

Une (petite) histoire de l'éternité de la Torah

À revisiter sa trajectoire personnelle, certains éléments décantent, d'autres refont surface, et les troisièmes refont surface parce que décantés. L'éternité par la Torah fait partie de ce troisième ensemble. Participer de l'éternité en pratiquant la Torah est porteur d'enthousiasme même si on peut rapidement juger qu'il peut être le vecteur de toutes les radicalisations. Pourtant, la religion porte en elle ce souffle d'éternité, et c'est une sottise que de vouloir le nier. On peut invoquer toutes les historicités que l'on veut, c'est beaucoup parce que cette dimension d'éternité est absente de toute la culture laïque qu'elle ne produit pas d'effet d'adhésion. Encore que celle-ci fût longtemps animée d'un souffle messianique soulevant avec elle les populations pour se libérer de leurs chaînes millénaires : l'éternité consistait alors en un dépassement de l'histoire et un engouement pour une ...nouvelle éternité. Les sources révolutionnaires laïques se sont taries, et c'est à un franc retour de l'éternité qu'est confronté « l'occident » qui fait mine de n'y rien comprendre.

Les façons d'appréhender l'éternité de la Torah furent nombreuses. On n'aura pas de peine à y saisir la tension que subissent les hommes entre leur désir d'éternité et celui de comprendre leur présent. Les hommes racontent une histoire à travers ce problème. Et cette histoire est le reflet de leurs préoccupations. Comment vivre cette tension entre la vie quotidienne et l'éternité ? Comment vivre un héritage multimillénaire ? C'est cette histoire que se propose de montrer cette étude. `

1) Maïmonide : la tension entre l'éternité et l'historicité.

La question de l'éternité s'introduit au moins une fois explicitement par la bouche de Maïmonide, celui-ci énonce dans son commentaire sur la Michna :

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת סנהדרין פרק י

ויסוד התשיעי הבטול. והוא שזו תורת משה לא תבטל, ולא תבוא תורה מאת ה' זולתה, ולא יתוסף בה ולא יגרע ממנה לא בכתוב ולא בפירוש, אמר לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו. וכבר ביארנו מה שצריך לבאר ביסוד זה בהקדמת החבור הזה.

La Torah de Moïse ne sera jamais annulée ; aucune autre loi ne viendra de Dieu, aucun ajout ni retranchement¹, ni dans le texte, ni dans son explication.

Il semble donc qu'il faut se contenter d'une éternité qui a un commencement même si elle ne s'arrêtera pas de durer.

Pourtant si la Torah est éternelle, comment comprendre que d'autres lois ont pu être édictées avant celle du Sinaï ? Par exemple les sept lois de Noé ou bien l'obligation de la circoncision donnée à Abraham et ses descendants ? Maïmonide a plus d'un tour dans son sac : pour lui, il n'existe pas de prophète qui ne soit arrivé à prophétiser une loi avant que Moïse ne le fasse, et si l'on trouve ça et là des lois qui s'adressaient à Adam ou à Abraham, il ne peut s'agir que de lois destinées au prophète lui-même, voire à sa famille, mais aucunement à un peuple ou à une nation :

« C'est que de tous les prophètes qui précédèrent Moïse notre maître, tels les patriarches, Sem Eber, Noé, Matusalem ou Hénoch, aucun n'a jamais dit à une classe d'hommes : « Dieu m'a envoyé vers vous et m'a ordonné de vous dire telle ou telle chose ; il vous défend de faire telle ou telle chose et vous ordonne de faire telle autre »²

De même si les gentils sont encore actuellement astreints aux sept commandements ce n'est pas parce qu'Adam les avait écoutés, mais parce que Moïse les a énoncés³. Certes Maïmonide se voit contraint d'expliquer pourquoi les enfants de Jacob avaient le droit de tuer les gens de Sichem. Selon lui, ils sont responsables de ne pas avoir jugé leur chef pour ce kidnapping. Il me semble que ce n'est pas parce que ceux-ci devaient suivre une quelconque loi de Noé mais que la loi s'imposait à eux par leur

¹ Allusion au verset du Deutéronome 13,1 : « *Tout ce que je vous prescris, observez-le exactement, sans y rien ajouter, sans en retrancher rien.* »

² Guide des Égarés tome II, chapitre 49. p301 de l'édition Maisonneuve et Larose. Traduction S. Munk.

³ Voir Michné Torah, Lois relatives aux rois, §8. loi 11. : « *Quiconque accomplirait les sept lois de Noé, est un juste des nations, et a part au monde futur. Mais à condition qu'il le fasse parce que Dieu l'a ordonné dans la Torah, et a fait savoir par l'intermédiaire de Moïse que les fils de Noé avaient auparavant été ordonnés de suivre ces lois* ». Il semble que la position de Maïmonide soit bien plus nuancée que ce que Crescas ou Albo ont voulu le dire : les patriarches ont entendu une certaine loi, ils y ont cru, et nécessairement en ont fait des émules, cependant ils n'ont jamais été ordonnés de l'accomplir. Si par contre on trouve que Dieu punit des hommes alors même qu'ils n'en n'ont pas été ordonnés, c'est-à-dire avant le don de la Torah, il ne peut s'agir que de lois 'naturelles' qui avaient à l'époque la même force obligatoire qu'une loi révélée. L'ordre émanait avant la Révélation, uniquement de l'esprit. Et c'est à un véritable changement de registre que convie l'irruption dans le monde des hommes d'une loi révélée.

propre esprit. Quoi qu'il en soit, Maïmonide affirme que la seule loi qui soit susceptible d'être appelée 'la' loi c'est la Torah. Il n'existe qu'une loi parfaite. Mais il n'argumente pas de sa perfection, en ce qu'elle concernerait le peuple dans sa diversité, ou parce qu'elle s'adresserait à tous, puisque selon lui, certains hommes ne peuvent être amendés par elle. C'est donc que l'éternité de la Torah se place sur un autre registre.

Il me semble que l'on puisse entrevoir la vision maïmonidienne à partir d'une question : celui-ci essaye de donner des raisons aux commandements ; et à plusieurs reprises ces raisons sont totalement historiques. Par exemple, s'il est interdit de se raser les coins de la barbe, c'est pour ne pas imiter les prêtres idolâtres ; ou encore, les sacrifices seraient une concession faite aux mœurs sacrificielles des idolâtres⁴. Comment alors concilier l'éternité de la Torah avec ce genre de raisons ? Le cordouan n'a-t-il pas vu qu'en historicisant la Torah on en restreignait l'éternité ? C'est que pour lui le *Guide des Egarés* ne vient pas pour contredire le *Michné Torah*, qui ne serait qu'un code de lois pour 'le peuple', le *Guide* nous donnant l'essence de la pensée maïmonidienne qui serait beaucoup moins conforme à la doxa qu'il affirmerait ailleurs. Maïmonide le répètera dans le *Guide*, la Torah est éternelle. Et pour le prouver il ne s'appuie pas uniquement sur un verset : pour lui la Torah est éternelle parce que parfaite en tant que loi, « *sans excès, comme dans le monachisme ou la vie de pèlerin, ni déféctuosité qui ne conduise à la glotonnerie ou à la débauche* »⁵. Cependant ces raisons historiques ne viennent pas heurter la Torah mais donner des raisons sensibles et compréhensibles. Ici il s'agit de sensibiliser l'oreille aux raisons de la Torah, l'histoire de telle ou telle coutume n'étant que le prétexte à l'émergence d'une loi qui de toute façon est éternelle, c'est-à-dire dépasse le contexte historique.

Nous étions partis d'une question sur l'enthousiasme de la pratique de la Torah et nous sommes passés subrepticement de la question de la « pratique des commandements » à celle de l'éternité de la Torah. Ce passage n'est pas sans raison :

⁴ Guide des Egarés T.3, p.285 pour les coins de la barbe, et T.3 p.251 pour les sacrifices.

⁵ Guide des égarés Tome II p.304. Il est bien évident, que la loi n'a pas ici comme but unique la gestion des relations humaines et des sociétés, mais elle vise aussi à former des hommes. Ce qui implique cette question de loi *équilibrée*, totalement absente dans les lois modernes, qui n'ont aucune visée ni psychologique et encore moins morale.

tout dépend si l'on place l'éternité de la Torah dans son texte ou bien sa pratique. Pour être plus précis, laquelle des deux éternités dépend de l'autre ? Est-ce que la pratique de la Torah dépend de l'éternité de son texte, à moins que ce ne soit le texte qui donne une dimension transhistorique à la pratique ?

Et il me semble que si la Torah soulève l'enthousiasme, c'est plus par sa pratique que par la pérennité de son texte. On le voit très nettement dans les milieux orthodoxes, c'est la *hala'ha* –comme non-historiquement datée– qui emporte l'adhésion, et non pas l'impression que le texte est particulièrement mesuré dans ses choix.

2) Un monde trop étroit pour accueillir l'éternité : le Midrash.

À cet étrange dossier, il faut verser le Midrash ⁶ qui affirme que la Torah est le livre sur lequel Dieu s'est basé pour créer le monde. Selon lui, pour autant que le monde existe, la Torah l'accompagne ! On est dans un tout autre registre, il ne s'agit plus d'évaluer l'éternité de la Torah, ni par sa pratique ni par son texte, mais plutôt c'est l'historicité du monde qui est à interroger ! Le monde n'est que le déroulement temporel de la Torah éternelle. C'est l'histoire qui doit rendre des comptes : l'histoire n'est que l'histoire des inadaptations des hommes à la Torah. Et elle-même doit rendre des comptes au tribunal de la Torah, qui devient presque au dessus de l'éternité si celle-ci se définit comme la totalité de la durée du monde. C'est que la Torah donne au monde son statut de monde, et que c'est par abus de langage qu'on la qualifie d'éternelle, en réalité elle est atemporelle. Et cette formulation n'est pas loin de celle de Maïmonide qui voit la Torah comme un bloc inamovible. La loi désigne ce « qui doit être », et les hommes sont censés l'accomplir. On se demande tout de même qu'en est-il des personnages 'historiques' tel qu'Abraham ou Moïse ? Sont-ils prévus dans cette Torah ?

⁶ Midrash raba 1.1.

3) L'éternité de la Torah résiderait-elle dans la hala'ha ?

On voit ici que plusieurs problèmes interfèrent sous le titre de l'éternité de la Torah. De nos jours c'est la hala'ha qui est perçue comme le vecteur de l'éternité de la Torah, sans doute que l'on est devenu sensible à ce que ce soient des hommes qui doivent la porter. Mais il ne s'agit plus tout à fait du même programme : les hommes portent l'éternité de la Torah comme les générations se succèdent. Le rôle de la cellule familiale permet en fait d'assurer cette éternité-pérennité, comme une prise en charge consciente de l'atemporalité de la Torah.

Le renouvellement de l'interprétation au fur et à mesure des époques n'est pas à comprendre comme « une mise au goût du jour de la Torah », mais bien comme l'effort des humains à saisir et à assumer l'éternité de la Torah. Certes en l'éternisant de la sorte on s'expose à ce qu'elle ne soit qu'un passé pour les générations qui nous succéderont, mais c'est avant tout des passeurs de relais qui permettent de saisir l'éternité de la Torah, concrètement.

C'est que l'éternité est une question bien abstraite, et on peut se questionner sur la nécessité de son affirmation. A-t-on besoin d'une loi intangible pour gouverner les humains ? C'est peut-être ce que veut dire Maïmonide ? Mais il nous semble que sa pensée va plus loin. L'homme se saisit dans le temps comme dans l'éternité, et c'est à cette double dimension qu'il doit rendre des comptes. C'est cette tension où se joue le rapport étrange et paradoxal qui est demandé à celui qui veut bien en prendre le joug.

Maïmonide dans les « Lois sur rebelles » (2.1) précisera qu'une loi issue d'une réflexion à partir du texte de la Torah peut être modifiée par un Sanhédrin postérieur qui aurait des raisons de le faire. Il n'en n'est pas de même pour une loi dont l'origine n'est pas ouvertement issue de la Torah mais relève de l'usage. Il semble donc que la réflexion sur la Torah soit de l'ordre de la raison, et susceptible de modification, au contraire de règles d'usage dont l'éternité résulte de la pratique continuée de génération en génération. Finalement Maïmonide accorde plus d'éternité à la pratique effective qu'à l'interprétation de la Torah qui suit sa propre histoire, celle du développement interne de la réflexion, c'est reconnaître l'inertie de la pratique comme un facteur d'éternité.

4) Crescas, une éternité relative.

Hesdaï Crescas et son élève Yossef Albo vont beaucoup reprocher à Maïmonide d'avoir élevé l'éternité de la Torah au rang de dogme inamovible. Dans un premier temps Crescas annonce qu'il va parler de l'éternité de la Torah et qu'elle ne peut constituer un dogme. Pour lui *«selon que les gens qui la reçoivent sont plus parfaits, ou plus déficients, l'abrogation de la Torah demeure possible, totalement ou en partie, en la remplaçant par une autre, meilleure qu'elle en fonction de ceux qui la reçoivent.»* C'est d'ailleurs ce qui arrivait à « la loi du premier homme », à qui il fut interdit de manger de la viande, tandis que cela fut permis aux descendants de Noé. Mais une fois établi que grâce à ce que la Torah contient, elle est la perfection ultime, tant pour les gens accomplis tels que les penseurs et les élus, en raison de la parfaite sagesse qu'elle recèle- que pour les gens déficients, du fait de sa parfaite moralité et de la conscience qu'elle éveille dans les cœurs. L'éternité de la Torah n'a rien à voir avec la perfection du Créateur, la Torah n'est pas le reflet du créateur, et ce n'est pas parce que Dieu est parfait que sa loi devrait l'être aussi ; une loi est adressée à des hommes, et il est inutile de la donner si n'a aucun écho chez les humains –aussi parfaite serait-elle-. Pour lui l'éternité de la loi se joue en ce qu'elle est capable de conduire un peuple pris dans sa diversité vers une vie selon la 'règle'.

Ici l'éternité de la Torah n'est pas prise comme un dogme elle est en quelque sorte prouvée, et toute preuve peut être attaquée ou rejetée, c'est pourquoi Crescas préfère classer l'éternité de la Torah dans le cadre des « opinions droites » et des « évaluations raisonnables ». L'élève de Crescas, Yossef Albo, dans son *Séfer Haïkarim*⁷, poursuivra dans la voie de son maître, montrant les exemples d'abrogation de la loi. L'éternité de la loi n'est pas liée à la loi elle-même mais à ceux à qui elle s'adresse : la Torah s'adressant à tous et à chacun ne peut être abrogée. Elle n'est nullement une indication sur le Créateur, elle n'est pas l'essence de Dieu, ni une loi éternelle et intemporelle en soi et pour elle-même, elle n'est éternelle qu'en regard à sa finalité : conduire les hommes dans leur diversité à de meilleurs mœurs et à les orienter vers Dieu. C'est que pour Crescas et Albo, la Torah est une loi non pas de toute éternité, mais une loi qu'il a fallu un jour donner aux hommes, et celle-ci vise

⁷ Séfer Haïkarim livre trois, chapitres 14 et 15.

à les parfaire, il n'est pas donné d'argument sur la qualité de la loi elle-même, mais sur sa capacité à conduire les hommes.

Avec la fin de la parenthèse philosophique juive médiévale, l'éternité de la Torah va être réinvestie d'une tout autre manière, à nouveau c'est la pratique qui sera mise en avant.

5) Le retour de l'éternité à la Renaissance : la hala'ha comme tension entre temps et éternité.

Une démarche intéressante est celle du Maharal⁸ : celui-ci ne met pas le midrash de côté, mais essaye plutôt de conditionner la dimension « éternelle » de la Torah par l'acceptation des hommes : « *si les hommes refusent d'accepter la Torah, le monde n'a plus qu'à retourner à son néant* ». C'est que l'éternité ne subsiste et n'a d'intérêt que du point de vue humain, comme horizon.

Avec la fin de la philosophie juive, la Torah s'absolutise, elle n'est pas mise en regard d'autres lois, elle n'est plus jaugée. En pouvait-il en être différemment ? L'introduction du langage philosophique impliquait de soupeser l'éternité de la Torah, vis-à-vis des lois de facture humaine. Le *Séfer Haïkarim*, distinguait soigneusement les lois d'origine humaine et celles d'origine divine, tout comme le faisait le Rambam. Il donnait d'ailleurs un critère pour les distinguer : les unes conduisaient les hommes à un bonheur terrestre, les autres avaient en plus la finalité de les raffiner. Avec les temps moderne on passe d'une Torah qui vient rectifier l'homme, à une Torah qui est la seule planche de salut pour l'homme. Le problème devient alors : comment le monde a-t-il pu exister avant que la Torah ne soit donnée ? Dans un tel cadre, on comprend que la Torah est éternelle. Pourtant le Maharal affirmera que la pratique des commandements n'offre qu'un secours ponctuel contrairement à l'étude de la Torah⁹. C'est l'étude de la hala'ha qui devra permettre à l'homme de devenir éternel, car joignant le terrestre – les gestes – et le céleste – la Torah-. Pourtant les sages avaient perçu que parfois la Torah pouvait être

⁸ Nétivot Olam. Nétiv Hatorah §1.

⁹ Nétivot Olam. Nétiv Hatorah §1. Commentaire sur le fait que les commandements ne sont que la chandelle (matérielle) par rapport à la Torah qui est la lumière.

néfaste à l'homme, non seulement qu'elle ne lui amenait pas l'éternité mais en plus qu'elle pouvait lui causer la mort (TB Taanit 7a). Pour ceux qui l'étudient pour leurs propres fins la Torah devient un « poison violent » alors que pour ceux qui l'étudient « pour elle-même », elle devient un élixir de vie. Ainsi la question de l'éternité de la Torah est déplacée dans un tout autre registre : en tant que plan du monde, quiconque n'y adhérerait pas serait tout simplement à côté du monde, mais encore faut-il y adhérer « pour elle-même » et non pour des raisons personnelles¹⁰, l'homme acquiert par ce biais sa propre éternité, et l'éternité de la Torah devient celle de l'homme. Mais en même temps la Torah s'intellectualise, elle est si haute et si loin de l'homme, que l'homme ne peut y prétendre qu'au prix de ne se consacrer qu'à des actes médiateurs entre l'homme et l'intelligence suprême. C'est l'étude de la hala'ha qui devient l'éternité à laquelle l'homme peut prétendre.

6) La synthèse maharalienne.

Pourtant, même si de nombreux textes talmudiques utilisent le terme « hala'ha », son usage n'est pas réservé à l'étude et la compréhension des actes exigés par la Torah. Par exemple en Nida 73a, sur un petit texte très connu¹¹, Rachi explique le terme hala'ha : « *Ce sont la Michna, les textes qui lui sont extérieurs, et les lois données au Sinaï* ». Le Maharal aussi verra dans l'étude de la Michna une planche de salut¹². Et il s'opposera frontalement au projet du Choul'hane Arou'h dont il a vu le développement au cours de sa vie. Pour lui, il s'agissait d'éviter l'étude de la métaphysique¹³ (qu'il juge stérile) en recentrant celle-ci sur une étude des lois concrètes de la Torah, ce en quoi l'homme acquiert sa dimension d'éternité, à laquelle il ne pourrait prétendre autrement. Mais le Choul'hane Arou'h en court-circuitant le chemin –la hala'ha– est une perte de temps : « *J'ai vu des étudiants au cœur large, qui se sont usés dans son étude (...) il faudrait déchirer ses vêtements pour une telle perte (...) seule la Torah protège dans ce monde et le monde futur* ».

¹⁰ Nétivot Olam. Nétiv Hatorah §7.

¹¹ « *Quiconque étudie deux hala'hot par jour est assuré d'obtenir le monde futur* »

¹² Déréh Hayim 6.7. L'étude du talmud n'est pas rejetée, mais pour ne pas tourner à vide, elle doit s'appuyer sur une solide connaissance de la Michna.

¹³ Voir le *Tiféret Israël* chapitres 1 et 2.

Aussi curieux que cela paraisse, le Maharal propose un cheminement jusqu'à l'éternité (c'est ce qu'il nomme hala'ha- dérivé du verbe marcher, cheminer) de la Torah : son éternité ne s'acquiert qu'à force de confrontation avec les textes de la loi, qui à la fois infiniment loin peuvent devenir très proches de l'homme. Distinguant une Torah « au dessus du monde » d'une Torah « dans le monde » qui en serait le reflet, c'est dans cette tension entre fini et infini, tension qui doit être maintenue sans céder le pas sur le fini (la pratique) ni sur l'infini (la métaphysique) sous peine de devenir « un poison mortel ». L'éternité est alors une conquête plus qu'un état de fait de la Torah, un challenge à relever plus qu'un donné.

Franck Benhamou