

Pilpoul

פילפול

Mai 2007, Numéro 16, Bulletin de la Yéchiva des Étudiants - 5€



édito

Ce numéro de Pilpoul nous a semblé une bonne occasion de vous faire découvrir l'École des Maîtres, un programme unique en plein cœur de Paris : la Yechiva des Etudiants forme des jeunes à l'étude de la Torah puis les accompagne grâce à une démarche pédagogique adaptée pour qu'ils enseignent à leur tour. Nous proposons deux textes publiés dans ce cadre, ils illustrent bien ce que peut produire l'étude aussi rigoureuse que créative telle qu'elle est pratiquée à la Yechiva.

Notre projet est d'aller encore plus loin avec la mise en place d'un centre d'études juives qui servirait de point de ralliement à l'ensemble de la jeunesse parisienne, en quête de repères et d'approfondissement. Les structures nécessaires sont en place, il ne reste plus que le coup d'accélérateur pour monter en puissance !

Vous pourrez également découvrir dans ce numéro deux importantes études talmudiques, l'une consacrée à l'épreuve de la parnassa, de la subsistance, qui a fait l'objet de la grande journée d'étude sur texte au mois de juin dernier, et l'autre qui dévoile une approche de textes bibliques relativement peu étudiés mais riches d'enseignements.

Au premier abord, notre publication semble bien éloignée de l'actualité, des événements et des préoccupations qui tendent à occuper toute notre vie. L'étude de la Guemara, de la Halakha, est certes enracinée dans les réalités les plus concrètes, mais elle ouvre sur une pensée qui s'inscrit dans un ailleurs. Le beth hamidrach est le lieu où sont débattues des « considérations inactuelles », selon l'expression de Nietzsche. Il permet de s'affranchir du règne de l'immédiat, du contemporain. Mais est-ce bien nécessaire ? Est-il impératif que l'étude débouche sur une pensée ?

Le premier mot de la Torah, berechit, est traduit habituellement par « au commencement ». Au commencement D. créa le ciel et la terre. Le Targoum Yerouchalmi en donne une autre lecture, il traduit berechit par be'hokhmata, « dans la sagesse ». C'est par la sagesse que tout commence. C'est la pensée qui donne commencement à notre existence.

Excellente lecture, et à très bientôt à la Yechiva !

Emmanuel Vaniche

sommaire

étude

Du sens des sacrifices p. 3

talmud

L'épreuve de la Parnassa p. 7

programme

Les cours de la Yéchiva p. 14

talmud

Une lecture d'un passage du Nakh p. 16

étude

Nourrir ou dominer ?
Le décret de Yossef en Egypte p. 24

Les enseignants, élèves et amis de la Yéchiva des Etudiants présentent leur plus sincères condoléances à M. Jacqui Ackermann ainsi qu'à toute sa famille, à la suite du décès de sa mère, Madame Liliane Ackermann ה'ג, survenu shabbat Beshala'h.

Grande journée d'étude

Dimanche 10 juin 2007

autour du thème :

« *La casherout au XXI^{ème} siècle* »

11 h 00 – 14 h 00 : Rav Ephraïm Cremisi (Epínay)

- ☞ *La she'hita*
- ☞ Les problématiques de cuisson industrielle
- ☞ La surveillance du vin

14 h 30 – 17 h 00 : Rav Eliezer Wolff (Amsterdam)

- ☞ Les enjeux de la *casherout* dans l'Europe de 2007

à la Yéchiva des Etudiants

10 rue Cadet, Paris 9^{ème}

Renseignements : 01 48 00 81 71

étude

Par Jérôme Benarroch

Du sens des Sacrifices

1. Nous voudrions nous arrêter sur une question générale concernant ce qu'il est convenu d'appeler *le culte des sacrifices*. Maïmonide, dans le **Guide des Egarés, partie III, chapitre 32**, est amené¹ à développer une idée étonnante, problématique, et qui a pu, comme il s'y est lui-même attendu, susciter une véritable « répugnance »² pour l'esprit dit « religieux ».

La thèse est que les offrandes d'animaux ou les brûlements d'encens étaient des pratiques proprement idolâtres, et que leur intégration dans les commandements de la Tora constitue une concession nécessaire à l'idolâtrie. Or, comme le dit aussi Rambam, le but principal de la Tora réside dans l'éradication de l'idolâtrie³, c'est-à-dire l'éradication des idées fausses, irrationnelles, et de l'immoralité qui s'y ajoute. La sagesse de D.ieu jugea cependant qu'il n'était pas praticable de rejeter en bloc ces pratiques et ces cultes pourtant abominables, la nature de l'homme exigeant de lui l'impossibilité de « quitter brusquement ses habitudes »⁴. Il ordonna donc que ce culte des sacrifices perdure tout de même dans la Tora, en les orientant néanmoins exclusivement vers Son honneur, en un lieu unique, pour en restreindre au maximum la pratique.

Ainsi, au **chapitre 46**, Rambam montre comment le choix des animaux aptes au sacrifice dans la Tora est précisément fixé pour s'opposer aux différents animaux sacrifiés par les idolâtres.

Il y a donc bien l'opération d'un passage de l'idolâtrie vers le service de D.ieu,

mais en passant par ce médium paradoxal que sont les sacrifices.

2. Cette thèse peut, à notre sens, être l'objet de deux interprétations toutes deux erronées.

1. Une première voie, que nous appelons *libérale*, consiste à soutenir que le Rambam penserait que ces cultes sont amenés idéalement à disparaître. Jugeant que c'est le fait même d'égorger des animaux et de les présenter comme offrande à un dieu que Rambam conçoit comme une pratique dégradante et témoignant d'un niveau de moralité déficient. Pensant : en quoi une boucherie barbare peut-elle satisfaire le D.ieu de justice et de miséricorde. Et par conséquent le projet de la Tora de faire d'Israël « un peuple de prêtres et une nation sainte », peuple juste et connaissant D.ieu, ne trouverait, d'après Maïmonide lui-même, sa complète réalisation, qu'en abolissant ces cultes.

Pour aller dans ce sens, on constate qu'au chapitre 32, pour asseoir sa thèse, Rambam cite des versets connus et significatifs des prophètes :

Samuel I 15, 2 :

« D.ieu veut-Il les holocaustes et les sacrifices comme Il veut qu'on Lui obéisse ».

Isaïe I, 11 :

« A quoi Me sert la multitude de vos sacrifices dit D.ieu ».

Et les versets si étonnants de Jérémie 7, 22-23 :

« Car Je n'ai point parlé à vos ancêtres, et

Je ne leur ai pas donné de commandement au sujet des holocaustes et des sacrifices, au jour où Je les fis sortir du pays d'Egypte. Mais voici ce que Je leur ai commandé : Obéissez à Ma voix, et Je serai votre D.ieu, et vous serez Mon peuple ».

Rambam commente ce verset en disant que D.ieu reproche au peuple d'avoir négligé le principal et de s'être attaché au secondaire, à ce qui n'est en réalité qu'un moyen, qu'un intermédiaire, en continuant de venir au Temple pour offrir des sacrifices, mais que le but véritable, l'éradication de l'idolâtrie et l'établissement du principe fondamental de l'unité de D.ieu, avait été oublié⁵.

Plus encore, Rambam imagine un prophète du temps de la sortie d'Egypte, mais dont l'exigence aurait été répressive pour le peuple, faisant fi, utopiquement peut-être, de la faiblesse humaine. Qu'aurait-il déclaré, exhortant pourtant au culte de D.ieu ? :

« D.ieu vous défend de lui adresser des prières, de jeûner, et d'invoquer son secours dans le malheur ; mais votre culte sera une simple méditation, sans aucune pratique ».

Si le propos avait été tenu par un honnête penseur juif, dont la probable position universitaire obligeait à quelque tentation universaliste *au sens commun*, nous aurions compris le sens de la manœuvre : relativiser le sens du culte à un combat périmé contre les mauvais primitifs du passé, excités et superstitieux, pour légitimer le confort bourgeois de la civilisation bien-pensante. Le confort de la spiritualité pour se défaire du joug de l'Absolu.

¹ « Amené », poussé en quelque sorte, car soutenant à raison qu'on ne peut attribuer à Dieu d'actions oiseuses, Maïmonide pose que les commandements, *michpatim* et *houkim*, doivent avoir une utilité certaine pour l'homme. Il peut alors définir deux buts principaux : « le bien être du corps et le bien être de l'esprit ». Guide des Egarés, III-27, Paris, Verdier, 1979, trad. Munk, p.505.

² Ibid., III-32, p.523.

³ Ibid., III-30, p.518.

⁴ Ibid., III-32, p.522.

⁵ Ibid., III-32, p.526.

Mais Maïmonide parle d'ailleurs.

2. Une deuxième voie, que nous appelons *orthodoxe*, consiste à l'inverse à relativiser le propos de Rambam, en disant qu'il n'aurait pas exposé là sa pensée profonde.

En effet, on peut remarquer qu'il mentionne dans son *Mishné Tora, Hilkhot Melakhim 11-1*, que le culte des sacrifices sera restauré à l'époque messianique. Cela doit donc laisser entendre qu'il considère en réalité les sacrifices comme ayant une fonction essentielle et comme étant l'expression idéale d'un attachement accompli à D.ieu, puisque les temps messianiques représentent un aboutissement réussi de l'humanité. En particulier aucune idolâtrie n'existera plus⁶, et par conséquent, en tant que reste de pratique irrationnelle du passé, les sacrifices n'y auraient plus aucune légitimité.

Il y aurait donc *contradiction* entre la thèse du *Guide* et la pensée réelle dévoilée dans le *Mishné Tora* que l'on résoudreait en dépréciant la thèse du *Guide*. Par exemple, celle-ci n'aurait été exposée que pour rapprocher du service de D.ieu les « égarés », c'est-à-dire, comme le laisse penser Rambam dans son introduction au *Guide*, les rationalistes égarés par la philosophie, qui ne voient justement dans la pratique religieuse que des archaïsmes folkloriques. Rambam leur prouverait dans le *Guide* que la Tora est compatible avec la raison, son but véritable étant la haute moralité, et les connaissances métaphysiques.

3. On pourrait cependant tenter de résoudre la contradiction en posant que cette « concession à l'idolâtrie » devrait être reconduite à nouveau à l'époque messianique, comme à toutes les époques, car en réalité c'est de *tout temps* que l'homme aurait besoin de s'arracher ou de s'extirper de la tentation de l'idolâtrie. Ce ne serait certes plus pour « passer subitement d'un ex-

trême à l'autre », mais plus généralement par un besoin tenace de conserver un substrat matériel et rituel pour se sentir lié à D.ieu et pour ressentir de façon constante Sa présence, obéir alors à Ses commandements, agir droitement, et finalement connaître ce qu'il est possible d'en connaître. Comme si la concession à l'idolâtrie n'était plus seulement relative à une époque, mais relevait d'une nécessité *ontologique*, celle de la *matérialité* humaine, de sa pesanteur matérielle, toute de résistance et d'oubli *naturel* de la Pensée.

Cette résolution est problématique en ce qu'elle indiquerait qu'on ne pourrait sortir totalement et véritablement de l'idolâtrie, et même à l'époque messianique, ce qui semble contradictoire, car précisément cette époque se caractérise en particulier par la fin de l'emprise des difficultés corporelles et matérielles sur l'intelligence⁷.

D'autre part, il conviendra d'amener en tant que sacrifices, à l'époque messianique, les mêmes animaux qui constituaient les idoles de l'époque de la sortie d'Égypte, car rien des lois de la Tora ne peut changer. Quel avantage alors, et quel enseignement, quelle rupture avec l'idolâtrie, si ce en quoi les sacrifices étaient maintenus dépendait aussi du sacrilège salvateur de détruire les idoles ? On ne voit pas que Rambam envisage un changement dans le choix des animaux à l'époque messianique. La positivité de la réorientation manquant, resterait seulement l'aspect pauvrement humain...

Aussi, l'*envie* est bien forte de laisser de côté cette position du Rambam dans son *Guide*, et, à l'instar de Na'hmanide déclarant ses propos simplement « vains », de suivre les autres grands maîtres de notre tradition pour justifier un sens *intrinsèque* des sacrifices de la Tora.

4. Tentons néanmoins de proposer une lecture, qui rende compos-

sibles les deux aspects de la pensée du maître, sans les réduire à des impasses insatisfaisantes.

Si nous reprenons le texte du *Guide*, le chapitre 29 et le chapitre 37 en particuliers, nous remarquons que ce qui caractérise l'esprit idolâtre aux yeux de Rambam, ce sont fondamentalement deux éléments : les *croyances irrationnelles* et les *pratiques magiques* . Ces deux choses étant liées.

Il définit l'idolâtrie : « les idées fausses et les pratiques magiques, (...) tandis que la logique et la raison ne sauraient admettre que les pratiques exercées par des magiciens produisent un effet quelconque ».

Une expiation *magique* des fautes, ou une offrande à un dieu pour gagner ses faveurs, c'est donc sous ces aspects que Rambam voit dans les sacrifices un culte spécifiquement idolâtre. En ce sens, voir dans le sacrifice la cause *réelle* de l'expiation d'une faute ou d'un agrément de D.ieu, qui de son côté *désirerait* ces odeurs et fumées de viandes décimées pour réparation des offenses qu'on Lui aurait faites ou pour Se sentir servi et craint, relèverait précisément des croyances magiques, assimilables à l'idolâtrie.

Car en réalité, pour Rambam, comme pour tous les commentateurs, c'est bien sûr le repentir sincère, et l'éloignement définitif de la faute qui est agréé par D.ieu.

Mais ne peut-on voir autre chose dans les sacrifices que cet aspect magique ?

En particulier, ne peut-on avancer l'hypothèse que le repentir n'est justement complet que par les sacrifices ?

Par ailleurs le *Midrash Rabba* sur Vayikra dit :

« R. Bérékia rapporte : Il est dit : 'Si quelqu'un (Adam) offre un sacrifice...': Le Saint béni soit Il dit à l'homme : 'toi l'homme, puisse ton sacrifice ressembler à celui d'Adam le premier homme. Du fait que tout lui appartenait, il n'offrirait rien qui fût le produit du vol

ou de la violence.' ».

Ainsi, avant toute introduction d'une forme consistante d'idolâtrie dans le monde, existait une valeur intrinsèque des sacrifices, puisque Adam en faisait. Même si l'on veut dire qu'Adam a amené ce sacrifice pour expier sa faute, et que celle-ci, par son originalité, et par son contenu, vouloir ressembler à des dieux, équivaut à l'idolâtrie, on voit mal en quoi ce sacrifice serait une concession à sa faute. Ce dut être une expiation authentique.

Rambam rapporte aussi les sacrifices faits par Noa'h.

On peut ajouter les offrandes de Cain et Hevel. On pourrait y distinguer deux modes de relation au divin par ces pratiques : une rejetée par D.ieu, l'autre agréée.

5. L'idée est alors de soutenir que le culte des sacrifices, de même peut-être que tout culte, renferme un double aspect, selon un *sens historique*, et selon un *sens ontologique*. Nous dirons que le sens ontologique n'est pleinement dévoilable *collectivement* qu'à l'époque messianique.

Ainsi, durant le temps historique, qui est fondamentalement *le temps de l'exil* (au premier et deuxième Temple, la signification ultime des lois de la Tora n'est pas perçue et vécue par tout Israël - a fortiori au moment de la sortie d'Égypte, temps de la sortie effective de l'idolâtrie), le culte des sacrifices ne peut pas être compris dans sa nécessité intrinsèque, et relève alors effectivement d'une concession à l'idolâtrie, en tant que reste des croyances irrationnelles dirigées à partir du don de la Tora vers D.ieu seul.

Selon cet aspect, il y aurait en effet un progrès dans le fait de remplacer progressivement les sacrifices par les prières et le repentir intérieur, réel. La contrainte historique de l'exil, c'est-à-dire de l'émoussement de l'intelligence originnaire, ferait donc que la collectivité, en tant que généralité, percevrait les sacrifices comme une pratique magique, comme si D.ieu désirait des offrandes pour nourri-

ture, ou se satisfaisait de l'abatage systématique d'animaux innocents.

Mais à l'époque messianique, où le travail de l'étude aura permis une intelligence réelle du sens des sacrifices, et cela pour tous, c'est-à-dire de façon pleinement dévoilée, et pour chacun, ce culte recouvrira sa pleine *nécessité*, c'est-à-dire qu'il sera possiblement vécu dans ce qu'il était fondamentalement.

6. Par exemple, s'il est vrai que le choix d'un « bouc mâle » amené par le roi d'Israël qui aurait fauté par mégarde, est bien établi pour s'opposer à l'animal idolâtré à l'époque de la sortie d'Égypte, le bouc ; donc égorgé pour signifier symboliquement le passage de l'idolâtrie au culte du vrai D.ieu, qui permet de se libérer de la peur superstitieuse et irrationnelle des idoles, tout en conservant le support matériel : le rite de tuer l'animal, il apparaît aussi que le « bouc mâle » est la matérialisation vivante d'un trait humain : la fierté hautaine et agressive.

Or, ce caractère d'orgueil arbitraire est précisément ce à cause de quoi en général le roi est amené à fauter, *en tant que roi*, par *laisser-aller* et *négligence*, face à l'orgueil *naturel* du pouvoir.

Qu'il impose maintenant ses deux mains sur la tête de l'animal, comme la Tora le prévoit. S'il se repent intérieurement de sa faute involontaire, et reconnaît en l'animal vivant devant lui le support extérieur de son identification à cette part misérable de lui-même. Il peut alors vivre, dans l'intensité de l'expérience, par l'identification supplémentaire de la pitié pour la bête, l'extériorisation et la mise à mort de la part occulte et coupable de lui-même. Un débordement le saisit, qui l'éprouve, et fixe en lui la marque de l'expiation, l'extériorisation d'une sécheresse naturelle.

La fonction n'est plus magique, mais *ca-thartique*, et ultimement, donne corps, donc *vie*, à l'intériorité parfois incertaine et impure, des pensées. Hors de cette *identification singulière*, et donc de cette

connaissance, l'acte reste magique, extérieur, et devient barbare, car déconnecté de l'exercice de la pensée. Finalement il ressemblera à l'idolâtrie.

L'analyse de l'étude devra donc être menée en profondeur, pour saisir les significations des multiples subtilités prescrites par la Tora concernant les sacrifices. Cela en vue de mesurer les recoins de ce qui peut être, et doit être vécu intérieurement.

Les commentateurs nous apprennent à entendre pourquoi le sacrifice de « Ola » est mâle, ou le « Hatat » d'un particulier est femelle, pourquoi le « Shelamim » peut être mangé dans toute la ville... En vue d'un vécu et d'une intelligence qui, dans ce domaine, s'exprimera sur le parvis extérieur du Temple, *au dehors*, à la lumière, face à D.ieu.

En ce sens, le Talmid 'Hakham, par l'*Etude*, participe de la dimension *ontologique* du culte. De l'advenue de l'intelligence intrinsèque des commandements de la Tora.

Mais tant que son enseignement n'est pas recevable par tous, ce culte des sacrifices ne peut que rester d'une dimension de l'ordre de l'idolâtrie.

7. Il se pourrait même que le *Guide* du Rambam réalise cette *pensée de l'exil*, au sens large, qui s'affronte à la rationalité extérieure, sans sujet, c'est-à-dire non subjective, *grecque*, de la philosophie.

Son propos pourrait être à mettre en perspective avec le *Mishné Tora*, où s'exprime la pensée dans sa dimension intérieure radicale, véritablement *ontologique*. Mais celle-ci n'est entièrement vivable que par ce détour de l'exil, sous peine de se fourvoyer dans un court-circuitage « religieux », sans consistance de pensée, et dangereux⁸. Le passage par l'*Etude*, à la mesure de la pensée universelle, se situe dans ce détour.

⁶ D'après Rambam lui-même, les nations observeront les commandements. Cf. Commentaire sur le Perek Helek

⁷ Par exemple Rambam dit, dans le Commentaire sur le Perek Helek : « dans les temps messianiques, il sera très facile de gagner sa vie (...), ce sera un âge de grande perfection (...), les soucis et les préoccupations n'existeront plus, de sorte que les gens vivront beaucoup plus vieux... » Et dans Mishné Tora, Hilkhot Melakhim 12-5 : « Il n'y aura ni guerre ni famine. La jalousie et l'esprit de rivalité cesseront d'exister, car toutes les bonnes choses seront disponibles à foison (...) Le monde entier n'aura pour occupation que la connaissance de D.ieu... »

⁸ Dangereux pour les descendants, dont le légitime besoin de sens fait se porter vers toutes les 'hokhmot (sagesse) existantes, même impures.

L'épreuve de la Parnassa

Une bibliothèque de 4 000 sefarim de haut niveau
est ouverte à la consultation au 10 rue Cadet, Paris 9^{ème}

Collection unique de ש"ס et de מפרשים sur שו"ת

Dernières acquisitions :

לחם ושמלה, lois de Nida par Rav Shlomo Ganzfried
– nouvelle édition de 5766 (première édition : 5535)

יין מלכות, sur la casherout du vin, par Rav Eliahou Haouzi, rosh collel de Strasbourg – 5763

הלכה ערוכה, shiourim sur les lois de mouktsé par Rav Avraham Tsi Hacoheh – Bné Brak, 5760

תיקון ערובין, ou comment concevoir un 'erouv, par Rav Shalom Noa'h Weiss – Brooklyn, 5752

שאלות ותשובות, אפרקסתא דעניא de Rav David Sperber de Brachov
– nouvelle édition en 4 tomes de 5762 (première édition : 5700)

שאלות ותשובות V^{ème} tome des חיי הלוי par Rav Yo'hanan Halevi Wozner – Montreal, 5766

שו"ת שערי ציון, questions halakhiques relatives au Kotel Hama'aravi et aux lieux saints,
par Rav Shmouel Ben Tzion Rabinowitz, Rav du Kotel – édition de 5766

המפתח הגדול, bibliographie de tous les sujets halakhiques d'actualité dans les livres
contemporains de שאלות ותשובות, par Rav Shraga Feivel Levin – Bné Brak, 5756

ברכת אברהם, 1^{er} tome du commentaire sur le traité Shabbat, par Rav Avraham Erlanger
– Jérusalem, 5766

פירות תאנה, commentaire sur les traités 'Irkhin, Temoura et Keritout, par Rav Shmouel Rotschild
– Bné Brak, édition de 5764

עבודת דוד, commentaire sur le traité Sanhedrin, par Rav Aharon David Goldberg
– Wickliffe (Ohio), édition de 5764

תפארת יעקב, commentaire sur le traité 'Houlin, par Rav Ya'akov Gesuntheit de Varsovie (2 tomes)
– première édition en 5618

Nouvelle édition de l'ensemble de l'œuvre de Rabbi Yitz'hak Abrabanel

שיג ושיח בנביאים, sur le livre de Shmouel et le livre de Melakhim, par Rav Shlomo Golovenshitz
– Anvers, 5762

איגרות וכתבים, recueil de lettres et d'écrits du Rav Wolbe – Jérusalem, 5766

La Guemara Kidoushin traite du mariage, et à la fin du traité est exposé l'interdit pour un homme de s'isoler avec une femme qui n'est pas la sienne. La Mishna enseigne qu'il convient de se prémunir d'avoir un métier où l'on fréquente trop les femmes, et la Guemara (82b) va nous apporter des indications sur le type de métier qu'il est recommandé d'enseigner à ses enfants.

ר"מ אומר לעולם ילמד אדם לבנו אומנות נקיה וקלה ויבקש רחמים למי שהעושר והנכסים שלו שאין עניות מן האומנות ואין עשירות מן האר' מנות אלא למי שהעושר שלו שנאמר לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות

« Rabbi Meir dit : l'homme doit enseigner à son fils un artisanat propre et facile, et invoquer la miséricorde de Celui à qui appartient la richesse et les biens, car la pauvreté comme la richesse ne viennent pas du métier, mais de Celui à qui appartient la richesse, comme il est dit ('Hagai, chapitre II, verset 8) : 'à Moi est l'argent et à Moi est l'or, témoignage du D. Tout Puissant'. »

תניא ר"ש בן אלעזר אומר מימי לא ראיתי צבי קיין וארי סבל ושועל חנוני והם מתפרנסים שלא בצער והם לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער ואני שנב' ראיתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער אלא שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי שנאמר עונותיכם הטו.

« On rapporte un enseignement de Rabbi Shimon Ben Elazar : de ma vie, je n'ai jamais vu un cerf faire sécher des [réserves de] fruits, ni un lion manutentionnaire, ni un renard commerçant, et [pourtant] ils se nourrissent sans souffrance, et ils n'ont été créés que pour me servir, tandis que j'ai été créé pour servir mon Créateur. Si eux qui n'ont été créés que pour me servir trouvent leur subsistance sans souffrance, ne serait-il pas logique que moi, qui ai été créé pour servir

mon Créateur, je trouve ma subsistance sans souffrance ? Mais j'ai détérioré mes actes et abîmé ma subsistance [...] »¹

Il ressort a priori de ce passage que s'investir dans une activité professionnelle est une anomalie. Nous devrions avoir confiance en D. qui pourvoit à la subsistance de Ses créatures.

L'argumentation est étonnante. A première vue, nous ne dirions pas que les animaux se nourrissent sans souffrance : ils sont tributaires des sécheresses, des catastrophes naturelles, il y a parfois des années de famine. Certains 'travaillent' dur pour survivre, par exemple les castors, les fourmis.

Le texte nous suggère peut-être que les animaux, bien qu'ils aient à fournir des efforts pour se nourrir, sont faits pour cela, ils n'ont pas besoin de s'adapter, de décider quelle filière suivre après le bac... Ils n'ont pas de choix à faire.

Continuons la Guemara :

תניא רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שכל אומנות שבעולם אין עומדת לו אלא בימי ילד' תו אבל בימי זקנותו הרי הוא מוטל ברעב אבל תורה אינה כן עומדת לו לאדם בעת ילדותו ונ' תנת לו אחרית ותקוה בעת זקנותו בעת ילדותו מהו אומר וקוי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים בזקנותו מהו אומר עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו

« On rapporte un enseignement de Rabbi Nehorai : je laisse tous les métiers du monde et je n'enseigne à mon fils que la Torah, car tous les métiers du monde ne tiennent que tant qu'il est jeune, mais dans sa vieillesse, il meurt de faim. Mais la Torah n'est pas ainsi : elle tient l'homme dans sa jeunesse et lui donne un but et une espérance dans sa vieillesse [...] »

Les propos de Rabbi Nehorai sont très

marquants : la Torah accompagne l'homme toute sa vie, elle lui donne tenue, prestance et construction dans sa jeunesse, et lui procure une espérance dans ses vieux jours. Pourtant, cet enseignement va à l'encontre de notre perception : nous dirions au contraire qu'il faut travailler dans sa jeunesse pour épargner et avoir une bonne retraite !

La démarche globale de nos Maîtres est donc que le travail pour notre subsistance est plutôt une anomalie et ne représente d'aucune manière l'investissement central de notre existence.

Tout cela est bien beau, mais s'occuper de notre subsistance s'impose à nous, que nous le voulions ou non ! Et d'autre part, si travailler n'est pas la base de l'investissement de notre vie, quelle doit en être la base ?

Ces questions font l'objet de la célèbre discussion entre Rabbi Shimon bar Yo'hai et Rabbi Yishmaël rapportée dans le traité Berakhot 35b :

ת"ר ואספת דגנך מה תלמוד לאמר לפי שנא' לא ימוש ספר התורה הזה מפיך יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל

« Les Sages ont enseigné : 'tu engrangeras ton blé', qu'est-ce que cela signifie ? Il est pourtant dit (Josué, chapitre I, verset 8) : 'ce livre de la Torah ne bougera pas de ta bouche' ! Doit-on prendre le verset tel qu'il est écrit ? C'est pourquoi il est dit (Devarim, chapitre XI, verset 14) : 'tu engrangeras ton blé', introduis dans les paroles de Torah une conduite normale, telles sont les paroles de Rabbi Yishmaël. »

De quoi s'agit-il ? Nous lisons soir et matin dans le Shema Israël : « et ce sera si vous écoutez Mes commandements que je

¹ Le Maharal explique que le choix des trois animaux n'est pas anodin : le lion symbolise la force physique, le cerf l'énergie, la vitesse, et le renard l'intelligence.

vous ordonne aujourd'hui d'aimer l'Éternel votre Dieu, de Le servir de tous vos cœurs et de toutes vos âmes. Je donnerai la pluie de votre terre en son temps, précédée de petites pluies.² Et tu engrangeras ton blé, ton vin et ton huile [...] »

Le livre consigne la parole de D., il est d'une extériorité absolue. Le rôle de l'homme est de travailler à comprendre en quoi ce livre le concerne, dans sa réalité.

La récompense de l'observance des commandements de la Torah est formulée on ne peut plus clairement : « *tu engrangeras ton blé, ton vin et ton huile* ». D'où la question de la Guemara : תלמוד לאמר, qu'est-ce que cela signifie ? Est-ce à dire que l'idéal du Juif est d'être un agriculteur ? Mais pourtant un verset bien connu dans le livre de Josué dit exactement le contraire : « *ce livre de la Torah ne bougera pas de ta bouche* ».

Analysons un peu plus ce verset. Nous aurions mieux compris s'il était écrit : les paroles de la Torah ne bougeront pas de ta bouche. Mais pourquoi le livre ?

Le livre consigne la parole de D., il est d'une extériorité absolue. A la limite, le livre est un objet. Le rôle de l'homme est de travailler à comprendre en quoi ce livre le concerne, dans sa réalité. C'est le travail de la Tradition Orale, un va-et-vient incessant entre le livre et nous. Cette démarche constitue une source de connaissances renouvelée, tel est le travail du talmudiste.

Prenons un exemple : aujourd'hui, nous tenons au chaud les plats du Shabbat à l'aide d'une plaque électrique. Mais à l'époque du Talmud, les fours ressemblaient à des braseros en métal ou en briques réfractaires, très éloignés de ce que nous connaissons ! Les décideurs ont donc analysé les discussions talmudiques pour en tirer des principes permettant de définir ce qui est autorisé ou non à l'heure actuelle.

Ceci constitue un enjeu majeur entre l'Occident et le monde musulman. Pour simplifier, nous pourrions dire que l'Occident s'est construit sur la liberté individuelle de faire ce que l'on veut, d'interpréter à sa guise le message évangélique, tandis que l'islam proclame une fidélité

littérale à la parole divine. Le peuple d'Israël se trouve à la jonction entre les deux, nous questionnons sans arrêt le livre de la Torah par rapport à notre vécu.

Et c'est précisément ce que fait Rabbi Yishmaël, il demande : יכול דברים ככתבן, le verset de Josué est-il à prendre tel quel ? Mot à mot : « est-il possible que les paroles soient comme elles sont écrites ? » Les paroles (dimension orale, existentielle) sont-elles comme elles sont écrites ?

Ce n'est pas possible, répond Rabbi Yishmaël, car un autre verset dit : « *tu engrangeras ton blé* ». Comment donc concilier les deux ? הנהגה בהן מנהג דרך ארץ, « *introduis dans les paroles de Torah une conduite normale* ». Rashi explique : si tu en viens à être nécessaire, tu t'arrêteras d'étudier la Torah.

Rabbi Yishmaël nous invite donc à adopter une attitude réfléchie : étudier la Torah est bien le but de la vie, mais il convient de tenir compte des nécessités quotidiennes, sans quoi l'étude serait compromise³. Les deux versets en contradiction ont été considérablement relativisés, on constate notamment que le travail se limite à gagner ce qu'il faut pour ne pas dépendre des autres, ce qui est très éloigné de l'idée de rédemption par le travail !

Nous allons maintenant voir le deuxième avis, celui de Rabbi Shimon Bar Yo'haï :

ר"ש בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת

חרישה זורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח תורה מה תהא עליה

« *Rabbi Shimon Bar Yo'haï dit : est-il possible que l'homme laboure au temps des labours, sème au temps des semences, moissonne au temps des moissons, batte le grain lorsqu'il faut le battre, vanne lorsqu'il y a du vent, et la Torah, qu'advient-il d'elle ?* »

C'est-à-dire qu'au niveau théorique peut-être, l'approche de Rabbi Yishmaël est louable, mais comment la concrétiser dans notre vie ? Le travail est tellement accaparant que l'étude en sera réduite à la portion congrue !

אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מל' אכתן נעשית ע"י אחרים שנא' ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו' ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנא' ואספת דגנך

« *Ainsi faut-il comprendre : lorsque les enfants d'Israël font la volonté de D., leur travail est fait par d'autres, et lorsqu'ils ne font pas la volonté de D., leur travail est fait par eux-mêmes, comme il est dit : tu engrangeras ton blé.* »

La base de notre investissement dans notre vie est donc l'étude de la Torah, et le verset 'tu engrangeras ton blé' vient décrire ce qui se passe lorsque nous ne faisons pas la volonté de D. ! De fait, Rabbi Shimon a mis en pratique son propre enseignement, il ne faisait qu'étudier.

III. Essayons de comprendre la démarche de Rabbi Shimon Bar Yo'haï. Dans sa capacité à vivre les choses, il est impossible de concevoir que les travaux agricoles soient compatibles avec l'étude de la Torah. Donc c'est que le texte doit être compris autrement ! Rabbi Shimon se révolte, ce n'est pas possible que le verset exige de nous de travailler, car alors qu'advierait-il de l'étude de la Torah ?

Cette lecture de Rabbi Shimon nous fait

découvrir un aspect central de la Torah Orale. Qu'est-ce que la Torah Orale ? C'est comment la Torah que D. nous donne se concrétise dans notre vie ; nos interrogations, nos nécessités intérieures, font donc partie intégrante de la lecture du texte.

Rabbi Shimon ne peut supporter que le texte dise ce que propose Rabbi Yishmaël, il propose donc une autre lecture. Il n'interroge pas le texte de manière intellectuelle, mais le confronte à sa vie.

Réponse de Rabbi Shimon : « *tu engrangeras ton blé* » se produit lorsque les Juifs ne font pas ce que D. attend d'eux. Mais que se passe-t-il si nous accomplissons la volonté divine ? Il faut pourtant bien manger ! Qu'à cela ne tienne, dit Rabbi Shimon, d'autres y pourvoiront...

Rabbi Yishmaël représente un judaïsme que nous jugerions pondéré, équilibré. Rabbi Shimon proclame avec force que cela ne peut être vécu en pratique, le travail et l'étude étant deux investissements incompatibles. Mais que faire du verset explicite « *tu engrangeras ton blé* » ? La logique de Rabbi Shimon est implacable : vu que cela ne correspond pas à ce que nous avons à faire dans la vie, c'est que ce verset décrit une situation où nous n'accomplissons pas la volonté de D., où nous sommes sous l'emprise de la faute d'Adam et Eve.

Cette explication soulève toutefois une difficulté majeure : dans le contexte du Shema Israël, le verset « *tu engrangeras ton blé* » est justement une récompense au cas où nous servirions D. de tout notre cœur et de toute notre âme ! Comment est-il donc possible de l'interpréter comme la conséquence d'une situation où nous ne ferions pas ce que D. attend de nous ? Et d'autre part, que veut donc dire faire la volonté de D. ? Ceci demande à être explicité.

Deux commentateurs classiques vont répondre à ces questions, il s'agit de Rabbi Haïm de Volozhyn (dans le Nefesh Ha'haïm) et du Maharsha (Rabbi Shmouel Eliezer Eidels).

Reprenons le texte du Shema Israël. Le premier paragraphe commence ainsi : « *tu aimeras l'Éternel ton D. de tout ton cœur, de*

toute ton âme et de tout ton pouvoir. » Ces trois éléments vont chacun nous apporter un enseignement :

1. de tout ton cœur : en réalité, la forme לבבך est duale, il faudrait lire « *de tous tes deux cœurs* », c'est-à-dire que l'on se doit de servir D. avec son bon penchant mais aussi avec son mauvais penchant. Comment cela ? En mettant ses défauts au service de D. (par exemple, la gourmandise peut être utilisée pour accomplir au mieux la Mitzva de faire trois repas le Shabbat !)

2. de toute ton âme : on doit être prêt à se laisser tuer dans certaines circonstances pour aimer D. (pour ne pas transgresser les trois interdits, de l'idolâtrie, du meurtre et de la débauche)

3. de tout ton pouvoir : c'est-à-dire avec tout ton argent – le Shoul'han Aroukh rapporte que l'on doit être prêt à sacrifier toute sa fortune pour ne pas transgresser un interdit de la Torah.

Prenons maintenant le deuxième paragraphe : « *et ce sera si vous écoutez Mes commandements que Je vous ordonne aujourd'hui d'aimer l'Éternel votre Dieu, de Le servir de tous vos cœurs et de toutes vos âmes. Je donnerai la pluie de votre terre en son temps, précédée de petites pluies. Et tu engrangeras ton blé, ton vin et ton huile [...]* »

On remarque tout de suite une différence flagrante par rapport au premier paragraphe : cette fois, il n'est question que de « *tous vos cœurs* » et « *toutes vos âmes* », on ne trouve plus mention de l'argent. Le deuxième paragraphe décrit donc une situation où les Juifs sont prêts à donner leur vie pour D., mais ils ne sont pas prêts à aimer D. avec tout leur pouvoir, c'est-à-dire avec tout leur argent.

L'argent est quelque chose de très important, de primordial. Notre survie en dépend. Ce que je fais de mon argent exprime quel sens je donne à ma vie. Les Juifs dont parle le second paragraphe du Shema sont ce que l'on appelle de bons Juifs, ils servent D. avec toute leur âme, avec tout leur cœur, mais attention ! Il ne faut pas toucher au confort, ils ne veulent pas être déstabilisés ! C'est pourquoi le verset « *tu engrangeras ton blé* », bien qu'il

semble décrire une récompense, correspond en réalité à une situation où nous ne sommes pas à la hauteur !

Revenons au tout début de la Torah : D. a créé l'homme et l'a placé dans le Jardin d'Eden. L'homme n'est pas là pour souffrir, mais pour jouir de ce pour quoi D. l'a créé, pour jouir de la connaissance de D. Sa vie est gouvernée par le principe de plaisir.

Il est significatif que le premier paragraphe de Shema soit au singulier (par opposition au second paragraphe).

Le singulier représente une personne qui a une démarche singulière : qui réfléchit sur ce qu'elle a à faire dans sa vie et s'y tient.

La personne qui est prête à investir tous ses biens pour aimer D. est la personne qui fait la démarche pour réfléchir à ce qu'elle a à faire dans sa vie.

Pourquoi D. m'a créé ? Dans quel but ?

La Torah nous enseigne que D. a créé l'homme et l'a placé dans le Jardin d'Eden, le jardin de délice. Adam n'avait pas à travailler, c'est-à-dire qu'il avait la perception que le monde était là pour lui, que le monde avait un sens pour lui, pour l'aider à atteindre un objectif, cet objectif étant la connaissance de D.

Le délice était de percevoir que ce monde était pour lui et non que lui était pour le monde.

Mais l'individu singulier qui s'investit avec tout son cœur, avec toute son âme et avec tous ses moyens dans la connaissance de D. se trouve rapidement confronté à de sévères problèmes de survie, que faire ?

Rabbi Shimon bar Yo'haï nous enseigne qu'il n'y a pas de soucis à se faire car l'homme est créé pour s'investir dans la connaissance de D., il est même inutile de prier puisque nous faisons la volonté de Notre Créateur (voir la Mishna du traité Shabbat chapitre 1, Mishna 2).

Adam et Eve ont fauté précisément dans la confrontation à l'épreuve de la *parnassa*, à l'épreuve de la subsistance (voir le commentaire d'Abrabanel sur Bereshit, ainsi que le Daat Tevounot du Ram'hal). Ils ont paniqué. La question se pose de la même manière à chacun d'entre nous,

² La Guemara Taanit explique qu'il s'agit de petites pluies qui humidifient d'abord le sol asséché par les mois d'été, afin que les pluies plus importantes qui suivent soient vraiment bénéfiques.

³ Rabbi Haïm de Volozhyn explique que les travaux agricoles sont précisément ceux qui permettent une telle approche. Ils sont certes éprouvants physiquement, mais n'occupent pas l'esprit. Il est donc possible d'accomplir les travaux des champs tout en méditant aux paroles de la Torah, ou même en s'entretenant de Torah avec ses employés. Aujourd'hui bien entendu, ceci est très rarement possible, la plupart des métiers mobilisent notre matière grise.

c'est le sens du passage que nous avons vu dans la Guemara Kidoushin : sommes-nous là pour être pires que des animaux, qui n'ont même pas l'angoisse de manger ? Comme on l'a vu, la recherche de leur subsistance est loin d'être assurée facilement, mais elle fait partie de leur vie. Tandis que l'homme perd pied, se rend esclave de son travail, et en arrive à croire qu'il vit dans un monde absurde.

Nous sommes là pour mener une vie riche, atteindre à une grandeur d'âme, comme au Jardin d'Eden ! Adam et Eve ont certes trébuché, mais il est de notre capacité de ramener le monde à son état antérieur.

C'est là que Rabbi Shimon nous rappelle vigoureusement à l'ordre : le monde est là pour aider l'homme ! Nous sommes là pour grandir, pour mener une vie riche, atteindre à une grandeur d'âme, comme au Jardin d'Eden ! Adam et Eve ont certes trébuché, mais il est de notre capacité de ramener le monde à son état antérieur. Et c'est ce qu'a fait Rabbi Shimon de par sa force existentielle : à lui tout seul, il a ramené le monde à la dimension du Jardin d'Eden.

Dans le deuxième paragraphe du Shema Israël, nous voyons de bons Juifs qui sont prêts à servir D. de tout leur cœur, à donner leur vie... du moment qu'ils ne renoncent pas à leur argent, à leur confort ! Telle est la dimension de l'homme après la faute d'Adam. C'est à cette chute que Rabbi Shimon veut remédier. L'homme doit être conscient que le monde où il se trouve a été créé pour lui, pour son épanouissement personnel dans la connaissance de D. Le principe de réalité induit une aliénation par le travail, mais ce n'est pas une donnée incontournable : à nous de savoir quelle est notre place véritable dans le monde créé par D.

IV. Nous allons maintenant analyser comment notre sujet est abordé par les décisionnaires au niveau légal. Commençons par un passage très cé-

lèbre dans le Mishné Torah du Rambam (Maïmonide).

Rabbi Moshé Ben Maïmon est né en 1135 à Cordoue, en Espagne, mais a émigré très jeune avec sa famille du fait des persécutions des Almohades (il s'agissait de musulmans chiïtes qui pratiquaient des conversions forcées). La famille a gagné Fès, au Maroc, où elle a vécu dans une

semi clandestinité. Dès sa jeunesse, Maïmonide s'illustre comme un talmudiste hors pair, et découvre la philosophie grecque auprès de philosophes arabes. C'est l'un d'entre eux qui prévient Maïmonide d'un danger imminent, permettant à la famille de s'enfuir à temps.

Le Rambam est donc parti avec les siens pour Eretz Israël, mais leur arrivée a coïncidé avec celle de Richard Cœur de Lion et des Croisés, ce qui les a contraint à s'installer en Egypte, au Caire. Jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans, Rambam ne faisait qu'étudier la Torah et la philosophie, et son frère David, qui était négociant en pierres précieuses, subvenait aux besoins de la famille. Sa disparition tragique lors d'un voyage aux Indes oblige Maïmonide à apprendre la médecine, il va devenir le médecin personnel du sultan Saladin, et l'une des grandes personnalités de son époque. Pour la tradition juive, Maïmonide est connu comme le décisionnaire de référence, l'un des plus grands Maîtres de tous les temps.

Voyons ce que Rambam enseigne dans le troisième chapitre des Hilkhot Talmoud Torah, les lois relatives à l'étude de la Torah, halakha 10 et suivantes :

כל המשים על ליבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכיבה מאור הדת וגורם רעה לעצמו ונטל חיי מן העולם הבא לפי שא

סור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נטל חיי מן העולם

« *Quiconque s'imagine qu'il va s'investir dans l'étude de la Torah sans travailler et qu'il sera nourri par la caisse de bienfaisance profane le nom de D., dénigre la Torah, éteint la lumière de la Tradition, se cause du mal à lui-même et arrache sa vie du monde futur, parce qu'il est interdit de profiter des paroles de la Torah dans ce monde-ci. Les Sages ont enseigné [en effet] : quiconque profite des paroles de la Torah arrache sa vie du monde [futur].* »

Nous voyons ici deux notions : d'une part, il est interdit d'étudier la Torah en comptant sur la solidarité communautaire, et d'autre part, l'étude de la Torah n'est pas un métier. La Guemara Nedarim enseigne ainsi qu'il est interdit de se faire payer pour un cours de Torah, ceci est rapporté dans la Halakha⁴.

Afin de concilier l'injonction : « *ce livre de la Torah ne bougera pas de ta bouche* » et les nécessités quotidiennes d'un monde concret où il faut bien manger, on pourrait imaginer avoir trouvé une solution en se faisant payer pour donner des cours de Torah. On aurait accompli l'un et l'autre de la meilleure manière !

Rambam nous enseigne ici qu'il n'en est rien : la recherche de la vérité doit être désintéressée⁵. Si elle devient une activité normalisée, l'étude de la Torah ne permettra plus d'accéder à la compréhension de la sagesse de Hakadosh Baroukh Hou, ce sera une profession comme une autre, avec un barème à l'heure : il y aura un tarif pour les cours de Torah tout comme il y a un tarif pour les cours de piano ou de math⁶.

La Torah constitue la possibilité de créer un lien avec D. dans notre vie matérielle. Faire de l'étude de la Torah une profession enlève l'éclat de la Torah pour en faire une science profane.

Continuons le texte du Rambam :

ועוד ציוו ואמרו לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם

« *Ils [les Sages] ont encore ordonné : n'en fais pas une couronne pour t'en grandir ni une bêche pour creuser avec.* »

La Torah n'est pas un outil pour s'en sortir dans la vie. La Guemara Nedarim rapporte ainsi l'histoire de Rabbi Tarfon qui avait été dépouillé par un brigand. Ce dernier avait mis Rabbi Tarfon dans un sac dans l'intention de le jeter à la rivière, afin d'effacer les traces de son forfait. Comprenez le sort qui l'attendait, Rabbi Tarfon s'est exclamé du fond du sac : « *malheur à toi, Rabbi Tarfon !* ». Le brigand, qui connaissait le nom de ce grand Maître, a pris peur, et a lâché le sac. Rabbi Tarfon s'en est voulu jusqu'à la fin de ses jours : il a utilisé la Torah pour sauver sa vie, au lieu de trouver un autre stratagème !

Certes, la Torah peut nous apporter beaucoup dans la vie, un certain équilibre, un épanouissement. Mais il est interdit de l'utiliser sciemment comme moyen.

Rambam poursuit :

ועוד ציוו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות

« *Ils [les Sages] ont encore ordonné et dit : aime le travail et hais le rabbinat.* »

Autrement dit : ne recherche pas une position de notable de Torah.

וכל תורה שאין עימה מלאכה סופה בטילה וסוף אדם זה שיהא מלסטט את הבריות

« *Et toute Torah qui n'est pas accompagnée d'un travail est destinée à périr, et cet homme en arrivera à devenir un brigand.* »

L'argumentation du Rambam se développe donc à plusieurs niveaux :

1. on ne doit pas étudier la Torah en comptant sur la communauté pour pourvoir à ses besoins
2. on ne doit pas tirer un profit financier de la Torah
3. la Torah n'est pas un outil pour la gestion du monde
4. on ne doit pas rechercher une position grâce à la Torah
5. sans une activité professionnelle, la Torah ne peut se maintenir.

Continuons :

מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו ומידת חסידים הראשונים היא ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא

« *C'est un niveau très élevé que l'homme se nourrisse de l'œuvre de ses mains, c'est l'attitude des gens pieux d'autrefois. Par cela il mérite la gloire et les bienfaits dans ce monde-ci ainsi que le monde futur.* »

Nous sommes dans les lois relatives à l'étude de la Torah. Maïmonide a exposé dans les chapitres précédents que l'étude était l'essentiel de notre vie, qu'elle demandait un investissement total de la personne. Que vient faire ici cette injonction à travailler ?

On voit dans le Talmud que de grands Maîtres exerçaient des métiers manuels leur permettant de gagner juste de quoi vivre tout en s'investissant complètement dans la Torah. Ils étaient cordonniers, bûcherons, porteurs d'eau... A travers les âges, les Juifs pieux ont souvent travaillé dans l'artisanat (les tailleurs juifs étaient nombreux, aussi bien en Europe de l'Est qu'en Afrique du Nord). Il ne s'agissait pas de faire une grande carrière, mais de travailler pour vivre ! En plus de l'indépendance financière, Rambam insiste sur le fait de travailler de ses mains, de voir le fruit de son travail.

Aujourd'hui, gagner sa vie requiert un investissement colossal de toute sa personne, et l'on ne voit plus directement le travail de ses mains, les métiers sont beaucoup plus abstraits, et reposent sur les services.

Rapportons tout de suite ce que dit Rabbi Yossef Karo dans son commentaire sur le Rambam (le Kessef Mishné) : heureusement que l'on n'a pas fait comme il dit, car la Torah aurait disparu et il n'y aurait pas eu de maîtres éminents si les communautés n'avaient pas pris sur elles de subventionner des gens étudiant la Torah à plein temps.

C'est-à-dire que le réalisme a conduit le peuple juif à prendre des mesures qui semblent contraires à l'approche de Rambam ! Constatant l'impossibilité de former des maîtres de Torah si tout le monde s'investit dans la recherche de son gagne-pain, les communautés ont

mis en place des structures d'étude à plein temps. Et d'ailleurs, les éléments biographiques que nous avons rapportés montrent que le Rambam lui-même n'a pas appliqué ce qu'il écrit : il était pris en charge financièrement par son frère afin de pouvoir étudier !

Nous voyons déjà dans la Guemara Ketoubot que si la communauté juive arrive à un niveau de conscience tel que des individus sont prêts à en subventionner d'autres pour étudier la Torah, afin que la transmission vivante de la Torah soit assurée, ceci est tout à fait autorisé. Ils n'étudient pas contre salaire, c'est la communauté qui fait la démarche de les subventionner.

[Nous touchons ici à un sujet riche en polémiques. Plusieurs dizaines de milliers de personnes בעליה étudient aujourd'hui la Torah à plein temps, principalement en Eretz Israël, et sont rémunérées pour cela. Il y a bien entendu des abus, il n'est pas dans notre propos de défendre le système à tout prix, mais il est important de replacer les choses dans le contexte de l'histoire juive.

Dans ses mémoires, le Rav Moshé Blau raconte par exemple comment dans les années 1930, les charretiers juifs de Slovaquie connaissaient le Talmud par cœur ! La Shoah a détruit les centres d'étude de la Torah d'Europe, seuls quelques grands Maîtres ont survécu. Parmi eux, le 'Hazon Ish, Rav Avraham Yeshaya Karelitz, a négocié avec David Ben Gourion, qui était un laïc forcené mais très intelligent, et très préoccupé par le destin du peuple juif, l'exemption du service militaire pour les étudiants des yeshivot. Ben Gourion a accepté que l'Etat d'Israël prenne en compte la nécessité de restaurer l'étude de la Torah à un haut niveau.

Et de fait, aujourd'hui, la production de Torah en Israël est tout simplement fantastique ! Qu'en est-il en France ? La communauté est importante quantitativement, elle compte bon nombre de restaurants kasher... Mais si l'on prend comme critère le nombre de yeshivot en France, le nombre de livres de Torah publiés en France, le nombre de juges rabbiniques formés en France, la situation n'est pas brillante. A notre échelle, il est

⁴ Il y a également une discussion pour savoir si un médecin a le droit de se faire payer. En effet, soigner quelqu'un revient à lui rendre la santé, ce qui s'apparente à la Mitzva de אברה השבת, de rendre un objet perdu. Or il est interdit d'être rémunéré pour accomplir une Mitzva...

⁵ En réalité, toute démarche de recherche se doit d'être désintéressée, y compris dans le domaine scientifique. On constate que la pression des industriels et la nécessité de multiplier les publications exerce une grande influence sur le travail des chercheurs aujourd'hui.

⁶ Il est toutefois possible de rémunérer un enseignant de Torah, non pas au titre de la Torah qu'il enseigne, mais pour le dédommager du temps passé, c'est la notion de שכר בטלה.

par exemple très difficile de trouver des intervenants francophones d'envergure pour notre journée annuelle d'étude sur texte !

Or pour atteindre un bon niveau, il faut qu'il y ait beaucoup de monde engagé dans l'étude, les talents ne peuvent émerger s'il n'y a qu'une poignée d'étudiants. Un foisonnement intellectuel est nécessaire, c'est à la communauté de le susciter, en initiant une démarche énergique en ce sens pour préparer son avenir.]

L'étude de la Torah est une recherche passionnée qui ne peut s'accommoder de la recherche du confort.

En général, on s'arrête là quand on cite le Rambam car, si nous pouvons nous exprimer ainsi, ce qu'il nous propose est politiquement correct. Que propose-t-il ? Une vie équilibrée ! Qui n'est pas pour une vie équilibrée ? On occulte souvent la Halakha suivante :

אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן ולא באלו שלומדין מתוך עיון ומתוך אכילה ושתייה

« Les paroles de Torah ne s'accomplissent pas chez celui qui manque d'assiduité, ni chez ceux qui étudient à l'intérieur des doucereux, après avoir bien mangé et bien bu. »

La Torah exige un investissement qui bouleverse notre confort. L'étude de la Torah est une recherche passionnée qui ne peut s'accommoder de la recherche du confort. Dans la conception du Rambam, le travail vise donc uniquement à ne pas dépendre d'autrui, il ne s'agit pas de s'installer dans la vie !

V Nous allons voir maintenant un autre passage du Rambam qui semble en contradiction flagrante avec ce qu'il a exposé précédemment. Dans les lois relatives à la Shemita (l'année sabbatique) et au Yovel (le jubilé), Maïmonide expose les modalités du partage de la terre d'Israël entre les tribus.

Chaque tribu recevait sa part du pays, sauf la tribu de Levi. La conception économique de la Torah est basée sur l'agriculture, donc sans terre, la tribu de Levi n'avait aucune possibilité de vivre. C'est pourquoi la Torah prévoit que les Leviim

perçoivent un dixième de toutes les récoltes, c'est le prélèvement du מעשר, de la dîme.

Regardons maintenant à la fin des Hilkhhot Shemita Veyovel, chapitre XIII, halakha 12 :

ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את ה' ולשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיו ליעקב ותורתך לישראל לפיכך הובדלו מדרכי העולם

« Et pourquoi la tribu de Levi n'a-t-elle pas mérité une part de la terre d'Israël et du butin avec ses frères ? Parce qu'elle a été séparée pour servir D. et enseigner Ses lois à la communauté comme il est dit (Devarim, chapitre XIII, verset 10) : 'ils enseigneront Tes préceptes à Yaakov et Tes lois à Israël'. C'est pourquoi ils ont été séparés des chemins habituels du monde. »

Halakha 13 :

ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להי' בל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשה האלוקים ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קודש קודשים ויהיה לו חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו כמו שזיכה לכוהנים וללויים

« Et non seulement la tribu de Levi, mais toute personne qui vient dans le monde, dont l'esprit de générosité et la connaissance lui ont fait comprendre [qu'il convenait] de se différencier pour se tenir devant D. pour Le servir, pour connaître D. et aller droit comme D. l'a créé, qui a enlevé de ses épaules le joug des nombreux calculs qui préoccupent les hommes, alors cette personne est sanctifiée, D. est sa part et son héritage éternellement, et D. lui fera mériter de quoi vivre dans ce monde-ci ce qui lui suffit, comme Il a fait mériter aux Cohanim et aux Leviim. »

Ceci semble manifestement en contradiction avec le passage des Hilkhhot Talmoud Torah que nous avons rapporté.

Pour répondre à ce problème, nous voulons mettre en exergue deux expressions étonnantes.

אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו

« Dont l'esprit de générosité et la connaissance ont fait comprendre »

הלך ישר כמו שעשהו האלקים

« Il va droit comme D. l'a créé ».

Que vient faire ici « l'esprit de générosité » ? La personne qui se consacre à ne faire qu'étudier la Torah ne nous paraît-elle pas plutôt une personne renfermée sur elle-même, coupée des problèmes de ses congénères, qu'une personne généreuse ?

Les termes utilisés par Rambam sont d'une précision et d'une profondeur étonnantes.

Cette personne, quelle qu'elle soit, fait un effort pour comprendre ce qu'est profondément l'être humain, pour comprendre ce que D. attend de nous.

La générosité est l'effort profond de passer outre les apparences, comme dans nos relations envers autrui. Parfois je peux avoir une impression défavorable de quelqu'un, l'esprit de générosité sera de rechercher derrière les apparences, d'essayer de comprendre et d'être alors capable d'aider cette personne dans ses difficultés.

De même ce monde bizarre nous interpelle : à quoi rime-t-il ? Qu'ai-je à y faire ?

Et son esprit de générosité lui fait découvrir ce pour quoi l'homme est créé, et cette personne se tient, malgré les épreuves, à être « droit comme D. l'a créé ».

Maintenant nous pouvons résoudre la contradiction entre les deux enseignements de la manière suivante :

- la première Halakha traite de la démarche générale. Il est recommandé de mener une vie équilibrée, en associant une activité professionnelle à notre investissement dans l'étude de la Torah.

- la seconde Halakha traite de la démarche de l'individu. Si la personne réfléchit au sens de sa vie, et comprend que profondément la structure du monde n'existe que pour ce but, alors Hakadosh Baroukh Hou Lui-même se portera garant et lui fournira sa subsistance.

On retrouve ici la discussion entre Rabbi Yishmaël et Rabbi Shimon Bar-Yo'hai dans le traité Berakhot. La démarche de Rabbi Shimon ne constitue pas un modèle qui peut être conseillé, car effectivement, la parnassa est une épreuve très difficile⁷. Et c'est précisément la conclusion du texte dans le traité Berakhot :

אמר אביי הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן

« Abbayé dit : beaucoup ont fait comme Rabbi Yishmaël et ont réussi, beaucoup ont fait comme Rabbi Shimon Bar-Yo'hai et n'ont pas réussi. »

La voie habituelle est donc celle de Rabbi Yishmaël, telle que Rambam la transcrit au niveau légal dans les Hilkhhot Talmoud Torah. Mais si la personne d'elle-même construit une démarche personnelle et veut vivre autre chose dans sa vie, Hakadosh Baroukh Hou lui dit : vas-y ! Je te suis ! C'est dans ce sens que s'exprime Rambam dans les Hilkhhot Shemita Veyovel.

Nous vivons dans un monde inquiet, nous n'avons jamais été aussi angoissés par l'avenir, les aléas économiques, la pollution, les catastrophes naturelles... Grâce à l'étude de la Torah, nous avons la possibilité de vivre dans ce monde-ci la dimension du Jardin d'Eden. Eden veut dire délice, l'étude nous apporte la perception que ce monde a un sens, que nous ne sommes pas jetés, abandonnés dans un monde absurde. Si quelqu'un est prêt à assumer une telle démarche, Hakadosh Baroukh Hou l'accompagne, avec un rien Il lui assure sa subsistance.

Et cette personne non seulement apporte à elle-même mais apporte à toute sa génération.

VI. Nous allons voir en conclusion un passage de la Guemara Shabbat 119b :

אמר ריש לקיש כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן

« Resh Lakish dit : quiconque répond amen

avec toute sa force, on lui ouvre les portes du Jardin d'Eden. »

Nos Sages ont institué des bénédictions à réciter chaque fois que l'on tire profit du monde matériel : lorsque l'on boit un verre d'eau, que l'on mange du pain, que l'on sent une bonne odeur... Si l'on voit quelque chose de très beau, ou même lorsque l'on est soulagé après être allé aux toilettes. La bénédiction est une marque de reconnaissance à Hakadosh Baroukh Hou qui a créé un manque, et procuré un moyen de combler ce manque.

Lorsque l'on entend une bénédiction, on doit répondre amen. Notre Guemara enseigne qu'il y a lieu de répondre avec toute sa force, Rashi l'explique dans le sens littéral, tandis que selon Tossfot, il s'agit de toute la force de son intention. Certains commentateurs font le lien entre les deux : la force avec laquelle je le dis révèle l'intensité de ce que je vis (les hassidim de Shomer Emounim appliquent ainsi cet enseignement, ils hurlent littéralement durant la prière).

Rav Wolbe ז"ל, l'un des grands Maîtres contemporains, l'explique ainsi : répondre amen signifie que la personne perçoit dans la bénédiction qu'elle entend comment Hashem pourvoit à nos besoins. Nous pourrions penser que le monde est absurde, et nous nous interrogeons sur son avenir. En répondant amen, la personne déchire ce qui rend le monde opaque, elle ouvre les portes qui amènent au Gan Eden ! Si l'on reprend les mots du Rambam, notre générosité d'être, notre travail intérieur, notre réflexion sur le sens de la vie, nous donnent une possibilité de vivre une existence riche à l'intérieur de ce monde-ci, dans la dimension rayonnante du Jardin d'Eden. Effectivement, disent les commentateurs, ceci est une démarche personnelle. Il ne s'agit pas de faire du lavage de cerveau aux gens, c'est de leur vécu propre que peut émerger cette pulsion de vie. Toutefois, ce travail individuel peut se traduire au niveau collectif, pour toute une génération, afin de faire revenir dans ce monde-ci une dimension de délice.

Le Keren Tsviva

Caisse de prêt sans intérêt (גמ"ח) et de solidarité créée à la mémoire d'Evelyne Gillon-Zysek.

Au service de la communauté depuis 10 ans, cette caisse très active offre à de nombreuses familles une aide précieuse pour surmonter des situations difficiles.

Votre soutien est indispensable pour nous permettre de développer notre action, qui s'étend à toute la région parisienne. D'avance merci !

Vos dons sont à adresser à Keren Tsviva chez Zysek, 85 rue Sedaine 75011 Paris. Un reçu CERFA est délivré.

Pour tous renseignements: 06. 61. 42. 33. 94.

Nous nous plaignons d'être écrasés, éreintés par une vie remplie de contraintes. Réfléchissons, peut-être certaines de ces contraintes sont des esclavages dont il est possible de s'affranchir. La réflexion sur notre subsistance est fondamentale : elle pose la question de savoir ce que nous avons à faire de notre vie.

⁷ On peut noter à cet égard que si le Shoul'han Aroukh (Even Haezer chapitre 75) considère qu'il y a une Mitzva d'aller vivre en Eretz Israël, les commentateurs (Pit'hé Teshouva au nom du Méil Tsedaka) interdisent de partir si l'on ne sait pas de quoi l'on va y vivre. L'épreuve de la parnassa peut y être tout simplement insupportable, au point que cette alya ne sera pas une élévation, mais une chute.

Dimanche			Lundi	Mardi	Mercredi		Jeudi	Vendredi
08h - 08h45 : Cha'harit			07h - 08h : Cha'harit	07h15 - 08h00 : Cha'harit	07h15 - 08h00 : Cha'harit		07h - 08h : Cha'harit	07h15 - 08h00 : Cha'harit
08h45 - 09h00 : Petit déjeuner			08h - 08h15 : Petit déjeuner	08h - 08h15 : Petit déjeuner	08h - 08h15 : Petit déjeuner		08h - 08h15 : Petit déjeuner	08h - 08h15 : Petit déjeuner
09h - 10h			08h15 - 09h30	08h15 - 09h30	08h15 - 09h30		08h15 - 09h30	08h15 - 09h30
Gérard ZYZEK - Etude du <i>Netsa'h Israël</i> du Maharal de Prague			Gérard ZYZEK - Etude approfondie des lois de Chabbat dans le <i>Michna Beroura</i>	Gérard ZYZEK - Etude approfondie des lois de Chabbat dans le <i>Michna Beroura</i>	Gérard ZYZEK - Etude approfondie des lois de Chabbat dans le <i>Michna Beroura</i>		Gérard ZYZEK - Etude approfondie des lois de Chabbat dans le <i>Michna Beroura</i>	Gérard ZYZEK - Etude approfondie des lois de Chabbat dans le <i>Michna Beroura</i>
10h - 12h30	10h30 - 12h30	10h - 13h	09h30 - 12h30	09h30 - 12h30	09h30 - 12h30		09h30 - 12h30	
Raphaël BLOCH	Micho KLEIN	Gérard ZYZEK	Etude du Traité <i>Nida</i>	Etude du Traité <i>Nida</i>	Etude du Traité <i>Nida</i>		Etude du Traité <i>Nida</i>	
Traité <i>Sanhedrin</i> 3ème chapitre	Traité <i>Ketoubot</i> niveau débutants	Etude approfondie du traité <i>Baba Kama</i>						
13h - 14h			13h - 14h	13h - 14h	13h - 14h		13h - 14h	
Gérard ZYZEK - Le midi j'étudie ! Traité <i>Nida</i>			Gérard ZYZEK - Le midi j'étudie ! Traité <i>Nida</i>	Gérard ZYZEK - Le midi j'étudie ! Traité <i>Nida</i>	Gérard ZYZEK - Le midi j'étudie ! Traité <i>Nida</i>		Gérard ZYZEK - Le midi j'étudie ! Traité <i>Nida</i>	
14h - 14h15 : Min'ha			14h - 14h15 : Min'ha	14h - 14h15 : Min'ha	14h - 14h15 : Min'ha		14h - 14h15 : Min'ha	
14h15 - 16h30			14h15 - 16h30	14h15 - 16h30	14h15 - 16h30	14h - 15h30	14h15 - 16h30	
Gérard ZYZEK			Gérard ZYZEK	Gérard ZYZEK	Gérard ZYZEK	Cathy ZYZEK	Gérard ZYZEK	
Traité <i>Avoda Zara</i>			Traité <i>Avoda Zara</i>	Traité <i>Avoda Zara</i>	Traité <i>Avoda Zara</i>	Etude du livre <i>Ohel Rah'el</i> 85 rue Sedaine 75011 Paris (pour dames mariées)	Traité <i>Avoda Zara</i>	
19h30 - 20h45							Jacky ACKERMANN	
Apprentissage de la vie juive (Public féminin)								
20h30 - 22h30		20h30 - 22h	20h45 - 22h45	21h - 23h	21h - 23h	21h - 23h	20h15 - 22h15	
Raphaël BLOCH		Cathy ZYZEK	Micho KLEIN	Raphaël BLOCH	Gérard ZYZEK	Raphaël BLOCH	Micho KLEIN	
Traité <i>'Houlin</i> 8ème chapitre Niveau intermédiaire		Etude du livre <i>Ohel Rah'el</i> 85 rue Sedaine 75011 Paris (pour dames mariées)	Houmach Rachi approfondi	Traité <i>Sanhedrin</i> 3ème chapitre	Introduction à la pensée juive (public mixte)	Traité <i>Baba Bathra</i>	Traité <i>Ketoubot</i> Niveau débutants	
							Jacky ACKERMANN	
							Etude du <i>Chaarei Techouva</i> de Rabbenou Yona	
							Raphaël BLOCH	
							Traité <i>'Houlin</i> 8ème chapitre Niveau intermédiaire	

Pour tous renseignements, et notamment pour vérifier si le cours qui vous intéresse est bien le plus adapté à vos attentes, merci de bien vouloir contacter Rav Zyzek (01 48 00 81 71 ou 06 61 42 33 94)

Une lecture d'un passage du Nakh

Avshalom (Absalon), fils de David, est un personnage du Nakh assez complexe (c'est le cas de le dire comme nous le verrons par la suite). A première vue (je ne dis pas première lecture, car qui a la patience de lire le texte ?) il a l'air d'être un sale petit jeune mal dans sa peau et mal éduqué. Cette impression tenace ne rend pas compte toutefois de certains éléments.

Voir le livre de Shmouel II, chapitre XIV, versets 25, 26, 27.

וכאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאוד מכך רגלו ועד קדקדו לא היה בו מום.

« Et comme Avshalom il n'y avait pas de bel homme dans tout Israël, à tel point que tout le monde parlait de sa beauté. De la plante de ses pieds au haut de son crâne il n'avait aucun défaut. »

ובגלחו את ראשו והיה מקץ ימים לימים אשר יגלח כי כבד עליו וגלחו ושקל את שער ראשו מתאים שקלים באבן המלך.

« Et lorsqu'il faisait couper sa chevelure, car chaque année le faisait-il lorsque ses cheveux étaient trop lourds, il faisait peser ses cheveux qui atteignaient deux cents sicles en poids royal. »

ויולדו לאבשלום שלשה בנים ובת אחת ושמה תמר היא היתה אשה יפה מאוד.

« Il naquit à Avshalom trois fils et une fille, nommée Tamar, elle était une très belle femme. »

Avshalom est d'une beauté qui sort de l'ordinaire, mais qu'est-ce que cela nous apprend ?

Nos Maîtres disent :

ששה אנשים יפים היו בעולם, אדם יעקב אב־שלום רבי ישמעאל כהן גדול רבי יוחנן ורבי אבהו.

« Il y eut six hommes beaux dans le mon-

de : Adam, Yaakov, Avshalom, Rabbi Yishmaël Cohen Gadol, Rabbi Yo'hanan et Rabbi Abbaou. » (Midrach rapporté par le Yalkouth Méam Loèz sur le livre de Shmouel)

Quel est l'intérêt d'un tel enseignement ?

Nous voyons un enseignement parallèle dans le traité Meguila 15a :

« Nos Maîtres enseignent : il y eut quatre femmes exceptionnellement belles dans le monde, Sarah, Ra'hav, Avigail et Esther. »

Or nous voyons que ces quatre femmes étaient aussi des femmes particulièrement vertueuses, ce qui nous laisse entendre que cette beauté extraordinaire voisine avec des qualités d'un autre ordre que le physique.

Avshalom se faisait couper les cheveux une fois par an lorsqu'ils étaient trop lourds, pourquoi ?

Les 'Hakhamim expliquent (traité Nazir 4b) qu'Avshalom était Nazir Olam, Nazir perpétuel, c'est-à-dire qu'il avait pris sur lui le vœu de Nazirat, de ne pas boire de vin, de ne pas se mettre en contact de mort et de se laisser pousser les cheveux (Nazir 4a).

Rambam, synthétisant la Guemara du traité Nazir, nous apporte à ce sujet un éclairage stupéfiant (Hilkhot Nezirout, troisième chapitre, halakha 12) :

ומה בין נזיר עולם לנזיר לזמן קצוב שהנזיר לזמן קצוב אסור לגלח עד סוף ימי נזירו ונזיר עולם אם הכביד שערו מקל בתער משנים עשר חדש עד שנים עשר חדש ומביא קרבנו שלש בהמות כשיגלח שנאמר ויהי מקץ ימים לימים אשר יגלח כי כבד עליו וגלחו, ואבשלום נזיר עולם היה, ודבר זה הלכה היא מפי הקבלה, ונזיר עולם שנטמא הרי זה מביא קרבן טומאה ומגלח תגלחת טומאה כמו נזיר לזמן קצוב.

« Quelle est la différence entre le Nazir perpétuel et le Nazir pour un temps ? La

différence consiste en ce que le Nazir pour un temps n'a pas le droit de se couper les cheveux durant toute la période de son Nazirat tandis que le Nazir perpétuel peut, si ses cheveux sont trop lourds pour lui, les alléger avec un rasoir une fois tous les douze mois. Il devra alors apporter trois animaux en sacrifice, comme dit le verset : et lorsqu'il faisait couper sa chevelure, car chaque année le faisait-il lorsque ses cheveux étaient trop lourds, et Avshalom était Nazir perpétuel. Cet enseignement est fondamentalement un enseignement de Torah orale. Si le Nazir perpétuel devient impur (par contact avec un mort), il apporte un sacrifice et doit se raser les cheveux comme le Nazir pour un temps. »

Rambam, à la suite des 'Hakhamim dans le traité Nazir, nous enseigne ici que nous apprenons du comportement d'Avshalom des lois fondamentales de la Torah, comme nous le verrons particulièrement dans la suite de notre étude lorsqu'Avshalom demande à son père David la permission d'aller à Hébron pour apporter des sacrifices. Maïmonide nous enseigne ici que ces sacrifices correspondent aux sacrifices qu'un Nazir perpétuel doit apporter lorsqu'il se coupe exceptionnellement les cheveux.

Le regard que les 'Hakhamim ont sur ce passage bouleverse complètement l'abord premier que nous pourrions en avoir. En effet, non seulement Avshalom est un Nazir Olam, un Nazir perpétuel, mais, si nous pouvons nous exprimer ainsi, il était LE Nazir perpétuel, l'exemple même du Nazir Olam.

Le Nazir est celui qui se distingue dans son service de D. : il ne boit pas de vin pour garder l'esprit clair et il ne se coupe pas les cheveux, comme l'explique Sforno dans Parachat Nasso :

תער לא יעבור על ראשו. ובזה ישליך אחרי גור

כל מחשבת יופי ותיקון שער.

« Le rasoir ne passera pas sur sa tête, et par cela il rejettera derrière lui toute recherche esthétique d'arrangement de sa chevelure. »

קדוש יהיה. נבדל מן התאוות החמריות.

« Il sera saint, séparé des pulsions matérielles », il ne se rend pas impur au contact d'un mort, comme dit le verset :

עוז וחדוה במקומו. דברי הימים א' ט"ז כ"ז.

« Puissance et joie sont dans Son lieu » (Chroniques I, chapitre XVI, verset 27)

Il n'y a que puissance et joie dans la proximité de D.

Avshalom se distingue non seulement par sa beauté surprenante, mais encore et surtout par sa force intérieure et sa grandeur d'âme.

II. Chapitre XV, verset I :

ויהי מאחרי כן ויעש לו אבשלום מרכבה וסוֹסִים וחמישים איש רצים לפניו.

« Après cela Avshalom se fit un char, des chevaux et cinquante hommes qui courent devant lui. »

Ici commence le plan d'Avshalom. Son but : prendre le pouvoir. Ses moyens : image de marque, démagogie, communication, manipulation.

Rashi explique : cinquante hommes qui courent devant lui, tous opérés de la rate et aux talons rabotés. (De nos jours lorsqu'un homme prestigieux se déplace, des motards le précèdent, Avshalom se faisait précéder par cinquante coureurs, mais des coureurs exceptionnels, si pour ce faire il faut les mutiler, mutilons-les ! L'essentiel est qu'ils courent vite, comme des dératés. A-t-on légalement le droit de se mutiler de cette manière ? Sûrement pas. Le premier pas d'Avshalom vers le pouvoir est une mutilation, un acte de violence.)

Versets suivants :

והשכים אבשלום ועמד על יד דרך השער ויהי כל האיש אשר יהיה לו ריב לבוא אל המלך למִשפט ויקרא אבשלום אליו ויאמר אי מזה עיר אתה ויאמר מאחד שבטי ישראל עבדך.

« Avshalom se levait tôt et se tenait sur le

chemin qui menait au tribunal. Toute personne qui avait un différend et qui venait auprès du roi pour qu'il le juge, Avshalom l'interpellait et lui disait : de quelle ville es-tu ? Et il lui disait : ton serviteur est de telle tribu d'Israël. »

וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְשָׁלוֹם רֵאה דַּבְרִיךָ טוֹבִים וְנִכְוֹחִים וְשׁוֹמֵעַ אִין לְךָ מֵאֵת הַמֶּלֶךְ.

« Avshalom lui disait : mais tu as tout à fait raison, tes arguments sont justes. Mais tu n'auras pas d'oreille auprès du roi. »

וַיֹּאמֶר אַבְשָׁלוֹם מִי יִשְׁמָנִי שׁוֹפֵט בְּאַרְץ וְעָלֵי יְבוּא כָל אִישׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ רִיב וּמִשְׁפָּט וְהִצְדַּקְתִּיו.

« Avshalom disait : qui peut me nommer juge dans la terre ? Tout homme qui aura dispute et conflit viendra chez moi, je le jugerai comme il faut ! »

Avshalom mène sa campagne électorale ! Les gouvernants sont déconnectés de la base ! Votez pour moi car moi seul je suis proche de vous et je suis le seul à vous comprendre. Le roi est âgé, il est déconnecté de ses administrés, outre la tendance (regrettable d'ailleurs) qu'il a à favoriser les gens de sa tribu (c'est le sous-entendu du texte qui dit : de quelle ville es-tu ?).

והיה בקרב איש להשתחות לו ושלח ידו והחזיק לו ונשק לו.

« Et lorsqu'un homme s'approchait de lui et se prosternait à lui, Avshalom lui prenait la main, le redressait et l'embrassait. »

En un mot : je ne recherche pas les honneurs, oh non surtout pas ! Ce que je recherche c'est à t'aider, car je t'aime comme mon frère.

וַיַּעַשׂ אַבְשָׁלוֹם כְּדַבַּר הַזֶּה לְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָבֹאוּ לְמִשְׁפַּט אֶל הַמֶּלֶךְ וַיִּגְנַב אַבְשָׁלוֹם אֶת לֵב אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל.

« Et Avshalom fit ainsi pour tout Israël qui venait se faire juger chez le roi. Avshalom vola le cœur des hommes d'Israël. »

Le mot Israël est répété dans le verset pour bien mettre en exergue un des éléments clés de sa campagne : David est trop proche de sa tribu d'origine, la tribu de Yehouda. Mais moi, je prends à cœur tout Israël. (Cet argument remue les rancoeurs anciennes liées à l'éviction du roi Shaoul et de sa dynastie au profit de Da-

vid, qui vient de la tribu de Yehouda).

Avshalom se veut rassembleur. Pour l'unité du peuple juif !

III. Verset 7 :

ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון.

« Ce fut au bout de la quarantième année, Avshalom dit au roi : puis-je aller accomplir le vœu que j'ai proclamé à D. à Hébron ? »

Verset 9 :

וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ לֶךְ בְּשָׁלוֹם וַיִּקַּם וַיֵּלֶךְ חֲבֵרוֹנָה.

« Le roi lui dit : va en paix ! Il se leva et alla à Hébron. »

Ces versets paraissent bien anodins, nos Maîtres toutefois en dégagent des problématiques fondamentales.

Quarantième année de quoi ? Rashi explique (sur le verset) : cela faisait quarante ans que les enfants d'Israël avaient demandé un roi au prophète Shmouel. Les événements s'enchaînent en un coup d'état qui fera vaciller la royauté.

Lorsque les enfants d'Israël demandèrent un roi au prophète, celui-ci les réprimanda avec la plus grande dureté, car un tel pouvoir central est géniteur de toutes les oppressions.

Notre verset nous dit : nous y arrivons ! Nous arrivons à ce que Shmouel avait prophétisé : cela n'a pris que quarante ans pour que cela arrive ! La turpitude du jeu politique.

Mais paradoxalement, cette déchéance voisine une dimension qui demande à être éclaircie. C'est la teneur du vœu dont parle Avshalom.

Nous avons vu plus haut dans la citation que nous avons faite de Rambam qu'un Nazir perpétuel qui allège sa chevelure apporte trois animaux en sacrifice. Nous apprenons cette loi de notre passage et c'est justement le vœu dont parle Avshalom à son père. La source de Rambam est l'enseignement de Rabbi dans le traité Nazir 4b :

רבי אומר אבשלום נזיר עולם היה שנאמר ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אל המלך וכו'.

« Rabbi dit : Avshalom était un Nazir pépétuel comme dit le verset ce fut au bout de quarante ans, Avshalom dit à son père (etc.). »

Les prémices de la déchéance de la royauté émergent là même où nous apprenons la grandeur d'être d'Avshalom, qui fait somme toute figure de Maître, puisque nous apprenons des lois de son comportement.

ויאמר לו לך בשלום

« Il lui dit : va en paix »

La Guemara dans le traité Moèd Kattan 29a apprend de notre verset :

הנפטר מן החי לא יאמר לו לך בשלום אלא לך שלום שהרי דוד שאמר לאבשלום לך בשלום הלך ונתלה יתרו שאמר למשה לך שלום הלך והצליח.

« Celui qui quitte un vivant ne doit pas lui dire va en paix, mais va vers la paix. En effet, David qui a dit à Avshalom 'va en paix', il alla et finit pendu ; Yithro qui a dit à Moshé 'va vers la paix', il alla et réussit. »

Le mot Shalom que nous traduisons par « paix » signifie « perfection », « complétude ».

Un vivant est en progression constante. Il doit œuvrer pour gagner la perfection. Dire « va en paix », c'est-à-dire dans la paix, dans la perfection, dans l'harmonie, à quelqu'un de vivant est une aberration. C'est, si nous pouvons nous exprimer ainsi, « le tuer », ce n'est pas une chose à souhaiter.

Comment dans ces conditions David Ha-Melekh, David le Roi, a-t-il pu se tromper à ce point et souhaiter à son fils qu'il aille en paix, בשלום ?

Il nous semble qu'il ressort d'ici clairement qui était Avshalom. Avshalom était la perfection même, physique, mentale, spirituelle. Cette grandeur d'être piégeait Avshalom. Pour lui il était clair qu'il était plus à même d'être roi que son père, âgé, usé par le pouvoir et les épreuves. Mais nous voyons de notre verset, « va en paix », que David lui-même était piégé par la stature royale, parfaite de son fils. « Va en paix », ce fut la dernière fois que David vit son fils vivant.

IV. Avshalom va à Hébron et fait un coup d'état qui réussit comme dit le verset (chapitre XVI, versets 13 et 14) :

ויבא המגיד אל דוד לאמר היה לב ישראל אחרי אבשלום

« Un émissaire arriva chez David en disant : le cœur d'Israël est avec Avshalom. »

ויאמר דוד לכל עבדיו אשר אתו בירושלים קומו ונברחה כי לא תהיה לנו פליטה מפני אבשלום מהרו ללכת פן ימהר והשיגנו והדיח עלינו את הרעה והכה העיר לפי חרב.

« David dit à ses serviteurs qui sont restés auprès de lui à Jérusalem : levons-nous, fuyons car il n'y aura pas de rescapés de devant Avshalom. Dépêchons-nous de peur que lui ne se dépêche, ne nous atteigne, abatte sur nous le mal et frappe la ville au fil de l'épée. »

David ne se fait aucune illusion sur la suite des événements et saisit pleinement la tournure qu'ils vont prendre.

ויצא המלך וכל ביתו ברגליו ויעזוב המלך את עשר נשים פלגשים לשמור הבית.

« Le roi et toute sa maison partirent à pied. Le roi abandonna ses dix femmes concubines pour garder le palais. »

Mais le coup de semonce arrive lorsque David réalise qu'A'hitophel a rejoint le camp d'Avshalom (verset 31). A'hitophel est, comme nous le verrons par la suite, le conseiller principal de David et le génie de la génération.

ודוד הגיד לאמר אחיתופל בקשרים עם אבשלום ויאמר דוד סכל נא את עצת אחיתופל ה'.

« Et David a rapporté en disant : A'hitophel est dans le complot avec Avshalom. David dit : fais échouer, s'il te plaît, le complot d'A'hitophel, D. »

La syntaxe de ce verset est étonnante. Nous traduisons mot à mot : « Et David a rapporté en disant », la structure de la phrase aurait du être : « et l'on rapporta à David en disant ».

Effectivement c'est ce que dit Rashi : il manque la lettre Lamed qui exprime la destination. Toutefois le Malbim dans son commentaire soulève finement la nuance : c'est David qui s'est dit à lui-même. En fuyant, David réalisa qu'A'hitophel n'était pas avec lui et comprit alors qu'il était avec Avshalom.

V. Avshalom est partagé. Que faire ? Dans quelle direction aller ?

Chaque prince a son conseiller. A'hitophel est Le conseiller par excellence. Son message est le suivant : le pouvoir, c'est de la communication. Si tu veux réussir, montre que tu es prêt à aller jusqu'au bout (chapitre XVI, verset 21 et suivants) :

ויאמר אחיתופל אל אבשלום בוא אל פלגשי אביך אשר הניח לשמור הבית ושמע כל ישראל כי נבאשת את אביך וחזקו ידי כל אשר אתך.

« A'hitophel dit à Avshalom : va avec les concubines de ton père qu'il a laissées pour garder le palais. Tout Israël entendra combien de honte tu auras fait à ton père et ils te suivront alors jusqu'au bout. »

Jusqu'au bout car, dit A'hitophel, jusqu'à maintenant les gens n'osent pas trop te suivre car ils craignent que finalement tu ne reviennes auprès de ton père et qu'il y ait alors des représailles à leur égard. Par contre si tu montres clairement ta détermination jusqu'au-boutiste, ils sauront qu'il n'y aura pas de danger à te suivre et que la victoire est à portée de main.

Aussitôt dit, aussitôt fait :

ויטו לאבשלום האהל על הגג ויבא אבשלום אל פלגשי אביו לעיני כל ישראל.

« Ils tendirent pour Avshalom une tente sur la terrasse et Avshalom alla avec les concubines de son père aux yeux de tout Israël. »

Un grand show somme toute! Campagne médiatique réussie, A'hitophel est vraiment génial.

ועצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש בדבר האלקים כן עצת אחיתופל גם לדוד גם לאבשלום.

« Les conseils d'A'hitophel étaient à cette époque comme lorsqu'un homme demande à D. lui-même, ainsi étaient ses conseils à David, ainsi étaient-ils aussi pour Avshalom. »

VI. La bataille fait rage entre les partisans de David, conduits par Yoav ben Tsrouya, et les partisans d'Avshalom, conduits par Amassa. Mais les événements tournent mal pour les hommes d'Avshalom.

ויקרא אבשלום לפני עבדי דוד ואבשלום רוכב

על הפרד ויבא הפרד תחת סובך האלה הגדולה ויחזק ראשו באלה ויותן בין השמים ובין הארץ והפרד אשר תחתיו עבר.

« Et Avshalom se trouva soudain devant les serviteurs de David et Avshalom chevaucha un mulet. Le mulet passa sous l'enchevêtrement de branches d'un grand chêne et sa chevelure se prit dans le chêne. Il se trouva suspendu entre ciel et terre et le mulet qui était sous lui poursuivit son chemin. »

Scène terrible qui cristallise tout le drame de l'entreprise d'Avshalom. Tirailé entre le ciel et la terre, entre la grandeur et la petitesse. Entre un mouvement qui va trop vite et une incapacité d'avancer.

Le mulet. Avshalom n'avait-il pas le choix d'une monture plus prestigieuse ?

Il nous semble que le mulet est un signe spécifique de royauté et que c'est intentionnellement qu'Avshalom chevauchait un mulet. Le mulet, ou la mule, exprime la royauté comme on le voit lors de l'introduction de Shlomo :

והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי והורדתם אותו אל גיחון.

« Faites chevaucher mon fils Shlomo sur ma mule et amenez-le au bord du Gui'hon. » (Melakhim I, chapitre I, verset 33)

Voir aussi dans le traité Sanhédrin 95a :

רכביה לפרדיה וקם.

« Il (Avichai ben Tserouya) chevaucha son mulet (de David) et partit. »

Expliquons-nous.

Il est écrit dans la Torah (Devarim, chapitre XXII, verset 10) :

לא תחרוש בשור וחמור יחדו.

« Ne labore pas avec un taureau et un âne ensemble. »

En quoi consiste cet interdit ? Voir le Shoul'han Aroukh Yoré Déah chapitre 397 § 10 (nous en donnons la traduction) :

« Il est interdit de faire un travail avec deux animaux d'espèces différentes, comme labourer, tirer une charrette, que l'un des animaux soit d'une espèce impure et l'autre d'une espèce pure, que les deux soient d'espèces impures ou les deux d'espèces pures, que ce soit un animal domestique avec un animal

domestique ou bien un animal sauvage avec un animal sauvage, ou bien un animal domestique avec un animal sauvage. »

La Tossefta (traité Kilaim, chapitre 5) se pose la question : a-t-on le droit de chevaucher le fruit du croisement d'une espèce avec une autre espèce, n'est-ce pas en quelque sorte faire un travail avec deux espèces ensemble ? Telle est l'opinion de Issi le Babylonien. Les 'Hakhamim lui rétorquent que nous voyons que David ordonna que l'on fasse chevaucher son fils Shlomo sur sa mule pour bien exprimer que c'est Shlomo qui lui succèdera. Issi le Babli répond que l'on ne peut pas apprendre des lois des rois, car il est possible qu'ils agissent sans l'assentiment des 'Hakhamim, il est donc possible que David ait demandé que l'on fasse che-

Régner c'est unifier les antagonismes. C'est l'union impossible de la grandeur et du populaire. Mais un tel programme est-il dans les capacités de l'homme ?

vaucher Shlomo sur sa mule de manière illégale.

[A ce moment du raisonnement de la Tossefta, une question s'impose à nous : l'hypothèse de Issi le Babli est de dire qu'il serait illégal de chevaucher une mule, fruit du croisement d'un cheval et d'une ânesse, si c'est ainsi pourquoi David mettrait-il une telle insistance à afficher sa royauté en enfrenant cet interdit, ne pourrait-il pas prendre un cheval qui exprimerait somme toute un plus grand panache ? Il nous semble devoir répondre que la mule, ou le mulet, représente la royauté elle-même. Le cheval représente le côté glorieux, la splendeur, la noblesse, l'âne représente la simplicité, le côté populaire. La royauté est une dimension très spéciale, c'est unifier les contraires. Régner c'est unifier les antagonismes. C'est l'union impossible de la grandeur et du populaire. Mais un tel programme est-il dans les capacités de l'homme ? La Torah nous signifie par l'interdit de Kilaim (croisement d'espèces différentes), que c'est D. qui est l'unité de toutes choses mais que nous, humains, devons respecter nos limites.]

Les 'Hakhamim rétorquent à Issi le Babli : il est impossible de dire que David ait pu

agir de manière illégale, car le verset dit (Melakhim I, chapitre XV, verset 11) : Il fit ce qui était droit au yeux de D.

La Tossefta s'arrête là. Tossfot dans le traité 'Haguiga (2b) en déduit que la thèse de Issi le Babli a été réfutée par ce dernier argument et qu'il est donc permis de chevaucher une mule ou un mulet.

Le Talmud Yeroushalmi (Kilaim, chapitre 8 § 2) ajoute une réponse pour justifier le raisonnement de Issi le Babli.

Les 'Hakhamim ont rétorqué à Issi que si David demandait que l'on fasse chevaucher son fils sur sa mule, cela devait être légal.

Réponse de Issi : il faut dire alors que cette mule n'était pas le fruit d'un croisement (illicite) mais qu'elle existait depuis

les six jours de la Création :

בריה מששת ימי בראשית היתה.

« C'était une créature particulière depuis les six jours de la Création. »

Il nous semble devoir expliquer ainsi : la mule de David n'était pas le fruit d'un croisement interdit. David a dû trouver une mule hybride par nature et en faire le signe que sa royauté vient de D. et que c'est « הקב"ה », D., qui lui donne la capacité de régner.

D'après le Yeroushalmi, Issi le Babli n'est pas réfuté, et la conclusion légale sera qu'il est interdit de chevaucher le fruit d'un croisement de deux espèces. La Tossefta citée par les Rishonim reste sur la réfutation. La conclusion des Rishonim, Tossfot, Rosh, est qu'il est permis de chevaucher un tel animal. Et effectivement, le Shoul'han Aroukh au chapitre 397 occulte complètement cette question (voir le Aroukh HaShoul'han à la même référence).

Il ressort de ces débats que le fait de chevaucher une mule, ou un mulet, exprime l'essence du fait de régner, la dimension particulière de la royauté, de la Malkhout, en cela qu'elle a quelque chose qui nous dépasse, quelque chose qui est au dessus

de nous, comme cette union des contraires, des antagonismes, qu'il n'est pas à la mesure de l'homme d'unifier et qui se trouva étrangement réunie en un animal depuis les six jours de la Création, un animal hybride.

[Il est à remarquer que David chevauche une mule, Avshalom un mulet, un animal mâle. Que signifie cette différence ? Voir Tossfot sur Pessa'him 116b 'וַיֹּאמֶר וְכִי' le féminin est de l'ordre du potentiel, le masculin de l'ordre de l'effectif, du réalisé. Contrairement à son père qui assume d'être les balbutiements de la royauté, chevauchant un mulet, Avshalom revendiquerait d'en être la réalisation.]

VII. Mais tout tourne court. Avshalom se retrouve démuni, vulnérable devant les soldats de David.

Versets suivants :

וַיֵּרָא אִישׁ אֶחָד וַיִּגַּד וַיֹּאמֶר הִנֵּה רָאִיתִי אֶת אֲבִי שְׁלוֹם תְּלוּי בְּאַלֶּה.

« *Et un homme vit, rapporta à Yoav et lui dit : voici, j'ai vu Avshalom pendu à un chêne.* »

וַיֹּאמֶר יוֹאָב לְאִישׁ הַמְּגִיד לּוֹ וְהִנֵּה רָאִיתִי וּמְדוּעַ לֹא הִכִּיתוּ שָׁם אֶרְצָה וְעָלִי לַתֵּת לָךְ עֶשְׂרֵה כֶּסֶף וְחִגּוּרָה אַחַת.

« *Yoav dit à l'homme qui lui annonçait la chose : voilà tu as vu. Mais pourquoi ne l'as-tu pas frappé à terre, cela aurait valu que je te donne dix pièces d'argent et une ceinture (en récompense).* » [la ceinture est certainement un insigne de force]

וַיֹּאמֶר הָאִישׁ אֶל יוֹאָב וְלוֹ אֲנֹכִי שׂוֹקֵל עַל כַּפִּי אֶלְפֵי כֶּסֶף לֹא אֶשְׁלַח יָדִי אֶל בֶּן הַמֶּלֶךְ כִּי בְּאֲזִנָּיו צוּה הַמֶּלֶךְ אוֹתָךְ וְאֵת אֲבִישִׁי וְאֵת אִיתִי לְאֹמֶר שְׁמָרוּ בְּנֵעַר בְּאַבְשָׁלוֹם.

« *L'homme répondit à Yoav : dussé-je prendre mille pièces d'argent dans ma paume, je ne porterai pas la main sur le fils du roi car nous entendîmes à nos propres oreilles le roi te dire à toi ainsi qu'à Avichai et à Ittai, épargnez le jeune homme, épargnez Avshalom.* »

Ce dernier verset sera en vérité le début de notre étude : comment après toutes les horreurs qu'a faites Avshalom, David peut-il parler de son fils avec un ton tel-

lement affectueux ?

« *Épargnez le jeune homme, épargnez Avshalom.* »

Quel jeune homme ? Nous avons vu plus haut qu'il était père de famille, majeur et vacciné !

Et d'ailleurs Yoav, fidèle parmi les fidèles de David, va faire acte d'insubordination et tuer Avshalom de ses propres mains, car tant qu'Avshalom est vivant, le peuple s'entretue et la guerre civile fait rage.

וַיִּקַּח שְׁלֹשָׁה שְׁבָטִים בַּכֹּף וַיִּתְקַעַם בְּלֵב אֲבִישִׁי לֹוֹם עוֹדוֹנוֹ חַי בְּלֵב הָאֶלֶה.

« *Il prit trois branches aiguës dans sa main et les enfonça dans le cœur d'Avshalom encore vivant au cœur du chêne.* »

Que signifie « *encore vivant au cœur du chêne* » ? Le verset suivant va nous éclairer :

וַיִּסּוּבוּ עֶשְׂרֵה נְעָרִים נוֹשְׂאֵי כִלֵּי יוֹאָב וַיִּכּוּ אֶת אֲבִישָׁלוֹם וַיִּמְתּוּהוּ.

« *Dix jeunes gens, écuyers de Yoav, l'entourèrent, frappèrent Avshalom et le tuèrent.* »

Nous voyons d'ici qu'Avshalom ne mourut pas sur le coup de Yoav. Il faut comprendre donc le verset précédent ainsi : et Avshalom resta encore vivant au cœur du chêne. Nous voyons d'ici encore une fois, une ultime fois, son incroyable vitalité.

VIII. David apprend la mort de son fils.

וַיִּרְגַּז הַמֶּלֶךְ וַיַּעַל עַל עֵלִית הַשַּׁעַר וַיִּבֶךְ וְכִּה אָמַר בְּלַכְתּוֹ בְּנֵי אֲבִישָׁלוֹם בְּנֵי בְנֵי אֲבִישָׁלוֹם מִי יִתֵּן מוֹתִי אֲנִי תַחַתִּךְ אֲבִישָׁלוֹם בְּנֵי בְנֵי.

« *Le roi fut choqué. Il monta sur la terrasse de la porte. Il pleura et ainsi parla-t-il en marchant : mon fils Avshalom, mon fils, mon fils, Avshalom, qui peut donner ma mort à la place de la tienne, Avshalom, mon fils, mon fils.* » (Shmouel II, chapitre XIX, verset 1)

Comment aborder un tel verset ?

Quel est ce délire ? Comment David, le roi David, peut-il être pris par une telle folie ? Comment peut-il dire ainsi, mon enfant, mon chéri, mais c'est un monstre son fils ! C'est un criminel, un pervers, un danger pour l'ensemble du peuple juif.

Comme dit le verset (Mishlé, XI, 10) : באבד רשעים רנה, 'Dans la perte des impies est la joie'.

A moins de dire que David est devenu fou, fou d'amour pour son fils prodigue, son fils dévoyé.

Scène romantique d'un roi devenu fou qui hurle dans la nuit du haut des murailles à la perte de son fils dévoyé.

Que pourrions-nous apprendre d'ici, outre la dimension éminemment esthétique de la scène ? Que le pouvoir rend fou ? Quelle différence y a-t-il entre Kitvé HaKodesh, des écrits saints, et des pièces de théâtre de Shakespeare ? Sommes-nous à Jérusalem ou à Athènes ? Qu'est-ce que la Kedousha, la sainteté ?

IX. Ces questions m'ont taraudé pendant des années. Jusqu'à ce que se mette à jour la démarche que nous proposons, avec l'aide d'haGaon de Vilna, le Biour HaGra.

Voir le Shoul'han Aroukh Yoré Déah, chapitre 340 § 5 :

הַעוֹמֵד בְּשַׁעַת יְצִיאַת נִשְׁמָה שֶׁל אִישׁ אוֹ אִשָּׁה מִיִּשְׂרָאֵל חַיִּיב לְקַרְוֵעַ וְאִפְּלוֹ אִם לִפְעָמִים עֲשֵׂה עֵבִירָה לְתִיאָבוֹן אוֹ שְׁמִנִּיחַ לַעֲשׂוֹת מִצְוָה בְּשִׁבִיל טוֹרָה.

« *La personne présente au moment de la sortie de l'âme d'un homme ou d'une femme d'Israël a l'obligation de faire Kriah, de déchirer le coin de son vêtement. Cette obligation s'applique même si cet homme ou cette femme transgressait parfois des interdits de la Torah par intérêt, par appétit, ou parfois n'accomplissait pas un commandement positif de la Torah par manque d'empressement.* »

Rabbi Moshé Isserless dans ses notes ajoute :

אֲבָל רְגִיל לַעֲשׂוֹת עֵבִירָה אִין מְתַאבְּלִין עֲלֵיוּ וְכֹל שְׁכֵן מוֹמֵר לַעֲבוֹדַת כּוֹכָבִים.

« *Mais on ne s'endeuille pas pour une personne qui a l'habitude de fauter (même par intérêt. Shakh), et raison de plus que l'on ne s'endeuille pas pour un renégat, quelqu'un qui s'est converti à l'idolâtrie.* »

Il y a plusieurs aspects dans les lois de deuil. Si j'assiste au décès d'une personne du peuple juif je dois exprimer ma souffrance en déchirant un coin de mon vête-

ment, c'est ce que l'on appelle Kriah. Cette loi s'applique même si cette personne n'est pas mon proche familialement. A part cela, des lois de deuil s'appliquent lors de la perte d'un proche.

Dans les deux cas de figure, nos Maîtres vont définir des limites à ces lois de Kriah ou de deuil pour un proche. Même si cette personne n'était pas irréprochable, on a toutefois l'obligation de s'endeuiller lors de son décès, dans la mesure où ses fautes étaient sporadiques, par intérêt et non par provocation.

La limite définie par le Shoul'han Aroukh n'est pas très claire. Comment définir ce côté sporadique et mû par l'intérêt ? La démarche traditionnelle pour mettre à jour des définitions légales précises est de rechercher les sources desquelles le Shoul'han Aroukh a puisé ses conclusions. C'est le travail des commentateurs du Shoul'han Aroukh et en particulier du commentaire du Gaon de Vilna, le Biour HaGra.

Regardons ici le Biour HaGra § 9 :

וְאִפְּלוֹ אִם לִפְעָמִים. וְרָאִיָּה מֵאַבְשָׁלוֹם שְׂאִבּוֹ בִּכְהָ עֲלֵיוּ.

« *Et même si cet homme ou cette femme transgressait parfois des interdits par intérêt. La preuve d'Avshalom sur qui son père a pleuré.* »

En cinq mots (en hébreu) le Gaon a éclairé tout notre sujet.

Que nous enseigne le Gaon de Vilna ? Si David a pleuré et hurlé à la mort de son fils, ce n'est pas par délire, mais c'est à titre des lois de deuil. Et ce passage, loin de nous montrer des ravages psychologiques, fait office d'enseignement et de fondement existentiel.

Nous allons développer cet enseignement.

X. La source du Shoul'han Aroukh et du commentaire du Gaon de Vilna que nous venons de voir est un débat entre Rabbenou Yona Gironi et Rabbi Meir de Rothenburg, débat rapporté par le Rosh (Piské HaRosh, troisième chapitre de Moéd Katan chapitre 59) et par le Mordekhi (troisième chapitre de Moéd Katan § 885, 886).

וְהוּא דַּאֲמַרִּין בְּשַׁעַת יְצִיאַת נִשְׁמָה חַיִּיב לְקַרְוֵעַ כְּתַב רַבִּינוּ מֵאִיר שְׁשַׁמַּע מְרַבִּינוּ יוֹנָה ז"ל דְּהֵנִי מִיְלֵי בָּאָדָם שְׂאִינוּ רַשַׁע אֲבָל בָּאָדָם רַשַׁע וְחִשּׁוֹד אִין אָדָם חַיִּיב לְקַרְוֵעַ אֲלָא אֲדַרְבָּה יֵשׁ לְשִׁמּוּחַ כְּדַכְּתִיב בְּאַבּוֹד רַשַׁעִים רִינָה

« *Ce que l'on dit que l'on a l'obligation de déchirer le coin de son vêtement si l'on est présent au moment où l'âme quitte le corps de quelqu'un, Rabbi Meir (de Rothenburg) a entendu au nom de Rabbenou Yona à ce sujet que ce dont on parle, c'est d'un homme qui n'est pas Racha, qui n'est pas impie, mais si cette personne est Racha, impie, on n'a pas l'obligation de déchirer son vêtement, et bien au contraire faut-il se réjouir, comme dit le verset dans la perte des impies est la joie.* »

וְכַתֵּב דְּלֹא נִהְיָא לִיָּה דַּאֲמַרִּין בְּפִרְק הָאוֹרֵג לְמָה זֶה דּוֹמָה לְסַפֵּר תּוֹרָה שְׁנִשְׂרַף שְׁחִיב לְקַרְוֵעַ וְפִירַשׁ רַש"י הַתָּם וְאִף נִשְׁמַתּוֹ שֶׁל יִשְׂרָאֵל דּוֹמָה לוֹ שְׂאִין לָךְ רִיק מִיִּשְׂרָאֵל שְׂאִין בּוֹ תּוֹרָה וּמִצְוֹת אֲלָא נִרְאָה לִי שְׁחִיב לְקַרְוֵעַ עַל הַכֹּל בְּשַׁעַת יְצִיאַת נִשְׁמָה לְבַד מְמוֹמֵר לַעֲבוֹדָה זֶרָה שְׁכֵל הַמּוֹדָה בָּהּ כְּכּוֹפֵר בְּכֹל הַתּוֹרָה כּוֹלָה וְהֵינּוּ דַּתְנִיָּא בְּמַסַּכְת סוֹפְרִים הַפּוֹרֵשׁ מְדַרְכֵי צִיבוֹר אִין מְתַעַסְקִים בּוֹ בְּכֹל דְּבַר, אַחִיהֶם וְקַרְוִיבֵיהֶם לּוֹבֵי שֵׁים לְבָנִים וּמְתַעַטְפִים לְבָנִים וְאוֹכְלִים וְשׁוֹתִים וְשִׁמְחִים שְׂאֵבֵד שׁוֹנָא שֶׁל מְקוֹם שְׁנֵאֲמַר הֲלֹא מִשְׁנֵאִיק ה' אֲשֵׁנָא וְכו'.

« *Cependant il écrit (Rabbi Meir de Rothenburg) qu'il n'est pas d'accord avec Rabbenou Yona car nos Maîtres enseignent dans le traité Shabbat (105b) : à quoi cela ressemble-t-il (le départ de l'âme du corps d'une personne du peuple d'Israël) ? A un livre de la Torah qui brûle. Rashi explique : de même l'âme d'un Israël lui ressemble, car tu ne trouves pas le plus quelconque du peuple juif qui ne soit pas plein de Torah et de Mitzvot. Il me semble donc que l'on a l'obligation de déchirer son vêtement si l'on est présent au décès de tout Juif. La seule exception sera celui qui se sera converti à l'idolâtrie, au sujet de qui nos Maîtres disent dans le traité Soferim : on ne porte aucun deuil pour une personne qui se sépare des chemins de la communauté, leurs frères, leurs proches s'habillent de blanc, mangent et boivent dans la joie et se réjouissent de la perte de l'ennemi de D., comme dit le verset Ceux qui te haïssent D., je les haïrai. (...)* »

Certes, et ceci est le cœur de notre sujet, l'enjeu sous-jacent est de savoir qu'est-ce que Kitvé HaKodesh, qu'est-ce que le Nakh, les textes prophétiques ? Sont-ils des récits fondateurs, des mythes, des récits d'histoire, des épopées littéraires ? Parlent-ils à notre intelligence, notre Sékhele, ou à nos sentiments ? Sont-ils à lire ou à étudier ? Nous voyons d'ici, des enseignements du grand Maître de notre tradition le Maharam de Rothenburg, que ces versets sont donnés pour être sources d'enseignement.

Si le texte rapporte que le roi David pleure à l'annonce du décès de son fils dévoyé, ce n'est pas pour nous décrire les grandeurs et décadences des hommes

שְׂאִינוּ כּוֹפֵר וְאִינוּ עוֹשֶׂה הַכַּעֲסִים דְּכַתִּיב וְהִנֵּה הַמֶּלֶךְ בּוֹכֵה וּמְתַאבֵּל עַל אֲבִישָׁלוֹם אִף עַל פִּי שַׁעֲשֵׂה כְּמָה עֵבִירוֹת וּמְדָר בְּאַבִּיו וּבְמַלְכוּת בֵּית דָּוִד וְבָא עַל פְּלַגְשֵׁי אֲבִיו אֲלָא כִּיּוֹן שְׁלֹא עֲשֵׂה לְהַכְעִיס אֲלָא מְתַאוּה הִיָּה לְמַלּוֹךְ רָאוּי לְהַתְּאָבֵל עֲלֵיוּ.

« *Mais si un homme faute parfois par intérêt ou bien se désintéresse de l'accomplissement d'une Mitzva par paresse, sur une telle personne on aura l'obligation de déchirer son vêtement au moment de sa mort, puisqu'il n'est pas un renégat et n'agit pas par provocation, comme dit le verset et voici le roi pleure et s'endeuille sur Avshalom. Bien qu'il ait fait de nombreuses fautes, qu'il se soit révolté contre son père et contre la royauté de la maison de David, qu'il soit allé avec les concubines de son père, étant donné qu'il n'a pas agi pour s'opposer à D. mais parce qu'il désirait ardemment régner, il fallait s'endeuiller pour lui.* »

Si cet enseignement de Rabbi Meir de Rothenburg, le Maharam de Rothenburg, est finalement la conclusion légale du Shoul'han Aroukh comme nous l'avons vu plus haut, il n'en reste pas moins absolument stupéfiant. Comment peut-il comparer une personne qui faute occasionnellement par faiblesse ou paresse à Avshalom ? Avshalom ne serait-il pas pour nous au contraire le type même de celui qui faute en étant acharné dans ses fautes ? Ne serait-il pas au contraire l'exemple même du Racha, de l'impie, du salaud, de celui qui s'acharne et détruit, sa famille, lui-même et le peuple juif ? Y a-t-il place pour de plus grandes fautes ?

Certes, et ceci est le cœur de notre sujet, l'enjeu sous-jacent est de savoir qu'est-ce que Kitvé HaKodesh, qu'est-ce que le Nakh, les textes prophétiques ? Sont-ils des récits fondateurs, des mythes, des récits d'histoire, des épopées littéraires ? Parlent-ils à notre intelligence, notre Sékhele, ou à nos sentiments ? Sont-ils à lire ou à étudier ? Nous voyons d'ici, des enseignements du grand Maître de notre tradition le Maharam de Rothenburg, que ces versets sont donnés pour être sources d'enseignement.

Si le texte rapporte que le roi David pleure à l'annonce du décès de son fils dévoyé, ce n'est pas pour nous décrire les grandeurs et décadences des hommes

de pouvoir et les délires tourmentés des âmes, mais pour que nous apprenions, nous, quelque chose dans les engagements complexes de notre vie.

Nous proposons de définir à partir de notre étude une différence entre le 'Hol, le profane, et le Kodesh, le saint.

Qu'est-ce que les textes prophétiques ? Sont-ils des récits fondateurs, des mythes, des récits d'histoire, des épopées littéraires ? Parlent-ils à notre intelligence ou à nos sentiments ? Sont-ils à lire ou à étudier ?

XI. La Torah rapporte qu'à la mort de Myriam il n'y eut plus d'eau pour les enfants d'Israël dans le désert (Bemidbar, chapitre XX). Ils se disputèrent encore une fois avec Moshé. C'est à la suite de ce passage dramatique que fut décrété sur Moshé et Aaron qu'ils n'entreraient pas dans la terre d'Israël. Mais qu'ont-ils fait ? Ont-ils fauté ?

ויאמר ה' אל משה ואל אהרן יען לא האמתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם.

« D. dit à Moshé et à Aaron : puisque vous n'avez pas eu confiance en moi pour Me sanctifier aux yeux des enfants d'Israël, vous n'amènerez pas cette assemblée-là dans la terre que Je leur ai donnée. »

Manifestement, le problème est que Moshé et Aaron n'ont pas sanctifié D. aux yeux des enfants d'Israël, mais que signifie cette expression ? Regardons le commentaire de Rashi :

להקדישני. שאילו דברתם אל הסלע והוציא היי"ת מקודש לעיני העדה ואומרים מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע ואינו צריך לפרנסה מקיים דבורו של מקום קל וחומר אנו.

« Pour Me sanctifier. Si vous aviez parlé au rocher, j'aurais été sanctifié aux yeux de l'assemblée. Ils auraient dit : si déjà le rocher qui ne parle pas, qui n'entend pas et qui n'a pas besoin de recevoir de subsistance accomplit la parole du Lieu de toute chose, raison de plus nous. »

C'est-à-dire raison de plus nous, qui avons une bouche pour parler, des oreilles pour entendre et qui avons besoin impérieusement de recevoir notre subsistance, que nous devons accomplir la parole de D., appelé ici le Lieu de toute chose.

J'ai entendu de mon Maître Rav Eliahou Abitbol, qu' 'ה lui donne une longue vie, discerner des paroles de Rashi la nuance suivante. Qu'ont fait Moshé et Aaron ? Ils ont frappé le rocher. Ceci en soi est un prodige, qu'en le frappant le rocher donne de l'eau, c'est ce que l'on appelle un miracle, et alors, à quoi sert ce prodige puisqu'on n'en apprend rien ! C'est 'Hol,

profane, littéralement « vide ». Sanctifier, c'est faire en sorte que l'on apprenne, que cela ait un impact dans notre réflexion, dans l'intime de notre réflexion. Réflexion au sens strict, que cela amène à réfléchir, et à avoir un impact dans notre vécu. Que les enfants d'Israël tirent de ce miracle un raisonnement a fortiori (comme nous l'explique Rashi).

De même les Kitvé HaKodesh, les Ecrits Saints. Il y a lire et apprendre. C'est par le biais du travail de fond des Maîtres talmudistes que ce qui peut apparaître comme des récits historiques, des proses élégiaques, éclate en source d'enseignement et d'étonnement, de Kedousha, de sainteté.

[Voir traité Berakhot 28b :

תנו רבנן כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו אמרו לו רבינו למדנו ארחות חיים ונזכה בהם לחיי העולם הבא אמר להם הזהרו בכבוד חבריהם ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבו בן ברכי תלמידי חכמים וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם מתפללים ובשביל כך תזכו לחיי העולם הבא.

« Nos Maîtres enseignent : lorsque Rabbi Eliezer tomba malade, ses élèves vinrent le visiter. Ils lui dirent : Maître, enseignez-nous les chemins de vie, et que nous puissions mériter ainsi la vie du monde futur. Il leur dit : faites attention au respect de vos camarades, retenez vos enfants de la logique, placez les entre les genoux des Talmidé 'Hakhamim et lorsque vous priez, sachez devant qui vous priez et ainsi vous mériterez la vie du monde futur. »

Notre propos n'est pas d'analyser les détails de ce texte très riche. C'est le commentaire de Rashi sur l'expression 'retenez vos enfants de la logique' qui nous occupe :

מנעו בניכם מן ההגיון. לא תרגילום במקרא יותר מדאי משום דמשכא. לשון אחר משיחת ילדים.

« Retenez vos enfants de la logique. Ne les habituez pas à lire de trop le Tanakh, les versets, car cela est trop attirant ; autre explication : empêchez les de passer leur temps dans les bavardages des enfants. »

Sacré Rashi ! Là il nous a bien épatés, lui le commentateur hors pair du Tanakh, des versets. Et de plus mettre dans sa seconde explication sur le même plan la fréquentation des versets de la Torah avec les bavardages vains et stériles des gosses qui ne savent comment tuer le temps !

Il nous semble que notre étude nous apporte des éléments pour saisir l'extrême précaution que nos Maîtres ont par rapport à l'étude du Tanakh. N'étudiez pas le Tanakh ! Faites que vos enfants fréquentent les Talmidé 'Hakhamim, les talmudistes ! Car c'est par le travail acharné de la tradition orale que l'on pourra se dégager du côté linéaire des versets et en dégager in fine la dimension prophétique, c'est-à-dire la dimension de Kedousha, ce en quoi ce texte est à même de nourrir la réalité de ma vie, de notre vie. Et d'y imprimer un questionnement concret.]

XII. Revenons à l'enseignement de Rabbi Meir de Rothenburg.

« Mais si un homme fautive parfois par intérêt ou bien se désintéresse de l'accomplissement d'une Mitzva par paresse, sur une telle personne on aura l'obligation de déchirer son vêtement au moment de sa mort, puisqu'il n'est pas un renégat et n'agit pas par provocation, comme dit le verset et voici le roi pleure et s'endeuille sur Avshalom. Bien qu'il ait fait de nombreuses fautes, qu'il se soit révolté contre son père et contre la royauté de la maison de David, qu'il soit allé avec les concubines de son père, étant donné qu'il n'a pas agi pour s'opposer à D. mais parce qu'il désirait ardemment régner, il fallait s'endeuiller pour lui. »

Rarement avons-nous vu texte plus stupéfiant ! Comment dire qu'Avshalom a fait quelques fautes, comme si cela était somme toute anodin, mais y a-t-il plus grave que vouloir tuer son père, violer

en public ses concubines et déstabiliser tout le pays en une guerre civile ? Enfantillages ? Rabbi Meir dit 'il n'est pas un renégat et n'agit pas par provocation' [la démarche du Maharam n'est pas isolée, voir Tossfot traité Sotha 10b [דה"מ דאייתי לעלמא דאתי].

Mais pour nous, comment peut-il y avoir pire impie que cet Avshalom ?

Peut-être pouvons-nous proposer de dire qu'Avshalom barbote dans ses problèmes. Comme le dit le Maharam 'il désire intensément prendre le pouvoir', et, comme nous l'avons prouvé de notre étude, il avait toutes les dispositions pour en être digne.

Le Maharam dit : « il n'est pas un renégat et n'agit pas par provocation », en d'autres termes il est enfermé dans son problème, il fautive mais il n'a pas d'interlocuteur vis-à-vis de qui il fautive. Il fautive mais ne touche pas dans sa fautive le problème de D., il ne s'oppose pas à D., il n'agit pas pour s'y opposer [ce qui n'est pas le cas d'A'hitophel].

J'affirme que nous ne savons pas et ne soupçonnons pas de quoi parlent ici nos Maîtres. Y a-t-il dans notre Psyché d'autres mobiles que nos désirs, nos frustrations, nos ressentiments, où y a-t-il espace pour autre chose, pour une autre dimension, et pour quelle dimension ?

XIII. Prenons un exemple pour essayer de cerner ce dont on parle.

Imaginons un jeune adolescent qui entre dans un supermarché à une heure de pointe muni d'une mitraillette et qui tire dans le tas. C'est un massacre. D'après l'avis de Rabbi Shimon dans la Michna du neuvième chapitre du traité Sanhédrin, un tel acte ne sera pas considéré un homicide au sens pénal du terme, car il n'a pas eu l'intention de tuer quelqu'un de précis, c'est un massacre, non un crime.

Comme dit la Guemara, traité Sanhédrin 79a :

מאי טעמא דרבי שמעון, אמר קרא וארב לו וקם עליו עד שיתכוון לו.

« Quelle est la raison de Rabbi Shimon ? Le verset dit : il lui tend une embuscade et se lève sur lui, il ne sera condamnable (à titre

d'homicide) que s'il a l'intention de tuer cette personne précisément. »

[Il y a débat chez les décisionnaires pour savoir si la conclusion légale est comme Rabbi Shimon sur ce point, quoi qu'il en soit sur le fond de l'analyse, il n'y a pas de discussion [והמשכיל יבין]]

Quelle est la différence entre un crime comme l'entend Rabbi Shimon et notre cas du massacreur ? Nous pouvons proposer de dire que le jeune muni de sa mitraillette déverse sa haine, sa rage, il ne s'attaque pas à un homme précis, il n'a pas en face de lui la présence précise de cet homme créé à l'image de D., il ne s'oppose pas à D., il ne s'oppose pas à D.

XIV. Lorsque Moshé et Aaron vinrent pour la première fois voir Pharaon pour qu'il libère les enfants d'Israël, il leur rétorqua (Shemot, chapitre V, verset 2) :

ויאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל.

« Pharaon dit : qui est 'ה, D., pour que j'écoute sa voix ? »

L'explication classique est de dire que Pharaon ne connaissait pas la divinité exprimée par le Tétragramme. Qu'il connaissait le D. de la nature mais non le D. de la providence.

J'ai entendu de mon Maître Rav Eliahou Abitbol la boutade suivante au nom du Rabbi de Kotsk. Le Rabbi de Kotsk aurait dit : eh bien ce Pharaon c'est un mensch (c'est-à-dire c'est quelqu'un) !

Au contraire de l'explication classique, il connaît D., et le refuse (l'explication est plausible en cela qu'il prononce Son nom). En quoi serait-il un mensch, quelqu'un ? En cela qu'il a dépassé ses problèmes narcissiques et qu'il se trouva confronté au problème fondamental de l'homme : avoir un interlocuteur.

Le verset rapporté plus haut disait : « Epargnez le jeune homme, épargnez Avshalom. » Comment David pouvait-il quémander qu'on épargne Avshalom et comment pouvait-il l'appeler « le jeune homme », mais c'était un adulte ?

Peut-être pouvons-nous maintenant aborder de la manière suivante : laissons-le mûrir, il faut qu'il mûrisse et accède à l'âge adulte. Il va dépasser ces soubresauts et va mûrir si tant est qu'on ait la patience de le laisser vivre.

XV. Nous proposons de dire que cette étude pose la question de notre relation à D.

Il est aujourd'hui facile de parler de D., ce qui n'était pas le cas il n'y a ne serait-ce que quelques années. La religion et la piété ont reconquis notoriété et tribune. Comment aborder ce nouveau regain pour la bigoterie ?

Les méandres de notre étude nous semblent apporter quelques éléments d'analyse.

Avshalom, malgré son âge et le fait qu'il avait des enfants, est appelé 'jeune homme'. Le Maharam nous a aidé à percevoir en quoi somme toute ses forfaits étaient de portée limitée, limitée car n'ayant encore pas touché l'enjeu de notre relation au Lieu de toute chose. Immature. Il ressort que la relation à D. est de l'ordre d'une maturité, d'une maturation.

Si nous pouvons nous exprimer ainsi, la modernité a évacué de nous la capacité de parler de D. Avshalom est un peu cet homme de la modernité enferré dans son moi, et dans ses pulsions. Sachons gré justement à cette modernité en cela qu'elle nous a donné un terrain riche sur lequel nous pouvons œuvrer et mûrir notre découverte de Notre interlocuteur. Sachons gré de devoir mûrir et travailler avant de pouvoir parler de l'essentiel. Tel nous semble être un des enjeux d'aujourd'hui et en faire l'impasse serait analogue à la tendance que nous aurions eu spontanément de décréter sur quelqu'un comme Avshalom qu'il est un Racha, un impie, alors que la démarche des Maîtres de notre Tradition est d'un tout autre horizon.

Nourrir ou dominer ? Le décret de Yossef en Egypte

A la fin de Parachat Vayigach, la Torah revient sur le rôle de Yossef à la tête de l'Égypte, après l'épisode des retrouvailles entre Yossef et ses frères, puis la venue de toute la famille de Yaaqov en Egypte.

Quelle est alors la situation ? La famine est venue après les sept années d'abondance, et le monde entier vient s'approvisionner auprès de Yossef qui dispose d'innombrables quantités de blé en réserve (*Berechit*, 41, 53-57). Le verset 6 du chapitre 42 résume la position qu'a acquise Yossef : « Et Yossef est le maître du pays, il est le fournisseur [de blé] pour tout le peuple du pays. »

Aux versets 13 à 26 s'engage une négociation entre les Égyptiens - que la famine accable - et Yossef. Ils veulent du pain pour ne pas mourir, et Yossef acquiert ainsi en échange - pour le compte de Pharaon - tout l'argent, puis tous les troupeaux, puis toutes les terres, les Égyptiens se retrouvant finalement métayers au service de Pharaon et astreints à lui payer un tribut annuel. L'épisode se clôt ainsi au verset 26 : « Et Yossef en a fait un décret (*'hoq*) jusqu'à ce jour sur la terre d'Égypte qu'un cinquième est à Pharaon ; rien que la terre des prêtres seule n'était pas à Pharaon. »

Pourquoi faire une exception pour les prêtres ? La raison en est donnée au verset 22 : « Rien que la terre des prêtres il n'en a pas fait l'acquisi-

tion ; car c'est un décret (*'hoq*) pour les prêtres de la part de Pharaon, et ils mangeaient leur portion (*'hoq*) que leur avait donnée Pharaon, ainsi ils n'ont pas vendu leur terre. » Le même mot, *'hoq*, signifie également décret et portion, dans le même verset. Rachi explique : « un *'hoq* : tant et tant de pain par jour. » Ainsi le statut des prêtres est-il réglé, par décret de Pharaon, et ce décret consiste à leur allouer une portion fixe de nourriture quotidiennement. Celle-ci leur permet de subsister, à l'abri de la famine qui ravage le pays, sans avoir à vendre leurs terres. Or l'enchaînement des versets laisse à penser que Yossef veut en venir à donner à tout le peuple d'Égypte un statut similaire, non pas dans le contenu - les gens du peuple deviennent métayers et non pensionnaires comme les prêtres - mais dans la forme, celle, juridique, du décret, du *'hoq* : « Et Yossef en a fait un *'hoq*. » Pourquoi Yossef a-t-il voulu lier les Égyptiens à la terre et à Pharaon par la dimension du *'hoq* ?

Qu'est-ce qu'un *'hoq* ? La Guemara *Yoma* 67b, en analysant le verset (*Vayikra*, 18, 4) : « Vous ferez mes législations et vous garderez mes décrets, je suis Hachem votre D. », établit une distinction entre législation (*michpat*) et décret (*'hoq*) :

« Vous ferez mes législations : ce sont les choses qui, si elles n'avaient pas été écrites, il serait logique qu'on les écrive. Ce sont [les interdits] de

l'idolâtrie, de l'inceste, du meurtre, du vol et du blasphème. Vous garderez mes décrets : ce sont les choses contre lesquelles se rebellent le Satan et les peuples du monde. Ce sont [les interdits] de manger du porc, de porter des vêtements de laine et de lin mélangés, la *'halitsa*, la purification après la lèpre, le bouc émissaire, la vache rousse. Peut-être diras-tu que ce sont des actes vains (*maassé tohou*), c'est pourquoi il est dit 'Je suis Hachem' : c'est Moi Hachem qui ai prescrit, vous n'avez pas le droit de les critiquer. »

A première vue, un *'hoq* semble relever d'une pure décision divine que nous devons respecter en tant que telle, sans nécessairement la comprendre. Au contraire, les *michpatim* semblent pouvoir être déduits rationnellement, étant somme toute les règles nécessaires à la bonne marche de la société. Rachi, sur notre Guemara, explique *'hoq* ainsi : « cela signifie que ce ne sont que des décisions du roi (*guezerot hamelekh*). » Et il donne comme exemple précisément notre verset, « Et Yossef en a fait un *'hoq*. »

Ce Rachi pose une difficulté : en quoi notre verset est-il pertinent pour illustrer la définition de la Guemara ? Il s'agit certes d'un « décret du roi », et peut-être Rachi ne cherche-t-il qu'à donner un exemple où *'hoq* a le sens de *guezerot hamelekh*. Mais Yossef semble être ici bien plus l'excellent gestionnaire d'un pays qui a

besoin de lui qu'un roi imposant des décrets vécus comme arbitraires et dont l'utilité serait peu évidente ! D'un côté la définition de la Guemara coïncide mal avec notre verset, et de l'autre il est difficile de voir en quoi les décisions politiques et sociales de Yossef en Egypte ont un rapport avec les *'houqim* donnés par Hakadoch Baroukh Hou aux Bnei Israël.

En quoi consistent les décisions de Yossef ? Le verset 6 du chapitre 42, nous l'avons vu, donne une certaine définition de Yossef en Egypte. Celle-ci comporte deux dimensions : celle de maître (*chalit*) et celle de fournisseur (*machbir*). Yossef est à la fois celui qui domine l'Égypte, en la réorganisant, et celui qui la nourrit, en dispensant la subsistance. Les deux dimensions sont liées : de la justesse de sa domination dépend sa capacité à être nourricier. Ainsi rapporte-t-il toutes les richesses qu'il acquiert à Pharaon, sans s'enrichir personnellement (voir *Berechit*, 47, 14). Ainsi pratique-t-il les justes prix du marché bien qu'étant en situation de monopole, sans faire de spéculation, selon le Midrach.

Le *Tseror Hamor* lie explicitement cette dimension d'intégrité et de droiture de Yossef, sa dimension de *tsadiq*, à son aptitude à être celui qui dispense la subsistance : « Yossef était le juste (*tsadiq*), et le juste est le fondement du monde, il était capable d'avoir pitié d'eux et de les nourrir de manière à ce qu'ils ne meurent pas. » Sur cette base, le *Tseror Hamor* donne une lecture de l'échange entre Yossef et les Égyptiens où tout se passe comme si Yossef construisait petit à petit, et difficilement, un cadre où droiture et subsistance sont possibles en même temps.

La relation première entre Yossef et les Égyptiens est interprétée comme

une relation de suspicion : Yossef met tout l'argent chez Pharaon pour se libérer du soupçon qui pèse sur lui d'en donner à sa famille tout juste installée ; réciproquement, il ne croit pas le peuple quand celui-ci dit lui avoir remis tout l'argent. Le *Tseror Hamor* montre que, face à un peuple condamné à mourir et prêt à accepter n'importe quelle exigence de la part de Yossef, celui-ci, bien que tenant tout entre ses mains, ne se départit pas de sa droiture. Alors que les Égyptiens sans argent cherchent à obtenir la charité, Yossef refuse d'assister ceux qui possèdent des biens et des troupeaux. Alors qu'ils sont prêts à se vendre comme esclaves en même temps que leurs terres, Yossef acquiert les terres mais refuse d'acquiescer les personnes. A chaque étape, les Égyptiens prêts à se livrer entièrement insistent sur la dimension nourricière de Yossef au détriment de sa droiture, en arguant que Yossef le Juste ne saurait devenir la cause de leur mort. Le *Tseror Hamor* décrit un véritable chantage, jusqu'à ce que Yossef en arrive à établir son décret, juste mesure qui tient ensemble la subsistance, la culture de la terre, et la soumission à Pharaon.

Yossef, qui exerce une domination sans partage ne cherche pourtant jamais à transformer celle-ci en une emprise totale et liée à sa personne. Le temps de la famine est un temps de rigueur, un temps où tombent les illusions de liberté et les fausses dépendances. Le fondement, la recherche de la subsistance, est mis à jour. Le travail de Yossef n'est pas de recouvrer ces questions par un nouveau pouvoir, ni par une gestion efficace des choses. Son travail est d'établir le rapport juste entre les êtres et la terre, de sorte qu'il puisse être vécu comme nourricier. Ainsi les Égyptiens dirent à Yossef à propos du décret : « tu nous as donné la vie » (verset 25).

La Guemara *Betsa* 16a demande : « d'où savons-nous que le mot *'hoq* a un rapport avec la subsistance ? Parce qu'il est écrit : 'et ils mangeaient leur portion (*'hoq*) que leur avait donnée Pharaon'. »

Rav Samson Raphaël Hirsch, dans son commentaire sur ce même *'hoq* du verset 22, celui des prêtres égyptiens explicitement lié à la nourriture, définit ce terme. Il s'oppose d'abord à la conception habituelle ne voyant dans le *'hoq* qu'un décret arbitraire. Au contraire, « *'hoq* est ce qui est exigé selon la condition, le besoin ou le but de la créature, du désir ou de la relation, et il découle donc de la structure profonde des choses et est une condition de leur subsistance et de leur but. Ainsi 'dispense-moi ma part (*'hoq*) de pain' (Michlé 30, 8) [signifie] : la nourriture dont j'ai besoin pour ma subsistance, qu'elle me soit donnée à ma mesure. [...] De même les *'houqim* sont la nourriture morale, les règles divines qui découlent de la nature profonde de notre structure et de notre but. Les respecter est la condition de notre existence et de la permanence du but de notre nature. »

Nous pouvons maintenant essayer de comprendre le rapport entre le décret de Yossef et les *'houqim* de la Torah. La fin de Parachat Vayigach nous décrit Yossef en train de "construire" un *'hoq* dans un rapport conflictuel aux Égyptiens, et nous montre ainsi ce qu'il est parfois difficile de voir face aux *'houqim* de la Torah. Comme le définit Rav Hirsch, un *'hoq* est le rapport de justesse à une chose, telle qu'elle fasse vivre. Mais ce rapport n'est pas donné de manière transparente. Comme le *Tseror Hamor* le montre, Yossef, bien qu'étant le Juste par excellence et par là disposé à nourrir les autres, est d'abord celui qui refuse les dépendances stériles

de la charité et de l'esclavage. Il n'est pas dans la gestion du réel, mais dans la rigueur de la domination. Ainsi est-il celui qui impose de rompre le lien d'évidence avec la terre en déplaçant des populations entières (verset 21). Pourtant, ces *guezerot hamelekh* ne visent pas l'établissement d'un pouvoir arbitraire. Il s'agit d'établir, par l'indépendance relative mais active des Egyptiens, la pérennité de la culture de la terre, source de subsistance : « Voici pour vous de la semence, et vousensemencerez la terre. Et aux récoltes, vous donnerez un cinquième à Pharaon. Et les quatre autres ce sera pour vous pour la semence des champs et pour votre manger et

pour ceux de vos maisons et à manger pour vos petits. » (versets 23-24)

De même, la soumission aux *'houqim* dont l'utilité est pourtant peu évidente exige une position active. C'est ce qu'explique Rambam (Maïmonide) dans la troisième partie du *Guide des égarés* (chapitre 26) qui analyse notre Guemara dans *Yoma*. Il rapporte le Talmud Yerouchalmi (*Peah* 4a) qui interprète le verset (Devarim 32, 46) : « Car ce n'est pas une chose vide de votre part » par « si elle est vide, c'est de votre part. » Et il commente ainsi : « cette loi n'est pas une chose vide sans but utile, et s'il vous semble qu'il

en est ainsi à l'égard de certains commandements, la faute en est à votre compréhension. » Ainsi le caractère apparemment arbitraire des *'houqim* est une condition pour dépasser les dépendances illusoires : leur utilité ne se donne pas d'elle-même. Leur fécondité nécessite une recherche et un travail qui les ancrent dans le réel, pour que les *'houqim* aient une réalité pour nous, afin que nos actes ne soient pas des « actes vains », des *maassé tohou*.

Après le succès de la journée d'étude du 18 juin 2006 autour du thème

« L'épreuve de la parnassa » Gagner sa vie dans l'optique de la Torah

Nous vous proposons un CD audio reprenant plusieurs interventions essentielles

M. CLAUDE RIVELINE, Professeur à l'Ecole des Mines de Paris

« Un regard juif sur la science économique »

RAV MOSHE TOURETSKY, Dayan à El'ad (Israël)

Questions / réponses : « Comment concilier vie professionnelle et respect des Mitzvot ? »

RAV AVRAHAM WEINGORT, Professeur de droit hébraïque à la Sorbonne, et enseignant à la Yeshiva Hekhal Eliahou (Israël)

« L'atteinte à la subsistance d'autrui dans le droit juif »

RAV GÉRARD ZYZEK, Directeur de la Yechiva des Etudiants

« Le respect du Shabbat – entre angoisse et délice... »
« La complémentarité de l'homme et de la femme dans la parnassa »

Au total 8 heures d'écoute !

Le prix du CD est de 15 € (frais de port compris).

Pour commander, envoyez vos coordonnées sur papier libre et votre règlement à l'ordre du CHER, 10 rue Cadet, 75009 Paris.

Pilpoul Numéro 16 - Mai 2007 / Iyar 5767

Pilpoul est une publication du C.H.E.R (Centre Hébraïque d'Etude et de Réflexion), association loi 1901 destinée à encadrer et développer les activités de la Yéchiva des Etudiants.
Président du C.H.E.R : Claude Hoffmann - Directeur de la Yéchiva des Etudiants : Gérard Zyzek

Ont collaboré à ce numéro :

Jérôme Benarroch, Emmanuel Bonamy, Emmanuel Vaniche, Gérard Zyzek

Mise en page : David Chemla - Imprimeur : Imprimerie Nouvelle - Normandie

C.H.E.R - 10, rue Cadet - 75009 Paris

Pilpoul est publié grâce au concours du FSJU, que nous remercions vivement.



La Yechiva des étudiants

propose de nouveaux cours !

Le dimanche matin, de 09 h à 10 h

cours d'initiation aux concepts et méthodes développés par le Maharal de Prague, animé par Rav Zysek
Programme : Netsa'h Israël, ouvrage central du Maharal sur l'exil, la délivrance et le destin d'Israël

Le dimanche matin, de 10 h 30 à 12 h 30, et le jeudi soir de 20 h 30 à 22 h 15

cours d'initiation à la Guemara par M. Micho Klein
Programme : étude du traité Ketoubot destinée à des débutants

Le lundi soir et le jeudi soir de 20 h 30 à 22 h 30

cours de Guemara par Rav Bloch
Programme : étude suivie du traité 'Houlin (8ème chapitre) pour élèves de niveau intermédiaire

Le jeudi soir, de 19 h 30 à 20 h 45

cours pour public féminin animé par M. Jacqui Ackermann
Programme : apprentissage de la vie juive au quotidien (thèmes : la cacherouth, Shabbat, etc.)

Le jeudi soir, de 21 h à 22 h 30

cours de pensée juive sur texte animé par M. Jacqui Ackermann
Programme : Shaarei Teshouva, ouvrage de référence de Rabbenou Yona (Espagne, XIIIème siècle)

Et toujours nos grands classiques...

Tous les matins du lundi au vendredi, de 08 h 10 à 09 h 30

cours de halakha par Rav Zysek
Programme : Mishna Beroura, lois relatives au Shabbat – l'élaboration de la Halakha depuis le Talmud jusqu'aux décisionnaires contemporains

Le mardi soir de 21 h à 23 h

cours de pensée juive sur texte par Rav Zysek, pour public mixte
Programme : analyse de sujets de société à la lumière du Talmud et de ses commentateurs
Ce cours est subventionné par la Fondation pour la Mémoire de la Shoah.

Le mardi soir, de 20 h 45 à 22 h 45

cours de 'Houmash approfondi animé par M. Micho Klein
Programme : étude de la Parasha éclairée par Rashi, Na'hmanide, Ibn Ezra, le Midrash...

Le mardi soir de 21 h à 23 h

cours de Guemara par Rav Bloch
Programme : étude suivie du traité Sanhédrin (3ème chapitre) pour élèves avancés

Le lundi soir de 20 h 30 à 22 h

étude suivie animée par Madame Zysek, pour dames mariées
Programme : Ohel Ra'hel, ouvrage contemporain traitant des Mitzvot spécifiques aux femmes
[Attention : vérifier au 01 43 38 68 27 les dates de reprise du cours après Pessa'h.]

Pour tous renseignements : 06. 61. 42. 33. 94.