrier involontaire, même si c'est un méchant, ne peut être qu'un agent de la Providence... Langage certainement difficile à entendre pour le proche de la victime ! Rabbi note qu'en fait, la procédure d'exil dans les villes-refuges était mal comprise, voire déformée par certains qui pensaient qu'elles servaient de refuges... aux meurtriers volontaires.

Les villes-refuges, les villes des Leviim, ont une fonction mais elles forment entre-elles un réseau. Il faut même que ce réseau soit suffisamment dense pour qu'il puisse fonctionner, c'est-à-dire qu'il puisse y avoir des flux qui circulent, des connexions qui s'établissent.

Ces flux qui circulent entre ces villes, c'est la relation fraternelle ; les villes, qui sont des nœuds de connexion, sont ainsi favorables à l'enseignement et l'éducation.

C'est pour cela qu'elles n'ont pas d'armée, par exemple, ni même de fonctionnaires d'Etat, mais des magistrats ; c'est pour cela aussi qu'elles ont une ceinture verte sur laquelle on ne peut empiéter. Quand la ville est pleine, alors il n'y a pas d'autre solution que d'en faire une nouvelle, de créer une nouvelle connexion, sans accroître le territoire.

Si on ne peut définir, de l'intérieur, une ville juive, on a une forme ville, celle du réseau, adéquate au projet du peuple juif.

La ville est constitutive de ce circuit ; elle est un instrument d'entrées et de sorties réglées par une magistrature.

La forme Etat, c'est l'instauration ou l'aménagement du territoire : le territoire est constitué comme objet. Dans ce couple d'opposition, la forme Etat finit par l'emporter et va reprendre main sur la ville. L'appareil d'Etat, toujours selon Gilles Deleuze, est un appareil de capture de la ville.

Dans son cours sur la Nomadologie, Gilles Deleuze montre que l'histoire moderne a fait surgir un couple d'opposition entre la forme Etat et la forme Ville ; entre un principe hiérarchique et vertical et un réseau horizontal de connexion ; entre un processus de planification et d'aménagement du territoire et un processus de déterritorialisation.

La forme Ville s'est largement développée dans les villes-foires de Champagne et de Brie, dans les villes hanséatiques, Barcelone, Venise, les villes d'Islam. Cela, sur la décomposition des empires. Si on prend l'exemple de Venise, c'est une ville complètement déterritorialisée, lancée dans l'aventure maritime comme détournée de son arrière-pays.

Ces villes, selon Gilles Deleuze, ne se pensent qu'en réseau, pas seulement de commerce. Ce peut être un réseau d'échanges symboliques ou culturels... Il s'agit essentiellement d'instaurer des circuits déterritorialisés.

L'importance du dispositif

La Torah emploie dans le verset le terme de « dibour » qui est la forme intensive ou dure du verbe « dire » et non pas le terme « amira » qui aurait été la forme simple ou « douce » du verbe « parler »

« L'institution des villes-refuges a été dite dans un langage de dureté ». Selon les commentateurs, c'est parce que Josué a tardé à instituer les 3 villes doubles de celles qu'avait désignées Moshé lui-même ; c'est aussi parce que cette institution, écrite de la main même de Moshé, est d'une grande importance. Cette institution fait interface, relais de Moshé à Josué, au moment où les Juifs entrent en terre d'Israël. Moshé a fait passer un message ; Josué a tardé comme si il en avait compris l'importance (le livre de Josué reprend le témoin), mais pas l'urgence. Moshé a inscrit sur le territoire, un projet qui n'était pas encore fonctionnel. Il a désigné 3 villes. A l'Est, du côté du levant, d'où vient, en quelque sorte, la lumière, l'éclairage. Mais ces 3 villes ne prenaient statut de villes-refuges que si elles étaient doublées de 3 villes à l'Ouest du Jourdain, une fois le territoire suffisamment épaissi, densifié. Moshé voulait qu'il y ait une inscription sur le terrain, d'une visée dont on ne voit pas tout de suite l'utilité. L'urgence tenait peut-être, pour Moshé, à ce que la conquête allait faire entrer les Juifs dans la guerre. Aussi, fallait-il très vite instaurer une procédure pour que la terre d'Israël n'apparaisse pas vouée à une violence sans nom. Pour que le sang versé puisse être libéré de sa connotation violente, pour que les Juifs ne soient pas laissés à l'impureté résultant de la guerre et de la violence. Ceci souligne l'importance et l'urgence de cette institution d'anticipation au moment de la conquête, du passage au projet politique.

« L'institution des villes-refuges a été dite dans un langage de dureté ». Selon les commentateurs, c'est parce que Josué a tardé à instituer les 3 villes doubles de celles qu'avait désignées Moshé lui-même ; c'est aussi parce que cette institution, écrite de la main même de Moshé, est d'une grande importance. Cette institution fait interface, relais de Moshé à Josué, au moment où les Juifs entrent en terre d'Israël. Moshé a fait passer un message ; Josué a tardé comme si il en avait com-

Pendant une longue période classique, on pensait que la ville devait reproduire une tradition, une structure sociale selon un « pattern » antique. Puis à l'époque de la Renaissance, surgit l'idée qu'on ne devait pas reproduire un modèle, mais inscrire sur la cité un projet de société, un rapport à l'avenir, un idéal. Inscrire une nouveauté, non une répétition simple.

On reprocherait ainsi à Josué de n'avoir pas été « post-Renaissance » ! alors que pour lui c'était être moderne que d'inscrire le projet politique d'Israël dans la tradition de son maître Moshé.

ביצד העדים פרק ראשון מכות ז עין משפט

אילעא ומוביא . עדי הלאה היו קרובין אל הערב : מתני' לפני אלו בני דין . שנתחייב בו : אין סופרין . לחזור ולשאל וליתן אולי זכה : אילו היינו . בימים שסנהדרין דת דיני נפשות לא נהרג בה אדם כדמפרש בגמרא שבדקו את העדים בדבר שלא ידע להשיב :

אילעא ומוביא קריביה דערבא *הוה (ה) סבר רב פפא למימר גבי לוח ומלוה רדוקי גינתו א"ל רב הונא בריה רב יהושע לרב פפא *אי לית ליה ללוח לאו בטר ערבא אויל מלוה : מתני' *מי שנגמר דינו וברח ובא לפני אותו ב"ד אין סותרין את דינו *כל מקום שיעמדו שנים ויאמרו מעידים אנו באיש פלוני שנגמר דינו בב"ד של פלוני ופלוני ופלוני עריו דרי זה יהרג *סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ *סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית רבי אליעזר בן עזריה אומר אחד לשבעים שנה רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם רשב"ג אומר אף הן מרבין שופכי דמים בישראל : ג' לפני אותו בית את הוא דאין סותרין הא לפני בית דין אחר סותרין הא תני סיפא כל מקום שיעמדו שנים ויאמרו מעידין אנו את איש פלוני שנגמר דינו בבית דין פלוני ופלוני ופלוני עריו דרי זה נהרג אמר אביי לא קשיא *כאן בארץ ישראל כאן בחוצה לארץ דתניא *רבי יהודה בן דוסתאי אומר משום רבי שמעון בן שטח 'ברה מארץ לחוצה לארץ אין סותרין את דינו מחוצה לארץ לארץ סותרין את דינו מפני זכותה של ארץ ישראל : סנהדרין נוהגת כן בארץ ובחוצה לארץ *הוהו אלה לבם לחרת *משפט לדורותיכם למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחוצה לארץ א"ב מה תלמוד לומר *בשערך *בשערך אתה מושב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר ובחול אתה מושב בכל פלך ופלך ואי אתה מושב בכל עיר ועיר : סנהדרין ההורגת כו' : איבעיא להו ארית לשבעים שנה נקראת חבלנית או דלמא אורח ארעא היא תיקו : רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו וכו' : רבי אלעזר דאמרי תרתייהו ראיחם טריפה הרג שלם הרג אמר רב אשי אם תמצא לומר שלם היה דלמא במקום סייף נקב היה בבועל את העורה היכי הוה עברי אביי ורבא דאמרי תרתייהו ראיחם כמכחול בשפופרת ורבנן היכי דיינו כשמאלא *דאמר שמאלא *כמנאפים :

הדרן עלך ביצד העדים

היה מעגל כמעגלה . עומן היו גנותיהן כקישו והגנות לא היו משופעין אבל הטיט משפעין מעט כדי שזוכו המים וטמון אותן בחתיכה עץ עבה וחלקה ובה בית יד ודוחפה לנג השיפוע ומוחר ומשכה אלו ומוחר ודוחפה (לג) והטיט מתמרח ומחליק ובחיתפו יאמר קורא מעגל ובמשיכתו קורא מושק ושם העץ מעגלה : הוה משגל מביט . מן הגג : הוה יורד . הוה יורד כסולם ונפל מן הסולם והרג כגופו את חבירו גולה דכל גבי דרך ירידה נטוה ונבי גלות דרך ירידה בעין כדמפרש בגמרא ויפל עליו : אבל הוה מושק *ושמטה מעגלה מידו ונפלה :

היה מעגל כמעגלה . עומן היו גנותיהן כקישו והגנות לא היו משופעין אבל הטיט משפעין מעט כדי שזוכו המים וטמון אותן בחתיכה עץ עבה וחלקה ובה בית יד ודוחפה לנג השיפוע ומוחר ומשכה אלו ומוחר ודוחפה (לג) והטיט מתמרח ומחליק ובחיתפו יאמר קורא מעגל ובמשיכתו קורא מושק ושם העץ מעגלה : הוה משגל מביט . מן הגג : הוה יורד . הוה יורד כסולם ונפל מן הסולם והרג כגופו את חבירו גולה דכל גבי דרך ירידה נטוה ונבי גלות דרך ירידה בעין כדמפרש בגמרא ויפל עליו : אבל הוה מושק *ושמטה מעגלה מידו ונפלה :

רבי עקיבא אומרים אילו היינו וכו' : רבי אלעזר דאמרי תרתייהו ראיחם טריפה הרג שלם הרג אמר רב אשי אם תמצא לומר שלם היה דלמא במקום סייף נקב היה בבועל את העורה היכי הוה עברי אביי ורבא דאמרי תרתייהו ראיחם כמכחול בשפופרת ורבנן היכי דינו כשמאלא *דאמר שמאלא *כמנאפים :

הדרן עלך ביצד העדים

אלו הן הגולין וההורג נפש בשגגה היה מעגל כמעגלה ונפלה עליו והרגתו היה משלשל בחבית ונפלה עליו והרגתו היה יורד כסולם ונפלה עליו והרגתו היה גולה אבל אם היה מושק כמעגלה ונפלה עליו והרגתו היה חבלת ונפסק החבל ונפלה עליו והרגתו היה

אלו הן הגולין וכו' היה מעגל כמעגלה . בימיו (ה) שהיו הגגים שזין ולא היו משופעים כמו שלנו וכשעשים הגג עומן אורו כקישו והגגים כקישו ונפלה חבית עליה ונפלה עליו והרגתו היה יורד כסולם ונפלה עליו והרגתו היה חבלת ונפסק החבל ונפלה עליו והרגתו היה

ובכל עיר ועיר ובחול אתה מושב בכל פלך ופלך ואי אתה מושב בכל עיר ועיר . וסנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ א"ב מה תלמוד לומר *בשערך *בשערך אתה מושב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר ובחול אתה מושב בכל פלך ופלך ואי אתה מושב בכל עיר ועיר : סנהדרין ההורגת כו' : איבעיא להו ארית לשבעים שנה נקראת חבלנית או דלמא אורח ארעא היא תיקו : רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים אילו היינו וכו' : רבי אלעזר דאמרי תרתייהו ראיחם טריפה הרג שלם הרג אמר רב אשי אם תמצא לומר שלם היה דלמא במקום סייף נקב היה בבועל את העורה היכי הוה עברי אביי ורבא דאמרי תרתייהו ראיחם כמכחול בשפופרת ורבנן היכי דינו כשמאלא *דאמר שמאלא *כמנאפים :

תורת דברא' ג' מ' כל שפיר כלי (וכי' בירושלמי) :



L'inscription de la ville dans l'espace

La définition de l'espace

Alors que Caïn a construit une ville pour son fils 'Henokh, Abraham, lui, ne construit pas de ville. L'emblème d'Abraham, c'est une maison. En fait, c'est une tente ; c'est une unité.

La définition du lieu dans un espace se fait plus précisément avec Yaakov. Il construit d'abord une soukah et une maison. Puis il part à nouveau. Le texte dit qu'il va camper devant la ville de Sh'khem (Naplouse). C'est là que, pour la première fois, va être défini un périmètre pour le Shabath ; Yaakov inscrit le Shabath dans l'espace. C'est la notion de t'houm.

Durant le Shabath, le déplacement à pied d'une personne est limité dans un périmètre donné (12 miles). Si l'on est dans une ville, ces 12 miles sont comptés à partir des limites de la ville. Si la ville est entourée de murailles, c'est simple à identifier. Sinon, on considère que, dès lors que les maisons sont éloignées les unes des autres de plus de 70 coudées (35 mètres), donc quand la densité diminue, on est en dehors de la ville.

A l'intérieur de ce cercle de 12 miles, il y a un périmètre encore plus petit... L'important est de marquer les limites.

Il y a deux opinions sur ce point. Selon l'une, Yaakov est entré dans la ville avant le Shabath et, de là, il a fixé le t'houm pour la ville, c'est-à-dire, le périmètre à l'intérieur duquel on peut se déplacer pendant le Shabath. Selon l'autre opinion, il a campé devant la ville.

Yaakov aurait aussi apporté à Sh'khem plusieurs notions : les marchés, la monnaie, les bains publics.

En tout cas, il apparaît de manière explicite que les lois, celles de Shabath en particulier, supposent de définir une notion de lieu et, avec la notion de périmètre, les rapports entre intérieur et extérieur.

La Guemara rapporte qu'à Abraham, D. a donné la terre d'Israël, mais dans des « mesures » (le verset dit : « *parcours la terre en longueur et en largeur* »), tandis qu'à son petit fils Yaakov, D. dit littéralement « *tu exploseras sur cette terre* »... dans toutes les directions, sans idée de « mesure ». Selon la Guemara, Yaakov reçoit la terre sans mesure, précisément parce qu'il a respecté le Shabath, et notamment parce qu'il est le premier à avoir délimité le lieu et le temps du Shabath.

Ainsi, l'instauration d'un lieu et d'un périmètre (le t'houm) qui est une façon de limiter, permet d'ouvrir sur le non-limité : c'est le modèle de Yaakov. Fixer un lieu, c'est penser l'au-delà de ce lieu, l'illimité de l'espace et du temps. Tout comme le désir qui, régi par les règles, s'ouvre sur l'illimité.

Domaine public - domaine privé

Plus précisément, les lois de Shabath traitent de la distinction entre domaine public et domaine privé. C'est même la grande caractéristique du Shabath que de ne pas pouvoir passer du domaine privé au domaine public.

Ce qui définit le domaine privé, c'est un espace entouré de murs. De murs de 80 cm de haut, qui indiquent simplement qu'on ne peut pas passer. Par contre le domaine privé n'a pas de limite verticale : il s'élève jusqu'au ciel. Le domaine public, lui, ne dépasse pas cette hauteur de 80 cm.

Ni le domaine public, ni le domaine privé ne sont définis « de l'intérieur ». L'espace privé n'est pas pensé, par exemple, comme celui de l'intimité ou propice aux affaires personnelles. Au contraire, la maison (espace privé s'il en est) doit être ouverte. On a donc créé une sorte de rayon (t'houm) à l'intérieur duquel on peut circuler afin d'aller à la rencontre de quelqu'un ou de pouvoir le faire entrer dans sa maison. Cela peut même être une ville (le cas « simple » étant celui d'une ville entourée de murailles).

C'est le sens du verset « *tu ne sortiras pas de ton lieu* » : le shabath est un temps pendant lequel on doit rester sur place. Ce lieu, c'est ce qui fait exister, soi-même et l'autre qu'on fait « avoir lieu », c'est-à-dire exister en l'invitant chez soi, ou dans l'espace de la ville – si cet espace est bien identifié, à la différence d'un no-man's land où on n'existe pas réellement.

La restriction du domaine public, du fait de la reconnaissance d'un domaine privé (comme les limites que la loi pourrait donner à un « tout-politique » totalitaire), permet de continuer à construire une relation fraternelle ; une fraternité qui doit rester ouverte à un devenir commun, et non résultant du seul fait qu'on soit de la même cité ou que l'on dépende d'un même Etat-nation. Penser le rapport entre domaine public et privé, c'est admettre qu'il n'y a pas seulement co-existence entre gens d'une même collectivité, ou d'une même cité, mais co-élaboration de l'existence.

On peut faire un rapprochement intéressant avec les réflexions d'Hannah Arendt sur domaine public/domaine privé.

Dans « Condition de l'homme moderne », Hannah Arendt part de la conception grecque distinguant le domaine public (celui de la polis : langage, action, liberté) du privé, domaine de la nécessité économique et de la contrainte.

Elle montre que dès le Moyen Âge, la sphère privée devient la règle. Avec la société moderne, c'est l'avènement du « ménage », de l'entreprise, dans le domaine public.

Le social est, selon elle, un fac-similé du « ménage » dont la forme politique d'organisation est « l'Etat-nation ». Le dépérissement de l'Etat, c'est le dépérissement du public (au sens de la polis grecque).

Mais, pour elle, le « privé », c'est être privé de l'expérience des autres, c'est être privé de la possibilité d'accomplir quelques chose de plus permanent que ce qui découle de la seule expérience subjective.

La conception juive est différente. Elle ne définit pas les domaines de compétence propres au « public ou au « privé » mais s'intéresse à leur rapport. Un rapport de limitation réciproque.

La restriction du domaine privé, par l'interdiction, pendant le Shabath, de sortir de son lieu, ouvre cet espace verticalement comme pour donner lieu aux valeurs de l'existence (ce qui serait une conduite « divine ») et singulièrement pour accueillir et faire exister l'autre.

L'hospitalité dans la ville

L'hospitalité

L'hospitalité est une caractéristique fondamentale de la démarche d'Abraham. Immédiatement après la circoncision – par laquelle il marque sa différence avec les autres peuples et se retrouve isolé – Abraham assis devant sa tente, en attente, voit trois personnages et les prie instamment d'entrer.

Abraham est en train de prier. Dans sa prière, il eût la révélation que D. allait détruire Sodome. En fait, Abraham n'avait pas de relation avec les gens de S'dom. Il eût la révélation que le modèle de S'dom risquait de faire tache d'huile. S'dom, où précisément l'hospitalité était interdite, où il n'y avait pas de reconnaissance de l'autre en tant que tel. Pas d'Autre.

La Guemara indique que recevoir des invités le Shabbath est aussi important qu'accueillir des étudiants venant écouter un enseignement. Une opinion est même que c'est plus important.

La générosité a six dimensions qui forment un tout. En premier chef, l'hospitalité, mais aussi : visiter les malades ; travailler sur la prière ; aller à la maison d'étude ; donner une éducation de Torah à ses enfants ; juger son prochain positivement.

La pratique de cette générosité donne des « fruits » dans ce monde (dont, surtout, les enfants bénéficient) et une « plus-value » dans le monde futur.

Un Nom divin qu'emploie Abraham est Maqôm, le « lieu ». D. est le lieu du monde. Dans la conception kabbaliste du Tsimtsoum (contraction du Nom divin), D. se contracte Lui-même pour laisser un lieu au monde, pour que le monde ne soit pas une utopie, quelque chose qui n'a pas lieu.

Le texte indique qu'il s'est dépêché. Il s'est interrompu dans sa prière pour accueillir et donner à manger à ces « cheminants » qui paraissaient ne rien lui demander. En guise de reconnaissance, Abraham demande à ses hôtes, non pas de le remercier lui, mais D, un D. que ceux-ci n'étaient pas censés connaître. Il les élève à la reconnaissance de l'Autre. En ce sens, l'hospitalité d'Abraham pourrait paraître fonctionnelle : « do ut des ». Il donne l'hospitalité pour que ses hôtes reconnaissent ses valeurs à lui.

L'hospitalité n'est pas un commandement, au sens strict de la Torah, car la pratiquer peut être une imprudence, voire un danger. Mais quand on la pratique, elle acquiert une dimension plus grande, celle de la générosité. Elle a un impact extra-ordinaire. Ici, la demande d'Abraham apparaît essentielle à l'humanisation : le cheminant, c'est l'homme en marche sur terre.

Le **cheminant** est invité à se restaurer, à se reposer, voire à passer la nuit. La démarche d'Abraham consiste à donner un lieu à ses hôtes. Donner un lieu, c'est faire exister, au sens de « ce qui a lieu ». Faire exister, c'est agir « divinement ». Telle est l'importance de l'hospitalité d'Abraham.

L'hospitalité, c'est accueillir l'hôte mais aussi l'accompagner sur son chemin. C'est lui donner la possibilité d'aller sur sa propre voie, c'est-à-dire son altérité. Cependant, l'hospitalité, qui est un devoir pour l'hôte qui accueille, n'est pas un droit pour le « cheminant ». Les devoirs de l'hôte ne sont pas des droits pour l'étranger.

En hébreu biblique, il n'y a pas de terme pour désigner l'hospitalité.

L'expression employée renvoie à une démarche, hakhnassat-or'him : faire entrer l'hôte.

Le terme ora'h, hôte dans les deux sens comme en français - évoque or'ha, le chemin, voire l'habitude.

L'hospitalité, c'est « faire entrer le cheminant ».

Planter un arbre, métaphore de l'hospitalité

Un texte de la Genèse rapporte qu'il y a eu un conflit entre Abraham et le roi des Philistins, Abimélekh, au sujet d'un puit. Ce conflit s'est finalement résolu en un pacte de non-agression. Le texte dit qu'immédiatement après, Abraham a planté un échel, un arbre, à Bershevah. Là, Abraham a clamé, appelé le Nom divin, D. du monde ou D. de l'éternité.

Rashi, rapporte qu'il y a deux opinions sur ce qu'était cet arbre. L'une dit qu'il s'agissait d'un verger (Pardès) permettant d'avoir des fruits à offrir aux invités ; l'autre dit qu'il s'agissait d'une tente jouant le rôle d'auberge dans laquelle il y aurait également des fruits. Grâce à cela, les invités, rassasiés, sont amenés à remercier, non pas Abraham, mais Celui par la parole duquel tout existe dans ce monde.

Le Maharal de Prague rapproche les deux interprétations dans un commentaire sur ce qu'était le échel : verger ou auberge.

Un verger, c'est ce qui convenait à Abraham. C'est ce qu'il était. Mais lui-même était un arbre ou une plante de ce verger . Un arbre-racine. Le verger-Abraham va alimenter en fruits le repas des invités.

Le mot Echel, par simple permutation de lettres, fait penser à la racine qui signifie « demander, questionner ». Abraham est celui à qui on peut tout demander. Le Midrash dit qu'on peut lui demander des raisins, des figues, des grenades... Une autre lecture dit qu'on peut lui demander du pain, de la viande... Les deux choses sont différentes. Le pain et la viande sont nécessaires à la vie et proviennent du travail. Le pain et la viande sont les bases qu'a enseignées Abraham aux sages : la sagesse qui éclaire le travail à faire. A partir de ces bases, Abraham enseigne au plus grand nombre.

L'arbre est une métaphore. Il apparaît par exemple chez Bachelard comme un méta-élément au dessus des quatre éléments (air, eau, lumière, terre) qu'il intègre par synthèse physico-chimique pour fabriquer de la vie. Il fabrique du Même avec de l'Autre.

Dans la Michnah, l'homme est comparé à l'arbre. Le rapport entre le volume du feuillage et la grandeur des racines est à l'image du rapport chez l'homme entre la sagesse et les actes. Si l'arbre a peu de racines et beaucoup de feuillages, le vent va l'emporter ; s'il a trop de racines, rien ne le fera bouger. Mais chez l'homme, les racines sont ses actions. C'est la mise en œuvre de chaque élément de sagesse qui enracine l'homme.

L'arbre représente aussi l'hospitalité. C'est la capacité intégratrice d'éléments extérieurs qui va faire croître, donner un supplément de vie par métissage et fécondation.

L'étranger, quel qu'il soit, apporte un éveil, quelque chose de créateur. Le second ange (les « hôtes » d'Abraham) ne vient-il pas annoncer à Sarah qu'elle sera enceinte ?

Les branches de l'arbre évoquent des itinéraires, des histoires différentes de personnes qui se trouvent ensemble reliées au tronc. Il y a des passages de branches en branches, des correspondances entre histoires de vie : un échange est possible.

De ces échanges, des efforts qu'il a fallu accomplir pour accepter l'autre, résultent des fruits.

La Ville dans la Torah

Selon l'opinion qu'Abraham « plante » une auberge, on fait référence au fait qu'Abraham voulait attirer la bénédiction sur toute sa maison. Bénir, c'est multiplier ; multiplier ce qu'on a reçu soi-même et le multiplier pour les autres, pour l'humanité toute entière.

Une des étymologies du nom d'Abraham, c'est « père d'une multitude de peuples ». Cette multitude, cette pluralité a deux niveaux. A l'intérieur du peuple juif, c'est l'ensemble des différentes tribus. A l'extérieur, c'est l'ensemble de tous les peuples, par les descendants d'Abraham et Agar. Par son « auberge » et son hospitalité, Abraham assure la nourriture et la bénédiction à tous.

Quand Abraham plante un arbre, il montre qu'il est en attente de la venue des cheminants. C'est l'expression de son être en attente. Mais quand Abraham invite ses hôtes à remercier D., en fait il les invite à « bénir ». Bénir, c'est multiplier avec le souci des autres. Il leur enseigne aussi une relation de reconnaissance et de confiance. Mais il la fait glisser de l'homme vers D. La relation qui s'établit au delà du contact entre celui qui accueille dans sa maison et ses hôtes de passage est du même ordre que la relation de fraternité qui se construit dans la ville. Ce n'est pas une fraternité fondée sur le seul fait qu'on a le même père, ou fondée sur la confiance vis-à-vis de la même mère, mais une fraternité parce qu'on poursuit le même but. C'est une fraternité tirée par le futur et non poussée par le passé. La grande rupture qu'opère Abraham, c'est de créer un lien pour faire exister l'autre à venir.

Un Midrash dit que D. a créé le monde avec les lettres du nom d'Abraham. De là, on enseigne que le monde a été créé pour Abraham. La tradition veut qu'il y ait eu 2000 ans entre la création du monde et la naissance d'Abraham. 2000 ans de « Tohou ». Tohou, c'est une sorte d'errance. Rashi explique que lorsqu'on essaye de décrire la couleur des arbres en automne, on ne peut pas dire si c'est vert tirant vers le jaune ou tendant vers le rouge... on ne trouve pas de mot adéquat ; on dérive sans cesse. C'est une errance de la parole quand on voudrait dire quelque chose de très précis. Tohou, c'est cette errance.

Avec l'injonction faite à Abraham « va pour toi » - tu ne sais pas où tu vas, mais tu vas... on sort de l'errance totale pour une errance guidée par D. Abraham prend ainsi l'humanité en charge, la marche de l'humanité. C'est pourquoi on dit que le monde a été créé pour Abraham.

De là, on enseigne que chacun doit se dire que le monde a été créé pour lui, parce que chacun a une tâche, un service à accomplir.

L'étranger

Le **problème** de l'étranger est d'abord posé par Abraham lorsqu'il s'agit pour lui d'enterrer Sarah. Il va vers les gens de l'endroit et leur dit « je suis à la fois « guer » - c'est-à-dire étranger, et toshav – c'est-à-dire résident ». Cela dépendra de ce que vous estimez ; si vous m'acceptez comme résident, je serai résident, sinon je serai étranger. Mais à cet endroit, il y avait des fosses communes pour enterrer les étrangers et des tombes pour ceux de l'endroit. Abraham est étranger mais il veut une tombe pour Sarah. Un endroit précis.

La **première fois** qu'est posé le problème de possession de la terre, c'est en ces termes-là : posséder la terre pour pouvoir y être enterré, par souci de ce qui adviendra après la mort.

Ce **thème** revient par la suite quand les Bnei Israel sont sortis d'Egypte. Il n'y a pas de tombe dans le désert. On n'y est pas propriétaire du sol. De là, se fonde l'idée qu'il y a des prescriptions particulières relatives à la terre sur laquelle on se trouve, mais surtout que l'impact des commandements (des mitsvoth) est amplifié quand on est sur sa terre. Le commandement d'aimer son prochain est notamment amplifié à l'égard de l'étranger, au « guer » qui est entré dans le peuple juif.

Bien qu'Abraham soit sur une terre qui lui a été promise par D., il ne fait pas valoir ses droits (mais certains disent qu'il s'est quand même imposé). Il déclare qu'il est étranger, qu'il est un exilé. Selon la version d'Abraham, le peuple juif naît en exil ; de la même manière qu'il naît de la sortie d'Egypte. La mère-patrie du peuple juif est, selon les versions, la Mésopotamie/Chaldée ou l'Egypte, et la terre d'Israel est comparée à une fiancée. Il faut la conquérir en permanence ; elle peut se refuser. Un verset dit que si la conduite des Bnei Israel sur cette terre n'est pas acceptable, alors elle peut les « vomir ». La notion de peuple juif est indissociable de la notion d'étranger. Chacun, dans le peuple juif, est un ancien étranger qui s'est « converti » pour devenir le peuple qui a accepté la Torah.

Une tradition rapporte qu'Adam, le premier homme, a été fabriqué à partir de la terre qui venait de tous les endroits de la terre. Un midrash dit que c'est pour que l'homme puisse mourir où il veut ; que la terre accepte qu'on puisse l'enterrer. S'il avait été fabriqué avec de la terre provenant d'un endroit précis, les autres endroits de la terre auraient pu « refuser » qu'on l'enterre en dehors de cet endroit d'où il est censé provenir.

Les descendants de Ever, petit-fils de Noë, s'étaient exilés en Chaldée chez Nimrod. C'est le père d'Abraham qui s'est mis en marche pour retourner en Canaan, pays des origines de sa famille. Abraham se sent exilé : un exil qui précède sa propre naissance, de même que l'exil d'Egypte précède la naissance du peuple juif recevant la Torah.

A l'égard d'un guer-tochav (non-Juif, résident) on a les mêmes obligations sociales qu'à l'égard d'un Juif : lui donner un endroit où il peut exercer son métier ; lui permettre une vie normale à l'endroit où il a choisi de vivre. Le Rambam (Maïmonide) rapporte qu'on a l'obligation de le soigner (gratuitement, s'il ne peut pas payer), et celle d'assurer tout ce qui découle du devoir de générosité.

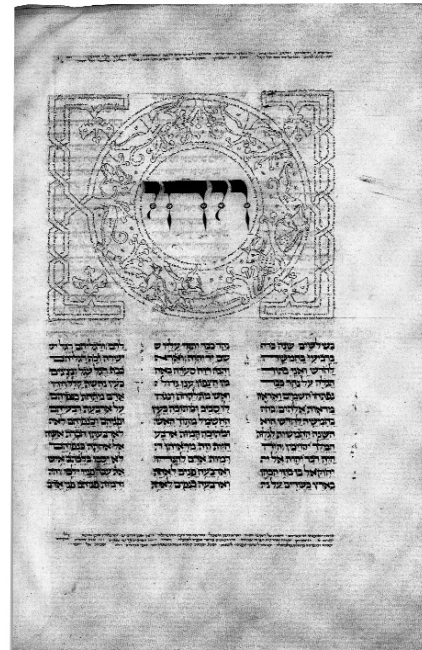
Qu'est-ce qu'un guer-tochav ? Il y a trois opinions. C'est celui qui s'est engagé devant trois personnes à ne pas pratiquer l'idolâtrie ; c'est celui qui s'est engagé à respecter les sept obligations des noahides ; c'est celui qui a accepté les obligations faites aux Juifs, exceptée celle de ne pas manger de la viande qui n'a pas été abattue rituellement. En fait, selon la halakha, c'est celui qui s'est engagé à respecter les lois noahides.

Il y a une discussion dans la Guemara pour déterminer à partir de quel moment une personne qui vient résider dans une ville devient soumise aux obligations de cette ville.

Un texte de la Mishnah dit que c'est douze mois. Sauf si celui qui vient dans la ville y acquiert une maison : en ce cas, il est immédiatement soumis à toutes les obligations.

La Guemara précise ce qu'il faut entendre par ces douze mois. On est astreint à participer à la « soupe populaire » dès trente jours ; à la caisse de charité (**tsedaka**) après trois mois ; à vêtir les pauvres après six mois ; aux frais d'enterrement des pauvres après neuf mois ; après douze mois, à participer aux frais de certains équipements de défense autour de la ville.

Le point important pour la Guemara est qu'après trente jours de résidence on est passible, en cas de pratique idolâtre de toute la ville, des mêmes sanctions que les habitants permanents de la ville. Au bout de seulement trente jours, en fait, un étranger est susceptible de faire son choix, en quelque sorte de citoyenneté, et d'avoir, progressivement, les obligations des gens de la ville.



Conclusion

Dans la conception juive, la ville n'a pas de définition « en soi ». Peut-être est-ce le sens du verset « vous habiterez des villes que vous n'avez pas construites ». C'est essentiellement d'une gestion et d'une construction de relations dont il s'agit. C'est ce que permet la loi.

Une construction de rapports parce que la ville est pensée comme un réseau. Il n'y a pas de ville, pourrait-on dire, mais un réseau de relations où les villes sont des connexions.

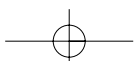
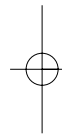
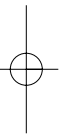
A ces connexions (les 6 villes-refuges et les 42 villes des Leviim) se réalisent l'étude, l'enseignement, l'éducation, la « fabrication » de la loi. Sur les lignes de ce réseau, c'est une relation de fraternité qui doit circuler.

Cette formation requiert un statut particulier d'extra-territorialité de la ville. C'est ce qui permet d'avoir lieu, un lieu qui reste en permanence ouvert. Un lieu nomade

Au moment de la prise de Jérusalem par les Romains et de la destruction du Second Temple, pendant le siège, un très grand maître, Rabbi Yohanan Ben Zakai, a réussi à passer les barrages et à obtenir une audience de Vespasien qui était alors général. Il s'est adressé à Vespasien en l'appelant César. C'était, pour Vespasien, doublement passible de mort : d'abord parce que Rabbi Yohanan semblait se moquer de César ; ensuite parce qu'il se moquait de Vespasien. Rabbi Yohanan Ben Zakai lui a expliqué que d'après les versets, le Temple ne peut tomber qu'aux mains d'un César. Dans un premier temps, c'était Nabuchodonosor.

A ce moment, un message arrive et annonce à Vespasien que c'est lui qui venait d'être désigné comme empereur. Vespasien autorise alors le vieil homme à lui demander quelque chose.

La Guemara Gittin rapporte que trois choses ont été demandées : qu'on laisse s'installer une Yeshiva dans une petite ville, Yavné ; qu'on laisse la vie sauve à la famille de Rav Gamliel qui était alors le dirigeant ; qu'on envoie un médecin soigner un certain Rav Tsadok qui jeûnait et était gravement malade. Trois choses qui ont paru insignifiantes à Vespasien. Pourtant, la première était d'une importance capitale. Yavné allait être l'endroit où tout le judaïsme tel qu'on le connaît aujourd'hui devait être élaboré. Les enseignements des Sages de Yavné et de leurs successeurs ont constitué en quelques sorte la ville portative du peuple juif... en exil.





L'absence du Temple



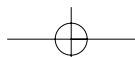
Le souci de l'autre

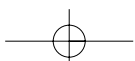
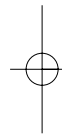
La responsabilité de l'autre

Décider en fonction du futur

La maîtrise du temps

L'autorité





L'absence du Temple

La chute du Temple bouleverse complètement les choses : comment fonctionner après cette rupture radicale, sans l'unité du Temple, sans Etat, sans territoire, dans l'exil ? Mais une première observation peut être faite, suivant notamment le Maharal. Elle peut paraître a priori surprenante : c'est l'absence du Temple, de son unité, de sa centralité, davantage que l'absence d'Etat ou de territoire, qui a conduit à réorganiser le peuple juif, à restaurer ses modèles de fonctionnement. Tel est le sens des décisions prises par Rabbi Yohanan ben Zakai au lendemain même de la chute du Temple : il a interprété et instauré - hou darash veyitkin - un nouveau mode de développement du judaïsme entré dans l'exil

Le point de départ est une question qui, alors même que le Temple et toutes les institutions sont détruites, paraît a priori peu importante : celle de savoir si on sonne du Shofar quand le Nouvel An juif tombe un jour de Shabbath : c'est notamment ce dont il est question dans le Traité Rosh HaShanah du Talmud.

La notion d'exil n'est pas proprement liée au territoire. Il est possible d'être en exil sur son propre territoire. A l'époque de la domination grecque, il y eut une politique d'hellénisation forcée, relayée par certains Juifs, interdisant de pratiquer différentes lois de la Torah : la circoncision, la pureté, l'étude ... et même la célébration de Rosh 'Hodesh, du début du mois selon le calendrier lunaire. Cette période, alors que les Juifs étaient sur leur territoire, est qualifiée « d'exil grec », de galouth yavan. Les Juifs ne pouvaient pas se conduire en peuple juif selon les lois de la Torah : s'il leur est interdit de pratiquer dans des conditions normales de fonctionnement, les Juifs sont considérés comme étant en exil.



Sonner du Shofar : le souci de l'autre

La **Michnah** sur laquelle nous allons fonder notre étude dit ceci : A l'époque du Temple, lorsque Rosh HaShanah tombait un jour de Shabbat, on sonnait du Shofar au Temple ; on ne sonnait pas ailleurs, ni dans la ville de Jérusalem, ni dans le reste du pays. Mais lorsque le Temple – le second Beith HaMikdash - a été détruit, donc que logiquement on ne pouvait plus accomplir cette mitsvah fondamentale en cas de Shabbath, Rabbi Yohanan ben Zakai a instauré qu'on sonne les sonneries du Shofar de Rosh HaShanah en tout endroit où siège un tribunal, un Beith Din.

Cette mesure n'est pas expressément liée à une notion d'exil, de galouth, mais formellement, elle est liée à la destruction du Temple.

En fait, sonner du Shofar, n'est pas en soi un interdit lié aux prescriptions s'appliquant le Shabbath ; ce n'est pas considéré comme un travail mais plutôt comme un « savoir-faire », une sagesse, une 'hokhma. Si c'est interdit Shabbath, c'est qu'on veut prévenir l'éventuel problème suivant : le cas où quelqu'un qui ne sait pas sonner, voudrait aller l'apprendre auprès d'un sachant et que, pour ce faire, il transporte un Shofar du domaine privé dans le domaine public, ce qui est rigoureusement interdit pendant Shabbath. Pourtant, on pourrait imaginer que cette personne aille tout simplement apprendre chez le sachant, sans même porter son Shofar, mais en utilisant celui de l'autre personne et revienne sonner ! En ce cas, celui qui s'est déplacé pour apprendre, aurait-il réellement acquis l'intériorité nécessaire à l'accomplissement de la mitsvah de sonner ? C'est ce que semblent craindre les Maîtres. En tout cas, par précaution, ils ont préféré interdire la Mitsvah de sonner plutôt que de risquer une transgression du Shabbath.

A Rosh HaShanah, il y a un commandement positif, une mitsvah, de sonner du Shofar. Lorsque Rosh HaShanah tombe Shabbath, on ne sonne pas du Shofar - sauf à l'époque du Temple. Ce Rosh HaShanah, tombant Shabbath, est appelé « souvenir de sonnerie », zikaron terou'ah, et non pas « jour de sonnerie », yom terou'ah, comme lorsqu'il tombe tout autre jour de la semaine. Ce serait dire que sonner du Shofar correspond à un travail, à une melakha, interdit le Shabbath alors que la sonnerie est la mitsvah de ce jour de Rosh HaShanah ! ?

Les travaux interdits le Shabbath sont des travaux réputés nécessaires à la construction du tabernacle, du Michkan. Le Michkan était conçu comme une image du monde ; il était structuré comme le monde de sorte qu'en agissant sur ce lieu, on peut agir sur le monde. Les travaux qui avaient été effectués pour construire le Michkan sont ainsi des travaux qui servent à « construire le monde » A ce titre, ils sont interdits le Shabbath. Ils sont regroupés en 39 classes de travaux, et notamment le port d'un objet du domaine privé dans le domaine public et inversement

L'absence du Temple

A cela, Rabbi Yohanan ben Zakaï n'a rien changé : il ne lève pas l'interdit de la Michnah de sonner quand Rosh HaShanah tombe Shabbath, interdit s'appliquant en dehors du Temple quand celui-ci existait. Par contre, il décide que l'on sonnera en tout lieu où siège un tribunal, un Beith Dîn. Il ne lève pas l'interdit, mais il permet qu'on sonne dans différents lieux « à la place » du Temple. C'est cela qui constitue une évolution très importante.

Ainsi, dès lors qu'on n'a plus le Temple, avec Rabbi Yohanan ben Zakaï, on le « remplace » par tout lieu d'étude important où l'on va sonner. Le Temple était lui-même le lieu d'étude par excellence puisque le Grand Sanhédrin siégeait dans une Chambre attenante, pratiquement située dans l'enceinte du Temple. Mais après la chute du Temple, on passe d'un lieu unique à une pluralité de lieux.

Selon la décision prise par Rabbi Yohanan ben Zakaï, on sonne le Shofar dans un lieu d'étude où précisément, par l'étude, on est attaché à l'éveil. C'est aussi le lieu d'un tribunal (important), d'un Sanhédrin, qui par sa fonction dirige, comme le roi dirige ; c'est une expression de la royauté (royauté qui revient à HaChem). Lorsque Shabbath, on ne sonne pas (en dehors du Temple, et maintenant en tout lieu), on dit par contre des versets qui parlent des sonneries de Shofar : on est donc conduit à parler vraiment, profondément, à émettre une parole qui puisse monter devant HaChem. Sonner dans un lieu d'étude, ce qu'avait instauré Rabbi Yohanan ben Zakaï, revenait donc à dire que l'étude permet de faire monter une parole vers HaChem.

Le Temple était donc détruit. La première fois que Rosh HaShanah est tombé un Shabbath, il a fallu prendre très rapidement une décision ; ce qu'a fait Rabbi Yohanan ben Zakaï. En fait, le mouvement qui avait conduit à affirmer le rôle central et unique du Temple pour le service divin, se trouve brusquement renversé par la décision de Rabbi Yohanan : elle instaure une « pluri-centralité », une multiplicité devant laquelle certains ont pu ressentir le risque d'un éclatement de l'unité du peuple juif qui avait été difficile à réaliser. Qu'il y ait une multiplicité des lieux d'étude ne pose pas en soi de problème ; qu'il y ait de même une multiplication des tribunaux, ne présente pas non plus de difficultés, au contraire. Mais la décision de Rabbi Yohanan ben Zakaï consistant à multiplier les lieux de culte, de service divin (et notamment les lieux permettant d'accomplir la mitsvah d'écouter le Shofar) représentait une évolution considérable, une re-fondation.

Dans la Torah, la fonction essentielle d'un tribunal est d'élaborer, d'enseigner, de dire la loi. En tant que tribunal, il doit, bien sûr, sanctionner. Mais alors il sanctionne non seulement un coupable, mais aussi l'échec de son enseignement. Quand le tribunal est amené à sanctionner, c'est quasiment un aveu d'échec.

Depuis l'an mil environ, on ne sonne plus dans les tribunaux, parce qu'ils ne sont plus assez importants. Donc actuellement on ne sonne pas Shabbath, même d'après Rabbi Yohanan ben Zakaï.

Le Rambam, Maïmonide, dit de la mitsvah de Shofar qu'elle a trois grandes fonctions : une fonction d'éveil ; une fonction de proclamation de la Royauté d'HaChem le jour de Rosh HaShanah ; et, aussi, une fonction de « souvenir » au sens où cette sonnerie fait monter le souvenir du peuple devant HaChem.

L'absence du Temple

Du temps du Temple, comme on l'a vu, on sonnait, mais pas au dehors de peur qu'on ne vienne à transgresser Shabbath. Cet interdit n'a pas été levé ; c'est l'extension des lieux où l'on pouvait sonner qui a été décidée. Il reste à regarder un peu plus précisément ce que signifie le fait qu'on s'interdise apparemment d'accomplir une Mitsvah aussi importante !

Un des grands maîtres du siècle dernier, le dernier kabaliste de l'Ecole du Gaon de Vilna, dit qu'écouter la terou'a, c'est entendre la voix de son prochain. Entendre la voix de son prochain, c'est aussi entendre ce qu'il nous révèle de nous-mêmes. Ce n'est pas entendre son discours, mais son intériorité, son jugement, ses soucis, ses pleurs. Le souci de l'autre est ainsi au cœur de la Mitsvah de sonnerie.

L'interdit de sonnerie le jour de Shabbath serait alors paradoxal : on s'interdirait d'exprimer le souci de l'autre ce jour-là ! En fait si sonner est en quelque sorte « rattaché » aux travaux interdits, notamment si l'on était amené à transporter le Shofar dans le domaine public pendant Shabbath, ce serait parce que le souci de l'autre est pensé comme une action de construction du monde qui, à ce titre, ne doit pas être « actionnée » ce jour-là, mais vécue dans son intériorité.

Shabbath, doit être vécu comme un avant-goût du monde à venir ; c'est un temps, un « monde » où se vit l'intériorité de ce qui a été construit dans la semaine, au quotidien. Aussi, Shabbath, il n'y aurait pas de raison de sonner, parce qu'on n'a pas besoin d'en appeler à l'intériorité des mitsvoth, y compris de celles qui expriment le souci de l'autre : ce jour-là on est complètement dans l'intériorité. Mais alors, pourquoi sonnait-on dans le Temple y compris Shabbath ? Le Temple est, en condensé, la Présence divine dans le monde ; aussi y est-on constamment en train de fabriquer le monde. Dans le Temple on ne se situe pas « après » les six jours de la création ; l'élaboration du monde, des gestes, de l'intériorité y est permanente. Mais dès lors qu'il est décidé que l'on « remplacerait » le Temple par des lieux d'étude, cela signifie que ces lieux d'élaboration et de mise en pratique de la loi sont considérés comme des endroits où tout est en permanence en train de se faire.

Dans le son du Shofar, il y a trois sortes de sonneries. Une sonnerie longue - tekyah- qui encadre les autres ; une sonnerie des « sanglots longs » - terou'a- et une sonnerie des « sanglots courts » - sheva-rim-. La mitsvah de sonnerie c'est essentiellement la sonnerie des sanglots. Dans la sonnerie, tout dépend du souffle de l'homme, de son intériorité.

Ce modèle des sanglots vient des pleurs de la mère de Sisra, général, ennemi des Juifs, qui a été tué par Yaël.

La sonnerie a une fonction d'éveil. Des commentaires disent qu'au Sinaï, lors du don de la Torah, il eût des sonneries de Shofar qui liaient les mitsvoth d'en-bas avec les mitsvoth d'en-haut ; c'est-à-dire des sonneries qui élèvent les gestes prescrits par la Torah vers leur source, vers leur intériorité et les font rayonner.

Cela indique aussi que l'étude qui se fait dans ces lieux ne doit pas rester théorique mais qu'elle doit s'occuper de la pratique, de la vie réelle, des relations entre les gens, de la vie sociale ; l'étude doit donc aller aussi loin que possible dans le domaine de la halakha, des règles de vie. Sinon, si l'étude n'allait pas jusque là, ce serait comme si chacun pouvait aller... sonner dans son coin ! Sans souci de la relation entre les gens. Chacun dans son coin, c'est une sorte de déterritorialisation qui sombre dans ce qu'Annah Arendt appelle la « désolation » : il n'y a plus de sol ni plus de solidarité !

Précisément, il s'agit bien de sonner, non pas dans n'importe quel lieu, mais dans un Beith Dîn quand c'est Shabbath (puisque en semaine, on peut sonner en tout lieu ; chacun peut sonner chez soi). Parce que Shabbath doit être vécu comme un jour où l'on donne leur sens véritable aux actes, aux actions individuelles ou sociales qu'on a accomplis pendant la semaine. Parce qu'on est dans un lieu d'étude, de mise en pratique, un lieu de règlement des conflits ..., on peut se situer dans l'intériorité, d'une part, et d'autre part il n'y a pas ce risque de « désolation » inhérent au fait de sonner « chacun dans son coin ».

La Guemara nous dit par ailleurs « tous sont astreints à sonner mais tous ne sont pas capables de sonner ». Au premier abord, cela veut dire que tout le monde ne sait pas « techniquement » sonner du Shofar, mais sonner suppose « spirituellement » une sagesse, une 'hokhmah, que tout le monde n'a pas. Aussi la crainte qu'on transporte un Shofar dans le domaine public exprime-t-elle plus fondamentalement la crainte qu'on aille « chercher du sens » un peu n'importe où, en dehors de l'étude, un peu n'importe comment, comme des recettes, en raccourci.

La pluralité de lieux de sonnerie qu'autorise la décision de Rabbi Yohanan ben Zakaï, est donc assortie d'une condition très importante, celle qu'il s'agisse bien de lieux d'étude et de pratique de la loi. Condition à ce point importante que, par la suite, on estimera qu'il n'y a plus de lieu suffisamment fort pour satisfaire cette condition. Sans cette condition, en revanche, on aurait pu assister à un éclatement, à une régression par rapport à ce qu'apportait l'unité du Temple.

Prendre en main le Loulav : la responsabilité de l'autre

La Michnah nous livre un enseignement analogue à propos des décisions de Rabbi Yohanan ben Zakaï concernant le Loulav. Au Temple, on prenait le Loulav (et on faisait les mouvements) tous les jours de la fête de Soukoth et un seul jour en dehors du Temple. Après la destruction du Temple, Rabbi Yohanan Ben Zakaï a instauré que le Loulav soit pris en main tous les jours, sauf Shabbath. Sauf Shabbath pour la raison qu'on a vu à propos du Shofar : parce qu'on craint, selon la Michnah que quelqu'un n'aille apprendre comment on secoue le Loulav et ne transgresse ainsi Shabbath en portant un objet dans le domaine public.

La Michnah ajoute qu'on fait ces gestes « en souvenir » du Temple. La Guemara pose alors la question : d'où sait-on qu'on fait quelque chose comme un souvenir, un zikarôn ? Précisément, on répond, en s'appuyant sur un verset de Jérémie (Ch. 30) qui dit à peu près ceci, que plus personne ne s'intéresse au Temple, que plus personne ne prend de ses nouvelles ! Faire un souvenir du Temple, c'est s'intéresser au Temple ... quand il n'est plus là ! Mais en fait, il n'est jamais question de reproduire sous forme de répétition ce qui se faisait au Temple. Le Temple n'est plus là, on ne peut pas faire « comme si » ! Se souvenir, c'est donc opérer une reconstruction de ce qui se faisait, mais à la différence de l'époque du Temple, cette reconstruction est faite « ici et maintenant », pour la génération qui fait le zikarôn.

A l'époque du Temple, on prenait le Loulav chaque jour de Soukoth. Il y avait une responsabilité permanente mais qui incombait à une équipe de « spécialistes ». A une élite chargée de faire fonctionner le Temple, c'est-à-dire aux Cohanim. La manifestation de la responsabilité était en quelque sorte confinée en un endroit bien précis. En dehors, on prenait le Loulav un seul jour pour manifester la joie de la mitsvah et de la fête.

En instituant qu'on prenne le Loulav tous les jours, Rabbi Yohanan ben Zakaï a permis que la notion de responsabilité revienne à tout un chacun. On passe de la représentation à la responsabilisation. C'est la responsabilité de l'individu qui est sollicitée. Elle va remplacer celle de la collectivité qui s'exprimait par délégation au Temple, mais sans dissoudre pour autant la notion de collectivité : la prise en main « individuelle » du Loulav – netilat loulav - n'a de sens que si la collectivité reste responsable du statut qui est donné à ce geste. Ainsi, Rabbi Yohanan ben Zakaï veut faire vivre l'expérience du Temple à chacun. Cela va loin : on n'est pas seulement responsable de ce que l'on fait, mais aussi, responsable de l'autre, et responsable... de la responsabilité de l'autre ! C'est en fait une responsabilité infinie. En outre, à Soukoth, on apportait en sacrifice 70 taureaux qui représentaient les 70 Nations. Le sacrifice – korban -, c'est une procédure d'approche : il faut avoir le souci de rapprocher les autres peuples.

La mitsvah de Loulav s'effectue à la fête de Soukoth. Elle consiste à prendre en main un bouquet formé de trois espèces (saule, palmier, myrrhe) et de l'autre main un cédrat. Avec ce bouquet, on effectue des mouvements de va-et-vient dans les quatre directions cardinales, vers le haut et vers le bas. On avait expliqué à partir de la Guemara Arakhin que cette mitsvah éduque l'enfant à la responsabilité dès le moment où il sait discerner (les bons « vents » dans les quatre directions). Quand on sait le faire, on est prêt à prendre en main la diversité du peuple juif

Décider en fonction du futur

Au Temple, le lendemain du Seder de Pessa'h, se pratiquait l'offrande d'une mesure d'orge. Tant que ce n'était pas accompli, on ne pouvait pas consommer de la nouvelle récolte ; c'était interdit. Plus précisément - telle est en tout cas l'interprétation qu'en fera Rabbi Yohanan ben Zakaï-, l'accomplissement de cette mitsvah permettait, tout de suite après qu'elle ait eu lieu, de consommer la nouvelle récolte.

Le Temple étant détruit, on ne pouvait plus accomplir la mitsvah. Les gens auraient pu en déduire que la consommation de la nouvelle récolte était donc permise dès le premier jour de Pessa'h, dès le lendemain du Seder. Mais Rabbi Yohanan ben Zakaï intervient pour dire que la consommation de la nouvelle récolte est interdite toute la première journée.

La Michnah interprète la décision de Rabbi Yohanan ben Zakaï de la manière suivante : Rabbi Yohanan a interdit la consommation toute la première journée pour qu'on se rappelle bien dans le futur, lorsque le Temple sera reconstruit, qu'on ne pouvait consommer de la nouvelle récolte que parce qu'il y avait eu une offrande préalable faite au Temple par les Cohanim. Même si on ne peut plus le faire désormais, il faut penser à un futur où cette procédure permettant la consommation, existera à nouveau, sous une autre forme peut être.

on pratiquait un balancement, comme s'il y avait un temps dans ce balancement permettant de ne pas attendre toute la journée pour consommer la nouvelle récolte. Cette mitsvah est liée au renouveau qui commence à Pessa'h, selon le verset : « ce mois est pour vous le premier des mois ». Selon la Torah, on ne doit pas consommer du « nouveau » avant le moment qui marque le renouveau. Le peuple entier se « synchronisait » sur ce temps de renouveau.

A partir du moment où le Temple était détruit, et donc qu'il n'y avait plus d'offrande préalable, on aurait pu imaginer consommer de la nouvelle récolte dès le premier jour de Pessa'h, dès le matin même sans attendre... Telle n'est pas la décision prise par Rabbi Yohanan ben Zakaï qui a interdit la consommation de la nouvelle récolte pour la première journée toute entière.

Au premier jour de Pessa'h, le lendemain du premier Seder, commence le décompte du Omer. Le Omer, c'est une mesure d'orge. L'orge est la céréale qui mûrissait en premier dans cette région et qui donc était tout juste prête à être coupée à l'époque de Pessa'h. Une des conditions qui gouvernait la détermination du calendrier était précisément, qu'on puisse disposer de la nouvelle récolte pour faire une offrande. Après l'offrande, on pouvait consommer la nouvelle récolte. Dans cette offrande, pratiquée sur l'autel, on « consumait l'orge » permettant en suite de « consommer » la nouvelle récolte parce qu'elle avait symboliquement circulé par la « haute Table ». Ainsi en consommant de la nouvelle récolte, on sert HaChem de la même manière qu'on le ferait par une offrande. Au Temple, lors de l'offrande,

L'absence du Temple

Mais la Guemara revient sur cette explication en disant qu'en fait, Rabbi Yohanan n'a pas introduit de nouvel interdit ; il a tout simplement instauré cette décision en se fondant sur un verset qui existait déjà dans la Torah et qui interdisait cette consommation « jusqu'à ce jour-là » - ad hayom hazé - ! Rabbi Yohanan ne fait qu'interpréter le verset ainsi : jusqu'à ce jour - y compris ce jour -, c'est interdit. Dans cette interprétation, la mitsvah d'offrande consiste non pas à interdire la consommation le premier jour tant que la mitsvah n'est pas accomplie (en ce cas, l'impossibilité d'accomplir le mitsvah impliquerait que l'interdit de consommation, lui non plus, ne soit plus applicable) mais, toujours selon cette interprétation, la mitsvah permet de consommer tout de suite après l'offrande. Donc, lorsqu'on ne peut plus faire cette mitsvah, la consommation n'est pas permise pour autant : elle reste interdite comme le dit la Torah et comme le rappelle Rabbi Yohanan ben Zakai.

La Michnah fonde la raison de l'interdiction (rappelée par Rabbi ben Zakai) sur le risque d'une certaine confusion lorsque le Temple serait reconstruit : quelle sera alors la manière de marquer le renouveau ; sera-t-elle liée à une offrande ? Il ne faudrait donc pas confondre la situation de « galouth » - d'exil où l'on est désormais et qui implique que certains gestes ne peuvent plus être accomplis-, et la « geulah » - la délivrance future où ces mêmes gestes devront reprendre un sens pour la génération qui connaîtra cette geulah-. En particulier, il ne faudrait pas que la situation d'exil conduise à « oublier » cette procédure, voire à induire une erreur quant au sens des gestes. Si l'on est effectivement en galouth, en exil depuis la chute du Temple, on doit avoir en permanence le regard tourné vers la geulah, la délivrance future. Et les gestes d'aujourd'hui doivent déjà « restaurer » le futur, lui donner du sens. Voilà pourquoi Rabbi Yohanan ben Zakai a rappelé l'interdit de la Torah et l'a appliqué à la situation particulière de l'exil, permettant de régénérer le sens de la mitsvah sans contradiction avec le futur.

restauration, de réparation : « hou yitkin » contient l'idée qu'il instaure une attitude, une règle qui « restaure » le futur, qui est en phase avec le futur. Les deux, « darash » et « yitkin », permettent de tenir ensemble « galouth » et « geulah » : ce qu'on fait avant ou après l'exil et ce qu'on fait en attendant la fin de l'exil.

Rabbi Yohanan ben Zakai a interprété le verset « jusqu'à ce jour », il a déduit du texte (que c'était « y compris ce jour ») et instauré une règle (c'est interdit tout le premier jour) : hou darash veyitkin. En ce qui concerne les sonneries de Shofar ou le Loulav, il a seulement « instauré » hou yitkin qu'on multiplierait les lieux où la mitsvah pouvait être accomplie. Ainsi « darash » renvoie à une notion de loi permanente : c'est valable avant comme après l'exil. « yitkin » renvoie à une notion de loi contingente : voilà comment il faut pratiquer dans la situation d'exil. Mais « yitkin » est formé sur une racine « t.k.n. » qui comporte l'idée de

La maîtrise du temps

A la Sortie d'Égypte, les Juifs avaient reçu comme premier commandement de compter le temps : « ce mois sera pour vous le premier mois », en rupture avec le statut d'esclavage dans lequel on n'est pas maître de son temps. Déterminer le calendrier en fixant le début du mois Rosh 'Hodesh et, en particulier, le début des mois, Rosh HaShanah, est donc un acte de maîtrise du temps. Aussi, lorsque deux témoins avaient vu la nouvelle lune, ils se précipitaient au Temple, et après vérification de leur témoignage, le Tribunal proclamait le nouveau mois. En effet, selon le calendrier lunaire, le cycle étant de 29,5 (et quelques) jours, le nouveau mois pouvait être déclaré, selon qu'on avait pu observer ou non la lune, au trentième jour ou au trente et unième jour du mois précédent qui, en retour, était déclaré compter 29 ou 30 jours. Les témoins pouvaient arriver même tard dans la journée, quasiment au coucher du soleil et déclarer avoir vu apparaître la nouvelle lune : ce jour-là, « trentième » jour du mois précédent était déclaré Rosh 'Hodesh. S'ils n'avaient pas pu la voir, alors, c'était automatiquement le lendemain, le « trente et unième » jour qui était déclaré Rosh 'Hodesh. Or, un jour, les témoins sont arrivés très tard, créant une confusion dans le service des Leviim au Temple qui ne savaient plus si l'on était entré ou non dans le nouveau mois. C'est pourquoi il fût décidé que les témoins ne seraient plus acceptés passée une certaine heure (en fait, après le service de Min'ha dans l'après-midi). Ainsi, pour Rosh HaShanah, dont dépend le calendrier de toute l'année juive, on effectuait le service de Rosh HaShanah dès le « trentième » jour du mois précédent en le décrétant nouveau mois. Si les témoins arrivaient pour témoigner de la nouvelle lune après Min'ha, (avant, dans la journée, il n'est de toute façon pas possible de voir la lune) on ne prenait pas en compte leur témoignage et on continuait Rosh HaShanah en en faisant ainsi systématiquement une journée de « deux jours ». Il faut ajouter qu'en dehors d'Erets Israël, Rosh HaShanah se faisait sur deux jours dans le doute de savoir – le temps que l'information parvienne – si l'on était le 30^{ème} ou le 31^{ème} jour du mois précédent. En Israël, on faisait deux jours, mais pas dans le doute : si Min'ha était passé et que les témoins n'étaient pas arrivés, on savait que Rosh HaShanah serait décrété le lendemain.

Après la chute du Temple, Rabbi Yohanan ben Zakai a pris une décision concernant la manière de fixer la nouvelle année : il a instauré qu'on puisse recevoir de nouveau les témoins toute la journée. En fait, c'est une décision qui revient au fonctionnement antérieur, avant qu'on instaure la règle de ne pas recevoir les témoins après une certaine heure. Cette règle, en fait, n'avait pour raison que les nécessités pratiques du fonctionnement du Temple et ne correspondait pas, sur le fond, à la mitsvah de fixer le calendrier.

Rabbi ben Zakai, acceptant les témoins jusqu'au soir, supprime la raison du "long jour" de Rosh HaShanah en Erets Israël, mais, par contre, hors d'Erets, le temps que l'information parvienne, le jour de « deux jours » est maintenu. Sa décision concerne donc ceux qui sont en « exil » du Temple, mais pas ceux qui sont aussi en exil de territoire.

L'absence du Temple

Plus précisément, l'incident qui avait amené à instaurer la limite de Min'ha au Temple, consistait en ceci que les Leviim n'avaient pas chanté le Psaume qu'ils auraient dû chanter ce jour. Ainsi, les « bons » mots n'avaient pas été mis sur les gestes qu'il fallait faire au Temple ce jour-là.

N'ayant plus le Temple, devait-on maintenir la disposition sur l'heure d'arrivée des témoins ? L'important était qu'on puisse dire le Psaume correspondant aux gestes. En quelque sorte, Rabbi Yohanan ben Zakai a pensé que maintenant qu'il n'y a plus de Temple, il n'y a plus de gestes (offrandes, sacrifices) en fonction desquels il faut organiser le temps : on est désormais dans un monde de parole : faisons ce qui est nécessaire pour la parole, pour que les mots soient adéquats à toute situation qui se présente ; en fait pour que dans toute situation, on puisse donner du sens aux commandements de la Torah et aux gestes qui en découlent. D'où l'importance donnée aux lieux d'étude où l'on est capable d'aller suffisamment loin pour fixer les gestes et leur donner un sens. Selon les sociétés, les périodes historiques, les gestes, les mots que l'on met dessus peuvent ne plus avoir le même sens, aussi faut-il permettre au sens de se développer, aux mots d'être adéquats. Mais parce qu'on est en galouth, il faut aussi organiser le temps, le maîtriser pour qu'on ne soit pas dans une situation analogue à celle de l'esclave.

Les Psaumes que l'on chantait quotidiennement au Temple étaient en correspondance avec ce qui avait été créé ce jour-là pendant les six jours de la Création. Le dimanche, premier jour de la semaine, était en rapport avec la création du ciel et de la terre etc. jusqu'au sixième jour, jour de la création de l'homme. La relation entre le jour de la semaine et l'événement de la création se faisait selon le « problème » que la création posait à l'homme. Par exemple, le premier jour, HaChem crée le ciel et la terre puis il « donne » la terre aux hommes : il n'en serait plus le propriétaire !? Précisément, le Psaume du premier jour de la semaine dit : « la terre et tout ce qu'elle contient appartient à HaChem » ; le Psaume du 6^{ème} jour – création de l'homme – pose le problème de l'orgueil : l'homme peut se prendre pour Dieu. Le Psaume dit que c'est HaChem qui s'enorgueillit ; pas l'homme.



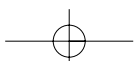
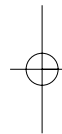
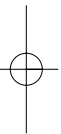
L'autorité

Les décisions prises par Rabbi Yohanan ben Zakaï montrent que celui-ci se souciait de régénérer le futur vu comme une reconstruction (du Temple). Ainsi il voulait ne pas décréter pour le présent, des gestes qui seraient en contradiction avec le futur, avec la reconstruction du Temple. Plus encore, il a établi des dispositions qui permettent de refonder du sens et en quelque sorte de le mettre en situation de mûrissement pour l'à-venir. Il a décidé de multiplier des lieux pouvant dans certains cas fonctionner « à la place » du Temple ; il a décrété des attitudes « en souvenir » du Temple, revenant à développer le sens des mitsvoth : il a agi de manière à se rappeler ou à témoigner ... du futur. En revanche, ce souci du futur du Temple a marqué une certaine limite à son autorité. Sans ce regard sur le futur, il aurait pu remettre le passé en selle ou ne s'occuper que de la gestion du présent, de l'exil. Mais il a donné lui-même une limite à son autorité, comme si elle ne devait être que transitoire ou être une transition.

Cette limite donnée à son propre pouvoir, à son autorité procède également de la notion de « sainteté », de kedousha, qui comporte l'idée de séparation. La kedousha, c'est se séparer de l'impur, d'une certaine manière, du contingent, de l'immédiat. Initialement, les pouvoirs n'étaient pas séparés : dans le programme de Yaakov, ils étaient concentrés sur le premier-né : royauté, prêtrise, héritage (double part). C'est parce que Reouven est né dans des circonstances particulières (il est né de Leah, mais c'est à Rachel que Yaakov pensait), qu'il y a eu diffraction des pouvoirs sur Yehoudah, Levi, Yossef. Les conséquences en furent considérables, y compris le schisme entre le royaume d'Israël (constitué principalement de la tribu de Yossef) et celui de Yehoudah, jusqu'à l'opposition qui se manifestera dans les temps futurs entre un Messie qui serait issu de la branche de Yossef et celui qui viendrait de Yehoudah. En revanche, à l'époque romaine, les Leviim se virent attribuer à la fois prêtrise et royauté, mais ce fut suivi d'un échec, de l'exil ... Alors que les sociétés pré-démocratiques se prévalaient de leur unité, la société juive n'a pas connu ce principe d'unité. Était-il contenu dans le projet initial sans jamais avoir pu être établi ou une autre conception n'a-t-elle pas prévalu, conception dans laquelle, par exemple, ce qui paraissait le plus important, plus important que l'exercice d'un pouvoir, était l'accès à l'étude et la fabrication de la loi ?

Dans une version profane, l'idée de séparation renvoie à la notion de séparation des pouvoirs. Dans une version moderne, ce peut être, comme le disent certains auteurs, la division du travail ; la séparation de la religion et de l'Etat ; de la société civile et de l'Etat ; du représentant et du représenté ; la séparation entre valeurs et faits ...

La situation de l'exil appuie cette conception : les Juifs n'ont pratiquement jamais eu de pouvoir, donc ils étaient libres, même opprimés ou persécutés, de se consacrer entièrement à l'étude, au point que tout le Talmud, les Commentaires, les ouvrages des grands Maîtres ont été écrit ... en exil. Ce serait en quelque sorte une approximation (lointaine, grossière, scandaleuse, si l'on pense aux conditions qui étaient faites aux Juifs) des temps messianiques : « la fin du joug des Nations » serait une situation où le Politique, l'Etat, le Pouvoir seraient dépassés par le déploiement de l'étude dans un certain dialogue avec les Nations.





Exil, peuple et pouvoir



Les empires et l'exil

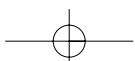
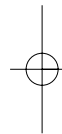
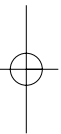
Babel : l'échec d'une vision politique

Le pouvoir pastoral

L'autorité

Le peuple





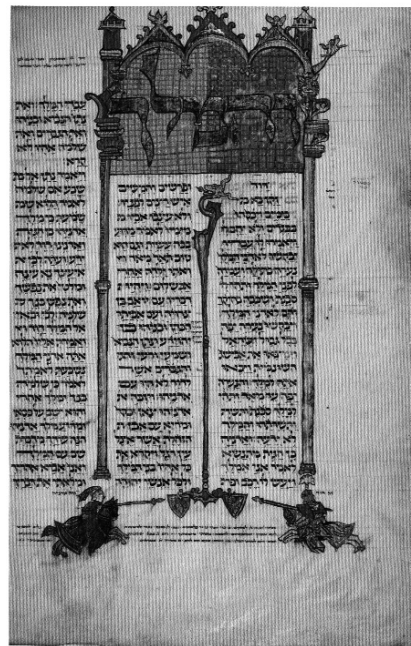
Exil, peuple et pouvoir

L'absence du Temple, de son unité, de sa centralité, davantage que l'absence d'Etat ou de territoire, a conduit à réorganiser le peuple juif, à restaurer ses modèles de fonctionnement..

Israël a été confronté aux questions de la cité, des rapports politiques, du pouvoir, du peuple et des nations d'une manière très singulière puisque ces questions ont été pensées en exil. Ces thèmes pourraient être qualifiés de rapports « horizontaux » puisqu'ils désignent les liens politiques entre les personnes et les peuples. Le plus étonnant est sans doute de percevoir aussi leur « verticalité ».

Cette troisième partie est fondée sur l'étude de textes du Talmud, du Midrash, mais aussi de textes de pensée politique.

Ces études ont fait l'objet d'exposés de participants au séminaire « Torah et Société », c'est pourquoi leur synthèse prend un forme plus linéaire que lors des précédents comptes-rendus.



Les empires et l'exil

Comment penser le rapport aux Nations, sans territoire, sans Etat, sans la centralité du Temple ? Ce rapport fait-il partie intégrante du projet juif ou n'est-ce qu'une contrainte de l'histoire faite par les Nations ? En quoi l'exil juif est-il en rapport avec l'histoire universelle en train de se faire ?

ISRAËL ET LES NATIONS : LA QUESTION DES EMPIRES

Dans son ouvrage « Ner Mitsvah », le Maharal de Prague (Rabbi Liwa 1512-1609), étudie longuement la question des Empires et des exils du peuple juif. En fait, Ner Mitsvah, est centré sur la fête de Hanoukah. Cette fête est relative à l'insurrection des Hasmonéens sous la conduite de Juda Macchabée, à l'époque de la domination grecque. Cette insurrection a permis de restaurer momentanément et partiellement une certaine indépendance et surtout de restaurer le fonctionnement du Temple, notamment sa pureté (hanoukah veut dire « inauguration »). Le Maharal ne s'attarde pas sur le sens historique de l'événement (qui n'est d'ailleurs pas inclus dans le canon biblique). L'essentiel est qu'il s'agit d'une confrontation radicale dans l'exil dit « grec », à noter qu'on emploie bien le terme de galouth, d'« exil » alors que les Juifs sont sur leur propre territoire et que le Temple est présent.

Cette confrontation porte sur la pureté du Temple, symbolisée par le « miracle » de la fiole d'huile consacrée, la seule restante avant qu'on puisse en fabriquer d'autres, qui était censée ne pouvoir éclairer que pendant une seule journée mais qui a duré en fait 8 jours.

Ce n'est donc pas de l'événement historique que part la réflexion du Maharal. On peut aussi remarquer qu'il ne parle pas de Pourim (qui renvoie à l'exil « perse » où l'existence même des Juifs était en péril). Il prend le modèle de Hanoukah parce que se jouent deux notions importantes dans la pensée du Maharal : celle de la singularité d'Israël et celle de son rôle vis-à-vis des Nations.

La singularité d'Israël s'exprime notamment dans le fait-même que Hanoukah dure huit jours. Huit jours, c'est les six jours de la création plus un jour - le Shabbath qui parachève la création parce que l'on se tourne vers l'Autre, le Créateur - plus un jour encore, ce huitième jour, étant le Monde-à-venir : Olam habah. Hanoukah, c'est une sortie de l'exil (grec) qui ouvre sur l'expérience du huitième jour, du monde-à-venir. A Hanoukah, le fonctionnement du Temple a été rétabli conformément à la halakha, ouvrant un 8^{ème} jour, comme produit par la sortie de cet « exil grec ». De la même manière que, après la sortie d'Egypte, les Juifs ont accédé à un nouveau monde avec le don de la Torah, ici, les Juifs sont entrés dans un nouveau monde par rapport à celui du Second Temple qui s'était traduit par un échec. Ce nouveau monde, ce 8^{ème} jour, c'est véritablement l'accès à la Torah orale, le développement du Talmud. Cette expérience, la sortie de l'exil, marque l'expérience fondamentale d'Israël et lui confère sa singularité, voire, son étrangeté.

Le rôle d'Israël dans le monde est relatif à la lumière : Hanoukah est la fête de « l'éclairage », de l'éclairage du monde. Peut-on éclairer le monde ; la Torah acceptée par Israël (les autres Nations l'ayant refusée) étant comme une lumière ('or) qui

éclairer le monde, son développement, sa maturation. Mais il est fondamental de souligner qu'il s'agit d'une lumière extérieure au monde (extérieure à la politique, aux pouvoirs, par exemple), radicalement extérieure (à la différence de la sagesse grecque) mais non utopique : elle est aussi dans le monde par le don de la Torah à Israël.

LES EMPIRES

Le Maharal présente une typologie des Empires qui se veut résolument non-historique. Il ne s'agit pas d'épisodes d'une histoire qui se répèterait ou qui, à l'inverse, irait dans un certain sens et selon une succession chronologique : il s'agirait davantage de montrer comment s'opère la maturation du monde, maturation nécessaire (selon le Maharal) dès la création.

Quelques remarques :

- **Babel** : premier exil. Les Juifs ont été très affaiblis, déstructurés, mais ils ont résisté en tenant bon sur leurs valeurs. De la sortie de cet exil, de Babylonie, naîtra le Talmud. De même que la sortie d'Egypte s'est suivie du don de la Torah au Sinäi (« don » comme marquant l'origine « extérieure » de la Torah), la sortie de l'exil babylonien s'est accompagnée de l'élaboration de la Torah orale, du Talmud, occurrence « extra-ordinaire », complètement inédite.
- **Mèdes, Perse** : deuxième exil. La particularité de cet exil, c'est qu'il marque la fin de la prophétie ; Hachem n'intervient pas, il est « caché ». Il se produit un événement « historique » avec le rôle d'Esther, le retournement de la situation (décret d'A'hashveros) : les Juifs, menacés de « solution finale » interviennent dans les événements (C'est la Meguilah d'Esther et la fête de Pourim).
- **Grèce** : bien que les Juifs soient sur leur territoire à l'époque de la domination grecque, on parle « d'exil grec ». Comme on l'a vu ci-dessus : l'enjeu : c'est la mise en lumière du monde, à partir d'une lumière extérieure aux contingences historiques ou politiques. La confrontation ne porte pas sur la possibilité de faire exister des valeurs juives (c'est Babel); ou sur l'existence même des Juifs (c'est la Perse), ni peut être sur une compétition « sagesse grecque contre sagesse juive » (ça aurait pu se régler dans des Académies !). L'enjeu porte sur la nature du projet juif d'éclairer le monde « de l'extérieur » (comme projet « divin ») ou en projetant le monde-à-venir, c'est-à-dire en ouvrant sur un monde qui advient, qui n'est pas donné. La lumière pour le Maharal, c'est aussi une parole créatrice.

Par opposition, la sagesse grecque est appelée « ténèbres » ('hoshekh, ce qui est quand même un peu surprenant !). En fait cela tiendrait à ce qu'elle envisage la connaissance du monde tel qu'il est (Rosenzweig parle, par exemple de l'« univers clos de l'ontologie ») par opposition à une vision du monde comme devenir, comme maturation. On peut aussi s'interroger de ce point de vue sur le fondement de la politique, de la loi, de l'Etat ...

Le qualificatif de « ténèbres » pose évidemment problème ! Il faut tout d'abord remarquer que dans le verset biblique, le terme de « ténèbres » s'applique à une création : les ténèbres furent créées comme la lumière. Il ne s'agit pas de faire disparaître les « ténèbres » : en fait, ils peuvent être remplis « d'étincelles » que l'exil peut, précisément, permettre de ramener. Un verset nous dit en effet « vous habitez des maisons ou des villes que vous n'avez pas construites ». Mais 'hoshekh peut vouloir signifier une idée de fermeture, d'absence d'hétéronomie.

Cependant, la pensée grecque se présente comme capable de remettre en cause radicalement l'ordre existant, de se remettre en cause elle-même. Mais dans quelle mesure n'est-on pas dans le mythe d'Ulysse qui, après de multiples épreuves et transformations, semble aspirer à revenir au Même ? Autre idée : le « miracle » grec, c'est de constituer un savoir en opposition avec la coutume, avec le savoir empirique. La « théorie », dégagée de la « tekne », de l'empirisme, permet de constituer une « sphère pure de la pensée ». Quelle serait alors la capacité d'ouverture de cette pensée : une sphère n'est pas une spirale !

- **Rome (Edom)** est le quatrième exil, celui dans lequel nous sommes encore plongés. Rome, c'est un totalitarisme, mais sa particularité, c'est sa capacité à changer de visages (par exemple, la chrétienté, le capitalisme, l'impérialisme...). Rome-Edom se donne pour le Tout, mais pour le Maharal, ce Tout est destructeur. En cela, il est proche du Néant : l'inhumanité de l'homme, la destruction de l'humanité sont possibles. Le conflit Edom / Israël porte sur la construction de l'universel : Israël est une pierre d'achoppement pour l'Universel – Totalitaire de Rome. D'où l'image de la Pierre d'Israël qui fait tomber la construction du colosse aux pieds d'argile. On peut aussi penser que l'universel romain est une construction polythéiste à laquelle s'oppose l'universel juif construit dans et vers l'unité monothéiste.

L'Egypte n'est pas évoquée. *Peut être, parce que l'esclavage en Egypte et la Sortie correspondent davantage à la naissance du peuple juif qu'à un exil. Mais certains comptent l'Egypte dans les Empires. D'autres considèrent au contraire que l'Egypte est « la mère des exils », l'archétype de l'exil et de la sortie d'exil. En comparaison, les autres exils sont des approximations. La sortie d'Egypte est une structure idéale, mais les hommes n'y sont pratiquement pour rien : c'est Hachem qui intervient. Par la suite, dans les autres exils, les Juifs devront agir par eux-mêmes. Mais comme « paradigme », l'exil - sortie d'Egypte est un horizon vers lequel on tend : c'est le modèle de la sortie de l'exil ultime, de celui où l'on est aujourd'hui. D'où la question débattue de savoir si l'on mentionnera la Sortie d'Egypte dans le monde futur. Cependant, la « solution » d'Egypte ne fut que partielle : l'exil égyptien aurait dû durer 400 ans ; les Juifs sont sortis prématurément car l'urgence devenait trop grande ; le risque était qu'il n'y eût plus de Juifs qui fussent capables de sortir de cet exil.*

Moshé, lui même, ne voulait pas que les Juifs sortent prématurément : s'ils avaient pu tenir le coup 400 ans en Egypte, ils seraient entrés d'emblée dans le « 8^{ème} jour » : il n'y aurait pas eu d'Histoire. L'histoire apparaît ainsi produite par des échecs qui engendrent à chaque étape, la sortie dans un nouveau monde. Adam est entré dans un nouveau monde après son échec au Gan Eden ; les Juifs sont entrés dans un nouveau monde avec le don de la Torah en sortant d'Egypte ; puis dans un nouveau monde avec le développement du Talmud, comme ils entreront dans un nouveau monde qui sera celui du Messie.

Doit-on mentionner Ishmaël ? Certains, le Maharal notamment, pensent que non, ou alors au titre de la Perse (d'autres disent qu'Ishmaël est compris dans Edom) au sens où Ishmaël n'est pas lié à un exil juif. Précisément, il n'y a pas d'exil d'Israël dans le royaume d'Ishmaël, mais seulement une diaspora.

Le Maharal écrit : « le royaume d'Ishmaël n'est pas redevable de sa puissance à une victoire sur Israël ». Or « l'écriture ne mentionne que les empires qui s'approprient la puissance d'Israël et devront la lui rendre ». « La puissance d'Ishmaël lui fut directement octroyée par Hachem, en sa qualité de descendant d'Abraham », et le Midrash dit qu'Abraham a enseigné à Ishmaël de quoi en découdre avec les descendants d'Essav...

De fait, ce n'est pas Ishmaël, mais Its'hak qui a engendré Essav, souche d'Edom (Rome). Le Zohar dit qu'Ishmaël (par le mérite de sa circoncision - mérite qu'Ishmaël présente comme étant supérieur à celui d'Its'hak) a droit à une part d'Erets-Israël (si Erets n'est pas planté d'« arbres » au sens propre ou représentant de « grands hommes »). Pour le Zohar la Présence divine, la Shekhina, n'est pas « exilée » d'Ishmaël.

Ishmaël et Its'hak sont deux noms, deux termes employés au futur, renvoyés au futur : s'agirait-il d'un futur commun, donc d'un partenariat possible ? Peut être s'agit-il de réaliser ensemble la potentialité d'Abraham d'être Père des nations. Le nom d'Ishmaël veut dire : « D.ieu entendra » (selon le Midrash, un ange lui a dit « D.ieu entendra – peut être même a entendu – ta prière ». Mais à la fin, ce sens sera retourné et Hachem entendra la prière d'Israël qui souffre sous Ishmaël.

En tout cas, les deux fils d'Abraham ne sont pas en position symétrique. Its'hak, après l'épreuve totale de la Aqédah, de la « ligature », ne dépend que d'Hachem. Cette dépendance le rend en revanche totalement indépendant du reste. Cependant, il est écrit qu'Ishmaël a reçu des « cadeaux » d'Abraham : il reste lié à du matériel (peut être est-ce la raison pour laquelle on relie Ishmaël à la Perse). Lié au matériel, il a une participation à l'histoire, à la civilisation universelle, alors qu'Israël, malgré l'expérience de l'exil, donc de la dépendance, a vocation à être radicalement indépendant.

LES ENSEIGNEMENTS DU MAHARAL

Israël ne dépend que d'Hachem ; il n'a pas de « dieux » comme les autres Nations (notamment de « dieu mortel » - cf. le chapitre consacré à la pensée politique à partir d'une lecture du Léviathan de Hobbes) ; il est radicalement indépendant. Pourtant, si Israël est « séparé » (au sens du mot kedousha – sainteté qui signifie « séparation »), il n'est pas isolé des Nations, ne serait-ce que parce que l'exil plonge Israël parmi les Nations . Mais le Maharal va plus loin : pour lui, il y a un rapport Israël / Nations conçu comme une dialectique, comme un mouvement nécessaire à la maturation du monde autour de la question de la construction de l'unité (spirituelle) du monde. Ce qui ne veut pas dire qu'il y aurait une nécessité historique dans le déroulement de l'histoire.

Cette maturation (l'Histoire) est nécessaire parce qu'à l'origine, le monde est imparfait; il repose sur une séparation entre la cause (la création) et l'effet (le monde créé). Cette séparation fait reposer le monde sur un manque ('hissaron). De même que la perfection de l'homme, c'est qu'il est perfectible, de même, ce qui caractérise le monde est encore à venir. Le Projet divin, c'est que le monde doit évoluer. La confrontation Israël / Empires, qui se fait dans l'exil, est nécessaire ou permet la maturation du monde. En ce sens, l'exil est lui-même nécessaire.

Le Maharal reprend un Midrash qui lui-même dit que les Empires sont annoncés dans les premiers versets de Bereshit (Genèse) : la terre était désolation (Tohou) et chaos (bohous) ; les ténèbres ('hoshekh) sur la face de l'abîme (tehom) ; et l'esprit de Hachem (Roua'h Elokim) planait sur la face des eaux. Resh Lakish, nous rapporte le Maharal d'après le Midrash, interprète ce verset en référence aux Empires (Bereshit Rabbah 2 :5).

Les Empires sont annoncés dès le début : le Maharal ne place pas leur émergence et l'exil comme conséquences de la faute d'Adam ou, plus généralement, des fautes ou insuffisances d'Israël.

D'autres lectures sont peut être possibles. Par exemple (interprétation toute personnelle !), on peut lire que la terre était désolation, tohou, qui peut s'entendre au sens de errance. On peut y voir une allusion à ce monde-ci, une errance dans ce monde. Le terme de chaos, bohous, peut faire allusion aux temps messianiques que l'on décrit comme une période de chaos, de bouleversements complets. La sortie de hoshekh, des ténèbres vers la lumière peu être une allusion à la résurrection, t'hiyat hametim. Roua'h Elokim, une allusion au monde à venir. On a là quatre modalités de l'existence (cf. Maharal) confrontées aux Empires, c'est-à-dire à l'Histoire et aux civilisations. En mettant en regard ces lectures, on voit d'un côté une allusion à la formation des Empires, et d'un autre côté, d'autres modalités d'existence ou de formation de mondes complètement différents.. En tout cas, la confrontation de lectures différentes autour de ces versets (ici Empires / modalités de l'Etre) fait apparaître une idée de « faire advenir l'humain » (à l'image du projet divin), peut être selon différentes modalités, dans une Histoire qui, livrée à elle-même ou aux Empires, n'a pas de fin (d'achèvement mais aussi de but, de projet).

Exil, peuple et pouvoir

C'est comme si, au sortir de chacun des exils, une nouvelle parole était émise. Ainsi, il y a un « Yehi Or » consécutif à l'exil de Babel : c'est le Talmud, une nouvelle lumière. C'est une nouvelle modalité de lumière, plus puissante jusqu'à la lumière qui est l'esprit - Rouah de Hachem.

Est-ce que c'est parce qu'il y a eu une faute d'Adam HaRishôn et des fautes en général, qu'il y a eu chute dans l'exil puis une sortie - rédemption ? En fait, on n'a pas besoin de la faute pour penser ce processus. Si le monde a été créé avec un manque ou plus exactement des niveaux différents de manques, il va falloir surmonter ces manques, passer d'un niveau de manque à un autre. Une des façons de passer de l'un à l'autre, ce sera par...les fautes ! En faisant des fautes on est amené à se rattraper ; on refait des fautes ; on se rattrape à nouveau ... et ainsi on passera successivement par « désolation, chaos, ténèbres... » et ainsi jusqu'au bout. C'est de ce point de vue-là, comme le disent certains Midrashim, qu'on peut dire que la faute était obligatoire. Adam ne pouvait pas ne pas fauter. En revanche, on ne peut pas penser ce qu'il en aurait été si Adam n'avait pas fauté. C'est hors de notre pensée. Tout autant d'ailleurs que le passage d'un niveau à l'autre : quand on est à un certain niveau, on ne peut pas penser le niveau suivant. A chaque étape, il y a un « impensable ». C'est le passage par des impensables successifs qui, en fait, nous permet d'avancer. Nos textes nous indiquent qu'Adam a « choisi » d'en passer par la faute. C'est devenu la modalité de maturation du monde aujourd'hui.

Voyons le récit de la faute d'Adam, la consommation du fruit de l'arbre de la connaissance bien-mal. Quelle était la connaissance « avant » ? Un savoir pur, intégral ? En tout cas désormais cette connaissance est à la fois « bien » et « mal ». Avant la faute, il y avait des séparations, mais elles n'étaient pas « bien et mal ». Par la connaissance, désormais on introduit le rapport à une valeur et de ce fait, la connaissance « bien et mal » fait apparaître une nouvelle séparation. Celle-ci apparaît quelque peu totalisante : désormais tout va être relu en termes « bien et mal ». Par exemple, « avant » la faute, on nous dit que les ténèbres sont séparées de la lumière : c'est un état du monde qui n'a pas de « valeur » en soi. Mais maintenant la distinction ténèbres / lumière s'entend, quoi qu'on y fasse, en termes de séparation bien / mal, signifiant qu'ultimement le mal doit être vaincu. Mais c'est aussi ce qui va permettre de fabriquer du bien. Aussi les choses vont apparaître en termes de progression / régression sur un axe bien / mal au lieu d'apparaître comme des états du monde radicalement différents comme lumière et ténèbres. Peut-être est-ce une séparation de trop. Toutes les séparations ne sont pas toujours obligatoirement bénéfiques ; est-ce qu'il était nécessaire d'introduire cette nouvelle séparation ? Pour nous c'est devenu (trop ?) évident.

Revenons sur l'état du monde que décrit le premier verset de Bereshit. C'est un état du monde sans l'homme, avant même toute parole. C'est à partir de la création de l'homme que le récit de la création du monde doit être relu. En fait la création du monde c'est la création de l'homme qui dispose d'un monde et qui donne, par le fait de sa présence, un autre sens au monde. On ne peut pas penser ce qu'aurait été le monde sans l'homme. Ca n'a pour nous aucun sens. Le monde est réellement créé quand l'homme arrive. C'est ce qu'on dit à Rosh-HaShana : quand l'homme est créé, c'est alors qu'il y a une création du monde, c'est-à-dire qu'on peut regarder le monde.

Israël avance en prenant quelque chose dans sa confrontation avec les mondes, avec les empires ; il prend dans les empires les « étincelles » qui étaient à prendre. Ce faisant, Israël fait émerger quelque chose qui, autrement, ne se serait pas déployé, qui serait resté potentialité.

LE MIDRASH SUR LA VACHE ROUSSE

Le Maharal cite un Midrash qui voit une allusion aux Empires dans la Parasha qui parle de la Vache Rousse. Pourquoi est-ce rapporté par le Maharal ? Certes il est question des Empires, mais le Maharal le trouve lui-même « étonnant » !

Très rapidement dit, il y a une procédure particulière de purification en cas de contact avec un mort, consistant à prendre une vache rousse, intacte, sans défaut, qui n'a jamais porté le joug, (tous ces termes sont importants et le Midrash en donne des significations relatives aux Empires) ; la procédure veut qu'elle soit brûlée et ses cendres recueillies afin d'être mélangées à de l'eau dont le Cohen se servira pour des aspersion aptes à purifier d'un contact avec un mort. Cette procédure est assez complexe, elle suppose du temps et plusieurs personnes doivent intervenir pour que cette procédure puisse être menée à bien. Dans la Torah, il nous est dit que c'est un 'hok, c'est-à-dire une loi qui ne paraît pas directement nécessaire, quasiment irrationnelle : on pourrait dire qu'elle bouscule une certaine rationalité, une certaine façon de voir les choses ; elle amène à voir les choses autrement que selon la manière dont elles se présentent dans la réalité.

Le Maharal dit : ce Midrash est assez étonnant ; pourquoi associer le sujet des quatre empires à celui de la Vache Rousse ? Il donne différentes explications, elles-mêmes étonnantes. Par exemple, le Midrash dit d'un côté que le terme de « vache rousse » fait allusion à l'Égypte et d'un autre côté, il nous dit, à l'inverse, que c'est une allusion à Israël. Selon la façon dont on présente les choses, on voit une allusion aux empires ou on voit une allusion à Israël. Ainsi, le Maharal semble dire que le Midrash de la Vache Rousse met face à face Israël et les Empires dans un rapport (dialectique) qui bouscule le réel, c'est-à-dire l'histoire universelle, l'histoire « nécessaire ». Rappelons que c'est une procédure lourde, compliquée, au cours de laquelle différentes personnes doivent intervenir, juger de la bonne façon de mener les étapes de purification... C'est une prise de responsabilité sur le monde, pour lui donner une procédure de décantation, de purification (puisque les cendres mélangées à l'eau lustrale vont se décanter et que la pureté de l'eau de la vie va être retrouvée). Précisément le texte du Maharal qui parlait, comme on l'avait vu de la fête de Hanoukah, est lui-même relatif à la pureté retrouvée du Temple comme après une décantation des cendres contenues dans l'histoire ou dans l'exil. De l'autre côté, Israël émerge au cours d'une séparation, d'une sainteté, qui est nécessaire elle-même pour donner « en miroir » une lecture aux mouvements de l'histoire.

Babel, l'échec d'une vision politique moderne

Le thème des Empires et de l'exil conduit à s'interroger sur une certaine vision politique du monde et son échec : Babel. C'est à cette réflexion que nous amène l'ouvrage, « L'Ange de l'histoire », de Stéphane Mosès, dont l'introduction reprend une nouvelle de Kafka sur le récit de Babel, la ville - tour (Bereshit-Genèse).

BABEL

Babel est présentée comme une ville prétendument parfaite, recherchant la perfection, où le projet urbain est pensé et voulu par les hommes ; la structure de la ville est le résultat d'une construction concertée, finalisée, guidée par l'élément technique (au point « qu'un outil valait plus qu'un homme ») ; c'est la construction d'un espace homogène, unitaire, matérialisant l'union des hommes. A cet espace unitaire s'oppose radicalement Jérusalem qui a la forme d'un doublet (cf. 1ère partie du séminaire Ville et Torah).

En cela, la question posée par Babel et son échec rejoint la pensée politique moderne centrée, depuis l'ouvrage de Hobbes, le « Léviathan » paru au milieu du 17^{ème} siècle, sur la question de l'unité humaine et de la construction de l'Etat.

LA FIGURE DU LEVIATHAN

Dans son ouvrage fondateur de la pensée politique moderne, Hobbes mobilise des figures bibliques : Béhémoth, Léviathan, pour poser l'Etat comme devant prendre la figure d'un « dieu mortel ». Plus précisément, Hobbes fait référence à Babel, la Cité - Tour, mais afin de se donner le projet de surmonter l'échec de Babel : il fait référence aux versets de Bereshit 11, mais pour dire que dans l'Etat-Léviathan, « tous les hommes devront bouger les lèvres en même temps que le souverain ». La souveraineté de l'Etat doit venir répondre à une cacophonie initiale (en fait, à l'époque de Hobbes, on est obsédé par les guerres de religion), à une absence d'unité où chacun croit détenir la vérité. Hobbes tranche : « c'est l'autorité, non la vérité qui fait la loi » ; l'Etat-Léviathan doit être une construction artificielle, une puissance qui s'élève au-dessus des hommes ; il doit se soumettre les pouvoirs spirituels et temporels ; il doit surmonter le « mélange des lèvres » issu de la confusion babelienne. Partant de la dispersion, voire de l'état de guerre existant entre les hommes, l'Etat-Léviathan se doit d'être une construction réussie : c'est pourquoi Hobbes choisit pour l'Etat, le symbole mythique du Léviathan qui représente ce qu'il y a de plus fort sur la terre.

SURMONTER L'ECHEC DE BABEL ?

A l'inverse du récit biblique, chez Hobbes, ce n'est pas la dispersion qui est la conséquence de l'échec de la construction de la Cité : la construction de l'Etat sera réussie parce que l'Etat imposera l'unité du peuple. Il faut surmonter l'échec de Babel, réussir la conversion du multiple en Un et couper la Cité-Etat de sa fondation religieuse : les hommes font la Cité et instaurent un dieu mortel comme Souverain.

L'échec de Babel : peut-on penser une finalité « idéale » de l'intérieur même de la Cité des hommes ?

Stéphane Mosès revient sur le récit de Babel, non pas par rapport à la construction voulue par Hobbes - ce n'est pas son propos - mais pour commenter l'échec de cette tentative humaine.

Il insiste sur le point suivant : l'espèce humaine est « punie » par cela même qu'elle avait voulu éviter : la dispersion. Elle était unie (les hommes bougeaient leurs lèvres de la même manière) et avait voulu ériger, matérialiser, cette unité dans une construction urbaine et « nominale » (faisons-nous un nom) qu'ils voulaient élever jusqu'au ciel. En fait ils voulaient « reconstruire » jusqu'au ciel, l'unité qui semblait déjà construite entre eux. De là vient le problème « politique » comme représentation d'une unité : le « nom » que les hommes voulaient se faire va se superposer à la Cité : on est dans une représentation « absolue ». Ironie du divin : ce nom est « dispersion - confusion » : Babel. On obtient ainsi comme résultat la dispersion qui est à l'opposé de ce qu'on voulait !

L'échec du temps « politique »

Mosès apporte un élément supplémentaire très important : le rapport au temps. Il va distinguer le temps « politique » de Babel et le temps « messianique » (qui n'est pas un temps chronologique, thème qu'il faudrait développer à partir des trois auteurs - Rosenzweig, Benjamin, Scholem - que Mosès commente dans « l'Ange de l'histoire »). Ce dernier rapporte le récit par Kafka « on travaillait avec lenteur... l'opinion générale était qu'on ne saurait être assez lent... », où Kafka paraît révéler quelque chose qui n'était pas évident dans le récit biblique.

La lenteur correspond à la recherche de la perfection. Comme l'on veut bien faire, il faut améliorer la technique, les moyens - ce que Kafka appelle « la cité ouvrière » - quitte à reléguer à plus tard l'accomplissement de la finalité. Dès lors on va se polariser sur les moyens, ce qui empêche de progresser ! « à cet égard, l'avenir ne doit préoccuper personne... l'architecture a fait et fera des progrès... pourquoi donc s'épuiser aujourd'hui... plus que la tour, on s'inquiétait de bâtir la cité ouvrière... chaque nation voulait les meilleurs quartiers ; il en naissait des querelles qui finissaient dans le sang » (où l'on voit que Kafka introduit l'idée de guerre !). Mosès commente : il y a un dérèglement du rapport au temps et à l'avenir : le projet est sans cesse ajourné ; à force d'être absolutisé, l'avenir n'intéresse plus personne. Ce n'est pas que la tour (le Tout) ne doive pas être construite, mais elle ne peut pas l'être ! Le projet d'unité et de concorde s'avère un projet de discorde !

Une critique de la pensée occidentale moderne

Dans son ouvrage, Mosès va développer la pensée des trois auteurs (Rosenzweig, Benjamin, Scholem) en critique de la pensée occidentale moderne. On ne reprendra pas ici l'ensemble de sa réflexion, mais on en soulignera quelques aspects.

Les trois auteurs critiquent l'idée « moderne » d'un progrès linéaire et cumulatif ; il ne réfute pas la technique ni le progrès en tant que tels, mais ils dénoncent la place dévorante qu'occupe le « moyen » (la technique, le savoir-faire) qui épuise la finalité. On retrouve également la problématique de Max Weber : progressivement les hommes ordonnent leur activité « en finalité » (rationalité instrumentale ou en finalité chez Weber) et la rationalité en « valeurs » perd son ampleur.

Mais le récit de Babel et l'interprétation qu'en fait Kafka présente une critique plus profonde : ce qui est « faux » dans la volonté de construire une ville parfaite, ce n'est pas de prétendre à la perfection de la fin (ce serait tout simplement de l'orgueil). C'est le fait de poser une finalité et de lui donner la valeur d'un absolu auquel toute l'activité humaine est subordonnée. Dès lors on se concentre sur l'amélioration de l'activité instrumentale et on diffère sans cesse la fin au point que l'avenir ne préoccupe plus personne. La fin étant différée, ajournée et dégradée au niveau des moyens -qui deviennent eux-mêmes une fin en soi - les hommes se battent entre eux (C'est une vision assez différente de celle de Hobbes pour qui les hommes se battent parce qu'il ont des finalités différentes ; chez Kafka, ils se battent entre eux parce qu'ils auraient la même finalité, mais que celle-ci est sans cesse différée).

Echec de Babel, échec de la construction politique

Le modèle politique du Léviathan opère -semble-t-il- exactement comme celui de Babel : il ne peut pas fonctionner : l'unité politique ainsi recherchée comporte nécessairement nationalismes, guerres, confusion au niveau des « moyens »....

Kafka le formule ainsi : « on reconnaît l'inanité de bâtir une tour qui touchât au ciel... mais trop de liens s'étaient créés pour qu'on abandonnât la ville ». On abandonne le projet, mais entre-temps la ville est quand même construite ! On reste dans la ville mais on y vit dans l'échec en « épuisant » le fait d'être ensemble. On peut sortir de l'état de guerre mais dans une désunion, dans une paix désenchantée, dans l'enceinte même de la ville qui se nomme désormais « désunion-dispersion ».

En effet, la Torah dit, dans le récit de Babel, qu'HaChem est intervenu et a instauré la dispersion... C'est afin que les générations futures abandonnent ce projet voué à l'échec, cette façon de « faire le monde » qui s'est épuisée sur elle-même. De ce point de vue, la dispersion « sur la terre » n'est pas une « punition » mais une nouvelle possibilité qui est donnée aux hommes après cet échec. Par exemple, Abraham va pouvoir inventer une nouvelle voie...

La guerre est inévitable dès lors que les hommes ont posé l'Absolu à l'intérieur du projet - ville, sans transcendance réelle. Parce que cette transcendance n'est pas pensable, par définition. Dès lors qu'on s'imagine pouvoir penser cette transcendance (construire une tour qui aille jusqu'au ciel... se faire un nom...), on va à l'échec. Babel voulait se donner un pouvoir immense, capter l'énergie du monde, mais Babel ne voulait pas la loi du monde : Babel voulait élaborer sa propre loi, être autonome, se faire un nom mais ne pas être dans le Nom, c'est-à-dire dans une transcendance qui la dépasse complètement quelle que soit la puissance de sa construction.

La guerre peut exister y compris dans la Jérusalem d'en-bas - la Torah ne le nie pas ! Mais la Torah vient « occuper » le terrain de la guerre possible, voire inévitable, pour en subvertir le sens : la Torah parle d'une guerre du sens à rechercher dans la Torah, ou d'une guerre à mener... contre soi-même !

Il est important de travailler sur la cité d'en-bas, la « cité ouvrière », réussir une véritable société entre les hommes : il s'agit de ne pas reproduire l'échec consistant à mettre les « moyens » au niveau d'une finalité, mais de mettre en mouvement les « moyens » : c'est précisément le sens de la Halakha.

Il s'agit plus profondément de réaliser la Jérusalem d'en-bas. La Torah dit que lorsque sera (re)construite la Jérusalem d'en-bas, alors HaChem résidera dans la Jérusalem d'en-haut. Comment la Jérusalem d'en-haut existe-t-elle ? Ce n'est pas directement le problème des hommes : c'est HaChem qui la fait exister. Comment accèdera-t-on de la Jérusalem d'en-bas, pour laquelle les hommes doivent œuvrer, à celle d'en-haut ? De la même manière, ce n'est pas directement l'affaire des hommes. Le Shalom viendra quand les hommes auront fait leur travail « en-bas ». Il y a, bien sûr, convergence entre la Jérusalem d'en-bas et celle d'en-haut, mais l'erreur c'est de s'imaginer que la convergence aura lieu dans le « fini », dans l'espace connu : notamment dans un projet ou une visée historique. Aussi, au lieu de laisser le « Léviathan » comme une figure située dans le monde spirituel (le Zohar dit qu'HaChem « joue » avec le Léviathan) Babel ou Hobbes ont voulu le descendre dans ce monde-ci, dans une visée historique ou politique : c'est cela leur échec.



Le pouvoir pastoral

La pensée juive ne nous livre pas - semble-t-il - une figure politique qui se poserait comme une alternative aux formes (classiques) du pouvoir ; mais elle constitue un « autre » de la politique - pour reprendre l'expression de Beny Lévy . Cet « autre » de la politique, nous l'avons déjà repéré dans la figure de Moshé ; dans les mises en garde du prophète Samuel à l'adresse des Juifs qui voulaient se donner un roi ; dans les rapports entre royauté et Sanhédrin. Mais tout d'abord, nous allons revenir sur une question de philosophie politique : quels problèmes soulève la notion de pouvoir pastoral ? 3 textes pour éclairer cette notion : Michel Foucault, Jean-Claude Milner, Benny Lévy

- 1 comment la question du pouvoir pastoral s'est posée en philosophie politique depuis Foucault ? Foucault a écrit en 1981 : « Omnes et singulatim » c'est-à-dire « tous et chaque un ; un par un ». Ce texte pose la figure du pouvoir pastoral comme (outil de) critique de la raison politique.
- 2 parution en début d'année des « Penchants criminels de l'Europe démocratique » de Jean-Claude Milner qui revient sur le pouvoir pastoral à un endroit clé de son analyse des raisons profondes de l'antisémitisme dans la culture démocratique.
- 3 « Le meurtre du pasteur » de Benny Lévy. Intégralement consacré à notre sujet, bien que très mal écrit et difficile à comprendre mais texte important comme critique de la vision politique du monde.

« OMNES ET SINGULATIM » (Michel FOUCAULT)

« *Tous et chacun ; Tous et un par un* » : cette polarité a servi à éclairer l'image du pouvoir politique moderne depuis le 19^{ème} siècle, après la révolution française, une fois dépassé le modèle classique de la souveraineté (cf. chapitre précédent sur le modèle de Hobbes), c'est-à-dire un pouvoir qui se pense comme coupé de son champs d'application.

Ce pouvoir souverain, façon Hobbes, est détenteur d'une force qui s'exerce sur un plan extérieur à lui-même. Certes, cette force vient bien de ce champs d'application, mais elle résulte de ce que les sujets se sont préalablement déposés, aliénés, au bénéfice du pouvoir désormais constitué comme Souverain. Le souverain détient donc une force infiniment supérieure à celle des sujets, ce qui garantit tranquillité et ordre public. C'est ce qu'illustre Hobbes au début du Léviathan par l'image d'un grand homme plein de tous les sujets qui y ont mis leur force et qui détient le glaive et le sceptre sacerdotal, la force et l'autorité religieuse. On peut vivre tranquillement sous l'autorité du Souverain.

Cela a pris fin, dit Michel Foucault, avec la Révolution française, car le pouvoir ne se pense plus comme un pouvoir de mort, d'exercice de la puissance contre les sujets, mais comme un pouvoir de vie consistant à irriguer, à faire vivre la société ; un pouvoir qui se soucie du bien être, de la culture, du vieillissement, de la natalité : Michel Foucault l'a nommé le modèle « bio-politique » dans le premier volume de sa dernière œuvre « La volonté de savoir ».

C'est là qu'il s'est trouvé face à « omnes et singulatim » qui sont les deux coordonnées de la bio-politique. Parce qu'elles ne visent pas à discipliner les sujets de droit, du pacte, mais à les faire vivre. Même diagnostic chez Hanah Arendt dans « Essai sur la révolution française », chapitre sur la question sociale. Elle a anticipé de nombreuses thèses de Michel Foucault.

Exil, peuple et pouvoir

Ce nouveau pouvoir n'a donc pas affaire avec des sujets de droit qui contractent avec le souverain et qui se dépossèdent de leur force et le remettent en ses mains... ce sont d'autres entités, des entités collectives. La population est un tout ; c'est un omnes, une entité massive. Mais de l'autre côté, le pouvoir va s'occuper des sujets dans leur vie, leur santé, leur singularité. On n'est plus face à des sujets de droit, identiques les uns aux autres, mais des sujets singuliers identifiables par eux-mêmes : Tous et un par un.

L'état social (l'état providence) aura à faire à cette entité double, totalité- singularité ; le mécanisme assurantiel étant une technologie bien adaptée pour répondre aux deux requisits : population / singularité.

Or dans ce texte, Michel Foucault dit que cette figure a déjà existé sous la forme du Pastorat. A propos de « Omnes and singulatum ». Jean-Claude Milner fait une remarque de linguiste : « singulatum » est une formule rare en latin et non usuelle ; la formule usuelle est « singulatum » qu'on trouve dans droit romain, dans les textes du 1^{er} christianisme et sous Justinien au 6^{ème} siècle.

Omnes et Singulatum, c'est tous et par analogie, chacun. Chacun reproduit ce qui est bon pour tous : pas de dénombrement et d'identification des singularités dans singulatum ; il suffit de suivre le mouvement de l'analogie. Jean-Claude Milner dit que le 1^{er} christianisme a inventé le « dictum » des « Omni et nullo ». Cela évoque le syllogisme d'Aristote : Socrate est un homme ; tous les hommes sont mortels, donc Socrate est mortel. Chez Aristote ce genre de déduction très rigoureuse était valable en logique mais pas en philosophie pratique. L'apport de l'Eglise consiste à dire que cela vaut aussi en philosophie pratique, en politique, en morale. On peut donc déduire de ce qu'on appelle en logique un « moyen terme » (autrement dit une proposition générale du type « tous les hommes sont mortels »), une application pratique (pour chacun, du type « Socrate est mortel »). L'opération chrétienne consiste à dire qu'une proposition générale, « tous », serve d'opérateur pour identifier la particularité d'un individu, . Cette opération n'est pas valable dans la logique aristotélicienne. En Grèce, cela n'est valable que sur le plan déductif, mais pas dès qu'on touche à des réalités humaines, pas valable en pratique, en politique, en morale... La logique a été ainsi élargie ; cela donne « tous » donc « un par un ».

Il y a deux manières d'interpréter le choix de Michel Foucault, « Singulatum » plutôt que « Singulatum ».

Soit il s'agit pour lui de bien indiquer qu'on parle du moment moderne ; qu'on parle bien de cet état social où il se passe quelque chose de nouveau (mais pourquoi le dirait-il en latin ?) ; soit il veut introduire, pour penser le moderne, une formule nouvelle, à résonance ancienne (même si elle n'est pas vraiment latine). Foucault aurait voulu attirer notre attention vers quelque chose d'ancien pour penser la modernité (mais ce quelque chose d'ancien ne correspond pas ce que le droit romain a créé).

Dans ce cas, il y aurait une double opération : on saisit le moderne (dont le trait singulier serait « un par un », c'est-à-dire singulatum et non pas singulatum) mais en le renvoyant dans le passé à quelque chose que le latin aurait oublié (il ne s'agit donc pas du latin retraduit dans la pensée médiévale chrétienne par la persistance du droit romain au Moyen Age).

Michel Foucault, en disant plutôt singulatim que singilatim, et en tournant son regard vers quelque chose d'ancien qui n'est pas Rome, se retrouve donc avec la Grèce et Israël.

Or, plus précisément, « Un par un » n'est pas grec. C'est même justement ce que la Grèce a rejeté comme n'appartenant pas à la figure politique. « Un par un » c'est le pasteur qui s'occupe des brebis « une par une ».

La Grèce a précisément rejeté la figure du pastorat : on le voit dans « Le Politique » de Platon. Dans ce dialogue, émerge l'image du pasteur ; Platon l'évoque, mais pour la rejeter. L'idée que le politique n'est pensable qu'à l'aide du pastorat est rejetée. La question politique consiste à savoir si l'autorité politique a pour rôle de soigner, de donner la nourriture, de s'occuper de chacun des sujets. Idéalement, le pouvoir politique devrait s'occuper de ses sujets un par un, mais comment est-ce possible pratiquement devant un ensemble, une masse de sujets, qui excède les capacités d'un homme d'aller à la rencontre de « chaque un » ?

Dans « Le Politique », Platon décompose toutes ces fonctions. Le médecin dit : même si tu arrives à soigner chaque un, tu le feras moins bien que moi qui suis spécialiste ; le gymnaste dit pareil ; le boulanger également : si tu arrives à nourrir toutes tes brebis, tu les nourriras moins bien que moi qui suis spécialiste etc... On se retrouve face à une aporie : le politique ne peut pas être la synthèse de toutes ses fonctions parce que ceux qui remplissent ces fonctions sont déjà là et le font mieux que lui.

Donc comment qualifier la fonction du politique ? Platon a recours à un mythe. Il sépare le temps en deux : un temps où Dieu dirigeait les hommes à la manière du pastorat en les soignant et en s'occupant vraiment d'eux. C'était le cycle de Chronos. Puis arrive un temps où il les laisse à leur propre direction ; c'est le temps de Zeus qui s'est retiré et a abandonné les hommes à leur destin ; c'est donc le temps humain. Il y aurait eu une coupure des temps et la politique (telle qu'on la connaît, telle qu'on doit l'améliorer), c'est celle de ce second temps, temps où il n'y a plus de pastorat où existent des singularités qui doivent s'autoréguler.

Le 1er Temps de Chronos avait quelque chose de pastoral et le second ne l'est plus. Les hommes ont des voies distinctes et c'est à ces voies distinctes que répondent les fonctions distinctes qui vont s'occuper d'eux. Remplir une fonction particulière c'est répondre à des besoins particuliers. Il n'y a plus de pasteur qui sait tout faire parce que les hommes suivent des voies trop diverses. Alors la politique est complètement coupée du pastorat. C'en est fini du passé.

Donc quelle est la fonction du Politique? C'est non pas de s'occuper de chacune des brebis, de s'occuper des besoins de chacun des individus en particulier, mais de faire du lien entre eux. La seule image retenue par Platon pour penser le politique, c'est celle du tisserand. Pédagogue, gymnaste etc. sont rejetés du politique ; le tisserand c'est la bonne image pour penser la politique et fabriquer du lien entre les sujets, s'occuper des liens de « concorde et d'amitié » dit Platon.

Voilà le moment grec : rejet du pastorat inopérant pour une multiplicité éclatée d'hommes qui vivent dans un temps humain ; séparation avec un dieu qui leur a dit de s'occuper d'eux-mêmes. C'est le temps de Zeus, un temps où les hommes s'engendrent eux-mêmes, alors que dans le temps de Chronos les hommes sortaient de la terre. Le temps de Zeus c'est le temps de la génération. Ce moment grec sera repris par le christianisme, mais en y ajoutant aussi quelque chose du pastorat.

Michel Foucault a bien compris que le christianisme va puiser dans les deux traditions, grecque et juive, mais en trahissant les deux : le christianisme va continuer les deux jeux, le jeu de la cité et celui du troupeau, mais en mettant l'accent sur le rapport de soi à soi, d'auto surveillance de soi-même. En même temps, la formation d'un Tout politique (l'église étant un tout politique, une totalité politique) dépend de cette conformation des sujets. Il faut bien s'en occuper mais différemment du pastorat, car dans l'optique chrétienne, le prêtre vient et dit : occupe-toi de toi-même ; montre-moi ton âme et montre moi que tu opères sur toi-même de façon à te conformer aux exigences du troupeau.

Ce qu'aurait permis le christianisme, c'est l'articulation « Omnes et singulatim », à condition que chacun reproduise sur lui-même, la même opération qui vaut pour tous.

Milner commente Foucault et dit : l'invention de l'Eglise est le dictum du « Omni et Nullo » : si ça vaut pour tous, c'est bon pour chacun ; cela ressemble au pastorat, mais ce n'est plus du pastorat. Il y a une loi du Tout, celle du tissage, du tisserand et ce qui vaut pour tous, vaut ipso-facto pour chacun.

SORTIR DE LA VISION POLITIQUE DU MONDE (Jean-Claude MILNER-BENY LEVY)

Comment penser la tradition juive devant ces modes de constitution de la pensée politique moderne ?

Jean-Claude Milner dit qu'il y dans le judaïsme autre chose, ce qui a toujours rendu l'identité juive comme « déplacée » dans la formation de la pensée politique moderne. C'est ce qui, tout au long de la pensée politique, fait de l'identité juive un problème pour la tradition dominante, qui voudrait que, de tous au chacun, on aille sans rupture. Jean-Claude Milner ne tranche pas complètement car il ne dit pas qu'il faut sortir de la vision politique, de cette tradition-là.

Mais Benny Lévy va plus loin et soutient qu'il faut en finir avec la politique par « une critique de la vision politique du monde », sous-titre de son livre. Benny Lévy reprend ainsi la figure du pastorat pour en faire la base d'une critique de la vision politique en tant que telle. Il ne s'agit pas pour lui de restaurer une idée oubliée de la politique.

Il va plus loin ; il ne cherche pas dans le judaïsme une autre vision de la politique, mais il recherche l'AUTRE de la politique, ce qui est différent. Dans son « Meurtre du Pasteur » Benny Lévy part ici aussi du dialogue du « Politique » de Platon.

Dans le mythe platonicien il souligne une question ignorée de Michel Foucault et de Jean-Claude Milner) : en fait, le cycle de Chronos n'est pas de type « pastoral ». Ainsi, quand Platon parle du pastorat, il ne parle pas du vrai pastorat ; il semble qu'il ait eu une autre approche de la question et considère qu'il s'agit du guide humain et non pas du guide divin. Dans les deux

cycles de Platon le pastorat est écarté des deux cotés, du côté de Dieu et du côté du roi humain. Que ce soit Chronos ou Zeus, le pastorat est absent. Ce qui pouvait faire penser que le premier cycle de Chronos pouvait se référer au pastorat, c'est qu'il s'imposait à tous uniformément. Omni-puissant, il pouvait les guider un à un. Il le pouvait parce que ses brebis suivaient toujours la même voie, étaient « sous sa coupe », car les sujets étaient enfantés par la terre ; ils ne s'engendraient pas eux-mêmes ; ils étaient donc absolument semblables, identiques. Le pouvoir ne rencontrait pas de difficulté à s'occuper de ses brebis... parce qu'elles faisaient toutes la même chose, sorties du même moule !

Le problème du pastorat, c'est le cycle de Zeus qui le pose, quand les hommes ne sont pas tous pareils, issus de parents différents et qu'ils suivent des voies différentes ; lorsqu'ils sont jetés dans l'existence. C'est là que la question du pastorat se pose ; pas avant. Alors le vrai pasteur est humain ; il est de même nature que ceux qu'il soigne. On comprend dès lors qu'il y a une difficulté, car le pasteur ne peut être semblable à eux, situé au même niveau qu'eux.

Ici, d'après Bény Lévy, se pose un problème que Platon a compris dans sa vieillesse : il reconnaît les limites de la pensée grecque dans son dernier texte : « Les Lois ». Soit le politique est un Dieu ou l'analogie d'un Dieu et alors il n'y a pas de politique véritable car tous sont uniformément soumis, semblables sous le regard de cet être omni-puissant ; soit le politique est un homme, comme tous les hommes et dès lors, d'où lui viendrait le pouvoir d'être omni-puissant, comme le pouvoir de nous prendre en charge ? Dans « Les Lois » Platon suggère une solution à ce dilemme. Il comprend confusément quelque chose du Judaïsme.

Ce qui est au-dessus des hommes sans être écrasant à la manière de Chronos, ce sont les lois comme telles, dit Platon, les principes immortels qu'il y a en nous. C'est pourquoi Platon nomme son dernier texte : « les Lois » et pas « le Politique ». Le vieux Platon revient à une forme de théisme en passant par l'athéisme de la vision politique du monde. Mais c'est un théisme des Lois. Les brebis ne sont pas gardées par un Dieu, mais par un homme. Il n'y a pas la même différence entre l'homme et la brebis, qu'entre Dieu et les hommes. Autrement dit, la solution du rapport pouvoir / multiplicité, pouvoir / plan d'application, c'est la Loi ; Loi située entre Dieu et les Hommes. Tout va dépendre de ce qu'on entend par Loi. Platon a bien posé le problème du pastorat, comme un problème d'écoute de la Loi, mais il a aussi commis l'erreur d'ouvrir la voie à la fausse solution qui va être donnée dans la vision politique romaine et chrétienne et qui aboutira aux apories qu'on a déjà vues.

La Loi, ni Dieu, ni homme, comment l'entendre dans la tradition politique classique ? Cela pose les questions classiques de philosophie politique : comment la loi peut-elle être faite par les hommes (c'est la théorie classique du Contrat) ; comment s'applique-t-elle à chacun tout en restant fidèle à elle-même ; comment une loi générale peut-elle s'appliquer à des cas particuliers ? Cette dernière question reconduit, par exemple, l'image d'une décision humaine ; celle du juge qui décide de l'application de la loi, qui concrétise le cas... cela suppose un homme... on revient à l'aporie : le pouvoir coupé de ses sujets.

Platon a eu raison de dire que le problème de la loi se situe bien autour de la solution du rapport politique un/multiple, du rapport au pouvoir comme direction effective de la multiplicité. Mais la manière dont lui-même comprend la loi ne lui permet pas d'apporter de solutions, car la vraie expérience du pastorat lui fait défaut, expérience qui est, selon Bény Lévy, la figure même de Moïse. C'est là que l'AUTRE de la politique - et non l'autre Politique- intervient.

Pour comprendre la singularité de la figure de Moïse par rapport au pasteur, qu'on a seulement frôlée avec le concept de Loi pensé par le vieux Platon, il faut remarquer qu'avec Platon, comme plus tard avec le Christianisme et plus tard avec la pensée politique classique d'inspiration chrétienne (Hobbes), on a cherché une figure médiane, un médiateur. Or le pasteur n'est pas du tout un médiateur ; il n'a rien à voir avec la figure d'une médiation ; c'est un témoin.

C'est plutôt un « second témoin ». Pour qu'une expérience soit attestée, il faut deux témoins. Or Bény Lévy dit que c'est ce qui s'est passé au Sinaï. Beaucoup de personnes étaient présentes au moment du « Don de la Torah », de la Loi, mais en fait il y avait deux « personnes » : 600 000 et Moïse. Une voix parle et deux témoins l'entendent, les Hébreux et Moïse. C'est une intuition saisissante : 600 000 et UN. Tous entendent cette voix comme Moïse ; tous entendent la même voix mais pas de la même manière, pas à la même « hauteur ».

Dans le schéma classique romain-chrétien, on attend une transmission indirecte. L'homme-dieu participe des deux natures (Le Léviathan c'est exactement la figure temporelle du Christ ; c'est un dieu mortel) et c'est cette réduction de la transcendance qui fait accéder l'immanence des hommes à la vérité d'une loi ; c'est une réduction de la transcendance dans son incarnation.

Ici au contraire, dans le cas de l'expérience mosaïque, il y a deux expériences directes contemporaines, simultanées. C'est dans le double témoignage que se loge le sens du pastorat. C'est pourquoi Moïse est avant tout pasteur. C'est ce que la pensée politique classique refoule en posant la question de l'institution du pouvoir humain. Vouloir un roi « comme les autres nations », c'est nier le témoignage et quitter une forme de direction à la fois comme orientation de l'existence et comme accès direct à la vérité de cette orientation.

Donc les 600 000 -un à un-, voient clair ou entendent bien ; Moïse est le second témoin de chacun, c'est-à-dire, le second témoin pour « chaque un », distributivement, à côté de chacun ; en cela il est bien un pasteur. Comment est-ce possible ? C'est qu'il articule la voix en parole.

C'est le fond de la pensée de Bény Lévy. Chacun entend la voix (Kol) et les paroles (Dibourim) sont articulées par Moïse ; ce serait cela ce que Bény Lévy appelle la différence de hauteur. C'est un maître qui permet le passage de la voix à la parole. Mais cette différence ne change rien à ce qui est entendu. Tous les « deux », 600 000 et UN, ont entendu la même chose. Ici Bény Lévy se fonde sur une interprétation de Maimonide du Traité Makot : l'égalité de tous suppose la hauteur de Moïse.

Exil, peuple et pouvoir

Etrange qu'une égalité (de tous, des 600 000) ait comme condition une inégalité (la hauteur de Moïse). Mais la hauteur de Moïse ne consiste pas en une supériorité quant à l'écoute ; la voix est la même, le « traumatisme phonique », selon l'expression de Bény Lévy, est le même ; la prophétie n'a rien d'un substitut de royauté. Le prophète n'est pas un roi ; le pasteur ne peut pas être roi. Dans les termes de Freud, le grand homme n'a pas de qualités qui le rendent différent des autres hommes -c'est un point très étrange de son ouvrage « L'homme Moïse et le Monothéisme ».

Le Pasteur est proche de chaque UN, car il représente pour chaque UN, la possibilité de convertir la voix en paroles. Cela voudrait dire qu'il est d'abord un opérateur du langage. Le sujet juif fait l'expérience du Sinaï en passant d'un statut du langage à un autre. L'alternative à la politique classique se situerait dans l'acte de parler la Loi. Plus précisément, il s'agit bien d'un dépassement de l'être politique dans l'Etude. Non par des médiations au « divin » en se soumettant à la voix d'un autre, du type « écoute ce que je dis ». Etudier, c'est se (re)mettre en situation de double témoignage. Le pastorat serait la subjectivation de chaque Juif dans le fait de parler la loi, c'est-à-dire , d'étudier.

L'autorité

Après la chute du Temple, lors des exils, la question de la royauté semble ne plus se poser pour Israël. A l'autre extrémité - que l'on pourrait appeler les Temps Messianiques - elle semble également superflue. Pourtant, du grand Moshé jusqu'au roi Shlomo, il est question d'une autorité, d'un pouvoir, au service du peuple, aidant ce peuple à accomplir son rôle, ses devoirs du peuple. Sans donner une « définition » de ce qu'est la royauté, la Guemara pose des limites au pouvoir (du roi), en particulier dans le rapport avec le peuple et avec le Sanhédrin. C'est ce que développe le Chapitre 2 « Cohen Gadol » du Traité Sanhédrin.

La Mishnah énonce des lois qui s'appliquent spécifiquement au roi. La première étant l'impossibilité de mener une guerre sans l'accord du Sanhédrin. Mais la Guemara revient tout d'abord à la légitimité même qu'aurait Israël à se donner un roi.

LA ROYAUTE

A son entrée en Erets Kanaan, le peuple juif a reçu trois commandements : placer un roi au dessus de lui ; éradiquer la descendance d'Amalek ; construire un lieu d'élection : un Temple. La Guemara (Baraïtha) se demande dans quel ordre il faut prendre ces commandements.

Elle prend appui sur un verset (Shemot 17 :16) qui énonce que Hachem a promis sur son Trône qu'il y aurait une guerre avec Amalek. Le Trône est cité en premier, puis Amalek ; il semble qu'il faille en déduire qu'il faut d'abord un roi. Mais d'où sait-on que la royauté d'un roi sur Israël représente le Trône divin ? Un verset dit que le roi Shlomo a siégé sur le trône divin comme roi ; formulation surprenante qui semble indiquer que la royauté représenterait... Hachem sur son trône divin ! Un autre verset (Devarim 12 :10,11) dit que lorsque Israël connaîtra un répis (de la guerre) avec tous ses ennemis, alors s'installera le lieu où Hachem choisira de résider.. On aurait donc la séquence : le roi ; la descendance d'Amalek ; le Temple. C'est ce qui s'est passé, nous dit la Baraïtha, au temps du roi David.

Dans la Torah, Amalek apparaît au moment où les Hébreux sortent d'Egypte : devant l'événement, on dit que les autres peuples de la région étaient comme paralysés. Mais Amalek est intervenu pour les sortir de leur stupeur, pour que le peuple juif n'apparaisse pas intouchable. Amalek, c'est le mal, la négativité absolue. C'est un peuple qui se nourrit de la Négativité d'Israël. Il n'existe que dans la mesure où Israël, par sa conduite, prête le flanc à la critique. Lors de la première royauté, Shaoul avait bien reçu l'ordre d'éradiquer Amalek, mais il n'a pas tout détruit : le problème n'a jamais été réglé même si le Temple a été construit !

Aujourd'hui, on ne sait plus ce qu'est la descendance d'Amalek ; la seule question est de faire en sorte qu'il n'y ait plus de négativité au sein même d'Israël, afin que Amalek ou ses descendants n'aient plus de quoi se « nourrir ». Mais ça semble aussi indiquer qu'il faut repérer les formes concrètes que prend Amalek. Comme, notamment Haman, au temps d'Esther.



La Guemara reprend la discussion sur la signification de la royauté de Shlomo HaMelekh. Cette royauté irait en diminuant au fur et à mesure de sa vie. Il siégeait sur le Trône d'Hachem : il régnait sur les « mondes supérieurs » ; puis on dit qu'il régnait « jusqu'à Tifsach et Azzah », c'est-à-dire sur tout le monde (d'en-bas) ; puis ultimement, il n'a régné que sur Israël et même, seulement sur son « lit et son bâton ». Le roi Shlomo semble avoir atteint le sommet : il y a la paix ; son père est censé avoir éradiqué Amalek ; il a construit le Temple sur les indications de David ; il rayonne... mais tout cela s'effondre : après Shlomo vient le schisme ; le royaume de Shlomo perd l'essentiel de ses tribus... il garde Jérusalem... mais l'établissement d'Israël ne laissera rien.

LE ROI, LA GUERRE CONTRE AMALEK, LA CONSTRUCTION DU TEMPLE

Le roi, puisqu'il est cité en premier, doit « faire la guerre à Amalek ». Ce n'est pas une question de territoire : cette première guerre ne présente pas d'enjeu de territoire : c'est une guerre contre Amalek. Mais c'est une guerre obligatoire : celle contre la négativité ; contre la négativité que l'on porte en soi. Lorsque la Torah parle de guerre, elle parle d'une guerre contre le « penchant à faire le mal » et elle parle d'une « guerre » pour travailler, arracher, le sens de la Torah. David HaMalekh dit de lui-même « mes pieds me mènent à la maison d'étude ». Initialement le roi, c'est un maître en Torah. Le premier « roi », qui n'avait pas de couronne etc., c'est Moshé, Moshé Rabbénou, notre Maître. C'est pourquoi il est également dit que Shlomo avait une sagesse telle qu'il pouvait siéger sur le Trône divin, parce qu'il était en position de produire de la Torah. Autre figure, celle de Shmouel : un prophète qui fonctionnait comme un roi, mais un roi complètement au service du peuple, qui allait vers les gens plutôt que les gens viennent à lui. Shaoul, le premier « roi », était un pasteur ; David était berger : au début les rois sont des pasteurs, jusqu'à Shlomo. A partir de lui, les rois seront des Princes élevés à la Cour ; ils n'ont plus d'expérience pastorale.

LES LOIS PARTICULIERES S'APPLIQUANT AU ROI

La Mishnah poursuit sur les lois s'appliquant au roi : en premier lieu, il ne doit pas avoir beaucoup d'épouses ou de concubines ; la Mishnah interprète ce « beaucoup » ; elle dit 18. La Guemara va s'attacher à expliciter cette disposition.

L'idée générale de la Mishnah est qu'il faut veiller à ce que de trop nombreuses épouses ne lui « tournent pas la tête ». Argument de R' Shimon : s'il n'y en avait qu'une seule qui lui fasse tourner la tête (vers l'idolâtrie), il ne devrait pas l'épouser. Pourquoi alors parle-t-on de 18 épouses ? Autre argument de R'Shimon : même si ces épouses sont parfaites (comme l'était Abigaïl) il faut limiter le nombre d'épouses Rappelons que cette limitation n'intervient que pour le roi ; un individu quelconque - s'il a les moyens d'entretenir un grand nombre d'épouses - peut en avoir autant qu'il le voudra ! Un trop grand nombre d'épouses, même parfaites, pourrait centrer sur celles-ci l'attention du roi au risque de le détourner de ses devoirs de roi. En quelque sorte, la relation d'amour avec ses femmes détournerait le roi de la relation (d'amour) qu'il doit avoir avec son peuple.

Lors de l'étude, une discussion entre R' Yehouda et R' Shimon sur le « beaucoup d'épouses » a été développée. On se rapportera au texte de la Guemara remis en séance.

De même, un passage important concerne le nombre « 18 » qui est explicité à partir de l'exemple du roi David et du nombre de ses épouses. Voir le texte de la Guemara.

La Guemara commente aussi le viol de Tamar par Amnon et les décisions rabbiniques établissant des barrières pour empêcher ce type de comportement transgressant les interdits de la Torah.

SE DONNER UN ROI

La Mishnah enseigne un autre interdit spécifique concernant le roi : celui d'avoir trop de chevaux. Elle énonce également les restrictions suivantes : on ne chevauche pas le cheval du roi ; on ne s'assied par sur son trône ; on n'utilise pas son sceptre ; on ne l'observe pas quand il se rase ou se coupe les cheveux, ni quand il est nu ou qu'il est aux bains. La Mishnah s'appuie sur le verset (Devarim 17 :15) : « mettre, tu mettras au dessus de toi un roi ». Ici, il apparaît que ce n'est pas le roi qui doit s'imposer comme tel, mais ce sont ses sujets qui doivent se comporter de manière telle que le roi puisse jouer son rôle : on lui donne du « poids » (comme on honore - litt. on « donne du poids à »- ses parents, et comme, à l'extrême, on reconnaît Hachem comme Roi).

Exil, peuple et pouvoir

Lors du conflit dans lequel Shaoul s'opposait à David, ce dernier eut l'occasion de s'approcher du campement de Shaoul et de couper un pan de son manteau. Ainsi David démontrait à Shaoul qu'il aurait eu l'occasion de le tuer, mais qu'il n'en avait pas l'intention, afin que Shaoul cesse de la poursuivre. Cependant l'entourage de Shaoul a dénié cette histoire... A la fin de sa vie, le roi David n'arrivait plus à se réchauffer à l'aide de ses vêtements : comme il avait déchiré un vêtement dans sa démonstration à Shaoul, les vêtements ne fonctionnaient plus comme tels pour lui et ne le réchauffaient pas. C'est pourquoi on alla chercher une jeune servante pour réchauffer la couche de David... sans qu'il soit question de rapports sexuels entre eux.

La présence de cette servante attestait, comme un sceptre, le pouvoir du roi : pouvoir, d'une certaine manière, de maîtriser ses pulsions puisqu'ils ne devaient pas avoir de relation ; pouvoir également par rapport à la loi puisqu'on permet à David de s'isoler avec elle, ce qui est normalement interdit. En revanche, est refusée à David la possibilité de divorcer d'une de ses épouses - bien que le divorce soit permis - ce qui lui aurait éventuellement permis d'épouser Avishag.

Cette jeune servante, Avishag, demanda à David de l'épouser. David refusa : il avait déjà 18 épouses (y compris celles qui pouvaient avoir statut de concubines). Cependant on leur permit de s'isoler, ce qui est interdit normalement. En outre, Shlomo succédant à David aura le droit d'épouser Avishag, précisément parce qu'elle n'était pas considérée comme l'épouse de David. Ce statut aurait doublement interdit à Shlomo d'épouser Avishag qui aurait été à la fois la femme de son père et la veuve du roi précédent. Avishag avait, selon la Guemara, le statut de « sceptre du roi ». Aussi, Shlomo, successeur du roi, et seulement lui, pouvait se « servir » du « sceptre » du roi précédent. Ce statut de « sceptre » pour Avishag semble étonnant.

La notion de peuple

Considérons tout d'abord quelques éléments constitutifs de la notion de peuple, puis examinons ce que nous en dit le Traité Meguilah sur la manière singulière selon laquelle les Juifs sont organisés comme peuple. Cette approche articule la notion de peuple sur la période classique et sur la période de l'exil.

« QUE SONT CES PRATIQUES-LA POUR VOUS ? »

Le soir du Seder, lorsqu'on lit le récit, la Haggadah, quatre fils sont présentés : un sage, un simple, un enfant qui ne sait pas poser de questions et un méchant. A remarquer que ce « méchant » est quand même présent : il existe peut être un personnage encore plus méchant qui, lui, n'est même pas là... Mais ce méchant-là est à table et il dit « Ma haavodah hazoth lakhem ? qu'est-ce que ces pratiques que vous avez là ? » ... cet agneau pascal, ces matsoth, ce récit etc. Le texte ne s'attache pas tellement au fait qu'il a l'air de mépriser la pratique en question, mais il pointe le mot lakhem qui veut dire vous : qu'est-ce que ces pratiques qui sont les vôtres ? Et on entend dans son « vous » un vous exclusif : il s'exclut. C'est vous et pas moi. Et c'est sur ce point-là qu'on le reprend : avec un vous pareil, lui ne serait pas sorti d'Egypte ; il s'exclut du vous. Le texte a une expression presque surprenante, il dit : et parce qu'il s'est exclu de la collectivité, il a nié un principe fondamental ».

On aurait pu s'attendre à ce que le « méchant » nie ('has veshalom) le service divin, le don de la Torah ou la prophétie... Mais on nous dit que le « méchant » se met au ban de la société, parce qu'il nie précisément son appartenance au peuple juif et c'est cela qui apparaît du coup comme un principe fondamental.

Donc curieusement, c'est la notion d'appartenance au peuple, que l'on pourrait prendre pour une relation « horizontale », qui est cassée, de manière spécifique par le « méchant ». Mais en fait, cette cassure se situe sur un axe « vertical », celui de l'alliance avec D...et du service divin.

« JE FERAI DE TOI UN GRAND PEUPLE »

La première occurrence de la notion de peuple, se manifeste au temps d'Abraham où D... lui dit « Je ferai de toi un grand peuple ». Certes la notion de peuple apparaît auparavant, au sujet de la Tour de Babel. Mais la notion de peuple juif apparaît vraiment au moment où Hachem dit à Abraham « va t'en pour toi, quitte ton pays, ton père, etc., et Je ferai de toi un grand peuple ».

Cependant, R.S. Hirsch dit dans son commentaire qu'une nombreuse descendance ne constitue pas un peuple ! Pour ce faire, un lien entre tous les gens est nécessaire. D'ordinaire, il s'agit d'avoir en commun une terre, de vivre ensemble sous les mêmes influences, le même climat, sous les mêmes cieux, et d'être porté par le même sol : voilà ce qui est censé fabriquer un peuple. Mais ici Hachem dit à Abraham : tes descendants vont former un peuple seulement par l'alliance avec D..., et non pas parce qu'ils auront un sol en commun. R.S. Hirsch poursuit et dit : l'esprit d'Abraham doit se répéter dans ses descendants, et c'est Abraham lui-même qui doit jouer, pour ses descendants, le rôle que joue le sol pour les autres peuples. En ce sens, la notion de peuple juif ne peut s'entendre au sens où la notion de peuple est entendue partout ailleurs. La terre n'est pas constitutive de la notion de peuple. Ce qui est constitutif de la notion de peuple dans la version juive, c'est la reconnaissance du même D..., à travers Abraham qui agit comme il Le comprend. Répéter cela dans les descendants d'Abraham, c'est comme le dit R.S. Hirsch, ce qui va fabriquer le « sol » des descendants d'Abraham.

« DEUX NATIONS EN TOI »

A la génération d'après, Rivka est enceinte et Hachem lui dit : « il y a deux peuples en toi, deux nations qui vont naître et se séparer, et un peuple va prendre le dessus sur l'autre, et le plus âgé servira le plus jeune ». R.S.Hirsch dit que le mot le'om que l'on peut traduire par nation, veut dire un lien, une association étatique (Staatverband, chez RS Hirsch). Le mot le'om implique une organisation et, plus précisément, la royauté.

Il est bien entendu que des peuples différents n'ont pas besoin de former des états différents ou des nations différentes. Mais ici, on nous enseigne que naissent deux peuples qui représentent deux configurations sociales complètement différentes. Un des deux « Etats » constituera sa grandeur dans l'esprit et dans une certaine qualité des mœurs, c'est-à-dire qu'il se construira sur l'humain dans l'homme ; et un autre établira sa grandeur dans la ruse, dans la puissance ... et les deux vont se faire face, s'opposer : Yaakov, le peuple juif et Essav, le quatrième royaume .

En fait, il y a bien deux notions : une notion de peuple et une notion de reconnaissance de la divinité. Qu'est-ce qui est premier pour le peuple juif ? Un Midrash dit que c'est l'accomplissement des mitsvoth qui est premier, avant l'identification avec le destin historique du peuple juif. C'est ce qu'on retrouve dans la démarche de la conversion. Lors de la conversion il y a deux aspects : une alliance par la circoncision (pour l'homme), et l'immersion dans le mikvèh qui correspond à l'acceptation de toutes les mitsvoth. Quand Ruth s'est convertie elle a dit à Naomi : « ton peuple sera mon peuple et ton D... sera mon D... » : peuple et reconnaissance de D... sont nécessaires mais il y a un principe qui vient en priorité : la reconnaissance des mitsvoth par laquelle s'opère la construction de soi. L'enjeu consiste d'abord à construire l'homme « verticalement », pour lui permettre ensuite d'accéder à la dimension nationale.

UN PEUPLE SORTI D'EGYPTE

Il y a une nouvelle naissance du peuple juif, au moment de la sortie d'Egypte ; naissance du peuple conduit par Moshé. C'est un peuple qui va recevoir la Torah et qui va être, sur ce point-là, complètement différent d'Abraham qui lui n'a jamais reçu la Torah. Il l'a comprise de lui-même, par une démarche intérieure alors que nous même avons reçu la Torah « de l'extérieur ».

La Torah nous dit que cette naissance là du peuple était quasiment impossible, puisqu'en Egypte, les Juifs se sont complètement assimilés et ne se discernaient pratiquement pas des Egyptiens (mais un Midrash dit que lorsque les Egyptiens voyaient un Juif, ils vomissaient : c'était leur manière de « singulariser » les Juifs !). Il a fallu que Hachem « extraie » les Juifs (comme s'il avait opéré par césarienne !) en les séparant des Egyptiens.

La notion de séparation est fondamentale : la sortie d'Egypte n'a pu se faire qu'après une séparation très nette entre les premiers-nés des Egyptiens, qui meurent, et les premiers-nés des Juifs qui ne meurent pas. Le Midrash dit que les mères égyptiennes ont demandé aux mères juives de prendre leurs enfants dans le lit des leurs pour qu'ils soient protégés ; il a donc fallu que le couperet passe entre les deux et qu'il y ait une séparation radicale (qui va accompagner le peuple juif par la suite dans toutes sortes de situations).

Un exemple très caractéristique : la Torah interdit le prêt à intérêt. A son frère, on ne peut prêter que sans intérêt. La Guemara enseigne : un non-Juif peut prêter à un Juif avec intérêt. Mais dès lors, il y a un risque qu'un Juif prête à un autre Juif et dise « l'argent que je te prête c'est un Goy qui l'a déposé chez moi pour que je le gère, donc cet argent, je te le prête avec intérêt ». La Guemara demande alors : pourquoi la Torah a-t-elle mentionné la sortie d'Egypte dans le cadre de l'interdit de prêter à intérêt ? C'est parce que Hachem dit « J'ai fait la différence au niveau même des gouttes de semence pour dire qui était le premier-né et qui ne l'était pas chez les Egyptiens ; Je fais aussi la différence entre celui qui prête son argent et celui qui prête l'argent d'un autre. Donc ne t'imagines pas que tu puisses Me tromper ».

Le Midrash dit aussi que les anges ont demandé, lors du passage de la mer, « pourquoi sauve-t-on les Juifs et pas les Egyptiens ? Ils sont indiscernables ». Même les anges ne voient pas la différence. Il y a bien une séparation, mais qui n'est pas de l'ordre du discernable. Plus généralement, ce n'est pas le fait d'avoir des mitsvoth qui singularise Israël : tous les hommes ont des mitsvoth, par exemple, les sept mitsvoth des Bnei Noa'h (qui sont éventuellement trente...). Car il n'est pas d'être humain qui n'ait à se construire.

Les Bnei Israël avaient reçu quelques mitsvoth avant l'événement du Sinaï : la milah (circoncision), le shabbath, quelques dinim, mais ils ne sont pas encore construits en tant que peuple. Lorsque la Torah parle des pérégrinations des hébreux dans le désert, elle dit par exemple : « ils campèrent... » ; ce n'est qu'au pied du Sinaï qu'elle dit : « Israël a campé... ».

Mais, comme on l'a vu auparavant, c'est chaque « un » qui entend la révélation. Il y a une parole mais elle se fragmente ; chacun l'entend à sa manière ; chacun a une part dans la Torah, et on n'a la Torah que si on prend la contribution de chacun. La difficulté réside dans le fait que toutes les facettes doivent être présentes : on retrouve l'idée du « tous ». Mais c'est un tous qui ne suppose pas l'homogénéité. C'est un « tous » parce que la singularité de chacun, de chaque « un » est nécessaire. Cela, c'est le lien du moi et du vous ; c'est le lien entre nous. De même dans le monde des mitsvoth. Les mitsvoth sont faites par rapport au Créateur, mais ces mitsvoth-là je ne peux pas les faire sans l'autre au point que je suis dépendant de quelqu'un qui va me permettre de faire ma mitsvah. Comme, par exemple, la première mitsvah consistant à avoir des enfants : l'homme a besoin, pour faire cette mitsvah, d'une femme qui elle n'a même pas cette mitsvah. C'est en ce sens qu'on a besoin de tous, de chacun.

LIRE LA MEGUILAT ESTHER : L'AFFAIRE D'UN PEUPLE

(Pour lire les commentaires qui suivent, il est nécessaire de s'appuyer sur le texte de la première Michnah du Traité Meguilah) La Michna nous enseigne que la Meguilat Esther se lit le 11, le 12, le 13, le 14 ou le 15 du mois de Adar Pas avant et pas après. La Michnah précise : les villes qui sont entourées d'une muraille depuis l'époque de Josué lisent le 15 Adar et les villages ou les grandes villes qui ne sont pas entourées de murailles lisent le 14. Mais les villages peuvent lire plus tôt : le jour du marché. Il s'agit d'un commandement, d'une mitsvah particulière dans la mesure où elle a été « inventée » par les Sages. Les 613 mitsvoth ont toutes été données par Hachem, mais la mitsvah de Pourim consistant à lire la Meguilah, comme celle de Hanoukah, ont été édictées par les Sages. Mais il y a une différence : l'histoire de Hanoukah (le livre des Macchabées) n'apparaît pas dans la Torah tandis que le Rouleau d'Esther est canonique. C'est sous la pression d'Esther que les Sages ont introduit ce texte dans

la Torah, alors que c'est un récit dans lequel n'apparaît pas le Nom divin ; un texte « athée » en quelque sorte. Dans ce récit, il est dit qu'Esther et Mordehaï ont décidé de faire Pourim en instituant la lecture de la Meguilah.

La Michnah enseigne donc qu'on lit la Meguilah entre le 11 et le 15 Adar, ce que va discuter la Guemara : la Michnah dit qu'on lit le 11, mais comment est-ce possible !? Dans la Meguilah, il est dit « Mordekhaï a mis par écrit les événements ; il a expédié des lettres, en enjoignant de s'engager chaque année le 14^{ème} jour et le 15^{ème} jour du mois d'Adar ». D'où vient que la Michnah parle du 11 etc. !?

De fait, les Sages ont voulu alléger la tâche dans les villages, où souvent il n'y a personne pour lire la Meguilah, et donc, donner la possibilité d'utiliser pour la lecture le jour où tous les villages se rassemblent dans la ville pour le marché. Mais ce n'est pas une « facilité » qui ne serait donnée qu'au profit des gens des villages. C'est une organisation qui concerne tout le monde, afin que ceux qui se seront acquittés de la mitsvah de lecture (par exemple, le 11 et le 12) puissent se porter (par exemple, le 14 et le 15) au service de ceux qui ne l'auront pas encore fait (pour, par exemple leur fournir de l'eau et de la nourriture le jour de Pourim).

MARQUER LE TEMPS

La Guemara précise que tous ces jours-là, 11,12... y compris 14 et 15, ont été fixés par des Sages qu'on appelle les gens de la Grande Assemblée, tribunal-assemblée où il y avait encore des Prophètes (et Mordekhaï lui-même).

En effet, il existe une règle qui veut qu'une décision prise par un tribunal ne peut pas être modifiée par un tribunal postérieur, sauf si le deuxième tribunal est plus grand en sagesse et numériquement plus important. Or on ne peut imaginer que les jours de lecture de Pourim aient pu être fixés par un tribunal venant après la Grande Assemblée, en modifiant une décision de celle-ci. C'est donc bien les Sages de la Grande Assemblée qui ont instauré cette règle en considération de la manière dont le peuple allait pouvoir (et devoir) s'organiser ces jours-là.

Mais la Guemara veut aller plus loin et examiner ce qui fonde « l'autorité » de cette règle : quelle en est la source (dans la Torah). Or, on avait vu que le texte lui-même parle du 14 et 15 (et non des autres jours) ; cela, on ne peut pas le changer : on ne voit pas comment on pourrait interpréter le verset vers le 11, le 12 ou le 13 !

En fait le verset dit qu'Esther et Mordekhaï ont institué ces jours de Pourim pour leur compte et pour le compte de leur descendant à leurs dates... En hébreu, le temps est exprimé par le mot zman זמן ; « en leurs temps », c'est « zmanam זמנאם » ; quand il s'agit de dates ou de temps différents, on dit « zmanehem זמנאיהם ». Et c'est précisément ce terme qui apparaît dans le texte : « zmanehem » nous dit qu'il y a « plusieurs temps » de lecture. Donc, le 11, le 12, car si le texte ne parlait que du 14 et du 15, on aurait écrit « zmanam » La Guemara nous enseigne ici avec « zmanehem » que le temps de l'un n'est pas le temps de l'autre, qu'il y a de nombreux temps, que le temps est flexible. La Guemara continue d'élaborer la notion de temps en discutant la manière dont on a fixé les « temps » du 11,12 et 13 (et non pas 16 et 17, par exemple)

Mais la Guemara soulève une objection précisant que cette règle est valable lorsqu'on réside en Israël et que l'on fixe les années, notamment les années embolismiques (où l'on fixe deux mois de Adar) et où le Beith Dîn détermine le début du nouveau mois (en comptant 29 ou 30 jours au mois précédent en fonction du moment où l'on avait observé la nouvelle lune). Mais maintenant que les Juifs sont dispersés, les Sages vont être amenés à fixer plus strictement le temps pour éviter tout risque

d'erreur dans les calculs, et notamment dans le compte du temps qui sépare Pourim de Pessa'h : les Sages ne vont donc plus utiliser la source « zman, zmanam ; zmanehem ». En fait, le calcul des jours de Pourim, qui est effectué afin de fonder un temps de commémoration du sauvetage du peuple juif, est devenu un mode de marquage et d'organisation du temps peut être encore plus important que celui qui découle des fêtes fixées par la Torah, par Hachem. On voit là que les Sages ont marqué et fabriqué l'organisation du peuple et du temps à partir d'un verset du texte de la Meguilah.

L'UNITE DU PEUPLE

La Michnah nous enseigne que les villes entourées de murailles depuis Joshua lisent le 15, pas le 14. La Guemara demande d'où l'on sait cela ? Rabba répond qu'un verset dit que les gens des villes ouvertes lisent le 14 et que donc, dans les villes fortifiées, on lit le 15. La Guemara insiste « mais peut-être que dans les villes fortifiées on ne lit pas du tout ! ». Au début, avant qu'on ne fixe la mitsvah de la lecture de la Meguilah, les gens des villes fortifiées ne semblaient pas vraiment convaincus qu'il faille fêter Pourim. Ils se disaient peut être qu'ils n'avaient pas vraiment été mis en danger par le décret d'extermination des Juifs. La Guemara semble donc dire que puisque les gens des villes fortifiées n'avaient pas paru vouloir fêter Pourim dès le début, on allait en sorte, les « punir » en fixant qu'ils ne liraient pas du tout ! Mais dès lors seraient apparues deux catégories de Juifs : ceux qui lisent / ceux qui ne lisent pas. Impossible. Par contre la Guemara poursuit la discussion sur la distinction entre ceux qui lisent le 14 et ceux qui lisent le 15, distinction qui, elle, est possible. Aujourd'hui encore, à Bnei Brak, on lit le 14, et à Jérusalem, on lit le 15 (ainsi, vous pouvez même faire Pourim pendant deux jours !). Peut-il y avoir un chevauchement, les uns ont un jour et les autres deux jours ? Impossible. En outre on ne veut pas que l'on puisse choisir son Pourim. La mitsvah s'impose, même si la date dépend de l'endroit où l'on habite.

CONSTRUIRE UN « ETRE-ENSEMBLE »

Un Maître de la Baraïtha disait que les « villes entourées de muraille » sont celles qui l'étaient au temps de Pourim, du règne d'Ahashveros, et non au temps de Josué. Cette opinion renvoie à l'idée qu'à l'époque de Pourim, il y avait des gens qui pouvaient penser qu'à l'intérieur des villes fortifiées, ils étaient mieux protégés. Cependant, la décision a été prise de faire référence aux villes entourées de murailles au temps de la conquête. Ceci révèle que les Maîtres ont voulu marquer un lien avec la terre d'Israël en introduisant une référence à Israël dans cette fête qui n'en avait pas. Mais la notion de ville fortifiée, nous apprend quelque chose de plus, parce qu'il faut bien se mettre ensemble pour construire une muraille, comme pour un projet commun. La notion de ville fortifiée montre qu'il y avait dans ces villes un « être ensemble » qui marquait la culture de ses habitants ; c'était une mini-société.

Aux temps de Joshua, il y avait donc des gens qui, vivant dans des villes entourées de murailles avaient déjà une certaine idée du « vivre ensemble ». Par contre pour les autres, c'est la Torah qui leur a apporté la notion d'être ensemble, la Torah comme cadre, mais surtout comme œuvre commune.

Avec la lecture le 15, on donne un statut à part à ceux qui avaient pensé une solidarité, une co-responsabilité, une mise en commun possible dans les villes, avant que la Torah ne le leur impose. C'est ce qui singularise les gens des villes fortifiées : ils pensaient qu'ils pouvaient éviter sans l'intervention divine le massacre décrété par Haman. Donc eux lisent le 15, et par extension toutes les villes qui avaient des murailles aux temps anciens (par exemple des villes comme Yafo ou Jérusalem lisent le 15) et aussi dans les endroits d'où l'on peut voir la ville (fortifiée).

Ce qui est le plus étonnant, c'est qu'on insiste autant sur l'unité du peuple à Pourim et qu'en même temps on introduise une distinction au sein du peuple entre ceux qui lisent le 14 et ceux qui lisent le 15 ! En fait, les gens qui lisent le 11, le 12 ou le 13, sont des gens qui lisent un « 14 avancé ». Mais les gens qui lisent le 15 ne lisent pas un « 14 retardé ». La vraie distinction, c'est entre le 14 et le 15.

Ceux des villes fortifiées ne ressentaient pas comme nécessaire de fêter Pourim. Ils se pensaient à part, pas concernés par le projet d'Haman... Mais au lieu d'entériner cette situation et de les mettre complètement à l'écart en les « privant » de fêter Pourim, on fait un compromis en leur donnant une date décalée. C'est à ce souci que correspond la référence aux villes de l'époque de Josué. Cette référence permet une unité, mais sans que les gens soient comme « agglutinés » : il y a unité avec des singularités.

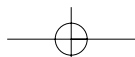


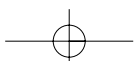
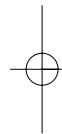
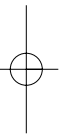
Lois universelle et singularité d'Israël



La forme humaine

Lois noahides et lois d'Israël





La forme humaine

צורת האדם

La forme de l'humain, c'est Adam HaRishon, le premier être créé.

Adam nous est présenté sous deux aspects distincts. Le premier va jusqu'à ce que l'on appelle le « het », « l'écart », où il mange le fruit de la connaissance bien et mal. Les traductions usuelles, le langage courant a adopté le terme de « faute » qui s'est chargé de connotations brouillant son sens premier. En hébreu, le terme de « het » renvoie à l'idée d'un écart ; c'est, par exemple, le terme qu'on emploie pour dire « manquer sa cible ». Dire qu'Adam a « fauté » serait dire qu'il s'est écarté du projet divin. On emploiera ici le terme « d'écart » Nous n'avons quasiment pas accès à ce qu'était cet Adam là. C'est la forme initiale de l'homme. C'est pourtant vers elle que l'homme va tendre.

Après cet écart, le premier homme est chassé du Gan Eden, mais plusieurs autres dégradations vont successivement se produire. La première dégradation a lieu au temps de Noa'h, dix générations après Adam. Alors que dans la Torah un verset entier présente Adam נעשה האדם בצלמו כדמותו un même verset parle en même temps de Noa'h, de sa femme, de ses enfants et... des animaux. Le moment où Noa'h sort de l'Arche est un moment de re-création du monde. C'est pourquoi il est donné à Noa'h une mitsvah (l'interdit de manger de la chair prélevée sur un animal vivant) qui s'ajoute aux six mitsvoth précédentes. Cependant, le verset qui parle de Noa'h à sa sortie de l'Arche, associe l'homme et les animaux et semble les placer sur le même plan ! La forme humaine initiale a donc été marquée d'une (nouvelle) régression ; c'est ce que nous indique le verset. Mais cette régression s'accompagne d'un interdit supplémentaire qui est donné aux Bnei Noa'h pour précisément empêcher de se « servir » de la vie animale et donc de mettre l'humain et l'animal sur le même plan : l'humanité doit s'assumer sans « prendre » une autre vie.

L'homme initial (qui inclut Cain et Hevel, nés avant la faute selon la lecture de Rachi) c'est un ensemble d'êtres et de toutes les relations possibles entre eux : relations conjugales, parentales, filiales, fraternelles, sororales... On retrouve chez Noa'h cette même structure, à cette grande différence près que lorsque Noa'h sort de l'Arche, il est sur le même plan que les animaux.



L'autre différence, c'est que le Déluge n'a pas détruit complètement le monde. Le Zohar dit notamment qu'avant ce monde-ci où nous vivons, Hachem avait créé des mondes qui n'ont pas tenu. Or non seulement le monde n'a pas été complètement détruit par le Déluge, mais Hachem a promis qu'il n'y aurait plus de destruction. Ce qui veut dire que les hommes depuis Noa'h ne vivent que parce qu'il y a eu cette promesse. L'homme, même lorsqu'il ne se conduit pas comme il le devrait n'est pas détruit grâce à cette promesse mais sa vie n'est qu'une survie ; elle est d'une toute autre qualité.

Nous considérons que le monde a été créé à partir de rien. Mais en fait, on ne saurait donner aucune représentation, aucune approximation de ce que cela signifie. La seule assurance qu'on ait, c'est qu'on est dans un monde vis-à-vis duquel on a des obligations ; une loi du monde s'impose. Mais il existe deux types de lois : celle du Sinai (les 613 mitsvoth) qui a fait l'objet d'une acceptation ; celle, antérieure, des Bnei Noa'h (les 7 mitsvoth).

Maïmonide (Hilkhoth 5 Melakhim 9,1) dit que Adam a reçu 6 commandements qui sont la conséquence directe du fait qu'il y a eu création. L'homme est ainsi soumis d'emblée à une loi qu'il n'a pas choisie. Après le déluge, Noa'h est soumis à ces 6 lois données à Adam, plus une loi supplémentaire interdisant de manger de la chair prélevée sur un animal vivant. A la différence d'Adam, il a donc l'autorisation de manger de la viande, mais avec un interdit de «sauvagerie ». Ces 7 lois n'ont donc pas fait l'objet d'une acceptation ; elles résultent du fait que notre monde est un monde créé.

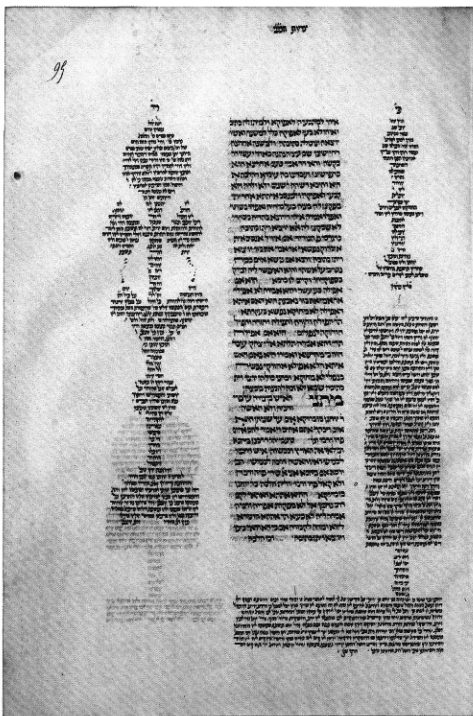
Après Noa'h, jusqu'à Abraham, dix générations vont se succéder ; l'humanité va continuer à se dégrader (tomber dans l'idolâtrie...) jusqu'à l'épisode de la tour de Babel qui constitue l'échec de la dernière tentative d'une version universelle de l'humanité. De ce point de vue, la confusion des langues (après Babel) est aussi une diminution de la forme humaine, une baisse de la capacité à communiquer, de la faculté d'être un « être-parlant ».

L'homme avant son écart, son « ratage de cible », avait une caractéristique : l'ordre lui avait été donné de se tenir à distance du mélange bien / mal, vrai / faux. Il est entier. Après le 'het, le « bien » et le « mal » sont mélangés en toutes choses et il difficile d'imaginer ce qu'était la connaissance, donc également le langage, avant cette séparation bien / mal. Dans le langage, il reste peut être quelque chose du langage premier. Une Guemara dit qu'Adam HaRishon parlait araméen, une non-langue d'après le Maharal... En tout cas, la séparation bien/mal va conduire à fabriquer du « bien » et à penser que le « mal » doit être vaincu. C'est un mode de progression du monde qui suppose le passage d'une étape à une autre - passage qui s'effectue toujours de manière complètement nouvelle - mais aussi des régressions, de nouveaux écarts...

Abraham prend sur lui la responsabilité de réaliser - à son échelle - le programme qui était celui de l'humanité toute entière et qui avait été donné à Adam. Aussi Hachem lui donne-t-il son alliance au moyen d'une mitsvah supplémentaire, la circoncision. « Alliance » signifie que chaque partie apporte quelque chose : Abraham va prendre en charge une partie du programme divin. C'est par le geste de la circoncision qu'Abraham devient entier ! Abraham est la nouvelle forme humaine.

Pour Rav R.S. Hirsch, il ne s'agit pas d'une nouvelle alliance mais de celle-là même qu'Hachem avait conclue avec Noa'h. Cependant Noa'h n'était pas à la hauteur de cette alliance : il n'apportait rien, à la différence d'Abraham, qui était un partenaire réel dans l'alliance et en cela, était un Patriarche porteur de la promesse qu'Hachem ne détruirait pas le monde ni le peuple juif dans sa totalité.

Une de ces régressions, probablement la plus grande pour la « forme humaine », est le basculement de l'humanité dans l'idolâtrie. Comment l'expliquer ? Curieusement, une Guemara nous enseigne que c'est en allant regarder... à la fin des temps que l'on peut comprendre en quoi l'idolâtrie relève de cette cassure - ou plus précisément du témoignage d'une cassure - qui a affecté la forme humaine initiale.



LA CHUTE DES IDOLES

La première Michnah du Traité Avodah Zarah nous enseigne que les transactions avec des idolâtres sont interdites dans les trois jours qui précèdent leurs fêtes ; une des raisons étant qu'on ne veut pas que les idolâtres aillent prier ou remercier leurs idoles pour les affaires qu'ils ont faites pendant cette période.

Mais pour parler des « fêtes » des idolâtres, la Michnah emploie non pas le terme usuel qui aurait été moed, mais le terme de 'éid : elle dit lifnei 'éidéihèn- avant leurs fêtes, qu'elle écrit **אידיהן** avec un 'aleph. Et sur ce point, la Guemara (Rav et Shmuel) entame une discussion : celui qui dit 'éidéihen avec un 'aleph : **אידיהן** ne se trompe pas, et celui qui dit "éidéihen avec un "ayin : **עידיהן** ne se trompe pas non plus. La Guemara rapporte deux versets ; pour **אידיהן** avec un 'aleph, elle cite un verset de Deutéronome - Devarim : **כי קרוב יום אידם** car il est proche le jour de **leur destruction** et pour **עידיהן** avec un "ayin, elle cite Isaïe : qu'ils produisent **leurs témoignages** et qu'ils soient reconnus comme justes. La Guemara, par ces deux citations, met ainsi l'idolâtrie en rapport avec les notions de destruction **איד**, d'une part et de témoignage **עיד** d'autre part.

Celui qui écrit **אידיהן** pense plus importante la notion de destruction l'idolâtrie connaîtra sa destruction ; elle est une étape, une période transitoire.

Celui qui écrit **עידיהן** insiste sur la notion de témoignage : pour lui, les idolâtres témoigneront eux - mêmes un jour qu'il n'y avait pas de réalité dans cette idolâtrie à laquelle ils ont cru. Il faut donc parler des fêtes mais on les nomme d'après « témoignage » ou « destruction » qui sont leurs noms de la fin de l'histoire quand tout le monde reconnaîtra l'inanité des idoles et la vanité des fêtes qui leur sont consacrées.

Le terme de « zar » qui apparaît dans le titre du Traité Avodah Zara sur l'idolâtrie, signifie « étranger », dans le sens de « qui n'est pas à sa place ». C'est donc un service étranger ou service qui n'a pas lieu d'être

*La discussion **איד** fait penser que le terme 'éid pourrait être un mot étranger que l'on a voulu transposer en langue sainte. On peut penser au terme grec eid-εἶδ sur lequel se forme eidos - εἶδος : forme, aspect reconnaissable ; ou eidolon - εἰδωλον, représentation, idole ou encore le terme qui signifie image mentale, idée.*

Ces termes signifient ce qui est vu ou donné à voir. Le « voir » est mis en rapport avec la fête. Ce qui n'est pas étranger à la façon de considérer la fête dans la Torah : les fêtes de pèlerinage, les Moadim (Pessa'h, Shavouoth, Soukoth) comportent la montée à Jérusalem pour voir (la splendeur du Temple) et être vu.

*Ecrire **אידיהן**, c'est aussi faire référence à un terme de « vapeur » qui n'a pas pris forme : en parler ainsi serait un manière de dégrader l'idole.*

La Guemara fait une objection : le verset d'Isaïe cité ci-dessus dit en fait : « que tous les peuples se réunissent ensemble, qu'ils produisent leurs témoignages et qu'ils soient reconnus comme justes afin qu'on les entende et qu'on dise : c'est vérité » et dans ce verset, c'est d'Israël qu'il s'agit ! C'est Israël qui va témoigner, ou plus exactement, ce seront ses actions, ses mitsvoth, qui vont produire ce témoignage. Alors tous (les Goyim) pourront dire : c'est vérité. Il ne s'agit pas donc du témoignage des idolâtres !

On rapporte alors un autre verset d'Isaïe qui dit : « tous ceux qui confectionnent des statues sont «tohou-néant» ; les objets de leur adoration ne leur serviront de rien ; eux-mêmes en sont témoins ». C'est à ce second verset que l'on peut rattacher la lecture עידיהוּ et non pas au premier qui a été cité et qui parle des Bnei Israël.

Si l'on s'en tient à la première partie du verset, on peut comprendre que les idolâtres témoigneront eux-mêmes de la vacuité de leurs idoles ; c'est le sens de l'opinion citée par la Guemara. Mais la seconde partie du verset (« qu'ils soient reconnus comme justes ; on dira : c'est vérité ») ne peut se rapporter qu'aux Bnei Israël ! Pourtant la Guemara cite bien l'opinion selon laquelle le verset concerne les idolâtres. En fait, cette opinion contient une idée importante, à savoir qu'il est très difficile de se soustraire à l'idolâtrie (ou aux idéologies, par exemple, qui sont le plus souvent des « must » de la société et de la culture). Dès lors, quand les idolâtres entendront les Bnei Israël, ils diront d'eux-mêmes qu'ils sont tohou, c'est-à-dire qu'ils ont erré ou pataugé dans leur recherche. La lecture que donne la Guemara de l'idolâtrie laisse penser qu'il puisse y avoir une errance « sincère », qui permet de faire son expérience, à la différence de ceux qui emprunteraient un chemin tout tracé...

LE TEMOIGNAGE DU FUTUR

Dans la forme עידיהוּ, de quel témoignage s'agit-il ? Selon une première lecture on pensait que c'était le témoignage des 70 Nations idolâtres sur elles-mêmes. Mais les Maîtres disent qu'il s'agit du témoignage d'Israël sur les Nations.

Mais on voit aussi que les mitsvoth vont « venir » et témoigner pour Israël . Les Nations verront et diront : c'est vérité : il y aurait aussi une idée de témoignage des Nations sur Israël... La notion de « témoignage » implique de remonter dans le temps afin de chercher quelque chose. Dans cette Guemara, on fait l'inverse : on va chercher... à la fin des temps pour voir ce que devient cette idolâtrie et l'on va ramener cette information, ce témoignage « extra-ordinaire » pour comprendre la situation actuelle. Le témoignage dont parle la Guemara n'a donc pas encore existé : il s'agit d'un dévoilement du futur, en conséquence de l'engagement à effectuer les mitsvoth, actions qui vont produire leur témoignage pour Israël. Dans Shir Hashirim, le Cantique des Cantiques, les Nations sont appelées filles de Jérusalem, car un jour elles revendiqueront Jérusalem et voudront faire exister Israël - la fiancée, parmi elles, lassées qu'elles sont de la relation privilégiée de la fiancée à son amant. La fiancée leur répond que d'exister parmi les Nations ne vaudrait jamais sa relation avec son amant...

On a donc une notion de « témoignage » de chaque Nation sur elle-même et une idée de témoignage d'Israël sur les Nations.

סדרת הש"ס

לפני אידיתן של עובדי כוכבים ג' ימים אסור לשאת ולתת עמם

וכוונתו המאוס דליל ומורה לעבודת כוכבים ביום אדון : שאלה במידה דהדר בעין כגון בהמה וכלים דכתיב (שמות כג) כי יסאל אדם מעם רעהו וגו' מלה במידה דלה הדר בעין כגון מעות דכתיב (שם) אם כסף תלוה את עמי דמלוה להאלה תורה אור
נתנה ומשלו לו מעות אחרים : שם
סוף לאמר זמן לחמר : ג' יום
אידס : היינו עבודה כוכבים כדכתיב
בהאי פרשה יקומו ועזרכם : יטו
פירוש וידקו : השתא סלקא דעמיה
דעובדי כוכבים כתיב ותתמוה מתמה
יתו עובדי כוכבים עידיהם יבואו
עבודת כוכבים עבדו ויעירו עליהם
ויליקו : פדום שפירו פדום :
ביום הדין עבדו לעבודת כוכבים
בעולם הזה : ישפטו עובדי כוכבים
את העדות שמתת מעדות ויאמרו
אתה דין הוא שראינו ישראל
להתקדש : פירוש שם : עבודה
כוכבים תבוא ותעיר על עבדיה
לתיבם : פירוש סוף מערכבין
ולא אומה ואומה בפני עמלה :



"אידיתן של עובדי כוכבים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמם להשאיל ולשאל מהן להלוותן וללוות מהן לפורען ולפרוע מהן רבי יהודה אומר נפרעין מהן מפני שמציר הוא לו אסור לו אע"פ שמציר הוא עבשיו שמת הוא לאור זמן : ג' רב ושמואל חד תני אידיתן וחד תני עידיתן מאן דתני אידיתן לא משתבש ומאן דתני עידיתן לא משתבש מאן דתני אידיתן לא משתבש דכתיב "כי קרוב יום אידם ומאן דתני עידיתן לא משתבש דכתיב "יתנו עידיהם וידקו ומאן דתני אידיתן מאי מעבא לא תני אידיתן אמר לך מאן קא גרים להו תברא עדות שהעידו בעצמן הלכך עדות עדיפא והאי יתנו עידיהם וידקו בעובדי כוכבים כתיב הא בישרא" כתיב "ראמר ריב"ל כל מצות שישאל עושין בעולם הזה באות ומעדות להם לעוה"ב שנאמר יתנו עידיהם וידקו אלו ישראל ישמעו ויאמרו אמת אלו עובדי כוכבים אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע מאן דאמר עידיתן כתיב "אצרי פסל כולם תתור וחמדויהם כל יועיליו ועידיהם המה דרש ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ס"ת [ומגידו] ברוך וואמר "למי שעסק בה יבא וישול שברו מד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא שנאמר "כל הגוים נקבצו יחדו [וגו'] אמר להם הקדוש ברוך הוא אל תכנסו לפני בערבוביא אלא תבגס כל אומה ואומה וספיריה

ב לפני אידיתן של עובדי כוכבים ג' ימים אסור לשאת ולתת עמם

לפני אידיתן של עובדי כוכבים ג' ימים אסור לשאת ולתת עמם להשאיל ולשאל מהן להלוותן וללוות מהן לפורען ולפרוע מהן רבי יהודה אומר נפרעין מהן מפני שמציר הוא לו אסור לו אע"פ שמציר הוא עבשיו שמת הוא לאור זמן : ג' רב ושמואל חד תני אידיתן וחד תני עידיתן מאן דתני אידיתן לא משתבש ומאן דתני עידיתן לא משתבש מאן דתני אידיתן מאי מעבא לא תני אידיתן אמר לך מאן קא גרים להו תברא עדות שהעידו בעצמן הלכך עדות עדיפא והאי יתנו עידיהם וידקו בעובדי כוכבים כתיב הא בישרא" כתיב "ראמר ריב"ל כל מצות שישאל עושין בעולם הזה באות ומעדות להם לעוה"ב שנאמר יתנו עידיהם וידקו אלו ישראל ישמעו ויאמרו אמת אלו עובדי כוכבים אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע מאן דאמר עידיתן כתיב "אצרי פסל כולם תתור וחמדויהם כל יועיליו ועידיהם המה דרש ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי לעתיד לבא מביא הקדוש ברוך הוא ס"ת [ומגידו] ברוך וואמר "למי שעסק בה יבא וישול שברו מד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא שנאמר "כל הגוים נקבצו יחדו [וגו'] אמר להם הקדוש ברוך הוא אל תכנסו לפני בערבוביא אלא תבגס כל אומה ואומה וספיריה

רבנו הגאון

דרש רבי שפלאי לעיור לבא בביא חקב"ה ספר תורה וסנייה ואמר כל מי שישאל עמיהם על יבא וישול שברו מתקבצין ובאין כל הגוים נקבצו יחדו [וגו'] אמר להם הקדוש ברוך הוא אל תכנסו לפני בערבוביא אלא תבגס כל אומה ואומה וספיריה

גליון השנים

תוס' ד"ס נכס
שם במדוליס להכריז יוסף
חוליו נחלת ח' נכס
כס רביו נללל בשיה
מקוללת חולין כי יסא"פ על
מ"פ פ"ז שברת סס תוס'
רבינו פק"ד דהאבדור
ש"ל ח' חמק ומסכר
ס"ל לקח ד' יב פי'
תוספות ד"ס פי' :





La Guemara poursuit avec le verset : « qu'ils produisent leurs témoignages et qu'ils soient reconnus comme justes » ; la Guemara va alors construire un enseignement sur une image... de la Fin des temps ! Hachem apporte un Sefer Torah et appelle ceux qui se sont occupés de l'étude de la Torah litt. ceux qui se sont occupés d'elle - en pointant sur la Torah) à comparaître pour recevoir leur « salaire ». Mais selon une lecture du verset déjà cité que les peuples se rassemblent...), ce sont les idolâtres qui vont se présenter - dans le désordre - et Hachem va demander à chaque peuple de se rassembler et d'entrer l'un après l'autre ; que vienne, sans mélange, chaque nation avec ses propres Sages, afin que chacune s'exprime.

Les 70 Nations se présentent, mais des mélanges se sont produits. Ceux d'Essav et d'Ishmaël viennent ensemble ; Babel ne vient pas...

Guemara : Rome se présente en premier. Pourquoi, s'interroge la Guemara ? Parce que Rome est l'Empire dominant, mais Rome, c'est aussi l'Empire qui a détruit le Temple: c'est ce qu'enseigne la vision du prophète Daniel sur la succession des empires babylonien, perse, grec, et romain.

Rome argumente : objectivement, même sans le vouloir, nous avons fabriqué des conditions permettant à Israël d'étudier la Torah. Le Maître de l'Univers les traite de « fous » : les marchés que vous avez établis, c'est pour y installer des prostituées ! Les bains, c'est pour vos plaisirs que vous les avez construits ! Quant à l'or et l'argent, c'est à Moi qu'ils appartiennent. Qu'avez-vous fait pour le rayonnement de « ceci » ? « Ceci », ainsi qu'il est dit : « ceci est la Torah que Moshé plaça devant les Bnei Israël »

On reçoit les dons d'Hachem sous forme de salaire, notamment, salaire que donne le travail fondamental qui est celui de l'étude. Il y a également un salaire pour celui qui s'active afin que la Torah soit étudiée.

C'est à ce titre que les Nations viennent réclamer leur salaire, non pas qu'elles auraient elles-mêmes étudié, mais parce que, dans leur esprit, par leurs actions, elles ont permis à Israël de le faire. Ce qui est vrai !

Rome se présente comme puissance dominante. Le texte décrit Rome comme ayant 365 marchés, chacun comptant aussi 365 sous-marchés... Rome est une totalité, comme une année solaire, comme un soleil. C'est l'économie mondiale. Rome comprend une nation nommée Germamia dont la Guemara dit que, si on la laisse faire, elle détruirait le monde. Car Rome, c'est aussi l'Empire du « Rien ». Rome est une puissance destructrice, négative. Dans la vision de Daniel, Rome va « manger » toute la terre, la piétiner et la mettre en morceau. Rome, c'est essentiellement un « anti-Israël » : « si on te dit que Rome et Jérusalem peuvent fleurir toutes deux (ou être détruites toutes les deux), ne le crois pas ». Quand l'un est au maximum de sa puissance, l'autre est au plus bas. Si Rome est une royauté pleine et entière, alors Israël n'existe pas : leur co-existence est impossible. Attention aux amalgames un peu (trop) rapides du type : Rome c'est l'impérialisme, c'est l'Amérique ou bien c'est la Chrétienté etc. Le texte laisse bien des lectures ou ouvertures possibles ... y compris celle que ces forces existent en nous !

On est à la fin des temps : Rome se rend compte que ses réalisations ont pu servir à Israël ; qu'elles ont pu lui permettre d'étudier. En somme Rome se présente comme un « allié objectif » d'Israël ! Effectivement, pour effectuer les mitsvoth, on a besoin du monde, du matériel ; le fonctionnement du monde est nécessaire et est partie prenante de l'étude de la Torah. HaChem ne traite pas Rome de menteur, mais de « fou » : tout ce que vous avez fait, c'est uniquement pour vous, sans qu'il y ait la moindre dimension de générosité sans laquelle rien n'est possible, sans aucune ouverture, mais dans la fermeture sur soi.



Exit Rome, c'est maintenant au tour de la Perse de se présenter ; la Perse caractérisée par son avidité : c'est un Empire comparé à un ours (vision de Daniel).

La Perse argumente :

- nous avons construit des ponts ! Réponse de Hachem : ce n'est pas pour que les gens puissent communiquer ou se rencontrer, mais pour lever des péages !
- nous avons construit des villes pour apporter la civilisation ! Réponse : vous ne donniez pas, vous preniez ; vous avez fait des villes pour mieux pouvoir enrôler les gens au service du roi !
- nous avons fait la guerre pour protéger Israël et lui permettre de vivre en paix ! Réponse : c'est Moi qui dirige les guerres (pour réguler le monde).

La Perse se dit que Rome a été disqualifiée pour avoir détruit le Temple, alors qu'elle-même a permis sa reconstruction ; qu'elle n'a pas réduit Israël en esclavage alors que d'autres empires l'ont fait ! Mais s'agit-il ici de reconstruction du Temple ? Ce qu'Hachem demande, c'est : qu'avez-vous fait pour le rayonnement de « ceci », de la Torah ?

Et la Perse de se retirer. Comme Rome, la Perse n'a jamais mis la moindre dimension de générosité dans ses actions.

CONSTRUIRE LE MONDE

L'homme a besoin du monde ; des gens-peuples doivent prendre en charge son fonctionnement. Mais la construction du monde à la manière de Rome, sans la générosité qui devrait le faire fonctionner, ne vaut rien.

Yaakov a laissé à Essav la charge de s'occuper du monde et pour ça, il l'a même placé comme son maître. On voit que le Midrash critique vertement cette concession faite par Yaakov à Essav. Mais Yaakov pensait qu'on ne pouvait pas faire les deux : construire le monde et se mettre au service d'Hachem par l'étude de sa Torah. C'est une forme d'échec, alors qu'Abraham avait montré qu'on pouvait être à la fois totalement dans le monde et totalement au service d'Hachem. Ce qui précisément est la « forme humaine ».

La « forme humaine » initiale aurait eu la capacité de tenir les deux choses ensemble : travailler - c'est l'étude - et garder le Jardin – c'est-à-dire, ne pas mélanger. C'est à cause du problème des mélanges (du bien et du mal) que l'homme en est arrivé à cet échec. C'est à cause de ce « mélange » - ici, c'est au sens où Yaakov aurait quelque chose d'Essav- que Yaakov a pu craindre de faire lui-même des fautes et qu'il a eu peur d'Essav. Yaakov a craint qu'il n'y ait un peu de la négativité d'Essav en lui, et que ce peu de négativité puisse entrer en résonance avec le mal d'Essav ... résonance qui pourrait avoir un effet infini. Il n'a pas réussi à « dé-mélanger » son rapport avec Essav, ce qui lui aurait permis une association avec Essav.

Après on écart, Adam Harishôn est tombé ; il a disparu. N'y aurait-il plus de Adam, de forme humaine ? En fait, le Adam initial revient avec les Avoth, les Patriarches. Nos Maîtres se sont demandés ce que les Avoth ont fait d'aussi extraordinaire pour qu'Hachem s'occupe autant d'eux. C'est qu'ils ont passé leur vie à courir au service d'Hachem. Leur grandeur, c'est ce travail permanent à Son service. Deux voies se présentent donc : l'homme au sens large, qui ne peut pas mourir complètement parce qu'Hachem a promis qu'il ne détruirait pas le monde ; et en parallèle, un deuxième chemin existe par lequel quelque chose se construit et essaie de reprendre la forme humaine initiale : ce chemin, c'est celui des Avoth, c'est se donner entièrement au service d'Hachem. C'est avec la venue du Mashia'h qu'on retrouvera une véritable forme humaine.

Accepter les mitsvoth

Quand ils se présentent devant Hachem, les peuples essayent d'abord d'argumenter en disant qu'ils ont permis à Israël de se consacrer à la Torah, puis ils essayent un autre argument : « Tu ne nous a pas proposé la Torah ; pourquoi nous jugerai-Tu sur l'acceptation de ce que Tu ne nous a jamais donné ! »

Dans la Guemara, Rabbi Yo'hanan dit que Hachem est allé chez chaque peuple ; qu'Il leur a proposé la Torah mais qu'ils ne l'ont pas acceptée ; puis Hachem est allé chez les Bnei Israël qui l'ont acceptée. Mais pourquoi Israël aurait-il accepté et les peuples auraient-ils refusé ? Un midrash dit que les Juifs n'ont pas demandé au préalable (comme les peuples) ce qu'il y avait dans la Torah ; ils ont regardé de qui elle venait, qui donnait la Torah. En fait, quand l'on accepte la Torah après avoir demandé ce qu'il y a dedans, c'est une manière de se poser au dessus de la Torah, de dire que les exigences de sa culture prévalent. Quand on accepte sans regarder, on se met dans la situation d'être un serviteur, l'esclave d'Hachem. Comme Abraham lui-même avait dit à Hachem : me voici, je suis prêt à tout.

L'argument des peuples se poursuit : mais pourquoi ne nous as-Tu pas obligés à accepter la Torah comme Tu l'as fait pour les Bnei Israël ? En fait, au Sinaï, les Beni Israël n'ont pas été libres. La loi qui leur a été donnée là était leur loi propre, loi qu'ils ne pouvaient qu'accepter. Cependant, nous savons qu'à l'époque de Pourim, les Juifs acceptent librement ce qu'ils avaient déjà reçu comme loi. Comme les lois qui avaient été données aux Bnei Noa'h : ils n'ont pas eu à les accepter ; c'était les lois du monde dans lequel ils vivaient, donc elles s'imposaient à eux, comme le monde, avec ses caractéristiques physiques ou naturelles, s'imposait à eux. Adam, comme forme humaine initiale, avait lui-même reçu les 6 premières mitsvoth comme une contrainte, avant même qu'il y ait séparation homme et femme de la forme humaine initiale ; Ces mitsvoth n'ont pas été attribuées à l'humain « en plus » : elles sont partie intégrante de la forme humaine.

Les lois des Noa'hides se présenteront comme de « simples » lois internes, inhérentes à la condition humaine, à la contrainte de vivre en sociétés humaines. Puisqu'elles se présentent désormais comme lois internes de l'humanité, leur accomplissement ne justifie pas de « salaire plein ».

Dans cette Guemara, Hachem reproche aux Nations de n'avoir pas même respecté les 7 commandements qui les concernent. Aussi les Nations se voient-elles retirer le mérite qu'on acquiert lorsqu'on accomplit une mitsvah parce qu'obligé. En effet, le mérite d'accomplir une mitsvah est moindre sans obligation : c'est désormais le cas des Bnei Noa'h à la différence des Bnei Israël qui, eux, sont obligés d'accomplir les 613 mitsvoth.. Les lois des Nations n'apparaîtront plus désormais comme des lois venant de l'extérieur et donnant lieu à salaire quand elles sont respectées.

*Mais la Guemara va maintenant discuter ce qu'elle vient d'énoncer : peut-on dire vraiment qu'un idolâtre ne reçoit pas de salaire ou un salaire moindre, alors qu'il est dit que « même un idolâtre qui s'occupe de Torah est comme le Grand Prêtre ». La Guemara s'appuie sur un verset du Lévitique : « vous observerez Mes décrets et Mes lois que chaque homme fera et par lesquels il vivra **אשר יעשה אתם האדם וחי בהם** ». De ce verset on déduit la grandeur du Ben Noa'h qui s'occupe de ses propres lois. Le verset, dit un commentaire, ne parle ni des Cohanim, ni des Leviim, ni des Israelim, mais emploie le terme HaAdam pour désigner l'homme en général.*

Dans un commentaire, Rav Naftali Tsvi Yehoudah Berlin, le Netsiv, fait une différence entre « être Adam » « être nommé Adam ». Il dit qu'en fait il y avait deux projets : Adam et HaAdam. Hachem voulait créer un homme qui Lui soit attaché, qui ne soit que prière et étude, un homme tout entier de parole. Cet homme, cet Adam - אדם , tire son nom d'une dimension de Adam qui est à la fois Adamah אדמה - la terre - et adameh אדמה laElyon « je ressemblerai au Très-Haut ». Mais il y avait un autre projet : un homme « social », inséré dans la condition humaine, qui fait la guerre, construit, développe ... mais qui ne sera jamais au niveau du premier. C'est HaAdam.

Le premier « projet » : Adam, n'a pas besoin qu'on le désigne avec le démonstratif « ha ה » ; le second a besoin d'être défini. Le premier projet Adam, celui que Hachem avait créé pour être à sa ressemblance, connaît une chute, une régression complète : il perd de la forme humaine, qui le mettait au plus haut.

*Une discussion a lieu entre les Maîtres sur l'emploi des expressions Adam et haAdam. Ainsi, dans une Braïtha, Rabbi Meïr est d'avis que « Adam » ne désigne pas spécifiquement Israël. Mais Rabenou Tam, un petit-fils de Rachi, énonce la règle suivante : « Adam » = Juif ; haAdam = non-Juif. Les commentateurs, Tosfoth, prennent différents exemples pour voir comment s'applique la règle de Rabenou Tam. Ainsi un verset de Ye'hezkel (34 :31) dit : « et vous, mes brebis, brebis que Je fais paître, vous êtes des hommes (adam), Moi, Je suis votre D.ieu ». Ici, Israël, c'est bien « adam ». Mais objecte-t-on, ailleurs on parle des Midianites et des habitants de Ninive sous le terme de « adam » ! La Guemara (Yevamoth) explique que dans ce cas, c'est pour distinguer entre humain et animal. Cela n'infirme pas la règle de Rabenou Tam. Ailleurs Ye'hezkel (28 :2) dit « tu es un homme ». Oui, dit la Guemara, mais dans ce cas, c'est pour dire (à 'Hiram) : tu es un homme et non un dieu : la règle de Rabbenou Tam n'est pas infirmée. Ailleurs, un verset (Tehilim 124 :2) dit : « **בָּקוֹם עַל־יְנוֹ אָדָם** si l'Eternel n'avait été avec nous quand tout le monde se levait contre nous ... ». Ici le verset emploie le terme Adam pour désigner les peuples (non-juifs) ! Mais il est dit (Meguilah 11) : « quand adam se lève contre nous », c'est pour dire un homme et non un roi (Haman). Il faut donc bien regarder ce qu'inclut le terme « Adam » dans la règle de Rabbenou Tam.*

*En fait, on peut lire le verset précédent ainsi : « quand Edom se lèvera contre vous : **בָּקוֹם עַל־יְנוֹ אָדָם** ». Ici Adam אדם se lit Edom אדום ! Edom descend d'Essav qui avait reçu la mission de travailler et gérer le monde. Au début, dans le projet initial de Its'hak, Essav est positif ; il a la charge de fabriquer le monde dans lequel Yaakov va pouvoir être « Adam », semblable au Très-Haut. Mais au lieu que se fasse une association entre Essav (recevant la mission de faire fonctionner le monde) et Yaakov (homme de prière et d'étude), Essav devient la propre négativité de Yaakov, c'est-à-dire la négativité du klal Israël.*

Guemara : « vous observerez Mes décrets et Mes lois que chaque homme fera et par lesquels il vivra :

אשר יעשה אתם האדם וחי בהם
(Lévitique 18 :5)

La Guemara souligne que si le verset dit « haAdam **האדם** », c'est bien pour désigner l'homme en général. Il y a un « salaire » pour toute personne qui s'occupe de la Torah qui le concerne, Juif ou non-Juif.

Le monde a été fait pour fonctionner en doublet : le monde ne peut bien fonctionner qu'avec un couple Essav / Yaakov (mais la chute s'est produite quand Essav devient Edom (Rome) et qu'il ne travaille pas avec Yaakov, mais contre lui); le couple Israël / Nations ; le couple Leviim / Israël... et le doublet Adam - l'homme qui veut ressembler à Hachem / haAdam - celui qui maîtrise la terre . La véritable forme humaine serait ainsi une forme double, de même que Yeroushalaïm est une forme double : la Jérusalem d'En-Haut couplée avec la Jérusalem d'En-Bas. Pourquoi un tel doublet : parce qu'Abraham a pris sur lui ce qui incombait à l'humanité toute entière ; dès lors se forme un doublet entre Israël et les Nations, entre les Cohanim et le klal Israël ...

Une parabole, un machal, permet d'expliquer ce rapport entre Yaakov et Essav : un roi a un fils aîné qui va lui succéder et va donc avoir tous les pouvoirs. Il a un second fils qui est affecté à des missions particulières : il va construire, parcourir le monde ; il sera l'envoyé du roi. Mais il n'aura pouvoir que sur des points particuliers. Ce constructeur, chargé de mission, ne gouverne pas globalement comme l'aîné ; il agit localement, mais au nom du roi, donc au niveau le plus élevé, mais il ne doit pas empiéter sur le global ou autrement dit sur le « divin ». On retrouve cela dans le verset : « les mitsvoth qu'accomplira l'homme - haAdam... ». Ces mitsvoth sont à un niveau très élevé L'homme ne doit pas se regarder faire le monde en pensant qu'il s'est fait et qu'il a fait le monde. Même s'il fait le travail, l'homme doit reconnaître qu'il n'agit que localement et que c'est Hachem qui gouverne.

Un verset de la Guemara Bava Metsia dit que les tombes des non-Juifs ne transmettent pas l'impureté (dans un lieu couvert - ohel) : opinion de Rabbi Shimon Bar Yo'hay. Cependant, même sans contact avec le cadavre, un mort juif communique une impureté à celui qui se trouverait sous le même toit. Le Juif était en effet porteur d'un projet très élevé : celui de l'étude et de la prière qui « investissent » son corps. A sa mort, le corps conserve « en creux » la trace de ce projet : on ne peut pas même passer à côté de cette absence sans en être touché. « Adam » dont le grand projet d'être près d'Hachem a un corps qui conserve cette trace « en creux » ; « HaAdam » ne conserve pas de trace ; son projet n'est pas aussi élevé ; il n'atteint pas un état d'une telle hauteur qu'il investirait tout l'espace.

Le problème de la mort se présente différemment pour Adam (les Bnei Israël) et HaAdam (l'homme en général). Cela ressort du dialogue entre Ruth et Naomi. Naomi essaye de dissuader ses brus de la suivre ; Orpah renonce en effet, mais Ruth décide de suivre Naomi. Dans cette discussion, apparaît le schéma de la conversion : « ton peuple sera mon peuple ; ton Dieu sera mon Dieu ; là où tu iras, j'irai ; là où tu seras enterrée, je serai enterrée ». Ruth demande à Naomi : « est-ce que tu veux que je retourne en Moav chez mon père ? Naomi insiste et lui dit que la loi juive est difficile etc... Ruth lui dit que c'est la mort qui fait la différence entre toi et moi. Chez moi, lui dit Ruth, la mort est la fin de toutes choses ; chez toi, c'est une étape vers un monde à venir. En fait Moav, le peuple de Ruth, est issu de Loth, de la cohabitation de celui-ci avec l'une de ses filles. « Moav » signifie « du père », « issu du père ». Ici, le futur, - le fils- est rattaché au passé - le père. Pour Ruth, revenir chez son père, c'est ne pas avoir de futur. Le futur est antérieur. Pour les Bnei Israël, en revanche, la mort est derrière : c'est la sortie d'Egypte, du déterminisme ; c'est le sang de mort devenant sang de vie par la milah puis par l'agneau pascal. Pour les Juifs, la mort est derrière ; Ruth décide, en suivant Naomi, d'aller vers Olam HaBah, le monde futur. Ce faisant elle fabriquera le futur le plus élevé qu'on puisse imaginer, puisqu'elle sera l'ancêtre de David, et donc du Mashia'h.

Plus généralement pour la Torah, la forme humaine - Adam - consiste à se consacrer entièrement à la fabrication du futur. Mais avec une dimension de générosité infinie. C'est toute la différence avec les Nations qu'Hachem juge à la fin des temps. L'absence de générosité, chez ces Nations, « cache » le Créateur et donc conduit à fabriquer un monde dont le Créateur serait « absent », un monde fermé sur lui-même qui n'aurait pas d'ouverture ou de futur : c'est ce dont Ruth ne voulait pas.

Fabriquer du futur, c'est une certaine manière de travailler le texte de la Torah parce qu'il y a plusieurs façons de le dire et de le lire. Travailler ce texte sans fin, comme nos Maîtres l'ont fait, c'est inventer le futur du monde. Edom tire sa force de ce que son nom figure dans le texte ; c'est notre lecture qui en fait la quintessence de tous les peuples, comme forme dévoyée de Adam, qu'il s'agisse de Rome, du capitalisme de la chrétienté -certains disent l'Amérique...- peu importe ; ce qui compte, c'est le travail accompli pour convoquer le futur.

Pour penser un futur, Ruth a dû opérer une rupture. Comme No'ah, puis Abraham, ont fait rupture. De la même manière, il y a une version de Adam qui tire « vers le bas », vers adamah = la terre ; et une version qui tire « vers le haut » : adomeh laElyion = je ressemblerai au Très-Haut. La rupture qui va se faire entre la version « Adam » et « HaAdam », c'est avec Edom qu'elle va surgir, car Edom c'est « presque Adam ». Mais il va se produire un basculement.

Edom, c'est Essav, le frère jumeau de Yaakov. Yts'hak avait même pensé que son successeur serait Essav. Le Rav Rafaël Shimshon Hirsch pense que Yitz'hak et Rivka ont fait l'erreur de les éduquer de la même manière alors qu'ils sont différents. Aussi dès qu'il a été en âge de le faire, Essav s'est révolté : il est passé de l'autre côté, alors qu'Essav et Yaakov auraient dû coopérer. A eux deux, ils auraient pu faire rayonner la Torah. Les Maîtres disent aussi que Yaakov n'a pas fait ce qu'il fallait pour récupérer Essav. Essav devient Edom ; il va devenir le représentant des Nations et produire avec Amalek la pointe avancée de l'anti-Israël. Dès lors, les formes Adam et HaAdam vont s'affronter. Mais, en raison de ces cassures successives, les Bnei Israël n'ont pas pris cette forme humaine qu'ils auraient dû avoir. C'est ce que nous disent les Prophètes.

La Guemara poursuit la discussion : les Nations (Goyim) demandent un salaire.

Les peuples reconnaissent qu'Israël a accepté la Torah ; mais l'a-t-il accomplie ? Bien évidemment, les peuples ne se satisfont pas du témoignage d'Hachem ! Mais cependant, dans leur réponse ils sont amenés à reconnaître qu'Israël est le premier-né de Hachem et que Israël, ce n'est pas eux. C'est très important puisque, par la suite, les Nations vont prétendre que le « vrai Israël », c'est elles, et au lieu de jouer son rôle, Edom va vouloir usurper celui d'Israël.

Un verset dit : s'il n'y avait pas mon alliance sur « jour et nuit », Je n'aurais pas mis dans le monde les lois du ciel et

de la terre ». Il y a avant toute chose une alliance qui s'appelle « jour et nuit » et qui assure la persistance des cieux et de la terre. Cette alliance établit qu'Israël s'occupera de Torah jour et nuit ; c'est elle qui va donner consistance aux cieux et à la terre. Sans elle on retourne au chaos initial. Le monde est créé sous condition qu'Israël étudie et prie jour et nuit, c'est-à-dire que le projet « Adam » se réalise.

Les peuples reconnaîtraient-ils ici que le ciel et la terre dépendent de l'étude de la Torah d'Israël ! C'est le fameux "eidehem עידיהם", leurs fêtes-témoignages. Ce sont les Nations elles-mêmes qui vont témoigner ! C'est ce que Hachem va dire : « que viennent les peuples et qu'ils témoignent ; que vienne Nimrod et qu'il témoigne qu'Abraham a refusé l'idolâtrie ; que vienne Laban et qu'il témoigne pour Yaakov ; que vienne Madame Potiphar et qu'elle témoigne pour Yossef ... »

Tous ces témoins développent l'argument de l'impossibilité : Nimrod veut montrer qu'on ne peut pas ne pas être idolâtre ; Abraham vient et montre le contraire : il remet en question toute le passage de l'humanité à l'idolâtrie. Nimrod, à court d'arguments devient violent... Le monde dit que la force du désir est insurmontable ; Yossef, qui a su résister à Madame Potiphar, vient montrer que c'est possible. Laban veut montrer qu'on ne peut pas ne pas voler ; Yaakov montre que c'est possible. Nebukhadnetsar lui-même vient témoigner. Les amis de Job viennent lui dire qu'il est impossible qu'il n'ait pas fauté et que c'est la raison des maux qui l'accablent ; mais Job ne s'élève pas contre Hachem. On ne peut pas sortir d'Egypte ! Moché Rabenou montre que c'est possible... C'est ce « possible » qui va permettre de remonter la pente vers la forme humaine. La Tsourat Adam, c'est montrer qu'il y a quelque chose de possible quand tout est réputé impossible.

« Maître du Monde, qui nous dit qu'Israël a accompli la Torah ? » Le premier qui témoigne, c'est Hachem lui-même !
Objection : les Peuples disent : est-ce qu'un père peut témoigner pour son fils ?

Autre témoignage : les cieux et la terre vont témoigner pour Israël. Objection des Nations : les cieux et la terre ne sont pas désintéressés ; leur témoignage ne vaut pas !

Lorsqu'on fait kidoush le vendredi soir, on cite des versets de la Genèse - Bereshit qui sont à la fin du récit de la création. Mais auparavant on dit « yom hashishi - 6^{ème} jour ». Pourquoi ce hashishi ? Cela fait référence à un 6^{ème} jour qui serait là avant la création, expliquent les Maîtres. Il s'agit du 6^{ème} jour du 3^{ème} mois, donc, du 6 Sivan, date du don de la Torah . Lorsqu'on dit yom hashishi, on dit que le 6^{ème} jour de la création est en rapport avec le don de la Torah qui pré-existe à la création. C'est l'alliance « jour et nuit » qui est un préalable à la création.

La Guemara Sotah présente אדם Adam - l'homme- selon les lettres de son nom : א, c'est אפר - la cendre ; ד, c'est דם, le sang ; מ, c'est מרה, la bile.

Rachi nous explique cette décomposition pour enseigner qu'un travail est à accomplir. Le nom d'Adam peut se rattacher à une notion qui tire « vers le bas » : la terre, ou vers une notion qui tire « vers le haut » : Adameh laElyion : je ressemblerai au Très Haut. Ici on a trois notions : cendre, sang, bile, qui tirent vers le bas, comme s'il fallait lutter - quand on se sent trop tiré vers le haut pour rester à son niveau. La tentation pour l'homme de s'approcher de trop près de El Elyion, comme s'il allait s'imaginer être au même niveau que le Créateur, c'est LE problème de l'homme : l'orgueil. Il est vrai que la tsourat Adam initiale était tellement élevée que même les Anges de Service se sont trompés et on chanté Chirah devant l'homme ; ils l'ont pris pour D.ieu. En outre la Torah, les prières que l'on récite, nous invitent à agir divinement... Rappeler « cendre, sang et bile » invite donc à se rabaisser au moment où l'homme pourrait penser que la terre lui appartient alors qu'elle appartient à Hachem. Pourquoi devrait-on se rabaisser de la sorte ? En fait, quand Hachem a donné de la grandeur aux Nations, leurs chefs (Par'o, Nebukhadnetsar...) se sont pris pour des dieux. Par contre Hachem aime les Bnei Israël parce qu'ils ne se prennent pas pour des dieux.

Dans la suite de notre texte, il est dit à un « Adam - tiré vers le bas » : « tu n'es que Adam, tu n'es pas un roi » (il s'agit du roi Hiram). D'ordinaire on entend : tu n'es qu'un homme, tu n'es même pas roi ; pour qui te prends tu ? Mais en fait, nous dit le Midrash, il faut le lire dans un autre sens. Lorsqu'un certain Adam s'est levé contre nous...- nous dit le verset de Tehilim - cet Adam, c'est Haman. Cet Adam - Haman est bien plus dangereux qu'un roi. Un roi a besoin de ses sujets. Or le jour où se lèvera contre nous un Adam qui n'est pas roi, alors là tu pourras réellement pleurer : il pourra t'avaler vivant (cf. Pirkei Avoth : s'il n'y avait la crainte du pouvoir royal, l'homme avalerait son prochain). La protection royale elle-même ne vaut plus rien ; pire encore, le décret de Haman est signé du sceau du roi ! Haman ne veut pas être roi ; le roi est lié à ses sujets. Haman a bien conscience qu'être Adam et ne pas être roi, c'est bien plus puissant : c'est avoir le pouvoir, notamment celui de détruire les Juifs. Haman possède la capacité de détraquer la machine politique d'A'hashvérosh ; telle est sa force. En un instant, la coupole protectrice de l'Etat - le sceau du roi - bascule et tout bascule (de même, un vote du Reichstag peut tout faire basculer !) Lorsque Adam se lèvera contre nous... il y a donc une forme d'Adam qui contient Haman. Une Guemara demande où est Haman dans la Torah ? Réponse, dans le verset « **המין העץ** : Haman et hamin : est-ce de l'arbre... ? », c'est-à-dire : « est-ce que tu aurais désobéi ? ». Haman tire sa force d'un verset de désobéissance. De cette désobéissance, il tire toute son énergie, d'une recherche du « sans-limite ». C'est quasiment l'approche politique du monde dans la tension entre Adam et HaAdam, avec des gens comme Haman ou Amalek qui savent tirer partie de cette tension. La Tsourat Adam, c'est cette force extraordinaire, qui peut s'élever à la capacité d'agir « divinement », mais avec le risque d'oublier que l'homme est créature et non au niveau du créateur.

Lois noahides et lois d'Israël

La Torah contient deux grands ensembles de mitsvoth (lois, règles, prescriptions) : celui des Noahides, qui concerne toute l'humanité et qui contient initialement sept lois, et celui que les Bnei Israël ont reçu et qui les oblige. Cet ensemble contient 613 mitsvoth. Mais la différence entre les deux ensembles ne réside pas dans le « nombre » de mitsvoth.

Dans le premier ensemble, qui concerne tous les hommes, les lois sont données et il n'existe pas de récit d'une quelconque exigence ou procédure d'acceptation de ces lois ; elles sont des « lois du monde », alors que les 613 mitsvoth données au Sinaï ont été acceptées par les Bnei Israël. Nos maîtres rapportent pourtant qu'Hachem a proposé ces lois à tous les peuples mais ceux-ci les ont refusées.

Pourtant la Guemara parle des sept lois que les Noahides ont acceptées. Pourquoi utilise-t-elle ce terme ? On a la même différence entre royauté acceptée (malkhout) et royauté imposée (memshelah) : si vous n'acceptez pas Ma royauté, alors elle vous est imposée. Cette acceptation est le pivot de l'humain : la fonction de l'homme est de « couronner » Hachem en tant que Roi, c'est-à-dire de L'accepter.

La Guemara enseigne que les Bnei Israël ont, dans un premier temps, « accepté » la Torah sous la contrainte. Hachem leur dit : « si vous n'acceptez pas la Torah, je retourne sur vous la montagne comme une ruche ». Autrement dit, vous aurez un horizon borné. Vous formerez une civilisation, vous ferez fonctionner la cité, mais comme toutes les civilisations, la vôtre passera ; elle sera « mortelle ».

Accepter la Torah, c'est ouvrir l'horizon, avoir la possibilité de fabriquer un vrai futur. Par la suite les Bnei Israël ont ré-accepté librement ce qu'ils avaient été sommés d'accepter (c'est un des sens de Pourim). Recevoir et accepter les mitsvoth, c'est désormais agir au Nom d'Hachem ; c'est agir « divinement ».

La Guemara, dans le Traité « Avodah Zarah » (portant sur l'idolâtrie) et dans le Traité Sanhédrin (qui porte notamment sur l'application par le tribunal d'un certain nombre de sanctions), enseigne l'existence de lois « universelles » s'appliquant à toute personne et à toute société. La Guemara va énoncer ces lois, en discuter le nombre, le champ d'application, la manière dont elles ont été révélées... Mais en même temps, la Guemara enseigne que les 613 « mitsvoth » (prescriptions de la Torah) s'appliquant aux Juifs, constituent un autre ensemble de lois que le système « universel ». Comment peut-il y avoir deux ensembles de lois ; quel rapport ont-ils ; comment penser en même temps l'universalité et la singularité (celle d'Israël) .

Des lois données de l'extérieur

Initialement tous les hommes ont un statut de Noahide. Le premier à sortir de ce statut, c'est Abraham. Il est le premier à établir avec Hachem une relation dans laquelle Hachem lui donne une loi - la milah, la circoncision - et fait alliance avec lui. Puis Abraham va accéder de lui-même à ce qui va constituer par la suite l'ensemble des lois de la Torah : il va les pratiquer, mais sans y être astreint. Ces lois lui sont venues « de l'intérieur », par sa propre démarche et ne lui sont pas données « de l'extérieur » comme elles le seront au Sinaï aux Bnei Israël. C'est l'acceptation de ces mitsvoth qui constitue la singularité d'Israël.

Universalité des sept lois noahides et singularité des 613 mitsvoth

Les 613 mitsvoth des Bnei Israël doivent-elles être considérées comme un ensemble formé des 7 mitsvoth noahides + 606 autres mitsvoth ? Ou bien s'agit-il d'un autre ensemble de 613 lois qui ne recouvre pas l'ensemble constitué des sept premières ? Les Bnei Israël seraient-ils dispensés d'obéir aux lois initiales ? Que deviennent ces sept premières lois pour les Bnei Israël ? Y a-t-il une singularité d'Israël au regard des lois qui s'imposent à tous ?

La Guemara discute les mitsvoth qui incombent en fait aux Bnei Noah : y en a-t-il 7 ; certains décisionnaires disent qu'il y a en a 30 ; d'autres disent que c'est plus. Il semble bien que « historiquement », il y en ait eu 7 puis 8 puis 9... Rambam dit qu'Amram en a reçu beaucoup, mais il ne dit pas combien ni lesquelles... Il n'est donc pas évident de savoir comment on est passé de l'ensemble des 7 à celui des 613 mitsvoth des Juifs. Quant à cet ensemble, notre tradition n'en précise pas la liste et on note des différences entre grands maîtres sur ce que contient cette « liste » : Rambam a sa liste ; Rav Saadia Gaon en a une différente ; Ramban, le Sire de Coucy également...

Selon Maïmonide, il y aurait eu une progression d'un ensemble de 7 lois vers leur complétion en un ensemble de 613 mitsvoth. Il dit tout d'abord : « Al shisha devarim nitstaveh Adam harishon - sur 6 choses Adam (celui du récit de la Genèse) a été « ordonné » : Le terme « devarim » signifie à la fois « paroles » et « choses ».

Nous avons reçu ces lois, dit le Rambam, par une tradition orale, remontant à Moshé et, ajoute-t-il, le discernement penche vers ces lois : il paraît raisonnable de fixer de telles lois. Néanmoins, à considérer l'ensemble des paroles de la Torah, il semble que ces lois-là aient bel et bien été « ordonnées ». « Ainsi était la situation dans le monde entier jusqu'à Abraham », enseigne le Rambam. Entre Adam et Noah il y eut 10 générations et entre Noah et Abraham, 10 générations, puis 6 générations vont encore se succéder jusqu'au Sinaï. Entre Adam et le don de la Torah au Sinaï, il y a donc eu au total 26 générations. Le Rambam ajoute : « Abraham a reçu une mitsvah en plus : la milah (l'obligation de la circoncision), et a « prié » la prière du matin ». Yitshak a pris les mitsvoth de son père et il a ajouté la dîme et une nouvelle prière en fin de journée : Minhah. Yaakov a ajouté une loi sur le gid hanashé, le nerf sciatique que les Juifs n'ont pas le droit de manger, et il a prié Arvit : la prière du soir. Après Yaakov, en Egypte, Amram, le père de Moshé a reçu d'autres mitsvoth (mais le Rambam ne dit pas lesquelles) jusqu'à ce que vienne Moshé et que la Torah soit complétée par ses soins.

C'est ainsi que, pour le Rambam, l'ensemble formé des 613 mitsvoth apparaît bien comme la complétion de l'ensemble initial des 7 lois noahides.

En fait, il semble que la grande différence - différence de structure et de nature - entre les lois noahides et celles des Bnei Israël, se soit faite, non pas tant en passant de 7 lois à 613, mais de 7 à 10. C'est-à-dire, quand ont été ajoutées, à Mara, trois lois fondamentales : l'obligation de fixer des lois, celle de respecter le shabbath, et l'obligation d'honorer ses parents.

Les lois noahides enseignées dans la Torah

Les Maîtres ont enseigné (dans une Baraïtha) que sept mitsvoth ont été ordonnées aux Bnei Noa'h. La Guemara va énoncer ces lois puis va les discuter en « sollicitant » un verset.

Guemara Sanhédrin 56b :

ז" מוצות נצטוו בני נח
דינים
עבדה זרה
גילוי עריות
וברכת השם
וגזל
ואבר מן החי

L'ensemble des lois des Bnei Noah est en fait déduit d'un verset de la Genèse, donc d'un texte parlant de lois données avant le Sinai. C'est un verset très bref et la discussion en est faite dans la Guemara.

Quelles sont ces mitsvoth des Bnei Noa'h : l'obligation de se donner des lois civiles et les interdits suivants : le blasphème ; l'idolâtrie, les transgressions sexuelles (il s'agit essentiellement de l'interdiction de l'inceste et de l'adultère - que certains rapprochent de l'interdit du vol), le meurtre, le vol et la consommation de la chair prélevée d'un animal vivant. D'autres maîtres ajoutent l'interdit du sang de l'animal ; la stérilisation (des animaux) ; la sorcellerie. Un autre maître ajoute l'interdit des mélanges (d'espèces différentes).

Le verset dit également que c'est pour ces abominations que les peuples ont été chassés du pays de Canaan, ce qui suppose qu'ils connaissaient ces interdits.

La Guemara ouvre une discussion sur la source de ces interdits dans la Torah. Selon R' Yo'hanan, ces 7 commandements sont déduits du verset de la Genèse (2 :16) : **ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל** : littéralement : Il commanda Hachem-Elokim sur l'être humain de dire de tout arbre du Jardin, manger, tu mangeras .

La Guemara va rendre significatif chacun des mots du verset. Ainsi, l'interdit du meurtre est déduit du terme « al haadam » (littéralement « sur l'être humain »). Ce terme, dit la Guemara fait allusion au meurtre car on le retrouve dans un autre verset de la Torah qui parle, avec le même mot, du sang versé.

Sur ce point, la Guemara ouvre une discussion puisque l'interdit du meurtre est formulé par ailleurs de manière explicite : c'est « lo tirtsa'h », dans l'une des Dix Paroles.

Quel est donc le statut des « devarim », des paroles, qui sont dites une première fois pour les Bnei Noah, puis à nouveau pour les Bnei Israël ?

Certains maîtres disent que lorsque **les choses ne sont pas redites** (c'est le cas de l'interdit de consommer le nerf sciatique), c'est qu'elles ont concerné les Bnei Noah jusqu'au Sinaï et qu'ensuite, elles n'obligent que les Bnei Israël. Les Bnei Noah sont, quant à eux, dégagés de leur obligation. Les Bnei Israël prennent ainsi en charge une loi du monde qui incombait à Adam, à l'humanité.

La répétition d'un commandement ne concerne que les Bnei Israël ; la première occurrence ne concerne que les Bnei Noa'h. Par exemple, l'interdit du meurtre, lo tirtsa'h, ne recouvre pas totalement l'interdit qui s'applique aux Bnei Noah. Ainsi, l'interdit du meurtre pour les Bnei Noah inclut l'interdit du meurtre d'un f?tus alors que ce n'est pas le cas de lo tirtsa'h pour les Bnei Israël (pour qui l'interdit de ce meurtre a une autre source).

Devrait-on comprendre de cet exemple qu'on pourrait trouver des situations dans lesquelles il y aurait plus d'interdits (donc plus de kedousha) pour un Ben Noah que pour un Ben Israël ? En fait il n'y aura pas de tels cas.

En revanche, il y a des mitsvoth des Juifs qui sont interdites aux Bnei Noah. Par exemple, mettre des Tefilin. Peuvent-ils faire Shabbath ? Il y a donc une discussion sur ce qu'un Ben Noah a le droit ou non de faire. Dans l'exemple du Shabbath, un Ben Noah, même candidat à la conversion, ne peut pas faire un Shabbath complet ; il devra par exemple effectuer un des travaux interdits aux Bnei Israël, marquant que le Shabbath ne le concerne pas (ou pas encore).

Dans les deux récits de la Création, la Torah décrit spécifiquement la création de l'homme et les ordres qu'il reçoit de garder et travailler le Gan Eden ; Hachem lui donne un commandement : le fruit de la connaissance bien-mal, tu n'en mangeras pas ; le jour où tu en mangerais, tu mourrais. Cet Adam n'est pas l'homme au sens du « mâle » : c'est l'être humain. Hachem dit : Je vais lui faire « ezer kenegdo », une « aide face à lui ».

Selon le récit de la création, Hachem forme en femme le côté qu'il avait pris chez l'homme. L'homme s'unit à elle ; il a enfin un répondant qu'il nomme Ishah car elle, Ishah, a été prise d'un Ish. On dit souvent que Ishah « dériverait » de Ish. Le problème, c'est que le nom Ish n'était encore jamais apparu. Ce n'est qu'après qu'on ait prélevé Ishah de Adam que le « restant » va s'appeler Ish. Bien qu'Adam ne soit pas un androgyne, pour qu'il soit un homme, il faut lui enlever une partie !

Vient ensuite ce verset qui joue un rôle très important : « tu peux manger de tous les arbres du jardin, mais ... ». Cet ordre-là a été donné à Adam avant la séparation entre Ish et Ishah. Le « Adam » qui reçoit l'ordre à partir duquel on va construire les mitsvoth des Bnei Noah est un être initial avant qu'il n'y ait des êtres humains au sens habituel du terme.

1 Vayetsav

Le verset commence par le terme vayetsav Hachem qui est construit sur la racine TSaV comme le terme de mitsvoth. Pourtant le Rambam dit que les « lois » qui incombent aux Bnei Noah ne sont pas des « mitsvoth » (ce serait des lois naturelles), mais lui-même emploie le terme de nitstaveh al devarim : ordonné sur des choses !

Le Rambam dira que si un Ben Noah pratique des mitsvoth parce qu'il les trouve bonnes, rationnelles, qu'elles servent à faire fonctionner le monde, c'est très bien. Sans plus. Mais s'il les pratique parce qu'il reconnaît qu'elles lui viennent de Moshé et de la Torah, alors il n'est pas seulement dans le fonctionnement du présent mais aussi dans la fabrication du futur. Il acquiert donc – dit Rambam – un mérite pour le monde à venir. Ce qui veut dire qu'on a une obligation, celle de vivre à la hauteur de ce qu'on est capable de penser. Si un Ben Noah est capable de vivre à un certain niveau, alors il a une véritable obligation de vivre à ce niveau.

Rachi fait un commentaire sur TSaV en disant que ce n'est pas exactement un ordre mais une notion « d'empressement » (zirouz), un élan donné, un encouragement. Comme si, au fond de soi, on sait bien qu'il est nécessaire d'accomplir les mitsvoth, mais il faut un élan pour ce faire. En ce sens, les mitsvoth, je les connais déjà, comme Abraham qui les faisait avant même d'avoir eu la Torah. Comme l'enfant dont on dit qu'il apprend la Torah dans le ventre de sa mère, parce qu'elle lui est enseignée dès sa gestation au cours de laquelle se joignent principe de vie et Parole d'Hachem qui le constitue. Il se produit ainsi une résonance entre une Torah « intérieure » et une Torah « extérieure », résonance qui peut avoir des effets infinis.

Guemara 56b

ויצו « Il ordonna », c'est l'obligation de se donner des lois (civiles).
 ה' « Hachem », c'est l'interdiction du blasphème.
 אלקים « Elokim », c'est l'interdiction de l'idolâtrie.
 על האדם « sur l'homme », c'est l'interdiction du meurtre.
 לאמר « de dire », désigne les relations sexuelles interdites.
 מכל עץ הגן « de tout arbre du Jardin », c'est l'interdit du vol.
 אכל תאכל « manger tu mangeras », c'est l'interdit de prélever la chair d'un animal vivant.

La Guemara demande d'où sait-on cela ? D'où sait-on qu'il y a ces mitsvoth ? Un autre verset (Genèse 18 :19) dit d'Abraham : car Je le connais et il ordonnera à ses enfants.

Abraham est choisi parce qu'il est capable de donner des ordres à ses enfants. Le paradoxe, c'est qu'on apprend l'obligation faite aux Bnei Noah de se donner des lois à partir d'un verset qui précisément va sortir Abraham du statut de Ben Noah ! Vayetsav : c'est Hachem qui ordonne, mais dans l'obligation où ils sont de se donner des lois, les hommes vont se donner des ordres. Abraham a donc fait descendre l'ordre-venant-de-Hachem-vers-les-hommes pour en faire un ordre-venant-des-hommes-vers-les-hommes, comme l'ordre d'un père pour ses enfants.

La Torah utilise un mot (TsaV) pour les

ordres émanant d'Hachem et le fait glisser pour désigner les ordres venant des hommes à l'égard des hommes.

En fait, cela revient à fonder la loi des Goyim dans la loi divine, celle que Hachem a donnée à Adam. Cette fondation ne donne pas le contenu de la loi mais son principe, à savoir que le fondement de toute loi, c'est la loi divine qui s'adresse à l'homme. En ce sens, c'est bien parce qu'il y a loi divine que les Bnei Noah ont l'obligation de se donner des lois

Dans parachat Shoftim, il n'est pas dit « tu te donneras des lois » mais tu te donneras des « juges », des gens qui vont faire exécuter des lois. La mitsvah est de se donner des tribunaux. L'ambiguïté vient du terme de tribunaux : il ne s'agit pas d'un tribunal qui ne ferait que juger . Le Sanhédrin c'est celui qui, après discussion, décide de la loi, la fait observer et éventuellement sanctionne. « Juge » est probablement une mauvaise traduction ; « juge », c'est celui qui juge d'après une loi déjà établie or ici, il est aussi celui qui fabrique ou établit la loi.

Rabbi Aqiva et Rabbi Tarfon ont dit : « si nous étions à l'époque d'un Sanhédrin, nous nous serions arrangés pour que le tribunal ne sanctionne personne ». Car dès que c'est la même instance qui établit la loi et la fait appliquer, il se disqualifie lui-même si la loi n'est pas appliquée.

Par exemple, pour condamner à mort quelqu'un, la procédure est telle que, en pratique, elle est impossible à appliquer. Ce qui ne paraît pas très efficace pour l'ordre dans la cité. Mais ce n'est pas directement le problème de la Torah : celle-ci ne s'adresse qu'aux gens qui veulent vivre selon la Torah.

Le Hatam Sofer dit que le roi va devoir agir selon la loi des Bnei Noa'h pour faire régner l'ordre dans la cité (par exemple un seul témoin sera nécessaire ...). Comment les 2 pouvoirs vont-ils fonctionner ensemble ? Ce n'est pas très clair. Il y aura des situations où il faudra juger le roi !

Même quand une loi est très adéquate, elle vient se « plaquer » sur le corps humain ou le corps social pour le modeler. Mais ce n'est pas comme ça que fonctionne la Torah. Elle vient d'après quoi le monde a été créé ; pour chacun, c'est la loi intérieure. La loi n'est pas inventée ; elle est découverte de l'intérieur (c'est le travail qu'ont fait en premier les Avoth). C'est comme la loi de la gravitation. Elle n'a pas été plaquée sur le monde, Mais on découvre que le monde fonctionne selon cette loi. Le mot mitsvah ne correspond pas à une notion d'ordre ou de « commandement ». Rachi dit : « tsav, zeh lashôn zirouz », la mitsvah, c'est encourager quelqu'un.

La Torah qui me vient de l'extérieur vient en résonance avec ma loi intérieure. Ce qui produit un effet infini comme l'entrée en résonance d'un système physique. La mitsvah est la mise en œuvre de la parole que j'ai reçue de l'extérieur et qui vient en résonance avec quelque chose qui est en moi et qui est une loi du monde.

Guemara 56b :

ז" מצות נצטוו בני נח
דינים
עבדה זרה
גילוי עריות
וברכת השם
וגזל
ואבר מן החי

« 7 mitsvoth ont été ordonnées aux Bnei Noa'h : (1) les lois ... »

La Guemara ne commence pas dans le même ordre que le Rambam et cite d'abord l'obligation faite aux Bnei Noah de se donner des lois. En fait, le Rambam pense que l'obligation faite aux Bnei Noah dans ce verset est celle de se donner des cours de justice au regard du respect des 6 autres obligations (vol, meurtre etc.) et il avance l'idée que l'obligation de se donner des lois civiles est en fait contenue dans l'interdit du vol. Ramban pense que dans le commandement relevant du terme « les lois », il ne s'agit pas seulement d'avoir des tribunaux mais bien d'avoir un système de lois civiles : dédommagements, réglementation des prêts (droit commercial)...

Les Bnei Noa'h peuvent donc se donner des lois à condition qu'elles ne soient pas en contradiction avec les six autres mitsvoth (interdit de l'idolâtrie, de l'inceste...)

② L'interdit du blasphème

La Guemara présente le second ordre donné aux Bnei Noah : l'interdit du blasphème. Il est assez difficile de se représenter cette question et pourtant cette interdiction a une très grande importance.

D'un côté, la bénédiction est une opération par laquelle on demande à Hachem de « multiplier » les choses ; c'est un processus d'amplification. Le blasphème serait le contraire ; un processus de restriction, de fermeture. En hébreu, ce que nous traduisons par le terme de « maudire » est construit sur le terme klala dont la racine est kal, léger. Maudire une personne, c'est en faire une quantité négligeable. Pour qu'il y a une vraie dimension de malédiction, il faut qu'il y ait mention du Nom divin. Le blasphème, ce serait donc une « malédiction », une négation du Nom divin mais dans laquelle on utiliserait le Nom divin pour lui donner du poids !!

C'est probablement l'épisode de Babel qui permet le mieux de comprendre ce qu'est un blasphème. Babel, c'est une reconnaissance de la toute-puissance de Hachem (les gens de Babel voulait « capter » l'énergie du Tout-Puissant) et en même temps une volonté de se débarrasser de Sa loi (nous nous donnons un nom, un chem, nous n'avons pas besoin de la loi d'Hachem).

C'est le deuxième mot du verset, le Nom divin, le Tétragramme, qui fonde l'interdit du blasphème. La Guemara l'enseigne en rapprochant ceci d'un verset qui parle de celui qui, littéralement, serait « nokev », qui trouerait le Chem Hachem, le Nom divin. Ce serait retourner le Nom divin contre lui-même. L'interdit de prononcer le Nom divin est autre chose : il serait analogue à l'interdit qu'il y avait à voir comment le Michkan était démonté ; ce serait comme un interdit de porter un regard anatomique qui décomposerait le Nom (comme on démontait le Michkan) et qui enlèverait la grandeur du Nom.

On comprend ainsi que le blasphème soit d'une grande importance, mais le problème se complique encore si l'on considère que le non-Juif n'a pas d'obligation à « croire » en Hachem, alors qu'il a l'interdiction de blasphémer. Formellement, ce serait donc utiliser ce Nom qui ne représente rien pour celui qui Le prononce, masi ... Il y aurait donc une version « laïque » du blasphème ; Ce pourrait être par exemple le fait d'utiliser certaines valeurs pour détruire ces mêmes valeurs. Par exemple, au nom des valeurs, on pourrait laisser la parole aux Nazis alors que, s'ils prennent la parole ou le pouvoir, ils vont précisément confisquer la parole et le pouvoir.

③ L'interdit de l'idolâtrie

Troisième terme du verset : le nom divin « Elohim ». La Guemara dit qu'il désigne l'interdit de l'idolâtrie. Comme dans les autres cas, la Guemara va chercher un autre verset pour donner le sens du terme et elle va faire référence au verset : tu n'auras pas d'Elohim A'herim, d'autres dieux. Ce faisant, c'est par le même nom qu'on désigne Hachem et ... les dieux idolâtres ! De même qu'on n'a pas deux mots distincts pour parler du service d'Hachem (avodah) et de l'idolâtrie (avodah zarah)

Une particularité de ce Nom est qu'il se présente sous forme d'un pluriel. Ce qu'on appuie en disant Elohim A'herim : la possibilité de l'idolâtrie serait ainsi mise dans le monde par l'emploi d'un Nom divin au pluriel ! Comme si les hommes se voyaient donner la possibilité d'idolâtrer des forces, des puissances, des pouvoirs qui seraient appelés « Elohim », ou « Elohim A'herim ».

Mais la Guemara cite une opinion différente (Rabbi Yts'hak), selon laquelle c'est de vayetsav qu'on apprend l'interdit de l'idolâtrie, tandis que c'est de Elohim qu'on apprend l'obligation de se donner des lois puisque le nom d'Elohim a une version profane qui signifie « juge », « puissance ». La Guemara admet cette lecture mais demande en retour comment on déduit l'interdit de l'idolâtrie de vayetsav. On va rechercher un verset du prophète Osée (5 :11) sur l'interdit de suivre les faux prophètes de Baal. En fait, le terme de TSaV comporterait une ambiguïté : il porte la notion d'ordre-venant-de-la-loi-divine mais aussi la notion d'ordre-venant-des-idolâtres.

Dans les deux cas, l'idolâtrie comporte de l'ambiguïté, soit celle du terme TSaV, soit du nom de Elohim, chacun ayant une version « divine » et une version « laïque ». Le couple Torah/idolâtrie paraît ainsi construit comme un doublet. Il n'y a que le Tétragramme qui n'ait pas cette ambivalence.

Un enseignement de Rabbi Yehoudah va plus loin : Adam Harishôn n'a reçu qu'une seule loi, l'interdit de l'idolâtrie. Plus précisément l'interdit de « service » autre que celui d'Hachem-Elokim. En général, dans la Torah, les interdits d'idolâtrie sont précisés par le nom même de l'idole. Après le premier Temple, les Maîtres ne parlent plus d'idolâtrie en référence à telle ou telle idole, mais ils parlent d'« avodah zara » : un « service étranger », sans préciser de quelle « idole » il s'agirait. Ceci étend considérablement le champ de l'interdit ; il ne s'agirait plus seulement de dieux de bois ou de pierre, mais peut être aussi de toute « idéologie ».

A l'époque de Menasheh, on enseignait les interdits de : l'idolâtrie, les interdits sexuels, le meurtre, le vol, la sauvagerie, la stérilisation, les mélanges. On a donc une seconde liste dans laquelle manquent les Dinim et le blasphème.

La Guemara demande d'où Menasheh sait-il qu'il y a 7 lois ? Quelle est sa source ? Et notamment, d'où sait-il l'interdit de l'idolâtrie et de certaines relations sexuelles (Guemara 57a). Un verset (Bereshit) dit « la terre a été complètement détruite devant Hachem » Nos Maîtres expliquent que cette destruction, fait référence à l'idolâtrie et aux interdits sexuels.

Au moment du déluge « tous les êtres vivants se sont dévoyés » (y compris dans le monde végétal). S'il y a eu le déluge, c'est qu'il y a eu transgression des interdits. La terre en a été entièrement bouleversée. Un Midrash dit qu'au moment du Déluge, il y eut 24cm de la surface de la terre qui furent balayés. Cela signifie qu'aujourd'hui on a une autre terre. Le Déluge n'est pas seulement une destruction de la terre au sens habituel, mais il a formé une autre terre qui a une autre orbite, une autre trajectoire, une autre température. La génération du Déluge a fait des transgressions dont la sanction a été l'éradication d'une partie de la surface de la terre. Ils ont fait en sorte qu'il y ait des mutations, des chimères par exemple, qui ont cassé l'ordre de la nature ; la surface de la terre a été pourrie par leur action. L'idolâtrie ou les perversions sexuelles sont une hash'hatah, un pourrissement de la terre, qui coupe la source de vie.

Les Bnei Israël ont été confrontés à 2 idolâtries : l'idolâtrie cananéenne et l'idolâtrie égyptienne. L'Egypte avait la prétention de pouvoir rendre compte de tout le fonctionnement du monde avec ses dieux. Cette idolâtrie était tellement séductrice qu'à la Sortie d'Egypte il a fallu qu'Hachem « ouvre le ciel » devant les Bnei Israël pour leur montrer qu'il n'y avait là rien de tout ce que les Egyptiens disaient.

L'idolâtrie cananéenne était d'une nature différente (on dirait de nos jours qu'il s'agissait d'une idolâtrie « technologique ») Par exemple, le roi Achab plaçait en tête de chaque sillon de terre qu'on devait cultiver, une idole choisie en fonction de la « technique » (ensemolement, engrais ...) qu'il fallait employer. C'était également séduisant puisque cela « expliquait » la fécondité, le rendement etc On en voit un exemple lors du retour des explorateurs qui montrent des fruits extraordinaires...

Quel est le lien entre l'idolâtrie et les relations sexuelles interdites ? Le Nakh parle de l'idolâtrie à laquelle se sont livrés les Bnei Israël... Mais les Maîtres disent « les Bnei Israël n'ont jamais pratiqué l'idolâtrie ». En fait ils n'ont jamais pratiqué une idolâtrie à laquelle ils croyaient mais ils le faisaient pour se permettre des relations sexuelles interdites. Les relations sexuelles interdites seraient ainsi « destructrices », comme l'idolâtrie, ce qu'indiquerait le verset « bal tash'hit » : il y a une notion de gaspillage, de destruction des potentialités humaines, de sa diversité.

④ L'interdit du meurtre

Autre terme du verset : « al haadam ». Littéralement « sur » l'homme et non pas « à » l'homme. Cette expression n'est pas très naturelle : la Guemara nous enseigne : « ze shfikhout damim ». C'est l'interdit de faire couler le sang, dam haadam : le sang de l'homme. Le mot « haadam » pointerait vers le meurtre, comme si, dans le nom de l'homme, il y avait la façon de le tuer en faisant couler son sang.

5 Les interdits sexuels

Dans la suite du verset arrive le cinquième terme désignant un interdit : lemor, pour dire. Quand la Torah emploie ce terme, c'est dans le sens de re-dire, de transmettre. Ici, cela paraît curieux puisque Adam est seul : à qui peut-il transmettre ? La Guemara nous renvoie à un verset concernant le « gilouy arayoth », le dévoilement de nudités, c'est-à-dire les interdits sexuels. Jusque là, la Guemara prenait dans le Pentateuque les versets à partir desquels elle donne du sens aux termes employés, mais ici, c'est un verset de Yirmiyah (Jérémie 3 :1) qui est rapporté. Ce verset parle d'une femme qui va revenir à son premier mari après qu'elle l'ait quitté pour épouser un autre homme. Cet acte est permis à un Ben Noah mais non à un Juif. Ce verset introduit donc l'idée qu'il y a une différence entre les interdits propres aux Bnei Noah et ceux des Juifs en ce qui concerne les relations sexuelles.

Mais quel rapport y a-t-il entre cette expression lemor et la relation (sexuelle) ? Au fond, ceci pointe le fait que c'est la parole qui fabrique les kidoushin. Ce sont les kidoushin qui permettent de « prendre » une femme, parce qu'on va mettre, sur la relation à établir entre un homme et une femme, des mots de kedoushah, de séparation : la femme qui accepte les kidoushin se sépare de tous les autres hommes. Cependant, pour les Bnei Noah, cette notion qu'on « prend par la parole » n'existe pas puisqu'elle est venue pour les Bnei Israël au Sinai.

L'enseignement du Tanah de Menasheh (57a) s'appuie sur le verset qui justifie le Déluge « vatisha'het haarets lifnéi haElokim » : la terre était corrompue, « gaspillée » (c'est le même mot). Selon Rabbi Ishmaël, chaque fois que dans la Torah on mentionne cette notion de hash'hata, de corruption ou gaspillage, cela a à voir avec l'idolâtrie et les relations sexuelles interdites. Le verset suivant dit : « ki hish'hit kol bassar et darko », toute chair a corrompu son chemin. Il y avait corruption chez les hommes mais aussi dans la nature ; les espèces, même celles qui n'étaient pas interfécondes, s'accouplaient ; tout le système de la fécondité s'était fourvoyé. Mais peut-on en déduire directement que les Bnei Noa'h ont reçu l'interdit de certaines relations sexuelles ? Cela mettrait ces relations (interdites) sur le même plan que des relations « contre nature ». Or il y a des relations sexuelles interdites qui ne sont pas « contre nature ». Par contre, l'homme est capable de transgresser certaines choses que l'animal ne fera pas, puisque, a priori, l'animal ou la nature, ne va pas aller contre sa nature ! Mais ce serait l'homme qui aurait amené la nature à des pratiques « contre nature ». Les relations interdites seraient en somme une prolongation du « contre nature » : les interdits sexuels pour les Bnei Noa'h seraient du type « contre nature », dès lors qu'il y a quelque chose de faussé, de « corrompu » dans une relation où l'autre n'est pas mis à la place qu'il doit occuper.

⑥ L'interdit de prélever la chair d'un animal vivant

C'est un interdit ajouté à l'époque de Noah aux six lois qui avaient été données à Adam. C'est en sorte un interdit de sauvagerie, de se mettre au rang de l'animal. D'autres Maîtres pensent qu'il y a aussi l'interdit de consommer le sang et celui de stériliser (châtrer) un animal.

Certains Maîtres parlent également de l'interdit de la sorcellerie. Un texte de la Guemara - qui s'adresse aux Bnei Israël - interdirait aussi aux Bnei Noah toute forme de sorcellerie: pratiques magiques, nécromancie.

L'interdit de la nécromancie (on ne doit pas consulter les morts) pointe l'idée qu'on ne doit pas utiliser des méthodes d'hier pour résoudre les problèmes d'aujourd'hui. Pour les Bnei Israël, la Torah est un corps vivant : on peut prendre modèle sur les Anciens, mais selon la forme dans laquelle ce modèle est parvenu jusqu'à nous. De la même manière que se transmet la vie.

C'est le fameux exemple qui présente Moshé Rabbénou assistant à un enseignement de Rabbi Aqivah sans comprendre ce qui est enseigné, jusqu'au moment où Rabbi Aqivah dit « ceci, on le tient d'une halakhah de Moshé mi Sinai ». Alors Moshé Rabbénou parvient à faire le lien entre ce qu'il a reçu au Sinai et ce qui est enseigné là, à une autre époque, par les Maîtres, au nom de la tradition.

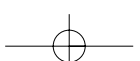
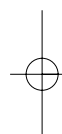
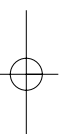
Le texte dit « et c'est parce que les Nations pratiquaient toutes ces abominations que Hachem les a chassées de devant vous et vous a donné cette terre ». Il y a donc eu une « punition » pour avoir pratiqué la sorcellerie ou la nécromancie. Même si on ne trouve pas de texte de base interdisant formellement la nécromancie, le fait qu'il y ait eu une sanction montre qu'il y a eu interdit et enseignement de l'interdit. Il ne peut y avoir de « punition » s'il n'y a pas eu d'interdit formulé préalablement. Cela vient conforter l'idée du Rambam qu'il y a une tradition, une kabbalah, au sujet des lois noahides. Pour 7 mitsvoth, on sait où et comment elles sont formulées dans la Torah. Par contre il y aurait des prescriptions auxquelles les Bnei Noah seraient astreints, bien que la Torah ne donne pas d'indication.

7 Autres interdits : les mélanges

Une Baraïtha (texte non canonique de l'époque de la Mishnah) rapporte une autre opinion (Rabbi Elazar) selon laquelle certaines catégories de mélanges sont interdites aux Bnei Noah, et notamment, l'interdit d'accoupler des espèces différentes ou de croiser des espèces végétales. Mais ils n'auraient pas les interdits des Bnei Israël sur le fait de cultiver le blé et la vigne ensemble ou concernant le mélange de lin et de laine dans les vêtements. Cet interdit viendrait du conflit entre Caïn et Hevel. Il s'agirait de proscrire ce qui serait générateur d'une forme de violence, un mélange explosif.

Cet interdit de mélanges aurait pour conséquence qu'on ne pourrait pas produire de nouvelle espèce. Et puisque c'est interdit aux Bnei Noah, on aurait alors un interdit universel. Il y aurait une mise en garde puissante contre le fait que l'homme intervienne comme créateur d'espèces, même si dans la nature, les espèces elles-mêmes peuvent évoluer, changer, connaître des mutations. L'humain n'aurait pas la capacité de faire un acte créateur en tant que tel et serait borné à répéter la création. Le pouvoir de création de l'homme est limité. Est-ce pour qu'il ne se prenne pas pour Dieu ?





TORAH et SOCIÉTÉ

Séminaire du Beith Hamidrash
Beer Moshé

Le séminaire Torah et Société s'est ouvert dans le cadre du Beith Hamidrash Beer Moshé dirigé par Rav Yehoshouah GRONSTEIN. Formé en 2002, ce séminaire a regroupé des architectes, urbanistes, sociologues, philosophes ... qui souhaitaient confronter leurs réflexions sur la ville et le territoire, la pensée politique, l'éthique des lois de nos sociétés, aux textes de la tradition biblique et rabbinique.

De même que ces textes sont ouverts, qu'ils suscitent des croisements et des développements, c'est comme un lieu lui-même ouvert que la ville a été regardée ici : un lieu «extraterritorial», dont la visée est la construction de relations, le croisement de réseaux, l'éducation.

La ville contribue ainsi à la formation d'une société, peut-être elle même extraterritoriale ou extra-nationale. Pour cela, il faut que l'autorité politique se mette au service du peuple. Elle doit inventer pour lui de nouvelles trajectoires, plutôt que de gérer sa constitution en nation. C'est-à-dire qu'elle doit inventer un futur.

Construire le futur, c'est le rôle de la ville, de l'autorité politique et des lois. Celles-ci ne sont pas faites seulement pour gérer les relations entre les hommes, mais pour former un lieu «autre» qui témoigne du futur.

Tels sont les principaux thèmes abordés dans ce séminaire qui fait résonner les textes du judaïsme, qui ouvre leur portée interprétative et invite chacun à penser son rapport au monde et la construction de ce monde.



BEER MOSHÉ - ADE
Études Enseignements Recherches
10, avenue Claude Vellefaux 75010 Paris

