

pilpoul

ביאור



Avril 2006, Numéro 15, Nissan 5766, Bulletin de la Yéchiva des Etudiants - 5 €

SOMMAIRE

éTUDE

Respect des parents - Raison et Identité

Par

Georges Hansel

Page 2

TaLMUD

Honorer ses parents: un questionnement sur le sens de notre vie

Par Gérard Zysek

Page 10

éTUDE

Le message de Hanouka: ne pas confondre la fin et les moyens

Par

Raphaël Bloch

Page 16

hALACHA

Bal Tach'hit
Finis ton assiette !

Par Yonathan

Magnichewer

Page 20

cOURS

Page 24

éDITO

Le thème du respect des parents a été analysé sous différents angles à la Yechiva pendant plus d'une année, d'abord lors d'une série de cours le mardi soir, puis à l'occasion de la grande journée annuelle d'étude sur textes, et enfin durant une passionnante veillée de Hoshana Rabba. Il était donc naturel de proposer un dossier sur le sujet dans le présent numéro de Pilpoul, sans toutefois prétendre en faire le tour, loin s'en faut.

Il est frappant de constater que les questions les plus passionnelles sont traitées par nos Maîtres à l'aide de l'arsenal juridique commun à l'ensemble du Talmud. Ils n'appliquent pas de critères spécifiques aux situations impossibles qui peuvent survenir dans la relation d'un homme à son père ou à sa mère. Comme si les Sages de la Torah n'étaient jamais étonnés de rien ! Ils traitent

le sujet à fond, sans occulter aucune difficulté, mais utilisent les mêmes outils que s'ils devaient trancher une question relative à tout autre commandement.

On pourrait se demander si ces discussions entre les Sages ne témoignent pas d'une certaine insensibilité aux problèmes des gens, si la froideur toute juridique de leurs débats ne masque pas l'essentiel. Mais c'est précisément l'inverse qui est vrai : seule une analyse rigoureuse et méthodique peut déboucher sur une compréhension profonde de ce qui se joue au plus profond de notre existence. Ceci suppose un investissement très exigeant dans l'étude de nos textes. Nous espérons que grâce à Pilpoul, vous pourrez, chers lecteurs, vivre un peu de ce qui fait vibrer la Yechiva jour après jour.

Emmanuel Vaniche

judaic'art



Créations personnalisées - Judaic Art

<http://judaic-art.site.voila.fr>

Respect des parents

Raison & Identité

par Georges Hansel
Professeur émérite à l'Université de Rouen

On doit honorer ses parents. L'énoncé de cette obligation n'est certes pas très original, mais les textes talmudiques qui en traitent et les règles qui la concrétisent nous incitent à en approfondir la raison ou plus précisément le sens.

RAISON ET SENS D'UNE OBLIGATION

L'expression « raison d'une obligation » est ambiguë, pouvant être comprise dans une double acception. Dans une première acception, donner la raison d'une obligation, d'une loi, consiste à en donner une justification extérieure à son observance directe. Il s'agit de montrer que l'application de la loi est nécessaire ou au moins souhaitable pour obtenir tel ou tel résultat admis a priori comme bénéfique, ou, inversement, pour éviter telle ou telle conséquence néfaste. Dans une deuxième acception, donner la raison d'une obligation signifie expliciter la modalité de comportement qu'elle concrétise, une valeur ou un principe a priori qui la traversent et la justifient d'emblée, indépendamment de telle ou telle conséquence prévisible.

Par exemple, la Torah prescrit au commerçant d'avoir des poids et mesures conformes à la valeur qu'ils sont sensés avoir. C'est évidemment indispensable pour toute organisation efficace de la vie commerciale. Si l'anarchie règne dans les poids et mesures, il n'y a plus de sécurité dans les transactions. Assurer la possibilité de la vie commerciale est donc la raison des prescriptions sur les poids et mesures.

Toutefois, c'est là une raison extérieure à l'observance directe de la loi. Un commerçant particulier peut bien frauder sans bouleverser l'ordre social.

En revanche, d'un autre côté, avoir des poids et mesures exactes appartient directement à ce qu'on entend par honnêteté du comportement commercial (*nosse venoten beemouna*). Pour un commerçant, effectuer la vérification de ses poids et mesures selon les prescriptions de la halakha, c'est obéir à un certain standard d'honnêteté. Cette « raison » fait corps avec son action ; elle en est inséparable et en constitue à la fois le sens intrinsèque immédiat et la justification.

En hébreu, le même terme *taam* est employé dans les deux cas, ce qui prête à confusion. Par exemple, chaque fois que le Talmud énonce *Rabbi Chimon darich taama dekra, Rabbi Simon recherche et tient compte de la raison du verset*, le terme de *raison* est employé dans la première acception. En revanche quand le Talmud pose la question *mai taama, quelle est-la raison ?*, c'est le plus souvent avec la seconde signification. Aussi pour éviter la confusion entre les deux acceptions, j'emploierai dans le second cas le terme de « sens » de l'obligation plutôt que celui de « raison ». C'est avant

tout le sens de l'obligation d'honorer ses parents que je me propose d'explicitier ici. Quel est le sens du comportement que les lois du *kiboud av vaem*, du respect du père et de la mère, concrétisent ?

DEUX CLASSES DE COMMANDEMENTS

Il faut auparavant introduire une deuxième distinction. La théologie juive classique, notamment à partir de Saadia Gaon, distingue deux classes de *mitsvot*, deux classes de commandements. D'un côté les *mitsvot sikhliot*, les commandements de la raison, ceux que la raison humaine impose spontanément, de l'autre les *mitsvot chimiot*, les commandements par audition, les commandements reçus par tradition. Cette distinction apparaît déjà dans le Talmud dans l'explication qu'il donne des termes bibliques *michpat* et *hoq*, qu'on peut traduire en première approximation par « législation » et « décret ». Ces termes apparaissent dans le verset suivant¹ :

Vous mettrez en oeuvre mes législations et garderez mes décrets, je suis l'Eternel votre Dieu. (eth michpetai taassou ve-eth houkotai tichmerou, ani hachem elohekhém).

Dans le traité Yoma², le Talmud commente ainsi ce verset :

Vous mettrez en œuvre ma législation : *il s'agit des choses qui, si elles n'étaient pas inscrites dans la Torah, ce serait logique de les y inscrire, telles que la prohibition de l'idolâtrie, les lois [universelles] concernant la sexualité, les interdits de l'assassinat, du vol et du blasphème.*

Vous garderez mes décrets : *il s'agit des choses que le penchant au mal et les peuples du monde contestent, telles que les interdictions de manger du porc et de porter des vêtements de laine et lin mélangés, la loi du déchaussement [du frère d'un homme décédé sans enfant qui refuse d'épouser sa veuve], le rite de purification du lépreux et celui du bouc émissaire [le jour de Kippour]. Peut-être vas-tu dire qu'il s'agit d'actions vaines (maasse tohou). Le verset dit : je suis l'Eternel, ce qui sous-entend : c'est moi l'Eternel qui l'ai décrété et tu n'as pas le droit de les mettre en doute.*

Pour le Talmud, les lois de la Torah se divisent donc en deux catégories. D'un côté, la Torah comprend un ensemble de lois que la raison impose. Le caractère rationnel de ces lois ou leur utilité est évident pour toute personne pensante. Les commentateurs considèrent généralement qu'il s'agit avant tout des lois nécessaires à la bonne marche de la société.

D'un autre côté, se rencontre une catégorie de lois sans utilité apparente (tel l'interdit de porter un habit fait d'un mélange de laine et de lin) ou des rites curieux, voire choquants (comme celui du bouc

¹ Lévitique, 18:4

² Page 67b

³ Le Talmud distingue entre lois de base universellement valables et lois supplémentaires auxquelles seul le peuple juif est astreint.

émissaire). Quelle attitude doit-on adopter vis-à-vis de ces bizarreries ? La fin de notre passage l'énonce clairement : il s'agit de lois ayant une signification, ce ne sont pas des actions vaines, mais cette signification nous échappe et il faut les accepter sans contestation. Selon l'expression des commentateurs, ces lois se définissent comme *guezerot melekh*, décrets d'un roi, décrets qui s'imposent à tous les sujets même s'ils n'en saisissent pas le sens ou l'utilité.

Toutefois décret du roi ne signifie pas arbitraire ou irrationnel. On ne trouve chez aucun commentateur d'envergure l'idée que des lois de la Torah pourraient ne constituer qu'un exercice de pure obéissance, une sorte de formalisme vide uniquement destiné à tester la soumission du sujet. Ainsi Maïmonide, Nahmanide, le Maharal de Prague rejettent tous les trois explicitement une telle conception⁴. Une telle idée est également exclue par un autre passage célèbre du Talmud⁵ :

Rabbi Isaac a enseigné : pourquoi les raisons des lois de la Torah n'ont-elles pas été révélées ? Car nous voyons que dans deux cas elles l'ont été et, dans ces deux cas, la personne la plus remarquable du monde en a trébuché.

Il est écrit dans la Torah⁶ : le roi ne doit pas avoir de trop nombreuses femmes, de peur que son esprit ne s'égaré. Salomon s'est dit : j'aurai beaucoup de femmes et je ne m'égarerai pas. Et il est écrit⁷ : lorsque Salomon est devenu vieux, ses femmes ont détourné son esprit.

Il est écrit dans la Torah⁸ :

le roi ne doit pas entretenir de nombreux chevaux, de sorte qu'il ne ramène pas le peuple en Egypte pour accroître son écurie, alors que l'Eternel vous a dit : vous ne retournerez pas dans ce chemin. Salomon s'est dit : j'aurai beaucoup de chevaux et ne ramènerai pas le peuple en Egypte. Et il est écrit⁹ : c'était de l'Egypte que provenaient les chevaux de Salomon.

Les commandements reçus par tradition n'ont pas de raison évidente. Ils sont reçus et vécus pour l'essentiel comme une discipline, mais cela n'interdit pas d'en scruter la signification. Il n'est nullement interdit d'y réfléchir et on peut même considérer cela comme souhaitable. Telle est en tout cas la position de Maïmonide qui écrit¹⁰ :

Bien que les lois de la Torah s'imposent comme des décrets, il convient d'y réfléchir et, chaque fois que tu peux leur donner une raison, fais-le. Ainsi les Sages du Talmud ont dit que le roi Salomon avait compris la plupart des raisons des lois de la Torah.

Qu'en est-il maintenant du kiboud av vaem, de l'honneur dû aux parents ? Cette obligation appartient-elle à la classe des mitsvot sikhliot, des michpatim, des lois que la raison imposerait, indépendamment de leur prescription par la Torah, ou au contraire se rattache-t-elle à la classe des mitsvot chimiot, des houkim, des lois imposées par la tradition ? Il va s'avérer que cette obligation a en fait un statut particulier : elle échappe à cette classification précédente ou, plus précisément, elle

appartient simultanément aux deux types de commandements.

SOURCES DANS LE PENTATEUQUE : L'OBLIGATION SE DÉDOUBLE

Pour traduire l'expression kiboud av vaem, j'ai employé jusqu'à présent indifféremment les notions d'honneur et de respect dus aux parents. En effet, la loi juive comprend sous le titre générique de kiboud av vaem certaines obligations rattachées à la notion de kavod, d'honneur, et d'autres relevant de la notion de mora, de respect. L'origine de cette distinction se trouve dans les expressions utilisées par le Pentateuque pour qualifier la relation du fils ou de la fille envers ses parents.

L'obligation d'honorer (kavod) ses parents est énoncée dans les deux versions du Décalogue, en tant cinquième parole :

Honore ton père et ta mère afin que tes jours se prolongent sur la terre que l'Eternel ton Dieu te donne¹¹.

Honore ton père et ta mère, comme te l'a ordonné l'Eternel ton Dieu, afin de prolonger tes jours et de vivre heureux dans la terre que Dieu te donne¹².

En revanche, le Lévitique institue une obligation de « respect » pour laquelle est employé le terme fort de mora traduit dans d'autres contextes par « crainte ». Il faut donc comprendre ce « respect » au sens de « révérence » (Révérance : Grand respect mêlé de retenue et même de

crainte¹³).

Respectez chacun votre mère et votre père et gardez mes sabbats. Je suis l'Eternel votre Dieu.¹⁴

Le fait que dans le Décalogue le père précède la mère et tandis que dans le Lévitique, c'est l'inverse, indique avant tout l'égalité d'obligation envers le père et la mère. Rapportant un midrach, Maïmonide écrit¹⁵ :

Le texte a fait précéder le père à la mère pour l'honneur et la mère au père pour le respect. Cela enseigne qu'ils sont sur un pied d'égalité, aussi bien pour l'honneur que pour le respect¹⁶.

La loi talmudique définit le contenu concret des obligations de respect et d'honneur et il faut souligner le déplacement de sens qu'elle fait subir à la notion d'honneur. En effet l'honneur rendu aux parents est compris par le Talmud comme service et obéissance, ce qui s'écarte quelque peu du sens courant¹⁷ :

Que signifie mora et que signifie kavod ?

Mora : on ne reste pas debout à sa place ; on ne s'assoit pas à sa place ; on ne détruit pas ses paroles et on ne les appuie pas ; on ne l'appelle pas par son nom, ni de son vivant, ni après sa mort... Kavod : on lui sert à manger et à boire, on l'aide à s'habiller ; on le sert exactement de la même façon que les esclaves servent le maître.

RESPECT DES PARENTS : UN COMMANDEMENT DE LA RAISON

Le respect des parents n'est nullement une spécialité

⁴ Celui qui s'en rapprocherait le plus est Rachi dans certains de ses commentaires, mais on peut montrer que tel n'est pas le fond de sa conception. Notamment, pour expliciter la notion de décret du roi, il donne comme exemple l'instauration par Joseph en Egypte d'un impôt de 20% sur toutes les récoltes au profit de Pharaon.

⁵ Traité Sanhedrin, page 21b

⁶ Deutéronome, 17:17

⁷ Rois, I, 11:4

⁸ Deutéronome, 17:6

⁹ Rois, I, 10:28

¹⁰ Michneh Torah, Temoura, 4:13

¹¹ Exode, 20:12

¹² Deutéronome, 5:16

¹³ Cf. Petit Robert

¹⁴ Lévitique, 19:3

¹⁵ Michneh Torah, Lois des révoltés, 6:2

¹⁶ Pour une explication du choix spécifique de ces précédences, cf.

Traité Quiddouchin, pages 30b-31a

¹⁷ Ibid. 16:3

juive. Bien au contraire, la tradition en fait une donnée de la raison et de la conscience morale universelle. Ainsi Rabbi Yehiel-Mikhal Epstein énonce¹⁸ :

Le respect des parents appartient aux commandements de la raison et s'est répandu chez tous les peuples. Même ceux qui renient la Torah y sont attentifs par raison et par nature.

Il n'y a pas à chercher loin pour trouver le fondement à la fois rationnel et naturel du respect des parents. C'est une donnée première de la conscience morale qu'il convient d'être reconnaissant envers qui vous a fait du bien¹⁹ :

Un des fondements de ce commandement est qu'il est normal qu'un homme manifeste reconnaissance et générosité à qui lui a fait du bien. L'ingratitude est un défaut particulièrement répugnant, aussi bien devant Dieu que devant les hommes.

De quoi a-t-on lieu d'être reconnaissant envers ses parents ? Est-ce déjà de nous avoir donné l'existence ? Ce serait jouer avec le sens des mots. Il faudrait supposer chez les parents un effort issu de l'intention explicite de donner la vie pour en faire bénéficier leur descendance. L'engendrement serait interprété comme une bonté envers celui qui n'existe pas encore. Une telle signification, si elle existe, ne correspond certainement pas au sens commun de l'engendrement. Donc oublions pour l'instant le fait que nous avons reçu l'existence de nos parents. Cela ne fonde pas une obligation de « reconnaissance », ce mot étant pris dans son sens courant.

Alors en quoi devons-nous être reconnaissants à nos parents ? Je reprends ici l'analyse faite par Samson Raphaël Hirsch dans son ouvrage Horev. Il y a en premier lieu le souci, les sacrifices et les soins infiniment variés prodigués par les parents à l'être qui vient d'apparaître pour le simple maintien de son existence fragile et pour son développement physique. Il faut ensuite y ajouter le tracas et les efforts incessants accomplis pour son développement intellectuel d'une part, pour son éducation morale d'autre part. A cela, pour nous Juifs, s'ajoutent encore tous les problèmes relatifs à l'intégration de l'enfant, puis de l'adolescent, au sein de la société juive, et, plus profondément, à son insertion dans la

Il faut donc se rendre à l'évidence. Le respect des parents dans la loi juive n'a pas pour fondement premier une obligation de reconnaissance (...)

chaîne des générations et à sa participation à la transmission de notre héritage. A l'origine existence brute, l'adulte n'est devenu ce qu'il est que grâce au souci, aux efforts et aux sacrifices assumés par ses parents. Cela est plus que suffisant comme fondement, à la fois naturel, rationnel et moral, d'une obligation de reconnaissance.

Toutefois ce schéma ne tient pas jusqu'au bout. En tout cas, il ne rend compte que de façon limitée du sens du respect des parents tel qu'il apparaît dans la halakha, dans la loi juive. Qu'en est-il de parents ayant abandonné leur enfant à la naissance ? Il n'y a évidemment pas lieu de leur manifester de la reconnaissance. Or la halakha ne fixe aucune

condition à cet égard. Elle ne dit nullement que l'obligation de respect des parents ne s'applique pas à des parents indignes. Il existe une controverse que j'examinerai plus loin relative au cas de parents qui violent la loi de façon conséquente, mais cette controverse ne concerne pas les parents qui ne se sont pas occupés de leurs enfants.

Inversement, la halakha n'institue pas, même en tant que loi rabbinique (miderabanan), une obligation de respect à l'égard de parents adoptifs. Il est pourtant clair qu'il y a lieu de leur être reconnaissant de ce qu'ils ont fait car, comme l'a énoncé l'auteur du Hinoukh, l'ingratitude est un défaut répugnant.

Il faut donc se rendre à l'évidence. Le respect des parents dans la loi juive n'a pas pour fondement premier une obligation de reconnaissance, et ce n'est que partiellement qu'on peut le classer dans les mitsvot sikhliot, les commandements de la raison. Maïmonide, dans la troisième partie du Guide des Égarés, s'attache à donner une justification rationnelle à tous les commandements, et il est frappant de constater qu'il ne dit mot du kiboud av vaem. Samson Raphaël Hirsch, de son côté, formule les choses sans ambiguïté :

S'il se trouve que tes parents violent la loi juive et même s'il n'ont jamais eu droit à ton affection et à ta reconnaissance, même s'il n'ont jamais eu de souci pour toi, même

s'il n'ont jamais fait quoi que ce soit pour ton bien, en dépit de tout cela, il t'incombe de les servir et de les respecter. Souviens-toi de l'Éternel. C'est lui qui te réclame d'accomplir ce commandement, et cela, même s'ils ne remplissent pas leurs obligations à ton égard. Mais toi, fais ce qui t'incombe, remplis tes obligations à leur égard. C'est l'Éternel qui te le réclame, non pas en tant que « rend le bien qu'on t'a fait » (« gmol vechalem ») mais en tant que pure obligation qu'il t'impose, et tu n'as pas à prendre en compte leur comportement à ton égard.²⁰

A première vue, si on se limite à ce texte de Samson Raphaël Hirsch, le kiboud av vaem n'a aucune justification autre que celle

d'appartenir aux lois de la Torah. Son sens se réduirait à être une pure discipline prescrite par la loi, une pure épreuve qu'il faut accepter en tant qu'épreuve.

Il est toutefois visible que cela ne suffit pas. La notion de discipline s'attache à tous les commandements, indépendamment du sens propre de chacun d'eux. Pourtant, en général, lorsqu'il devient évident que le sens propre du commandement est absent, il n'y a plus lieu de se soumettre à l'obligation. La Torah interdit de museler sa vache lorsqu'elle foule le blé²¹. Il est clair que cet interdit vise le bien-être de l'animal. Par conséquent, dans le cas où la consommation du blé ne lui est pas bénéfique, museler la vache devient autorisé²². Pourquoi, dans

¹⁸ Aroukh Hachoulhan, Yore Dea, 240

¹⁹ Hinoukh, 33

²⁰ Horev, p. 440

²¹ Deutéronome, 25:4

²² Pour plus de détails, voir Michneh Torah, lois sur les salaires, 13:3

le cas du respect des parents, l'absence de la justification rationnelle communément admise ne lève-t-elle pas l'obligation ? Cette circonstance suggère que, dans son fondement premier, le sens du comportement respectueux touche à plus profond que l'expression d'une reconnaissance. Pour mieux cerner ce sens, il va s'avérer utile d'examiner au préalable la situation où les parents ne respectent pas la loi juive.

CAS DES PARENTS «HORS LA LOI»

Est-on encore tenu par l'obligation d'honorer et de respecter des parents qui ne se soumettent pas eux-mêmes à la loi juive ? Il existe sur ce point une controverse entre les décisionnaires. Selon Rabbi Jacob ben Acher²³, l'obligation de kiboud av vaem n'existe plus si les parents ne respectent pas la loi. En revanche, selon Maïmonide, cette obligation subsiste. Voici d'abord comment s'exprime Maïmonide²⁴ :

Le mamzer (fils né d'un inceste ou d'un adultère) est tenu d'honorer et de respecter son père²⁵... même si c'est un racha (un « méchant ») qui multiplie les transgressions.

En revanche, dans le Tour, Rabbi Jacob ben Acher commence par citer Maïmonide, puis s'en démarque²⁶ :

Maïmonide a écrit qu'un mamzer est tenu d'honorer et de respecter son père... même si c'est un racha qui multiplie les transgressions. Mais à moi il me semble que si c'est un racha, il n'y est plus tenu... tant qu'il ne s'est pas repenti.

Il existe toutefois un cas où il n'y a plus de controverse. Lorsque le père est un messit, un incitateur à l'idolâtrie, son fils peut même être désigné par un tribunal pour le frapper et le maudire²⁷ :

Un fils ne peut pas être l'envoyé du tribunal auprès de son père pour le frapper et le maudire, sauf dans le cas d'un incitateur, car la Torah a dit²⁸ : tu n'en auras pas pitié et tu ne le couvriras pas.

La loi juive apparaît receler un paradoxe : l'obligation de respect du père subsiste lorsque son fondement naturel, la reconnaissance,

²³ Rabbi Jacob ben Acher (1270-1340), auteur du code législatif Arbaah Tourim (Les Quatre Rangées), connu sous le nom usuel de Tour. Deux siècles plus tard, Rabbi Joseph Caro a repris fidèlement la structure en chapitres du Tour pour la rédaction du Choulhan Aroukh

²⁴ Michneh Torah, Lois des révoltés, 6:11

²⁵ Bien qu'il ne soit pas punissable de mort s'il le frappe ou le maudit, tant que son père ne s'est pas repenti.

²⁶ Tour, Yoré Dea, 240

²⁷ Michneh Torah, Lois des révoltés, 5:14

²⁸ Deutéronome, 13:9

Librairie du Temple

ש י ר ח ד ש

**Au cœur du Marais, un espace entièrement aménagé :
Livres – Multimédia – Art – Objets de culte**

- Vaste choix d'ouvrages en français, anglais et hébreu
- Distributeur des éditions ArtScroll et Feldheim
- Commandes hebdomadaires de sefarim

**1, rue des Hospitalières Saint-Gervais
(angle rue des Rosiers) – Paris 4^{ème}**

Tél: 01 42 72 38 00

Fax: 01 42 78 79 47

E-mail : librairie-du-temple@starnet.fr

est complètement absent ; en revanche l'obligation disparaît, ou tout au moins est sujette à controverse, si le père ne respecte pas la halakha, ce qui est pourtant une circonstance extérieure à la relation personnelle entre père et fils. Il convient de rendre compte de ce paradoxe.

LE RESPECT DES PARENTS : AU-DELÀ DE LA RAISON COMMUNE

Notre problème est maintenant bien circonscrit. Au départ, sous son aspect le plus courant, le respect des parents est une loi que la raison et la morale universelle imposent. Cette loi appartient aux mitsvot sikhliot : nous devons être reconnaissants envers nos parents pour tout ce qu'ils ont fait pour nous.

Cependant, la forme prise par le kiboud av vaem dans la tradition juive dépasse celle d'une obligation de reconnaissance. L'obligation persiste dans le cas de parents envers qui nous n'avons aucun motif d'être reconnaissants. Dès lors, elle perd son fondement rationnel universellement reconnu. Le kiboud av vaem devient une pure obligation sans justification, du moins si on s'en tient à ce qui est communément admis comme justification. Comme on l'a vu, Samson Raphaël Hirsch a fixé nettement cette situation : *C'est l'Eternel qui te le réclame, non pas en tant que « rend le bien qu'on t'a fait » (« gmol vechalem ») mais en tant que pure obligation qu'il t'impose.* Il reste cependant à élucider le contenu de cette obligation. Quel sens a le comportement que définit la loi du kiboud av vaem ? Qu'exprime le kiboud av vaem lorsque nous n'avons pas lieu d'être reconnaissants envers nos parents ? Pour (tenter de) répondre à ces questions, je vais procéder par approximations successives.

LE KIBOUD AV VAEM SERVICE D'AUTRUI

Un premier élément de réponse est quasiment contenu dans l'analyse de Samson Raphaël Hirsch, même s'il n'y est pas explicitement formulé. On a vu plus haut que la loi talmudique définit le kiboud av vaem comme service des parents. Il faut prêter attention à la double face inhérente à cette définition. D'un côté, se focalisant sur ce qu'elle implique concrètement, nous pensons à tout ce que l'on doit accomplir pour ses parents, à tous les services que nous devons leur rendre. Mais le kiboud av vaem, le service des parents, a une autre face, à savoir le fait même d'être à leur service et de soumettre notre volonté à la leur. Dans la pratique quotidienne, ces deux aspects, service rendu et position de serviteur, sont inséparables. Ils n'en constituent pas moins des angles différents de la notion de service. Le fait d'être au service est une part essentielle du kiboud av vaem, modalité qui accompagne la multiplicité des actes qui vont l'incarner. La soumission à la loi de la Torah a ici pour contenu une autre soumission, la soumission aux parents. Comme l'a dit Maïmonide, on doit servir ses parents comme un serviteur sert son maître.

Être soumis à autre que soi, être à son service, est en soi-même une modalité d'être, au même titre qu'être honnête, être bon ou être idéaliste. Si le sens du kiboud av vaem en tant que reconnaissance du bien reçu n'a plus lieu d'être, son sens en tant que soumission à autre que soi se maintient. Le kiboud av vaem signifie assujettissement de notre volonté à une autre volonté, celle des parents. La pure obligation indiquée par Samson Raphaël Hirsch qui, de prime abord se lit

comme obligation envers Dieu, se confond avec une obligation envers autrui, en l'occurrence le père et la mère. En somme, obligation de se tenir en position d'obligé. Modalité « sur-naturelle » dans l'humain, par laquelle il échappe à l'identification première du moi et de ses pulsions, désirs, volonté de puissance et autres expressions de la spontanéité du vivant, de l'être « naturel », fut-il même un « animal rationnel ». Dans la deuxième version

Le Klal Israël, la communauté d'Israël (...) se constitue dans un processus historique se déroulant le long de lignées d'engendrement

du Décalogue, le kiboud av vaem s'énonce : *Sers ton père et de ta mère, comme te l'a ordonné l'Eternel ton Dieu.* Sans un effort d'exégèse démesuré, ce verset se lit : *Soumets-toi à l'ordre de ton père et de ta mère, ordre imposé par l'Eternel ton Dieu.* Ordre divin en forme de poupée russe, poupée s'ouvrant sur et s'identifiant à un nouvel ordre, l'ordre d'autrui. Nous tenons là une première indication sur le sens du kiboud av vaem : réalisation, à l'occasion de la relation aux parents, d'une certaine modalité d'être, du fait même d'être au service d'autrui.

Toutefois, cela ne rend pas encore compte du sens du kiboud av vaem en tant qu'il concerne spécifiquement le père et la mère. C'est cette spécificité que je vais maintenant m'efforcer d'élucider. Quel sens a le fait que la soumission prescrite soit la soumission aux parents ? Qu'honorons-nous, que respectons-nous dans le kiboud av vaem ? Ceux qui ont eu la chance de bénéficier de l'enseignement de Léon Askenazi reconnaîtront aisément son influence sur les développements qui vont suivre, à l'exclusion, évidemment, des imperfections de l'exposé.

RESPECT DES PARENTS: ASSOMPTION D'UNE LIGNÉE

Qu'avons-nous reçu de nos parents ? La vie, bien sûr. Mais visiblement, le sens du kiboud av vaem n'est pas lié à ce fait. Dès l'instant où l'un des parents n'est pas Juif, il n'y a plus d'obligation de kiboud av vaem. Il en est de même du fils d'une esclave. Le kiboud av vaem n'est donc pas la traduction du fait de devoir la vie à ses parents.

Mais nous recevons de nos parents autre chose que la vie. Nous en recevons l'appartenance à une lignée intérieure à la Communauté d'Israël, ce que le Talmud exprime par le terme de ihouss. Le ihouss, insertion dans une lignée, est une notion par elle-même qui ne se réduit à aucune autre.

Le ihouss ne se réduit ni à une notion biologique telle que la race, ni à une notion culturelle, même si la biologie ou la culture peuvent participer à sa constitution. Le Klal Israël, la Communauté d'Israël, ne se limite pas à l'ensemble des Juifs vivant à un instant donné mais se constitue dans un processus historique se déroulant le long de lignées d'engendrement. Le ihouss signifie l'appartenance à ce processus. Ce n'est pas une notion raciste car la Communauté d'Israël est ouverte. Le non-Juif qui accepte de se soumettre à la loi juive s'intègre à la Communauté et inaugure une nouvelle lignée. Au cours de l'histoire, d'innombrables prosélytes sont ainsi venus s'intégrer au Klal Israël. Rabbi Méïr est un descendant de Néron, nous dit la tradition talmudique, peut-être avec une pointe d'humour.

Ce processus commencé il y a plusieurs milliers d'années, avec Abraham si on suit le récit biblique, ne vise à rien de moins qu'à la formation ultime d'une humanité exemplaire, d'une humanité véritablement humaine²⁹. D'Abraham il est dit³⁰ :

viennne la rejoindre ou tout au moins en adopte les principes de base.

C'est ce ihouss que le Juif reçoit de ses parents, cette insertion dans le processus de constitution le long des lignées d'engendrement de l'être d'une humanité aboutie. La réception du

Joconde. C'est un surplus d'identité qui à la fois nous constitue et nous dépasse. La prise en charge et le respect dû à ce surplus d'identité se traduisent directement par les lois du kiboud av vaem, service des parents et respect qui leur est dû en tant porteurs du ihouss que nous en

rechaïm, terme générique intraduisible, rendu habituellement par méchant ou impie mais pouvant, suivant le contexte, signifier tout aussi bien délinquant, scélérat ou traître ? A-t-on encore une obligation de kiboud av vaem envers eux ? J'ai déjà indiqué qu'il existe à cet égard une controverse entre Maïmonide et Rabbi Jacob ben Acher. Il faut observer que Maïmonide qui maintient dans ce cas l'obligation de kiboud av vaem introduit ce problème par le cas du mamzer, c'est-à-dire le produit d'une union considérée comme profondément viciée, union incestueuse ou adultère. L'enfant d'un frère et d'une soeur, ou d'un fils et de sa mère, est-il tenu par les obligations de kiboud av vaem ?

Que Maïmonide ait pris cet exemple comme prototype d'écart à la loi et non un cas plus standard n'est pas l'effet du hasard. En effet, si on accepte l'analyse que j'ai tenté de faire, c'est par essence dans ce cas que le problème prend toute son acuité. Le mamzer, par suite de la faute grave de ses parents, reçoit un ihouss partiellement déficient. Sa dignité et ses droits en tant que personne ne sont pas touchés mais la Torah restreint, au moins en théorie, son insertion dans le processus d'engendrement, puisqu'il ne lui est pas possible de se marier avec qui il le souhaite. Ses parents se sont volontairement situés hors des lois qui encadrent la sexualité et la filiation, c'est-à-dire hors des lois de la transmission régulière du ihouss, de sorte que leur fils ou fille s'en trouve partiellement atteint. Cependant, cette atteinte n'est que partielle et cela ne suffit pas, selon Maïmonide, pour les dispenser des

avons reçu. Le kiboud av vaem est la manière d'être face au ihouss, bien au delà de la seule prise de conscience intellectuelle de sa réception.

Nous comprenons maintenant la différence entre kiboud av vaem et reconnaissance pour les bienfaits dont nous sommes redevables à nos parents. La reconnaissance s'adresse aux personnes de nos parents, à ce que nous devons à Isaac et Rébecca. Le kiboud av vaem vise le père et la mère en tant que père et mère, et non en tant que Untel et Unetelle. Il est bien possible que de Isaac et de Rébecca nous n'ayons rien reçu, que nous n'ayons aucune raison de leur être reconnaissants. Mais du père et de la mère nous recevons un ihouss, une insertion dans la chaîne des engendremets, qui dépasse leur propre personne et qu'il nous faut assumer. L'expression kiboud av vaem doit être comprise littéralement : nous servons et honorons le père en tant que père et la mère en tant que mère, et cela dans une égalité parfaite comme l'a rappelé Maïmonide.

Qu'en est-il de parents qui eux-mêmes transgressent la loi de la Torah, de parents qui, selon la terminologie talmudique, sont des

Ce n'est pas un hasard si le terme biblique employé le plus souvent pour désigner l'histoire est celui de Toledot, ce qui signifie littéralement les engendremets

Je sais de lui³¹ qu'il prescrit à ses fils et à sa maison après lui de conserver le chemin de l'Eternel, lequel consiste à appliquer la justice et le droit.

A l'évidence, nous sommes encore bien loin d'y être parvenus mais le fait que la route soit longue ne nous autorise pas à nier que nous y sommes engagés, quels qu'en soient les méandres et les difficultés.

Ce n'est pas un hasard si le terme biblique employé le plus souvent pour désigner l'histoire est celui de toledot, ce qui signifie littéralement les engendremets. C'est dire que le noeud de l'histoire, son point focal, n'est pas à chercher dans la vie politique ou la succession des empires, dans l'histoire des idéologies ou des religions, mais bien dans la constitution même de l'être de l'homme. Constitution qui, le long des lignées d'engendrement, prolonge les stades antérieurs du développement de la création, les stades minéral, végétal, animal. Avec la sortie d'Egypte, suivie de la révélation du Sinai, l'avant-garde de ce développement prend la forme d'une collectivité dont une dimension essentielle est la soumission à la loi de la Torah, en attendant que l'ensemble de l'humanité

ihouss est, simultanément, à la fois réception et obligation de prise en charge. Recevoir le ihouss et en assumer la charge vont de pair. Le midrach raconte que lorsque la femme de Putiphar a tenté de séduire Joseph, celui-ci a bien failli succomber à ses charmes probablement exceptionnels. L'image de son père lui est alors apparue et il n'avait plus d'autre choix que de surmonter sa tentation.

Avec sa naissance le Juif reçoit son ihouss. C'est un héritage en ligne directe reçu d'emblée avec l'incarnation de son moi, de son unicité personnelle dans le monde. Chaque personne est absolument unique mais avec son irruption dans le monde, elle se charge d'un surplus d'identité reçu de ses parents, surplus qui vient étoffer sa propre unicité et s'y intégrer. Ce surplus d'identité doit être assumé et respecté, sorte de dépôt précieux qui tout à la fois m'appartient et ne m'appartient pas. Si ce dépôt était un objet, ce serait comme un tableau exceptionnel, disons la Joconde reçue en héritage, ce qui, on en conviendra, serait une source d'obligations plus que de valeur monétaire. Mais le ihouss est infiniment plus qu'un objet, serait-ce la

²⁹ Ezéchiel, 34-31 : « Et vous, mes brebis, brebis que je fais paître, l'homme vous êtes, moi je suis votre Dieu »

³⁰ Genèse 18:19

³¹ Selon Rachi : Je le connais au sens de « Je le chéris », « je l'apprécie »

obligations du kiboud av vaem. A plus forte raison en est-il d'autres types de conduite illégale des parents, à l'exception toutefois d'incitateurs.

La position de Rabbi Jacob ben Acher est différente. La Torah stipule qu'il est interdit de maudire l'autorité³² :

Tu ne maudiras pas l'autorité de ton peuple (nassi beamekha lo taor).

L'autorité dont il s'agit ici est le nassi, l'autorité politique, cette autorité pouvant exercer également certaines fonctions juridictionnelles d'administration et de maintien de l'ordre public. Dans son sens premier, le verset énonce qu'il est interdit à celui qui est mécontent d'une décision prise à son encontre de maudire l'autorité. Mettant en valeur le terme beamekha, littéralement dans ton peuple, le midrach talmudique limite cette interdiction au cas d'une autorité qui obéit elle-même aux lois de la Torah (« l'autorité dans ton peuple ») en lisant :

Tu ne maudiras pas l'autorité qui agit conformément aux actions de ton peuple (beosseh maasseh amekha).

Dans le traité Baba Kama³³, le Talmud étend ce principe et l'applique au cas d'un individu qui aurait effectué un prêt à intérêt et reçu à ce titre un bien identifiable, disons une montre en or. S'il décide, ses enfants ne sont pas tenus de restituer ce bien en vertu du respect qu'ils doivent à leur père, de sorte que la marque flagrante de l'inconduite de leur père disparaisse.

Rabbi Jacob ben Acher généralise la dispense de kiboud av vaem envers tout père ou mère qui, volontairement et

régulièrement, ne respecte pas les lois de la Torah. L'idée sous-jacente est claire : par son inconduite, le père se place hors du peuple. Ce n'est pas le pur écart à la loi en tant que loi qui est en cause, mais l'écart avec ce qui constitue la règle de conduite du peuple. Autrement dit, le père n'assumant pas comme il se doit le ihouss dont il est lui-même le dépositaire, l'obligation de respect à son égard disparaît.

L'incitateur à l'idolâtrie est un cas extrême de cette situation puisque, non seulement il ne respecte plus la loi en ce qu'elle a de plus essentiel pour le sens de l'existence juive, mais il s'emploie même à en détourner les autres. On comprend qu'à son sujet, il n'y ait plus de controverse.

Dans le Choulkhan Aroukh, Rabbi Joseph Caro tranche la controverse entre Maïmonide et Rabbi Jacob ben Acher en faveur du premier, mais une note additionnelle de Rabbi Moïse Isserless signale que cette controverse subsiste³⁴ :

Le mamzer est tenu au service de son père et à son respect, même si son père est un racha et transgresse régulièrement la loi. Note : Certains disent que dans ce cas il n'y est tenu qu'après que son père se soit amendé.

UNICITÉ DU MOI ET IHOUSS : LA RÉVOLTE DE KORAH

J'ai précédemment introduit la distinction dans la personne entre le moi pur, le moi dans son unicité, et son ihouss, surplus d'identité reçu de ses parents, surplus d'identité par lequel il s'insère dans

une lignée d'engendrement et qu'il a charge d'assumer. Un enseignement frappant de Léon Askenazi met en valeur cette distinction. On sait que Korah a fomenté une révolte contre Moïse et Aaron, révolte qui s'est terminée par l'engloutissement de tous les conjurés. Le chapitre relatant cet épisode commence par un verset qui, dans sa traduction littérale, n'est pas compréhensible³⁵ :

Korah, fils de Itshar, fils de Kehath, fils de Lévi, a pris et Dathan et Aviram, fils d'Eliav, et On, fils de Peleth, fils de Ruben ; ils se sont dressés devant Moïse...

Le texte présente une double difficulté :

1) Le verbe « prendre » est transitif et appelle un complément d'objet qui n'apparaît pas dans le verset. Qu'est-ce que Korah « a pris » ?

2) La fin du verset « et Dathan et Aviram... » ne s'articule pas avec son début.

La traduction du rabbinat rend le verset intelligible, mais en le modifiant complètement de la façon suivante :

Korah fils de Yitshar, fils de Kehath, fils de Lévi forma un parti avec Dathan et Aviram, fils d'Eliav, et On fils de Peleth, descendants de Ruben.

Sans entrer dans le détail des problèmes de généalogie à la base du conflit³⁶, nous allons voir comment le commentaire de Rachi permet de lire le verset « tel qu'il est écrit ». Voici ce commentaire :

Korah a pris : Ce texte est bien expliqué dans le midrach de Rabbi Tanhouma.

Korah a pris : Il s'est pris

lui-même (lakah et atsmo) il s'est mis lui-même sur le côté, afin de se séparer de la communauté et de contester la prêtrise. C'est ainsi qu'a traduit Onqelos en araméen : veitpeleg, il s'est séparé du reste de la communauté pour entamer une contestation ; on retrouve une expression semblable dans les paroles adressées par Eliphaz à Job : ma ikahekha libekha³⁷ : que te laisses-tu prendre par ton coeur, ton coeur te prend pour te séparer des autres hommes.

Autre explication. Korah a pris : Korah a entraîné (machakh) les chefs de tribunaux par ses paroles.

Dire que Korah s'est pris lui-même, c'est dire que Korah est à la fois sujet et objet du verbe « prendre » comme s'il était écrit Korah a pris Korah. Mais comment peut-il être en même temps sujet et objet ? Cette difficulté disparaît si on distingue la personne dans son unicité absolue, le moi pur, et la personne avec son ihouss, la personne insérée dans la chaîne des générations : Korah s'est séparé de la communauté et a dévoyé son ihouss en l'entraînant dans une contestation de l'autorité de Moïse et Aaron. Le début du verset peut alors se lire :

Korah a pris le fils de Itshar, fils de Kehath, fils de Lévi...

L'autre explication donnée par Rachi n'est pas autre par rapport à la première, mais ajoute un deuxième complément d'objet au « Korah a pris ». Réunissant les deux explications données par Rachi, le verset se lit quasi-littéralement :

Korah a entraîné [dans une contestation] le fils de Itshar, fils de Kehath, fils de Lévi, ainsi que Dathan et Aviram, fils d'Eliav, et On fils de Peleth, descendants

³² Exode, 22:27

³³ Baba Kama, page 94b

³⁴ Yore Dea, 240:18

³⁵ Nombres 16:1

³⁶ Kehat avait quatre fils, Amram, Itshar, Hevron et Ouziel. Amram, premier fils de Kehat, avait deux fils, Moïse et Aaron. Moïse a reçu l'autorité politique (la tradition lui donne le statut de « roi »), et Aaron

l'autorité religieuse, en tant que Grand Prêtre. Ouziel, quatrième fils de Kehat, avait pour fils Elitsaphan. Sur injonction divine, Moïse a désigné Elitsaphan comme chef de la sous-tribu des Kehatites. Korah a considéré que cette distinction aurait dû lui revenir, en tant que fils de Yitshar, deuxième fils de Kehat. Il a alors fomenté un complot contre Moïse et Aaron.

³⁷ Job, 15:12

de Ruben.

La lecture midrachique du verset permet simultanément de rendre compte de sa forme grammaticale difficile et d'éclairer le sens de la contestation de Korah, laquelle a sa source dans les généalogies des protagonistes. On comprend que Rachi ait introduit son commentaire par les mots : Ce texte est bien expliqué dans le midrach Tanhouma. C'est d'ailleurs la seule fois dans tout son commentaire du Pentateuque que Rachi s'exprime ainsi.

SUBJECTIVITÉ ET KIBOUD AV VAEM

La loi du kiboud av vaem se situe dans une perspective sur le sujet humain qui mérite d'être explicitée. Il est commode à cet effet de mettre en regard cette perspective et les orientations sous-jacentes aux principaux modèles philosophiques de la pensée moderne. Cette dernière oscille entre deux pôles.

Le prototype du premier est la pensée cartésienne dont le fondement, cela est bien connu, est le cogito, le Je pense donc je suis. Le cogito est la seule certitude qu'il est logiquement absurde de mettre en doute³⁸, et tout développement ultérieur, toute vérité, peut se fonder sur elle. Le moi se découvre en toute clarté, avec une parfaite conscience de soi, et peut-être même avec la conscience de son autonomie ou de sa liberté. Ce prototype se retrouve avec diverses modulations ou approfondissements chez de nombreux philosophes, notamment Berkeley, Kant, Fichte et plus près de nous, d'une façon particulièrement convaincante, chez Husserl. En dépit de différences importantes dans les

constructions proposées, une unité d'orientation relie ces penseurs de sorte que leurs controverses, même lorsqu'elles sont vives, appartiennent encore au genre « querelle de famille ».

Mais le modèle cartésien a ses contradicteurs. Ce moi censé être à l'origine de toute signification est en fait conditionné par des puissances anonymes. Son autonomie n'est qu'un leurre. Le moi est le jouet de causes ou la manifestation de forces impersonnelles qui le dépassent, le déterminent, et au service desquelles se joue toute son existence. Il est pris dans la lutte de classes, saisi par des pulsions et commandé par des complexes, il s'exprime dans un langage tellement imposé qu'on a pu dire que « c'est le langage qui parle », ou encore il est un pion dans le développement dialectique de la raison historique ou, plus mythiquement, au service de l'Être et du dévoilement de sa vérité. Au bout du compte, il ne reste rien de ce moi que nous avons cru découvrir. Tout comme le premier, ce deuxième prototype se retrouve avec diverses nuances chez de nombreux penseurs, notamment Spinoza, Hegel, Marx, Freud ou encore Heidegger (surtout dans sa dernière philosophie).

Comment est-il possible de surmonter cette mise en cause ? Existe-t-il une façon de maintenir le moi à l'abri de ces contestations ? Il faut pour cela découvrir une situation du sujet humain dont la réalité est indiscutable mais qui, par son sens même, échappe à la destruction par les forces de l'anonyme et de l'impersonnel.

Une telle situation a été mise en évidence et progressivement radicalisée par Emmanuel Levinas tout

au long du développement de sa philosophie. Il s'agit d'un moi, qui, en tant que tel, avant tout retour sur soi, avant toute réflexion sur soi, est saisi par sa responsabilité et ses obligations à l'égard d'autrui. Le moi, dans l'exercice de cette responsabilité est en situation d'unicité parfaite, car il est et simultanément se sait être le seul à pouvoir la remplir. La responsabilité résiste à toute dissolution car sa réduction à un jeu de forces impersonnelles en trahirait immédiatement le sens même. Le « je pense » mis en avant par Descartes peut bien être réinterprété comme effet d'un jeu anonyme qui le dépasse sans perdre son sens de « pensée ». La responsabilité à l'égard d'autrui ne le peut pas. La relation de responsabilité est à la fois a priori et directe. Elle ne se produit pas sur la base préalable d'une histoire commune ou d'un monde commun mais constitue le sens intrinsèque premier de la subjectivité humaine. C'est donc en vertu de la mise en évidence d'une relation entre le moi et autrui transcendante à tout horizon commun que Levinas peut maintenir une subjectivité qui ne se dissout pas dans un champ de forces anonymes.

Le kiboud av vaem s'inscrit dans une autre perspective qui, elle aussi, préserve le sujet humain de sa disparition dans l'impersonnel. Mais à la différence de la relation entre le moi et autrui mise en valeur par Levinas, le kiboud av vaem n'est pas transcendant à tout horizon préalable. Il apparaît sur la base de la transmission par les parents du ihouss et de sa réception par le fils³⁹. Parents et enfants appartiennent à une même chaîne d'engendrement, chaîne de constitution

des identités au sein de la Communauté d'Israël.

Mais le ihouss est tout le contraire de la participation à une uniformité impersonnelle, qu'elle soit biologique, sociale ou historique. Assumer le ihouss ne consiste pas à se plier à des conventions sociales et encore moins à veiller au maintien ou à la promotion d'un pouvoir de classe. Les lois civiles promulguées par le législateur établissent un cadre uniforme au sein duquel chacun se définit comme citoyen anonyme. En revanche, la responsabilité qu'impose le ihouss est relative à un ordre éthique, à une « histoire éthique », où ce qui est en jeu est une chaîne de constitution d'identités personnelles le long d'une lignée d'engendrement et là encore, dans cette responsabilité incessible, le moi est en situation d'unicité.

Il ne faut cependant pas oublier qu'une telle lignée est elle-même partie prenante à la constitution d'une intersubjectivité beaucoup plus large qui, elle aussi, traverse les générations, celle du Klal Israël, la Communauté d'Israël, et dont la Torah est la charte d'identité. Tout à la fois communauté et fraternité de destin, communauté et fraternité d'obligations. Dès lors, l'engendrement familial se trouve englobé dans une transmission d'envergure supérieure, la transmission de la Loi. Le père n'est pas le représentant de la Loi, il n'en est pas une quelconque figure symbolique. Face à la Loi, père et fils sont sur un pied d'égalité. On ne sera donc pas étonné si le respect que l'élève doit à son maître a prééminence sur le respect qu'il doit à ses parents. Mais nous entrons ici dans un autre chapitre.

³⁸ Même si je doute de tout, je ne peux douter que je doute.

³⁹ Il convient de remarquer que si Levinas a thématiqué ce qu'est le fils pour le père, un au-delà du possible, une altérité qui est encore moi, il n'a pas traité du sens du père pour le fils.

Honorer ses parents

Par Gérard Zyzek
Directeur de la Yéchiva des Etudiants

Un questionnement sur le sens de notre vie

La Mishna dans le deuxième chapitre du traité Yevamot enseigne :

מי שיש לו בן
מכל מקום פוטר אשת
אביו מן היבום
וחייב על מכתו ועל
קללתו ובנו לכל
דבר חוץ ממי שיש
לו בן מן השפחה
ומן העובדת כוכבים

« Celui qui a un fils, quel qu'il soit, ce dernier dispense la femme de son père du Yiboum, il est passible de la peine de mort s'il le frappe et s'il le maudit, et il est son fils à tous égards sauf dans le cas où sa mère est une esclave ou une non-Juive. »

De quoi s'agit-il ?

La Guemara (Yevamot 22b) explique que l'expression « quel qu'il soit » vient inclure un enfant Mamzer (c'est-à-dire issu d'une union incestueuse ou adultérine). On sait que le statut de Mamzer est extrêmement

pénalisant, et se transmet de génération en génération : le Mamzer est un Juif à part entière, il est soumis à toutes les Mitzvot et dispose des mêmes prérogatives que tout autre Juif, mais ne peut se marier qu'avec une Mamzer ou une prosélyte.

Notre Mishna traite donc du cas de quelqu'un qui a un enfant Mamzer, et va nous apporter deux enseignements très surprenants.

1. Par rapport à la Mitzva de Yiboum

Lorsqu'un homme marié meurt sans enfant, ses frères (s'il en a) ont la Mitzva d'épouser la veuve pour donner une descendance au défunt, c'est la Mitzva de Yiboum (s'ils ne le souhaitent pas, ils peuvent se dégager de leur obligation par le biais d'une procédure appelée 'Halitza). En revanche, si le défunt a eu des enfants, la veuve est interdite à ses beaux-frères en tant

que proche parente (ce qui constituerait un cas d'inceste).

La Mishna vient nous apprendre que dans le cas où un homme a eu un enfant illégitime, un enfant Mamzer, on considère qu'il a bien une descendance, et s'il meurt, sa femme est dispensée du Yiboum et de la 'Halitza. Autrement dit, le fait que cet enfant soit issu d'une union rigoureusement interdite n'empêche pas qu'on le considère comme sa descendance. Il s'agit bien de son enfant. [La notion de filiation est une notion juridique. Etre l'enfant biologique de quelqu'un n'implique pas forcément d'être son enfant juridiquement.]

2. Par rapport aux respects des parents

En plus de l'interdit de frapper ou de maudire autrui, il existe dans la Torah un interdit spécifique de frapper ou de maudire ses parents,

sanctionné par la peine de mort (frapper s'entend ici dans le sens de blesser). La Mishna nous apprend que le Mamzer est lui aussi passible de mort s'il a frappé ou maudit ses parents. Ils sont ses parents en toutes choses, bien que leur comportement inadmissible l'ait fait naître Mamzer, un statut dont il ne pourra jamais se défaire !

La Guemara soulève une objection par rapport à l'enseignement de la Mishna, sur la base du verset (Shemot, XXII, 27) :

ונשיא בעמך לא תאור

« un prince dans ton peuple tu ne maudiras pas », d'où l'on apprend l'interdit de maudire tout Juif. Mais cette interdiction de maudire autrui s'applique uniquement s'il est « dans ton peuple », be'amekha (בעמך), c'est-à-dire, nous dit la Guemara, « s'il se

conduit comme ton peuple »,

בעושה מעשה עמך

(be'osseh maasseh 'amekha).

De manière générale, les commandements régissant les relations entre l'homme et son prochain

(בין אדם לחברו) s'appliquent uniquement si ce dernier fait partie de 'amekha (עמך), de « ton peuple », c'est-à-dire s'il se comporte dans le cadre des normes admises au sein du peuple juif².

Il y a bien un interdit de maudire ou de frapper autrui, mais encore faut-il qu'il ne se soit pas exclu du peuple juif par une conduite hors normes, il doit faire partie de « ton peuple ». Or que dire d'un père qui ne se soucie même pas des conséquences de ses actes sur les générations ultérieures, au point d'avoir engendré un fils Mamzer ? Il correspond à la définition même du rasha' (רשע), de l'impie, son fils ne devrait donc pas avoir l'interdit de le frapper ou de le maudire !

La Guemara répond

que la Mishna traite en fait du cas où le père a fait teshouva. Dans ce cas seulement, le fils est condamnable s'il l'a frappé ou maudit. Mais quelle est donc la signification d'une telle teshouva ? Très bien, le père s'est repenti, il regrette sincèrement son acte et ne le commettra jamais plus, mais entre temps, le mal est fait, le fils et toutes les générations suivantes auront le statut de Mamzer ! La Guemara répond que si l'acte lui-même est irréparable, il est tout de même possible que le père se soit amendé, construise une démarche qui le réintègre au sein du peuple en lui retirant l'étiquette de rasha' (רשע), d'impie.

Nous remarquons que la notion de teshouva, habituellement traduite par « repentir », est définie comme la réparation complète du dégât causé, impossible dans notre cas. S'ils se reprennent, les parents ne pourront atteindre le niveau du baal teshouva (בעל תשובה) mais ils auront au moins réintégré 'amekha (עמך), « ton peuple ».

II. La Guemara dans Yevamot nous a donc enseigné que pour un fils Mamzer, l'interdit de frapper ou de maudire ses parents ne s'appliquait pas, sauf s'ils se sont amendés. Pour autant, peut-il les frapper ou les maudire comme tout autre Juif qui se serait exclu du cadre de 'osseh maasseh 'amekha

(עושה מעשה עמך) ?

Ceci soulève une discussion entre Tossfot d'une part, le Rif et le Rambam d'autre part.

1. La démarche de Tossfot

(ד"ה כשעשה תשובה)

Tossfot prend la Guemara dans le traité Yevamot au sens fort : la relation aux parents est régie par le critère

בעושה מעשה עמך,

« s'il se conduit comme ton peuple », de même que les autres commandements entre l'homme et son prochain. Donc si les parents sortent de ce cadre en adoptant une conduite inqualifiable, non seulement l'interdit de les frapper et de les

maudire n'a plus cours, mais il n'y a même plus de Mitzva de les respecter et de les craindre.

Toutefois, une difficulté apparaît par rapport à la Guemara Sanhedrin 85b :

תנא דבי רבי ישמעאל
לכל אין הבן נעשה
שליה לאביו להכותו
ולקללו

« On a enseigné à l'école de Rabbi Yishmaël : dans tous les cas, le fils ne peut être délégué du tribunal rabbinique pour frapper ou maudire son père. »

Une personne qui a transgressé certains interdits peut être condamnée par le tribunal à recevoir trente-neuf coups ou encore à être maudite. Les conditions sont très restrictives pour que la sentence soit prononcée : il faut que la personne ait transgressé l'interdit sciemment, c'est-à-dire en connaissant sa gravité et la peine encourue, et qu'elle ait été mise en garde devant témoins. Et bien entendu, tout ceci ne s'applique qu'à l'époque où le tribunal rabbinique (le beth din) est habilité à prononcer de telles peines, c'est-à-dire lorsque le Temple

¹ Comme le dit Rashi dans parashat Mishpatim, le verset s'est exprimé en interdisant de maudire le prince, c'est-à-dire l'autorité, parce qu'il s'agit du cas le plus courant : il est habituel que l'on maudisse les gouvernants...

² Ce point mériterait à lui seul un article entier, nous ne pouvons le développer ici.

fonctionne et que le peuple juif est réuni sur sa terre. Si toutes les conditions sont réunies, la sentence est exécutée par un délégué du beth din.

Imaginons une situation où ce délégué n'est autre que le fils du condamné : pourra-t-il frapper ou maudire son père pour exécuter la sentence ? Il est bien évident que si le père a été jugé coupable par le tribunal, c'est qu'il est considéré comme un rasha' (רשע), un impie. D'après la Guemara dans Yevamot, il n'y a alors aucun problème à ce que le fils exécute la sentence, or nous voyons à présent dans le traité Sanhedrin que le fils ne peut être mandaté par le beth din pour le faire !

Pour résoudre la contradiction, Tossfot est obligé de dire que la Guemara dans Sanhedrin parle du cas où le père a fait teshouva. Il a sincèrement regretté son acte, ce qui ne le dispense pas de la sentence³, mais lui permet de redevenir le même homme qu'avant la faute : il ne s'agit plus d'un rasha', il fait à nouveau partie de 'amekha, « ton peuple », et son fils a

donc l'interdiction de le frapper ou de le maudire. Le beth din devra choisir quelqu'un d'autre pour exécuter la sentence.

Donc d'après Tossfot, tant que le père n'a pas fait teshouva, le fils peut être délégué du tribunal, il n'y a pas d'interdit. Pour justifier sa démarche, Tossfot n'hésite pas à forcer le texte dans Sanhedrin : rien ne permet de dire que le père a fait teshouva avant l'exécution de la sentence, il n'y a aucune allusion à cela, mais Tossfot est obligé d'introduire cet élément pour comprendre cette Guemara suivant sa démarche. Nous voyons ici que Tossfot privilégie la dialectique, quitte à sacrifier le sens le plus immédiat du texte.

2. La démarche du Rif et du Rambam

Le Rif (sur Yevamot 22b) comprend la Guemara de Sanhedrin au sens simple et ne force pas le texte comme Tossfot.

לכל אין הבן נעשה
שליח לאביו להכותו
ולקללו

« dans tous les cas, le fils ne peut être délégué du

tribunal rabbinique pour frapper ou maudire son père. »

Donc bien que l'interdiction de frapper ou de maudire autrui s'applique uniquement « s'il se conduit comme ton peuple », le Rif considère qu'il est interdit d'agir de la sorte envers ses parents quand bien même seraient-ils des fauteurs invétérés.

A quel titre ? Le Rif ne le précise pas, mais le Rambam va le dire explicitement dans le Mishné Torah (Hilkhot Mamrim, ch. VI, § 11) :

המזור חייב בכבוד
אביו ומוראו אף על
פי שהוא פטור על מכתו
ועל קללתו עד שיעשה
תשובה שאפילו היה
אביו רשע ובעל עבירות
מכבדו ומתיירא ממנו

« Le Mamzer est soumis à l'obligation d'honorer et de craindre son père, bien qu'il ne soit pas passible de sanction s'il le frappe ou le maudit jusqu'à ce qu'il fasse teshouva. Car même si son père était un impie habitué à transgresser⁴, il doit le respecter et le craindre. »

Autrement dit : l'interdit de frapper et de maudire ne s'applique pas

dans le cas de parents impies, mais la Mitzva de les honorer et de les craindre subsiste en toutes circonstances, et c'est au titre de cette Mitzva que le Mamzer ne peut les frapper ou les maudire a priori.

Nous voyons que d'après le Rif et le Rambam, le respect des parents (kiboud : כיבוד) et la crainte des parents (mora : מורא) ne suivent pas le critère s'appliquant en général aux commandements entre l'homme et son prochain. Ils subsistent même si l'on est en dehors du cadre de 'osse maasseh 'amekha, עושה מעשה עמך.

La démarche du Rif et du Rambam présente un avantage par rapport à celle de Tossfot : elle permet une lecture plus harmonieuse des deux textes de Yevamot et Sanhedrin, sans nécessité d'en forcer le sens.

Mais la position de Rambam va être contredite de manière explicite par une autre Guemara, cette fois dans le traité Baba Metzia

³ En effet, comme l'enseigne la Mishna dans le traité Sanhedrin 43b, l'expiation complète de la faute requiert à la fois la teshouva et l'application de la peine par le beth din.

⁴ Entendons-nous bien : nous ne parlons pas de parents qui auraient fait une bêtise de temps à autre, cela ne les exclut pas d'emblée de « ton peuple », il s'agit bel et bien de fauteurs patentés qui persévèrent dans cette voie.

62a :

הניח להן אביהם פרה
וטלית וכל דבר המסוים
חייבין להחזיר מפני
כבוד אביהם

« Si leur père leur a laissé
une vache, un habit
ou tout autre objet, ils
doivent le rendre pour
l'honneur de leur père. »

La Guemara traite ici
du cas de quelqu'un
qui s'adonne au prêt à
intérêt, activité interdite
par la Torah. S'il meurt
en laissant à ses enfants
des biens acquis par
ce procédé illicite,
ceux-ci sont tenus de
les restituer à leurs
propriétaires, dans le but
d'honorer la mémoire de
leur père.

[On notera que si
quelqu'un a volé des
biens avant de mourir,
ses enfants sont tenus
de les rendre à leurs
propriétaires, ils ne
leur appartiennent en
aucune façon. Mais ici,
les biens n'ont pas été
volés : la transaction,
bien qu'interdite, a été
librement consentie. La
Torah ne veut pas que
l'on profite du besoin
d'autrui pour s'enrichir,
mais si l'opération a
eu lieu, les intérêts
sont acquis au prêteur.
Il n'aurait jamais dû
agir ainsi, bien sûr,
mais on ne considère

pas qu'il a volé : les
biens correspondant
aux intérêts font donc
partie de l'héritage qu'il
transmet à ses enfants.
La Guemara nous
apprend qu'ils doivent
les restituer non pas en
tant que biens volés,
mais pour l'honneur de
leur père défunt.]

Une question se pose
immédiatement : chacun
est tenu d'honorer ses
parents, mais comment
peut-on dans un tel cas
s'intéresser à l'honneur
d'un individu qui a
profité sans vergogne des
difficultés financières des
autres pour s'enrichir,
transgressant ainsi un
interdit majeur de la
Torah ?

Réponse de la Guemara :
nous parlons ici du cas
où le père est mort après
avoir fait teshouva. Mais
comment est-il possible,
s'il a fait teshouva, que
les biens acquis de
manière illicite soient
encore en sa possession ?
Il est louable de regretter
ses fautes, mais il aurait
dû tout faire pour les
réparer de son vivant !
On répond qu'il a fait
teshouva juste avant de
mourir, et n'a donc pas
eu le temps de rendre
les biens qu'il avait reçus
comme intérêts.

Il ressort de cette
Guemara que si le père
est un rasha' (רשע), un
fauteur invétéré, il n'y
a tout simplement pas
lieu de l'honorer ! Ceci
est un argument très fort
contre Rambam, il s'agit
en effet d'une Guemara
explicite.

En plus de cette difficulté
par rapport au texte,
la position du Rambam
soulève une objection
sur le fond : comment
peut-on concevoir la
notion même de respect
à l'égard de quelqu'un
qui n'en est pas digne,
dont le comportement
est inadmissible ? Qu'y
a-t-il à respecter en lui ?

Les commentateurs du
Rambam vont s'efforcer
de le défendre⁵, deux
d'entre eux ont retenu
notre attention : le Kesef
Mishné et le Radbaz.

1. L'analyse du Kesef Mishné

Le Kesef Mishné (Rabbi
Yossef Karo) propose la
démarche suivante : le
père doit rendre l'objet
acquis comme intérêt
de son prêt (disons qu'il
s'agit d'une vache), cette
obligation lui incombe
personnellement, elle
ne concerne pas ses
enfants. Mais si le père
a fait teshouva, et qu'il
a fermement décidé de

rendre la vache juste
avant de mourir, tout se
passe comme s'il l'avait
déjà mise de côté, bien
qu'elle se trouve encore
dans son patrimoine lors
de son décès. En d'autres
termes, elle ne fait plus
véritablement partie de
l'héritage des enfants,
c'est pourquoi ils doivent
la rendre.

Si maintenant le père
n'a pas fait teshouva,
la vache fait partie
intégrante de l'héritage
des enfants, et ils n'ont
pas à la rendre pour
l'honneur de leur père :
en effet, la Guemara
Kidoushin 32b nous
enseigne que la Mitzva
de kiboud av vaem
(כיבוד אב ואם)
n'engage pas les biens
des enfants. Elle consiste
à se tenir au service des
parents, à les nourrir, à
les vêtir, à les conduire
d'un endroit à l'autre si
nécessaire, mais n'implique
pas de participation
financière, tout ceci se
fait avec l'argent du père
(משל אב)⁶. Il n'y a donc
pas lieu de se dessaisir
d'un bien pour l'honneur
de ses parents, et c'est
ainsi que le Kesef Mishné
concilie la position du
Rambam avec la Guemara
dans Baba Metzia : bien
qu'ils doivent honorer
leur père רשע, impie,
les enfants ne sont pas
tenus de

⁵ On les appelle pour cela les נושאי כלים, les « écuyers », qui se tiennent au service de leur chevalier en toute occasion...

⁶ Si les parents sont dans le besoin, on sera tenu de les aider financièrement, mais au titre de la Mitzva de צדקה, de tzedaka, pour laquelle un ordre de priorité est prévu (d'abord les proches parents, ensuite les pauvres de la ville, etc.), et non au titre de אב ואם, כיבוד אב ואם, de respect des parents.

rendre l'objet car ceci implique une perte financière.

Cette approche est très intéressante, mais elle ne repose pas directement sur le texte de la Guemara, et ne résout donc pas notre difficulté.

2. L'analyse du Radbaz

Le Radbaz développe une approche différente, qui va nous permettre de cerner la spécificité du respect des parents par rapport aux relations entre l'homme et son prochain en général. D'après lui, tant que le père n'a pas fait teshouva, il y a toujours une possibilité qu'il se reprenne de son vivant. Et si le fils a manqué à ses obligations de respect (כיבוד) ou de crainte (מורא) lorsque son père s'adonnait aux transgressions, et qu'il fasse teshouva ensuite, il se trouvera que rétroactivement, le fils aura causé à son père un affront et l'aura fait souffrir, transgressant ainsi les commandements relatifs à ses parents.

Ceci est très étonnant: vis-à-vis d'un Juif qui s'écarte de מעשה עמך, du « comportement de ton peuple », il n'y a pas d'interdit de frapper ou de maudire. Donc si quelqu'un le frappe ou le maudit, et que ce Juif fasse teshouva par la suite, il ne pourra conserver aucun grief envers celui qui l'a traité ainsi du temps où il était רשע, impie. Mais vis-à-vis de son père ou de sa mère, il n'en est pas ainsi. Comment comprendre une telle différence ?

IV. Cette question nous oblige à reprendre le sujet

en profondeur. Le cas employé par la Guemara pour analyser notre sujet est le cas du Mamzer. Le Mamzer, si nous pouvons nous exprimer ainsi, est le laissé pour compte du judaïsme⁷. A cause de ses parents, il devra assumer toute sa vie une situation impossible, et sa descendance après lui.

Abordons les choses étapes par étapes. Que l'on dise comme Tossfot ou comme Rambam, si le père (ou la mère) du Mamzer a fait teshouva, s'il s'est amendé, s'il s'est repris de ses actes détestables, l'enfant devra respecter son géniteur. Mais comment est-ce possible ? Comment quelqu'un qui subit dans le plus profond de sa chair les égarements de ses parents peut-il les respecter s'ils se sont ressaisis de leurs fautes ? Qu'y a-t-il à respecter ? Mais c'est de leur faute que ma vie est un enfer !

Là réside le cœur de notre sujet. Notre vie nous écrase. Pourquoi nos parents nous ont-ils amenés dans ce monde ? Qu'avons-nous à y faire ? Souvent, nous nous percevons comme ce Mamzer, esclave de ses déterminations biologiques, sociales.

Nous proposons d'expliquer ainsi : la Mitzva de kiboud av vaem, de respecter ses parents, consiste à affirmer que nous ne sommes pas réduits à des déterminations, à du darwinisme, à du freudisme, à du marxisme.

Nos Maîtres apportent ici un enseignement redoutable : un Mamzer peut respecter ses parents (si tant est qu'ils se soient repris de leurs fautes). Je peux, moi enfant, prendre acte que

mes parents se soient repris de leurs erreurs. Si eux peuvent se reprendre, c'est que moi-même, malgré mes contraintes et mes limites, au plus profond de moi-même je suis libre, je suis créé betzelem elokim (בצלם אלקים), à l'image de D. Ce n'est pas parce que je suis un cas social, un laissé pour compte biologique, que je suis déterminé à être un criminel, ou plus, à être un impie, un רשע. En me donnant la vie, c'est cela que mes parents m'ont transmis : vivre n'est pas que de l'ordre du pulsionnel, à l'intérieur de cela, il y a une possibilité de se ressaisir et d'accomplir la volonté de notre Créateur.

V. Nous pouvons maintenant appréhender la démarche de Rambam. Nous avons prouvé (selon l'explication du Radbaz) que pour le Rif et le Rambam, tant que le père (ou la mère) est en vie, le commandement de le respecter reste entier. En revanche, s'il meurt sans s'être repris de ses fautes, il n'y aura pas de Mitzva de le respecter (lecture de la Guemara Baba Metzia 62a). Nous proposons de dire que la Mitzva de respecter ses parents vient exprimer que nous sommes créés à l'image de D. Tant que quelqu'un est vivant, fondamentalement, il est libre. Quand bien même fauterait-il, il n'est pas complètement déterminé, limité par ses actes, il peut se reprendre. C'est cela que j'exprime en accomplissant le commandement de kiboud av vaem.

Nous pouvons toutefois objecter : comment peux-tu le respecter,

⁷ Nous ne cherchons pas à offenser qui que ce soit. Notre objectif est d'étudier ce passage du Talmud et d'en mettre en relief la problématique.

mais il ne se conduit pas comme « ton peuple », il n'est pas dans le cadre de *מעשה עמך*? Rambam répond que la notion de *מעשה עמך* est un critère dans les commandements *בין אדם לחברו*, qui régissent les relations entre l'homme et son prochain. Mais la Mitzva qui nous occupe est d'un autre ordre.

Le respect des parents se trouve en cinquième position dans les dix commandements. Notre tradition explique que les cinq premiers commandements concernent la relation de l'homme à D., et les cinq suivants les relations de l'homme à son prochain.

La Mitzva de *kiboud av vaem* opère donc la transition entre la relation à D. et la relation à son prochain. Il nous semble possible d'expliquer ainsi : nous ne savons pas qui est D. C'est par notre relation à nos parents que nous nous interrogeons sur D.

Le premier des dix commandements dit (Shemot, chapitre XX, verset 2) :

אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך
מארץ מצרים מבית עבדים

« Je suis l'Éternel ton D.ieu qui t'ai fait sortir de la terre d'Égypte, d'une maison d'esclaves. »

Dans les dix commandements, la Torah présente D. comme étant Celui qui nous a sorti d'esclavage. Celui qui nous fait accéder à la liberté. *Kiboud av vaem* se trouve à la jonction entre la relation à l'autre et la relation à D., c'est-à-dire que par l'interrogation sur ma relation à mes parents je pourrai m'ouvrir à une origine fondamentale de mon existence.

Est-ce que je suis esclave dans ma vie, c'est aussi me demander est-ce que mes parents le sont. Tant

qu'ils sont vivants, il est possible que les parents du Mamzer se reprennent de leur faute. A travers le commandement de *kiboud av vaem*, il s'agit de respecter le fait que mes parents, en me donnant la vie, m'ont transmis la capacité d'être *אלקים בצלם*, à l'image du D. qui nous a fait sortir d'Égypte.

Tossfot discute la démarche de Rambam sur le point suivant : certes, sur le fond, *kiboud av vaem* est un commandement entre l'homme et D., mais dans son application concrète et pratique, cette Mitzva se vit dans une relation à mon prochain. Or dans la Torah, tout commandement entre l'homme et son prochain suit les critères de *מעשה עמך*, et si les parents n'ont pas fait teshouva, le commandement ne s'appliquera donc pas.

Tel est le nœud du débat. D'après Rambam, le commandement de respecter ses parents, au niveau essentiel comme dans son application pratique, ne suit pas les critères classiques régissant la relation de l'homme à son prochain.

Index des auteurs cités

Rif (1013-1103) : Rabbi Yitzhak Elfassi – Algérie, Maroc, Espagne

Rashi (1040-1105) : Rabbi Shlomo Yitzhaki – France (Troyes)

Tossfot : terme générique désignant les yeshivot du Nord de la France et d'Allemagne, qui ont pris la suite de Rashi

Rambam (1135-1204) : Rabbi Moshe Ben Maïmon, auteur du Mishné Torah – Espagne, Maroc, Égypte

Radbaz (1479-1589) : Rabbi David Ben Zimra – Espagne, Maroc, Égypte, Eretz Israël

Rabbi Yossef Karo (1488-1575) : auteur du Shoulhan Aroukh et du Kessef Mishné – Espagne, Turquie, Eretz Israël

Rema (~1530-1572) : Rabbi Moshe Isserles – Pologne (Cracovie)

Retrouvez la Yéchiva des
Étudiants sur Internet:
www.Yechiva.com

Le Keren Tsviva

Caisse de prêt sans intérêt et de solidarité créée à la mémoire d'Evelyne Gillon-Zysek.

Cette caisse (GMA'H) est au service de la communauté depuis 9 ans. Des dizaines de famille ont pu y avoir recours lors de situations difficiles.

Participez à cette grande Mitzva et contribuez à l'action du Keren Tsviva (reçu CERFA dès réception)

Vos dons sont à adresser à Keren Tsviva chez :

Zysek

85, rue Sedaine 75011 Paris

Pour tous renseignements 06 61 42 33 94

HANOUKA

Ne pas confondre la fin et les moyens

Par Raphaël Bloch
Enseignant à la Yéchiva des Etudiants

Dans le chapitre 684 du Shoulhan Aroukh, au premier paragraphe, nous trouvons la halakha suivante : « Nous lisons (pendant Hanouka) les versets qui relatent les sacrifices et les offrandes des princes, qui se trouvent dans parashat Nasso [...] Le huitième jour on commencera par les offrandes du huitième jour, puis on terminera toute la liste et enfin on lira le début de parashat Beelotekha, on a l'habitude de finir par les mots : 'ainsi a-t-il fait la Menorah' ». Pour quelle raison nos Sages ont-ils choisi ce passage des princes et de leurs offrandes, qui a trait aux préparatifs du Mishkan, le Tabernacle portatif érigé par les enfants d'Israël dans le désert ? Le Tour nous explique, au nom de la Pessikta, que c'est parce que le travail du Mishkan s'est achevé le 25 Kislev, précisément la date du début de Hanouka. Hanouka vient célébrer l'inauguration du Beth Hamikdash, du Temple de Jérusalem, qui avait été souillé par les Grecs avant la victoire des Hasmonéens. Il semblerait logique à première vue d'associer l'inauguration du Mishkan dans le désert à l'inauguration du Beth Hamikdash lors de Hanouka. Pourtant, il est bien connu que

l'érection du Mishkan n'a eu lieu qu'au mois de Nissan. Le travail a bien été terminé le 25 Kislev, mais l'inauguration proprement dite, marquée par les offrandes apportées par les princes des douze tribus, n'est intervenue que bien plus tard ! Ceci appelle deux questions :

1. Pourquoi trois mois se sont-ils écoulés entre l'achèvement des travaux et l'ordre divin d'ériger le Mishkan ? Tous les éléments étaient prêts, il ne restait plus qu'à les monter, ce laps de temps est donc très étonnant.

2. Si l'offrande des princes a été apportée au mois de Nissan, pourquoi justifier le choix de ce passage comme lecture pendant Hanouka du fait que les travaux se sont achevés le 25 Kislev ?

Dans le chapitre 683 du Shoulhan Aroukh, il nous est prescrit de dire le Hallel complet chaque jour de Hanouka. Plusieurs raisons sont évoquées dans le Beth Yossef, dont celle-ci au nom du Shibolei Haleket : un jour particulier était dévolu à chacun des princes pour apporter son offrande, et celui-ci récitait le Hallel complet à cette occasion. Ainsi, nous qui lisons chaque jour les offrandes d'un

prince, devons-nous également réciter le Hallel complet. On constate que les deux sujets, Hanouka et les sacrifices des princes, sont liés de manière plus étroite qu'il n'y paraît. Pour justifier la lecture du Hallel complet, nous aurions spontanément invoqué l'éclatante victoire militaire remportée sur les Grecs, et bien entendu le fameux miracle de la fiole d'huile. Il apparaît toutefois que les louanges récitées à Hanouka tirent également leur source de la joie des princes représentant les douze tribus d'Israël, lorsqu'ils ont apporté chacun à son tour des sacrifices pour inaugurer le Mishkan, plusieurs siècles auparavant !

Pourtant, à première vue, d'autres versets de la Torah semblent plus en rapport avec cette fête. Ce sont précisément ceux qui nous parlent de la Menorah, au début de parashat Bealotekha, juste après le passage relatif à l'offrande des princes : « D. dit à Moshé : parle à Aharon et tu lui diras : lorsque tu feras monter les flammes des lampes, vers la Menorah éclaireront les sept lampes. » Rashi commente en citant un Midrash : « Pourquoi la parasha de la Menorah se trouve-t-elle juste après celle des princes ? Lorsque Aharon vit l'inauguration

des princes, il se sentit affaibli, car ni lui ni sa tribu n'avait participé à cette inauguration. D. lui dit : 'par ta vie ! Ta part est plus grande que la leur, car c'est toi qui allume et entretient les lampes.' » Le Ramban rapporte ce Midrash tel qu'il est cité par Rashi et pose la question suivante : « En quoi l'a-t-il consolé par l'allumage des lampes plutôt que par tant d'autres choses accomplies quotidiennement ou lors d'occasions particulières par Aharon seulement ? » Le Ramban nous répond : « Cette Aggada fait allusion à l'inauguration des lampes du Deuxième Temple, qui s'est faite grâce à ses descendants les Hasmonéens. » A l'appui de cette thèse, le Ramban rapporte une Aggada au nom de Rabbenou Nissim qui cite explicitement Hanouka en l'occurrence. Ramban explique l'avantage de la part de Aharon sur celle des princes du fait que cette dernière ne durera que le temps du Beth Hamikdash, alors que les bénédictions des Cohanim et les lumières des lampes vers la Menorah ne s'interrompent jamais. S'il ne s'agissait que de la lumière des lampes vers la Menorah, celles-ci se sont également éteintes avec la destruction du Temple, le Midrash fait donc allusion à Hanouka, que nous devons aux descendants de Aharon. Il est bien paradoxal de lire tous les jours de Hanouka parashat Nessiim, relative à l'offrande des princes, plutôt que Bealotekha, qui traite de l'allumage de la Menorah, et dont le lien avec Hanouka semble plus fort (celle-ci est lue également, mais le huitième jour seulement).

Peut-être une analyse plus poussée des sacrifices et des offrandes des princes pourra-t-elle nous éclairer sur cette apparente contradiction.

Nombres, chapitre VII, versets 3, 4 et 5 : « Ils apportèrent leurs offrandes devant D., six chariots recouverts et douze taureaux, un chariot pour deux princes et un taureau pour chacun, et ils les apportèrent devant le Mishkan. D. parla à Moshé en disant : prends de leur part... » Rashi explique : « Car Moshé ne les accepta que lorsque cela lui fut dit par D. Rabbi Nathan dit : pourquoi les princes ont-ils jugé bon d'être les premiers donateurs, alors que ce ne fut pas le cas lors du travail du Mishkan ? Parce que les princes avaient pensé au départ que le peuple donnerait et qu'ils complèteraient ce qui manquerait. Quand ils se sont rendus compte que le peuple avait terminé, ils se sont dit : que nous reste-t-il à faire ? Ils apportèrent les pierres précieuses pour le tablier et le pectoral. C'est pourquoi ils furent les premiers à apporter des offrandes pour l'érection du Mishkan. » Nous voyons donc de ce commentaire de Rashi que l'empressement des princes à apporter des offrandes lors de l'inauguration du Mishkan fait suite à leur déception au moment où les matériaux nécessaires à sa construction ont été collectés : croyant bien faire, ils se sont proposé d'attendre que le peuple tout entier apporte sa contribution, avant de compléter les éventuels manques. Sauf que le peuple a amené largement de quoi satisfaire l'ensemble des besoins, au point qu'il ne restait plus rien pour les princes des tribus. Ils ont certes offert les pierres précieuses destinées à la confection des vêtements du Grand Prêtre, mais ceci ne constituait en réalité qu'un piètre lot de consolation : d'une part, ces pierres ne faisaient pas partie des matériaux nécessaires à la construction proprement dite, et d'autre part, elles leur étaient

probablement dévolues de toutes manières (il y avait en effet une pierre par tribu, il est logique de penser que le prince de chaque tribu était chargé de l'apporter).

Verset 10 : « Et les princes apportèrent à l'inauguration de l'autel... » Rashi : « Après avoir donné les chariots et le bœufs pour porter le Mishkan, ils furent inspirés par leurs cœurs d'offrir des sacrifices d'inauguration. » Verset 11 : « D. dit à Moshé : que chaque jour un prince différent apporte son sacrifice pour l'inauguration du Mishkan. » Nous voyons ici une démarche en deux temps : les douze princes ont d'abord amené tous ensemble les chariots et les bœufs, et ensuite, ils ont offert chacun à son tour une offrande pour le Mishkan, avec ceci de remarquable que le sacrifice était exactement le même pour chaque tribu, et la Torah le répète douze fois de suite.

Dans l'ordre d'énumération des princes, nous remarquons que la tribu de Yissakhar vient en deuxième. Rashi (sur les versets 18 et 19) nous explique : « pour deux raisons Yissakhar a eu le mérite d'être la deuxième des tribus à apporter son sacrifice : parce qu'ils connaissaient la Torah, comme il est dit : 'et des fils de Yissakhar qui connaissaient la sagesse pour le calcul des temps' et parce que ce sont eux qui ont donné le conseil aux princes d'apporter ces sacrifices. » Nous verrons plus loin que ceci a son importance.

Il ressort de l'étude de ces versets qu'à l'origine de cette mobilisation des princes, il y avait une erreur d'appréciation. Les princes ont mal compris au départ le sens profond du Mishkan. Celui-ci vient, par l'ordre de D., donner aux Juifs un moyen, un keli (כלי) pour Le servir concrètement : un

lieu, des ustensiles, des sacrifices. L'homme est alors tenté de croire qu'il est en mesure de maîtriser les choses. C'est ainsi que l'on peut comprendre l'attitude des princes : s'il manque nous pourrions ! La leçon a été dure : d'abord, il ne manquait rien, et ensuite l'ordre d'ériger le Mishkan s'est fait attendre durant trois mois. Notre question initiale trouve ici sa réponse : le délai qui a précédé l'inauguration a servi aux Nesiim à prendre conscience que la mise en place des moyens nécessaires n'est pas une fin en soi. On ne construit pas le Mishkan comme on construit sa maison, ce n'est pas parce que les éléments matériels sont prêts que l'on a accompli ce que D. attendait de nous. Cette prise de conscience a été suivie d'effet, les princes furent les premiers à participer à l'inauguration du Mishkan, et ensuite ils apportèrent les premiers sacrifices. Tout cela avec une volonté d'apporter exactement la même chose. Il ne s'agissait pas d'effacer leurs mérites et différences respectifs, mais de signifier qu'ils avaient compris que peu importe le moyen, il n'y a que la volonté de servir D. qui compte. Et d'ailleurs, pour les chariots comme pour les sacrifices, le texte nous indique explicitement qu'ils ont apporté leur contribution une fois que D. leur en a donné l'ordre. Tout est prêt, les moyens sont là, mais une démarche de construction spirituelle requiert plus que cela, elle doit répondre à une injonction divine.

Ceci est précisément le message de Hanouka : sans huile pure, il est impossible d'allumer la Menorah, mais une fois que tout le travail est effectué, le moyen n'est plus un problème, et le keli va être fourni miraculeusement. Nous aurions pu croire que le Beth

Hamikdash manquait pour servir D., Hanouka nous apprend qu'il n'en est rien : si nous agissons comme D. l'attend, la question des moyens ne se pose même plus ! Allons plus loin : pourquoi les Grecs ont-ils souillé le Temple ? Cet édifice magnifique aurait dû susciter leur admiration en tant que promoteurs de l'esthétique et de l'harmonie architecturale ! Mais c'est la signification profonde du Beth Hamikdash qui leur posait problème. Un Temple conçu comme une fin en soi ne les aurait pas dérangés, mais le fait qu'il ne s'agisse que d'un keli va à l'encontre de leur conception : comment une œuvre pareille

Les Grecs n'ont rien à envier aux Juifs au niveau de la sagesse, mais la différence fondamentale est qu'ils considèrent la sagesse comme une fin en soi.

peut-elle être considérée comme un simple moyen de servir D. ? Que peut-il y avoir de plus élevé ? La Menorah est traditionnellement liée à la hokhma, à la sagesse (la preuve la plus immédiate est le simple fait que la Menorah se trouve du côté sud dans le Saints des Saints, or le Sud est assimilé à la sagesse). Etudier signifie utiliser son intellect pour comprendre quelque chose, mais après tout, cette démarche est commune à toutes les sciences. La spécificité de l'étude de la Torah tient au fait que l'aboutissement de ma démarche ne se limite pas au sujet étudié. Après tout, l'analyse d'une page de Guemara répond à une logique qu'il est tout à fait possible d'expliquer à un non-Juif, mais lorsque j'étudie les règles relatives à la cuisson le Shabbat ou aux dommages causés par un boeuf, je recherche en fait quelque chose de bien plus profond, au-delà de la compréhension « technique » des avis en présence et de la

conclusion légale ! Autrement dit, l'étude de la Torah elle-même n'est qu'un keli, un moyen d'approcher Hakadosh Baroukh Hou. Les Grecs n'ont rien à envier aux Juifs au niveau de la sagesse, mais la différence fondamentale est qu'ils considèrent la sagesse comme une fin en soi. Or dans l'étude de la Torah, la satisfaction intellectuelle n'est pas l'objectif visé, même si l'intellect est bien sûr indispensable en tant qu'outil de compréhension ! Nous voyons dans le commentaire de Rashi que Yissakhar était un génie à la fois dans la Torah et dans l'astronomie, qui sert aux calculs complexes destinés à

fixer les dates des fêtes. Et c'est précisément lui qui a le mieux intériorisé la leçon du 25 Kislev, lorsque les princes se sont trouvés si dépités de n'avoir rien apporté : les actions de l'homme, et l'étude elle-même, doivent être compris comme des moyens de servir D. Même ce qui semble absolument vital, comme l'huile nécessaire pour allumer les lampes, n'est que l'ordre du keli. Une fois cette leçon comprise, on peut aborder parashat Beaalotekha, qui traite de la Menorah, et fait donc partie de la lecture de Hanouka, mais le huitième jour seulement.

Rav Dessler explique dans le Mikhtav MeEliahou que la Torah étudiée dans ce monde-ci peut rester au niveau de l'intellect, ou bien faire naître un lien profond à Hakadosh Baroukh Hou. Lorsque l'homme quitte ce monde-ci, il n'emporte avec lui que cet « attachement intérieur » (דבקות פנימית), tandis que

l'aspect purement intellectuel de la Torah, somme toute commun à toutes les disciplines de l'esprit, ne l'accompagne pas. Seule la Torah qui a forgé sa réalité (תורה שבמציאות) pourra dépasser le cadre physique de ce monde-ci. On peut comprendre à la lumière de cet enseignement cette affirmation bien connue de la Guemara Berakhot 5b :

אחד המרבה ואחד הממעיט
ובלבד שיכוין לבו לשמים

« Peu importe [que l'on étudie] beaucoup ou peu, du moment que l'on oriente son cœur vers le Ciel. »

La valeur de l'étude ne se mesure pas à l'aune de ce que l'on a compris de par son intellect. L'essentiel est dans ce que l'on a intériorisé en vivant l'étude comme un moyen de nous rapprocher de Hakadosh Baroukh Hou. Lorsque l'on agite le Loulav, tout le monde conçoit que ce geste renvoie à quelque chose de plus profond. Mais l'étude, du fait qu'elle utilise l'intellect, pourrait être appréhendée par l'esprit humain comme une finalité. Chacun imagine être propriétaire de son intellect, Hanouka vient nous rappeler que même notre sagesse n'est qu'un outil, un keli. C'est ainsi que Rabbi Moshé Alshikh comprend la formulation du texte au début de parashat Beaalotekha : « lorsque tu feras monter les flammes des lampes, vers la Menorah éclaireront les sept lampes. »

L' e x p r e s s i o n מול פני המנורה, que l'on traduit « vers la Menorah », signifie littéralement « au-dessus », c'est-à-dire vers le monde supérieur. Nous retrouvons ici l'idée que la Menorah elle-même n'est qu'un moyen de s'élever.

NOUVEAU ! EN PLEIN COEUR DE PARIS

Une bibliothèque de 4 000 sefarim de haut niveau
Collection unique de שו"ת et de מפרשים sur
le ש"ס

La Yechiva des Etudiants a le plaisir de vous informer que sa bibliothèque est ouverte au public tous les jours de la semaine de 09 h 30 à 17 heures et de 18 h 30 à 23 heures, au 10 rue Cadet, 75009 Paris.

Cette bibliothèque de référence compte près de 4 000 sefarim, dont certains très difficiles à trouver en région parisienne. Pour tout renseignement, n'hésitez pas à contacter la Yeshiva au 06 61 42 33 94.

Dernières acquisitions :

- פרדס יצחק du Rav Yaakov Yitzhak Gordon de Skver sur les traités Ketoubot et Shevouot (תשס"א)
- חוט שני du Rav Nissim Karelitz sur les Hilkhot Shabbat et Nida
- שיעורים du Rav Haïm Pinhas Scheinberg sur les traités Nedarim et Makkot (תשס"ב)
- ספר בישול ישראל בעניני בישול עכו"ם du Rav Touvia Yossef Goldschmidt de Johannesburg (תשס"ד),
avec le recueil בירורים בעניני בישול נכרים du Rav Pessah Eliahou Falk de Gateshead
- אזהו מקומן - גידה, du Rav Yehouda Arie Friedless, recueil de notes et de références sur le traité Nida
- The Laws of Nidda du Rav Binyamin Forst (ArtScroll, 3ème édition, 2003)
- כלי חמדה du Rav Meïr Dan Plotsky sur Bereshit et Shemot (nouvelle édition, תשס"ה)
- שו"ת זכרון יוסף du Rav Yossef Menahem Steinhardt (nouvelle édition, תשס"ה)
- שו"ת מראות ישרים du Rav Yihya Touboul, dayan de Lyon (תשס"ב)
- מורה נבוכים להרמב"ם, nouvelle traduction de Michaël Schwartz (Tel Aviv University Press, 2002)
- באר משה sur le Tanakh du Rav Moshe Yehiel Epstein, Rebbe de Ojroff (nouvelle édition, תשס"א)

Bal Tach'hit

Par Yonathan Magnichewer
Enseignant à la Yéchiva des Etudiants

Finis ton assiette !

Cher(e)s ami(e)s, je vous propose d'essayer de mieux comprendre ce qui se cache vraiment derrière la célèbre phrase : « Finis ton assiette sinon c'est bal tach'hit ! » Et peut-être même oserais-je demander : « est-ce vraiment transgresser l'interdit de bal tach'hit que de ne pas finir son assiette lorsque l'on n'a plus faim ? »

La Torah dit (Devarim, chapitre 20, versets 19 et 20) : « Lorsque tu t'arrêteras à une ville de nombreux jours pour entrer en guerre avec elle afin de t'en emparer [pour en faire le siège en d'autres termes], ne détruis pas son arbre en brandissant contre lui la hache, car de lui tu mangeras et tu ne le couperas pas, car l'arbre du champ est-il un homme pour que tu lui infliges les rigueurs du siège¹ ? Seul l'arbre dont tu sais qu'il n'est pas un arbre fruitier, celui-là tu pourras le détruire et le couper. »

Les versets sont très clairs : on ne détruit pas un arbre productif. Et l'on désigne cet interdit du nom de בל תשחית (bal tach'hit), qui signifie « ne détruis pas ».

Malgré cette évidence lors d'une lecture simple, les 'Hakhamim font une lecture différente du deuxième verset (Talmud Baba kama 91b) : « seul l'arbre dont tu as connaissance » – il s'agit de l'arbre fruitier – « qu'il n'est pas un arbre fruitier » – là seulement il s'agit de l'arbre stérile. Il faut donc comprendre : si le seul arbre dont tu as connaissance (c'est-à-dire que tu trouves lors du siège) est un arbre fruitier, alors tu peux le couper (pour les besoins du siège s'entend). Rachi explique que cette lecture apparemment tortueuse est justifiée par la profusion de termes inutiles. Le passouk aurait dû simplement dire : « seul l'arbre qui n'est pas fruitier, tu pourras le détruire et le couper »

Donc d'après les 'Hakhamim, le verset nous apprend qu'il faut détruire de préférence l'arbre stérile, mais si l'arbre que tu as besoin de couper est fruitier, tu peux le détruire quand même.

Essayons de mieux comprendre le sens de cette mitsva.

Rav Chimchon Raphaël Hirsch explique que השחתה (hach'hata) signifie plus « corrompre » ou « dévier » que « détruire ». La racine שחת (cha'hat) de לא תשחית (lo tach'hit) signifie « fosse ». Le משחית est celui qui creuse une tranchée sur le chemin (דרך) d'autrui pour le faire trébucher et l'empêcher d'atteindre son but. Le terme שחת est à rapprocher de שחד, pot de vin, corruption par l'argent, poursuit-il ; une ornière sur la voie (דרך) de la justice, ou aveugler le juge (qui bien sûr ne doit pas rendre une justice à l'aveugle) et placer un obstacle sur son chemin (דרך). On retrouve la racine שחת (cha'hat) dans le mot שחיתה (ch'hita). Egorger un animal, aussi bien dans l'acte que dans le résultat, revient à arrêter le cours de sa vie en lui coupant la trachée et l'œsophage, voies susceptibles de lui apporter air et nourriture. On voit donc que le terme שחת est bien souvent lié à la voie, au chemin.

A la lumière des explications de Rav Chimchon Raphaël Hirsch, on perçoit mieux le sens de l'interdit de בל תשחית. Il s'agit de ne pas « empêcher » un potentiel d'aboutir. Comme dans השחתת זרע, l'émission vaine de semence, terme employé au sujet de 'Er et Onan, les fils de Yéhouda, à propos de leurs relations intimes avec Tamar. La Torah exprime ainsi le fait de ne pas utiliser le זרע, porteur du plus grand potentiel qui soit, mais de le jeter à terre. Ainsi en est-il de בל תשחית. La Torah nous interdit de détruire ce qui a un avenir.

¹ Traduction selon Rachi.

Toutefois, l'indice de ce potentiel se mesure à l'aune de l'utilité que j'en ai. Il n'y a pas de potentiel absolu. C'est d'ailleurs bien ce que dit le passouk : si j'ai besoin de l'arbre fruitier et qu'il n'y a pas d'arbre non fruitier dans les parages, je peux le couper et je ne transgresse pas bal tach'hit ! L'arbre fruitier propose un potentiel, mais si je suis plus intéressé par son bois voire par son emplacement (voir Taz Yoré déa 116. 6 au nom du Roch) que par ses fruits, je peux sacrifier les années de production qu'il aurait pu donner.

Ce qui nous amène à la notion de בל תשחית דגופא עדיף (bal tach'hit degoufa 'adif). La Guemara désigne par cette expression le cas où l'on est confronté à un problème de בל תשחית qui entre en conflit avec les besoins ou l'intérêt de son propre corps, ou d'une certaine manière un bal tach'hit de son propre corps.

Par exemple, la Guemara dans le traité Chabbat (129a) enseigne que si une personne sur laquelle on a pratiqué une saignée se refroidit, on lui fait une flambée, et ce, même en plein été. La Guemara raconte que ceci est arrivé à Rabba, et qu'il a fallu brûler un tabouret (manifestement coûteux) pour le réchauffer. Abayé lui dit : « mon maître, vous transgressez l'interdit de בל תשחית ?! »

Réponse de l'intéressé : בל תשחית דגופאי עדיף (bal tach'hit degoufaï 'adif), que l'on peut traduire par « me préoccuper de mon corps passe avant ! »

On peut se demander pourquoi Abayé soulève le problème de bal tach'hit alors que la santé de Rabba est en jeu : dans un tel cas, il est évident qu'il n'y a aucun problème à brûler un meuble. Il est probable que dans le contexte de notre Guemara, Rabba était juste incommodé à la suite de sa saignée. Cette difficulté est de toutes manières levée un peu plus loin dans le même traité (140b) :

« Rav 'Hisda dit : celui qui peut manger du pain d'orge et mange du pain de blé transgresse l'interdit de bal tach'hit, et Rav Papa dit : celui qui peut boire de la bière² (dont Rav Papa était producteur !) et boit du vin transgresse l'interdit de bal tach'hit. »

Autrement dit, si je peux acheter les deux, je prends le moins cher.

Mais la Guemara va réfuter l'opinion de Rav 'Hisda et de Rav Papa en concluant : « et cela n'est pas vrai parce que בל תשחית דגופא עדיף (bal tach'hit degoufa 'adif) ». Si je préfère ce qui a plus de valeur, je ne me l'interdis pas sous prétexte que c'est du gâchis.

[Bien que l'on puisse dire que l'on digère moins bien du pain d'orge (d'habitude destiné aux animaux) que du pain de blé, ou de l'alcool de dattes que du vin, il s'agit malgré tout plus d'un problème de préférence et pas d'un réel problème de santé.]

Nous apprenons de la Guemara deux notions très importantes :

1. l'interdit de bal tach'hit ne concerne pas uniquement les arbres³, il englobe tout gaspillage, toute destruction inutile – jeter son argent par la fenêtre est donc prohibé au titre de bal tach'hit ;
2. בל תשחית דגופא עדיף (bal tach'hit degoufa 'adif) : les besoins ou l'intérêt de son propre corps ont priorité. Si pour éviter une dépense je dois subir un désagrément, l'interdit de bal tach'hit ne s'applique pas.

Ce qui nous donne peut-être une réponse quant au problème de savoir s'il faut finir son assiette alors qu'on est gavé, et me fait regretter de ne pouvoir retomber en enfance pour répliquer à qui de droit : « non, je ne finirai pas mon assiette parce que בל תשחית דגופא עדיף (bal tach'hit degoufa 'adif) ! »

Comment l'interdit de bal tach'hit est-il abordé au niveau de la Halakha ? Les références dans la Guemara sont diverses, mais peu étayées. Les Richonim ne se montrent pas beaucoup plus prolixes, le seul qui en parle précisément est Rambam.

La première question que l'on peut se poser est de savoir si en dehors des arbres fruitiers, bal tach'hit est un interdit de la Torah (דאורייתא), ou bien s'il a

² On traduit en général le mot שכרא par « bière » mais ce terme englobe plus généralement toute sorte de boisson alcoolisée qui n'est pas du vin. Et en l'occurrence, il s'agit probablement d'un breuvage à base de dattes courant en Bavel à cette époque (voir Rachbam traité Pessa'him 107a)

³ En plus des deux références dans le traité Chabbat, voir notamment Baba kama (91b) où Rabbi Elazar dit que quelqu'un qui déchire son vêtement pour son mort plus que nécessaire transgresse bal tach'hit (rapporté dans les 'Hidouchim oubiourim mais pas dans le Choulhan 'aroukh)

été institué par les 'Hakhamim. En effet, le passouk dont on l'apprend ne parle que des arbres, il n'est pas explicite que bal tach'hit concerne toute destruction inutile.

Rambam enseigne dans le Michné Torah (Hilkhot melakhim chapitre 6, halakha 8 et 10) : « on ne coupe pas les arbres fruitiers et on ne bouche pas leur irrigation, car il est dit : « ne détruis pas son arbre (...) et pas seulement les arbres [fruitiers sont concernés par l'interdit de bal tach'hit], mais quiconque casse des ustensiles⁴, déchire des vêtements⁵, démolit une construction, bouche une source⁶ ou détruit des aliments⁷ avec pour seul but de détruire, transgresse l'interdit de lo tach'hit et ne reçoit que des coups décidés par le tribunal. »

Rambam rapporte donc que l'interdit ne se limite pas aux arbres fruitiers, mais qu'il concerne également tout autre bien ou denrée. Mais le fait que la sanction soit décrétée par le beth din

(מכת מרדות) semble indiquer que selon Rambam, l'interdit en-dehors des arbres n'est que d'ordre rabbinique (דרבנן).

Pourtant, Rambam lui-même dans son Sefer hamitsvot semble dire le contraire : « de même, toute perte causée entre sous le coup de cet interdit [de ce לאו, interdit de la Torah] comme celui qui brûle un vêtement sans raison ou casse un ustensile, transgresse לא תשחית (lo tach'hit) et est לוקה [c'est-à-dire reçoit des coups prévus par la Torah.] » Il est question cette fois d'une sanction prévue par la Torah, en contradiction avec ce que nous avons vu juste avant !

Le Sdei 'Hemed donne l'explication suivante : le fait que Rambam, après avoir exposé l'interdit דאורייתא (de la Torah) dans la halakha 8, enchaîne dans la halakha 10 sur : « et pas seulement » montre bien que Rambam pense que ce qu'il énumère dans la halakha 10 est inclus dans le לאו, mais que malgré tout, on ne reçoit que des coups דרבנן, le לאו n'étant exprimé dans la Torah qu'à propos des arbres.

Il y aurait donc un interdit de la Torah, mais une sanction d'ordre rabbinique uniquement. On peut

ajouter que le fait que Rambam dise « et ne reçoit que que מכת מרדות מדבריהם (des coups décidés par le tribunal) conforte l'explication du Sdei 'Hemed.

Mais alors pourquoi dans le Sefer hamitsvot Rambam tranchait-il que la sanction était דאורייתא ? Le Sdei 'Hemed se trouve forcé de conclure que nous sommes confrontés à l'une des halakhot pour lesquelles Rambam a changé d'avis entre ce qu'il avait écrit dans le Sefer hamitsvot et ce qu'il a ensuite écrit dans le Michné Torah.

Le Sdei 'Hemed nous permet donc de comprendre l'apparente contradiction dans les termes du Rambam : l'interdit de bal tach'hit est bien דאורייתא, mais les coups infligés pour le sanctionner sont d'ordre rabbinique (en dehors du cas des arbres explicitement mentionné dans la Torah). On retrouve le même avis dans le Min'hat 'Hinoukh⁸.

Toutefois, le Noda' Bihouda⁹ dit explicitement que bal tach'hit est un interdit rabbinique sur la base du Rambam (il s'en tient à la lecture première du Rambam)¹⁰.

Il est saisissant que le Choulhan 'aroukh ne consacre pas même un siman (un chapitre) à bal tach'hit, bien que le sujet apparaisse souvent dans d'autres contextes.

Comme nous l'avons vu, l'interdit de bal tach'hit est uniquement de détruire pour détruire, mais un intérêt à cette destruction tempère l'interdit. Nous devons faire en sorte de préserver la nature et les biens en notre possession, sans pour autant nous priver d'en tirer profit. Reprenons le passouk : « ne détruis pas son arbre (...) car de lui tu mangeras ». Nous apprenons de là l'interdit de détruire, bal tach'hit, mais la suite semble superflue : pourquoi préciser que l'on devrait manger des fruits de l'arbre ? Ramban considère qu'il s'agit là d'une mitsva juxtaposée à l'interdit : non seulement est-il interdit de couper l'arbre inutilement, mais il y a un commandement de manger de ses fruits.

Peut-être pourrions-nous faire le rapprochement

⁴ Chabbat (129a)

⁵ Kidouchine (32a)

⁶ Yévamot (44a)

⁷ Chabbat (140b)

⁸ Mitsvah n° 529

⁹ Yoré dea 10

¹⁰ D'autres décisionnaires s'expriment sur le sujet, ils ne sont pas cités dans le cadre de cet article

avec le passage où D. dit à Adam (Berechit, chapitre 2, versets 17 et 18) : « de tous les arbres du jardin tu mangeras. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas. » Le Mechekh 'Hokhma¹¹ explique qu'il y a là une injonction divine à profiter de la nature (et par extension des biens que Hachem met à notre disposition). Bien entendu, cette consommation est régie par des commandements précis, mais elle fait partie de la עבודת ה' (du service de D.)

Lorsqu'il y a contradiction entre mon désir de tirer profit et l'interdit de bal tach'hit, ce dernier passe au second plan. Comme chacun a des goûts ou des besoins différents, la conséquence immédiate est que l'interdit de bal tach'hit ne s'applique pas de la même manière pour tout le monde ! Il n'est pas possible d'en donner un cadre juridique précis, car la notion même de besoin (צורך) varie en fonction des individus : si ma fille réclame une pièce montée pour son mariage, certains pourraient dire : « c'est du bal tach'hit ! » Mais si cet élément compte beaucoup pour elle, il n'y a pas lieu de l'en priver.

Le caractère relatif de la notion même de gaspillage explique peut-être que les décisionnaires aient peu écrit au sujet de l'interdit de bal tach'hit. Mais au-delà de la définition stricte de l'interdit, les 'Hakhamim manifestent à de nombreuses reprises l'importance de préserver ses biens.

Nous voyons ainsi dans parachat Vayichla'h que peu avant sa rencontre avec son frère Essav, « Yaakov est resté seul » (Berechit, chapitre 32, verset 25). La Guemara 'Houlin (91a) explique que si Yaakov Avinou a pris la peine de retraverser le fleuve Yabok, seul en pleine nuit, c'était pour aller chercher de petites fioles qu'il y avait oubliées. D'où l'on apprend, selon la Guemara, que « pour les tsadikim, leurs biens sont plus précieux que leur corps, car ils ne tendent jamais la main vers le vol.¹² » Lorsque l'on est très soucieux de gagner son pain honnêtement, en évitant le soupçon le plus infime de vol, on prend à cœur d'éviter toute perte inutile. Cette préoccupation dépasse le cadre de bal tach'hit, qui ne s'applique que de manière active, en détruisant sciemment. Au-delà d'une mitsva, d'une règle d'ordre légal, nous

pourrions dire qu'il s'agit plus généralement d'une mida, d'un comportement au quotidien.

L'interdit de תשחית בל (bal tach'hit) est limité par une considération on ne peut plus subjective, l'intérêt personnel. En première approche, l'interdiction de détruire des arbres nous fait penser aux préoccupations écologiques qui ont cours aujourd'hui, mais תשחית בל n'est pas tout à fait de cet ordre. Comme le dit le verset : si j'ai besoin de cet arbre fruitier et que je n'ai pas le choix, je l'utilise comme bon me semble. Ce n'est pas l'environnement en tant que tel que la Torah nous demande de protéger, mais plutôt notre capacité à en profiter. Dois-je acheter une voiture qui fonctionne au diesel ou à l'essence ? Dois-je trier mes poubelles ? L'analyse de l'interdit de bal tach'hit ne me donnera pas la réponse. Devais-je écrire cet article ?

La question est peut-être justifiée !

Index des auteurs cités

Rambam, Rav Moché Ben Maïmon (1135–1204, Espagne, Maroc, Egypte)

Ramban, Rav Moché Ben Na'hman (1194–1270, Espagne, Erets Israël)

Noda' Bihouda, Rav Ye'hezkel Landau (1713–1793, Prague)

Min'hat 'Hinoukh, Rav Yossef Babad (1801–1874, Ukraine)

Rav Chimchon Raphaël Hirsch (1808–1888, Francfort)

Sdei 'Hemed, Rav 'Haïm 'Hizkiahou Medini (1832–1905, Erets Israël)

Mechekh 'Hokhma, Rav Meïr Simha Hakohen de Dvinsk (1843–1926, Lituanie)

Cette liste n'est nullement exhaustive – l'auteur est intéressé par tout complément sur le sujet.

¹¹ **Se basant sur le Talmud Yerouchalmi**

עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראתה עינו ולא
אכל ממנו: (סוף קדושין)

¹² **Voir également le traité Sota (12a)**

La Yechiva des Etudiants propose de nouveaux cours !



Tous les matins du lundi au vendredi, de 08 h 10 à 09 h 30, cours de halakha animé par **Rav Zyzek**
Programme : Mishna Beroura, lois relatives au Shabbat

Du lundi au jeudi, étude sur texte animée par **M. Shlomo Chekroun** de 18 h à 20 h 30
Programme modulable : Houmash, Halakha, Guemara

Le lundi soir, étude suivie animée par **Madame Zyzek** de 20 h 30 à 22 h, pour dames mariées (attention : ce cours a lieu au 85 rue Sedaine, 75011 Paris – renseignements au 01 43 38 68 27)

Programme : *Sefer Ohel Rahel*, ouvrage contemporain du Rav Schlanger (Jérusalem) traitant des Mitzvot spécifiques aux femmes

Le mercredi soir, étude suivie animée par **M. Jacky Ackermann** de 21 h à 23 h
Programme : *Sefer Derekh Hashem*, ouvrage de référence du Rav Moshé Haïm Luzzato (Italie, XVIII^{ème} siècle) dans le domaine de la pensée juive

Et toujours nos grands classiques...

Le mardi soir, cours de pensée juive sur texte par **Rav Zyzek** de 21 h à 23 h, pour public mixte
Programme : analyse de sujets de société à la lumière du Talmud et de ses commentateurs

Le mercredi soir (de 21 h à 23 h) **et le dimanche matin** (de 10 h à 12 h 30), étude thématique et non linéaire du Talmud sur le traité Nida. Animé par **Rav Zyzek**
Ces cours sont subventionnés par la Fondation pour la Mémoire de la Shoah.

Le mardi soir, étude de texte (Houmash) approfondie, éclairée par Rashi, Nahmanide, Ibn Ezra, le Midrash... Animé par **M. Micho Klein** de 20 h 45 à 22 h 30

Le lundi et le jeudi soir, initiation à la Guemara par **Rav Bloch** de 21 h à 22 h 30
Programme : étude suivie du traité Baba Metzia destinée à des débutants

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

Les auteurs des différents articles présentés dans ce numéro tiennent à remercier ceux qui ont participé bénévolement à la rédaction et à la mise en page. Nos sages nous enseignent que D. possède "une réserve de dons qu'il accorde par Sa seule volonté". Qu'il leur accorde donc selon la formule consacrée, "tout ce que souhaite leur coeur pour le bien".

Un programme d'étude à plein temps à la Yéchiva vous intéresse ? Contactez-nous au 06 61 42 33 94 pour plus d'informations.
Possibilité d'hébergement pour des jeunes motivés.

Pilpoul Numéro 15 - Avril 2006 / Nissan 5766

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: Raphaël Bloch, Jérémie Haddad, Georges Hansel, Yonathan Magnichewer, Emmanuel Vaniche, Gérard Zyzek

Mise en page: Jérémie Haddad - 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.