

Rivon Krygier

FONDAMENTALISME
et **HUMANISME**
dans le **JUDAÏSME**



Table des matières

| | |
|--------------------------|-----------|
| Avant-propos..... | 11 |
|--------------------------|-----------|

Chapitre I

| | |
|--|-----------|
| Le non-sacrifice d'Isaac ou la responsabilité du rescapé..... | 31 |
|--|-----------|

| | |
|--|-----------|
| I. Abraham a-t-il obéi aveuglément ?..... | 31 |
|--|-----------|

| | |
|--|----|
| Trois non-solutions à la consternation | 33 |
| Une confiance éclairée..... | 40 |

| | |
|--|-----------|
| II. L'épreuve inachevée d'Abraham | 45 |
|--|-----------|

| | |
|--|----|
| Un amour à toute épreuve | 45 |
| Non pas une simple, mais une double épreuve..... | 49 |
| L'expiation de l'élection..... | 54 |
| En conclusion | 57 |

Chapitre II

| | |
|--|-----------|
| Moïse, l'homme de la Loi pure et dure ? | 59 |
|--|-----------|

| | |
|--|----|
| L'homme révolté..... | 60 |
| La décision de briser les tables de la loi | 61 |
| La gravure des tables de la loi..... | 67 |

Chapitre III

| | |
|--|-----------|
| <i>Naâssé ve-nichemâ</i> : agir d'abord et comprendre ensuite ? | 71 |
|--|-----------|

| | |
|---|-----------|
| I. Ce qu'en disent la Tora et l'exégèse rabbinique ... | 71 |
|---|-----------|

| | |
|---|----|
| Les raisons des commandements conditionnent-elles leur application ? | 79 |
|---|----|

II. Trois exemples halakhiques de sens présumé conditionnant l'action87

Exemple 1 : Croyance et superstition 88

Exemple 2 : Du droit marital et du consentement des femmes..... 92

Exemple 3 : La priorisation de toute vie humaine sur l'observance du Chabbat..... 101

III. Le cercle vertueux entre action et compréhension 113

Ne dévier ni à droite ni à gauche 113

Unité et disparité de l'autorité 120

La circularité entre action et compréhension..... 127

Chapitre IV

Le judaïsme : religion des 613 commandements ?..... 133

I. De l'origine du nombre de 613 133

II. Définition et déconstruction du chiffre canonique 143

Les 613 commandements selon Maïmonide 144

De la déconstruction des 613 commandements définis par Maïmonide..... 149

613 : socle ou sommet ? 154

III. Les commandements du futur et d'aujourd'hui ..163

Les commandements aux temps messianiques 163

Y a-t-il vraiment 613 commandements ? 173

Chapitre V

Le noahisme : religion des 7 commandements ? 177

| | |
|---|------------|
| I. De l'origine et de la définition des lois noahides | 177 |
| La proto-Tora des noahides | 178 |
| Le païen menaçant, l'étranger résident et le juste parmi les nations..... | 191 |
| II. La doctrine maïmonidienne et ses implications | 199 |
| La clause théologique dirimante | 199 |
| Ségrégation et contre-ségrégation | 202 |
| Les doubles standards répressifs..... | 212 |
| Les deux conceptions de la loi noahide | 219 |
| III. Le droit halakhique des minorités dans l'État hébreu moderne | 225 |
| Le virage radical..... | 229 |
| Conclusions..... | 239 |
| <u>Chapitre VI</u> | |
| Tu aimeras ton ennemi | 243 |
| Renoncer à se venger..... | 249 |
| Aimer son ennemi | 254 |
| <u>Chapitre VII</u> | |
| « Œil pour œil, dent pour dent » : une loi qui n'aurait jamais existé ? | 259 |
| I. Le témoignage des sources antiques..... | 259 |
| La polémique chrétienne | 260 |
| Du déni des modernes, en dépit du témoignage des anciens | 262 |
| Les premières sources juives post-bibliques | 266 |
| Le judaïsme évolue-t-il ?..... | 268 |
| II. Ce qu'en disent le Talmud et Maïmonide, et ce qu'ils n'en disent pas | 271 |

| | |
|--|-----|
| Maïmonide : la voix arbitrale du grand Tribunal..... | 272 |
| La relecture talmudique | 276 |
| Mais où est le problème ? | 279 |

III. De la rétorsion à la compensation283

| | |
|--|-----|
| Un Talion jamais applicable ? | 284 |
| La tension entre droit civil et droit pénal..... | 287 |
| Pourquoi, finalement, la compensation plutôt que la rétorsion ? | 290 |

Chapitre VIII

L'esclavage, un commandement inaliénable de la Tora ? 295

| | |
|---|-----|
| Le renversement du commandement d'asservissement | 298 |
| L'esclavage aux temps modernes | 303 |
| Et la femme, dans tout cela ? | 307 |

Chapitre IX

Femme, à venir de l'homme 309

La disparité masculin/féminin à la lumière des sources rabbiniques.....309

| | |
|---------------------------------------|-----|
| L'initiative corruptrice | 311 |
| En amont de la faute | 316 |
| L'initiative rédemptrice..... | 318 |
| Les lendemains féminins | 323 |
| Appendice : De caveau en caveau | 326 |

Chapitre X

Croire en Dieu est-il le premier des dix commandements ?..... 333

| | |
|---|-----|
| Dix paroles ou dix commandements ? | 334 |
| Le statut du Anokhi selon les exégètes médiévaux | 339 |

| | |
|---|-----|
| La leçon de R. <u>Hasdaï</u> Crescas..... | 341 |
| Conclusion..... | 347 |

Chapitre XI

De quoi l'idolâtrie est-elle le nom ?..... 349

I. Ce que n'est pas l'idolâtrie349

| | |
|----------------------------------|-----|
| Le Dieu de Maïmonide..... | 350 |
| Le Dieu qui S'incorpore..... | 357 |
| Le Dieu unique et les dieux..... | 360 |
| L'idolâtrie des nations..... | 365 |

II. Le vrai visage de l'idolâtrie.....371

| | |
|--|-----|
| L'idolâtrie comme déshumanisation..... | 375 |
| Le monothéisme pluriel..... | 377 |

Chapitre XII

La vision de l'hérésie et de l'irrégion..... 381

I. Êtes-vous hérétiques ?.....381

| | |
|---|-----|
| Le procès en hérésie..... | 381 |
| La réforme juive, responsable de l'assimilation ? | 384 |
| Quand la calomnie atteint l'ignominie | 386 |
| Que signifie l'« hérésie » et quelles sont les mesures prescrites à son encontre ? | 388 |
| La répression des hérétiques, selon Maïmonide..... | 392 |
| Des bons et des mauvais juifs | 396 |
| Épilogue..... | 401 |

II. Le non-religieux ignorant et le religieux qui s'ignore.....407

| | |
|--|-----|
| « Tu auras soin de reprendre ton prochain » (Lv 19,17)..... | 407 |
| Entre le fauteur ingénu et l'inpugnabile méchant ... | 411 |

| | |
|---|------------|
| De la vacuité à la débilité, en passant par la perversité | 419 |
| III. L'âne du messie et l'âme du séculier | 425 |
| Chapitre XIII | |
| Droit juif et État de droit | 435 |
| I. Dina de-malkhouta dina : | |
| « La loi de l'État fait loi » | 435 |
| Origine et définition de l'énoncé | 436 |
| État et religion aujourd'hui | 443 |
| Le judaïsme dans la cité... et dans le <i>Choulhan âroukh</i> | 446 |
| II. Plaidoyer pour un État juif et démocratique | 453 |
| Abréviations | 459 |
| Glossaire des termes usuels de la littérature rabbinique | 461 |
| Recueils midrachiques cités | 465 |

Avant-propos

L'intitulé de notre ouvrage aura pour certains un parfum de scandale : « Quoi ! Du fondamentalisme dans le judaïsme ? » Oui. Nous en dépeignons les traits tout au long de notre étude. Il est fréquent pourtant, en milieu juif, de le nier. Parce que le peuple juif a dû, en Occident, braver les préjugés anti-judaïques et antisémites les plus malveillants, ses représentants, des rabbins rejoints par des intellectuels, se sont efforcés de démontrer combien le judaïsme, depuis la Bible jusqu'aux écrits modernes, a excellé sur un plan éthique et spirituel. Et nous ne le démentons pas ! Un souffle d'humanisme le traverse de bout en bout, comme nous le décrivons également abondamment. Au demeurant, le discours apologétique, voire irénique qui magnifie le judaïsme jusqu'à perdre tout sens critique a pour effet néfaste d'anesthésier les consciences. En occultant certaines sources, en minimisant leur portée ou en édulcorant leur sens, l'enseignement du judaïsme s'en trouve profondément mystifié. La conséquence est de ne pas prendre la mesure de la confrontation qui se trame dans les coulisses de l'actualité chaotique. Avec l'édification de l'État d'Israël, le monde juif a renoué avec la dimension politique et, par-delà les questions existentielles qui l'assaillent de toutes parts, celle du rapport à la religion se pose, au fil du temps, avec de plus en plus d'acuité et de gravité. Il ne s'agit pas seulement des normes religieuses que les partis religieux arrimés aux coalitions gouvernementales parviennent, à marche forcée, à imposer au large public, notamment en matière de droit marital ou d'observance publique du Chabbat. Il faut également prendre en considération – ce que beaucoup ignorent – que la normativité du judaïsme telle que prescrite aujourd'hui ne constitue pas son « agenda » définitif. Face aux bouleversements sociétaux et politiques, deux visions diamétralement opposées polarisent confusément les orientations. Pour l'une d'elles, l'État d'Israël doit progressivement

renouer avec le judaïsme esquissé par Maïmonide (1138-1204), à savoir la mise en application des préceptes définis dans son code de lois (en intégrant certains amendements issus des codes ultérieurs) sous l'égide d'un État théocratique comme à l'âge d'or de la royauté davidique. Cette conception forme le cœur de l'approche fondamentaliste. Pour la vision inverse, l'enjeu civilisationnel consiste à orienter le judaïsme non pas vers le passé, mais vers un idéal qui prolonge et sublime sa normativité actuelle. En ce que cette conception, inspirée de l'idée biblique que tout être humain est créé à l'image de Dieu, vise à promouvoir la dignité humaine sur un plan universel, nous la qualifierons d'humaniste. Nous soutenons que les deux tendances antagonistes opèrent en arrière-fond, souvent inconsciemment, dans la plupart des orientations rabbiniques contemporaines, que ce soit dans la prescription des normes à suivre ou dans les explications visant à restituer la spiritualité de la Tora. Enfouies ou entremêlées, elles échappent à l'attention de qui ne dispose pas des outils et des données qui permettent de les repérer. Les discerner n'est possible que par un exercice de déconstruction et de clarification. Tel est l'objectif de notre ouvrage. Ce faisant, il se veut résolument un plaidoyer pour un humanisme respectueux de la tradition juive, contre le danger du fondamentalisme.

L'enjeu, croyons-nous, dépasse largement les frontières étroites du judaïsme. Notre époque est souvent qualifiée de post-moderne, en ce qu'elle signerait la fin des grandes idéologies de la « modernité » ayant prospéré depuis les Lumières du XVIII^e siècle, dans le sillage de la sécularisation : rationalisme, scientisme, communisme, productivisme et consumérisme effrénés... Nous n'en épuiserons pas la liste, mais toutes portaient la promesse que l'humanité, en vertu de ses propres ressources, pouvait désormais, après s'être délivrée du carcan des religions, assurer un salut bien terrestre. À présent, avec les désillusions et le vide spirituel que ces idéologies ont laissé derrière elles, l'*homo post-modernicus* ne serait plus qu'un être individualiste et opportuniste pour qui toutes les convictions se valent, affichant une tolérance de façade qui masque mal une indifférence pétrie d'ignorance. Il y a probablement beaucoup de vrai dans ce portrait désabusé, ultime avatar d'un bouleversement sociétal et mental majeur que le sociologue Max

Weber (1864-1920) avait défini d'une formule percutante comme le « désenchantement du monde ». Cependant, en réaction à cette lame de fond toujours en cours, se profile désormais un puissant reflux qui pousse les nouvelles générations en manque de repères à renouer avec la religiosité, à refaire identité et reprendre souffle. Loin de s'éteindre à petit feu, comme une impression trop superficielle peut encore le laisser croire, les tisons de la religion à nouveau s'embrasent. Comment a-t-on pu songer un seul instant qu'en dénonçant les travers et les irrationalités des clergés, qu'en gommant les manifestations culturelles de la sphère publique, la religion cesserait d'être ce qu'elle a toujours été fondamentalement ? Elle est l'ADN de chaque civilisation, son mythe fondateur, son grand réservoir de mémoire et de valeurs qui, en arrière-fond, tel un inconscient collectif, façonne une vision du monde, produit arts et culture, colore la vie pour lui donner sens, et traverse les générations. Lorsque, après épuisement de l'hybris, l'heure du renouement nostalgique sonne, émerge un engouement pour la piété qui oblitère tous les excès du passé. Avec une légèreté déconcertante, le retour du refoulé s'affranchit de tout discernement, sape les avancées âprement conquises de la modernité, jusqu'à la considérer comme l'ennemie jurée de la civilisation. La religiosité – souvent teintée de nationalisme – attire irrésistiblement de jeunes esprits qui, bien souvent, sont démunis pour faire le tri et y déceler les morbidités. Ce n'est cependant pas une fatalité. On a prêté à André Malraux le présage que « le *xxi*^e siècle sera religieux ou ne sera pas ». Que la citation soit véridique ou pas, le phénomène est là. Il nous appartient aujourd'hui de décider si le *xxi*^e siècle sera fondamentaliste ou humaniste.

Tentons de clarifier ce que recèlent ces notions quelque peu galvaudées, et de préciser l'acception ici adoptée. Le « fondamentalisme » est un terme qui qualifie un courant du milieu protestant des États-Unis, au début du *xx*^e siècle, nourrissant l'aspiration à revenir aux fondations authentiques de la religion. Celles-ci sont alors pensées comme les normes et les valeurs telles qu'elles se traduisaient présument au temps sublime de la Révélation ou à un âge d'or de la religion. On entend restaurer la « vérité » que les initiés auraient conservée religieusement, tandis qu'elle aurait été bafouée par les détenteurs du pouvoir. On dénonce le relâchement, la compromission avec une société jugée

aliénante car foncièrement aliénée, la pureté initiale ayant été contaminée par des influences allogènes. Cela rime, le plus souvent, avec le désir de rétablissement d'un ordre hiérarchique prédéfini et idéal dans lequel des individus, castes ou genre jouissent de prérogatives liées à la noblesse de leur vocation, portées par leur essence ou leur âme suréminente, selon ce que la *doxa* en révèle. Quant à « l'humanisme », terme lui-même récent, il surgit au tournant du XIX^e siècle pour désigner le mouvement culturel, philosophique et artistique issu de l'Italie de la Renaissance. Comme le fondamentalisme, il consistait à se départir d'une dérive. Il s'agissait toutefois alors, à la différence, en renouant avec la civilisation gréco-latine, de ne plus occulter les sources de la culture occidentale et, plus profondément, de redécouvrir le fond de sagesse originelle et universelle (*philosophia perennis*) qui aurait prétendument prévalu, avant que le clergé ne s'empare du domaine culturel et spirituel pour en conserver jalousement le monopole et le corrompre. Plus tard, le terme d'humanisme a pris une nouvelle acception pour désigner la conception qui assigne à la dignité humaine une valeur suprême, et défend ardemment les libertés fondamentales qui s'y rattachent. Il s'agit de protéger ou de revendiquer le droit à l'épanouissement personnel et collectif, en honorant le libre examen, les choix de conscience et le sens critique. En d'autres termes, on accorde préséance à la responsabilité humaine et à son jugement, en refusant de s'en remettre aveuglément à une autorité qui dicterait les idées ou la conduite à tenir. L'humanisme, enfin, c'est aussi et avant tout une conception que nous croyons former le cœur de la tradition juive : l'empathie, la mansuétude, le respect de l'altérité, en bref tout ce qui exhausse et protège l'humanité de l'homme. Accorder à cette considération la préséance sur la loi, non pas pour la révoquer mais pour l'aiguiller et l'infléchir quand nécessaire, forme, croyons-nous, l'étoffe, l'*ethos* même du judaïsme. C'est l'*imitatio Dei* par excellence : comme Dieu contient Sa rigueur pour que triomphe Sa miséricorde, l'homme s'humanise en sublimant la lettre de la loi. Le grand cabaliste R. Mochè Cordovero (1522-1570) écrit : « Ne porte dignement le nom d'Israël que celui qui se conduit *en amont de la règle de droit* » (*Le Palmier de Débora* 1:10).

Certes, au nom de l’humanisme, d’aucuns en sont venus à récuser le bien-fondé de toute hiérarchie ou tradition pour prôner un individualisme exacerbé, un libéralisme radical pour lequel toute identité n’est plus qu’affaire de choix personnel. Ce n’est évidemment pas dans ce sens jusqu’au-boutiste que nous entendons soutenir qu’au sein même de la tradition juive, il a été très tôt fait place à un humanisme. L’homme n’est pas « la mesure de toute chose ». Le judaïsme s’est construit sur la croyance en une révélation. En l’occurrence, sur la captation par voie prophétique, par-delà la raison pure, d’un projet pour l’humanité, relié à la source ultime de toute chose, le Créateur. Tout cela reste certes bien abscons. Pour autant, le verbe divin n’est pas pure abstraction. Les textes sacrés avec, en leur cœur, la Tora de Moïse, et, en périphérie, toute la tradition rabbinique, en déroulent le sens. Cet immense corpus auquel, *organiquement*, la communauté d’Israël s’est rattachée à travers les âges fait référence et autorité pour qui se sent concerné. Pour autant, il existe toute une tradition de lecture selon laquelle plus que Dieu n’impose la Tora, Il la confie. L’humanisme religieux prend très au sérieux l’idée talmudique qu’une fois révélée, la Tora devient l’affaire des récipiendaires. Il revient aux maîtres inscrits au sein de la communauté soucieuse de la perpétuer, de l’interpréter pour lui donner sens et pertinence dans les situations émergentes, selon ce qu’ils perçoivent de l’esprit des lois : « Notre Tora, quand donc est-elle “faite” »? Tout juge qui prononce un verdict de vérité pour la vérité, fût-ce une seule heure, l’Écriture le lui compte comme s’il était le *partenaire* de Dieu dans l’œuvre de la Création » (*TB, Chabbat* 10a). Que signifie le fait de « faire la Tora » et de parachever consécutivement le monde sinon que la raison, l’intuition et la sensibilité humaines participent de la Révélation? Dès lors, le défi est de convaincre plutôt que de contraindre, de réfléchir et plus seulement de reproduire. L’évolution des mentalités ne peut plus être mécaniquement tenue pour dérive, déclin ou donnée négligeable, mais comme opportunité de maturité. L’humanisme religieux se distingue du fondamentalisme en ce qu’il refuse de se rattacher nostalgiquement au passé lointain d’une révélation atemporelle pour y renfermer le présent. Ce dernier doit être attentivement scruté si l’on veut pouvoir établir

la norme adéquate. Le passé est gros d'un futur pensé comme défi : exhausser les valeurs latentes comme le cœur battant de la Révélation.



Le présent volume se compose de 13 articles. Si l'on peut y voir une allusion aux 13 articles de foi par lesquels Maïmonide a voulu saisir la quintessence du judaïsme et l'ériger en dogmes, notre propos consiste *a contrario* à réviser bon nombre d'idées arrêtées. La conception théologique et juridique de Maïmonide s'avère omniprésente dans les sujets que nous abordons tout au long, mais, le plus souvent, pour en prendre le contrepied. Nous vouons à ce maître la plus grande admiration. Cependant, pour être un géant, un guide et un génie hors pair, il n'en est pas moins fortement marqué par la mentalité de son temps. Ignorer cette donnée revient à plonger à pieds joints dans la doctrine fondamentaliste. C'est elle que nous traquons à travers les discours visant à réifier la loi divine, instiller une doctrine implacable qui requiert la soumission aveugle et condamne quiconque en conteste l'absoluité. Les divers sujets abordés ont pour dénominateur commun de revenir sur des conceptions tenues pour immuables, des notions si répandues qu'elles en sont devenues une sorte de *doxa* répétée sempiternellement à la manière de *mantras*. Chemin faisant, par-delà le travail de déconstruction, nous montrons que d'autres interprétations, souvent insoupçonnées, ouvrent la voie à une conception non dogmatique de l'allégeance à la Tora, des plus nuancées et sensibles. C'est délibérément que nous avons relevé bon nombre d'entre elles chez des rabbins reconnus pour leur « orthodoxie », afin de démontrer qu'une telle lecture n'est pas une élucubration née de cervelles « hérétiques ».

Notre investigation, pour être pertinente, se doit d'adopter une méthodologie rigoureuse. Les thèmes abordés ne sont pas déclinés sous forme de pure méditation, et encore moins de prédication. Nous voulons partir du judaïsme tel qu'il s'est effectivement forgé, non tel que l'on peut se le fantasmer, avant de rêver de ce qu'il pourrait produire à l'avenir. Le vaste corpus de la tradition juive doit être largement examiné si l'on veut en esquisser un portrait fidèle. Nous nous sommes donné pour règle de mener l'enquête en citant aussi

souvent que possible les sources comme autant de pièces à conviction, avant de livrer notre propre interprétation. Notre analyse n'hésite pas à se faire synchronique (comparative) et diachronique (cerner l'évolution de la pensée), par-delà le cadre strictement traditionnel. Relever le développement des idées dans leurs contextes littéraires et historiques, pointer des influences ou des préoccupations communes entre cultures et religions s'inscrit résolument dans une démarche « critique » en ce qu'elle se veut dégagée de la vision mythique et scolastique d'un judaïsme qui n'aurait jamais éclos qu'en vase clos, ne se nourrissant que de lui-même. Enfin, nous nous efforçons de livrer les références précises de nos propos, quitte à étoffer l'énoncé de notes étayées afin de lui conférer la crédibilité qui s'impose lorsque l'on prétend soutenir une thèse sortant quelque peu des sentiers battus. Certaines précisions, du reste, n'ont d'autre but que de rendre la lecture accessible aux non-spécialistes, comme y pourvoient notamment les fréquents repères chronologiques, les parenthèses explicatives et le glossaire des termes rabbiniques.



Dans le même état d'esprit, afin de rendre notre ligne de pensée plus transparente, nous allons dès à présent passer en revue les thèmes abordés, en esquissant ce qui articule notre analyse et ce qu'elle révèle. Dans le premier chapitre, nous nous mesurons à un récit biblique des plus problématiques quant à la nature même de la loyauté à Dieu. En première lecture, il semble que l'épisode de la ligature d'Isaac requiert d'Abraham, archétype de l'homme de foi, une soumission aveugle jusqu'à consentir à sacrifier son propre fils, du reste, parfaitement innocent. De fait, une interprétation traditionnelle glorifie une obéissance à Dieu qui conduit à réprimer toute prévention affective ou morale. Face à cette possible exaltation du fanatisme, bien des modernes se réfugient dans le déni, éludant toute dimension sacrificielle. Mais alors, quel est le sens de cette demande divine qui semble aberrante ? Une lecture attentive du texte biblique à la lumière de la littérature midrachique défie les apparences. Selon notre analyse, Abraham ne renonce aucunement à son sens moral en s'exécutant ;

au contraire, l'épreuve qui lui est imposée a pour vocation d'instaurer une responsabilité accrue qui incombe à la lignée désignée de Dieu. Le sacrifice est commué à condition et à mesure de son engagement.

Dans le second chapitre, nous nous intéressons à la figure de Moïse, le prophète récipiendaire de la Tora. Alors que l'on pouvait s'attendre à ce que tant le narratif qui entoure les lois du Pentateuque que le *Midrach* qui interprète l'attitude de Moïse le présentent comme le parangon d'une obéissance rigoureuse aux ordres divins, ils le dépeignent, à plusieurs reprises, en rupture. L'homme de la Loi place sa conscience et sa vigilance au-dessus des lois. Le scandale ne se dissipe que si l'on comprend que Moïse prend soin d'accomplir la volonté divine qu'il entrevoit par-delà les desiderata que Dieu Lui-même est amené à édicter. On ne peut tenir pareille audace comme purement anecdotique. Elle vise à démontrer que l'accomplissement de la loi ne constitue pas une fin en soi. La *Aggada* (les parties narratives, qu'elles soient bibliques ou talmudiques) n'est pas simple décorum, homélie sans incidence pratique, comme cela a pu être avancé par certains maîtres de la *Halakha* (le système juridique). La *Aggada* est consubstantielle à la *Halakha* : elle instruit de l'esprit qui préside à la loi. Elle forme le nid de la « méta-*Halakha* » susceptible, si jugé opportun, de modifier la normativité.

Avec l'étude de la formule *naâssé ve-nichemâ* (« nous ferons et nous écouterons »), au troisième chapitre, nous revenons sur le sens de la déclaration d'allégeance prononcée, selon le récit de l'*Exode*, par le peuple hébreu au pied du mont Sinaï. Largement comprise de nos jours comme disposition à obéir inconditionnellement à la loi, d'aucuns en tirent qu'elle requiert la suspension de tout jugement quant à la pertinence de l'action à mener, pour ne réserver la réflexion qu'à la justification de la loi et à l'explication de son mode d'emploi. Nous soutenons que cette interprétation est tardive et abusive. Elle ne correspond ni à la signification de la formule dans le contexte biblique, ni à ce qu'en ont tiré les exégètes les plus classiques. Même l'acception qui voit dans l'écoute une compréhension secondaire ne rend pas cette dernière inopérante. L'interprétation par les sages et légistes à travers les âges n'est pas une procédure purement explicative, mais également législative. Nous montrons, exemples à l'appui, que leur

compréhension du sens des préceptes, à la lumière de valeurs présupposées, impacte directement la définition de leur contenu et les conditions de leur application. Obéissance et signifiante forment un cercle vertueux. Suspendre tout jugement quant à l'opportunité d'appliquer un précepte est pur fanatisme.

Le quatrième chapitre se mesure à une question centrale, lourde d'implications. S'il est un lieu commun d'affirmer que le judaïsme requiert idéalement l'application des 613 commandements prescrits par la Tora, nous soutenons que l'idée est contestable et préjudiciable. Le chiffre retenu n'apparaît pas avant la période des Amoraïm (III^e-V^e s.). Nous montrons qu'il est non pas la résultante du décompte des commandements, mais de celui des lettres composant le décalogue, censé les contenir de manière matricielle. Ce n'est d'ailleurs qu'à partir de l'époque des Guéonim (X^e-XI^e s.) que l'on s'emploie à dresser la liste des 613 commandements. Maïmonide (1138-1204) opère un tournant majeur en ce qu'il tente d'établir une définition rigoureuse de chacun des préceptes pour constituer autour d'eux un code de lois définitif et exhaustif, déclinant les règles fondamentales à suivre « dans leurs dispositions absolues et universelles ». Cela comprend les règles qui, au présent, doivent régir la conduite de l'ensemble du peuple juif, comme celles qui ne sont plus applicables en raison des vicissitudes de l'exil mais qui rentreront en vigueur aux temps messianiques, c'est-à-dire lors du rassemblement des exilés, avec la restauration des institutions nationales que sont le Temple et le Sanhédrin. Cela induit le rétablissement du culte des sacrifices, les punitions corporelles et exécutions publiques, la criminalisation de transgressions religieuses et des conduites sexuelles hors norme, le patriarcat, l'esclavage, etc. Certes, le code de Maïmonide a été abondamment discuté et contesté ; la loi juive a continué à se développer et à se cristalliser en de nouvelles codifications. Il n'empêche que Maïmonide a laissé une telle empreinte que la canonisation des 613 commandements nourrit l'aspiration à les appliquer à la lettre (hormis quelques amendements issus des glossateurs). La question se pose désormais concrètement dans l'État d'Israël, à mesure que les cercles radicaux parviennent à étendre leur sphère d'influence éducative et politique. Nous montrons cependant qu'il existe une tout autre approche qui conçoit le nombre

des commandements fixé à 613 non pas comme recouvrant le détail d'un programme idéal, mais comme symbole de la profusion de la loi. Les préceptes du Pentateuque sont pensés alors comme le socle inaliénable à partir duquel le judaïsme s'est effectivement développé, et peut encore le faire, en établissant sa normativité dans la continuité et l'innovation, selon les opportunités offertes en matière de justice et de respect de la dignité humaine.

La conception selon laquelle les non-juifs seraient tenus d'accomplir 7 commandements dits *noahides* (de Noé) n'est pas moins convenue que celle qui en attribue 613 aux juifs, ni moins problématique quant à sa possible réification. Le cinquième chapitre qui réévalue toute la question, s'ouvre sur la tentative d'établir l'origine de cette énumération. La *Genèse* évoque une alliance *noahide* qui n'a pour contenu explicite que l'interdit du « sang ». La plus ancienne recension à 7 commandements figure dans *Jubilés* (II^e s. aec), un texte apocryphe (post-biblique). Elle apparaît ensuite dans l'interprétation tannaïtique (I-II^e s.), sans que la définition des préceptes soit encore arrêtée, tout en arborant un noyau commun. Divers recoupements donnent à penser qu'elle s'origine dans les commandements éthiques du décalogue et qu'elle a ensuite été reconfigurée pour former le code de conduite de l'étranger vivant aux côtés des Judéens. Dans le Talmud se cristallise l'idée que les païens qui n'endossent pas la Tora peuvent néanmoins obtenir le salut s'ils honorent les 7 préceptes, selon les contours finalement retenus. Qu'un non-juif puisse être tenu pour juste et gagner la félicité sans avoir à se convertir au judaïsme traduit une forme d'universalisme dont l'ouverture d'esprit est indéniabile. Toutefois, le droit juif ne l'entend pas aussi simplement. Les exigences auxquelles, selon Maïmonide, un *noahide* doit répondre rendent cette avancée des plus douteuses. Il stipule que sera considéré comme « juste parmi les nations » l'individu qui accepte l'autorité des 7 commandements, en confessant explicitement que Dieu les a ordonnés aux descendants de Noé, *via* la Tora exposée par Moïse. Non, s'il les accomplit de lui-même. Par suite, en raison même de cette allégeance obligée, la normativité des nations, pour être tenue pour juste, doit être conforme aux définitions de la Halakha. Or celle-ci, en supposant qu'elle soit imposée par une juridiction rabbinique selon la codification

maïmonidienne, édicte un système judiciaire à leur endroit des plus sévères. Elle instaure, de surcroît, en cas de contentieux entre juifs et païens, des doubles standards, autrement dit une discrimination. Nous montrons toutefois qu’au cours de l’histoire de la Halakha, une évolution significative a conduit à réduire sensiblement les écarts ; soit parce que cela nuisait à l’image du judaïsme, soit parce que l’on ne pouvait plus tenir les peuples environnants pour de vulgaires barbares, soit encore parce qu’il en devenait indécent sinon aberrant de se tenir en deçà de standards de moralité que les autorités d’autres peuples pouvaient se fixer. Il existe, par ailleurs, une conception divergente de la loi noahide, esquissée notamment par Nahmanide et R. Isserles selon laquelle les juristes et juges des nations sont surtout tenus par un principe d’équité. Ils définissent eux-mêmes les modalités d’application de leurs lois, voire les conditions d’inculpation et de pénalisation. Si l’on suit et prolonge cette conception, la loi noahide n’a plus rien d’un code de lois esquissant le statut de semi-converti, assujetti à une forme dure de dhimmitude. Elle devient alors, ce qu’elle était probablement à l’origine, le devoir incombant à tout être humain de se conduire avec droiture, lui conférant dignité et félicité. La question de la nature de la loi noahide, ses définitions et ses modalités, n’a jamais été formellement tranchée par une institution suprême. Il n’y en avait aucune nécessité. Elle est restée, au cours des longues années d’exil, largement théorique, les rabbins n’exerçant aucune hégémonie sur d’autres peuples. Il n’empêche que la codification de Maïmonide est restée prépondérante dans les esprits et que, avec l’indépendance de l’État d’Israël, les milieux radicaux ne cachent pas leur intention d’en prescrire la normativité antique quand cela leur serait loisible.

Au sixième chapitre, le thème du rapport à autrui continue à être exploré avec celui, aigu, de l’ennemi. Souvent accusée par un anti-judaïsme séculier de cultiver indistinctement l’esprit de vengeance – tandis que le christianisme ne serait qu’amour et pardon –, la tradition juive est parfois présentée par de prétendus défenseurs prenant le contrepied comme prônant une fermeté immodérée devant toute agressivité. À l’exhortation de Jésus d’aimer son ennemi et de tendre la joue à l’agresseur, on oppose la consigne talmudique de frapper préventivement, oubliant qu’il s’agit de légitime défense, non de vengeance. Ces

simplifications outrancières faussent la teneur des textes qui présentent un tableau contrasté, fort éloigné de la vision binaire évoquée. On a pu admettre, dans le judaïsme comme dans le christianisme, que la rétorsion s'avère nécessaire et salutaire. Ou, à l'inverse, que renoncer à toute revendication pouvait constituer un moyen de désamorcer la rancœur et l'escalade de la brutalité. La nuance réside peut-être dans le fait que la tradition juive insiste davantage sur la nécessité de réparation comme condition du pardon, tandis que la tradition chrétienne se fixe plus volontiers sur un idéal de charité.

Le septième chapitre prolonge la réflexion sur la rétorsion, sous l'angle juridique, avec la loi biblique du Talion « œil pour œil, dent pour dent ». La formule qui édicte une peine similaire au préjudice commis, notamment la mutilation d'organe, a suscité tantôt l'embarras, tantôt l'indignation. Faut-il y relever une logique de vengeance cruelle, inhérente à un légalisme étroit ? Ou doit-on rétorquer que la règle n'a jamais posé rien d'autre que le principe d'une compensation financière de juste équivalence ? Derrière la question morale ainsi posée – réductrice jusqu'à la caricature –, s'en invite subrepticement une autre. La sanction par compensation, plutôt que par mutilation, effectivement systématisée dans le droit rabbinique, l'a-t-elle toujours été ? Notre enquête montre que l'application littérale du Talion a, selon toute vraisemblance, prévalu en Judée jusqu'à ce que, après la destruction du Second Temple, l'indemnité pécuniaire finisse par s'imposer. Maïmonide affirme cependant que les autorités d'Israël étaient, depuis Moïse, unanimes pour soutenir qu'une mutilation appelle seulement un dédommagement. À mi-mot, cependant, il laisse entendre qu'en certaines situations, la sentence du Talion peut être appliquée. Le plus saisissant est qu'une relecture minutieuse du passage talmudique matriciel révèle que la sanction par mutilation demeure jusqu'au bout de la discussion une interprétation légitime, même si le rédacteur talmudique opte finalement pour la compensation. Outre les difficultés à exercer une juste réciprocité par la mutilation, il semble que deux préoccupations éthiques aient incité les Sages à opter pour la commutation de la peine : le dédommagement de la victime et l'amendement du coupable. Nous montrons que cette considération méta-halakhique entre en résonance avec d'autres dispositions audacieuses instaurées par

les rabbins de la Michna et du Talmud. Contrairement à l'idée reçue, la règle du Talion est la parfaite illustration d'une loi de la Tora dont l'application a été bouleversée, après avoir été réinterprétée.

Le huitième chapitre traite de la conviction répandue dans le large public juif selon laquelle le judaïsme se serait toujours élevé contre l'esclavage, au nom de son récit fondateur : la libération d'Égypte. On ne peut en minimiser la portée. Au demeurant, une simple lecture de la Tora montre *a contrario* que l'esclavage était une pratique parfaitement admise et encadrée par la loi. Qui plus est, il existe une différence très nette de statut entre l'esclave juif dit « hébreu » et l'esclave païen, dit « cananéen ». Si le premier ne doit pas être asservi, sauf exception, plus de six ans, le second n'est, quant à lui jamais libéré et passe même en héritage, ainsi que sa descendance, aux générations suivantes. Le traitement réservé à l'esclave étranger peut en toute légitimité être plus rude, même s'il comporte des droits enviables en comparaison à d'autres régimes de l'Antiquité. Lorsqu'au Moyen Âge les commandements de la Tora ont été réifiés en commandements éternels et immuables, s'est posée la question de savoir comment il a été concevable, pour le grand Tanna Rabbi Eliezer, d'émanciper son esclave cananéen, contre l'interdit explicite de la Tora. Quel est le degré d'interdiction et au nom de quel motif devient-il admissible de modifier la règle initiale ? Le paradoxe – mais c'est aussi tout le génie – est que des lois tenues pour immuables peuvent être réinterprétées en reconfigurant leur champ d'application, donnant lieu à leur suspension dans de nouvelles conditions. La question s'est posée lorsque la société occidentale a décidé de tourner la page de l'esclavage, soulevant alors une nouvelle question sensible. Si l'on préconise l'abolition, pourquoi la Tora ne l'a-t-elle pas d'emblée exigée, mais a établi, au contraire, l'asservissement comme commandement perpétuel ? Et si l'on professe que l'émancipation des esclaves constitue un développement sociétal bénéfique, n'est-ce pas implicitement admettre le bien-fondé d'une transformation de la Halakha ? Nous montrons comment deux rabbins modernes, chacun différemment, se sont mesurés au sujet. Là encore, la question des valeurs sous-jacentes, ainsi que le contexte mental de l'époque, constituent les facteurs déterminants dans l'adoption de nouvelles règles, malgré la tentative constante de rassurer sur la parfaite

continuité de la loi, toujours égale à elle-même. La même question se pose pour l'émancipation de la femme. La réalité sociale changeante contraint les rabbins à repenser les lois. Certains y résistent. D'autres relèvent le défi et tentent d'esquisser un modèle de changement dans la continuité qui ne provoque pas l'effondrement du système.

Le neuvième chapitre traite précisément de la représentation de la femme dans la littérature rabbinique. La question de son émancipation absorbe l'esprit des rabbins depuis le début du xx^e siècle. De nombreux *responsa* traitent des préceptes qu'elle est en droit et en devoir d'accomplir, ou interdite, sur un plan strictement juridique. L'angle sous lequel la question est abordée ici est autre : l'analyse globale de la littérature midrachique révèle, sous forme de récit mythique, une approche dynamique du statut de la femme. Dans un premier temps, l'exégèse talmudique des versets portant sur la création du couple primordial présente le projet divin comme désir de constituer une humanité bisexuée, dans laquelle le féminin et le masculin ont un statut égal ou quasi égal. Le « péché originel » brise cet équilibre et induit la domination de l'homme sur la femme. De la Bible aux rabbins, Ève, archétype de toute femme, est accablée pour avoir précipité l'humanité dans la condition mortelle. La femme, à travers les âges, connaît l'opprobre de la sujétion et ne peut espérer échapper à la malédiction que par les rites expiatoires qui lui échoient. Toutefois, cette sombre vision qui frise, chez certains commentateurs, une misogynie des plus acerbes, connaît un renversement stupéfiant lorsque les rabbins du *Midrach* se penchent non plus sur le récit de la Création et du péché, mais sur la Rédemption et les actes de bravoure initiés par les femmes dans les récits liés à la sortie d'Égypte. En diverses situations de crise, telles que la faute du veau d'or, elles se démarquent du fléchissement des hommes, et portent haut le flambeau de la loyauté. À telle enseigne que, lors du don de la Tora, Dieu veille à leur donner préséance. Qui plus est, à l'inverse de la faute primordiale qui a entraîné l'assujettissement des femmes, leur surcroît de discernement et de résilience face à l'adversité de l'Égypte et du désert leur vaut de gagner d'emblée une place d'égal à égal avec les hommes, dans l'accomplissement de certains devoirs rituels. Une lecture cabalistique énonce explicitement l'idée que, « dans les temps à venir », la femme sera l'égale de l'homme dans

l'application des préceptes. Tout se passe comme si la vision utopique consistait en un recouvrement de l'égalité première, battant en brèche la conception d'une hiérarchie essentialiste qui place inexorablement la femme sous tutelle.

Au dixième chapitre, et dans les deux qui suivent, nous traitons de la foi dans son rapport à la loi. La croyance en Dieu constitue-t-elle le premier des dix commandements, comme une vision radicale le professe, arguant qu'elle fait quasi-unanimité? Notre analyse révèle que c'est l'inverse qui est vrai. Les sources talmudiques et grand nombre de figures rabbiniques médiévales récusent cette interprétation. La formulation par laquelle s'ouvre le décalogue « Je suis l'Éternel ton Dieu... » tient plus du préambule que de la sommation. La tradition rabbinique recèle diverses découpes possibles des dix paroles du décalogue. Dans deux d'entre elles, « Je suis l'Éternel... » ne constitue pas un énoncé distinct de l'interdit de l'idolâtrie. Et si une troisième lecture l'isole, rien ne permet d'affirmer qu'il s'agit d'un commandement théologique qui consiste à croire en l'existence de Dieu. La plupart des rabbins y voient un préalable évoquant l'expérience fondatrice du peuple hébreu sorti d'Égypte, le fond d'une mémoire ou d'une prise de conscience, non d'une ordonnance en soi, comme l'a prétendu Maïmonide. Son but était clair. En dogmaticien autoritaire, il ne voulait pas laisser subsister de doute. Pour lui, croire au Dieu Un, selon la définition autorisée, est le fondement de la civilisation. Il est convaincu que cette vérité capitale peut s'établir rationnellement. Toutefois, estime-t-il, celui qui n'est pas capable de mener pareil exercice philosophique doit croire par devoir, sous l'autorité politique du prophète ou de l'institution en charge de faire appliquer la loi. Mais comment peut-on croire que Dieu vous ordonne de croire en Son existence? Le procédé dissimule, derrière l'illogisme, une prémisse inavouée : la foi est un postulat qu'il est interdit de discuter. Pour les penseurs médiévaux, la croyance en Dieu pouvait se prouver, s'imposer par la persuasion du témoignage et de la raison. Bon nombre d'entre eux n'ont pas jugé opportun de l'édicter par un commandement. Au demeurant, pour les croyants radicaux des temps modernes qui se heurtent à l'immense gageure de vouloir prouver le bien-fondé de la foi, la tentation est grande d'en revenir à l'argument d'autorité : croire en Dieu, c'est croire en la Halakha. Et la

Halakha ordonne de croire en Lui. On accorde sa confiance non tant par conviction que par obligation. Sensibiliser à la foi plutôt que l'imposer est *a contrario* la marque d'une démarche spirituelle humaniste qui refuse le dogmatisme.

Le onzième chapitre dénonce l'aberration à laquelle conduit une définition manichéenne du monothéisme quand elle se méprend sur son repoussoir, l'idolâtrie. Maïmonide estime qu'elle procède d'une erreur grossière dans la compréhension de l'ordre du monde, qui corrompt l'esprit et induit des conduites délétères. La déviance fondamentale se traduit, selon lui, par la contestation de la pleine hégémonie divine en se figurant que d'autres divinités exercent une influence ou parce que l'on prête à Dieu quelque forme tangible, indigne de Son éminence, ou encore parce que l'on rend culte à des images et statues divinisées. Or, une analyse approfondie révèle un tableau renversant au regard des définitions convenues : la Bible et la littérature rabbinique ne récuse pas fondamentalement l'existence d'autres dieux, ni ne concluent à l'inéluctable inanité ou perversité de leur culte ; elles décrivent des situations dans lesquelles Dieu Se manifeste et S'incorpore. Certes, le Dieu biblique se distingue des autres dieux par son statut unique de Créateur, et les incursions sporadiques en ce monde n'éludent pas Son caractère insaisissable. Mais le fait est que la multiplicité des dieux ou la corporéité divine, s'ils peuvent être des indices suspects, ne constituent pas en soi le fond de la perversion. L'idolâtrie reprochée à Israël, dans la Bible, réside avant tout dans le fait de se rallier à des dieux étrangers. En arrière-fond, gît le désir de se placer sous la protection d'une puissance plus conciliante que le Dieu d'Israël, de s'affranchir de l'alliance qui requiert un haut degré de sainteté et de moralité, et conditionne la prospérité à cette loyauté. La statue ou l'image est érigée pour que la divinité domiciliée soit comme domestiquée. On entend ainsi contenir la puissance divine et, sinon la dompter, tout au moins la canaliser. On détourne la dimension sacrée de son objectif de sublimation éthique et spirituelle pour justifier une inconduite ou des privilèges, quand elle ne sert pas, plus encore, de caution à des exactions. Servir un dieu local est aussi une manière de se détourner du Dieu Un qui requiert une éthique universelle. Paradoxalement, c'est au sein même des religions monothéistes que se logent les formes les plus

virulentes de ségrégation et d'instrumentalisation. Sous couvert d'idéal de sainteté et d'universalité, la religion sert de paravent aux intégristes pour imposer un ordre tyrannique réprimant violemment toute altérité. Le monothéisme est l'alibi parfait pour abriter une monolâtrie qui fait de l'idéal d'unité un totalitarisme. Le judaïsme n'est pas épargné, mais nous montrons *a contrario* qu'au sein même de la tradition juive se déploie une conception du monothéisme qui tend à rassembler, en honorant la pluralité des cultures et des spiritualités.

Le douzième chapitre est consacré au positionnement rabbinique contemporain à l'endroit de la « Réforme » du judaïsme que les plus fanatiques ramènent à de l'hérésie. Et, plus globalement, il traite du phénomène massif d'irrégiosité. Avec le mouvement des Lumières, la Révolution, la séparation de l'Église et de l'État, une vague de sécularisation gagne les peuples d'Occident. L'Émancipation qui permet progressivement aux juifs d'intégrer l'État-nation entraîne le détachement de nombreux juifs des instances communautaires, jusqu'à provoquer, à l'extrême, une dissolution dans la culture ambiante. Nonobstant, « l'ouverture des ghettos » fut, pour beaucoup, l'occasion d'élaborer de nouvelles formes de judaïsme s'intégrant à la société moderne, et de ne pas rester en marge de l'histoire. Les juifs réformés sont accusés par les orthodoxes radicaux d'avoir fomenté et dirigé ce large mouvement, jusqu'à provoquer la colère de Dieu qui aurait, en représailles, déclenché la Shoah. Qui plus est, les impies persisteraient en provoquant une « Shoah lente » par assimilation, *via* les mariages mixtes qu'ils promeuvent... Le procès inquisitorial attise le mépris et instaure un boycott intracommunautaire, chevillé à des textes d'une rare virulence que l'on prend pour règle sacrée. Expression d'un fondamentalisme profond, il démontre *a contrario* combien la modernisation du judaïsme est urgente. La diffamation ne peut dissiper un fait majeur : quels que peuvent en avoir été les excès, l'adaptation du judaïsme au nouveau monde a contribué grandement à sa survie et à son essor, lui évitant à la fois de sombrer dans l'obscurantisme et de se désagrèger par une assimilation totale. Le rapport de l'orthodoxie à l'irrégiosité – tant que cette dernière ne cherche pas à réformer les pratiques religieuses – est plus nuancé. Par la force des choses, il n'était pas possible de tenir les profanateurs du Chabbat comme s'excluant

d'Israël, dans la mesure où la majorité du peuple ne se soumet plus à sa discipline. Distinction est faite entre ceux qui fautent « par ignorance » ou « appétence indomptée » et ceux qui transgressent « par rébellion effrontée ». La plupart des juifs séculiers échappent à l'exécration et à l'exclusion en ce qu'ils sont davantage tenus pour victimes que coupables. Ils sont « contraints », sous irréprouvable influence, comme peuvent l'être « des enfants enlevés et élevés en captivité ». Le présupposé est que tout individu intelligent, bienveillant et bien renseigné ne peut que souscrire aux dogmes de la tradition juive, et désirer scrupuleusement la pratiquer. C'est un autre son de cloche que l'on entend tinter chez certains penseurs influencés par la mystique. Ainsi, dans le hassidisme ou la pensée sioniste du Rav Kook, affleure l'idée que les séculiers ne sont pas aussi détachés de la spiritualité que le montrent les apparences. Quelque chose du profond de leur âme reste intact et irradie. Pour Kook, des idéaux de justice et de générosité peuvent motiver la rébellion des séculiers et, par effet dialectique, pousser le monde religieux à se purger de certaines aberrations dont il est affublé. La vérité est éclatée. Le monde religieux ne peut davantage prétendre en détenir l'exclusivité. La confrontation des idées et la rencontre des altérités deviennent alors les conditions nécessaires à l'exhaussement de la civilisation juive.

Au treizième et dernier chapitre, il est question de la tension persistante entre droit juif et État de droit, entre judaïsme et démocratie. Le droit rabbinique, inspiré des lois bibliques et de l'instauration antique de la royauté, a très tôt admis l'idée que la Tora pouvait se combiner à une autorité civile complémentaire. « La loi de l'État fait loi », dit un principe talmudique souvent repris par les modernes. Le souverain a le droit de déroger à certaines règles de la Tora si l'ordre public risque d'être sérieusement perturbé. Pour autant, le souverain ne peut détourner des biens ou des lois à des fins privées, s'immiscer dans des législations locales ou imposer des directives qui contreviennent fondamentalement à celles de la Tora. Résoudre cette équation en recherchant le juste équilibre est le grand défi. En Israël, au nom de la prévalence de la Tora, des fondamentalistes récusent l'autorité de l'État en tout point qui contrevient à la loi juive. Il faut leur concéder que l'idée moderne de l'État de droit implique la liberté de culte. Il n'est pas en

droit de réprimer les singularités minoritaires, religieuses ou autres. Mais il est parfaitement fondé d'imposer des restrictions à certaines pratiques s'il est à craindre qu'elles nuisent de manière significative à la paix sociale. En l'occurrence, il est du devoir des États de droit de protéger la liberté de conscience, le libre examen, l'égalité des citoyens, notamment lorsque des religions les menacent. Dans une perspective humaniste, faire respecter les libertés fondamentales relève des compétences régaliennes que le droit juif, par principe, lui reconnaît. Notre réflexion culmine sur un pamphlet écrit dans les circonstances du débat autour du projet de réforme judiciaire en Israël au cours de 2023, ayant mis au jour une fracture profonde de la société autour de la conception de l'État de droit. Nous tentons de montrer qu'en arrière-plan de la division ne se révèlent pas seulement deux versions contraires de la démocratie, mais également deux formes de judaïsme. Est-ce que vouloir un État juif consiste, à terme, à rétablir la société théocratique de l'Antiquité ou à permettre que la loyauté à la Tora se traduise par toujours plus d'équité ? Dans cette seconde perspective, humaniste, le respect de la démocratie – la séparation des pouvoirs et le recours aux contre-pouvoirs – constitue, croyons-nous, l'expression du judaïsme le plus authentique.

Le peuple juif vit un moment crucial de son histoire. Tirailé entre sécularisation et retour du religieux, il se trouve à la croisée des chemins. Peut-on concilier droit de la Tora et État de droit ? L'ouvrage montre comment, en amont, deux tendances antagonistes, fondamentalisme et humanisme, traversent la tradition juive et le droit rabbinique.

L'auteur revisite les poncifs qui tendent à enfermer le judaïsme dans un dogmatisme immuable pour révéler des perspectives insoupçonnées de modernité. La Tora exige-t-elle vraiment une obéissance inconditionnelle ? Les préceptes de la Loi sont-ils aussi immuables qu'on le prétend ? Que dire des règles bibliques et talmudiques du patriarcat et de l'esclavage, des punitions corporelles et capitales qui n'ont plus cours ? Doit-on les restaurer un jour ou faut-il les contextualiser ? Le judaïsme peut-il intégrer plus d'égalité entre les hommes et entre les sexes sans se dédire ? Peut-il envisager l'irréligion et les altérités non comme un déni mais comme un défi ?

Un sujet à la fois politique et spirituel, d'une actualité brûlante qui, par-delà l'avenir du judaïsme, interroge celui de la civilisation.

Rivon Krygier est rabbin de la communauté massorti Adath Shalom (Paris 15), ordonné de l'Institut Schechter de Jérusalem, docteur en Sciences des Religions (Paris-Sorbonne) et docteur *honoris causa* du Jewish Theological Seminary of America. Derniers ouvrages : *L'homme face à la Révélation* (dans Louis Jacobs, *La religion sans déraison*) (Albin Michel, 2011) ; *La Haggada aux quatre visages* (peintures de Garouste) (Editions In Press, 2019) ; *Si Dieu sait l'avenir sommes-nous libres d'agir ?* (Editions In Press, 2020).

ISBN : 978-2-38642-059-7

23 € TTC – France

www.inpress.fr



9 782386 420597



Fondation
pour la
Mémoire
de la
Shoah



Publié avec le soutien de la Fondation
Rothschild, de la Fondation pour la
Mémoire de la Shoah et du CNL