

MONTÉVIDÉO 31



Magazine de la Communauté OHEL AVRAHAM



לזכר נשמת
הח' ר' אברהם בן הח' ר' יעקב
משדעסקא

- 2 ■ Le Mot du Rabbin
Rabbin Jacky Milewski
- 3 ■ Le Mot du Président
Marc Kogel
- 4 ■ L'Edito du Rédacteur en chef
Anthony Gribe
- Judaïsme
- 5 ■ La fin de l'obscurité Rabbin Jacky Milewski
- 7 ■ L'éléphant dans la tradition juive
Rabbin Daniel Gottlieb et le rabbin Alexis Blum
- 9 ■ Étincelles de lumière : LE Nom David Bac
- 14 ■ Le droit hébraïque (Halakha), la justice sociale
et la Tsedaka Marc Kogel
- 18 ■ Pourquoi donner en multiple de 26 ?
Laurent Kenigswald
- 19 ■ Lévinas à l'heure de Totalité et Infini
Michaël de Saint Cheron
- 21 ■ Réflexion sur le Judaïsme en Français
Charles Meyer

Directeur de la publication :
Marc Kogel
Rédacteur en chef :
Anthony Gribe
Secrétaire de rédaction :
Joëlle Dayan
Conception graphique :
Christelle Martinez

A.C.T.I.
31 rue Montevideo
75116 Paris
Tél. 01 45 04 66 73
Fax 01 40 72 83 76
acti@montevideo31.com
www.montevideo31.com



- Histoire
- 22 ■ L'historien du Moyen Âge face aux sources
halakhiques et talmudiques Judith Kogel
- 27 ■ La guerre Ralph Toledano
- 30 ■ Ecouter, voir . . .
Jean Jacques Wahl
- 32 ■ Carnet de famille
■ Naissances, bar mitzvah, mariages, décès...

La couverture

La couverture est une reproduction d'un tableau de **Yoram Raanan** « **Répandez la Lumière** » que le peintre décrit ainsi : « Cette menorah capture l'esprit de la menorah comme un vaisseau de lumière. La menorah est une image primitive, rappelant la création même de la lumière. La lumière émanant du bas a été comparée à une menorah, un arbre de vie inversé, dont le rayonnement illuminait le monde. Dans le tableau, la menorah ressemble à un arbre cosmique, aux multiples facettes, évoluant, s'étendant, créant l'impression de multiples menorah. La réfraction des tons dorés chauds émane et scintille dans les bleus froids des cieux célestes. Nos sages nous disent de contempler les lumières scintillantes de Hanouka et de rechercher les « ohr haganuz », les étincelles cachées de la lumière qui brillaient il y a longtemps dans le jardin d'Eden. En tant que bénédiction spéciale, cette lumière brille chaque année dans les lumières de Hanouka – une lumière gravée d'esprit, une lumière qui sculpte les cœurs, pénètre les fissures de l'âme, lâche prise et permet à la lumière de s'infiltrer avec délice. Anticiper les miracles et prier pour « Ohr Chadash », la révélation de la lumière cachée et un monde de joie, de paix et d'amour ».

'Hanouka : Une autre économie

■ par le Rabbin Jacky Milewski



Selon la formule talmudique, les bougies de 'Hanouka doivent être allumées « jusqu'au moment où disparaît le pied du marché » (cf. *Choul'han Aroukh, Ora'h 'Haim 672, 1*), c'est-à-

dire tant qu'il y a encore des gens dans les rues.

Rabbi Yaacov Yossef de Ostra a expliqué que la formulation de cet enseignement et l'évocation du marché ne sont

pas anodines : l'allumage des bougies doit se réaliser dans un tel enthousiasme et dans une telle ardeur que l'individu n'ait plus aucune envie de se rendre au marché. En formulant cet enseignement pour notre génération, on pourrait dire que le message de la Torah doit être enseigné et expliqué tant que l'humanité concentrera l'enjeu de son existence sur les marchés, les salles de marché, les marchés boursiers, les cours des marchés..., tant que le paradigme de la vie moderne sera celui de l'économie, tant que la structure fondamentale du fonctionnement des sociétés sera celui de gain au détriment de l'éthique, de la justice et de la solidarité.

L'échange entre les humains prend toute sa valeur intrinsèque quand il sait précisément dépasser l'économie, les finances, les intérêts de tous types. L'échange est beau et lumineux quand il est humain. C'est là l'une des leçons que les lumières de 'Hanouka nous rappellent, ces bougies ou ces mèches à propos desquelles la loi interdit de compter des pièces de monnaie à leur lumière (cf. *Choul'han Aroukh, Ora'h 'Haim 673, 1*)...

L'échange entre les humains prend toute sa valeur intrinsèque quand il sait précisément dépasser l'économie, les finances, les intérêts de tous types.

Le Conseil d'Administration et les permanents de l'ACTI vous souhaitent de très **belles fêtes de 'Hanouka** remplie de chaleur et d'enthousiasme !

Distributeur n°1 des MEILLEURS PRIX

GACD
AVEC VOUS AU-DELÀ DU PRIX

Appelez vite au
01 42 46 87 87
gacd.fr

VOTRE MÉTIER, NOTRE COMBAT

La paix est possible

En 1919, Thomas Edward, plus connu sous le nom de Lawrence d'Arabie commence à écrire ses mémoires de guerre. Il vient de passer deux ans avec les tribus Arabes dans le désert. Il aura réussi à les unir et à les soulever contre les Turcs. Un exploit pour un passionné d'histoire, ayant étudié à Oxford, mais sans formation militaire. Il ira apprendre l'arabe et participera à des fouilles archéologiques au Moyen-Orient, avant de rejoindre l'armée britannique pour effectuer des missions de renseignement.

Au cours des années 1916-1918, passées en compagnie des tribus Arabes, il aura vu le jeu des alliances se faire et se défaire sans raison, la loyauté des uns et la trahison des autres, le goût du pillage et de la razzia, l'âpreté au butin, en même temps que le courage, la témérité, la peur et la lâcheté.

La clé de la paix au Moyen-Orient, consiste à établir des relations stratégiques d'État à État, qui seuls peuvent garantir le respect des engagements pris dans la durée.

Sa vie au quotidien parmi les bédouins - il porte leurs vêtements et parle leurs dialectes - en fait un observateur inégalé des mœurs des tribus arabes.

Voici ce qu'il écrivait dans la version raccourcie de son célèbre roman « Les 7 piliers de la sagesse » :

Les sémites, dans leur spectre visuel, ne connaissent pas la demi-teinte. C'est un peuple de couleurs primaires, princi-

palemment le noir et le blanc, qui ne regarde du monde que ses contours.

Ce peuple particulier a le doute en aversion... ils ne comprennent pas nos difficultés métaphysiques, ils ne connaissent que la vérité et la non-vérité, la foi et la non-foi, sans notre cortège encombrant de nuances plus subtiles.

Ils excluent le moyen-terme et poussent la logique de leurs opinions jusqu'à l'absurdité, sans relever le moindre non-sens dans leurs conclusions contradictoires.

C'est un peuple dont la résignation, sans curiosité, laisse l'esprit en jachère.

Son imagination est vive mais non féconde.

Et encore sur la relation qu'entretiennent les Arabes avec leur Dieu :

Dieu n'est ni moral, ni éthique, pas plus soucieux du monde que de l'homme... il parvient à une intense fusion avec la divinité en fermant les yeux au monde. il atteint à une foi aussi sûre que forte, mais au champ si étroit !

Son désert en devient une chambre froide spirituelle, en laquelle se conserve intacte, mais jamais améliorée, une vision de l'unicité divine.

Avec une idée, il est possible de mener les Arabes comme par un licol, et sans peine, car l'allégeance spontanée de leur esprit vacant en fait de véritables séides...

Ils sont d'incorrigibles enfants de la chimère, sans cervelle et daltoniens, pour qui corps et esprit sont inévitablement et à jamais opposés.

J'entends souvent dire qu'on ne peut pas faire confiance aux Arabes et pour-

■ par Marc Kogel

tant, quand on vit au milieu des Arabes, il faut bien trouver un moyen de vivre ensemble, car une guerre sans fin n'est pas envisageable.

Les faits sont là : La paix existe entre Israël et l'Égypte, comme elle existe entre Israël et la Jordanie.

L'expérience des accords d'Abraham montre que ces accords entre États ont résisté au conflit du 7 octobre, parce que ce sont des États forts, qui contrôlent les réactions de leur population, interdisent les manifestations qui leur déplaisent. Parce que ces pays ont des intérêts stratégiques partagés avec Israël.

L'expérience rapportée par Lawrence, est qu'on ne peut avoir confiance ni dans des individus, ni avec des clans ou avec des tribus, dont les intérêts sont fluctuants et changeants.

Il faut donc s'appuyer sur des États.

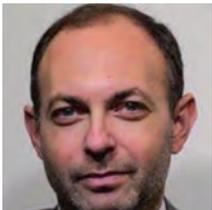
La clé de la paix au Moyen-Orient, consiste à établir des relations stratégiques d'État à État, qui seuls peuvent garantir le respect des engagements pris dans la durée.

Puissent les accords d'Abraham être étendus le plus vite possible à l'Arabie Saoudite, ce que le Hamas a réussi à empêcher par l'attaque du 7 octobre. ■



On n'abdique pas l'honneur d'être une cible

■ par Anthony Gripe



Chacun reconnaîtra l'une des plus belles phrases de Cyrano de Bergerac. Alors que les espagnols assiègent Arras, le Comte de Guiche a laissé tomber sur le champ de bataille son écharpe blanche, signe de son grade militaire, qui le désignait comme une cible de choix pour les soldats ennemis. Cyrano réprovoque cet acte en énonçant, bravache, « *on n'abdique pas l'honneur d'être une cible.* »

Le panache, pour Cyrano, c'est avoir le courage de mettre ses paroles en action et de prouver ce que l'on affirme par des actes de bravoure. Le panache, c'est la fierté, les qualités de l'âme.... C'est ce qui montre la valeur d'un homme ou d'une femme.

Certes, le vers d'Edmond Rostand est magnifique. Mais au travers de l'histoire juive et de la résurgence de l'antisémitisme se traduisant en actes criminels, de nombreux juifs se disent que ce serait mieux de ne pas être une cible. Ou qu'il n'y a aucun honneur à l'être. Evidemment, à travers les siècles, la vie des juifs aurait été infiniment plus paisible si nous n'avions pas été la cible des grecs, des romains, de l'Eglise, des musulmans, des cosaques, des nazis et aujourd'hui de l'islamo-gauchisme.

Parfois, je me plais à penser que Cyrano est juif, et pas uniquement à cause du nez (note au lecteur : c'est de l'humour, de l'ironie...). Le premier mot qui vient à l'esprit quand on pense à Cyrano c'est « panache ». Le panache c'est le dernier mot de la pièce de Rostand. Le panache c'est ce que Cyrano emporte avec lui dans l'au-delà, « sans une tâche et sans un pli. »

Le panache c'est l'esprit de bravoure, mais aussi de prouver que les mots d'esprit ne sont pas des mots en l'air. Le panache pour Cyrano c'est avoir le courage de mettre ses paroles en action et de prouver ce que l'on affirme par des actes de bravoure.

Le panache c'est aussi plaisanter en face du danger, trouver le bon mot, avoir de l'humour. La scène 3 de l'acte IV en est un merveilleux exemple : au lieu de s'apitoyer sur on sort comme le reste des Gascons, Cyrano plaisante. Aux cadets qui se plaignent de leur faim, il leur répond en jouant sur les mots : « *qu'est-ce qu'on pourrait bien dévorer ?* Cyrano répond en lui jetant le livre qu'il tient à la main : *L'Illiade.* »

Le panache c'est le refus de se prendre au tragique. Pour Cyrano, c'est l'arme absolue contre le malheur. Le panache c'est la pointe, qui représente le mot, le bon mot, le mot qui fait rire, le mot qui touche (à la fin de l'envoi ?). Le panache, c'est la fierté, les qualités de l'âme. Le panache c'est ce qui montre la valeur d'un homme ou d'une femme.

Le panache, à la fin, au seuil du tombeau, c'est tout ce qui reste à Cyrano, alors qu'il est attaqué par tous ses « vieux ennemis, le Mensonge, les Compromis, Les Préjugés, les Lâchetés » qui lui arrachent tout, « le laurier et la rose ». Tout ce qui lui reste c'est ce panache parce que c'est au fond de lui qu'il le porte. Ce panache, la seule chose qu'il emporte, c'est ce qu'il est réellement : une chose bien visible mais en même temps cachée. Son panache c'est ce que toute sa vie il a su garder contre les mensonges portés sur son compte, contre tous les préjugés dont il était la cible, contre toutes les lâchetés dont il fut la victime. Le panache, c'est la trace qu'il laisse après lui. Comme le dit Cyrano, se remémorant la scène du balcon : « *ma vie ce fut d'être celui qui souffle et qu'on oublie.* » C'est celui qui insuffle un mouvement, qu'on ne voit pas et qui pourtant est bel et bien là.

Pour reprendre les mots d'Edmond Rostand dans son discours de réception à l'Académie Française : « *Un peu frivole peut-être, un peu théâtral sans doute, le panache n'est qu'une grâce ; mais cette grâce suppose tant de force (...) que, tout de même, c'est une grâce que je nous souhaite.* »

Maintenant, cher lecteur, chère lectrice, relisez cet éditto en remplaçant le mot « panache » par le mot « judaïsme » ou « histoire juive ». Et vous comprendrez pourquoi, on n'abdique pas l'honneur d'être une cible. ■

La fin de l'obscurité (Cours sur MIKETS-'HANOUKA)

Que signifie l'expression qui introduit la sidra de Mikets : « Et ce fut à la fin de deux années de jours » ? Comment comprendre la dualité qui habite l'être humain sans cesse attiré vers le bien et le mal ? Le temps existe-t-il vraiment ? Pourquoi la nuit est-elle noire ? Et puis, est-elle vraiment noire ? Le regard a-t-il un rôle dans cette problématique ? Quel est le sens de la demi-heure durant laquelle la lumière de 'Hanouka doit briller ?

■ par Rabbin Jacky Milewski

« Et ce fut à la fin de deux ans de jours/ *Mikets chenataïm yamim...* » nous annonce le premier verset de la sidra. Le Rachbam explique l'expression « *chenataïm yamim* » comme signifiant : deux années entières. Toutefois, l'expression possède encore d'autres sens.

Le *Midrach Beréchet Rabba* (89, 1) explique ce verset de Job (28) : « Une fin, il fixa à l'obscurité ; pierre, sombre, ombre de la mort » de la façon suivante: D.ieu a fixé pour le monde le nombre d'années où il sera plongé dans l'obscurité... Tant que le *yetser hara* [l'instinct du mal] sévit dans le monde, c'est sombre et c'est l'ombre de la mort ainsi qu'il est dit : « Pierre [le terme désigne le *yetser hara* ainsi que la *Guemara (Souka 52a)* le rapporte en s'appuyant sur le verset : « Je retirerai votre cœur de pierre », c'est sombre, c'est l'ombre de la mort. Quand le *yetser hara* l'instinct du mal disparaît du monde, ce n'est plus sombre, ce n'est plus l'ombre de la mort... ».

Sefat Emet de Rabbi Arié Leïb de Gour (5638, p. 183) : Il est question, dans ce *Midrach*, du *yetser hara*, de l'instinct du mal. Or qui dit *yetser hara* implique *yetser hatov*, l'instinct du bien.

« D.ieu a formé l'homme/*Vayitser* » (*Beréchet 2, 7*) : le terme *Vayitser* est écrit avec deux « youd » au lieu d'un seul ! Le *Midrach Beréchet Rabba* (14, 4) commente : il eut deux créations : le *yetser hatov* [le penchant au bien] et le *yetser hara'* [le penchant au mal]. La dualité est inscrite dans la structure même de l'humain. Il y a deux forces opposées en lui, une disharmonie inhé-

rente à sa vie. Il y a comme deux blocs. Le *tsadik* aspire à l'unification de son être, il aspire à engager toutes ses énergies, toutes ses forces dynamiques, dans une seule direction. Comme le dit la deuxième *berakha* du *Chema'* du matin : « **Unifie** notre cœur pour aimer et craindre Ton Nom ». Le *tsadik* combat donc la dualité. On peut ajouter qu'au deuxième jour de la création, la Torah ne dit pas que « D.ieu vit que c'était bien » précisément du fait que l'unité primordiale y a été brisée. Au deuxième jour, en effet, les eaux ont été divisées ; les eaux d'en haut, les eaux d'en bas (*Beréchet Rabba 4, 6*). Cette dualité que le *tsadik* combat ne se situe pas seulement dans le cœur et l'esprit ; elle n'est pas seulement dans l'homme. Elle est cosmique.

Sefat Emet (5635, p. 180) : chaque élément positif pour la construction et le développement spirituel et moral est confronté systématiquement à un élément négatif qui constitue l'opposé parfait du premier. Qui dit lumière dit obscurité. Les sept années d'abondance entraînent les sept années de famine. Le monde est composé, complexe. Il porte en lui la contraction et l'opposition à lui-même.

Sefat Emet (5634, p. 180) : Nous sommes plongés dans ce monde ; nous sommes plongés dans « *chenataïm yamim...* », dans les deux années de jours c'est-à-dire dans la dualité des jours et du temps ; nous sommes plongés dans cet univers temporel où chaque lumière est recouverte par un écran.

Sefat Emet (5637, p. 182) : tout élément qui subit le temps présente en lui la thèse du bien et son antithèse. Chaque lumière apporte sa nuit, son ombre. Le temps porte en lui les contradictions de la vie peut-être parce que la création du temps dessine elle-même une rupture donc une dualité : il y avait un avant le temps et il y a un après le temps. On retrouve cette idée dans les bénédictions du *Chema'* du soir : la première *berakha* est consacrée aux cycles du jour et de la nuit : D.ieu « change les instants, substitue les temps... Il fait passer le jour et invite la nuit ». Le jour prend la place de la nuit ; et la nuit prend la place du jour. Les temps sont distincts les uns des autres ; ils sont divisés et différenciés. La deuxième *berakha* est centrée, quant à elle, sur la Torah : il y est question aussi du jour et de la nuit mais en des termes très différents, en des termes indifférenciés : « Nous étudierons [les lois de la Torah] jour et nuit » de sorte que plus rien ne distingue ces deux temps. Tout s'unit par la Torah : le temps n'existe plus. La structure temporelle existe dans la nature mais non dans le supranaturel que constitue la Torah. (Par simple analogie, nous pouvons mentionner des physiciens, comme Carlo Rovelli, qui expliquent que la relativité restreinte nous apprend que « le temps n'existe pas au niveau fondamental » mais il constitue une « caractéristique majeure du monde macroscopique » ! (« *Et si le temps n'existait pas ?* », p. 114)).

Sefat Emet (5638, p. 183) : Tel est le sens de l'expression « *Mikets chenataïm yamim...* », la fin de la dualité des jours, la fin de la dualité du temps qui – en français – garde la marque du pluriel (s) même quand il est au singulier. Cette expression est une allusion au >>>

temps où s'accomplira le verset : « En ce jour, *HaChem* sera Un et Son Nom Unique ». Retour à l'unité primordiale. Suppression de l'instinct du mal.

Sefat Emet (5637, p. 182) : le Chabbat constitue une préfiguration du monde à venir. Le Chabbat se situe au-delà du temps. On ne s'y occupe pas du monde lié au temps. Le Chabbat voit s'accomplir furtivement le verset : « Il fixa une limite à l'obscurité » car le Chabbat se situe au-delà de la problématique du temps de ce monde et que l'obscurité – on l'a dit – est liée à ce monde. C'est pourquoi le Chabbat est comme l'antithèse de l'obscurité ; il est lumière. C'est pourquoi c'est l'allumage des bougies qui accueille l'arrivée du Chabbat. C'est pourquoi aussi, dans le cantique *Lekha Dodi*, nous clamons : « Eveille-toi, éveille-toi ! Car elle arrive ta lumière ! » alors que la nuit tombe ou approche. C'est pourquoi enfin, à la fin du Chabbat où l'obscurité surgit de nouveau, on récite la *havdala* avec une torche en main, pour distinguer ainsi le jour de la nuit. Surgit, de nouveau, le temps divisé.

Sefat Emet (5639, p. 184) : Qu'est-ce que le « *'hochekh* », l'obscurité ? A priori, c'est la conjoncture d'absence de lumière. A première vue, l'obscurité, c'est l'absence d'une présence, d'une présence lumineuse. Dans les faits, cela ne semble pas être le cas puisqu'un verset, repris dans la *tefila* de *Cha'harit*, énonce à propos de D.ieu : « *Ouvoré 'hochekh* // créé ex-nihilo l'obscurité ». C'est donc que celle-ci constitue comme une création à part entière, autonome.

« La terre est pleine de Sa Présence » nous rappelle le texte de la *Kedoucha*. La lumière divine s'étend partout mais elle est recouverte d'un voile d'obscurité qui empêche d'accéder à elle ; et cela est valable tant que le monde ne sera pas en mesure d'accueillir cette lumière. Quand les hommes ne sont pas aptes à vivre ce dévoilement de lumière, surgit une création incroyable, créée par D.ieu, le *'hochekh*, qui recouvre la vérité ultime des choses. Tant que le *yetser*

hara sévit dans ce monde, il nourrit cette obscurité. « Une fin, Il fixa à l'obscurité » ; ce voile disparaîtra ; il est le temps (*Sefat Emet* 5659, p. 191), il n'a qu'un temps, long certes pour l'humain. [« Tout ce qui vient des cieus en bas s'enveloppe d'un vêtement matériel et naturel. C'est le temps. La nature est l'obscurité qui recouvre la lumière d'en haut » - *Sefat Emet* 5659, p. 191].

Sefat Emet (5645, p. 187) : On retrouve une allusion à ce développement dans les *berakhot* du *Chema'* du matin : la première *berakha* évoque les astres, les lumineuses, le jour et la nuit, le temps de l'obscurité et celui de la lumière. La deuxième *berakha* est totalement consacrée à la Torah, Torah très proche du terme ora, lumière. « *Vehaer 'énénoul* Eclaire nos yeux par Ta Torah ! ». La Torah se situe au-delà du temps. C'est pourquoi elle est tout entière lumineuse. La *berakha* n'évoque plus la nuit.

Sefat Emet (5643, p. 186, 5662, p. 192) : le « *'hochekh* » c'est l'oubli (Ch, Kh, 'H) (les deux termes s'écrivent avec les mêmes lettres). La nature fait oublier la lumière et l'obscurit. On oublie que le voile est voile, c'est-à-dire qu'il recouvre quelque chose.

Sefat Emet (5662, p. 193) : C'est dans le cœur de l'homme que se situe ce combat où la nature veut faire oublier le surnaturel. C'est pourquoi les *mitsvot* nous ont été données ; elles sont là pour nous rappeler l'intériorité des choses, pour nous faire oublier la matérialité ainsi que le verset dit : « Vous vous souviendrez de toutes Mes *mitsvot*... et vous ne laisserez pas séduire par votre cœur et vos yeux », votre cœur qui se suffit de ce monde, vos yeux qui ne perçoivent rien d'autre que ce monde. Tant que l'homme pense uniquement à ce monde et ne regarde que ce monde, l'obscurité règne. Ce dernier point nous sert de transition.

Pourquoi la nuit est-elle noire ? Le soleil se couche, c'est vrai mais d'autres étoiles brillent et leur lumière devrait

éclairer notre ciel au même titre que le soleil – étoile parmi les étoiles – nous éclaire.

Les informations suivantes ont été glanées sur le site de France-Culture où Etienne Klein explique les idées suivantes (20 décembre 2019) :

Les étoiles ont une durée de vie limitée. Donc, la lumière qu'elles produisent est aussi limitée ; et celle-ci n'a pas le temps de nous parvenir car la lumière met du temps pour arriver jusqu'à nous ; en outre, l'univers est en expansion c'est-à-dire que les distances s'accroissent.

Par contre, il existe un rayonnement qui ne disparaît jamais, le rayonnement fossile ou « fond diffus cosmologique » qui date des débuts du développement du cosmos. Etienne Klein dit : « Si nos yeux étaient sensibles aux fréquences les plus basses de la lumière, ils verraient le ciel nocturne traversé de cette lumière. En fait, la nuit est brillante mais nos yeux ne sont pas capables de le constater. C'est notre regard qui assombrit la nuit ». Ce qui est vrai au niveau physique semble l'être aussi au niveau métaphysique puisque nous venons de dire que le regard humain posé sur la matière et uniquement sur la matière, empêche l'homme d'accéder à la lumière primordiale, source de vie ! Prendre de la distance par rapport à son regard posé sur le monde permet d'accéder au monde réel.

Nous pouvons alors comprendre un certain nombre de points relatifs à Hanouka. Dans le dernier paragraphe de *Ma'oz Tsour*, nous demandons à *HaChem* de nous délivrer de l'exil « *ki arkha lanou hacha'a veeyn kets liymé hara'al* Car le temps se fait long et il n'y a pas de limite aux jours mauvais ». On peut deviner un second sens à cette formule car il y est question des notions que nous avons abordées ici : « *Ki arkha lanou hacha'a* » : le temps se fait long, il se prolonge et se déploie ; le temps et sa dualité occupent tout l'espace existentiel car il n'y a pas de limite au mal commis durant les jours.

Par ailleurs, on ne peut rien faire d'au-

tre que de regarder, d'observer les lumières de 'Hanouka ; ces lumières de 'Hanouka qui doivent être allumées au moins une demi-heure ('hatsi cha'a) (Choul'han Aroukh, 'Ora'h 'Haïm 672, 2), 30 mn. Là aussi, on peut deviner une seconde intention car « cha'a » désigne une heure de 60 mn mais « cha'a » désigne aussi le temps infinitésimal, l'instant le plus court qui soit, indivisible comme on le voit dans la *berakha*

« *Acher yatsar* » : « *afilou cha'a a'hatl* Ne serait-ce qu'un instant... ».

Donc, la notion de « 'hatsi cha'a », de temps brisé, renvoie à un au-delà du temps. Le regard dont on a dit qu'il est déterminant pour débusquer la lumière divine, primordiale, cachée par le voile de la nature, pour deviner par exemple et dans un autre registre le rayonnement fossile dans la nuit noire, le regard

est invité, à 'Hanouka, à observer un au-delà du temps. Le « 'hatsi cha'a » s'oppose au « *ki arkha lanou hacha'a* ».

Psaume 139, 12 : « *Gam 'hochekh lo yakhchikh miméka*/L'obscurité aussi n'est en rien obscure pour Toi ». C'est un propos de David adressé à *HaChem*. On peut aussi l'adresser à l'homme lui-même : « L'obscurité aussi ne sera plus obscure, cela viendra de toi ! ».

L'éléphant dans la tradition juive



Extrait du TRAIT D'UNION, bulletin de la synagogue Ohel Abraham (Montevideo) à Paris, 1961

Un Congrès International de Zoologie qui avait pour thème « l'Éléphant », a réuni à Genève d'éminents spécialistes. Chacun présenta le fruit de ses recherches et de ses efforts. Ainsi, le délégué américain a pu traiter : « Comment produire des éléphants plus grands et plus forts », l'Anglais a parlé de « La chasse à l'éléphant », tandis que le Français avait étudié « La vie amoureuse de l'éléphant ». Le Russe a exposé « La vie communautaire de l'éléphant » et l'Allemand a présenté une « Bibliographie sommaire pour l'étude de l'éléphant ». Le Juif avait étudié « L'éléphant et la question juive ».

De nombreux conférenciers juifs ont déjà fait précéder leurs discours par quelque variante de l'histoire que je viens de citer ; en général, cela constitue une introduction à une étude qui n'a pas le moindre rapport avec le judaïsme. A mon humble avis, le mythe qui veut que les éléphants n'aient aucun lien avec la question juive, a rencontré trop facilement une crédule attention. Car on sait maintenant que les éléphants ont joué un

rôle décisif dans certains épisodes de notre histoire. Les rabbins du Talmud ont d'ailleurs enseigné qu'à la vue d'un éléphant, d'un singe ou d'un guenon à longue queue, il faut louer « Celui qui a créé d'étranges créatures »¹.

Il est curieux qu'en dépit de ce qu'on va lire, on ne trouve aucune mention de l'éléphant lui-même dans la Bible canonique. Il n'empêche qu'un couple de ces pachydermes fut introduit dans l'Arche

par les Rabbins
Daniel Gottlieb et Alexis Blum

de Noé et un commentateur² va jusqu'à préciser leur nourritures : sarments et feuilles de vigne. D'après certains textes talmudiques (*Shabath* 128a, *Menahoth* 69a et *Yerouchalmi Shabath* XVIII 16c)³, ainsi que d'après les conclusions de Maimonide⁴, l'éléphant se nourrirait aussi d'osier qu'il avalerait sans mâcher.

On ignore la date exacte des premiers contacts entre les hébreux et nos pachydermes. On sait cependant que cet animal est connu dans le Sud de l'Égypte et sur les bords du Tigre et de l'Euphrate, grâce à des textes qui décrivent Toutmès III (1501-1497 av.) comme le tueur de 120 éléphants à Niy. D'autre part, on sait que son prédécesseur reçut, en gage de vassalité d'une province de Syrie septentrionale, un éléphant qui dut pour arriver à son destinataire, traverser Canaan. Il semble, à la suite de fouilles qui ont mis à jour, dans la région du Temple de Beth-Shean des objets culturels hittites représentant des éléphants, qu'il y ait eu un véritable culte de l'Éléphant. Abraham brisa peut-être les idoles de son père représentant des éléphants, car on n'en a retrouvé aucune intacte datant de cette époque...

>>

Il convient aussi de dire que le corps de notre patriarche Jacob fut ramené en Canaan sous une couche d'ivoire⁵. Mais en vérité, ce n'est que bien plus tard que l'ivoire jouera un rôle important dans les affaires d'Israël : le commerce de l'ivoire se développera considérablement dès l'établissement de la monarchie : le roi Achab eut un palais d'ivoire et un texte cunéiforme assyrien (701 av.) nous apprend que le tribut d'Ezéchias à Sennachérib comprenait des peaux et des défenses d'éléphants.



La mort d'Eleazar Maccabée
Gravure de Gustave Doré

Les textes bibliques les plus importants pour notre sujet - et qui traitent les importations de Salomon - désignent l'éléphant par un mot qui n'est pas le PIL moderne (en assyrien : pilu). Le mot CHENHABBIM⁶ qui signifie « ivoire » a été décomposé en CHEN HABBIM, dents d'éléphants : CHEN étant connu (voir Rachi sur *Psaume* 45:9), qui en donne la traduction française), on rattache HABBIM au sanscrit IBHIDANTA : éléphant⁷.

C'est dans la période des Maccabées que se situe le premier contact direct entre les Juifs et les éléphants eux-mêmes. Comme l'atteste le Zoulath du deuxième Shabath de 'Hanouka, l'éléphant était devenu un instrument militaire important. Son entrée en Judée est une conséquence indirecte de la légis-

lation anti-juive d'Antiochus Epiphane, mais malgré l'armée dont il disposait, « les myriades de fantassins, les milliers de cavaliers et quatre-vingts éléphants »⁸, Lysias, gouverneur de Syrie est défait par les Hasmonéens (167 av.). En 163, Antiochus Eupator, décide d'étouffer personnellement la révolte avec une armée comprenant 32 éléphants dressés au combat et excités par des raisins⁹ (dont on sait déjà combien ils sont appréciés des éléphants). Au début, les Judéens furent terrifiés par les bêtes ennemies ; il fallut que Juda Maccabée montrât, « aux cris de Victoire au Dieu de Juda » qu'on pouvait leur résister¹⁰ grâce à la protection divine... et une technique osée. On sait que son frère Eléazar fut hélas victime de son courage, écrasé par l'éléphant qu'il transperçait de son glaive glorieux¹¹.

La présence de cet animal en Judée paraît avoir considérablement impressionné les Juifs ; en effet, il suffira pour s'en convaincre, de savoir que Simon Maccabée fit frapper : une pièce de monnaie représentant un éléphant entouré de l'inscription « Rédemption de Sion ».

Le Talmud est riche en textes qui révèlent quelle place l'éléphant occupe dans la conscience juive. Il est certes, un des plus grands animaux de la création (PIL dérive, selon certains, de NEPILIM : géants) et il est ainsi devenu le prototype de ce qui est grand¹². Et pourtant, si gros qu'il soit, cet animal n'en est pas moins terrifié, selon le Talmud, par les petits moucheron qui lui font de douloureuses piqûres à l'extrémité de sa trompe¹³...

On sait l'importance attachée aux rêves à l'époque du Talmud... Il convient ici de souligner la profondeur de la psychologie des Rabbins du Talmud : on ne rêve, disent-ils, que de choses qui sont du domaine de la réalité ou pour le moins, du domaine du possible. Ainsi, « on n'a jamais vu personne rêver d'un palmier en or ou d'un éléphant traversant le chas d'une aiguille¹⁴ ». D'ailleurs, vouloir faire passer de force un éléphant (ou un chameau) par le trou d'une

aiguille, équivaut à ce que le jargon familier appelle « couper les cheveux en quatre », c'est le reproche adressé aux élèves de l'Académie de Poumpédita¹⁵.

Ne quittons pas les rêves sans rappeler que « tous les animaux qui apparaissent dans les rêves constituent de bons présages, sauf le singe et l'éléphant harnaché »¹⁶.

La *halakha* (jurisprudence religieuse) elle-même n'échappe pas à l'invasion des pachydermes. Ray Yossef se demande en effet, s'il est possible de soulever un éléphant [pendant le Shabath], puisque c'est là une manière habituelle d'acquisition...¹⁷.

Et selon un passage célèbre, du Traité *Soukah*, un éléphant peut servir de mur à une *Souka*, mais - précise ce texte - uniquement dans la mesure où il est totalement immobilisé¹⁸.

Ainsi, même si dans la description qu'ils en font, les Rabbins de Talmud ne font pas toujours preuve d'une exactitude scientifique rigoureuse¹⁹, l'éléphant - nous l'avons vu - fait l'objet de préoccupations fréquentes dans la littérature juive. Et c'est donc être mal informé que de qualifier de mythe les relations éléphant-juives. ■

NOTES :

- 1] *Berakhoth* 58b.
- 2] *Matnath Kehouna* sur Genèse Rabba, in fine
- 3] traduction Schwab vol. 3. p. 774.
- 4] Maïmonide, *Michné Torah, Kelim* 1,7.
- 5] *Targoum Yonathan* sur Gen. 50:1.
- 6] *I Rois* 10:22 et *II Chroniques* 9: 21.
- 7] Selon Rachi sur les Chroniques, CHENHABBIM pourrait désigner aussi bien l'ivoire que l'éléphant lui-même, tandis que selon Rachi sur les Rois ce mot ne désignerait que l'ivoire.
- 8] *II Maccabées* 11:3-4.
- 9] *I Maccabées* 6:28-34.
- 10] *II Maccabées* 13:15.
- 11] *I Maccabées* 6:46.
- 12] Maïmonide, *Michné Torah*, introduction au traité *Zeraïm*.
- 13] *Shabath* 77b.
- 14] *Berakhoth* 55b.
- 15] B, Metz. 38 b.
- 16] *Berakhoth* 56b.
- 17] *Kiddouchin* 25b.
- 18] *Soukah* 23a.
- 19] *Berakhoth* 8a et *Kilayim* 8:6.

Étincelles de lumière : LE Nom

Introduction :

Tous les sifré Torah (les rouleaux de la Torah) contiennent 304.805 lettres exactement.

Pas une de plus ou de moins.

Ces lettres sont agencées dans un ordre bien précis et si une seule lettre était effacée (ou mal écrite, ou écrite à un mauvais emplacement...), le Sefer deviendrait entièrement inutilisable (*Passoul*) et l'on ne devrait plus du tout lire son texte, même si la lettre effacée était très éloignée du passage que l'on souhaitait lire et n'avait donc aucune incidence directe sur le sens premier de notre lecture.

Cette exigence prouve que la Torah n'est pas un simple livre d'histoires, et ne se limite pas seulement à un recueil de lois.

La Torah renferme de nombreuses dimensions dissimulées au premier regard.

L'Auteur divin possède manifestement une prodigieuse « intelligence mathématique » dont nous sommes évidemment loin de pouvoir mesurer la puissance et la profondeur.

Peut-être a-t-il imaginé nous transmettre des messages qui étaient dissimulés aux générations précédentes, les-dits messages ne pouvant être décodés qu'à notre époque contemporaine grâce aux outils informatiques ?

Notre tradition nous enseigne qu'il existe **4 niveaux de compréhension de la Torah** résumés par l'acronyme PARDES **פרדס** qui signifie littéralement Jardin ou Verger et s'apparente au mot PARADIS qui illustre le cheminement intellectuel et spirituel :

פ Pshat (פשט) : Le sens littéral ou simple. C'est l'interprétation directe et évidente du texte.

ר Remez (רמז) : Le sens allusif ou symbolique. Il implique de trouver des indices ou des allusions cachées dans le texte qui pointent vers une signification plus profonde.

ד Drash (דרש) : L'exégèse ou l'interprétation homilétique. Ce niveau utilise des méthodes midrashiennes pour extraire des leçons éthiques, légales ou théologiques. Il inclut les histoires, les paraboles et les commentaires rabbiniques.

ס Sod (סוד) : Le sens mystique ou ésotérique. C'est l'interprétation cachée ou secrète, souvent associée à la Kabbale, qui cherche à révéler les mystères spirituels et divins contenus dans le texte.

Nous nous proposons d'évoquer ici, avec l'aide de Hachem, quelques exemples de codes dans la Torah relevant du niveau du Sod.

1^{er} exemple :

Le mot TORAH תורה est codé dans chacun des 5 livres

L'une des méthodes les plus couramment utilisées pour trouver des codes dans la Torah est celle des **codes équi-distants de lettres**.

Cette méthode consiste à sélectionner des lettres à des intervalles réguliers (par exemple, chaque 50^{ème} lettre) pour former des mots ou des phrases significatifs « cachés » dans le texte.

Par exemple, le mot TORAH s'écrit **תורה** en hébreu. Il est composé de 4

■ par David Bac

lettres qui se trouvent écrites à **intervalles réguliers de 50 lettres** dans chacun des 5 livres de la Torah.

Voici le texte du début du livre de Berechit (la Genèse) :

בראשית ברא אלקים את השמים
ואת הארץ
והארץ היתה תהו ובהו וחשך על-פני
תהום ורוח אלקים מרחפת על-פני
המים
ויאמר אלקים יהי אור ויהי-אור
וירא אלקים את-האור כי-טוב
ויבדל אלקים בין האור ובין החשך
ויקרא אלקים לאור יום ולחשך
קרא לילה ויהי-ערב ויהי-בקר יום
אחד

La Torah renferme de nombreuses dimensions dissimulées au premier regard.

En commençant le compte à partir du premier Tav **ת** de Bérechit et en comptant des intervalles de 50 lettres, on découvre le mot TORAH **תורה**.

Le chiffre 50 fait allusion aux 50 « portes » de BINAH, les 50 niveaux de Compréhension, ou encore les 50 degrés de pureté/d'impureté.

Le même constat vaut pour le livre de Chémot (l'Exode) qui débute ainsi :

ואלה שמות בני ישראל הבאים
מצרימה את יעקב איש וביתו באו
ראובן שמעון לוי ויהודה
יששכר זבולון ובנימין
דן ונפתלי גד ואשר
ויהי כל-נפש יצאי ירך-יעקב
שבעים נפש ויוסף היה במצרים
וימת יוסף וכל-אחיו וכל הדור
ההוא >>

En commençant le compte à partir du premier Tav ת de Chémot et en comptant des intervalles de 50 lettres, on lit le mot TORAH תורה.

Le mot « Torah » est également codé en intervalles de 50 lettres dans les trois autres livres de la Torah, de manière toutefois moins évidente. La démonstration serait trop longue et dépasserait le cadre de la présente étude.

Il n'en demeure pas moins vrai que le mot TORAH se trouve bel et bien codé par son « Auteur » en intervalles de 50 lettres dans chacun des 5 livres de la Torah.

Toute personne familière des calculs de probabilités comprendra qu'il ne peut s'agir en aucun cas d'un simple hasard.

2^{ème} exemple :

L'« Auteur » de la Torah révélée il y a plus de 3.400 ans connaissait le texte de la Meguilat Esther datant de seulement 2.300 ans

Bien avant l'invention des ordinateurs, le rav Michaël Dov Weissmandl (1903 - 1957) a été l'un des pionniers des codes de la Torah.

Peu avant Pourim 1950, il dit à son élève, le rav Yaakov Mordé'haï Greenwald :

« Vous ai-je déjà dit combien de lettres il y a dans la méguilat Esther ?

Il y en a 12.196 en tout.

Le mot Esther s'écrit אסתר en hébreu.

Maintenant, prenons un h'oumach : à partir de la première fois où la lettre Aleph א apparaît, en comptant par intervalles de 12.196 lettres, on obtient le mot Esther אסתר . »

En d'autres termes, si l'on compte 12196 lettres à partir du 1^{er} Aleph א

écrit dans la Torah, on arrive au Sameh' ס, puis on compte encore 12196 lettres et on obtient un Tav ת, puis encore 12196 lettres plus tard et on a un Rech ר, ce qui forme le mot אסתר.

Ainsi, il ne fait aucun doute que l'« Auteur » de la Torah révélée il y a 3.400 ans connaissait déjà le texte de la méguilat Esther qui aurait été rédigée au 4^{ème} siècle avant l'Ere vulgaire, soit il y a seulement 2.300 ans environ.

Comment expliquer cet anachronisme si ce n'est par le fait que l'« Auteur » de la Torah n'est autre que le Créateur de l'univers dont l'Essence transcende le Temps ?

3^{ème} exemple :

Le Chabat

Dans la Torah, le récit de la création de l'univers en six jours s'achève par l'introduction de la notion du Chabat de la façon suivante :

« Jour six :

Les cieux et la terre furent achevés, ainsi que toute leur armée.

Dieu acheva au septième jour l'œuvre qu'il avait faite, et Il se reposa le septième jour de toute l'œuvre qu'il avait faite.

Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, car en ce jour Il se reposa de toute l'œuvre qu'il avait créée et faite. »

Voici le texte original de la Torah en hébreu (c'est le texte du kidouch que nous récitons le vendredi soir) :

יום הששי ויכלו השמים והארץ
וכל צבאם
ויכל אלהים ביום השביעי
מלאכתו אשר עשה וישבת ביום
השביעי מכל מלאכתו אשר עשה:
ויברך אלהים את יום השביעי
ויקדש אתו כי בו שבת מכל
מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות

A partir du Youd י de « Yom Hachichi » יום הששי si l'on compte 7 lettres, on

obtient un Chin ש, encore 7 lettres et l'on obtient un Rech ר, encore 7 lettres et on obtient un Aleph א, et enfin 7 lettres et l'on obtient un Lamed ל.

C'est donc le mot ISRAEL ישראל qui apparaît codé en intervalles de 7 lettres dans le texte de la Torah qui décrit le premier Chabat de l'univers, le 7^{ème} jour de la création.

Si l'on se risque à décrypter le message codé, il semble que le Créateur ait voulu associer le peuple d'Israël au Chabat dès l'origine du monde, bien avant l'existence même d'Israël.

Notre tradition le confirme : Dieu a offert le Chabat en cadeau à Son peuple Israël, comme un lien intime et exclusif (textes midrashiques, et Talmud Bavli, traité Chabat 10b).

Le Chabat est l'un des signes de l'Alliance entre Hachem et Son peuple, comme l'énonce le texte de « Vechamerou Bney Israël... » (Exode 31:16-17) :

« Les enfants d'Israël observeront le Chabat, en le célébrant dans leurs générations comme une **alliance perpétuelle**. C'est un signe entre Moi et les enfants d'Israël à jamais ; car en six jours l'Éternel a fait les cieux et la terre, **et le septième jour il a cessé de travailler et s'est reposé.** »

Le fait que le mot « Israël » soit codé en intervalles de 7 lettres dans le texte de la Torah qui évoque le 7^{ème} jour (le Chabat) suggère non seulement que l'existence même d'Israël était déjà prévue dans la pensée originelle du Créateur mais aussi que, dès l'origine de l'univers, Hachem avait déjà l'intention de faire du Chabat le signe de Son alliance avec Son peuple.

La forme fait écho au fond puisque le mot ISRAEL est codé en intervalles de 7 lettres tandis que le texte évoque le 7^{ème} jour de la création de l'univers, le premier Chabat, qui sera – bien plus tard – offert en cadeau éternel à Israël.

De tels rapprochements ne peuvent être le résultat du hasard. Ils sont, selon toute vraisemblance, des « messages » codés par Hachem dans le texte de Sa Torah.

4^{ème} exemple :

Le chiffre 7

Hachem semble avoir une affection particulière pour le chiffre 7.

La Torah commence par un verset contenant 7 mots et vingt-huit lettres (divisibles par 7).

Mais ce n'est pas tout :

1. Le Chabat est le septième jour de la semaine.

2. Il y a sept semaines dans le décompte du Omère entre Pessa'h' et Chavou'ot. (Lévitique 23, 15)

3. En Israël, les fêtes de Pessa'h' et de Soukot durent sept jours. (Lévitique 23, 6 et 34)

4. Tous les sept ans, on laisse la terre en jachère pendant la chemita (« année sabatique »). (Lévitique 25, 4)

5. Après sept cycles de chemita a lieu l'année de jubilé (Yovel). (Lévitique 25, 8)

6. Lors de la mort d'un proche parent, on observe une période de deuil de sept jours (Chiv'a).

7. A Soukot on agite sept espèces : un loulav, un ethrog, deux branches de saule, et trois branches de myrte.

8. Yitro, le premier vrai converti au judaïsme, avait sept noms différents, ainsi que sept filles (dont l'une a épousé Moïse).

9. Moïse est né et est mort le même jour de l'année : le 7 adar.

10. Les Soukot reçoivent la visite de sept « invités » : Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aaron, Joseph et David.

11. Le Menora dans le Temple avait sept branches.

12. Assuérus, le roi de Perse pendant le miracle de Pourim, a organisé une fête pendant sept jours. (Esther 1, 5)

13. Il y a sept jours de fête dans l'année juive : Roch hachana, Yom Kippour, Soukot, 'Hanouka, Pourim, Pessa'h', et Chavou'ot.

14. En plus des 613 Commandements, les Sages en ont ajouté sept de plus.

15. Il y a sept Lois noa'hides concernant toute l'humanité.

16. A chaque mariage juif, on récite sept bénédictions (Chéva berah'ot).

17. Chaque Chabat, sept personnes sont appelées à la lecture de la Torah ('Aliyoth).

18. Le premier verset de la Torah contient sept mots (et 28 lettres).

19. Il y a eu sept jours de préparation pour la construction du Tabernacle dans le désert. (Lévitique 8, 35)

20. Traditionnellement, la mariée tourne sept fois autour de son fiancé sous la 'houpa (« dais de mariage »).

21. On s'entoure sept fois le bras avec les Tefilines.

22. Moïse était la septième génération après Abraham.

23. Pharaon a rêvé de sept vaches et de sept épis de blé. (Genèse 41)

24. La durée d'une impureté, selon le texte de la Torah, est de sept jours. (Lévitique 13, 4)

25. D.ieu a créé sept niveaux de ciel.

(D'où l'expression : « Septième ciel ».)

26. Le Chabat et les jours de fête, on récite sept bénédictions dans la amida.

27. La Terre d'Israël est vantée pour sept espèces agricoles : le blé, l'orge, la vigne, les grenades, les figues, les olives, et les dattes. (Deutéronome 8, 8)

28. Noé a renvoyé de l'arche la colombe et le corbeau pendant sept jours pour leur faire observer les conditions climatiques. (Genèse 8, 10)

29. Sept nations ont fait la guerre à Israël : les Canaanites, les Hittites, les 'Hivites, les Amorites, les Perizites, les Jébusites, et les Guirgachites.

30. A Yom Kippour, le grand prêtre procédait à sept reprises à des aspersions de sang dans le Temple. (Lévitique 16)

31. Le nouvel an juif de Roch Hachana a lieu pendant le septième mois, celui de Tichri. (Lévitique 23, 24)

32. Il y a sept notes sur l'échelle musicale.

33. Un Cohen (« prêtre ») doit participer à l'enterrement de sept parents : le père, la mère, la sœur, le frère, le fils, la fille et l'épouse. (Lévitique 21, 2)

34. Nous effectuons sept danses circulaires (hakafoth) lors de la fête de Sim'hat Torah.

35. La plus petite dimension admissible d'une Souka est de sept coudées sur sept.

36. Le monde a sept mers.

37. Josué a conduit le peuple juif autour des murs de Jéricho sept fois avant que ceux-ci ne tombent. (Josué 6, 15)

38. Jacob a travaillé pour Laban pendant deux fois sept années pour pouvoir épouser ses filles. (Genèse 29, 27) >>>

39. Le saint Temple contenait sept portes d'entrée.

40. Nous récitons chaque jour sept bénédictions avant et après le chema' - trois le matin et quatre le soir.

41. Le Talmud énumère sept prophètes femmes : Sara, Miryam, Debora, 'Hannah, Avigail, 'Houlda et Esther.

42. Un serviteur juif recouvre la liberté après avoir travaillé pendant sept ans. (Exode 21, 2)

43. Nous concluons les prières de Yom Kippour en proclamant sept fois : « Hachem est D.ieu ! »

44. Un mariage juif est suivi de sept jours de célébration (Chéva berah'ot).

5^{ème} exemple :

La structure du Sefer Torah

J'ai gardé le meilleur pour la fin.

Dans tous les sifré Torah, le texte est écrit en colonnes.

Chaque colonne compte 42 lignes, ce chiffre renvoyant notamment à :

- l'un des Noms de Hachem de 42 lettres (« Ana Bekoa'h ») ;

- la force créatrice, puisque Hachem est l'« Auteur » de l'œuvre de la création, en hébreu Maassé Beréchet **מעשה בראשית**, dont les initiales ont pour guématria 42 (= Mem [40] + Bet [2]).

Par ailleurs, pour comprendre le lien qui unit Hachem au chiffre 42, citons le texte de la Torah qui relate l'épisode du buisson ardent où Hachem se dévoile à Moïse pour la première fois :

« *Moïse dit au Seigneur : "Qui suis-je, pour aborder Pharaon et pour faire sortir les enfants d'Israël de l'Égypte?"* »

Il répondit : "C'est que Je serai avec toi et ceci te servira à prouver que c'est Moi qui t'envoie : quand tu auras fait sortir ce peuple de l'Égypte, vous adorerez le Seigneur sur cette montagne même."

Moïse dit à D.ieu : "Or, je vais trouver les enfants d'Israël et je leur dirai: Le D.ieu de vos pères m'envoie vers vous... S'ils me disent: Quel est son nom? que leur dirai-je?"

D.ieu répondit à Moïse: "Je suis l'Être invariable!" Et il ajouta: "Ainsi parleras-tu aux enfants d'Israël: C'est l'Être invariable qui m'a délégué auprès de vous." »

Et voici le texte original en hébreu :

ויאמר משה אל האלהים מי אנכי
כי אלך אל פרעה וכי אוציא את
בני ישראל ממצרים

ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות
כי אנכי שלחתיך בהוציאך את
העם ממצרים תעבדון את
האלהים על ההר הזה

ויאמר משה אל האלהים הנה
אנכי בא אל בני ישראל ואמרת
להם אלהי אבותיכם שלחני
אליכם ואמרו לי מה שמו מה אמר
אלהם

ויאמר אלהים אל משה **אהיה**
אשר אהיה ויאמר כה תאמר
לבני ישראל אהיה שלחני אליכם

Le Nom sous lequel Hachem se présente à Moïse pour la première fois est « EHEYE Achère EHEYE », expression qui est traduite ci-dessus par : « *Je suis l'Être invariable!* ».

On pourrait aussi traduire ces mots par « Je suis Celui que Je suis ».

Or, la valeur numérique du mot EHEYE **אהיה** est **21** (= 5 + 10 + 5 + 1).

En conséquence, lorsque Hachem énonce ce Nom à deux reprises dans

l'expression « EHEYE Achère EHEYE » **אהיה אשר אהיה**, la guématria complète est bien égale à **42**, soit 2 x 21.

Curieuse « coïncidence », dans le Sefer Torah, le premier EHEYE **אהיה** est écrit à la **21^{ème} ligne (sur 42)** tandis que le second EHEYE est écrit à la **22^{ème} ligne**, soit exactement au milieu de la colonne.

Ainsi, le Nom par lequel Hachem se révèle à Moïse pour la première fois a pour valeur numérique 42 et l'on constate que la forme rejoint le fond puisque ce Nom (qui se décompose en 2 x 21 = 42) est écrit à la 21^{ème} ligne de la colonne sur un total de 42...

Pour conclure, dans un registre similaire, nous observons que toutes les colonnes du Sefer Torah commencent par la lettre VAV **ו**.

En voici un exemple où vous pourrez constater que la première lettre est un VAV :



Toutes les colonnes commencent donc par la même lettre (VAV) qui a pour valeur numérique 6.

Toutes... **sauf 6** justement...

Par exemple, la première colonne du Sefer Torah commence par la lettre BET ב :



Au total, les 6 colonnes qui *ne* commencent *pas* par la lettre VAV commencent par les lettres suivantes : Bet Yud Hey Chine Mem VAV (ce dernier étant écrit en grand format pour le distinguer des Vav habituels) :

Bet - Yud - Hey - Chine - Mem – VAV
ב.י.ה.ח.מ.ו

Ce mot n'a aucune signification particulière en hébreu, mais si on le décompose en deux parties, on pourra lire :

ב.י.ה. = par/avec Y.ah (Y.ah est l'un des Noms de Hachem)

ש.מ.ו = Son Nom

Ces 6 lettres, en se distinguant mystérieusement de toutes les autres, semblent vouloir nous délivrer un message caché qui pourrait être : « **le texte que vous avez sous les yeux, c'est Son Nom** ».

Ceci pourrait suggérer que l'ensemble du texte écrit dans le Sefer Torah constitue un seul et même Nom divin composé de 304.805 lettres !

Dès lors, on comprend l'exigence de ne pas lire dans un Sefer Torah auquel manquerait ne serait-ce qu'une seule lettre puisque la lecture d'un Sefer Torah passoul

serait, dans cette perspective, ni plus ni moins qu'une altération du Nom de Hachem auquel on ne doit rien changer, pas même un iota.

Au passage, on mesure la prouesse de l'« Auteur » de la Torah qui a écrit un texte :

- qui possède un sens simple, facilement compréhensible en première lecture,
- relatant de nombreux récits concernant l'Humanité et le peuple d'Israël,
- énonçant de nombreuses lois civiles, pénales et religieuses,

tout en s'inscrivant exactement dans le cadre très précis d'un Nom unique dont chaque lettre compte et qui ne souffre aucune altération, chaque lettre ne pouvant occuper que l'exact emplacement qu'elle occupe effectivement.

Aucun esprit humain ne réussirait une telle performance.

Le texte de *Leha Dodi* qui marque l'entrée du Chabat permet de confirmer le lien étroit entre Hachem et Sa Torah.

Il nous enseigne en effet que « Hachem est UN et Son Nom est UN » (Ado ... Eh'ad ou Chemo Eh'ad) **י.ה.ו.ה. א.ח.ד. ו.ש.מ.ו א.ח.ד.**

En conséquence, par transitivité :

- si **י.ה.ו.ה. = א.ח.ד.**

- et si **ש.מ.ו = א.ח.ד.**

=> alors **י.ה.ו.ה. = ש.מ.ו.**

Si l'on résume cela en français, on obtient :

« Si D-ieu est UN et que Son Nom est UN, alors on peut en déduire que D-ieu EST Son Nom et/ou que Son Nom EST D-ieu ».

Or, nous avons émis ci-dessus l'hypothèse que l'ensemble du texte composant le Sefer Torah constitue un seul et

même Nom divin composé de 304.805 lettres.

Et si la Torah est Son Nom, alors **D-ieu Se révèle par la Torah.**

Ce que confirme notre tradition lorsqu'elle enseigne que D-ieu et Sa Torah ne font qu'UN :

י.ה.ו.ה. = תורה

Plus encore, nous savons que chaque âme juive est représentée par une lettre spécifique de la Torah.

Dès lors, l'ensemble des âmes juives constitue le texte de la Torah, confirmant que Hachem, la Torah et Israël sont intrinsèquement liés et forment une unité inséparable.

Le Zohar le confirme :

« *Israël, la Torah et le Saint Béni Soit-Il ne font qu'un.* » (Zohar III, 73a),

ce qui n'est guère surprenant puisque nous savons que la Chéh'ina (la présence de D-ieu sur terre) est constituée de l'ensemble des âmes juives.

Nous pouvons ainsi finalement compléter l'égalité ci-dessus :

י.ה.ו.ה. = תורה = ישראל

Ainsi, en accomplissant la Torah qu'il a reçue, le peuple d'Israël révèle Hachem.

Barouh' Hachem Leolam Amen Véamen ■

PS 1 : Je tiens à remercier chaleureusement Monsieur le Rabbin MILEWSKI pour sa relecture attentive et bienveillante, ainsi que pour ses précieux conseils.

PS 2 : Cet article contenant des Noms divins, nous vous rappelons qu'il doit être déposé à la guéniza après lecture si vous ne souhaitez pas le conserver.

Le Droit hébraïque (Halakha), la justice sociale et la Tsedaka



Cimetière juif d'Otwock (Karczew-Anielin) - © Nikodem Nijaki

■ par Marc Kogel

A lors que les systèmes juridiques modernes mettent l'homme détenteur des droits au centre, le Judaïsme met Dieu au centre et voit l'homme sujet à des devoirs, plus qu'à des droits.

Cette différence fondamentale a son origine dans l'opposition entre un système laïc pour qui l'homme et ses droits constituent la valeur suprême, et entre un système religieux pour qui Dieu est la valeur suprême.

Aucune société saine et digne ne saurait exister sans bénévolat, [...], aide aux démunis et aux personnes âgées, pourtant, tout cela reste hors du domaine de la loi. Le Judaïsme, impose des devoirs à l'individu et principalement le devoir d'entre-aide.

Un discours axé sur les droits forge une conscience tournée vers la réalisation de soi et la poursuite d'intérêts personnels ; un discours axé sur le devoir, façonne l'homme en tant qu'être responsable.

Autre différence, le droit moderne s'adresse principalement au juge, et vise à la résolution des conflits, tandis que le droit hébraïque s'adresse à l'individu et lui indique une conduite à suivre.

Bien que le discours axé sur les devoirs découle du caractère religieux du droit hébraïque, il est important de remarquer que dans la tradition juive, la relation à Dieu passe d'abord par le rapport à autrui. On appelle les devoirs envers Dieu : *Mitzvot ben Adam Lama-quom*, et les devoirs envers son prochain : *Mitzvot ben Adam La'havero*.

C'est pourquoi l'exigence de justice est présente tant dans la Torah que chez les Prophètes :

1) Beréchet (chap 18,19) ce que Dieu dit à propos d'Abraham

כי ידעתיו למען אשר יצוה את-בניו ואת-ביתו אחריו ושמרו דרך יהוה לעשות צדקה

Si je l'ai distingué, c'est pour qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui d'observer la voie de l'Éternel, en pratiquant la vertu et la justice.

2) Devarim (16, 18-20)

שפטים ושטרים תתן-לך בכל-שעריך אשר יהוה אלהיך נתן לך לשבטיך ושפטו את-העם משפט-צדק:

Tu institueras des juges et des magistrats dans toutes les villes que l'Éternel, ton Dieu, te donnera, dans chacune de tes tribus ; et ils devront juger le peuple selon la justice.

לא-תטה משפט לא תכיר פנים ולא-תקח שחד כי השחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים:

Ne fais pas fléchir le droit, n'aie pas égard à la personne, et n'accepte point de présent corrupteur, car la corruption aveugle les yeux des sages et fausse la parole des justes.

צדק צדק תרדף למען תחיה וירשת את-הארץ אשר-יהוה אלהיך נתן לך

C'est la justice, la justice seule que tu dois rechercher, si tu veux te maintenir en possession du pays que l'Éternel, ton Dieu, te destine.

3) Osée (6,6)

כי חסד חפצתי ולא-זבח ודעת אלהים מעלות:

C'est que je prends plaisir à la bonté et non au sacrifice, je préfère la connaissance de Dieu aux holocaustes.

4) Jérémie (22,16)

דן דיו-עני ואביון אז טוב הלוא-היא הדעת אתי נאם-יהוה:

Il faisait droit au pauvre, au malheureux, et il s'en trouvait bien. Voilà certes, ce qui s'appelle me connaître, dit l'Éternel.

Les Sages de la Mishna et du Talmud, qui ont forgé la loi juive (halakha), ont

confirmé cette priorité, comme en témoignent les formules célèbres de Hillel et de Rabbi Akiba. Le premier disait : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas que l'on te fasse : voilà toute la Torah ». Le reste est commentaire. Rabbi Akiba, lui, déclarait : « Aime ton prochain comme toi-même, c'est une règle fondamentale de la Torah ».

Ce qui conduit à la justice sociale, qui est un point fondamental dans le Judaïsme.

A la différence du Droit moderne, qui organise les droits au niveau de l'État, le Judaïsme les ordonne au niveau de l'individu.

La justice sociale vient faire contrepoids à la liberté quand elle crée de l'inégalité.

Si la devise de la France est liberté-égalité-fraternité, la justice sociale met en avant la fraternité pour s'opposer aux inégalités de la vie.

Mais un des fondements sur lesquels repose la société moderne est la limitation des devoirs imposés à l'individu, même lorsqu'il s'agit de devoirs sociaux.

Aucune société saine et digne ne saurait exister sans bénévolat, sans altruisme, ni aide aux démunis et aux personnes âgées, et pourtant, tout cela reste hors du domaine de la loi.

C'est la différence avec le Judaïsme qui impose des devoirs à l'individu et principalement le devoir d'entre-aide. Ainsi, l'Empereur Julien écrivait : « Les Juifs ne laissent aucun d'entre eux mendier aux portes ».



L'époque biblique :

Dans la tradition juive, l'obligation de se soucier des personnes nécessiteuses incombe avant tout à chaque individu :

Il faut se souvenir qu'il s'agit d'une société agricole et que la majorité des gens sont occupés au travail de la terre et à l'élevage animal, que le souci premier est de se nourrir et que l'esclavage est d'un usage très répandu.

Un premier ensemble de lois concerne la récolte :

- Les propriétaires agricoles doivent laisser une partie de leur récolte pour les pauvres et les exclus (la veuve, l'orphelin, l'étranger et le Lévite qui n'a pas de propriété agricole),

- Il faut laisser la glanure (*leket*) ce que l'on n'a pas ramassé, et ce qui est tombé (*chikh'ha*), ainsi que les coins des champs (*péah*),

- Il ne faut pas grappiller la vigne, ni recueillir les grains épars,

- De même, durant la troisième et la sixième année du cycle de la chemita (année de jachère), le propriétaire du terrain doit prélever un dixième de la récolte au bénéfice des pauvres : ce prélèvement se nomme *maasser ani* (la dîme du pauvre).

- Enfin, durant la septième année du cycle de la chemita, les propriétaires ont l'obligation de laisser la production agricole à la disposition de tous : « Ce sol en repos vous appartiendra à tous pour la consommation : à toi, à ton esclave, à ta servante, au mercenaire et à l'étranger qui habitent avec toi » (Vayikra chap 25, 6).

Un second volet concerne l'annulation des dettes :

Durant l'année de *chemita*, soit une fois tous les sept ans, les créanciers ont l'obligation de renoncer à leurs créances : « Tout créancier doit faire remise de sa créance, de ce qu'il aura prêté à son prochain. Il n'exercera pas de contrainte contre son prochain et son frère, dès qu'on a proclamé la remission en l'honneur de Dieu » (Devarim chap 15, 2).

Un troisième volet concerne la libération des esclaves :

Quant à l'individu qui s'est vu réduit à l'esclavage et forcé de se vendre à autrui, il ne peut pas demeurer dans cette condition plus de six ans : « Si tu achètes un esclave hébreu, il restera six années esclave et à la septième il sera

remis en liberté sans rançon » (Chemot chap 21, 2). Et s'il persiste à vouloir rester l'esclave de son maître après la septième année, il est forcé de redevenir un homme libre à l'année du jubilé (*yovel*).

Un quatrième volet concerne le retour de la terre à son propriétaire initial :

Le jubilé marque également le retour des terres à leurs propriétaires initiaux, comme le dit le Vayikra (chap 25, 10) : « Vous sanctifierez cette cinquantième année, en proclamant, dans le pays, la liberté pour tous ceux qui l'habitent : cette année sera pour vous le jubilé, où chacun de vous rentrera dans son bien, où chacun retournera à sa famille. »

Un cinquième volet concerne le prêt sans intérêt :

A l'époque de la Torah, il n'y a pas de banque, les prêts sont consentis par des particuliers, La Torah impose aux riches le devoir d'accorder des prêts d'argent à ceux qui en ont besoin, tout en interdisant aux créanciers d'exiger de leur débiteur le paiement d'intérêts, pour leur laisser la possibilité de rétablir leur situation : « Si tu prêtes de l'argent à quelqu'un de mon peuple, au pauvre qui est avec toi, ne sois point à son égard comme un créancier ; n'exige point de lui des intérêts » (Chemot chap 22, 25).

Lorsque la société juive cesse d'être une société agricole, [...] la communauté (la ville), s'est imposée de donner l'aumône de manière organisée, institutionnalisée, alors qu'il s'agit d'une obligation qui ne figure pas dans la Torah.

Ces lois ont-elles été appliquées ?

On peut douter qu'elles aient été appliquées en ce qui concerne l'annulation des dettes, la libération des esclaves au bout de 7 ans, et pour le retour des terrains aux propriétaires d'origine lors du *yovel*.

>>

Nous avons un témoignage de Jérémie portant sur le refus de libération des esclaves.

On ne trouve aucun témoignage dans le Tanakh d'application des dispositions foncières du *yovel*. Ni chez les Prophètes, ni dans les livres historiques. Selon le Talmud (Arakhin 32b) la période d'application du *yovel* a pris fin avec l'exil des 10 tribus en -732.

La question de l'annulation des prêts au moment de la chemita apparaît à l'époque de la Mishna et conduit Hillel à contourner l'interdit biblique, avec l'institution du *prozbol*, qui transfère la dette au tribunal, qui se substitue au prêteur pour récupérer la dette auprès du créancier. Ceci pour éviter que les prêteurs ne refusent tout simplement de prêter de l'argent à l'approche de la *chemita*, de peur de perdre leur capital.

Alors peut-être qu'il s'agit d'une utopie et que la Torah vise à nous orienter vers l'établissement d'une société idéale, plus juste, et où chacun a à cœur de réduire les inégalités de la vie.

[...] dans la tradition juive l'institutionnalisation de la Tsedaka ne dispense pas l'individu de l'obligation qui lui incombe. En conséquence, deux modalités de la Tsedaka coexistent dans une certaine répartition des rôles : l'individuelle et la collective.



La période post-biblique :

Lorsque la société juive cesse d'être une société agricole, la *Tsedaka* devient le principal moyen d'assurer la subsistance des couches défavorisées, et la communauté (la ville), s'est imposée de donner l'aumône de manière organisée, institutionnalisée, alors qu'il s'agit d'une obligation qui ne figure pas dans la Torah.

Toutefois, contrairement à la société moderne, où l'assistance institutionnalisée a remplacé l'action à titre individuel, dans la tradition juive l'institutionnalisation de la *Tsedaka* ne dispense pas l'individu de l'obligation qui lui incombe. En conséquence, deux modalités de la *Tsedaka* coexistent dans une certaine répartition des rôles.

Un passage du traité *Ketoubot* (67a-68a) aborde la *Tsedaka* individuelle, en évoquant les actes légendaires des Sages qui la pratiquaient avec une grande générosité et avec humanité. Le passage du traité *Baba Batra* (8a-10b) discute surtout de la *Tsedaka* collective, à propos des impôts qui servaient à financer les dépenses de sécurité nécessaires à la ville.



Tsedaka individuelle

Les Sages ont fixé des règles à suivre : on ne donnera pas moins de 10 %, mais pas plus de 20 %, afin que nul ne dilapide sa fortune, devenant à son tour une charge pour la collectivité.

Il faut souligner que la *Tsedaka* est un commandement, autrement dit, un devoir auquel chacun est astreint, et non une affaire de charité. C'est pourquoi, le tribunal contraint l'individu à accomplir le commandement de *Tsedaka* qui lui incombe, de même que tout autre commandement. Voici ce qu'écrivait Maïmonide (Hilkhot Matenot Aniyim, chap 7, §3) à ce sujet :

Ce qui manque au pauvre : voilà ce que tu as le devoir de lui procurer. S'il n'a pas de quoi se vêtir, on le vêt ; s'il manque de meubles, on lui en achète ; s'il n'a pas d'épouse, on le marie ; si c'est une femme, on lui trouve un époux ; quand bien même il s'agirait d'un homme autrefois habitué à se déplacer à cheval précédé d'un esclave, on lui procure monture et esclave, comme il est dit : « en raison de ses besoins, de ce qui peut lui manquer ». Ton devoir

est de combler son manque, mais pas de l'enrichir.

L'ordre de priorité est le suivant : « Le parent pauvre a la priorité sur tous les autres ; les pauvres de sa maison ont la priorité sur ceux de la ville, les pauvres de la ville ont la priorité sur ceux des autres villes, car il est écrit (dans l'ordre) (Devarim, 15, 11) : "à ton frère, au pauvre, au nécessiteux qui sera dans ton pays". »



Tsedaka collective

La Mishna mentionne l'existence de deux fonds : le premier, appelé « caisse » (*koupah*), servait à octroyer aux pauvres de la ville une somme d'argent qui assurait leur subsistance pendant une semaine ; le second, appelé « distribution journalière » (*tam'houy*), servait à dispenser des denrées alimentaires quotidiennes aux pauvres de passage.

Voici ce qu'écrivait Maïmonide à ce propos (Hilkhot Aniyim chap 9, §1, 2, 6) :

C'est un devoir, dans toute ville où résident des Juifs, de nommer des administrateurs pour les œuvres de bienfaisance [...]. On donne à chaque pauvre une somme qui suffit pour sept jours : c'est ce qu'on appelle « *koupah* ». En outre, on nomme des receveurs qui vont chaque jour d'une maison à l'autre et collectent du pain, des fruits, d'autres denrées alimentaires, ou de l'argent suivant le gré de chacun ; le soir, ils partagent le fruit de leur collecte entre les pauvres, et chacun en reçoit sa nourriture quotidienne. C'est ce qu'on appelle « *tam'houy* » (distribution journalière). Les denrées constituant le « *tam'houy* » sont collectées quotidiennement ; l'argent de la « *koupah* » est perçu une fois par semaine, la veille du shabbat. La distribution journalière est destinée aux étrangers, mais la caisse est réservée aux pauvres de la ville.

Le montant des paiements obligatoires n'est pas déterminé en fonction

des moyens du donateur, mais suivant les besoins des pauvres. La caisse collective a le devoir de procurer à chaque pauvre le minimum vital.

L'administrateur des œuvres de bienfaisance n'a pas le droit de marquer de différence entre les pauvres, encore moins de favoriser les membres de sa famille.



Définition de la pauvreté

Selon la Mishna, « celui qui a de quoi faire deux repas ne doit pas profiter de la distribution journalière ; quant à celui qui a suffisamment de nourriture pour quatorze repas, il ne doit pas recevoir d'argent de la caisse.

Ce qui est différent de la définition du pauvre pour la Tsedaka individuelle, puisqu'elle inclut toute personne qui ne possède pas de quoi garantir un niveau de vie minimum pendant une année entière.



Éviter les abus

Dans tous les cas, ces définitions ne s'appliquent qu'aux individus qui n'ont pas de revenus fixes, salaire, allocation ou autre (ou à ceux dont le salaire ne suffit pas à leur subsistance). Ceux qui disposent de revenus fixes, même s'ils ne possèdent pas au moment présent de quoi assurer leur subsistance pendant une année, ne sont pas définis comme pauvres et n'ont pas le droit de recevoir l'aumône.

Plus encore, toute personne capable de travailler et de subvenir ainsi à ses besoins, qui préférerait l'inaction et choisirait de vivre aux crochets de la société, sort de la définition du pauvre et n'a par conséquent aucun droit à bénéficier de la bienfaisance.



But de la caisse publique

On peut citer ce que dit le Talmud (Sanhedrin 17b) qui dresse la liste des institutions que toute ville digne de ce nom se doit de compter : « Dix choses doivent se trouver dans une ville pour que le sage puisse y résider : un tribunal [institution judiciaire], une caisse de bienfaisance collectée par deux receveurs et distribuée par trois administrateurs [aide sociale], une synagogue [religion], des bains publics, des latrines, un médecin et un infirmier (pour les saignées) [santé et hygiène], un scribe et un instituteur [culture et éducation]. La caisse publique dispensait aux pauvres de la nourriture, mais pourvoyait en outre à d'autres besoins élémentaires, comme le vêtement et la sépulture. D'autres passages du Talmud témoignent que cette caisse était également destinée à d'autres usages : éducation, logement, santé, souci de l'orphelin, rachat de captifs, etc.

Toutefois, il est interdit de penser que l'État-providence que nous connaissons aujourd'hui, dispense l'individu de sa responsabilité personnelle envers les indigents et les nécessiteux.



Conclusion

Bien qu'en principe les institutions publiques assurent la subsistance du pauvre, celui-ci demeure un nécessiteux qui ne doit pas nous laisser indifférent. C'est là qu'intervient le devoir de Tsedaka individuelle. Or, dans la mesure où ce type de bienfaisance repose essentiellement sur l'amour et la compassion à l'égard du pauvre et de sa souffrance, et non pas sur la nécessité urgente de le sauver, ses lois diffèrent quasi-systématiquement de celles de la bienfaisance collective : l'aide individuelle ne se limite pas aux besoins vitaux des nécessiteux mais se soucie également de leur bien-être ; elle incombe à tout individu sans rapport avec son appartenance à l'endroit ; la définition du

« pauvre » qui détermine son application est beaucoup plus large, puisqu'est défini comme tel tout individu qui ne dispose pas d'un fonds assurant sa subsistance pour une année ; le bienfaiteur doit en premier lieu se soucier de ses proches, et seulement ensuite des autres ; enfin, il doit se montrer sensible à la souffrance subjective du nécessiteux, au-delà de sa subsistance dans des conditions minimales.

[...] le bienfaiteur doit en premier lieu se soucier de ses proches, et seulement ensuite des autres ; enfin, il doit se montrer sensible à la souffrance subjective du nécessiteux, au-delà de sa subsistance dans des conditions minimales.

Voici les propos d'E. E. Auerbach sur la bienfaisance :

Le système de la bienfaisance conçu par nos Sages, sans rien proposer d'extravagant, sans rien imposer d'excessif ni d'impossible, a transmis aux communautés juives, dans leur diaspora, un outil précieux contenant une règle d'or pour l'édification d'une société dans laquelle la tension s'amenuise et la souffrance diminue.

Ainsi que dit le prophète : la rédemption d'Israël ne viendra que par la bienfaisance : « Sion sera sauvée par la justice, et ses pénitents par la vertu (tsedaka) » (Isaïe, I, 27). ■

SOURCE :

Un article écrit par Michaël Wygoda pour la revue Cairn et qu'il m'a aimablement autorisé à utiliser.
<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2013-2-page-135?lang=fr#re79no79>

Cet article a été initialement rédigé pour un cours que j'ai donné au Talmud Torah pour les jeunes post Bar et Bat Mitzva, avant d'être étendu pour être publié dans notre magazine.

Pourquoi donner en multiple de 26 ?

Faisant écho à l'article d'Anthony Gripe dans le numéro de Chavouot 5784, qui proposait de donner en multiple de 18 lors d'une montée à la Torah, il m'est apparu essentiel de rappeler la pratique des multiples de 26 et de comprendre pourquoi tant de fidèles, à commencer par votre serviteur, s'adonnent sans retenue à cette coutume.



La Guematria du nombre 26

Le chiffre 26 est la valeur numérique de l'un des Noms de D.ieu. Youd [10] - Hé [5] - Vav [6] - Hé [5].

En donnant en multiple de 26, on se rapproche doublement de Lui : en effectuant une Mitsva, ce qu'il nous demande de faire le plus fréquemment possible, et en la faisant en rappelant son Nom. Est-ce à dire que cette Mitsva serait ainsi plus désintéressée que lorsqu'on glisse une allusion à un bienfait attendu (la vie par exemple) ? Pas sûr, certains expliquant que donner en multiple de 26 est un moyen d'attirer sur soi la miséricorde divine (dans tous les domaines).



Le nombre 26 dans la Torah

Parmi les nombreuses occurrences de ce nombre, citons :

- C'est au verset 26 de la Genèse que D... dit « faisons l'homme à Notre image » ;
- Le 4^{ème} chapitre de Berechit, qui commence par Adam et se termine par le nom de D... comporte 26 versets ;
- La généalogie de Sem, le fils de Noé, dont nous descendons, mentionne 26 noms ;

- Et surtout 26 générations séparent Adam de Abraham, dont on peut considérer qu'il marque le début d'un judaïsme assumé voire prosélytique (dans un temps d'idolâtrie) ;

- Le Psaume 136, que les Sages ont intitulé Grand Hallel, que certains lisent le Shabbat, comprend 26 versets qui ont pour refrain « Ki Leolam Hasdo, Sa miséricorde dure à toujours ».



La magie mathématique du nombre 26

Je ne souhaite évidemment pas mettre cet argument au même niveau que les 2 précédents. Néanmoins, voici certains éléments que, à ma grande honte malgré la culture mathématique et mon goût prononcé pour le calcul mental, je n'ai découvert que dans les cadres de mes (modestes) recherches documentaires.

Tout d'abord, 26 est la somme des 4 premiers « nombre premiers » (c'est-à-dire qui ne sont pas le produit de 2 nombre entiers) impairs, soit 3, 5, 7 et 11. Par ailleurs, 26 est le nombre des os de la colonne vertébrale.

Ensuite et surtout (si si), 26 est le SEUL entier compris entre 25 et 27 ($25 < 26 < 27$). Cela peut paraître provocateur, mais c'est le seul entier compris entre un carré (25 est le carré de 5) et un cube parfait (27, soit 3 au cube). Essayez, vous n'en trouverez pas d'autres ! Cette conjecture, intuitionnée par le célèbre mathématicien français Pierre Fermat, a été démontrée en 2006 par des Normaliens !

Enfin, 26 possède d'autres propriétés amusantes : son carré est 676, qui est un palindrome (il se lit à l'envers et à

■ par Laurent Kenigswald

l'endroit) et son cube est 17,576, dont les sommes des chiffres que le constituent est... 26.



Quand les mathématiques rejoignent la Torah

La Torah nous enseigne que le hasard n'existe pas. Et donc, il faut se demander pourquoi ce nombre « divin » de 26 a autant de caractéristiques amusantes, si ce n'est uniques, et quelles leçons en tirer.

Ainsi, le fait que le cube de 26 soit un nombre dont la somme des chiffres égale 26 s'interprète comme un retour au point de départ. Or, le cube c'est la puissance 3, sachant que 3 représente une forme de perfection, de dépassement de la dualité (2) et de l'unité (1)...

Encore plus beau, le fait que 676, le carré de 26, soit un palindrome, peut se comprendre comme une preuve de la « réversivité du temps » : le passé peut devenir futur et réciproquement ou, pour dire les choses autrement, les interventions de D... dans notre histoire sont une promesse pour le futur ! Cette conception légitime la commémoration des événements passés, qui fondent nos Fêtes, et ancre notre foi dans la venue du Messie.

J'espère que ces longues digressions ne vous ont trop perdu. L'essentiel, quelles que soient vos motivations, est de donner. Et si votre cœur balance entre un multiple de 18, comme l'a plaidé Anthony et un multiple de 26, comme je vous y enjoins ici, donnez en multiple de 234. Guy Heyman, notre cher trésorier, devra un peu s'adapter mais je suis sûr qu'il en sera ravi ! ■

Levinas à l'heure de Totalité et Infini

Voici enfin Œuvres 4 d'Emmanuel Levinas, « Dossier *Totalité et infini*. Inédits » (Grasset), qui paraît onze ans après Œuvres 3, *Eros, littérature et philosophie*.

Ce volume, publié sous la direction de Dan Arbib et Danielle Cohen-Levinas avec la collaboration précieuse de Nicolas Rault, restituée depuis les années 1950 l'énorme travail préparatoire qui allait aboutir à la publication de *Totalité et Infini*, autant qu'il retrace le parcours académique très émouvant dans lequel entre Levinas (1906-1995) à l'âge de 55 ans, puisqu'il soutint sa thèse de doctorat en 1961, l'année de publication du livre, non pas en France mais dans la prestigieuse maison hollandaise, Martinus Nijhoff publishers.

Ce volume n'en est pas moins bouleversant de part en part, car assister à l'accouchement d'une œuvre capitale et pour la philosophie et pour sa propre destinée académique à un âge de pleine maturité, déjà bien avancé en terme de carrière universitaire, fait toucher du doigt l'urgence humaine qu'il y a dans ce récit d'une vie et d'une œuvre en train de prendre sa dimension la plus haute.

Les recherches sur le manuscrit prouvent que Levinas commença à travailler à sa thèse d'Etat dès le début des années 1950, avec sa première ébauche sur feuillets nommée « *Travaux préparatoire à Totalité et Infini* ». L'essentiel du volume est constitué de l'énorme dossier « *Genèse et génétique des différentes versions de Totalité et Infini* » (pp. 24 à 468), auquel appartient *L'Être extérieur*, identifié par Michaël Levinas comme étant des années 1954-1955. « Chaque visage est absolument particulier même s'il dit le même " Tu ne tueras pas". » La Partie III s'intitule « Inédits sur Franz Rosenzweig (de 1949 à 1964) ». Elle dit, s'il était encore utile d'y insister, l'importance irrécusable de Rosenzweig et de *L'Etoile de la rédemption* dans la pensée de Levinas

et d'abord sans doute dans l'écriture de *Totalité et Infini*. On y découvre les prémices de ses trois textes sur Rosenzweig, dont la préface à *Système et révélation* de Stéphane Mosès mais bien plus encore de l'essai « Entre deux mondes » (La voie de Franz Rosenzweig)¹.

Levinas s'attache autant à la nouveauté philosophique du penseur juif allemand, mort de la terrible maladie de Charcot en 1929, notamment sur la question de la fin de la totalité, qu'il s'affronte, à partir de lui, à l'ombre portée par la figure de Heidegger, en prenant en compte la question devenue radicale au lendemain de la Shoah, du dialogue philosophique entre la pensée de l'ontologie et celle de l'éthique, de l'Être et de l'Autre de l'Être, comme celle déchirante, du judaïsme avec le christianisme, qui prend toute sa puissance théologique au tournant des années 1950. Frôlement tragique de deux communautés humaines mues l'une et l'autre par un lien à deux transcendances si longtemps inconciliables.

Levinas écrit dans ses notes sur Rosenzweig : « *Jusqu'à présent nous avons redécouvert les catégories religieuses comme constitutives de l'Être, mais nous nous trouvons sur un plan commun au judaïsme et au christianisme.* » (595)

Ce volume marque donc un événement non seulement pour les levinassiens mais bien au-delà d'eux, pour nombre de philosophes ou d'historiens de la philosophie. Le dossier Rosenzweig est suivi par celui sur la soutenance de thèse (6 juin 1961), alors que les deux dernières parties concernent en V « *L'édition de Totalité et Infini* » et le dernier chapitre, qu'il est poignant de découvrir aujourd'hui, « *Correspondance*

■ par Michaël de Saint Cheron

relative à Totalité et Infini ». C'est la partie la plus brève et aussi sans doute la plus touchante. Les quatre interlocuteurs retenus sont d'abord son vieil ami Jean Wahl, puis Vladimir Jankélévitch auquel beaucoup de choses le liaient. Dans l'une de ses lettres, Jankélévitch lui écrit avoir répondu à un vieux mathématicien qui ne comprenait pas la position extrême de Levinas sur l'ontologie. L'auteur du *Je-ne-sais-quoi et du presque-rien* cite sa réponse : « *Je lui ai dit l'importance que j'attachais à vos idées, leur originalité, la place que vous occupez dans la pensée européenne, et pourquoi votre réaction contre l'ontologie inhumaine me paraissait salutaire* » (lettre du 26 février 1962).

Ce volume marque donc un événement non seulement pour les levinassiens mais bien au-delà d'eux, pour nombre de philosophes ou d'historiens de la philosophie.

Vient ensuite Blanchot, avec une missive de trois lignes usant du « tu », qui était acquis entre les deux amis depuis les années 1930. Enfin, le plus jeune et non le moindre de ses amis et interlocuteurs de choix, Jacques Derrida.

Les six pages du profond dialogue avec Derrida, daté des années 1964-1965, commence par l'envoi du tiré-à-part de « *Violence et métaphysique* » que Derrida publia dans *L'écriture et la différence*, courrier qu'il accompagna du manuscrit de la seconde partie de son étude. Contre toute attente, Levinas, qui a compris l'intelligence de l'approche de Derrida, en même temps que >>>

son admiration à son égard, lui répond : « Je dois vous dire ma grande admiration pour la puissance intellectuelle qui se déroule dans ces pages trop généreuses même quand elles sont ironiques et sévères. Merci de tout cœur pour les unes et pour les autres » (795).

On ne peut qu'être reconnaissants à Dan Arbib, Danielle Cohen-Levinas et à Jean-Luc Marion, de mettre enfin à la disposition des futurs chercheurs et des lecteurs de Levinas de plus en plus nombreux, cette édition critique si riche...

Jean Wahl fut l'auteur du pré-rapport. Il marque d'emblée la spécificité du discours heideggérien dans le champ philosophique français et sans doute européen des années 1960. Lisons plutôt : « Jamais l'opposition à ce philosophe important qu'est Heidegger n'a été plus fortement marquée. « Philosophie du pouvoir, l'ontologie comme philosophie première qui ne met pas en question le Même est une philosophie de l'injustice » (Levinas). » (704). Wahl comprend aussi la thèse philosophique de son ami comme une opposition à l'existentialisme. Gabriel Marcel fera la même remarque dans son rapport, regrettant pour sa part, que Levinas n'ait pas présenté davantage « une critique des conditions dans lesquelles il est légitime de penser la totalité » (709). Ce faisant, il ouvre une comparaison avec la critique de l'idée de néant chez Bergson². » Il qualifie aussi d'« insuffisante » la référence faite à Rosenzweig, critique que l'on peut partager, surtout à la lecture du dossier Rosenzweig, dont nous venons de parler.

Ricœur, l'ami de longue date, se montre très élogieux dans sa lettre de présentation de la thèse au doyen.

L'émotion se dégage dans les notes de la présentation rédigées par Levinas pour la grande occasion, Notes qu'il ouvre avec ces mots : « Ce n'est pas sans un pénible embarras qu'à un cer-

tain âge on s'assoit <sic> devant le jury pour lui soumettre ses réflexions. Les précédents célèbres d'une telle situation ajoutent à ma confusion. Ils écrasent plutôt qu'ils n'encouragent. Ma gêne est d'autant plus grande que mon entreprise – qui est une entreprise de philosophie générale – peut passer pour le signe d'une naïveté que seule la jeunesse pourrait se permettre. Peut-on sérieusement après 25 siècles de philosophie s'élancer hors du commentaire des grands penseurs ? Peut-on, en dépit de l'essence même de l'esprit, penser en dehors d'une exégèse ? » (653)

Quel aveu on ne peut plus troublant, on ne peut plus prégnant, venant de l'esprit de Levinas, qui a conscience de « penser en dehors d'une exégèse », mais surtout « en dehors du commentaire des grands penseurs »...

Imprégnons-nous au plus profond de notre être métaphysique de ces lignes fondatrices du texte premier de *Totalité et Infini*, *L'Être extérieur*, où Levinas donnait une saisissante approche de la rupture d'avec la Totalité.

« Ce n'est pas en tant que « pour soi » que je ne peux former une totalité avec personne, mais c'est en tant que je ne peux former de totalité que je suis pour moi, ou plus exactement chez moi. Je ne peux former de totalité, je suis je, parce que j'ai l'idée de l'infini, suis métaphysicien, c'est-à-dire suis séparé » (72).

Cette prémisse est d'autant plus annonciatrice de ce qui viendra avec *Au-trement qu'être ou au-delà de l'essence*, dix ans plus tard, que l'on sait l'usage philosophique, métaphysique, que Levinas fera du mot difficile, du mot impropre, immédiatement connoté de chrétien, plus exactement de « catholique », le mot de sainteté, de saint, or en hébreu le mot *kadosh* (*kedousha*, la sainteté), que nous traduisons par saint, signifient exactement « séparé ». Si le mot saint est, me semble-t-il, absent de

Totalité et Infini, Levinas y recourt au moins et sans doute uniquement, dans la préface à l'édition allemande du livre, lorsqu'il écrit l'une de ses paroles les plus radicalement anti-heideggériennes : « Interruption absolue de l'ontologie, mais dans l'un-pour-l'autre de la sainteté, de la proximité, de la socialité, de la paix. Socialité utopique qui commande cependant toute l'humanité en nous et où les Grecs aperçurent l'éthique³. »

On ne peut qu'être reconnaissants à Dan Arbib, Danielle Cohen-Levinas et à Jean-Luc Marion, qui coordonne le comité scientifique depuis le départ, de mettre enfin à la disposition des futurs chercheurs et des lecteurs de Levinas de plus en plus nombreux, cette édition critique si riche, que complètent, nous l'avons dit, les Correspondances et les Notes de présentation du philosophe. Un dernier mot pour saluer la reprise de l'étude conclusive de Jacques Taminiaux, « La genèse de la publication de *Totalité et Infini* », qui fut son intervention lors du colloque sur *Totalité et Infini*, qui se tint à Paris du 9 au 11 mai 2011. Jacques Taminiaux eut en effet l'insigne privilège « d'être l'un des premiers lecteurs du dactylogramme de *Totalité et infini* » (737).

Nous sommes donc, à notre tour, témoins de ce que représente *Totalité et Infini* non seulement dans l'œuvre de Levinas, non seulement dans la philosophie française et européenne de l'après Deuxième Guerre mondiale, mais de ce qu'il représente de phénoménal dans la philosophie du XXe siècle, mais bien sûr surtout dans ce début de XXIe siècle, où le Moi se fait de plus en plus menaçant face à la faiblesse de l'autre. ■

NOTES :

1] *Difficile liberté*, biblio essais, LGF, pp. 272-304.

2] Signalons l'édition de *L'idée de néant* de Bergson, qui vient de paraître cette année dans la Petite biblio Payot classiques.

3] *Totalité et Infini*, biblio essais, LGF, p. III.

Réflexion sur le Judaïsme en Français

On ne peut que se réjouir de l'abondance de livres en français, de traductions de nos textes fondamentaux lesquels favorisent l'approche de la connaissance de la Torah et l'expansion de la pratique des Mitswoth. Souvent aussi la réinsertion de coreligionnaires éloignés dans le tissu communautaire.

Ce développement est-il parfaitement satisfaisant ?

Il faut rappeler en premier lieu que la langue vernaculaire de chacun véhicule une connotation culturelle et que chaque mot, sémantiquement, induit un sens spécifique porteur de messages. Le langage est un taxi qui transporte une civilisation.

Bien souvent les traductions ont du mal à gérer les différences de sens. Traduire c'est trahir nous rappelle un adage latin. Prenons des exemples de difficulté de traduction de l'hébreu au français. Premier exemple : le mot Olam hébreu, traduit généralement en français par le « monde » : cette traduction constitue un faux sens. En effet, en français le mot monde se réfère à l'espace en trois dimensions alors que le mot hébreu désigne l'espace-temps, c'est-à-dire le monde à quatre dimensions. Il en va de même du mot Kodech. Ce mot traduit par « saint » ne signifie pas exactement la même chose que le mot français indiscutablement à connotation chrétienne : alors que l'hébreu, signifie « séparé » du contexte » ou « séparé » dans le temps et imprégné d'un sens spirituel. On peut multiplier les exemples à l'infini...

Le judaïsme en français s'inscrit également dans une mouvance générale de la pensée contemporaine et de ce que sont les modalités pratiques de l'acquisition du savoir. Nous assistons

aujourd'hui par la survenance du recours à l'intelligence artificielle, à une recherche d'information immédiate.

Je n'ai pas besoin de fouiner sur les rayons d'une bibliothèque pendant des heures pour trouver une solution que je trouve instantanément en cliquant. Immédiateté de la connaissance... Pendant des générations, les étudiants de toutes les disciplines ont acquis leur savoir et leurs compétences au prix d'efforts persévérants dans les bibliothèques et aussi souvent en apprenant par cœur. Aujourd'hui ils cliquent.

Il n'est pas de notre propos ici de spéculer sur l'avenir de la condition humaine, au moment où le cerveau humain faute d'être sollicité, risque de s'atrophier, comme tout muscle au repos.

En revanche et avec certitude on peut affirmer que ce modèle d'apprentissage appliqué à l'étude du judaïsme en français ne se situe pas dans le prolongement de l'enseignement que nous avons reçu de nos Maîtres de tous les temps et constitue un évident appauvrissement et un risque grave de perte de substance.

Comprendre les mots, le sens obvie, comprendre les implications, les connotations, les commentaires, les commentaires sur les commentaires, c'est la méthode qui a illustré le besoin permanent d'approfondissement du savoir et développé l'aptitude à revenir constamment sur un acquis de la réflexion, sans acceptation d'une vérité assénée. Souci permanent et obsessionnel de recherche de la vérité et du progrès, effort infatigable, car chaque effort apporte une dimension supplémentaire à la connaissance déjà acquise. Cette méthode traditionnelle de l'enseignement juif, dans le Texte **en Hébreu**, l'enseignement de la Torah, du Tanach, du Talmud et de ses commentaires explique largement la

■ par Charles Meyer

réussite intellectuelle du peuple juif dans le monde de la science, de la médecine, de l'économie etc. et un nombre hors de proportion avec la population mondiale (moins d'un pour mille) de prix Nobel : 25 prix Nobel pour le seul Etat d'Israël...

Les juifs ont le même cerveau que tous les autres humains. Nos Maîtres nous ont répété inlassablement que Adam a été une création unique pour qu'aucun humain ne puisse revendiquer par sa filiation l'appartenance à une famille humaine différente, voire supérieure.

Garder cette spécificité comme gage de la réussite de l'expérience humaine et de la contribution à la culture universelle, comme gage aussi de la pérennité, implique la prise de conscience de la nécessité de l'étude dans la langue d'origine et selon la tradition millénaire, selon notre méthodologie, la logique formelle résumée par la Braïta de Rabbi Yshmael en 13 figures de rhétorique, tellement fondamentales qu'elles sont reprises dans la prière quotidienne.

[...] la langue vernaculaire de chacun véhicule une connotation culturelle et chaque mot, sémantiquement, induit un sens spécifique porteur de messages. Le langage est un taxi qui transporte une civilisation.

Il est du devoir de nos rabbins et de nos intellectuels, bien sûr de persévérer dans le magnifique travail réalisé, mais en même temps de s'efforcer d'amener leurs disciples et leurs lecteurs à l'étude dans le texte original selon la pratique qui a démontré son efficacité. Revenons au Talmud-Torah et à la Yechivah... ■

L'historien du Moyen Âge face aux sources halakhiques et talmudiques

Comment les communautés juives vivaient-elles au Moyen Âge dans le monde ashkénaze ? Quels liens entretenaient-elles avec les autorités civiles et religieuses ? Existait-il une organisation communautaire ? Quels étaient les moyens de subsistance des familles juives ?

En tant que source juridique, les responsa combinent de manière unique la vie religieuse juive et l'érudition. [...] Ils sont l'une des plus anciennes formes d'écriture halakhique.

Il n'est pas aisé de répondre à toutes ces questions car peu de sources historiques en hébreu nous sont parvenues, peu ou pas de récits, peu ou pas de documents de la pratique. Toutefois, des textes mémoriels de différentes modalités furent composés dès après la première croisade : des chroniques hébraïques, des *piyyutim* et des *Memorbücher*. Les chroniques - *Chroniques d'Eliezer bar Nathan* et *Chroniques d'Ephraïm* de Bonn, par exemple - relatent brièvement les faits, les *piyyutim* sont des plaintes ou des élégies poétiques qui, pour certaines, ont été insérées dans le texte de la prière et les *Memorbücher* ont conservé les noms des victimes des différents massacres, sous forme de liste.

Suite à la première croisade, on prit l'habitude de lire la liste des milliers de victimes, le shabbat précédant la fête de Shavouot, qui correspond au jour où les communautés rhénanes furent décimées. Plus tard, on en institua également la lecture le shabbat précédant *Tisha be-av*. Au XIII^e siècle, on ajouta les noms des martyrs tués par le chevalier

allemand Rindfleisch et ses comparses dans le centre et le sud de l'Allemagne, sur fond d'accusations de meurtre rituel et de profanation d'hostie (1280-1300). La liste des juifs ayant péri pendant les persécutions de la Peste noire (1348-1349) était d'une telle ampleur que l'on se contenta d'enregistrer les noms de lieux.

Rabbi Jacob ha-Levi de Mayence ou Jacob Moehlin (Maharil, 1360 ?-1427), le codificateur du *minhag* ashkénaze, décréta que les communautés rhénanes devaient lire la liste complète des noms, tandis que les autres communautés de l'aire ashkénaze ne devaient réciter que les noms de lieu. Le *Memorbuch* de Nuremberg a ainsi permis de savoir que R. Mordekhai ben Hillel (1240 ?-1298), auteur d'un commentaire talmudique largement diffusé dans le monde ashkénaze, le *Mordekhai*, fut tué dans cette ville, lors des massacres de Rindfleisch.

La littérature rabbinique

Fautes de documents historiques plus nombreux, que nous restent-ils si ce n'est de glaner dans la littérature rabbinique les éléments nous permettant de mieux connaître la vie des communautés juives médiévales, tout en espérant pouvoir croiser certaines informations avec les sources latines contemporaines.

Il existe trois types de textes appartenant tous au domaine de la *halakha*, c'est-à-dire au droit rabbinique, qui lèvent le voile sur des éléments de la vie quotidienne au Moyen Âge : les commentaires talmudiques, les livres de préceptes, ainsi que les *responsa* et *pesaqim*. Tous entretiennent des liens

■ par Judith Kogel

très forts, puisqu'une exégèse du Talmud peut citer un *responsum*, les livres de préceptes et les *responsa* citent le Talmud et ses premiers exégètes, etc. C'est à un *responsum* particulièrement riche qu'est consacré cet article.

Les responsa

Les *Responsa*, ou *She'elot u-teshuvot*, littéralement « questions et réponses », sont des réponses rabbiniques écrites à des questions posées, généralement dans une lettre, concernant des points concrets de la loi juive. En tant que source juridique, les *responsa* combinent de manière unique la vie religieuse juive et l'érudition. Le texte d'un *responsum* est d'abord un document marqué temporellement, la transcription d'un échange destiné à résoudre un problème réel, dont les lecteurs postérieurs ne voient qu'un vestige et, le plus souvent, une copie corrigée. Les *responsa* sont également des avis juridiques, des productions intellectuelles que les spécialistes de la loi juive peuvent étudier bien après.

Les *responsa* sont l'une des plus anciennes formes d'écriture halakhique. Le texte du Talmud atteste de l'existence d'une correspondance savante, c'est-à-dire de *responsa*, entre Rabbi Yohanan, en Terre d'Israël, et Rav, en Babylone¹ : « Pendant toutes les années où Rav (175-247) vécut en Babylone, Rabbi Yohanan, qui vivait en Erets Israël, lui écrivait et commençait par la formule de salutations suivante : À notre maître, qui est en Babylone »

(Hullin 95b, voir également *Shabbath* 108b et *Gittin* 89b).

De nombreux *responsa* nous sont parvenus de l'époque des *geonim* (589-1038). Puis, durant le Moyen Âge, qu'ils vivent dans les aires séfarade ou ashkénaze, les rabbins ont écrit et échangé des *responsa*, dans leurs zones géographiques respectives et d'une région à l'autre.

Ces écrits constituent une partie importante du corpus rabbinique. Les recueils de *responsa* et de *pesaqim* peuvent compter des centaines, voire des milliers d'entrées. La rédaction de *responsa* n'a jamais cessé et se poursuit encore aujourd'hui, sous sa forme traditionnelle et dans les médias modernes, sur les sites web.

Le *responsum* dont il est question a été rédigé par Gershom ben Judah de Metz, connu sous le nom de Rabbenu Gershom Meor Hagola « Lumière de l'exil » (Metz, c. 960 – Mayence, 1028).

Parce qu'il est quelque fois appelé Gershom de Metz, le toponyme étant noté en caractères hébreux, on suppose qu'il y est né bien que l'on n'ait aucune information sur une communauté juive potentielle au X^e siècle dans cette ville, ce qui ne prouve rien. Rabbenu Gershom a passé la majeure partie de sa vie à Mayence, où il a enseigné et où il est devenu une autorité rabbinique reconnue. Marié une première fois, il perdit son fils, qui, contraint à la conversion lors d'une persécution locale, mourut en apostat. En 1013, il épousa à Mayence sa seconde femme, Bonne, fille de David, qui était déjà veuve. Son frère, Makhir, est l'auteur de l'*Alphabet de R. Makhir*, un dictionnaire des mots difficiles de la Bible et du Talmud qui n'a pas été conservé mais dont des extraits sont mentionnés par Rashi et les tossaphistes.

Bien qu'une présence juive soit attestée à Mayence dès le tout début du X^e siècle, ce n'est qu'à l'époque de Rab-

benu Gershom que l'on peut parler de communauté structurée. Des familles juives s'installent à Worms peu de temps après et à Spire à l'aube du siècle suivant. À la fin du XI^e siècle, les communautés des trois villes ont largement prospéré et se sont organisées ; la plupart de leurs membres sont des commerçants aisés. Sous l'impulsion de personnalités charismatiques, parmi lesquelles Rabbenu Gershom, le judaïsme ashkénaze prend son autonomie par rapport aux centres juifs de Babylonie. Mayence devient un centre culturel important, bien que l'on ne puisse pas parler d'autorité rabbinique centrale pour la région mais d'une fédération de petites communautés, avec des synodes réguliers. On prend l'habitude de dénommer cette « circonscription rabbinique » de l'acronyme *Shum*, formé à l'aide des initiales des trois villes principales : *shin* pour Spire (שפאיר), *waw* pour Worms (וורמיזא) et *mem* pour Mayence (מגנצא).

Rabbenu Gershom a joué un rôle primordial dans l'histoire du judaïsme ashkénaze qu'il a contribué à structurer. Selon les dires de Rashi, « nous vivons tous de sa bouche et tous les membres de la diaspora ashkénaze sont les élèves de ses élèves ».

Trois décrets célèbres lui sont attribués. Bien qu'édictees au nom des communautés de Spire, Worms et Mayence, dans les *Taqanot shum*, « Les décrets de Shum », il en fut probablement l'initiateur :

- L'excommunication (*herem*) en cas de polygamie. Cette interdiction avait deux limites : elle ne s'appliquait à l'origine que dans les zones où elle avait été édictee, et il était théoriquement possible d'y déroger avec l'accord de 100 rabbins de trois « pays » (en fait, les trois régions citées ci-dessus). La règle a fini par s'appliquer à toutes les communautés ashkénazes,
- L'excommunication en cas de répudiation de sa femme sans son accord,

- L'excommunication en cas de violation du courrier privé.

Ces trois interdits sont considérés comme le ciment du judaïsme ashkénaze jusqu'à nos jours.

Rabbenu Gershom a joué un rôle primordial dans l'histoire du judaïsme ashkénaze qu'il a contribué à structurer. Les trois interdits qui lui sont attribués sont considérés comme le ciment du judaïsme ashkénaze jusqu'à nos jours.

Le *responsum* ci-après mentionne un naufrage, le sauvetage des personnes présentes sur le bateau ainsi que de quelques biens, le vol d'une partie des marchandises, le litige qui inclut juifs et non juifs, et la décision rabbinique argumentée sur un point de *halakha*. Ce *responsum* est un exemple classique de la préservation, dans la littérature juridique en hébreu, de détails de la vie juive que nous aurions pu ne jamais connaître. La question posée à Rabbenu Gershom évoque des moments de danger, de tension et de courage que ni les siècles, ni la sobriété d'un texte juridique, ne peuvent occulter. La réponse de Rabbenu Gershom est particulièrement intéressante, en ce que son *responsum* combine des éléments provenant de la *halakha* et des dispositions établies par les autorités civiles, sur les lieux où les faits rapportés se sont produits. Il mentionne d'ailleurs la célèbre formule talmudique *dina de-malkhuta dina*, « la loi du pays est la loi ».

Ce *responsum* fait partie d'un recueil de « *Responsa* de France du nord et de Lotharingie » (תשובות חכמי צרפת ולותיר). Une version abrégée figure dans le *Mordekhai* (commentaire sur le Talmud de Mordekhai ben Hillel, *Babametsia*). Je vous propose d'examiner les deux versions, tout d'abord celle du *Mordekhai*, publiée dans l'ouvrage *Hayye 'olam* puis celle du recueil de *responsa*. >>>

Version publiée dans חיי עולם, éd. Edelman, Paris-Vienne, 1879, p. 29, à partir d'un manuscrit conservé à Paris :

On posa la question à Rabbenu Gershom concernant le commerce de juifs qui naviguaient et dont le bateau s'était brisé [et avait coulé]. Les hommes [qui étaient sur le bateau] furent sauvés. Comme l'argent se trouvait dans des coffres, un des juifs, qui fut sauvé du bateau, engagea un non-juif pour l'aider à récupérer l'argent. Il récupéra l'argent du coffre de Ruben mais il ne réussit pas à le porter sur la terre ferme et il fut obligé de le briser et d'en extraire l'argent. Le non-juif ne put pas sauver le reste de l'argent qui était sur le bateau car il faisait nuit, nuit noire. Des non-juifs se rassemblèrent et volèrent de l'argent et d'autres biens et rentrèrent chez eux.

Le lendemain, ils [les marchands juifs] donnèrent de l'argent aux gouverneurs et aux juges afin qu'ils enquêtent et jugent les suspects non-juifs qui s'étaient trouvés là-bas.

Les communautés promulguèrent le décret [suivant] : « si des objets perdus [et provenant] du bateau parvenaient [à l'un des membres], il lui faudrait les rendre à leurs propriétaires ». Pendant les 30 jours durant lesquels Ruben rechercha les objets perdus, un non-juif vendit de l'argent et des biens « disparus » du bateau à Siméon qui ne voulut pas les rendre à Ruben. Il dit : « ils me reviennent car un objet perdu emporté par le fleuve est permis ».

Ici, comme dans toute la littérature rabbinique, les noms de Ruben et Siméon, suivis si nécessaire par les noms des autres tribus, sont utilisés pour désigner les différents protagonistes des cas juridiques. Ce sont en quelque sorte des noms génériques.

Bien que ce *responsum* ait été conservé pour des raisons purement halakhiques, il nous informe sur le

commerce maritime, la collaboration entre juifs et non juifs, le recours auprès du tribunal civil et le décret promulgué par les communautés de *Shum*, ce qui suppose un éventuel synode et surtout une action conjointe des autorités rabbiniques de la région.



Carte tirée de Lebecq, Stéphane.

« "En barque sur le Rhin" Pour une étude des conditions matérielles de la circulation fluviale dans le bassin du Rhin au cours du premier Moyen Âge ». in Tonlieux, foires et marchés avant 1300 en Lotharingie, actes des 4^e Journées Lotharingiennes, Luxembourg, 1988, p. 33-59.

Responsum 67 de Rabbenu Gershom, extrait de תשובות חכמי ולותיר dans l'édition de Shlomo Eidelberg²

Vous avez posé une question [concernant le sujet suivant] : ... Des juifs voyageaient sur un bateau. Le bateau a coulé. Les gens furent sauvés, mais leurs biens se trouvaient dans des coffres (et sombrèrent avec le bateau). L'un des Juifs, qui avait été sauvé, engagea un non-juif pour l'aider à sauver les biens contenus dans les coffres [toujours à bord du navire coulé].

Le non-juif sauva le coffre de Ruben mais comme il était rempli d'eau, il ne put le ramener sur le rivage. Ils l'ou-

vrirent et transportèrent son contenu sur un autre bateau. Le juif sauva des manteaux et tout ce qu'il put ; le non-juif fit de même. Comme la nuit était très noire, d'autres non-juifs se rassemblèrent et pillèrent l'or / les pierres précieuses, l'argent et d'autres marchandises. D'autres non-juifs brisèrent en cachette d'autres coffres et les prirent pour eux.

Le matin, les propriétaires juifs des biens perdus donnèrent de l'argent aux autorités locales. Ils récupérèrent tout ce qu'ils purent découvrir en possession des suspects qui avaient été regroupés. Les non-juifs suspects, n'ayant pas restitué les biens perdus, avait la main passée au feu, selon les lois locales des non-juifs. Et l'on fixa le moment où l'on jugerait par combat³ les biens de Ruben.

Les communautés qui s'étaient réunies là-bas [furent attristées] (se renforcèrent) des pertes subies par leur frère, et elles décrétèrent par pacte et par serment (אלה ושבועה) que s'il leur parvenait quoi que ce soit de tout ce qui avait été perdu sur ce navire, cela reviendrait au propriétaire de la perte, comme c'est l'usage dans la plupart des congrégations d'Israël : si quelqu'un perd un objet, suite à un vol ou de tout autre façon, on publie un décret à son intention.

Et il fut décrété que tout objet perdu qui parviendrait entre les mains d'un [membre des communautés] serait restitué à son propriétaire. Et pendant le délai de trente jours, alors que Ruben recherchait ses objets perdus, un non-juif vendit à Siméon l'or de Ruben qui avait été perdu dans le navire. Ce dernier ne voulut pas le rendre à Ruben en argumentant ainsi : « je peux en disposer car un objet perdu qui a été emporté par la rivière est autorisé ».

Le requérant décrit le rôle de la communauté juive dans cet incident et le problème de *halakha* soumis à Rabbenu Gershom. Les détails fascinants de l'incident lui-même et le contexte juridique non-juif ne sont mentionnés

qu'en passant. Néanmoins, les informations que ce *responsum* fournit sont inestimables, en ce qui concerne les relations entre juifs et chrétiens et le fonctionnement en parfaite entente et coordination des deux cours de justice.

Le naufrage s'est produit, on le suppose, sur un fleuve, le Rhin probablement ou l'un de ses principaux affluents. Le *responsum* indique que les biens, qui ont été sauvés, ont été transférés sur un bateau. Le bateau a, semble-t-il, coulé assez près de la rive mais suffisamment loin pour que l'utilisation d'un petit bateau soit conseillée pour l'opération de sauvetage. Peut-être était-ce près de Mayence, qui était, à l'époque de Rabbenu Gershom, la ville où les représentants des communautés juives rhénanes étaient susceptibles de se réunir. On ne peut cependant pas écarter une autre hypothèse, l'incident serait intervenu dans une autre ville rhénane où avait lieu une foire qui attirait les commerçants de la région et qui offrait, de ce fait, aux dirigeants et aux responsables des communautés juives l'occasion de se retrouver. Le cas, qui est décrit, a pu être envoyé de cette localité à Rabbenu Gershom afin de recueillir son avis. La seule information avérée est que le navire a coulé suffisamment près d'une ville pour que les responsables locaux, tant non-juifs que juifs, puissent agir rapidement.

Des opérations de sauvetage furent immédiatement mises en place. La cale à marchandises était certainement submergée et le pont peut-être aussi. Une partie du navire devait émerger, de sorte que l'emplacement du navire pouvait être connu avec précision. Si le navire avait coulé en eaux profondes et avait été perdu de vue, il est fort possible que le courant et la profondeur auraient rendu les opérations de sauvetage pratiquement impossibles.

Bien que le *responsum* ne précise rien concernant le type de bateau, il s'agissait certainement d'une sorte de coche, c'est-à-dire un chaland halé par des

chevaux ou mu par une voile. Le Rhin a servi d'autoroute commerciale pendant des siècles avant que ce cargo ne fasse naufrage et ce sont des navires de ce type qui sillonnaient le fleuve et ses affluents. Il était équipé d'au moins une voile, et sans doute aussi de rames. Le navire était suffisamment grand pour accueillir un équipage.



Quelle que soit la nature du navire, nous n'entendons parler ni de son capitaine ni de son équipage, ce qui est assez étonnant. Des vies, nous dit-on, ont été sauvées. S'agissait-il du capitaine et de l'équipage ? Pourquoi le capitaine n'at-il pas pris en charge l'opération de sauvetage ? A-t-il été blessé ? Les marchands juifs naviguaient-ils sur leur propre navire ? On ne nous dit pas combien de juifs se trouvaient à bord. S'il y avait un équipage composé de juifs, ou de juifs et de non-juifs, pourquoi était-il nécessaire d'engager un non-juif parmi les personnes qui observaient les événements depuis la rive ? Quoi qu'il en soit, le capitaine et l'équipage, ainsi que les marchands, auraient dû être les premiers à récupérer tout ce qui pouvait l'être. Tous étaient des hommes rompus à la navigation et aux difficultés rencontrés dans le commerce maritime.

Les marchands juifs, qui ont perdu des biens, se sont rendus tôt le lendemain auprès des fonctionnaires non-juifs. Ils ont payé les fonctionnaires pour qu'ils agissent rapidement et tout laisse penser qu'ils ont récupéré une partie de leurs biens en un laps de temps très court. Les autorités non-juives semblent n'avoir eu aucune difficulté à rassembler les suspects. Faisaient-ils partie de

la foule de badauds qui avait assisté à l'opération de sauvetage initiale ? La nouvelle de l'accident s'était-elle répandue rapidement au point de parvenir aux oreilles d'aventureux prêts à prendre de gros risques pour s'enrichir rapidement ?

Il n'est guère probable que les non-juifs aient intercepté des marchandises ou des coffres qui flottaient ou qui s'étaient échoués sur le rivage. S'il y avait eu une chance de récupérer les biens de cette manière, les berges auraient fait l'objet d'une surveillance. Le butin se trouvait très certainement dans la cale du navire qui avait sombré, et que, profitant de l'obscurité totale, les voleurs se sont attaqués aux coffres immergés. Il fallait être un nageur expérimenté pour y arriver.

Les autorités ont rapidement identifié les suspects. Avaient-ils une idée précise des personnes capables de mener une opération de récupération aussi audacieuse ? Ces personnes étaient-elles défavorablement connues des officiers de police locaux ?

Ce responsum nous informe sur le commerce maritime, la collaboration entre juifs et non juifs, le recours auprès du tribunal civil et le décret promulgué par les communautés de Shum, ce qui suppose un éventuel synode et surtout une action conjointe des autorités rabbiniques de la région.

Certains des suspects n'ont pas rendu d'objets volés, soit parce qu'ils étaient innocents ou parce qu'ils étaient prêts à affronter les conséquences résultant de la détention de biens volés. Le *responsum* affirme que les suspects qui ne ramenaient pas d'objets volés ont dû passer leur main « au feu », conformément à la loi civile en vigueur à l'époque. Il est fait référence à l'ordalie, une procédure judiciaire ancienne qui consistait à soumettre un présumé coupable à >>>

une épreuve physique dont le résultat décidait de son sort.

Selon les textes du droit municipal allemand du XIII^e siècle, une personne soupçonnée de vol et ayant déjà été suspectée dans d'autres affaires de vol devait choisir entre les supplices du métal chaud, du chaudron bouillant et du combat. Bien que ce témoignage soit postérieur à l'époque de Rabbenu Gershom, il est vraisemblable que les lois municipales de cette période reflètent, peu ou prou, l'état des choses qui prévalait depuis un certain temps. Les suspects étaient probablement inaptes à prêter serment parce qu'ils avaient un casier judiciaire pour vol ou braquage et ils devaient donc choisir une des trois options. L'expression « passer la main au feu » n'est toutefois pas suffisamment précise et il est difficile de trancher entre les deux premières épreuves d'ordalie⁴. La troisième épreuve n'intervient qu'après un délai et elle est potentiellement mortelle.

Réponse de Rabbenu Gershom

La réponse de Rabbenu Gershom, dans le recueil de *Responsa* de France du nord et de Lotharingie, est longue et argumentée. Ci-dessous la traduction des premières et dernières lignes :

D'après la question, j'ai le sentiment qu'il n'y a rien de tangible dans les paroles de Siméon pour plusieurs raisons. Il prétend qu'un objet perdu qui a été emporté par la rivière est auto-risé, or, ce qui s'est passé ne correspond pas à ce qu'il énonce, y compris si Ruben avait renoncé [à le trouver]. [En vérité], il ne l'a pas récupéré dans le fleuve et ce n'est pas à lui qu'il revient.

C'est le non-juif qui l'a récupéré dans le fleuve et le gouverneur local a ordonné que tout soit restitué [à Ruben], comme a dit Shmuel (sage du début du III^e siècle) « *Dina de-malkhuta dina* » « La loi du pays est la loi » (une expression qui apparaît 27 fois dans le Talmud). Et dans les lois des non-juifs,

un non-juif qui repêche un objet dans le fleuve reçoit une récompense pour l'avoir retrouvé s'il l'admet. Mais s'il le nie, il est traité comme un voleur, il n'a pas le droit de recevoir quoi que ce soit [une récompense] et il rend l'objet au propriétaire, sans contrepartie.

Le non-juif, qui a repêché l'or, étant donné qu'il a nié, est considéré selon les lois du royaume comme un voleur et le cas de Siméon est celui qui achète à un voleur etc.

[...] C'est pourquoi, en ce qui concerne ce qu'ont fait les communautés, leurs décrets sont réglementaires et leurs actions valides et Siméon ne doit pas transgresser leurs décrets. Il doit rendre à Ruben le reste et il ne doit pas convoiter l'argent qui ne lui appartient pas car pour ces raisons-ci et ces raisons-là, il ne lui revient pas. C'est la loi.



Conclusion

Les deux versions du *responsum* ne sont pas comparables. Dans le *Mordekhai*, tous les détails non nécessaires à l'établissement de la halakha ont été supprimés. Le texte a été édité ou réécrit pour ne conserver que l'essentiel du point de vue de la loi juive. La description des objets qui appartenaient à Ruben, or, argent et manteaux, sont synthétisés sous le seul vocable **ממון** « argent ».

La réponse de Rabbenu Gershom a également été réécrite et la conclusion, qui figure à la fin de la version longue et originale, « en ce qui concerne ce qu'ont fait les communautés, leurs décrets sont réglementaires... il ne lui revient pas », a été supprimée dans les citations postérieures. Rabbenu Gershom souhaitait souligner l'obligation qu'avait Ruben de se conformer à l'autorité de la communauté, une injonction qui avait sa place dans ce cas précis mais qui n'a pas de valeur juridique et qui n'a pas été retenue par la suite.

Les éléments historiques que l'on peut tirer de la version longue sont particulièrement intéressants. Les juifs, objet de ce *responsum*, étaient de riches marchands, dont les coffres contenaient des vêtements mais aussi de l'or et de l'argent. L'or était un matériau si rare et si cher, à l'époque de Geshom ben Judah de Metz (960-1040), que l'on ne frappait plus de monnaie en or depuis près de 200 ans en Europe occidentale. Il est cependant difficile de savoir si tous les biens, dont il est question, appartenaient à Ruben ou s'il en avait uniquement la responsabilité, s'ils appartenaient à un groupe de marchands juifs ou à des non juifs.

Ce *responsum* nous donne également quelques informations concernant le fonctionnement des communautés rhénanes. Elles affichent leur solidarité et n'hésitent pas à publier des consignes afin de protéger leurs membres du recel.

Le plus intéressant est ce que l'on observe concernant la justice, les prérogatives des uns et des autres. Ruben s'est immédiatement tourné vers les autorités de la ville qui ont diligenté une enquête et des poursuites. Il est évident que Rabbenu Gershom, Ruben et probablement d'autres membres de la communauté connaissaient le droit civil. Le *responsum* témoigne aussi de l'existence de l'ordalie et de sa mise en œuvre, en deux temps ici.

Le litige entre Ruben et Siméon est le résultat du naufrage et du vol de marchandises par des non-juifs. Rabbenu Gershom mêle les deux droits (rabbinique et civil) pour rejeter l'excuse de Siméon qui use du seul droit rabbinique pour clamer qu'il est le propriétaire légal de l'objet qui appartenait à Ruben, avant le naufrage. Rabbenu Gershom souligne que le non juif est soumis au droit civil, *dina de-malkhuta dina*, « la loi du pays est la loi ». Étant donné qu'il n'a pas déclaré la trouvaille, il est considéré comme un voleur et Siméon, qui a acheté l'objet, est donc passible de recel. Cette décision va à l'encontre de

la règle *halakhique* citée par Siméon qui considère qu'à partir du moment où le propriétaire a abandonné tout espoir de retrouver l'objet perdu (selon le principe de *ye'oush*), celui qui le trouve n'a pas d'obligation de le rendre. En jugeant que Siméon doit rendre l'objet, Rabbenu Gershom et ses pairs ont tenu compte du droit rhénan pour renforcer la notion de **השבת אבידה**, une *mitsva* positive de la Torah (*Baba metsia* 30a). ■

NOTES :

- 1] Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven, Yale University Press, 1998), 20.
- 2] *The Responsa of Rabbenu Gershom Meor Hagolah*, edited, annotated, and prefaced by Dr. Shlomo Eidelberg, Yeshivah University, New York, 1955, p. 154.
- 3] De là, on peut peut-être conclure qu'un Juif était alors autorisé à y porter une arme, et à s'en servir quand cela était nécessaire, voir à ce sujet dans le livre de G. Kish, *The Jewish in Medieval Germany*, p. 418, note 32 et de A. Shtove, *Les juifs en Allemagne au Moyen Âge*, p. 153. Au Moyen Âge, les Juifs

ne se battaient jamais en duel avec les chrétiens, mais engageaient un guerrier chrétien pour combattre à leur place.

4] L'ordalie fut interdite à partir du concile de Latran (1215). La loi juive considérait ce moyen comme peu recommandable (voir Eidelberg, note 9, 84f et note 11).

BIBLIOGRAPHIE :

Stephen M. Passamanek, « Shipwreck, Salvage, Expropriation and Rabbenu Gershom », *Journal of Jewish Studies* 29,1 (1978), p. 57-74.
Haym Soloveitchik, *The Use of Responsa as Historical Source* [en hébreu], Jérusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1990.

La guerre



« La destruction du temple de Jérusalem » de Francesco Hayez - Gallerie dell'Accademia à Venise

Les guerres furent toujours la résultante de millions de conflits intimes non affrontés par chaque être, en conséquence entre chacun et son prochain.

De mémoire d'homme, l'histoire du monde et en l'occurrence celle de l'Orient est une suite désespérante car répétitive de conquêtes farouches,

de massacres sanglants, d'hégémonies contestées, d'accords bancales, d'alliances trompées, de marchés de dupes, d'oppressions plus ou moins flagrantes, d'empires orgueilleux et d'effondrements spectaculaires.

La fuite en avant, l'absence de regard panoramique caractérise les empires païens qui la constellent. Sumer, Akkad,

■ par Ralph Toledano

Elam, Assur, les Hittites s'entretuent avant d'être assujettis par Babylone, première vaste civilisation organique de la région. Au faîte de sa puissance, Babylone s'empare d'une grande partie du Levant (mettant à sac Jérusalem au passage) et étend son domaine jusqu'à l'Égypte. Le royaume d'Assur que son nom lie à sa divinité protectrice nationaliste (donc ignorante de l'universel) s'emparera à son tour de Babylone, adoptant ses usages et étendant ses dominions jusqu'à la Mer Noire et les confins des Indes. Puis Assur s'effondrera au profit de la Perse qui naît elle-même de la fusion victorieuse des Perses sur les Mèdes. La Perse mènera ses troupes jusqu'à Athènes qu'elle saccagera avant d'être conquise par Alexandre dont l'héritage territorial (Syrie Lagide puis Séleucide et Égypte Ptolémaïque) sera à son tour avalé par Rome. L'Islam saisira l'empire romain d'Orient et une partie de celui d'Occident et parmi les débris de la romanité adoptera le mythe totalitaire.

Cette valse expansionniste dansée sur les corps déchiquetés des guerriers ido- >>>

lâtres de leur bravoure et sur la douleur des populations décimées est un rite satanique que génère le refus des peuples et de leurs dirigeants de rechercher l'unité de leur être et leur connexion à celle du monde dont chaque élément est interdépendant.

Une identité légitime requiert la cohérence de chaque être réconcilié avec son rôle spécifique dans le monde et sur sa conscience aigüe de la solidarité des particules humaines qui composent l'ensemble.

Pour résoudre ce terrible chaos, il reviendrait à Israël (s'il accepte le rôle de peuple témoin et d'éclaireur des familles de l'homme sans lequel sa raison d'être vacille) d'entreprendre une tâche essentielle : celle de recomposer l'intransigeante cohérence éthique de chaque hébreu. Sans ce projet immense, aucune lumière ne chassera les ténèbres accumulées sur l'univers.

Pour entreprendre cette tâche ardue, il nous faudrait définir les contours d'une identité. La mémoire des persécutions est une identité passive donc inexistante et considérer notre territoire comme le refuge des rescapés de mille persécutions sera désormais une illusion croissante. De plus, la paranoïa victimiste que nourrit le culte de la souffrance et des morts, génère la mythologie guerrière. Celle-ci n'est pas davantage une identité, puisqu'elle repose sur une

réaction aux rigueurs de notre histoire. Aucune identité et surtout pas l'hébraïque ne peut se définir par la réplique émotionnelle aux circonstances extérieures. L'identité de chaque être s'en inspire sûrement mais doit les interpréter puis les transcender pour commencer d'exister. Une identité légitime requiert la cohérence de chaque être réconcilié avec son rôle spécifique dans le monde et sur sa conscience aigüe de la solidarité des particules humaines qui composent l'ensemble.

Aujourd'hui l'Etat d'Israël, compromis comme tous les Etats par la corruption diplomatique, stratégique, électorale et économique, imite avec chaque année moins de succès, davantage de dégâts et de dépendance, la trajectoire aliénée de ses voisins tous millénaires confondus. Il ne s'agit pas d'un conflit israélo-arabe, mais du radotage exaspéré des multiples heurts qui confrontèrent les tenants d'un paganisme national contre ceux d'un autre. Car les ayatollahs, sous le caftan islamique sont les descendants du clergé païen des Baals et les représentants institutionnels de notre tradition font revivre la décadence morale et les compromissions du temple Hérodien.

Qu'aujourd'hui Israël mène des guerres multiples et sans termes visibles est inévitable, car la prévention de l'effritement intérieur du pays ne fut jamais abordée. L'effondrement de l'éducation devant les yeux indifférents de la population, l'empire déshumanisé et paraly-

sant de la bureaucratie technologique, l'abus pervers du pouvoir depuis les plus bas niveaux de la société, la domination de l'homme par l'homme (piètre revanche de ceux qui ne conçoivent pas de se dominer eux-mêmes), la confiscation du sacré par la religion officielle embourbée dans ses chantages politiques, le renoncement au projet universel au profit d'un dogme d'Etat (qui rappelle Assur) ont rongé l'âme du pays.

Or ces guerres, avec leur affreux cortège de douleurs et carnages que notre orgueil indolent rendit inévitables, demeureront inutiles et leurs exploits occasionnels des mirages passagers. À moins qu'elles ne s'assortissent d'une réflexion intérieure trop longtemps différée, aux temps récents où un calme relatif régnait encore sur la région et que les signes d'une épreuve immense s'accumulaient. Car cette réflexion est notre plus grande guerre, menée contre la satisfaction momentanée de notre ego, notre pusillanimité, notre pacte avec l'illusion, notre absence de courage, toutes attitudes qui définissent l'idolâtrie. ■

Pour résoudre ce terrible chaos, il reviendrait à Israël (s'il accepte le rôle de peuple témoin et d'éclaireur des familles de l'homme sans lequel sa raison d'être vacille) d'entreprendre une tâche essentielle : celle de recomposer l'intransigeante cohérence éthique de chaque hébreu.



La vie culturelle parisienne

Début de l'année, la vie culturelle parisienne est à son apogée. Pas moins de 150 expositions temporaires entre le 1er janvier et la fin avril. Il y en a pour tous les goûts. Bel exemple de la location verbale « l'embarras du choix ». Ce qui est vrai des expositions l'est un peu moins pour les arts de la scène qui répondent à un autre calendrier. Nombreux sont les spectacles qui s'achèvent décembre ou début janvier.

Mais avant de courir dans les musées et les théâtres nous vous proposons, si vous ne l'avez pas encore vu, de regarder sur FranceTV5 les 4 épisodes de « Face à l'histoire : Léon Blum, une vie héroïque ». L'homme politique, l'écrivain, le critique littéraire, sa vie sentimentale et son attachement au judaïsme autant d'aspects traités avec bienveillance. Quant à l'antisémitisme qui ne l'a jamais épargné il nous ramène hélas à l'actualité. Le replay est visible jusqu'au 28 mars mais il mérite d'être bien vite visionné.



Prenons le chemin des musées. Dans le dernier article nous évoquions « Le Dibbouk, fantôme du monde disparu ». Il continue à hanter les salles du Mahj jusqu'au 26 janvier. Au Musée du Quai Branly « Les Zombis » nous offre l'occasion de comparer la perception des fantômes et autres revenants dans plusieurs cultures. Si la Torah récuse ce qui

traite au culte des morts, le judaïsme ne conteste pas la notion de « la vie après la vie ».

Le Musée Marmottant, en plus du « Trompe l'œil », s'est enrichi d'une exposition de Caroline Benzaken (jusqu'au 16 février) artiste qu'on a déjà pu découvrir au Mahj et à la Fondation Cartier. Une raison supplémentaire de se rendre près du jardin du Ranelagh.



« Marylin » - Caroline Benzaken

Les deux événements majeurs dans le domaine pictural ont pour cadre le musée Pompidou et le Musée du Louvre. Dans le premier une rétrospective du Surréalisme, dans le second « Les figures du fou ». De ces deux expositions avec des centaines de tableaux et de documents on sort un peu groggy. Une des solutions est de se fixer quelques centres d'intérêt personnels qui attireront notre attention. Pourquoi pas, parmi différents sujets, les thèmes et les artistes juifs ?

À Beaubourg, qui a choisi une perspective internationale on retrouvera, parmi 60 artistes originaires de 14 pays, une quinzaine de coreligionnaires. Sans surprise Victor Brauner, Emmanuel Radnitsky dit Man Ray, Barnett Newman, Claude Cahun, mais aussi l'occasion de faire connaissance avec Jean-Claude

■ par Jean Jacques Wahl

Silbermann, Grete Stern, Kurt Seligmann, Sonia Mossé, etc. Chacun ayant une relation très différente avec la judaïté.



« La Montagne magnétique » - Kurt Seligmann

Chez les « fous », au Louvre, l'allusion la plus fréquente concerne le lien avec l'Ancien testament. Des illustrations des Psaumes, des Proverbes, qui mentionnent ceux que l'on présente dans les traductions comme les insensés, côtoient des enluminures d'épisodes bibliques tel David qui, de sa harpe, tente d'apaiser la folie de Saül. Particulièrement étonnante une gravure du jugement de Salomon modèle de la Sagesse, surveillé par un fou aux aguets (côté droit en hauteur) qui attend son tour pour intervenir. Lors d'une visite attentive vous décèlerez sûrement d'autres perles.



« Le Fou du roi Charles VIII » XV^e siècle



« Le jugement de Salomon » - vers 1480

Pour poursuivre notre liste de musées susceptibles d'attirer les plus jeunes et les récalcitrants aux galeries de peintures et de sculptures classiques rendez-vous à la **Halle Saint-Pierre** au pied de la butte Montmartre. Depuis 1995 le musée d'art brut de la ville de Paris, à raison de 3 ou 4 expositions par an met à l'honneur les réalisations de ceux qui refusent de se prendre pour des artistes. Malades mentaux, autodidactes qui n'ont ni éducation artistique ni prétention à exposer, dessins d'enfants. Pour apprécier, nul besoin d'histoire de l'art ; l'émotion, la curiosité, sont les critères qui priment. À choisir entre les deux étages, les machines animées de l'électromécanomaniaque (sic) Gilbert Peyre retiennent l'attention de petits et grands. L'exposition qui ouvrira le 12 février au rez-de-chaussée « **L'art brut d'Iran** » promet bien des surprises.



Dans une toute autre sphère, avis aux cinéphiles, le Jeu de Paume rend **hommage** à la cinéaste **Chantal Akerman** dont la vie et l'œuvre ont été marquées par la déportation à Auschwitz de ses grands-parents maternels et de sa mère, la seule de sa famille qui en est revenue.

Pour mémoire, et pour rester dans le même registre le Musée d'Art Moderne présente des **sculptures de Hans Josephsohn** (1920-2012) né à Königsberg qui pour fuir les nazis s'est exilé en 1938 en Suisse où il vécut.

Vient d'ouvrir et programmée jusqu'au 30 mars « **Modigliani / Zadkine. Une amitié interrompue** » au Musée Zadkine. Ni l'un ni l'autre n'ont, semble-t-il, attaché une grande importance à leur judaïté mais on ne peut que constater l'absence du mot juif dans la présentation de l'exposition sur le web. Une discrétion dans l'air du temps.

Concernant le théâtre, les programmes des prochains mois restent souvent en suspens. Les 3 pièces conseillées dans le numéro précédant de M31 viennent d'être prolongées. « **Le cercle des poètes disparus** » « **Les marchands d'étoiles** » « **Kessel, la liberté à tout prix** » ce qui est bon signe.

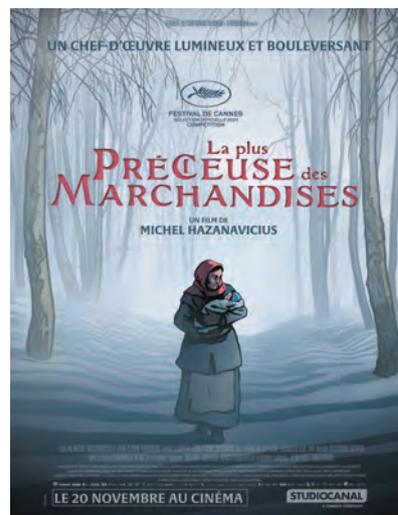
L'adaptation théâtrale du roman épistolaire de Choderlos de Laclos, « **Les Liaisons dangereuses** » à la Comédie des Champs-Élysées est une réussite qui rappellera à beaucoup des souvenirs scolaires. Osons dire que la version scénique et encore plus envoûtante que la lecture de l'original.

Il reste quelques jours pour voir « **La fin du début** » un seul en scène de Solal Bouloudnine au théâtre Lepic. Comme tout spectacle en sketches il y a à boire et à manger en fonction de la préférence et de la prédisposition du spectateur. Ceux du chirurgien déglingué, de la mère juive et la leçon du rabbin devraient faire l'unanimité. Si vous ne pouvez pas vous libérer avant la dernière représentation ne manquez pas une éventuelle reprise.

Au studio Hebertot « **Simone en aparté** » pas encore vu, évoque les multiples facettes de Simone Veil et in-

dique que la soirée peut être conseillée à partir de 14 ans. Pour les amateurs de Radio Nostalgie, et « parce qu'on n'est pas des sauvages » **Popeck** est quelques jours par mois sur la scène du théâtre de Passy.

Côté cinéma la qualité remplace la quantité. Les quelques films récents à thème juif n'ont pas occupé les écrans très longtemps. « **La plus précieuse des marchandises** » devrait inverser cette tendance. Le film d'animation de Michel Hazanavicius adapté du roman de Jean-Claude Grunberg a probablement été déjà vu par les lecteurs de Montevideo 31. Si ce n'est pas le cas précipitez-vous au cinéma le plus proche. Si vous y avez été, comme la majorité des spectateurs, enchantés et émus par ce conte, invitez vos amis et même ceux qui ne le sont pas, à s'y rendre dès l'âge de 12 ans.



Le dernier mot revient à un fidèle lecteur (il se reconnaîtra) qui répondant à l'exhortation de proposer vos remarques et suggestions nous recommande d'aller au Grand Palais Immersif découvrir **PIXEL** et vivre une expérience interactive avec l'univers créatif de l'IA.

N'hésitez pas à suivre son exemple, l'adresse mail wahljj@gmail attend vos messages. ■

NAISSANCE

Mazal Tov à :

- Edmond et Marie-Jeanne Perez à l'occasion de la naissance de leur petite-fille Bianca Lévia chez Harry et Sarah Perez.
- Romain et Leah Benichou pour la naissance de leur fille Alma. Toutes nos félicitations aux grand-parents Alain et Claire Benichou.

- Alexandra et Roman Londner, Arielle, sont heureux de vous annoncer la naissance de leur fils et petit frère, Joseph, le 4 Novembre 2024 à Paris. Félicitations aux grands-parents, Ruth et Marc Londner et à nos amis Myriam et Olivier Iteanu.
- Gabriel et Isabelle Malka pour la naissance d'une petite Noémie chez Léa et Emile Léon.

BAR MITSVA

Mazal Tov à :

- Guy et Gilberte Lopater pour la Bar Mitzva de leur petit-fils Zachary, qui a eu lieu à la Synagogue Charles Liché, Place des Vosges. Mazal Tov également aux parents, Alexis et Anabelle Lopater.

MARIAGE

Un grand Mazal Tov à :

- Patrick et Corinne Levy, notre comptable, pour le mariage de leur fille Barbara avec Samuel Danon. Nous adressons toutes nos félicitations aux parents et tous nos vœux de bonheur aux jeunes mariés.
- Linda et David Traube pour le mariage de leur petite fille Noa avec Dor Shaanan, qui a eu lieu en Israël. Mazal Tov aux parents Nathalie et Eyal Podhorzer.
- Laurent Kenigswald et Véronique Binder pour leur mariage célébré dans notre synagogue.

DÉGÈS

- Lucile DEUTSCH, épouse de notre ancien président Emeric Deutsch. Que son souvenir soit source de bénédictions.

Nous invitons les personnes n'ayant pas d'e-mail et qui souhaitent être prévenues des événements communautaires par téléphone, de se manifester auprès du secrétariat au 01 45 04 66 73.

« Ce journal contient des textes sacrés, merci de ne pas le jeter. Il doit être mis à la Gueniza »

COMMUNIQUÉ DE PRESSE

Date de sortie :
7 novembre 2024

Novembre 2024

À propos de l'auteur :

David-Vincent Dilouya, écrivain français né à Paris, est l'auteur de romans historiques qui explorent les facettes de l'identité juive et les grands récits de l'Histoire. Parmi ses œuvres marquantes figure *Un marin juif* nommé Christophe Colomb, qui a captivé les lecteurs par sa profondeur historique et son originalité. Une thèse confirmée récemment par les derniers résultats scientifiques. En parallèle de son activité littéraire, David-Vincent Dilouya préside l'association OEUFJ (Observatoire des Enseignants et Universitaires Juifs de France).

LES YEUX TOURNÉS VERS LE CIEL

Les yeux tournés vers le Ciel

d'Auschwitz à Jérusalem

David-Vincent Dilouya



Écrit par :
DAVID VINCENT
DILOUYA

David Reinharc
éditions

Un récit bouleversant entre l'ombre et la lumière : la renaissance spirituelle d'un homme face aux horreurs de la Shoah et à la création de l'État d'Israël.

Dans *Les yeux tournés vers le Ciel*, David-Vincent Dilouya dévoile le parcours de Jacques Hess, patriote de Lorraine, issu d'une famille juive profondément ancrée dans l'histoire. Conformément aux lois de l'époque, Jacques porte l'étoile jaune sans imaginer que, peu après, il sera conduit vers l'enfer des camps. En suivant les événements de sa déportation, l'auteur nous plonge au cœur de son épreuve et nous fait découvrir les rencontres qui, contre toute attente, marqueront à jamais sa vie.

Ce roman poignant relate non seulement le combat d'un homme pour sa survie, mais aussi sa renaissance spirituelle et son retour sur la terre de ses ancêtres. *Les yeux tournés vers le Ciel* revisite avec intensité les épisodes les plus tragiques et lumineux du XXe siècle, mêlant histoire et réflexion sur l'identité juive, la Shoah et la création de l'État d'Israël et dresse un portrait des acteurs et de l'origine d'un conflit toujours présent de nos jours, et nous éclaire sur le contexte historique et géopolitique du Proche-Orient. David-Vincent Dilouya livre ici un témoignage puissant et inspirant, un roman didactique, historique et spirituel qui invite chaque lecteur à ne jamais perdre foi en ses convictions les plus profondes, même face aux épreuves les plus sombres. Une œuvre forte, vibrante, dédiée à tous ceux qui croient en la force de la mémoire et de la résilience.

לזכר נשמת
מרת שפרין צלע רחל בת ר' שלמה
מעדעסקא

F, H & F

24, avenue Matignon
Paris VIII^{ème}
France