

Midrash, pensée libérante d'Israël

Deux livres pour une foi

La tradition juive connaît deux grands livres, qui alimentent sa foi : Le Tanakh et le Talmud. Le terme *Tanakh* est l'acronyme de *Tora* (Pentateuque), *Néviim* (Prophètes), *Kétouvim* (Ecrits ou Hagiographes). Le Tanakh est plus connu sous le nom de Bible (du grec *biblia* = livre), et surtout, depuis l'expansion du message chrétien, par l'expression Ancien Testament¹. Le Talmud (ce qui est étudié) désigne l'ensemble de la tradition orale d'Israël qui a été rédigée entre le II^{ème} siècle et le VI^{ème} siècle de l'ère chrétienne, en Palestine² et en Babylonie.

En posant la tradition juive, nous entendons essentiellement la tendance pharisienne, celle qui survécut à la destruction du Temple et de Jérusalem en 70, et à la défaite de Bar Kokhba en 132 - 135. Ce sont les Pharisiens, ancêtres de nos rabbins, qui ont au final organisé le judaïsme, comme fait religieux, et qui continue d'être vécu aujourd'hui. Ils sont si incontournables, que les mouvances libérales ou *massortim* se réfèrent à eux pour justifier leur propre existence³.

En ce qui concerne les 24 livres du Tanakh, le professeur Yéshayahou Leibowitz a raison de rappeler qu'ils sont saints, parce que les Pharisiens l'ont décidé ainsi⁴.

Deux aspects littéraires

Pour peu que l'étudiant ait traversé quelques pages choisies du Talmud, il découvrira deux aspects, nettement distincts : la halakha et le midrash. La halakha désigne l'aspect ritualiste. Le reste, tout ce qui sort de ce cadre normatif légal se trouvera couvert du chapeau midrashique.

Avant d'aborder plus à fond ce second point, nous constaterons que cette forme duelle n'a pas été créée *ex nihilo* par les docteurs, pour des besoins pédagogiques. Elle puise sa source de la Bible elle-même. C'est dire que les Pharisiens n'ont fait que s'inspirer d'un mode d'écriture antérieure qui a formaté le discours talmudique.

¹ Depuis plus de 50 ans, suite au fécond dialogue judéo-chrétien, l'expression *Première Alliance* tend à se substituer, surtout en France, à *Ancien Testament*.

² La Judée devint Palestine après l'échec de l'insurrection de Bar Kokhba (132-135), par décret d'Hadrien. Rabbi Yéhoua HaNassi, dirigea la compilation de la première forme de la tradition orale, la Michna, entre 180 et 200.

³ Lire notamment Daniel Farhi : *Un judaïsme dans le siècle* (Ed. Berg International). Pauline Bebe : *Le judaïsme libéral* (Ed. Grancher). Rivon Kryger : *Le judaïsme à l'aube du XXI^{ème} siècle* (Bibleurope).

⁴ Yéshayahou Leibowitz : *Israël et judaïsme. Ma part de vérité*, DDB. § Autorité et responsabilité. Si l'on veut être puriste, la tradition pharisienne parle des Livres saints comme des *Kitvé Hakodesh*, littéralement Ecrits de Sainteté.

La Tora présente en effet un corpus législatif (les *mitsvo*)⁵ à l'intérieur d'un long récit narratif. Cet aspect narratif prend des figures diverses : récits historiques, discours poétiques, propos éthiques, éléments symboliques, dialogues, descriptions, etc. La seule différence reste quantitative : dans le Pentateuque de Moïse le volume narratif l'emporte sur le législatif, alors que les proportions sont largement inversées dans le Talmud.

Le terme *halakha*⁶ vient de la racine H.L.KH = marcher⁷. On pourrait traduire le terme par « démarche religieuse », tout en précisant que la *halakha* désigne autant la modalité d'élaboration du rite que le rite lui-même. Le chemin et l'étape.

Remarquons que la première interpellation prophétique faite à Abraham (alors Avram), le Père d'Israël, inclut ce verbe : « L'Éternel (YHWH) dit à Avram : Va/Marche pour toi de ton pays, de ta ville, de la maison de ton père vers le pays que Je te montrerai » (Gn 12, 1).

Déjà dans la Michna (première compilation de la tradition orale), le terme est utilisé, pour désigner un enseignement qui remonte à Moïse : *Halakha léMoshé miSinai* = Loi de Moïse au Sinai⁸. Cela apporterait un troisième sens : un enseignement qui marche [transmis] de génération en génération. Ceci s'inscrit tout à fait dans la logique pharisienne qui se pose en continuité de la révélation sinaïtique⁹.

Le terme *midrash* vient de la racine D.R.SH = Rechercher. On le trouve écrit ainsi, une seule fois dans 2Ch 24, 27, à propos du roi Joas : « Pour ce qui concerne ses fils, le grand nombre de prophéties dont il fut l'objet, et les réparations faites à la maison de Dieu, cela est écrit dans les mémoires sur le livre des rois. Amatsia, son fils, régna à sa place. » Mais dans le langage pharisien, le *midrash* désigne plus qu'un mémoire, ce sera même le contraire : une découverte, une aventure de la pensée.

Tora de Dieu, Tora de l'Homme

Pour comprendre l'esprit qui anime le *midrash* (et la *halakha*), il faut saisir le rapport des maîtres du Talmud avec la Tora révélée, et de façon générale avec les 24 livres de la Bible. Le phénomène prophétique est pris au sérieux, comme une donation définitive faite aux hommes. La Tora procède de Dieu, mais une fois transmise aux enfants d'Israël, par l'intermédiaire de Moïse : « elle ne se trouve plus dans les Cieux » (Dt 30, 12).

Ainsi au cours de la fête de *Shavouoth* (Pentecôte) qui rappelle la théophanie du Sinai, les maîtres de la Synagogue, qui furent également les maîtres de la Michna, composèrent cette formule liturgique : « le temps du don de notre Tora ». Formule courte insérée dans le *Kiddoush* (prière d'accueil de la fête, récitée à la table familiale), dans la *'amida* (la prière par excellence, récitée debout et à voix basse) et dans le *birkat hamazon* (la bénédiction après le repas). Formule courte, mais hautement pensée ; car elle nous apprend que la Tora a été donnée, c'est-à-dire que le donneur (Dieu) avait la volonté de transmettre, et le receveur (Israël) la volonté de recevoir. C'est ce transfert de propriété qui fait que la Tora, d'origine divine, devient notre Tora, puisqu'interprétée par nous, les hommes.

⁵ Pluriel de *mitsva* = commandement [divin]. Par exemple Gn 26, 5 ou Dt 5, 27.

⁶ En fait le mot *halakha* apparaît dans Isaïe 46, 2, mais n'a aucun lien avec notre sujet : « Ils sont tombés, ils se sont écroulés ensemble. Ils ne peuvent sauver le fardeau ; vers la captivité, leur âme (elle) marche ».

⁷ Comparer à l'arabe *shari'a* = chemin droit, conduite à suivre, loi d'essence divine.

⁸ Trois occurrences dans la Michna officielle : Péa (coin du champ) 2, 5 ; Eduyot (témoignages) 12, 5 ; Yadayim (mains) 4, 3. Elle se trouve également dans les « petits traités » et dans la Tossefta. Pour plus de détails cf. Notre ouvrage *Pour expliquer le judaïsme à mes amis* (Ed. In Press).

⁹ J'ai trouvé dans l'ouvrage *Péri Tsadik* cette note tout à fait intéressante, je la cite sans commentaire : « Les *halakhot* que Moshé a innové par son raisonnement, il les a transmises à Israël, sans qu'aucun homme n'en connaisse le mode herméneutique. Elles se présentent donc comme des règles sans raison [apparentes, comme des *Huqim* = décrets], mais lui connaissait le raisonnement » (Parasha Béaalotékha 114 a).

Un passage célèbre, et étonnant, du Talmud rapporte que lorsque Dieu voulut intervenir dans une discussion de halakha, Rabbi Yéoshoua se leva pour crier : « Elle n'est pas dans les Cieux », sous-entendu : elle n'est plus dans les Cieux¹⁰.

Cette conception que le sujet humain s'approprié ce qui vient de Dieu exprime une vision générale du judaïsme. Dieu commence le monde en six « jours », et le septième jour est confié à l'homme. Le Shabat, le Créateur se repose... sur sa créature. Dieu plante un jardin dans l'Eden, et Adam doit le travailler et le garder. Tout ce qui procède de Dieu appelle une plus-value humaine. Le monde profane représente un état zéro à bonifier.

L'extrait suivant nous éclairera sur cette conception. Ici le gouverneur Turnus Rufus interroge Rabbi Aquiba, l'un des plus grands maîtres d'Israël, par qui la tradition orale transita :

« Pourquoi êtes-vous circoncis ? (Si Dieu avait voulu la circoncision, l'homme aurait été créé ainsi). Je savais (dit rabbi Aquiba) que tu me poserais cette question aussi t'ai-je devancé en te disant les œuvres humaines sont plus belles que les œuvres divines. Il lui présenta des épis de blé et des pains, ces derniers ne sont-ils pas plus beaux que ceux-là ? » Midrash TanHuma (parasha Tazria' §VI).

La Tora n'échappe pas à la règle, à la nuance près qu'il ne s'agit pas de la bonifier, mais d'humaniser ce qui est divin. Si l'on devait utiliser dans les catégories théologiques de l'incarnation, son domaine se situerait là : la Tora des Cieux doit s'incarner dans la réalité de la Terre. Et ceci incombe à quiconque accepte d'accomplir la volonté de Dieu¹¹.

Prolonger le divin

Selon le judaïsme pharisien, l'homme, seule créature dont il est dit qu'elle possède une image divine (*tsélem Elohim*), accomplit sa vocation par la connaissance de la Tora et son accomplissement. Le texte de la Tora devient alors un prétexte ; l'investissement de l'étudiant – et tout être humain (homme, femme, juif et non juif) en est potentiellement un – devant être total.

Ce qui nous paraît important à souligner ici est que cet investissement intellectuel ne vise pas à comprendre les causes de la Vérité révélée. Une fois le principe de la prophétie admis, « Dieu parle aux hommes » selon le livre d'Abraham Heschel, alors la tâche consiste à un prolongement de la parole divine ; dans le même rapport que l'agriculteur travaille la terre sur laquelle il vit. La Michna suivante traduit un consensus général : « Celui qui considère [s'interroge sur] quatre choses, il aurait mieux valu qu'il ne vienne pas au monde : Ce qu'il y a au-dessus, ce qu'il y a en bas, ce qu'il y a avant et ce qu'il y a après. » Michna *Hagiga*, (Sacrifice des fêtes) 2, 1.

Le judaïsme implique un existentialisme, ni une théologie, ni même une théodicée¹². La vision de l'Histoire, le messianisme lui-même, restent secondaires devant l'œuvre que l'homme a à accomplir ici et maintenant. Cette œuvre s'exprime essentiellement dans la pratique des commandements et dans l'étude (*limoud*) ; ou selon le Talmud « par l'étude qui amène à l'action »¹³.

Pour autant cette étude ne traduit aucunement une lecture exclusive, exclusiviste, tautologique, justifiée par la fascination des versets et la contemplation des « vérités » exposées. Le rapport demeure continuellement un « face à face », vis-à-vis du Livre comme vis-à-vis de Dieu (attitude de prière). Ce n'est donc pas la fixité, mais le mouvement qui caractérise l'étude, c'est-à-dire l'interprétation.

¹⁰ TB *Baba Métsia* (porte médiane) 59 b. La traduction de cet intéressant passage se trouve dans *Aggadot du talmud de Babylone, La source de Jacob*, traduit par Arlette Elkaïm-Sartre. Ed. Verdier p. 887. §19.

¹¹ Dans le débat moderne sur la laïcité, le Juif, tout en restant fidèle à sa tradition religieuse, trouverait là une source de réflexion.

¹² Le phénomène de la Kabbale devrait être étudié en lui-même. Cf. Notamment Guershom Scholem, *Le messianisme juif*, Ed. Payot.

¹³ TB *Baba Kama* (porte première) 17a.

Tels sont les deux programmes annoncés par la halakha et le midrash. Il s'agit d'abord d'élaborer le rite le plus idoine, selon les sources toraïques et une herméneutique consensuelle¹⁴, puis de donner sens à la foi. Halakha et midrash deux termes qui invitent clairement au mouvement de la pensée.

Le Midrash, une pensée libre

Donner sens à la foi. Nous entendons par-là aussi bien la compréhension de ce en quoi le croyant croit, que les implications infinies que cette compréhension implique du rapport à l'Autre : Dieu, le monde, le prochain. Cela signifie, en particulier, que le cadre monothéiste, qui sert de référent, ne constitue pas un moule uniformisant des consciences.

Ainsi, les rabbins avaient totalement conscience que le mouvement de la Création allait de l'indifférencié, le « tohu-bohu » originel (Gn 1, 2), vers la différence, la séparation : « Et Dieu sépara entre la lumière et entre l'obscurité » (Gn 1, 4). Cette différence qui caractérise l'univers tout entier trouve son paradigme dans le visage, selon une formule pré-lévinassienne : « De même que les visages sont différents, les pensées sont différentes, et chacun possède sa pensée propre. »¹⁵

Certes, au plan de la halakha, de la conduite rituelle, les maîtres s'efforceront de poser une seule loi valable pour l'ensemble de la communauté, et ce, afin d'éviter les divisions sectaires¹⁶. Par contre au plan du midrash, c'est-à-dire d'une réflexion ne remettant pas en cause le rite, la liberté restera totale. Deux formules le prouvent :

« Toute discussion qui a en vue le nom du Ciel se maintiendra ; et toute discussion qui n'a pas en vue le Ciel ne se maintiendra pas. Quel est l'archétype de la discussion au nom du Ciel ? La discussion de Hillel et Shamaï. Quel est l'archétype de la discussion qui n'a pas en vue le Ciel ? La discussion de QoraH et tout son groupe. » Michna *Avot* (Pères) 5, 17.

En d'autres termes la discussion reste humaine. La valeur d'une idée se trouve moins dans son contenu que dans son intention (*kavana*) par rapport au service de Dieu. QoraH, cousin de Moïse et d'Aaron, qui convoitait le pouvoir sacerdotal fut ainsi disqualifié, alors que Hillel et Shamaï, qui vécurent trente ans avant Jésus, demeurent, à jamais, les modèles de référence. C'est d'ailleurs à propos de leurs désaccords que le Talmud¹⁷ conclut par notre seconde formule : « Celles-ci et celles-là sont paroles du Dieu vivant, mais la halakha est selon Hillel. » Conclusion : le judaïsme ne connaît pas d'orthodoxie (pensée droite) univoque, mais une orthopraxie (action droite) unifiante (et non uniformisante).

Quand nous posons que la pensée du Midrash est libre cela implique que l'on ne peut contredire un auteur (ce qui se fait au niveau de la halakha).

¹⁴ Les 13 principes de Rabbi Ismaël.

¹⁵ TJ *Bérakhot* 63b. Midrash Rabba *Bamidbar* 21, 2.

¹⁶ « Afin de ne pas donner l'impression qu'il existe deux Tora en Israël » d'après Rashi sur TB *Yébamot* (veuve à remarier) 13b. L'idée est intéressante, et appellerait un développement : n'était cet argument d'une image sectaire, le judaïsme pourrait envisager une pratique religieuse éclatée. Nous sommes là aux antipodes d'une lecture fondamentaliste. Aujourd'hui les différences entre communautés ashkénazes et séfarades sont plus culturelles que religieuses, à quelques exceptions près.

¹⁷ TB *Erwin* (mélanges) 13b. La suite explique pourquoi Hillel fut choisi contre Shamaï. Le texte entier est mentionné dans *Aggadot du Talmud de Babylone*, p. 261. Cf. Mireille Hadas-Lebel, *Hillel, un sage au temps de Jésus* (Ed. Albin Michel).

Le Puits de l'exil

L'un des maîtres d'Israël qui s'est le plus penché sur la place du Midrash dans la tradition juive est incontestablement le Maharal de Prague¹⁸, à qui reste attaché la légende du Golem. À ceux qui voyaient dans le Midrash ou la Aggada un ramassis de superstitions ou de fantaisies rabbiniques, le Maharal répondit qu'il s'agissait d'une pensée profonde, dissimulée dans un langage pour le peuple. Il composa son *Beer Hagola*, « Le puits de l'exil » dans lequel il développa son argumentaire. L'extrait ci-dessous est tiré du sixième puits.

« On ne doit pas s'arrêter au sens littéral d'une Aggada. Et tel est le sens de ce que nos sages ont dit : 'on n'apporte pas de contradiction dans la Aggada'¹⁹, car peut-être celui qui l'a émise y a caché quelque secret [sens kabbaliste]. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de contrer ou de contredire une Aggada dans son sens littéral. Et ceci ressort de l'enseignement de quelques commentateurs qui justifient pourquoi ni on ne se base sur un enseignement de la Aggada [pour fonder une halakha], ni pourquoi on ne la contredit pas... Certes au niveau de la halakha, on ne peut trancher la loi tant qu'il existe des contradictions [dans les raisonnements]; et s'il y a contradiction comment pourrions-nous accomplir le rite ? C'est pourquoi le questionnement est nécessaire. Par contre dans notre cas [le Midrash] qui n'induit aucun acte permis ou interdit, il n'y a pas lieu d'opposer une contradiction sur l'énoncé. »

La pensée est respectable pour elle-même, autant qu'est digne, dans son humanité, celui qui la pense. La contredire serait nier la singularité du penseur, de son visage unique. Tant qu'elle demeure éthérée, jaillissante de l'intériorité de l'être, sans implication dans les faits, la pensée porte le sceau de l'humain. « Beaucoup de pensées dans le cœur de l'homme » déclare le roi Salomon (Pr 19, 21). Par contre, veut-elle se réaliser, proposer un système du monde, une politique, une gestuelle impliquant, inévitablement, l'Autre, alors la critique émanant de cet Autre pourra se manifester, et le débat offrir la lumière.

Parole et pensée

Cette halakha (marche), ou ce midrash, (recherche) opère par un même geste : le regard de l'étudiant, du disciple de sage, posé sur le texte. Même texte, même mots. Mais tout se passe comme si le texte devenait miroir du visage unique et de la pensée qui s'y dissimulait. La halakha de l'un n'est pas la halakha de l'autre. Hillel peut disputer à Shamaï, Rabbi Aquiba à Rabbi Ismaël. Des soixante-quatre pièces de l'échiquier chacun pensera sa combinaison. L'exemple est approximatif, car il ne s'agit pas de pièces neutres, ni de gagnant contre un perdant, mais d'un texte que, dit le midrash, le Saint, béni soit-Il contemplant pour créer le monde²⁰. Dieu et l'homme regardent donc le même texte ; et dans la foulée de la contemplation divine, l'homme lit le texte, le pense, puis engendre des mondes. Au final chacun doit être vainqueur de lui-même.

Cela signifie que le disciple n'épuisera jamais le dit du texte, car il restera toujours un dire possible ; et non seulement son propre dire, mais aussi le dire de l'autre.

Le midrash aime comparer les paroles de la Tora à l'eau²¹ qui telle une rivière tumultueuse se jette dans « la mer du Talmud » comparable à un océan infini du savoir.

¹⁸ Rabbi Yéhuda Loeb ben Betsalel (1520 env. – 1609). Il fut talmudiste, kabbaliste, mathématicien, astronome et l'auteur de nombreux ouvrages. Pour une introduction à sa pensée lire d'André Néher, *Le puits de l'exil*, Ed. Albin Michel. André Néher initia tout un groupe de chercheurs universitaires dont Théo Dreyfus et Benjamin Gross qui ont aussi publié sur le Maharal.

¹⁹ TJ *Hagiga* (sacrifice des fêtes) chapitre 1.

²⁰ Genèse Rabba 3, 5.

²¹ Par ex. TB *Baba Kama* (porte première) 82a ; *Tana Débé Eliabou Rabba* 2, 18 et TB.

Cette fluidité aquatique est appliquée à la parole divine elle-même, cette parole à l'origine du tout. La Bible ne dit rien de Dieu – pas de théologie n'est-ce pas – sauf que ce Dieu parle, et que Sa parole est créatrice. Le monde n'est pas pensé (au sens où Aristote parlait de Dieu comme la pensée qui se pense), il est exprimé. « Par dix paroles le monde a été créé. »²²

Cette parole divine confiée à l'homme fondera la dialectique entre oralité et écriture : une mémoire sera ensuite écrite, puis commentée, le commentaire écrit sera, à son tour, commenté, et ainsi de suite.

Point intéressant, à nos yeux ! Comme dans un rêve, ni l'espace ni le temps ne joueront un rôle structurant pour le midrash ! L'anachronisme ne pose pas de problème. La pensée libre signifie pensée libérée : libération des contingences qui justifient pourtant l'écriture elle-même. Car pour écrire, du temps est nécessaire afin de poser les syllabes des idées, de même qu'il faut des signes spacieux : les lettres. Mais le temps et le visible ne sont qu'un préalable. Les exégètes bibliques rappelleront souvent cette opinion rapportée au nom de Rav : Ni avant ni après dans la Tora²³. Cette formule possède une double signification : non seulement la chronologie n'est pas essentielle dans le discours, mais la structure rigide même d'un texte (début, milieu et fin) est illusoire.

La pensée de l'étudiant peut s'infiltrer entre les versets, relier deux passages sans lien apparent, sauf à porter le même mot.

La cure analytique peut servir de modèle. Un mot prononcé lors d'une séance lointaine se retrouve quelque temps plus tard dans un autre contexte, et voici l'émerveillement de l'unification. Le travail midrashique, une psychanalyse textuelle !

Bref, 13 principes herméneutiques pour la halakha, 32 pour le midrash, c'est dire les possibilités de libération d'un texte.

Ainsi le point de départ du savoir naît de la rencontre d'une conscience et d'un langage, conscience humaine et langage inspiré par Dieu, qui « parle le langage des hommes »²⁴. Peut-on penser autrement qu'à partir d'une parole qui nous est antérieure ? Celle de la mère qui rassure, celle du père qui limite, celle du Père éternel qui nous invite à vivre ?

La lettre n'est jamais morte pour le midrash, parce qu'elle est toujours éclatée par l'esprit qui en fait jaillir des étincelles et des sources. Si le Dieu d'Israël « ne dort ni ne sommeille », selon le psalmiste (Ps 121, 4), c'est aussi par le bruit incessant de la voix de Jacob qui martèle les versets. Briser les mots, à l'instar d'Abraham brisant les idoles, pour ne pas tomber dans ce que Lévinas appelait l'idolâtrie de la Tora.

Lecture ou étude d'un texte qui se préserve de l'éventuelle idolâtrie à l'égard de ce texte même, en renouvelant par une incessante exégèse – et exégèse de cette exégèse – les lettres immuables et y entendant le souffle du Dieu vivant²⁵.

Le geste religieux ne peut être que mouvement infini vers l'infini.

Les halikhot et les halakhot

Pour achever cette réflexion, nous citerons un enseignement qui est récité tous les matins à la fin de l'office. Celui-ci conclut le traité talmudique *Nidda* (Menstruation) qui s'occupe notamment des règles d'impureté et de purifications liées aux écoulements sanguins de la femme. A priori, le texte cité n'a aucun rapport avec la physiologie féminine.

« On a appris dans la maison d'étude du prophète Elie : Quiconque répète les halakhot chaque jour, est sûr d'être fils du monde à venir. Comme il est dit :

²² Michna *Avot* 5, 1.

²³ TB *Pessahim* (Pâques) 6b. Rachi commente ici cette expression : « Pas d'avant ni d'après dans la Tora : La Tora n'a pas été minutieuse en ce qui concerne l'ordre de ce qui vient avant ou après, ainsi des paragraphes qui ont été dit d'abord peuvent être précédés d'autres, postérieurs.

²⁴ TB *Bérakhot* (bénédictions) 31b.

²⁵ Emmanuel Levinas, *À l'heure des nations*, Ed. Minit. § Mépris de la Tora comme idolâtrie.

‘Les chemins éternels, *halikbot*, sont à Lui’ (Ha 3, 6). Ne lis pas *halikbot*, mais *halakbot*. »²⁶

Nous avons là un exemple typique d’herméneutique midrashique (ne lis pas... mais lis)²⁷, traitant d’une problématique midrashique (le monde à venir), et tournant autour de la halakha. On ne saurait mieux être inspiré pour un tel sujet !

Puisque nous sommes convaincus (je l’espère !) qu’un midrash possède une infinité de sens, je proposerai une lecture de mon propre « visage ». Tout d’abord, je ne crois pas que ce texte pose l’équation pieuse pour gagner son paradis, parce que je pense que la question du paradis est annexe du judaïsme. Jamais les prophètes n’ont annoncé que l’homme irait au jardin d’Eden ou en enfer s’ils accomplissaient ou non les *mitsvot*. Répétons-le, le judaïsme se pose en existentialisme face à Dieu, ce qui est radicalement différent. Sa question centrale est hautement existentielle : la halakha, la marche de l’homme qui choisit de vivre.

On se rappelle que dans *Le Mythe de Sisyphe*, Camus s’interroge à outrance : « Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux : c’est le suicide. Juger que la vie vaut la peine ou ne vaut pas la peine d’être vécue, c’est répondre à la question fondamentale de la philosophie. » Si à la suite de Freud et de Lacan, nous nous reconnaissons en êtres de désir, alors que faire de notre désir, de ce vouloir de puissance nietzschéen ? Quel chemin choisir, quel acte rechercher ? Marcher et rechercher, deux aspects de l’étude juive, qui relève du vivant.

Il ne s’agit pas ici de paradis, d’être assuré du monde à venir, comme nous le serions par notre assureur en versant la prime ad hoc. Il s’agit du bonheur. Ni esprit de sacrifice, ni renoncement, ni culpabilité à expier. Tels sont les constituants de la pensée juive.

L’erreur serait néanmoins de penser le bonheur comme une fin en soi. L’euphorie perpétuelle, dont parle si admirablement Pascal Bruckner, demeura un pur désir. Les cabinets de psys sont emplis de personnes qui veulent être heureuses. La réponse reviendra toujours identique : le bonheur est la conséquence d’une conduite. Heureux l’homme qui ne suit pas le chemin des méchants !

Ouverture des Psaumes

La réponse se trouve entre ces deux mots presque homonymiques : *halikbot* et *halakbot*. Pour comprendre les halakhot, les démarches religieuses, les actes bien posés, il faut faire un détour par le prophète Habacuc, ce prophète que rencontre le Juif qui habite en dehors d’Israël le second jour de Pentecôte, « le temps du don de notre Tora. » Et justement dans cette *haftara* du second jour, nous lisons notre verset, un verset qui conclut une théophanie. Lisons-en quelques versets pour situer le contexte :

« Dieu vient de Téman, le Saint vient de la montagne de Paran. Pause. Sa magnificence couvre les Cieux, et Sa louange remplit la terre. Son éclat est comme la lumière, les rayons sortent dans Sa main, et là réside Sa force. Devant Lui marche la peste, et le feu jaillit de ses pieds. Il s’arrête et mesure la terre. Il regarde et fait trembler les nations. Les montagnes éternelles se brisent, les collines antiques s’abaissent. Les chemins (*halikbot*) du monde sont à Lui. » (Ha 3, 2 à 6).

Il s’agit ici d’une vision de la puissance divine reconnue à travers toutes les forces de la nature. La dernière phrase, celle utilisée par notre midrash, achève ce paragraphe. Que signifie-t-elle ? Citons quelques exégètes traditionnels et un moderne.

Targum Yonathan : « La puissance du monde est à Lui. »

Rachi : « Il montre que toute la marche du monde Lui appartient. »

²⁶ Ce texte se retrouve dans TB *Mégila* (Rouleau d’Esther) 28b sans l’expression « tous les jours ».

²⁷ Peut-être à rapprocher du sermon de Jésus sur la montagne : « on vous a dit que... moi je vous dis que... ».

Radak : « Les conduites du monde appartiennent à Dieu, c'est pourquoi Il agit selon Sa volonté, élever celui-ci, abaisser celui-là, répudier celui-ci, installé celui-là [...] »

Métsoudat Sion : « Halikhoth = La conduite (du monde) ».

Malbim : « La conduite du monde et sa marche dépendent de Dieu lui-même et de Sa providence particulière. »

Ménahem Boula (Ed. Mossad Harav Kook) : « Les chemins, comme dans Job 6, 19. Il s'agit des chemins [lois] fixés depuis les six jours du Commencement (Cf. Jérémie 6, 16 : 'Ils sont comme des chemins éternels'). Après que les collines ont explosé et que les hauteurs ont été abaissées, la gloire de l'Éternel marche sur la terre, comme si le chemin était tracé devant Lui, 'depuis toujours' (*olam* comme *Méolam*). »

Bref, que *olam* désigne « le monde » ou, comme c'est parfois le cas, « l'éternité », le verset nous enseigne que les lois de la nature, celles des six jours de la Création, ne dépendent pas de l'homme, elles lui sont antérieures. Cela signifie que tout ce qui fait l'homme, en tant qu'homme, est inclus dans ces lois originelles, même sa biologie, même les menstruations de la femme. Alors pour être heureux, il suffirait d'être naturel, de satisfaire son désir.

Mais toute l'Histoire est faite de désirs et de guerres. Les guerres ne sont que des rencontres violentes des désirs, qui s'achèvent par la loi du plus fort. Être heureux contre, c'est courir le risque d'être un jour le plus faible, et donc le malheureux de l'affaire.

Jean-Paul Sartre pose cette donnée en évidence : « Impossibilité pour les hommes engagés dans des liens réciproques de demeurer tous sur le sol qui les porte et les nourrit. »²⁸ Ces propos font écho à Kant : « À cause de l'unité de lieu que représente la surface de la Terre en tant que surface sphérique : Car si la Terre était une plaine infinie les hommes pourraient s'y disperser de telle sorte qu'ils n'en viendraient pas à former entre eux aucune communauté et ainsi celle-ci ne serait pas une nécessaire conséquence de leur existence sur Terre. »²⁹

L'existence ensemble, le partage, n'est possible qu'à la condition de penser mon désir et le désir de l'autre, partage de la grâce divine en quelque sorte. Surélévation de mon être de nature vers mon être éthique. Le Midrash nous invite à relire (n'est-ce pas la fonction midrashique) le texte, à jouer sur les mots, à repenser le monde : « ne lis pas comme cela... mais lis comme ceci... »

Je cède de nouveau la parole au Maharal de Prague qui commente notre texte.

La voie droite

« Voici le sens [du midrash cité] : La Tora amène l'homme à la vie du monde à venir, lorsque la halakha est tranchée, et qu'elle ne dévie pas du point de vérité, ni à droite ni à gauche. C'est pourquoi elle se nomme *halakha* [nouvelle définition]. Et voilà pourquoi le chemin qui ne dévie ni à droite ni à gauche est le chemin qui mène totalement l'homme au monde à venir. Par contre, celui qui dévie à droite ou à gauche, se dirige vers un extrême, et donc se tourne un tant soit peu vers la mort. Car tout extrême connaît une fin et une limite, c'est pourquoi on ne peut parler alors de monde à venir. Et c'est ce chemin, qui ne tend pas du tout vers l'extrême, que mérite celui qui étudie la halakha chaque jour pour aller vers le monde de l'éternité, qui n'a ni fin ni limite. »

Les halakhot métamorphosent les halikhoth. Ils obligent à penser le juste milieu, le point de vérité, contre les extrêmes qui ouvrent aux extrémismes, et à la mort. La joie veut la justice du partage car elle veut l'éternité. Nous pouvons devenir des mutants de lumière. Alors celui qui étudie tous les jours les halakhoth, c'est-à-dire qui ne se contente pas de penser son propre désir, mais pense en altérité, celui-ci est déjà « fils du monde à venir. »

²⁸ *Critique de la raison dialectique*, Ed. Gallimard.

²⁹ *Métaphysique des mœurs dans Doctrine universelle du droit*, Ed. Gallimard.

Il ne suit pas le chemin des méchants, bienheureux est-il !

Dans *L'espoir maintenant*, les entretiens entre Benny Lévy et Jean-Paul Sartre, ce dernier définit le monde messianique (prélude du monde à venir) ainsi :

« C'est le commencement de l'existence des hommes les uns pour les autres.
C'est-à-dire une fin morale. Ou, plus exactement, c'est la moralité. Le Juif pense que la fin du monde, de ce monde et le surgissement de l'autre, c'est l'apparition de l'existence éthique des hommes et les uns pour les autres³⁰. »

Et les rabbins préciseront : « Alors les hommes pourront s'adonner à l'étude du Midrash, sans l'inquiétude d'une bombe sauvage. »

Philippe Haddad

³⁰ Jean-Paul Sartre & Benny Lévy, *L'espoir maintenant* (Ed. Verdier, p. 77)

