

Université Hébraïque Libre de la Côte d'Azur
3 AV JEAN MEDECIN 06000 NICE

PROJET INAUGURAL POUR UNE FEDERATION
DES INSTITUTS DE RECHERCHE EN PENSEE JUIVE

Colloque

"Y A T-IL UNE PENSEE DOMINANTE ?"

Les juifs parmi les nations

Invité d'honneur : René Levy

Dimanche 7 Avril 2013
Centre Kling



Sous le parrainage du Comité scientifique de l'UHLCA et du Comité d'honneur de l'UHLCA

Avec la participation de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes

Colloque présenté par

- **Mme. Patricia TROJMAN**, docteur en philosophie et co-fondateur de l'UHLCA.
- **M. Avraham VANWETTER**, professeur d'histoire, politologue et co-fondateur de l'UHLCA.

Sous le parrainage du

Comité scientifique de l'UHLCA

- **M. Benjamin GROSS**, professeur de philosophie à l'Université Bar Ilan, Israël.
- **M. Nathan WEINSTOCK**, historien, docteur en droit et auteur de nombreux ouvrages.
- **M. Roger GUEDJ**, professeur de chimie du vivant et chimie organique à l'Université Nice-Sophia-Antipolis.
- **M. Paul KAMOUN**, docteur en astrophysique à l'Université de Nice-Sophia-Antipolis.
- **M. Misha KATZ**, chef d'orchestre et directeur du Festival international de la Paix.

Comité d'honneur de l'UHLCA

- **M. Maurice NIDDAM**, président du consistoire de Nice et sa région.
- **M. Alain SEBBAH**, responsable de la Bibliothèque Simone Veil.
- **Mme. Jacqueline HARARI**, assistante à la Bibliothèque Simone Veil.

Avec la participation de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes

- **M. Christian GRUSQ**, président du comité des Cahiers d'Etudes Lévinassiennes.
- **M. Gilles HANUS**, professeur de philosophie, directeur des Cahiers d'Etudes Lévinassiennes et auteur de nombreux ouvrages.
- **M. René LEVY**, philosophe, directeur de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes et auteur de nombreux ouvrages.

Les opinions exprimées sont les réflexions personnelles des auteurs.

TABLE DES MATIERES

Présentation générale du thème du Colloque	5
1ère partie : Aux origines du schisme judéo-chrétien	6
A) "Jérusalem, face à Rome et à Byzance : Indépendance, soumission, révoltes et persécutions." Par M. Nathan Weinstock	6
B) "Présentation de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes." Par M. Christian Grusq	11
2ème partie : Les juifs et la pensée dominante	12
A) "Rome et Jérusalem, la question de l'indépendance politique dans la pensée rabbinique." Par M. Yona Ghertman	12
B) "Les nations et la présence d'Israël." Par M. Gilles Hanus	16
C) "Paul de Tarse et le déclin de l'universalisme juif." Par M . René Levy.....	25
ANNEXE I : Programme du Colloque	33
ANNEXE II : Liste des participants	34
ANNEXE III : Liste des ouvrages	35

PRESENTATION GENERALE DU THEME DU COLLOQUE

Le conflit historico-spirituel des juifs avec l'Empire romain a perduré avec entêtement, le paulinisme (représenté par la figure de Paul de Tarse, en l'an 10) a permis à la chrétienté de s'émanciper du judaïsme en substituant la foi à la loi et la grâce à l'Alliance gravée dans la pierre.

Ce colloque est l'occasion de procéder au décryptage de ce conflit pour une meilleure compréhension de ce qui est à l'origine de l'isolement et de la solitude d'Israël parmi les nations.

Pour introduire le Colloque, l'historien M. Nathan Weinstock retracera le périple du peuple juif et la situation de Jérusalem face à Rome et à Byzance. Il évoquera l'état des juifs au cours des siècles, passant sans cesse de la soumission à la révolte avec toujours, plus qu'un désir, une revendication d'indépendance.

M. le Rabbin Yona Ghertman reviendra sur la question de la volonté d'indépendance politique du peuple juif face à la domination romaine. Il tentera d'y répondre par l'analyse de la pensée rabbinique notamment au travers des cas de Flavius Josèphe et Ben Zakkai.

Interviendront ensuite les membres de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes, M. Christian Grusq, M. Gilles Hanus et M. René Lévy. Après une présentation de l'Institut et de son travail au fil des ans mis par écrit dans les Cahiers d'Etudes Lévinassiennes notamment, ils s'attarderont à l'analyse de questions aussi délicates que le terme de « *nation* » et son interprétation par Lévinas, ou l'universalisme juif et Paul de Tarse.

1ère partie : Aux origines du schisme judéo-chrétien

Avant d'entrer dans le débat philosophique stricto-sensu, il nous est apparu essentiel d'évoquer les origines du schisme judéo-chrétien en retraçant l'histoire du peuple juif et le cheminement de sa pensée face aux puissances dominatrices qui se sont succédées. Nous constaterons que le peuple juif a finalement toujours eu les mêmes revendications à savoir l'indépendance et l'autonomie politique.

A) « Jérusalem, face à Rome et à Byzance : Indépendance, soumission, révoltes et persécutions. »

Par M. Nathan Weinstock, historien, docteur en droit et auteur des ouvrages « Renaissance d'une nation » paru aux Editions Le Bord de L'eau, « Terres promises » et « Le Yiddish tel qu'on l'oublie » parus aux Editions Métropolis, prix de Yiddish Max Cukierman.

Nous débutons cet exposé historique par une occupation qui a marqué l'histoire du peuple juif tant par sa longévité que par sa violence. Il s'agit bien évidemment de l'occupation romaine qui dura de 66 av. J.-C. jusqu'à 634 après J.-C, c'est à dire 700 ans.

M. Nathan Weinstock nous fait remarquer que l'attitude des populations juives vis-à-vis de l'occupant est souvent fractionnée en plusieurs tendances. Il y a, dit-il «*un véritable fossé entre les classes populaires et les milieux dirigeants. Cette attitude globale se constate lors de l'occupation romaine mais également à l'époque de l'occupation grecque. Il y a la révolte des Maccabées qui est une révolte qui part des petites villes et ce sera alors le pape qui prendra les choses en main et luttera contre l'occupation grecque. Plus tard sous les romains, nous avons quelque chose de tout à fait similaire, c'est encore une fois les couches pauvres qui se révoltent contre l'occupation. C'est la ville basse de Jérusalem qui combat contre la ville haute. Il y a là une coupure dans la population qui persiste.* »

La naissance du monothéisme à Babylone

A la lecture des textes de l'époque sur Babylone, nous pouvons constater que les populations juives se retrouvent dans un état de « *nostalgie de la terre perdue* ». C'est alors qu'apparaîtra une reformatisation importante du judaïsme.

Il convient de préciser qu'à l'époque, ces juifs sont monolâtres et non pas monothéistes. C'est alors à Babylone que va se former le **monothéisme**. Cela dit, cette nouvelle version du judaïsme est cloisonnée par rapport aux autres peuples car elle se refuse aux mariages mixtes. Ce cloisonnement va être particulièrement néfaste à l'image du judaïsme, et sera à l'origine de plusieurs discordes avec l'occupant. C'est ainsi qu'à leur retour en Eretz, quelques soixante ans après les premières vagues de déportations, les juifs vont se heurter aux populations locales. M. Weinstock rappelle qu'à l'époque, le fils du grand prêtre a lui même contracté un mariage mixte ! C'est ainsi dire à quel point le refus des mariages mixtes est très mal perçu.

A ceci s'ajoute un problème socio-économique du fait que les juifs, de retour en Eretz, veulent récupérer leurs terres qui, depuis, ont été occupées par d'autres.

Vont ainsi apparaître les premiers signes d'une coupure entre la population locale rurale et les nouveaux venus qui sont vus comme « *une nouvelle élite aristocratique* ». Il y aura une évolution semblable après la conquête de la Palestine par Alexandre le Grand. Cela dit, ce dernier autorisera les juifs à conserver l'autonomie politique, religieuse et sociale.

La population juive saisie par l'hellénisme

La culture grecque va exercer un attrait extraordinaire sur les populations juives. Concrètement, cette influence se manifeste par l'utilisation du grec et par conséquent l'abandon de l'hébreu ainsi que l'adoption des mœurs grecques, cette adoption étant assez difficile puisque les grecs ne veulent plus de la circoncision, du Shabbat et de toutes autres règles de la religion juive. Les populations deviennent donc helléniques, y compris les Cohanim. Aujourd'hui, on ne comprend toujours pas comment un tel phénomène a pu arriver.

Monsieur Weinstock souligne un élément essentiel à la compréhension du passage à l'hellénisme. **Il explique que ce recul du judaïsme est perçu par la population juive comme une « mise à jour du judaïsme et non pas comme un anti-judaïsme ».** Pourtant, aux vues des pratiques des grecs de l'époque face aux populations juives, il est difficile de ne pas penser qu'il s'agissait d'un anti-judaïsme féroce. En effet, citons à titre d'exemple que tous ceux qui pratiquaient le Shabbat étaient brûlés vifs, aussi les femmes étaient jetées du haut des remparts lorsqu'elles éduquaient leurs enfants selon les règles de la religion juive.

La conséquence de l'hellénisation est terrible puisqu'on assiste à une coupure dans la population juive. Nous trouvons d'un côté, les juifs qui acceptent l'hellénisation, considéré comme une élite, et de l'autre, une importante masse rurale qui est très attachée au judaïsme et qui refuse l'hellénisation. Cette coupure de la population juive partagée entre partisans ou non de l'hellénisation prend forme dans la révolution des Maccabées.

L'arrivée des Romains

Les romains sont invités en raison d'une querelle dynastique entre les deux enfants de la reine Salomé Alexandra. Hyrcan fera appel aux romains et ces derniers débarqueront en l'an 66. Il faut savoir que le régime en place à l'époque est aristocratique et la classe sacerdotale du côté du roi, lequel est l'instrument des romains.

M. Weinstock s'interroge alors sur la possibilité qu'aurait eu une population d'échapper aux romains. Il souligne très justement que « *Rome est à l'époque une super-puissance et qu'il est assez unimaginable pour une petite population de rester en dehors de l'enceinte romaine. A partir du moment où on accepte, faute de mieux, la domination romaine, il faut faire des concessions, le but étant de garder le plus possible de valeurs juives.* »

Il fait ainsi le rapprochement avec la politique menée par Erode dit le Grand. Dans son palais, Erode avait tout à la fois une pratique du « Mikvé » (le bain rituel juif) et en même temps c'était un homme à la romaine qui finalement essayait de concilier les deux cultures sans violer les règles du judaïsme.

L'insurrection des juifs contre les Romains

Après Erode, la situation se dégrade et fait apparaître des tensions sociales. Les romains parlent de « **banditisme** » mais c'est en fait une **semi guérilla** qui se déclenche dans tout le pays et principalement autour de Jerusalem. Cette semi guérilla a des aspects à la fois sociaux et criminels et des revendications de quatre ordres :

- Des **revendications sociales** car la taxation romaine est devenue insupportable,
- Des **revendications économiques** car l'économie va très mal, la population s'appauvrit considérablement, les gens sont littéralement affamés,
- Des **revendications politiques** car une partie importante de la population veut retourner à l'autonomie juive et aux valeurs juives,
- Des **revendications théologiques** car l'aspiration à l'autonomie juive a des aspects messianiques. Le messianisme commence à se dessiner à ce moment là. On espère l'arrivée de quelque chose des temps nouveaux.

Notons que tous les 5 ans environ, il y a une insurrection contre les romains. C'est le cas dans les années 60 avec Teudas, puis Eléazar et ensuite Alexandre. Certains juifs se réclament comme les leaders de la populations juive pour l'insurrection.

L'un d'eux c'est **Jésus de Nazareth**. Il est frappant, relève M. Weinstock, de constater dans les documents des apôtres, que les disciples demandent à Jésus s'il va restaurer le royaume d'Israël. Ce qui est assez surprenant étant donné qu'il y a des rois juifs à cette période. Mais cette attitude s'explique par le fait que ces rois sont l'instrument des romains. Par conséquent, une réelle volonté de retrouver le royaume d'Israël va se manifester auprès de la population juive.

L'insurrection juive a été précédée par un soulèvement des Samaritains. Ces derniers avaient les mêmes aspirations que les juifs, c'est à dire de secouer le joug romain, et il est donc regrettable qu'il n'y ait pas eu d'alliance entre ces deux communautés semblables à de nombreux égards. *« Les Samaritains s'insurgent contre les romains et selon Flavius Josèphe, cela fait 11.000 morts par la répression romaine. Intervient le mouvement des « Zélotes », ceux qui veulent revenir à la religion et rejeter la tutelle romaine : des brigands selon les romains. Une aile des Zélotes, particulièrement violente, est l'aile des « Sicaires » qui vont secouer la population avec des revendications religieuses. »*

La guerre des juifs et la dictature révolutionnaire

La guerre des juifs éclate en l'an 66. L'insurrection débute par l'oeuvre d'un Zélote sous l'impulsion de Menahem qui devient chef à Jérusalem. Cette guerre oppose les masses populaires aux pauvres de la population. Il y a une prise de pouvoir et les personnalités considérées comme des instruments du pouvoir romain vont être pourchassées, à savoir le roi et le Grand Prêtre. Par la suite, les troupes juives arriveront à mettre en déroute les troupes romaines. Jérusalem va alors être soumis à ce qu'il convient d'appeler **« une dictature révolutionnaire »** qui va libérer les esclaves (l'aspect social de la révolte) et brûler les archives (les registres d'impôts et les prêts consentis).

Il y a aussi deux autres chefs révolutionnaires : Jean de Giscala et Eléazar fils de Simon. Ces dirigeants vont se battre entre eux à Jérusalem et instaurer la terreur.

M. Weinstock nous décrit cette guerre : *« Quand les romains décident d'écraser l'insurrection, dès lors il n'y aura plus de solution concevable étant donné la disproportion des forces. Les romains arrivent à édifier des murailles autour de Jérusalem, ils affament la ville où la famine est terrible, il y a des cas de cannibalisme, ils crucifient tous ceux qui s'échappent et pour finir, dès la prise de Rome par Titus, on assiste à des retournements de la population juive. Flavius Josèphe qui, au départ, était à la tête des troupes, devient l'allié des romains. D'autres fuient cette situation (c'est le cas de Ben Zakkai qui permettra une renaissance du judaïsme). Il y a des massacres effroyables dont on ne connaît pas les chiffres exacts mais il est possible d'affirmer qu'un 1 tiers environ de la population juive a péri dans la répression romaine. Après cela, les Romains conquièrent la Judée et s'en est fini de l'indépendance, même relative, de la Judée qui devient une province romaine. »*

Le soulèvement des juifs de diaspora

Il va y avoir un second soulèvement environ 40 ans après, mais cette fois il concernera toutes les populations juives sauf celle en terre sainte. Ainsi, les juifs d'Alexandrie se soulèvent, ceux d'Afrique du Nord et ceux de Chypre également. L'insurrection prend fin par le massacre des juifs, un massacre d'une ampleur génocidaire.

En 132-135 se déclenchent les soulèvements de Bar Kokhba provoqués par l'interdiction des circoncisions sous l'empereur Hadrien et cette rébellion sera finalement écrasée dans les grottes de Judée. La Judée ne sera plus qu'une province romaine « *syria-palestina* » et c'est de là que vient le nom « *Palestine* » en souvenir des Philistins.

Des insurrections remarquablement menées

M. Weinstock ne manque pas de relever que « **les révoltes juives sous les Romains sont uniques dans les archives romaines, elles ont usé 5 généraux romains et il aura fallu 7 ans pour écraser l'insurrection. Il n'y a aucun soulèvement comparable chez les romains.** »

On constate que la révolution est à la fois sociale, religieuse et ethnico-nationale, et c'est là, la clé de la qualité et de la longévité des insurrections juives. La combinaison de ces trois caractéristiques est sans doute la raison pour laquelle la révolte est à ce point remarquable et surtout inévitable. Les romains faisaient pratiquait le culte des divinités et de l'empereur. Ce culte faisait partie du patriotisme dont devaient faire preuve tous les membres de l'empire romain. Ce culte impérial était inacceptable sous ses aspects religieux pour la population juive vu son monothéisme.

La naissance d'un judaïsme de type nouveau

On va ensuite assister à la renaissance du judaïsme, un judaïsme nouveau. « **En effet, auparavant le judaïsme était basé sur le temple mais étant donné que Titus a rasé le temple, on va, désormais, baser le judaïsme sur les rabbins et les Cohanim n'auront alors plus qu'un rôle secondaire. Ce changement se fera sous l'impulsion de Rabbi Ben Zakkai. Les rabbins sont dès lors vus comme l'incarnation de l'avenir et de la suite du judaïsme.** »

Dans l'époque Byzantine, il y a une vie religieuse et communautaire qui s'enrichit de la tendance messianique. Cette tendance messianique devenant un élément central d'espoir du judaïsme. A ce moment là, il y a des facteurs nouveaux en Eretz à savoir la montée du Christianisme et l'hostilité des Nazôréens qui deviennent anti-juifs au point même d'incendier des synagogues et de s'en prendre physiquement à la population juive. En même temps, on va avoir des persécutions dans l'empire romain surtout au moment où le Christianisme devient la religion d'Etat (conversions forcées, mesures discriminatoires vis-à-vis des juifs, interdiction aux juifs de diaspora de soutenir les juifs de Palestine, ce qui montre bien que le judaïsme est centré sur Eretz Israel.)

Il va y avoir ensuite le Code Justinien qui va être imposé sous son règne et introduire une série de mesures discriminatoires envers les juifs tel que le fait que ces derniers ne peuvent pas témoigner. Les samaritains vont se révolter mais les juifs ne vont pas suivre. La population persécutée fonde ses espoirs sur une invasion extérieure, une invasion perse. Celle-ci se manifestera en 351 mais qui ne pourra pas se matérialiser. Une seconde invasion perse va avoir lieu en 611, peu avant la chute finale du pouvoir byzantin. Elle sera soutenue cette fois par les juifs. Malheureusement, cette alliance ne va pas durer puisque le chef perse va se rendre compte que les juifs ne sont qu'une petite partie de la population et qu'il a donc intérêt

à s'arroger du côté des chrétiens qui sont majoritaires.

Ensuite, bien-sûr, survient l'invasion musulmane. Celle-ci sera considérée, par rapport à ce qui a précédé, comme soulagement énorme.

Pour conclure, on peut dire que l'opposition face au pouvoir romain était une fatalité dans la mesure où les romains ont écrasé le judaïsme et exploité financièrement la population juive. Ils ont interdit son autonomie et essayé en plus d'imposer leurs règles religieuses. La renaissance du judaïsme aura lieu du fait de la réorientation vers la tendance rabbinique. En même temps, ce retour au judaïsme est allé de paire avec une situation de juif minoritaire en Eretz mais avec le soutien des juifs en diaspora.

**Débat questions-réponses suite à l'intervention de M. Nathan
Weinstock sur
« Jérusalem, face à Rome et à Byzance : Indépendance,
soumission, révoltes et persécutions. »**

- Vous parlez du miracle de la résurrection du judaïsme. Il est intéressant de constater qu'au départ, le judaïsme est centré sur le culte du temple, et ce, jusqu'à sa destruction. Par la suite, les juifs auront l'interdiction de se rendre à Jérusalem et c'est à ce moment-là que la résurrection du judaïsme va s'opérer. Les Juifs vont réussir, en moins d'un siècle, à baser le culte sur un autre fondement que le temple. C'est alors le début du mouvement messianique. Concernant la bataille des juifs contre les romains, certains historiens disent que les juifs étaient prêts à remporter la victoire et que les romains ont dû user de toutes leurs forces pour faire face à l'insurrection. En d'autres termes, Israël survivra non par la force mais par l'esprit.

La résistance de la population juive est en effet exceptionnelle, elle dure 7 ans et a le mérite de s'attaquer à une super-puissance. La qualité de l'insurrection juive et sa longévité s'expliquent par une foi extraordinaire. L'histoire montre que chaque résistance contre une puissance supérieure, lorsqu'elle est inspirée par la foi religieuse, sera une résistance exceptionnelle.

- Aurions-nous pu trouver une solution médiane au conflit ? Aurions-nous pu négocier avec les romains ?

Non, pas avec les romains. Les romains ne négociaient pas. Pour eux, il fallait une fin totale. De l'autre côté, même pour les juifs il n'y avait pas d'alternative possible.

- Les romains étaient généralement très tolérants face à la religion des peuples conquis, alors pourquoi cette hostilité face aux juifs ?

L'hostilité envers les juifs n'est pas due à leur religion. Le problème réside dans la question de la soumission à l'empereur. Le culte de l'empereur était inacceptable pour les juifs du fait de leur foi monothéiste. Cette cause d'opposition avec les romains ne pouvait laisser place à aucune conciliation possible, d'autant plus que le culte de l'empereur était une nécessité civique.

B) Présentation de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes

Par M. Christian Grusq, Président du comité des Cahiers d'études Lévinassiennes.

Benny Levy, ancien secrétaire de Jean-Paul Sartre, a ouvert à Jérusalem un séminaire doctoral dont l'attention portait sur le rapport de la philosophie et du sensé biblique. Ce séminaire fut attaqué de diverses manières à tel point qu'à la fin de l'année 1999, il était menacé de disparition. Pour le défendre, Alain Finkielkraut écrit le 24 janvier 2000 dans le quotidien Libération : "C'est entre la vie de l'esprit et l'extase technique ou multiculturelle qu'il nous incombe maintenant de choisir".

Au même moment, Bernard-Henri Lévy publie « *Le siècle de Sartre* » où il souligne le sens, occulté jusqu'alors dans l'opinion, du dialogue ultime de Sartre et de Benny Lévy. Les trois intellectuels se rencontrent ainsi pour que puisse se poursuivre l'expérience de Jérusalem. Ils comprennent alors que ce qui les unit, le nom qui fut cause de leur rencontre de manière décisive : c'est **Emmanuel Lévinas**.

La décision est alors prise de créer un Institut Lévinas à Jérusalem par Alain Finkielkraut, Bernard-Henri Lévy, Benny Lévy.

En 2003, Benni Lévy décède et il se pose alors la question de la fin de l'Institut. Heureusement, son fils, René LEVY, décide de prendre la relève. On peut donc relever deux périodes distinctes dans la vie de l'Institut :

- Celle du fondateur : Benni LEVY
- Celle de l'après Benni LEVY

L'Institut d'Etudes Lévinassiennes se caractérise par trois éléments :

- Sa présence dans la philosophie comme champs du savoir,
- Son étrangeté car il n'est pas le produit des universités françaises,
- La judaïcité de Lévinas et sa pensée orientée juive.

L'Institut ne voulait pas être un institut universitaire, il se voulait être un institut de pensée vivante. L'Institut choisit, par conséquent, des thèmes ayant un caractère vivant. L'étude a pour but de confronter les pensées de plusieurs auteurs.

Chaque année, l'Institut d'Etudes Lévinassiennes propose une série de séminaires axés autour d'un thème, ainsi que des interventions extérieures.

« *Les Cahiers d'Etudes Lévinassiennes* » sont rédigés par les membres de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes. Sa création a eu lieu il y a déjà plus de 10ans. Ecrite en français, anglais et hébreu, cette revue philosophique traite un thème différent tous les ans. Le dernier tome des Cahiers, le numéro 11, traitait du terme de « Nation ». Les Cahiers s'attachent aussi à publier des auteurs inconnus (le choix des auteurs ne se fait aucunement sur la condition de diplômes requis). L'étude s'appuie sur la pensée de Lévinas pour s'étendre ensuite sur des questions et problèmes posés par Lévinas. L'Institut se penche cette année sur le thème de « L'Etat de César ».

Site internet : www.levinasse.fr (Partenariat avec Université de Chicago).

2ème partie : Les juifs et la pensée dominante

A) « Rome et Jérusalem, la question de l'indépendance politique dans la pensée rabbinique »

Par M. Yona Ghertman, docteur en droit, rabbin de Cagnes s/ Mer.

Le procès posthume de Flavius Josèphe

Pendant la seconde guerre mondiale, alors que les tensions sont à leur comble, certains résistants décident de se réunir pour faire le procès posthume de Flavius Josèphe (auteur à l'époque de Rome).

Flavius Josèphe était un écrivain juif vivant au 1^e siècle de notre ère. Il a écrit les ouvrages « L'histoire des juifs », « La guerre des juifs » et « L'autobiographie ». Flavius Josèphe est passé du côté des romains pendant la guerre entre juifs et romains, la guerre entre la Judée et Rome de 66 à 73. Flavius Josèphe, qui au départ était un général de l'armée de Judée, armée qui s'était constituée pour cette guerre, a combattu pendant un moment. Lorsqu'il fut clair pour les juifs que la guerre était perdue, il a décidé de se rendre aux romains plutôt que de suivre ses compagnons d'armes qui se suicidaient les uns après les autres.

Grâce à cela, il a pu suivre les vainqueurs à Rome et écrire toute son œuvre, œuvre qui est extrêmement utile sur le plan de l'étude juive ainsi que sur le plan archéologique. M. Ghertman précise que « même les découvertes archéologiques du milieu ou fin du 20^{ème} siècle ont montré que ce qui a écrit par Flavius Josèphe était exact ». La contribution de Flavius Josèphe pour l'histoire juive est significative, mais elle l'est encore plus pour l'histoire en général, l'histoire de l'empire romain. Il ne fut pas seulement un général mais aussi un historien et surtout un penseur. M. Ghertman le décrit comme un penseur qui « avait des idées, une théologie particulière, une pensée théologie qui ne s'exprimait pas directement mais se dévoilait dans ses écrits, principalement « l'histoire des juifs », « la guerre des juifs » et son « autobiographie » »

Les résistants ont décidé de faire le procès de Flavius Josèphe qui, malgré l'oeuvre littéraire qu'il a légué à l'humanité, s'était rendu aux romains. Ils ont voulu juger sa décision de collaborer. En effet, Flavius Josèphe n'a pas suivi jusqu'au bout la révolte des habitants de Judée mais a décidé de se rendre aux romains et a ensuite stigmatisé les insurgés, les révoltés qu'il qualifie de « brigands ».

Flavius Josèphe sera reconnu coupable de collaboration à titre posthume par les résistants de la seconde guerre mondiale. M. Ghertman s'interroge alors : « Cela peut se comprendre dans le contexte de l'époque. Mais avec du recul, on peut se poser la question suivante : Si Flavius Josèphe est coupable, qu'en est-il de Rabbi Ben Zakkai (le grand maître de la même époque qui a soumis Jérusalem) ? »

Rabbi Ben Zakkai et le traité de Guittin

Afin de comparer le cas de Flavius Josèphe et celui de Rabbi Ben Zakkai, M. Ghertman fait référence au traité Guittin du Talmud. Dans ce traité, M. Ghertman relève qu'on a l'impression que Rabbi Ben Zakkai est bien plus du côté des romains que du côté des juifs. Après avoir réussi à sortir du temple où il était enfermé par les insurgés, Ben Zakkai arrive

auprès de Vespasien. Il dit « Paix à toi oh roi, paix à toi au roi. » Vespasien lui répond « Tu es doublement passible de mort, d'abord car je ne suis pas roi et que tu m'appelles ainsi, puis que si tu pensais que j'étais roi, pourquoi n'es-tu pas venu à moi jusqu'à présent ? ». Vespasien, qui n'est pas encore empereur mais juste général, dit au représentant spirituel des juifs « Tu fais de la flatterie gratuitement ».

M. Ghertman nous transmet l'analyse de ce passage: « L'accusation ici est une accusation de **flatterie**. C'est une accusation de flatterie aussi bien sur le plan de la morale que sur le plan de la Halakha car la flatterie est également stigmatisée dans le Talmud. »

Le sage se défend « Tu dis que tu n'es pas un roi mais moi j'affirme que tu en es un car si tu ne l'étais pas, tu n'aurais pas soumis Jérusalem. ». Il rapporte les versets suivants pour prouver ses dires « Le Liban tombe sous le puissant, qui est le puissant, le puissant ne peut être qu'un roi puisqu'il est dit son puissant sortira de son propre sein. » (Par le Liban, il désigne le temple). Puis il lui répond « Tu dis également si tu pensais que j'étais roi, pourquoi n'es-tu pas venu jusqu'à moi jusqu'à présent ? C'est car les insurgés qui sont parmi nous m'en ont empêché. »

M. Ghertman nous explique que : « Rabbi Yohanan Ben Zakkai met directement la faute sur des autres juifs, des juifs qui se battent pour l'indépendance, une indépendance politique. Le Talmud n'a pas peur de montrer à la postérité que Ben Zakkai prend directement position contre ceux qui défendaient une indépendance politique. Qu'il s'agisse de brigands ou non. **N'en reste pas moins que Ben Zakkai s'oppose clairement et est en train de dénoncer des juifs.** Il sait que la conséquence sera le combat contre ces mêmes juifs. Il y a donc une association entre d'un côté Rabbi Ben Zakkai et les juifs qu'il représente, c'est à dire les juifs soumis à l'autorité rabbinique, et de l'autre les juifs qui se battent pour l'indépendance politique. »

L'extrait poursuit comme suit : Vespasien répond à Ben Zakkai « S'il y a un serpent entouré autour d'une cruche de miel, ne faut-il pas casser la cruche pour tuer le serpent ? ». Il se tait. « S'il y a un serpent entouré autour d'une cruche de miel » signifie que s'il y a ces brigands autour de Jérusalem et qu'ils ne laissent sortir personne, ne faut-il pas simplement détruire le temple pour en même temps détruire les brigands ?

Là, la Hagmara fait ensuite une aparté en rapportant un propos dont l'auteur n'est pas clairement défini « Je vais reculer les sages et je tourne leur silence en folie. ».

M. Ghertman nous apprend que « les commentateurs du Talmud expliquent de différentes manières ce passage mais en tout cas, ce qu'on remarque c'est qu'il y a une critique de Ben Zakkai alors qu'il était pourtant le représentant des juifs de l'époque. On considère que Ben Zakkai aurait pu répondre qu'il était tout à fait possible de tenir le serpent avec des tenailles et de laisser la cruche, c'est à dire qu'il est tout à fait possible de s'en prendre aux brigands mais de laisser Jérusalem tranquille, de sauver Jérusalem. »

Rabbi Ben Zakkai et Vespasien

Un peu plus tard dans le Talmud, Ben Zakkai se retrouve à nouveau en face de Vespasien et ce dernier lui dit « Demande moi ce que tu veux, je te le donne ». Ben Zakkai lui répond « Donne moi Yavné et ses sages et la descendance de Rabbi Gamliel ».

M. Ghertman analyse les termes de ce passage : « Yavné et ses sages, c'est à dire la mise en place d'une institution juridique, la mise en place d'une indépendance juridique. Yavné qui est une ville dans laquelle l'académie des Hahamim, le Sanhédrin, va également s'installer. Le Sanhédrin s'est déplacé de Jérusalem à Yavné. »

Rav Yossef et Rabbi Akiva répètent la même chose : « Je vais reculer les sages et je tourne leur silence en folie. » En effet, Ben Zakkai aurait du demander de laisser Jérusalem mais il pensait que Vespasien n'accorderait pas une telle demande et que rien ne pourrait plus être

sauvé.

M. Ghertman nous apprend que ce même texte est rapporté selon différentes versions et dans l'une d'elles, Ben Zakkai commence par demander directement à Vespasien de sauver Jérusalem. Alors pourquoi une telle différence entre les versions du texte ? Certains vont supposer que les versions sont à concilier. Quoi qu'il en soit, la critique reste. On lui reproche de ne pas avoir défendu suffisamment Jérusalem et les habitants qui s'y trouvaient. Peut-être aurait-il eu la possibilité de négocier avec Vespasien le départ complet des romains.

L'analyse de M. Ghertman est particulièrement intéressante concernant les critiques du comportement de Ben Zakkai. Il nous dit que ce qui est important, « **c'est qu'à aucun moment, on ne lui reproche de s'être opposé aux insurgés, ni d'avoir condamné, accusé directement ceux qui voulaient faire la guerre contre les romains. On ne lui reproche pas de les avoir dénoncés. Le délateur est quelqu'un qui est critiqué dans la littérature talmudique. Alors peut-être y a-t-il d'autres concepts qui y font opposition. Et le concept le plus fort ici est le point de l'intérêt général. On peut donc s'interroger si, dans l'esprit de Ben Zakkai, les insurgés ne sont pas considérés comme un poursuivant. Le poursuivant dans le droit hébraïque est celui qui peut indirectement provoquer un dommage au juif. Ce poursuivant est condamné à mort. Il y a également les notions de « danger de mort ».** Beaucoup de problèmes peuvent être abordés au delà de l'historique et sur le plan juridique. »

M. Ghertman s'interroge ainsi sur le fait de savoir si le comportement de Ben Zakkai ne peut être justifié par d'autres critères à savoir notamment la notion d'intérêt général. Autrement dit, il s'agit de se demander si l'action des juifs, l'action des insurgés, ne risquait pas de leur causer un dommage, même indirect. Dans cette hypothèse, Ben Zakkai, qui avait bien compris et anticipé le dommage pouvant être causé par l'insurrection, aurait pris la bonne décision en agissant tel qu'il l'a fait. Ce qui change radicalement la donne puisqu'ainsi, il se libère de l'image qu'il avait de celui qui aurait soumis Jérusalem et empêché l'indépendance politique du peuple juif, pour finalement adopter l'image de celui qui, par anticipation, aurait *a contrario*, préparé l'indépendance politique à venir ! Et comme pour confirmer cette hypothèse, on ne trouve, dans la critique qui est faite de Ben Zakkai, aucune accusation réelle d'opposition aux insurgés.

M. Ghertman exprime son opinion sur l'action de Ben Zakkai en ces termes : « *Quel est le point de vue de Ben Zakkai vis-à-vis de l'indépendance politique ? Est-il contre l'indépendance politique ? Non, et c'est Rachi qui le montre dans son commentaire sur ce passage. Rabban Gamliel est le descendant du roi David. Par conséquent, demander de sauvegarder Rabban Gamliel et sa descendance équivaut à demander de sauvegarder la maison davidique. Or, le roi David représente l'indépendance politique par excellence. **Il faut donc comprendre que Ben Zakkai lutte contre une volonté immature d'indépendance politique dans l'espoir de mettre en place un terrain qui préparera une souveraineté pleine et entière du peuple d'Israël sur ses terres mais dans le respect des termes du contrat conclu entre Dieu et Israël c'est à dire avec une royauté, celle de David, celle appelée à régner sur Israël dans les temps messianiques.***

*Ben Zakkai ne s'oppose pas à l'indépendance politique mais à une tentative d'indépendance politique, car ceux qui sont en face de lui n'ont pas d'idéologie pleine et entière. C'est là la différence entre révolte et révolution. Une révolution est une tentative de renverser le pouvoir en place avec une idéologie claire et définie pour installer un régime idéologique déjà pensé. La révolte en revanche, est une tentative de renversement du pouvoir en place mais sans idéologie préalablement construite. Les insurgés à cette époque étaient des révoltés, pas des révolutionnaires ; ils n'avaient pas d'idéologie claire et définie. Ben Zakkai ne voulait pas laisser une telle chose arriver, il voyait à long terme, comme un sage. **Qui est le sage, celui qui voit à long terme.** »*

On peut, par conséquent, dire la même chose de Flavius Josèphe car il a établi ce qui était une collaboration positive, une collaboration dans un but constructif.

Rabbi Ben Zakkai et le Traité de Berakhot

M. Ghertman poursuit son raisonnement en se référant au traité de Berakhot. Ce traité évoque la mort de Yohanan Ben Zakkai. A la fin du texte, le traité rapporte les propos tenus par Ben Zakkai à ses élèves : « *sortez les ustensiles en raison de l'impureté et préparez un siège pour le roi de Judée Ézéchias qui arrive.* »

Ézéchias est connu pour avoir lutté pleinement contre les assyriens qui avaient attaqué le royaume de Judée. Les 10 tribus ont été exilées et l'empire d'Assyrie a avancé jusqu'au royaume de Judée. A ce moment là, il trouve devant lui le roi Ézéchias qui ne va pas capituler mais au contraire, mobiliser ses troupes et appeler à la prière, à la Torah et à se battre. D'ailleurs, il est dit que les troupes de Judée étaient parfaitement préparées à se battre si bien que c'est Dieu lui même qui a envoyé un ange pour décimer l'armée d'Assyrie.

M. Ghertman s'interroge alors : « *Pourquoi le roi Ézéchias ? Pourquoi Ben Zakkai demande un siège pour celui qui s'était battu contre l'envahisseur ? En apparence, les deux hommes n'ont rien à voir, l'un accepte les compromis alors que l'autre les refuse, mais tous deux sont soucieux de la souveraineté de Dieu sur son peuple. **Pour Ézéchias, il fallait prendre les armes pour sauvegarder la souveraineté politique alors que pour Ben Zakkai, il fallait rendre les armes pour sauvegarder la souveraineté juridique.** Dans les deux cas, il s'agit bien de la souveraineté de Dieu sur son peuple. On peut également supposer que le Talmud veut, en racontant ce récit, faire allusion au traité Guittin. C'est un peu une réponse aux critiques contre Ben Zakkai.* »

Ben Zakkai était-il légitime ? Son action était-elle légitime ? Dans son action, dans l'absence de demande de sauvegarde de Jérusalem, était-il un représentant légitime du peuple? On peut en douter. On trouve dans le Talmud la réponse : **son action est légitime**. Ben Zakkai a certes collaboré mais dans le sens noble du terme.

Flavius Josèphe, également, a collaboré mais sa collaboration est une **collaboration constructive** qui avait pour but de lui permettre de survivre afin de léguer quelque chose de positif : un témoignage clair sur ce qui s'est passé à son époque. En plus du témoignage sur la guerre, son témoignage sur l'histoire biblique va au delà d'un simple témoignage mais pourrait parfaitement être qualifié d'interprétation.

Débat questions-réponses suite à l'intervention de M. Yona Ghertman sur « Rome et Jérusalem, la question de l'indépendance politique dans la pensée rabbinique. »

- Quel est l'intérêt légitime de l'oeuvre de Flavius Josèphe ? Est-ce que les juifs se sont inspirés par la suite de son oeuvre ?

L'intérêt légitime de l'oeuvre de Flavius Josèphe concerne l'intérêt général des juifs de son époque car après la destruction du temple, les juifs ont été dispersés parmi les nations et il y avait un anti-judaïsme certain que l'on retrouvait dans de nombreuses oeuvres. Toutes les allégations anti-sémites trouvent leurs origines dans les oeuvres des grecs, romains et égyptiens. Il y a donc bien un intérêt général car l'oeuvre de Flavius Josèphe a permis de

diffuser une certaine image du juif et ainsi de répandre la tolérance.

Quant à l'intérêt pour l'histoire juive, Flavius Josèphe et son œuvre sont incontestablement un apport et un passage obligatoire pour étudier. En effet, l'étude des différents mouvements du judaïsme à cette époque passe par celle de l'œuvre de Flavius Josèphe. Les autres textes sur l'époque sont des textes religieux et par conséquent, on peut penser qu'ils sont influencés alors que l'œuvre de Flavius Josèphe est neutre.

- L'association des termes de « collaboration » et d'« œuvre positive pour le peuple juif » est surprenante. Prétendre que la collaboration de Flavius Josèphe a été bénéfique au peuple juif du fait de l'œuvre qu'il a apporté, peut paraître choquant. En raisonnant de la sorte, alors il serait permis de justifier toute collaboration, notamment la collaboration avec les nazis du moment qu'elle sert un bien futur. Ne faut-il pas dissocier « collaboration » et « œuvre future » ?

Flavius Josèphe a fait la guerre contre les romains. Il s'est bien battu et n'a décidé de collaborer qu'au dernier moment. Ses compagnons de guerre se sont tous suicidés, mais lui s'est débrouillé pour être le dernier à mourir. Il avait alors un choix à faire : mourir comme tous ses compagnons de guerre ou vivre et collaborer avec les romains. Il a décidé de vivre et collaborer. On peut penser que cette décision a été prise avec l'intention de mettre par écrit cette collaboration, dans le futur, comme un témoignage historique sur l'époque.

B) « Les nations et la présence d'Israël »

Par Gilles HANUS, professeur de philosophie, directeur des Cahiers d'Etudes Lévinassiennes et auteur des ouvrages « Echapper à la philosophie » et « L'un et l'Universel » parus aux Editions Verdier ainsi que « Quitter l'Université sans renoncer au savoir » paru aux Editions du Sandre.

Le titre choisi pour cette intervention « *Les nations et la présence d'Israël* » est le titre d'une des lectures talmudiques de Lévinas qui se trouve dans le recueil « *A l'heure des nations* ».

M. Hanus s'interroge sur l'usage que fait Lévinas du terme de « **nation** » puisque ce terme arrive fréquemment dans ses lectures talmudiques et qu'il revêt, dit-il, un sens inhabituel, en tout cas, un sens différent de celui qu'il reçoit dans notre langue, notre usage quotidien. Monsieur Hanus va définir le terme de « *nation* » au sens où Lévinas l'utilise dans ses lectures talmudiques « *A l'heure des nations* ». Ce sens est déterminant pour comprendre les rapports d'Israël aux nations. Il débute en se basant sur le texte « *Les nations et la présence d'Israël* ». Ce thème concernait les 70 nations et à cette occasion, M. Hanus nous dit, Lévinas commente un passage page 118 dans lequel sont mentionnées 3 nations : **l'Egypte, Koush (Ethiopie) et Rome.**

Cet extrait se trouve dans le 10^e chapitre du traité dont les énoncés portent sur le Seder. La Mishna, qui explicite la Hagmarah, concerne plus précisément les 3^e et 4^e coupes de vin du Seder dont la consommation est liée à la récitation de la fin du Hallel composé de 6 psaumes. La Hagmarah développe un ensemble d'enseignements relatifs au Hallel et une interrogation sur le sens des versets qui le compose. On y examine par exemple la nécessité de réciter après ça un grand Hallel en plus du Hallel ordinaire.

Les enseignements de Rabbi Yichmaël

L'extrait que choisit Lévinas rapporte plusieurs enseignements de Rabbi Yichmaël donnés en réponse à une demande de Rabbi.

La Hagmarah établit le contexte dans lequel sont transmis ces enseignements. Rabbi Yichmaël, nous dit la Hagmarah, était malade et on suppose qu'il avait atteint un stade critique. Il importait par conséquent qu'il répéta, avant qu'il ne fut trop tard, les précieux enseignements qui lui venaient de son père Rabbi Yossé, lui même élève de Rabbi Akiba. Ces enseignements, qui explicitent certains des psaumes qui composent le Hallel, portent sur le rapport des nations, en tout cas sur le rapport de certaines nations envers Israël. Ses enseignements sont au nombre de 3 :

- Tout d'abord, le premier enseignement porte sur le sens du psaume 117, le psaume le plus court de tous les psaumes qui tient sur 2 versets et s'ouvre de façon assez étonnante sur **les nations louant Hashem**. Le verset dit : « *Louez Hashem tous les peuples, félicitez le, toutes les nations, car sa grâce s'est accrue sur nous et la vérité de Hashem est éternelle* ».
- Ensuite, le second enseignement porte sur **le lien des nations au messianisme**, ou du moins au messie. Il décrit, citant un verset d'un autre psaume, la conduite de l'Égypte, de Koush et de Rome à l'égard du messie ainsi que la réaction de ce dernier au présent que chacune de ces nations lui apporte. Réaction qui équivaldrait à un jugement relatif à la valeur respective de chacune de ces nations.
- Enfin, le troisième enseignement porte directement sur **Rome, décrite négativement dans toute sa grandeur et sa complexité**, qui ont cependant quelque chose de positif.

Monsieur Hanus nous explique alors : « *Lévinas considère que l'unité du passage vient de ce que chacun de ces moments comporte un enseignement relatif aux nations et à leur lien avec Israël.* »

L'analyse des trois enseignements est la suivante :

1 - L'humain comme concours des nations

Monsieur Hanus, reprenant le texte, énumère le nom de 4 personnages clés:

- Rav Kahana,
- Rabbi Yichmaël,
- Rabbi Yossé et
- Rabbi.

Il explique alors que, pour Lévinas, « *cette énumération est caractéristique à ses yeux de la **transmission** telle qu'elle s'effectue au sein du peuple juif, du père au fils puisque c'est le fils qui est sensé rendre présent l'enseignement reçu de son père, mais aussi et en même temps, la transmission de maître à élève : Rabbi Akiba à Yossé ou Yossé à Rabbi par l'intermédiaire d'Yichmaël. Lévinas a toujours accordé une grande importance à ce qu'il appelait cette « **tradition vivante** », à ce chevauchement perpétuel des commentaires par d'autres commentaires qui constituait à ses yeux, la **modernité même du Talmud** au sein de l'étude bien qu'il ne prétendait pas lui même appartenir à cette grande chaîne de commentaires par ses lectures talmudiques. Ses lectures ont cependant pour ambition de manifester à ses auditeurs, par des voies qui ne sont pas celles des commentaires habituels, la modernité du Talmud.* »

Il est dit « *Voici ce qu'a dit mon père : que signifie : Louez l'éternel, vous tous les peuples... (car Sa grâce a été puissante en notre faveur) ? (Ps. 117, 1-2). Les peuples de l'univers qu'ont-ils à y faire ? Voici ce que ce texte veut dire : Louez l'Eternel, vous tous les peuples pour la puissance et les merveilles qu'Il a manifestées en leur (votre) présence. A plus forte raison nous-même, puisque c'est en notre faveur que Sa grâce a été puissante* ».

Ce verset, nous dit Monsieur Hanus, « *s'adresse au peuples Goyim ou aux nations du monde et les exempte à louer l'éternel. Et le second verset introduit par la conjonction « qui » (dont la signification courante devrait être « parce que » ou « car ») semble énoncer les raisons justifiant de tels louanges de la part des nations alors qu'il s'agit dans le 2ème verset que d'Israël.* »

Les nations doivent louer l'éternel

Pourquoi est-il demandé aux nations de louer l'Eternel pour une grâce qui s'est exercée avec force et puissance sur Israël ?

Rabbi Yossé propose de répondre à cette question en considérant que le psaume propose un argument *a fortiori*. « *Si les peuples ou les nations du monde louent Hashem pour la puissance et les merveilles qu'Il a déployé à leurs yeux donc davantage, Israël, à l'égard duquel la puissance et les merveilles se sont plus fortement manifestées, devrait-il le glorifier.* ». Monsieur Hanus nous explique alors que selon l'analyse de Rabbi Yossé, « **Israël aurait ici à tirer leçon des autres nations.** »

Lévinas va plus loin puisqu'il voit dans le psaume 117 comme « **l'annonce d'un concours des nations et d'Israël dans la louange** » (concours au sens de « *courir ensemble* », et non pas au sens de « *compétition* »). Et donc « *l'énoncé selon Lévinas, d'une forme d'universalité dans la louange qui n'impliquerait aucune confusion des nations et d'Israël. La louange des nations vaudrait encouragement à la louange à plus forte raison justifiée d'Israël, et on aurait donc dans ce concours la rencontre de l'histoire universelle et de ce que Lévinas appelait « l'histoire sainte* ». Les nations se mettant à l'heure d'Israël, accordant leur montre à celle de l'histoire sainte de sorte que leurs actions historiques équivaldraient à des louanges, se fassent, citant Lévinas « *liturgie des belles œuvres et d'actions historiques* ».

Donc, dans ce concert suggéré de louanges, Lévinas entend raisonner sur des interrogations fondamentales sur « *la relation même de l'humanité à l'élection d'Israël et le sens de cette signification d'Israël dans la spiritualité de l'humain* ».

Le psaume 117, nous dit Monsieur Hanus, « *parlerait de l'humanité, de sa division en peuples et nations et de son unité par delà cette division. L'humain pensé à l'horizon de son unité encore à réaliser, d'où la mention explicite de certaines nations, de fragments concrets d'humanité dans le second enseignement qui rappelle l'actuelle dispersion de l'humanité. Les nations seraient ainsi des figures de l'humain encore en formation, cheminement vers son accomplissement. L'humanité divisée en nations signifierait le manque à être de l'humain en tant qu'il réalise cependant une figure inachevée de l'humain. L'humanité donc, comme désir fondamental des nations, mais précisément, désir, portant comme tout désir, sur ce qui est absent. L'humanité donne encore à l'inconnu réalisé dans l'exclusion d'autre figure de l'humain, cette exclusion se fut elle en ingestion et digestion, comme c'est peut-être le cas dans Rome. Selon le principe d'humanisation, les nations découpent ou fixent un aspect de l'humain au détriment d'autres, empêchant ainsi paradoxalement son advenue. Il y aurait donc, selon Lévinas quelque chose comme une contradiction propre à l'existence nationale. Figurer l'humain, et de ce fait, dans le même mouvement, empêcher l'humain d'advenir.* »

Monsieur Hanus explique qu'il convient d'opérer une distinction entre les deux termes employés par les versets du psaume 117 à savoir un « *peuple* » et « *nation* ».

Il s'appuie alors sur le Midrash qui reproduit un enseignement de Rabbi selon lequel « **le terme de « peuple » renverrait à toutes les nations qui, dans l'histoire, ont opprimé Israël tandis que « nation » désignerait celles qui ne l'ont pas fait.** »

Cette distinction est essentielle car elle permet de comprendre la signification du psaume. C'est ainsi que lorsqu'il est dit: « *Louez Hashem tous les peuples* » il faut comprendre qu'il est enjoint à tous ceux qui ont opprimé Israël de louer l'éternel. Monsieur Hanus nous explique alors quelle en est la raison. Il nous dit que, « *bien qu'ayant asservi Israël, ces peuples ont été à son contact et on comprend qu'ils étaient aux premières loges pour assister à la puissance et aux merveilles dont Il a fait preuve à son égard.* »

Il reprend la pensée de Lévinas pour qui, « *il est remarquable que ceux qui ont exercé la puissance politique et guerrière à l'encontre, au détriment d'Israël, puissent reconnaître la puissance de Dieu, en témoigner et Le louer pour cela.* »

Par conséquent, lorsque le texte dit « *Glorifiez-le, vous les nations* », il s'adresse aux nations qui ont coexisté dans l'histoire avec Israël et qui ont pu, à une occasion ou à une autre, assister à la puissance et aux merveilles.

2 - De la multitude à l'empire : les nations comme métaphore de l'humain.

Lévinas lit dans le deuxième enseignement qui se réfère aux temps messianiques, « **la volonté des nations de « participer à l'âge messianique** ».

Monsieur Hanus analyse les offrandes au messie comme « **une reconnaissance de la valeur de l'histoire sainte pour l'humanité.** *L'histoire sainte s'est jouée dans le peuple d'Israël au cœur de l'histoire universelle. Lévinas veut lire l'histoire universelle comme accomplissant déjà, au moins partiellement, une telle reconnaissance. Pourtant, cette histoire est aussi faite, chacun sait, d'asservissement, d'oppression, de persécution... Tout, dans l'histoire des nations, n'est certes pas, comme le dit Lévinas « Chant de louanges à l'Eternel ». Mais on y trouverait, à certains moments, des éclairs de fraternité et d'humanité. Ces instants fugaces, constitueraient les points de tangences entre les deux histoires (l'histoire universelle et l'histoire sainte). Bien plus encore, selon Lévinas, la participation des nations à l'humain n'est pas due au fait que leur histoire, l'histoire universelle, se serait fortuitement hissée au dessus du bruit des combats, de la fureur des victoires et de la désolation des défaites. **Certaines nations, et pas toujours les plus pacifiques, ont fait une place à Israël dans leur histoire, elles l'ont accueilli à un moment ou à un autre.** Dans certaines nations, Israël aura bénéficié d'une « **arsenia** » (terme utilisé par Rachi à propos de l'Egypte dans son commentaire de Deutéronome 23-8 qui signifie en même temps la condition d'étranger et d'hospitalité, terme tiré du grec). Cette arsenia, cette hospitalité, serait annonciatrice de l'humanité ou de la fraternité messianique à venir. Les nations se soucieraient donc à leur manière dans leur devenir historique, de l'humain, comme Israël, qui constitue selon Lévinas, la forme intensive. »*

Ensuite, Monsieur Hanus s'interroge sur la sélection des nations. Pourquoi la Hagmara mentionne t-elle trois nations seulement ? Pourquoi ces trois-la ? Si Rome et l'Egypte apparaissent effectivement dans le verset cité, ce n'est pas le cas de Koush. En revanche, ces trois nations apparaissent dans le psaume 68 dont le second enseignement est un commentaire. Quel est le terme hébraïque que Lévinas traduit par le français « nation » ? Monsieur Hanus va alors essayer de définir le terme « nation » en s'appuyant sur 3 termes hébreux: « Goy », « Ham », « Le hom ».

- Le terme « goy » apparaît en premier dans la Genèse au sein du chapitre relatif à l'humain comme tel. Ce terme réapparaît un peu plus loin, toujours dans la genèse, mais cette fois-ci au pluriel « goyim ». Ce terme « goyim » s'applique ici aux peuples issus des trois fils de Noé. C'est à partir d'eux que les peuples goyim furent dispersés après le déluge. Israël n'en faisant pas partie. Monsieur Hanus explique la notion de la

façon suivante : « Ces peuples, issus des trois fils de Noé, trouvent le principe qui les fait « peuple » dans des **caractéristiques concrètes, tel que l'ascendance, le groupe familial, les langues, le territoire...** En d'autres termes, le peuple au sens « goy » n'est pas la pure multiplication des individus au sens où l'entend la philosophie classique, mais c'est déjà une **multitude façonnée, ordonnée d'une certaine façon naturelle**. « goy » désignerait un premier stade de vie collective par delà le pur désordre individuel, disons par convention *peuplade*. »

- Le terme « ham » signifie « peuple ». Le contexte de l'apparition de ce mot est celui de la tour de Babel. Dieu qualifie les hommes rassemblés de « *peuple un* ». « **L'unité dont il s'agit semble transcender toutes les caractéristiques de la peuplade et impliquer un dessein, un projet commun, une entreprise collective**. Autrement dit, le peuple « ham » ne se définit plus par ses causes premières, matérielles, mais bien par ses causes finales qui en expriment l'essence. » Le « ham » est uni, est un, et non plus par sa nature. Ce peuple un, possède une langue commune et des paroles unies, une unité de langue. Ces paroles, bien qu'unies, sont cependant diverses. Le peuple « ham » réunit les goyim en une unité et transcende les caractères naturels et culturels qui forment la première unification de l'humain.
- Le terme « le hom » apparaît avec la grossesse de Rivka. Pour expliciter le terme « le hom », Rachi signale qu'il n'y a pas de nation « le hom » qui ne soit pas « *malrout* » (le terme « *malrout* » se réfère au pouvoir politique, à la puissance de domination). Le terme « le hom » semble donc signifier tant un **principe d'unité, de cohésion, que dans le verset, un principe de discorde, d'incompatibilité, car la cohésion de la nation en ce sens, implique l'opposition à d'autres ensembles unifiés**. » Le prototype d'une telle opposition est le suivant : « une nation l'emportera sur l'autre nation » dit le verset. « L'une ne tire son pouvoir que de la chute de l'autre ». Monsieur Hanus déduit que « dans ce sens, « le hom » c'est le « nation » au sens d'un **peuple structuré par une organisation de pouvoir**. Mais il n'est pas certain pour autant qu'il faille l'entendre dans un sens exclusivement politique car le terme désigne également le peuple en tant que dépositaire ou porteur d'une sagesse, « le hom » étant aussi « sagesse » et pas seulement « pouvoir politique ».

Monsieur Hanus conclut que l'humain semble pouvoir se présenter sous au moins quatre visages :

- Comme masse,
- Comme peuplade (goy),
- Comme peuple (ham) ou
- Comme association structurée par une puissance politique (le hom), quelque chose comme une vision du monde. Ce terme est plus large que le précédent. Il implique le « *malrout* » mais ce principe de pouvoir ne se déploie pas pleinement car le terme de « *malrout* » désigne encore autre chose.

« Au delà de la nation, le terme « *malrout* » désignerait le passage à la limite du principe d'unification politique et guerrière, passage d'une action orientée vers l'intérieur à une action tournée vers l'extérieur. En définitive vers le tout. Le moment où le principe qui régit la vie d'un peuple se prend pour le principe même de l'humain. L'universalisme comme impérialisme dénoncé par Lévinas. Les hommes se disant à eux-mêmes : 'Faisons l'homme à notre image' ».

Le sens auquel se réfère Lévinas pour la nation est donc « le hom ».

3 - Une typologie de l'humain

Monsieur Hanus explique que « *selon Lévinas, les nations constitueraient des types, des modèles qui donnent à penser une forme pure que l'on retrouverait moins parfaite dans d'autres nations. Les nations sont la « métaphore de l'humain ». Dans les commentaires de textes talmudiques messianiques, Lévinas affirme en parlant des personnages bibliques que chacun d'eux se double d'une signification métaphorique qui en constitue la vérité ultime saisie sous les espèces d'un être réel. Les nations, métaphores métaphysiques, relèvent de l'esprit. Elles sont, à tout le moins, cette faculté de penser. »*

Monsieur Hanus analyse ensuite les trois nations citées : tout d'abord l'Egypte, ensuite Koush et enfin Rome.

L'Egypte

Le texte dit : « *Il lui a encore dit une autre chose : l'Egypte apportera dans les temps futurs un cadeau au messie. Il pensait ne pas devoir l'accepter de leur part, mais le Saint, béni soit-Il, dira au messie : Accepte-le de leur part, (après tout) ils ont « hébergé » nos enfants en Egypte. Aussitôt de grands personnages arriveront en Egypte. »*

L'Egypte est « **un nœud fondamental de l'histoire sainte** » parce qu'elle représente, nous dit Monsieur Hanus, en même temps la terre de servitude pour les fils d'Israël que le lieu où Joseph a pu être le second de Pharaon et installer les siens à Goshen. Au moment même de la persécution, la fille de Pharaon sauve Moïse des eaux rendant ainsi possible la sortie d'Egypte par les hébreux.

Donc l'Egypte est ambivalente et son ambiguïté explique que le messie pense à refuser le cadeau qu'elle apporte. C'est alors Dieu lui-même qui intervient pour qu'il l'accepte et il le fait au nom de la « *arsenia* ». Et la Hagmara parle alors d'importants personnages qui sortiront d'Egypte. « **L'Egypte recevrait donc à proprement parler sa valeur du fait de l'accueil qu'elle offrit, presque malgré elle, aux enfants d'Israël** ».

Monsieur Hanus nous explique alors que « *cette décision de Dieu n'est pas évidente, elle ne va pas de soi, on peut même dire que l'évidence se situait plutôt ailleurs, dans la décision du messie qui était prêt à refuser le cadeau. C'est Dieu lui-même qui doit rappeler que le milieu d'oppression fut aussi un milieu de maturation et que les 70 membres de la famille de Jacob, Israël, entrés en Egypte, en sortiront comme un peuple un. »*

Koush

Koush est en fait l'Ethiopie. Selon le texte : « *L'Ethiopie fait un raisonnement a fortiori à son propre sujet : pour eux qui les avaient réduit en esclavage, il en est ainsi (et on a accepté leur cadeau). Le Saint béni soit-Il a donc dit (au messie) : Accepte-le de leur part. Aussitôt : l'Ethiopie s'empressera de tendre les mains vers Dieu. La question est de savoir qui est Koush. »*

Le commentaire de Lévinas au sujet de Koush est le suivant : « *pays d'hommes noirs qui n'a rien à se reprocher ni à se louer de rien, du moins selon la bible, et n'est jamais le théâtre d'événements importants.* » Il s'agit donc ici simplement d'une référence géographique.

Ce serait à ce titre que Koush apporterait un cadeau et c'est également à ce titre qu'un cadeau

pourrait être accepté sans ambiguïté. « **Koush serait donc la métaphore de ces nations sans histoires, ni amicales, ni hostiles au message d'Israël, une nation pacifique par défaut, comme l'homme naturel de Rousseau** ».

Selon Monsieur Hanus, il ne faut pas s'attacher à ce que Lévinas dit ici mais s'intéresser à ce que Koush a apporté dans l'histoire universelle et à son origine dans les textes bibliques. Monsieur Hanus complète alors la pensée de Lévinas en accordant à Koush une place bien plus importante bibliquement.

Il nous dit : « *On apprend des versets que Koush est le fils de l'un des fils de Noé (Cham) qui est donc le frère de Misraïm, de Pout et de Canaan et surtout le père de Nimrod. Et ce n'est pas sans référence avec l'épisode de Babel où l'humanité faisait un peuple un. Il est même, selon Rachi, l'instigateur de la révolte de ce peuple un envers son créateur. Dès lors Koush ne serait pas si insignifiante que le commentaire de Lévinas semblait le dire. Il semble problématique de la qualifier de pacifique même au sens d'un pacifisme passif parce que c'est à propos de Nimrod qu'apparaît dans la Torah le terme de « malroul » au sens de « domination ». Et je signale que le Midrash établit une sorte d'analogie entre Nimrod et Essars. Le verset dit la chose suivante : « Et Koush engendra Nimrod qui commença à lui être puissant sur terre, lui fut un puissant chasseur devant Hashem. » Selon le Midrash, Nimrod aurait été l'un des artisans de la cuisson des briques nécessaires à la construction de la tour de Babel. Il me semble donc que Koush revêt toute sa signification dans la puissance de la révolte contre le créateur. »*

Rome

Afin d'analyser Rome, Monsieur Hanus se réfère au texte suivant: « *Le criminel empire romain a fait (à son tour) un raisonnement a fortiori à son propre sujet: Si pour eux qui ne sont pas leurs frères, il en est ainsi, nous qui sommes leurs frères à plus forte raison. Le Saint béni soit-Il a dit alors à l'ange Gabriel: Fâche-toi contre la bête fauve des roseaux (communauté de vaillants).*

(Qu'on peut lire comme suit) : Fâche-toi et repousse la bête fauve et garde pour toi en possession la communauté (d'Israël). Autre interprétation : Repousse la bête fauve des roseaux qui habite entre les roseaux (dans la forêt), puisqu'il est écrit : Le sanglier de la forêt la dévore et les bêtes des champs en font leur pâture. Rabbi Hiya fils de Abba a dit au nom de Rabbi Yohanan : Repousse la bête fauve dont tous les actes ne s'inscrivent que d'une seule plume. »

Rome, la mauvaise et l'injuste, se livre au calcul suivant, nous dit Monsieur Hanus : « *Etant donné que l'Egypte qui a asservi Israël mais a vu son cadeau agréé au motif de son accueil et que Koush, qui n'a pas asservi Israël mais qui n'entretient des rapports que lointains avec lui a bénéficié du même traitement, alors pourquoi moi, Rome, qui certes, a opprimé Israël et a incendié le temple, mais qui suit aussi le frère d'Israël, ne bénéficie pas de la disgrâce ? **Rome fait front sur la fraternité qui la lie à Israël.** A nouveau donc Rome est le lieu d'une ambiguïté. Les termes qui la désignent la condamne sans détours mais elle fait parfois l'objet d'appréciations bien moins dépréciatives ».*

Le Saint béni soit-il en appelle à l'ange Gabriel qui l'exhorterait à se fâcher contre la bête des roseaux (l'expression vise ici Rome). L'ambiguïté ne joue pas en faveur de Rome comme c'était le cas pour l'Egypte et pour Koush mais en sa défaveur. Rome est condamnée. Et toute la suite du deuxième enseignement de Rabbi Yossé porte sur ce verset 68 qu'on interprète de diverses manières:

- Se fâcher contre la bête revient à reconnaître devant l'assemblée d'Israël que **la bête asservissait jusque là**. Il s'agirait d'une **libération**. Lévinas commente cette première interprétation : « *la lutte avec Rome est une préservation d'Israël, chance d'une humanité régénérée* ».
- La bête des joncs désignerait le sanglier des forêts foulant au pied la vigne d'Israël.

Donc il serait encore question de **pouvoir et d'oppression**. Lévinas rapporte alors deux enseignements : il insiste sur le fait que le sanglier (ou le porc) possède les apparences d'une pureté dont il est en réalité dépourvu (il a le sabot fendu mais ne rumine pas, c'est là, la condition apparente qui y est mais celle qui est cachée fait défaut). Le Midrach enseigne par ailleurs que Rome présente le visage de l'homme (Adam) seulement sur son apparence. Il y aurait donc une idée de **tromperie** inhérente à la civilisation romaine qui explique l'influence qu'elle exerce sur Israël. Le second enseignement concerne le sanglier des forêts qui est la 4ème bête de la vision de Daniel.

- Le jonc que le roseau renverrait à la plume et à l'âme contre Israël. Le Talmud viserait ici **les écrits anti-juifs** ainsi que **la promptitude des penseurs romains à accuser d'une seule plume Israël**.

Enfin, une lecture midrachique permet de s'attacher au terme hébraïque Kavod qui veut dire bataille que l'on peut entendre au sens de proximité. **Donc l'extrait attribue les malheurs d'Israël à sa volonté de se rapprocher de Rome**. Cette dernière interprétation pointe le danger de vouloir se rapprocher à l'indéniable puissance romaine.

4 - Stockage de l'humain ou les entrepôts de l'universel

L'extrait suivant porte à nouveau sur Rome et souligne sa puissance d'une façon étonnante : « *Rabbi Yichmaël a fait transmettre à Rabbi encore un autre enseignement (qu'il tenait de son père) : Il y a trois cent soixante cinq rues (ou places importantes) dans la grande ville de Rome, dans chacune il y a trois cent soixante cinq tours (des silos), dans chaque tour, il y a trois cent soixante cinq étages, et dans chaque étage il y a de quoi nourrir le monde entier. Rabbi Chimon fils de Rabbi a demandé à Rabbi, selon d'autres c'est Rabbi Yichmaël fils de Rabbi Yossé qui a demandé à Rabbi : Pour qui tout cela ? - Pour toi et pour tes compagnons et pour ton entourage, ainsi qu'il est dit : Le profit de son trafic et son profit mal acquis finiront par être consacrés à l'Eternel, ils ne seront pas entassés et ils ne seront pas amassés, car ce sera pour ceux qui sont assis en présence de l'Eternel.* »

D'après ce passage, Rome vit donc dans la surabondance puisque chacun des étages, des tours, des rues contient de quoi nourrir le monde entier. « **L'humanité romaine réside dans la surabondance de biens nécessaires à la vie des hommes entreposés. Rome est quantitativement sublime. Il y aurait dès lors, dans la condamnation de Rome, quelque chose comme une critique de l'accumulation pour l'accumulation, voire selon Lévinas, une critique du capitalisme.** »

Selon lui « *l'économie des richesses de pure accumulation, les choses devenues inutiles et comme revenues à leur matière première. Les choses séparées de l'homme, les choses devenues marchandises et bientôt l'humain devenu lui-même marchandise soumise aux lois du marché et à la recherche du profit.* »

Les nourritures sont à entendre au sens figuré de « sciences » et de « techniques ». Le passage relate l'interruption de l'énumération de tous ces biens par Rabbi Chimon qui demande à Rabbi « *Pour qui tous ça ?* » Autrement dit « A quelle fin ? ». « **Une telle accumulation de bien ne peut avoir de sens qu'à destiner ses réserves au monde lui-même, faute de quoi, l'accumulation, bien que grandiose, devient absurde.** »

Face à Rome, nous dit Monsieur Hanus, dont l'économie conservatrice est étroitement liée à la pratique guerrière, à l'universalisme prosélyte et militant, ce passage du Talmud nous inviterait à penser un autre rapport au bien et à l'universel . C'est ainsi qu'on pourrait lire, nous dit-il, la totalité de l'extrait comme un commentaire ou une explicitation du mot « *tout* » :

- Dans le premier moment de l'extrait, il semble qu'il faille entendre le mot « *tout* » au

sens totalité. « Pourquoi tous les peuples et les nations devraient-ils louer Hashem selon la Hagmara? Parce qu'ils ont assisté au cours de leur histoire à des choses puissantes et merveilleuses qui témoignent d'une certaine grandeur de l'existence nationale sanctionnée dans l'histoire par ces choses puissantes et merveilleuses. L'histoire, autrement dit, contient de réelles splendeurs, mais la splendeur d'Israël si elle n'est pas sans lien avec celle-ci, se joue hors de l'histoire. Il y aurait donc dans l'histoire, comme un effet de vérité, qui ne serait certaine pas immanent à l'histoire. Ce que dit en quelques sortes le « car c'est sur nous que sa générosité s'est alourdie ».

Il y aurait donc dans l'histoire des hommes comme « une occasion offerte à Israël d'accéder à d'autres splendeurs. L'histoire serait porteuse d'un sens qui ne se donne pas dans l'histoire mais dans un au delà, dans un « en dehors de l'histoire » qui est le lieu de révélation du vrai, du « emet ». Les nations donc, qui sont des agents de l'histoire, sont porteuses de sens mais à condition d'être transportées au delà de leur facticités historiques. De ce point de vue, c'est l'histoire qui est une métaphore et Israël c'est le nom propre d'un tel débordement. »

- Dans le second passage de l'extrait, le « tout » reçoit une signification différente. En effet, il vise un au delà de l'évidence de son sens. « Tout » signifie maintenant « y compris les plus hostiles ». La question alors se pose de savoir jusqu'où va ce « tout » ? Doit-il inclure Rome ? « C'est désormais le visage noir de l'histoire et des nations ». Monsieur Hanus considère que l'Egypte et Koush sont incluses dans le cœur des nations. Rome en revanche, en est exclu bien qu'elle ait pu arguer de sa fraternité avec Israël. **Alors pourquoi met-elle en avant cette fraternité ? Pour nier la différence.** « Nous sommes tous frères, donc nous sommes tous les mêmes. Tous se valent car rien au fond ne les distingue. La distinction est donc niée dans le moment romain de la fraternité. Et la fin du second enseignement semble confirmer que c'est bien là, le lieu du problème, les malheurs d'Israël proviendraient de sa volonté de se rapprocher de Rome et de s'assimiler à elle. Pourtant qu'y a-t-il de répréhensible dans cette volonté d'assimilation fraternelle ? Ne pourrait-on pas penser au contraire qu'il y a là quelque chose de messianique ? La confusion d'Israël et de son frère romain interdirait le renouvellement du sens des choses puissantes et merveilleuses contenues dans l'histoire, elle inaugurerait un monde réduit à l'histoire, à ses événements. Un monde insensible au caractère métaphorique de l'histoire, dans lequel les merveilles et splendeurs ne sauraient se dire qu'en termes guerriers et/ou politiques. Raison pour laquelle il convient d'exclure Rome du « tout ». Au fond, Rome a prétendu au « tout », à l'universel, c'est là le sens de l'empire et elle l'a réalisé en un sens. »

Monsieur Hanus conclut en se référant au 3ème propos de Rabbi Yossé qui nous apprend que Rome, possédant de quoi nourrir des millions de fois le monde dans son ensemble, ne l'a pas nourri. « Rome est « tout » mais sous un mode figé, quantitatif, conservateur. Lévinas écrit : « il existe une tyrannie de l'universel et de l'impersonnel, ordre inhumain quoique distinct du brutal. » De cet universel là, il convient de se séparer car il n'est qu'un masque. »

C) « Paul de Tarse et le déclin de l'universalisme juif. »

Par René LEVY, philosophe, directeur de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes, directeur scientifique de la collection les "dix paroles" aux Editions Verdier et de "Libelle" aux Editions de l'Age d'homme et auteur des ouvrages « La disgrâce du signe, essai sur Paul de Tarse » paru aux Editions l'Age d'homme et de « La divine insouciance », paru aux Editions Verdier.

Monsieur Lévy introduit son propos en expliquant le choix des termes qu'il utilise. Pourquoi « *universalisme juif* » ? Pourquoi « *déclin* » ? « *L'universalisme juif* » : cette formule est-elle contradictoire ? Le terme « *déclin* » est-il impropre ?

L'universalisme juif

Par « *universalisme* », il faut entendre « *une doctrine, non seulement une doctrine, mais une doctrine adhérente à la pratique. Pas une doctrine abstraite et non contraignante mais impérative, une torah, une loi. Une loi dont Noah fut le dépositaire et valant pour l'humanité post-diluvienne, loi dite une première fois puis répétée au Sinaï, loi dont pourtant les hommes furent déliés plus tard. Une déchéance de l'humanité à laquelle semble t-il répond la déchéance juive.* »

Monsieur Lévy nous explique ensuite que le terme d'universalisme a deux acceptations :

- a) L'universalisme comme doctrine universelle, c'est à dire, suivant la formule évangélique, une doctrine **à l'adresse de tous**, sans distinction de rang ni d'âge. Rappel de la formule Paulinienne : « il n'y a plus ni juif, ni grec, ni femme, ni homme, ni esclaves, ni hommes libres. »
- b) L'universalisme comme doctrine **de** l'universel (tel que l'on parle du communisme comme de la doctrine **du** commun, de la communauté des biens).

Enfin, Monsieur Lévy nous définit ce qui, pour lui, constitue « *l'universalisme juif* ». Il considère qu'une « *doctrine est dite juive soit qu'elle s'adresse qu'aux seuls juifs, à l'exception des non-juifs, et n'engage qu'eux (c'est le cas, croit-on, de la loi juive) soit qu'elle s'adresse à tous mais est produite par le juif (tel qu'on parlerait par exemple de doctrine platonicienne voulant désigner par là, la doctrine de Platon). On a pu dire de la sorte que la psychanalyse était une science juive car produite par des juifs, principalement Freud.* »

Il poursuit en estimant que « *si nous parlons d'universalisme juif comme d'une doctrine universelle à l'adresse de tous, ce peut-être qu'en tant qu'elle est produite par les juifs, spécialement les prophètes, ou plus tard les Hahamim. En effet, un universalisme qui n'engagerait que les juifs serait contradictoire. L'universalisme juif s'adresse donc à tous, juifs et non juifs, même inégalement. S'il existe un universalisme produit et promu par les juifs à l'égard de tous, il ne peut manquer de comporter un objet de doctrine, un objet principal qui revêt un caractère universel. Si des objets culturels particuliers, notamment dans les arts, accèdent sans perte au rang d'universel (comme par exemple le jazz), il n'en va pas de même d'une doctrine. Le caractère universel d'une doctrine, à la différence des arts, exclut tout autre caractère particulier. Le corps tout entier d'une doctrine universaliste ne saurait admettre rien qui demeure particulier.* »

La conséquence légale est alors la suivante : « *Tout comme comportant des lois coutumières, des rites, qui forment le droit positif, il semble devoir les abroger pour accéder à l'universalité.* » **C'est donc un code pour quelque peuple que ce soit, s'il veut accéder à l'universalité. Il doit renoncer, abroger, abolir tous les rites particuliers qu'il**

comporte. « Ce caractère universel, propre à l'objet d'une doctrine universaliste, nous l'appelons simplement universalisme. Notre universalisme juif ainsi défini, revient donc à dire que l'universalisme juif est une doctrine juive de l'universel. »

Monsieur Lévy s'interroge ensuite. Par quel moyen une doctrine juive peut-être dite universelle?

- **Ce n'est pas par la langue**, nous dit-il, que l'objet d'un universalisme juif revêt un caractère universel puisque l'hébreu, même s'il peut et doit atteindre la sainteté, n'est pas une langue universelle mais seulement particulière, voire une langue d'exception.
- **C'est donc par l'idée.** « Si ce n'est pas par la forme, c'est donc par la matière qu'une doctrine peut être dite universelle », nous dit Monsieur Lévy. « Nous disons que l'universalisme juif, s'il existe, a promu des idées, voire des idéaux universels. Citons, par exemple, les juifs français du 19^e siècle, ceux-là ont cru à cet universalisme juif d'idées, même les plus conservateurs (c'est à dire les religieux sauf les orthodoxes). Ils étaient convaincus que les prophètes avaient été les premiers à promouvoir les idéaux de justice et de liberté que la révolution française proclamait. La révolution de 1789 a sorti les juifs de France de leur torpeur particulariste et les a rendu, pour ainsi dire, à leur sensibilité universelle, fusse même aux dépens de leur fidélité à Moïse. Conservateurs, libéraux, assimilés (les frères Reinach), tous voulaient voir dans le juif un acteur du monde nouveau. Il suffit, pour bien comprendre l'attitude juive française, de la comparer avec celle des juifs d'Allemagne (notamment Marx) à l'égard du juif comme figure. Pour Karl Marx, le juif incarne exclusivement l'égoïsme et préfigure la bourgeoisie. Il est stupéfiant de comparer les textes sur les juifs écrits par des juifs français à ceux écrits par des juifs allemands. Les juifs français, grâce au souffle de la révolution, s'étaient rappelés à leur vocation à l'universel, ce que n'ont pas fait les juifs allemands. L'israélite français, même anarchiste comme Bernard Lazard qui fut d'abord un antisémite à la manière allemande, un juif assimilé ultra gauchiste et antisémite, même lui se représente à la fin, quand il s'arrache au modèle allemand, comme un ferment d'universel, comme le levain de la société nouvelle. Il raisonne à la différence de Marx et à l'instar de Monsieur Bernard Lazard qui est resté anarchi-socialiste jusqu'au bout, en considérant le juif comme la figure même du révolutionnaire. »

Rappelons la règle fondamentale qui est que « **d'un corps de la doctrine universaliste, le caractère universel exclut tout autre caractère particulier** ».

Monsieur Lévy explique ses propos de la manière suivante : « Certes, les prophètes d'Israël (Moïse le premier) ont promu les idéaux de justice et d'équité, mais ils ont encore et plus, promulgué les lois immuables qu'on appelle les rites juifs. Alors à quoi bon évoquer leur exemple ? Tous les juifs français ont protesté de leur universalisme au 19^e siècle mais ces protestations ont fait long feu car il restait la loi, la loi mosaïque, séparatrice, exclusive. Aussi n'est-il pas étonnant que Salomon Reinach lança un appel en 1900 dans l'organe même du judaïsme conservateur, le journal « l'univers israélite ». Par cet appel, Reinach demanda à ses coreligionnaires d'abandon purement et simplement les lois dogmatiques tel que le Shabbat, la Cacherout etc. Comme on peut le deviner, cette lettre ouverte a suscité beaucoup de réactions et le débat s'est très vite enflammé. Alors cette lettre ouverte était-elle le fait d'un renégat ? Pas exactement car Reinach savait obscurément l'incohérence des conservateurs qui se voulaient universalistes mais en même temps fidèles aux rites. Il savait leur incohérence. Il voulait la résoudre. Pour lui, il fallait choisir entre le particularisme des juifs orthodoxes représentés par les russes et les polonais (« les pouilleux » pour l'époque) et la fidélité à l'universel et donc à l'assimilation. Il n'y avait pas d'autres alternatives, il fallait être cohérent. Aussi Reinach s'en prend-t-il aux juifs conservateurs. Il tente alors d'obtenir une solution d'universel par séparation du judaïsme avec ses composantes dogmatiques. On sait qu'en guise de solution, il ne resta rien. »

Paul de Tarse et le déclin

Monsieur Lévy s'attarde ensuite sur la choix du terme « *déclin* ». Il choisit d'utiliser ce terme car il estime que les juifs ont déchu. Ils ont déchu quand ils n'ont pas disparu. « *N'importe la cause ou les circonstances, dit-il, ils ont déchu, déchu de leur rang qu'ils affectaient de tenir responsables à l'égard des autres hommes.* »

Paul de Tarse (Saint Paul) atteste de cette déchéance. Il explique alors que « *n'importe les circonstances, **l'hostilité des hommes, notamment celle des romains, a rendu le juif indifférent à l'homme et soucieux seulement de sa conservation.** Que le juif ait une obligation à l'égard des autres hommes ne signifie pas qu'il soit leur obligé, **le juif n'est pas leur débiteur**, bien au contraire, combien de non juif lui sont-ils redevables ? C'est donc le non juif qui serait plutôt débiteur. Lorsque je dis que le juif a une l'obligation à l'égard des autres hommes, je n'entends pas qu'il soit leur débiteur. J'entends que le juif **se** doit à l'autre homme, que le juif se doit à l'homme qu'il est lui même comme autre. Ce que le Talmud appelle « *Ha Adam* ». **Ce que le juif se doit à lui-même comme homme.** »*

Paul de Tarse et l'universel

Monsieur Lévy fait ensuite référence au courant du Nohaïsme. Y-a-t-il, au sein de la Torah, les conditions nécessaires à l'émergence de l'universel ? « *Tout tourne autour de la loi, c'est à dire que le problème de l'universel tourne autour de la loi juive* ».

La loi juive, la Torah, comporte :

- **Les lois rationnelles c'est à dire les « michpatim »**
- **Les lois dogmatiques c'est à dire les « houkim »** (c'est le cas, par exemple, des lois alimentaires, des lois vestimentaires ou des lois de pureté).

Il est possible de distinguer les lois rationnelles des lois dogmatiques de la manière suivante : les premières, les michpatim, sont **universalisables** alors que les secondes, les houkim, ne le sont pas. Les lois rationnelles sont **valables pour tous** à la manière où Kant définit l'impératif catégorique dans sa critique de la raison pratique. En revanche, les lois dogmatiques sont des lois valables uniquement pour quelques-uns d'entre les hommes (nommément les juifs). Les lois rationnelles sont l'objet d'un consensus général tandis que les lois dogmatiques sont non consensuelles.

Alors Monsieur Lévy s'interroge : « *les lois dogmatiques relèvent-elles d'un particularisme national, d'un exclusivisme ethnique aggravé par des siècles de persécutions ? Tous les historiens l'affirment. Sont-elle simplement des rites ancestraux, des rites souvent extravagants ? Peut-être. Mais rappelons la règle : **le caractère universel d'une doctrine universaliste exclut tout autre caractère particuliers.***

Faut-il donc en conclure, comme l'a fait Reinach, qu'il faut nous affranchir des lois dogmatiques sinon de n'être un juif moderne, un juif de l'universel favorable à l'universel? Faut-il nous affranchir des lois dogmatiques insolubles dans la société universelle ? Est-ce à dire qu'il faut abolir le Shabbat, la Cacherout ? Le libéralisme est tout aussi inconséquent que le conservatisme. Pour être rigoureux, il faut être assimilationniste (ce sera l'attitude incarnée par Reinach).»

Alors quelle a été la pensée de Paul sur le sujet ? Monsieur Lévy nous dit que « *Paul a récusé la loi (la mitsva), il n'a pas aboli la Torah, il n'a pas renoncé à la loi, ni même à l'obéissance. Paul le dit lui-même, à la suite de Jésus, **il ne vient pas abolir la loi mais l'accomplir** : Paul a récusé la loi pour autant qu'elle est **extérieure, il a récusé la loi pour autant qu'elle vient de dehors, notamment la loi dogmatique car elle est extérieure par essence.** Prenons l'exemple de la Cacherout. Il n'y a pas d'esprit rationnel pour nous convaincre de*

manger casher. La Casherout il faut s'y plier. La Casherout est donc une des lois à laquelle il faut se plier sans l'aide de la raison.

*Mais Paul récusé aussi, et c'est là le point capital à l'origine de nombreux contresens, les lois rationnelles ! **Pour autant que celles-ci se donnent du dehors, comme extérieures à soi.** Autrement dit, on peut obéir à la loi rationnelle comme à une loi venant du dehors, comme à une loi extérieure à soi.*

Dans la disgrâce du signe, je cite l'exemple de la loi rationnelle chez Kant : La doctrine de la loi chez Kant est en régression de Paul car tout indique que le rapport à la loi, même à la loi morale, est un rapport à la loi comme venant de dehors, la volonté, la raison, la raison comme le dehors de la volonté. »

Il faut bien comprendre cette distinction entre la loi extérieure et la loi intérieure. Paul récusé la loi pour autant qu'elle se donne comme extérieure. A contrario, il réhabilite la loi rationnelle pour autant qu'elle vient de dedans, qu'elle se produit de la conscience humaine. En effet, Paul récusé la loi en général, qu'elle soit rationnelle ou dogmatique, du moment qu'elle se donne du dehors, comme extérieure. Plus exactement, Monsieur Lévy nous dit « *c'est le rapport de l'homme à la loi comme quelque chose d'extérieur qu'il récusé, Paul est d'une violence extrême à l'égard de ce qu'on peut appeler « les consciences serviles » notamment les pharisiens. En d'autres termes, il condamne l'obéissance servile à la loi car nous plions à la loi comme une loi qui nous vient de dehors, c'est à dire Dieu, **mais d'un Dieu comme le dehors volant tandis que chez Paul, Dieu c'est l'intérieur de l'Homme.** »*

Concernant les lois dogmatiques, l'obéissance étant toujours servile, il faut les abolir. C'est ainsi que Paul va abolir la circoncision (notons que la circoncision représentait aux yeux des romains une abomination).

Alors qu'en est-il des lois rationnelles ? Peut-on parler ici d'obéissance servile à l'instar de Kant et de Reinach ? Pour Paul, l'ex-pharisien, l'ex-zélot de la Torah, **le sujet servile par excellence, le sujet à la loi du dehors par excellence, c'est le juif.** Monsieur Lévy nous explique que pour Paul, « *la loi du dehors c'est la loi mosaïque, la loi inscrite sur les tables de pierres. L'obéissance à la loi comme dehors laisse inmanquablement la place à ce que Jésus appelait déjà l'hypocrisie, pire elle laisse la place imprenable à ce que j'ai appelé « l'assimilation » »*

Monsieur Lévy s'interroge : « *Comment le juif peut-il répondre à cela ? Est-il coupable de tout ce dont Paul l'accuse ? Coupable, non. Servilité et fausseté ? Oui, indéniablement. Paul a raison. Bien sur, cette accusation ne concerne pas tous les juifs, notamment pas les Hahamim, mais les juifs qui se proclamaient auparavant pharisiens et qui se disent aujourd'hui religieux. Tout juif normal en somme est coupable de ce dont Paul l'accuse. Il réclame des juifs hors normes. Alors comment être « hors norme » si l'on veut rester fidèle à Moïse ? C'est là tout le problème. Que répondre aux invectives de Paul ? Que répondre si l'on admet avec lui que l'obéissance servile est néfaste et qu'elle est d'autant plus servile qu'elle se porte sur les lois dogmatiques ? Le juif fidèle à Moïse peut-il échapper à la condition de servilité aux particularismes qui le grève ? Voilà le problème. Les deux choses sont liées bien évidemment : le juif s'arrache au particularismes à mesure qu'il s'arrache à sa condition servile. Le juif gagne en conscience universelle à mesure qu'il devient plus libre, sans se soustraire à la loi même dogmatique. Comment prétendre demeurer libre sous le joug de lois dogmatiques ? Comment nous arracher sans déflections aux particularismes juif ? Comment pouvoir accéder sans reniement à la conscience universelle ? »*

L'obéissance aux lois juives et la liberté

Monsieur René Lévy débute son propos en s'appuyant sur une citation de Rabbi Joshua Ben Levi, qui, après avoir cité le verset « l'inscription de Dieu gravée sur les tables » dit « *ne lit pas gravé mais liberté* » d'où sa conclusion « **il n'y a d'affranchi que le juif qui s'affaire à la loi, à la Torah.** ».

René Lévy s'interroge sur l'origine du problème et comprend alors qu'il vient de l'impossible conciliation entre l'obéissance aux lois juives et la liberté, autrement dit l'impossible conciliation d'une pratique pieuse et de la liberté pensée.

Cela dit, Rabbi Echoua nous dit l'inverse ! **Les lois inscrites sur les tables de prière sont celles garantes de la religion juive.** Pour lui, c'est dans les lois dogmatiques que s'affirme la liberté juive.

Il convient de noter que le verbe « s'affaire » a une importance considérable pour la compréhension du raisonnement. Le verbe « s'affairer » à la Torah ne désigne pas seulement la pratique, il désigne encore et principalement l'étude, celle-ci portant également sur les lois rationnelles et les lois dogmatiques. **Un juif a l'obligation d'étudier les deux.**

Monsieur Lévy se demande alors : « *Qu'est-ce qu'étudier ? Étudier la loi ? Qu'est-ce que le Talmud Torah ? D'emblée j'exclue l'étude légale, strictement halakhique, ce que Paul appelle « la connaissance ou science de la loi ». Parce que l'apprentissage de la loi n'est pas à proprement parler « Talmud Torah », l'étude de la loi. Savoir quelle est la loi, quels sont ses détails, ce que Maïmonide appelle « Mitsva ou Purusha » c'est à dire savoir ce que sont nos devoirs de juif, cela relève de la pratique seule et pas de l'étude car la pratique implique pour être opérable, la connaissance de ce qu'il faut faire. Ce savoir constitue l'apprentissage de la loi ou la science de la loi, ce que l'on appelle l'étude halakhique. Nulle pratique qui ne soit déjà quelques savoirs. Certes, l'étude de la loi suppose la connaissance de la loi mais elle la dépasse. **L'étude de la loi, par opposition à l'apprentissage de la loi, recherche le sens de la loi.***

Il ne faut pas entendre ici la raison d'être de la loi, sa raison suffisante. Et pour cause, si la raison des lois rationnelles est effectivement suffisante, d'où vient leur rationalité, celle des lois dogmatiques ne l'est nullement. Il n'y a pas de raison suffisante à la Casherout. Non seulement, la raison des lois dogmatiques n'est pas suffisante, mais elle ne saurait l'être. A la différence des michpatim qui, s'ils n'avaient pas été promulguées par Moïse, l'auraient été par la raison, c'est la définition que l'on donne traditionnellement des michpat. Les Houkim, elles, ne sauraient l'être. Si elles n'avaient pas été promulguées par Moïse, aucun esprit au monde n'aurait pu les créer.

Les michpatim se justifient d'elles-mêmes, et c'est bien pourquoi nous parlons de lois rationnelles, les Houkim ne se justifient pas d'eux mêmes, et c'est pourquoi nous les appelons lois dogmatiques.

Les Hahamim déclarent que les houkim émanent d'un esprit divin. Est-ce à dire qu'il ne faille pas vouloir les justifier ? Est-ce à dire qu'il faille se résoudre à les observer et les accomplir servilement ? Non car vouloir justifier les houkim, c'est en fait cela qui justifie l'étude de la loi, Talmud Torah (au delà du savoir).

S'il n'y avait que des lois rationnelles qui se justifiaient d'elles-mêmes et des lois dogmatiques injustifiables par elles-mêmes et relevant uniquement de l'apprentissage servile, l'étude de la loi, le Talmud Torah n'aurait pas d'objet. Le Talmud Torah formerait un ensemble vide et c'est pourquoi depuis toujours, les juifs désireux d'études véritables renoncent à la Torah, pour des objets plus propices comme les sciences, les arts, la littérature. S'il existe donc bien un objet du Talmud Torah qui ne soit pas vide, c'est celui-la : la justification de la loi d'autant plus infinie que celle-ci se justifie moins. Il me revient à moi de la justifier, il me revient d'y appliquer mon esprit de toute sa force, sans pourtant jamais espérer en rendre raison, sans jamais atteindre « la suffisance », sans jamais

pouvoir parvenir au stade où je puis déclarer « il suffisait d'y penser ». Non, il ne suffit jamais d'y penser et c'est pourquoi l'esprit gagne en puissance. Les houkim attestent à la fois l'insuffisance de la raison elle-même et paradoxalement sa puissance à rendre sens, une puissance créatrice, ce qu'on appelle « la liberté ».

*Il conclut que « des lois rationnelles auront raison et des lois dogmatiques il faut rendre sens. Cet excès de la loi, notamment dogmatique, sur la raison qui la fait regarder comme un décret marque son caractère révélé, **c'est l'indice de la révélation**. Les lois rationnelles se donnent à la raison tels des faits de la raison. Les Houkim, eux, s'y révèlent.*

Dans l'étude, l'enjeu donc pour le juif de Moïse devient non plus principalement les houkim mais cette fois, les lois rationnelles puisque parlant d'elles-mêmes, elles semblent infirmer l'existence de la révélation. L'enjeu c'est la raison humaine, se suffit-elle ou non ?

Peut-elle et doit-elle, même s'agissant des lois rationnelles, reconnaître son insuffisance, voire carrément sa non-suffisance ? Oui. Peut-elle renoncer à vouloir rendre à tout raison ? Peut-elle enfin concéder la primauté du sens à l'infini sur la raison suffisante ? Oui. »

Monsieur Levy poursuit son analyse en faisant le lien maintenant avec l'universel. Il cite pour ce faire, un passage de la *Halakha* chapitre 11 : « A quelles conditions un non-juif est-il hasside, et non plus seulement un haham (un intelligent) ? A la condition qu'il reconnaisse que les lois rationnelles lui sont enjointes par la bouche de Moïse et non seulement prescrites par la raison. »

Monsieur Levy nous explique : « que le non-juif accède à la reconnaissance de la révélation par l'intermédiation de Moïse ne signifie en aucun cas allégeance et soumission à Moïse comme des esprits maladroits et mal-attentionnés seraient susceptibles de l'entendre. Cela signifie de sa part la reconnaissance d'une insuffisance foncière de la raison humaine qui paradoxalement fonde sa puissance à rendre sens, sa puissance créatrice. C'est de la part du non-juif la reconnaissance de la puissance de sa raison et le rejet de sa puissance.

Monsieur Levy conclut son raisonnement en définissant « l'universalisme juif par le fait de proclamer et montrer par et à force d'études véritables la puissance de la raison et sa non-suffisance. Il doit proclamer non un universel de la raison suffisante comme dans le rationalisme classique, mais un universel de la révélation. Il doit combattre en lui la volonté de religion et hors de lui toutes les formes de suffisance, la pire et la plus insidieuse étant celle de l'esprit. »

Débat questions-réponses suite à l'intervention de M. René Lévy sur « Paul de Tarse et le déclin de l'universalisme juif »

- Paul a-t-il voulu créer une religion ?

Non, le paulinisme est une tentative d'arrachement de la religion. On peut même dire que si Paul avait connu le christianisme postérieur, il l'aurait condamné comme il a condamné le judaïsme. Le christianisme est une religion et ce n'est pas le messianisme des apôtres. Il en procède mais il y a comme une phase de transition.

- Finalement, qu'est ce qu'a produit le paulinisme ? Que nous a-t-il donné ?

Le paulinisme est encore présent. Il est aujourd'hui transformé, recyclé par la religion et se retrouve dans le christianisme. Un paulinisme plus authentique se retrouverait plutôt dans des

épi-phénomènes de l'histoire occidentale ou chrétienne, notamment dans les soubresauts révolutionnaires. La critique par Marx de la religion est à bien des égards paulinienne. Celle de Nietzsche l'est aussi, bien qu'il condamne violemment Paul comme figure de religion.

- Qu'en est-il de Spinoza ?

Spinoza est plutôt un précurseur de assimilationniste moderne. Il n'a pas fait la nuance que Paul a faite. Spinoza est une régression, comme Kant, sur Paul.

- Concernant la contradiction entre obéissance à la loi et liberté, les lois physiques ou celles de la gravitation, par exemple, sont des lois universelles. Mais qu'en est-il lorsqu'on s'intéresse aux lois qui régissent les relations entre les hommes. Le terme d'universalisme juif est un terme quelque peu choquant. Nous savons qu'après la seconde guerre mondiale, il a été défini les droits de l'Homme comme des droits universels. Mais le problème majeur qui s'est posé avec ces lois était justement le fait qu'elles ne pouvaient pas avoir de caractère universel car ce qui est vrai dans un endroit x n'est pas forcément vrai dans un autre endroit y.

Il y a des relativistes pour qui il n'y a pas de lois universelles et j'identifie ce comportement à de la mauvaise foi. Je considère qu'il y a bien des lois universelles au sens où je l'entends c'est à dire qu'il y a bien des lois qui peuvent s'appliquer à tous sans distinction. La question qui se pose est que, quand bien même on accorde qu'il y ait des lois morales universelles, des impératifs catégoriques selon Kant, les houkim disent quelque chose. Les houkim demandent qu'on les étudie, qu'on leur rende sens. Ce qui ne veut pas dire qu'on expliquera jamais suffisamment les houkim. Pourquoi voudrait-on toujours que les choses s'expliquent suffisamment ? Parce que nous sommes tributaire de « *la raison suffisante* » dont le rationalisme moderne se fait foi. Je pense que les Houkim sont un appel au delà des limites de la raison, un appel de la raison à se dépasser. C'est ce que j'appelle « *le sens* ». Dans l'étude, il s'agit de donner « *sens* » aux lois de la Casherout par exemple. Ce qui ne veut pas dire que j'expliquerai la Casherout mais cette impuissance à expliquer suffisamment la Casherout est la possibilité d'un rendu du sens à l'infini. C'est ce qu'on appelle précisément la « *révélation* ».

- Concernant la règle selon laquelle « *l'universel exclut le particulier* », citons, par exemple, le monothéisme. Le monothéisme ne peut être qu'universel et il ne peut être universel que s'il inclut le particulier. L'universel de la Torah propose un socle commun à l'universel humain et, contrairement à l'universalisme qui exclut le particulier, conserve le génie particulier de chaque nation. Sinon, nous ne parlerions pas de monothéisme mais de monolâtrie. La forme d'universalisme que vous proposez ne semble pas admettre d'autres possibilités que celle que vous proposez. Ce n'est pourtant pas ce que propose le monothéisme d'Israël. Cela n'exclut pas le particulier, ce qui veut dire qu'il y a un particulier, il y a une singularité pour le peuple d'Israël. Lorsqu'on parle d'universalisme, on ne devrait pas parler de Casherout, de circoncision mais plutôt de droits universels qui permettent à chacun de rester ce qu'il est dans son génie personnel. Donc il y a dans l'universel juif, une singularité juive qui fait notre identité, de la même façon que chacune des nations va avoir un particulier qu'il conserve, il va y avoir en fin de compte un socle commun où toutes les nations se reconnaissent. On entend dans « religion » le terme de servilité, mais « religion » c'est aussi relier entre ce qui se passe dans ma vie personnelle et ce qui peut se passer dans ma vie spirituelle. Il y a bien une distinction entre l'universel et l'universalisme. L'universalisme est une forme d'universel en totalitarisme où il y a impérialisme universel, c'est à dire où il n'y a pas d'autres solution que d'être comme je suis. L'universel propose à chacun d'être ce qu'il est mais de se retrouver sur un socle commun, le socle de l'humain.

La question porte sur la loi. Que vous vouliez garder, conserver les rites particuliers, cela n'est pas la question. Je vous demande alors pour quelle raison observez-vous ces rites ? Par

obéissance servile. L'essentiel est la question de savoir ce que signifie l'universel. L'universel c'est le caractère de la loi, une loi est dite universelle quand elle vaut pour tous, quand je la conçois comme valant pour tous. Par exemple, est-ce que je conçois la Casherout comme valant pour tous ? Non. Ce n'est pas une loi universelle, ce n'est pas une loi rationnelle. Qu'est-ce qui fonde, qu'est-ce qui justifie qu'on observe des lois particulières ? Quand on est rationnel, quand on est un homme de raison ? Que vous soyez attaché spirituellement à des rites n'est pas la question. Des rites comme objets culturels doivent être conservés. Mais là, on parle de la loi comme la raison. On peut très bien n'avoir un rapport aux rites qui soit comme un rapport à un objet culturel, hérités des ancêtres, et c'est ce que j'appelle une « *esthétisation des rites* ».

- Comment fait-on la différence entre lois rationnelles et lois dogmatiques ? Est-ce par le niveau de compréhension de l'homme ?

Ce qui fait qu'une loi est dite rationnelle c'est qu'elle s'impose comme devant valoir pour tous les hommes.

- Concernant le fait que Paul s'en prend aux pharisiens et aux juifs, il semble nécessaire de rappeler que Paul n'enseigne pas « *contre la loi* », il enseigne **la foi**, la foi en le Christ, la foi en le messie. Son objectif est un enseignement du baptême et il se dit lui-même pharisien. Il n'est pas, en fait, objectivement contre la loi ou contre les pharisiens, il est objectivement pour la foi. Puis, sur son chemin, il va transmettre son message. Certaines communautés vont accueillir positivement sa pensée. Et de là, il va y avoir une controverse. Certains juifs vont se demander pourquoi les païens qui arrivent n'adopteraient pas ces lois juives ? Paul va dire que ce qui compte ce n'est pas la loi appliquée en tant que tel à la ligne près.

A la question de savoir si les païens qui reconnaissent la messianité de Jésus doivent se convertir (et donc se circoncire) pour être accueillis ? Paul dit non, ils doivent se circoncire s'ils acceptent cette loi.

- Comment séparer les pharisiens serviles et les hahamim sans rentrer dans un discours religieux. Le postulat est le suivant : la recherche du sens exclut la servilité. Chez les pharisiens, mais également chez le hahamim, il y a un dilemme avec la servilité. On reconnaît que la pratique de la religion est quelque chose qui est extrêmement dur à supporter. Elle n'est pas dure à supporter uniquement pour ceux qui n'étudient pas et qui ne sont que dans l'apprentissage de la loi (yechiva par exemple). Elle l'est également pour celui qui s'attache à donner du sens. On a beau donner tout le sens que l'on veut, se plonger dans l'étude, il n'en reste pas moins que les lois de la pureté familiale par exemple sont assez difficiles car c'est ici le corps qui réagit et cela peut être vécu comme un asservissement.

La pratique en l'absence de sens est effectivement difficile. Elle est dure car elle est absurde. On ne l'a pas assez étudié pour lui rendre du sens. Le haham serait celui pour qui toute son existence serait sensée. Quand bien même nous serions à l'étude, beaucoup de nos pratiques resteraient absurdes. Le haham est déchiré dans son existence entre le sens et l'absurdité mais une chose à laquelle il se refuse c'est la servilité.

ANNEXE I : PROGRAMME DU COLLOQUE

1ère partie : Aux origines du schisme judéo-chrétien

10H-10H40: **Mme Patricia TROJMAN** et **M. Avraham VANWETTER** (Co-fondateurs de l'UHLCA)

- Présentation du projet inaugural de fédération des centres de recherches en pensée juive avec ses représentants.
- Présentation des travaux de l'UHLCA et de ses champs de réflexion.

10H40-11H30: **M. Nathan WEINSTOCK** (Historien, Docteur en droit, auteur)

- "Jérusalem, face à Rome et à Byzance: Indépendance, soumission, révoltes et persécutions."

11H30-12H00: **M. Christian GRUSQ** (Président du comité des Cahiers d'études Lévinassiennes)

- Présentation de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes.

12H00- 14H00: Pause Buffet

Rencontre avec les auteurs et dédicace des ouvrages.

2ème partie : Les juifs et la pensée dominante

14H00-14H40: **M. Yona GHERTMAN** (Docteur en droit, Rabbin de Cagnes s/ Mer)

- "Rome et Jérusalem, la question de l'indépendance politique dans la pensée rabbinique."

14H40-15H30: **M. Gilles HANUS** (Professeur de philosophie, Directeur des Cahiers d'Etudes Lévinassiennes, auteur)

- "Les nations et la présence d'Israël."

00H00-00H00: Pause Café

Rencontre avec les auteurs et dédicace des ouvrages

15H30-16H30: **M. René LEVY** (Philosophe, Directeur de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes, auteur)

- "Paul de Tarse et le déclin de l'universalisme juif."

18H00: Clôture du Colloque

- "Israël aujourd'hui parmi les nations."

ANNEXE II : LISTE DES PARTICIPANTS

- **M. Yona GHERTMAN:** Docteur en droit, Rabbin de Cagnes s/ Mer.
- **M. Christian GRUSQ:** Président du comité des Cahiers d'Etudes Lévinassiennes.
- **M. Gilles HANUS:** Professeur de philosophie, Directeur des Cahiers d'Etudes Lévinassiennes, Auteur des ouvrages *Echapper à la philosophie* et de *L'un et l'Universel* parus aux Editions Verdier et de *Quitter l'Université sans renoncer au savoir* paru aux Editions du Sandre.
- **M. René LEVY:** Philosophe, Directeur de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes, Directeur scientifique de la collection les "*dix paroles*" aux Editions Verdier et de "*Libelle*" aux Editions de l'Age d'homme, Auteur de l'ouvrage *La disgrâce du signe, essai sur Paul de Tarse* paru aux Editions l'Age d'homme et de *La divine insouciance*, paru aux Editions Verdier.
- **Mme Patricia TROJMAN:** Docteur en philosophie, Co-fondateur de l'UHLCA.
- **M. Avraham VANWETTER:** Professeur d'histoire, Politologue, Co-fondateur de l'UHLCA.
- **M. Nathan WEINSTOCK:** Historien, Docteur en droit, Auteur des ouvrages *Renaissance d'une nation* paru aux Editions Le Bord de L'eau, *Terres promises* et *Le Yiddish tel qu'on l'oublie* parus aux Editions Métropolis, Prix de Yiddish Max Cukierman.

ANNEXE III : LISTE DES OUVRAGES

- ***Echapper à la philosophie***, Gilles HANUS, paru aux Editions Verdier.
- ***L'un et l'Universel***, Gilles HANUS, paru aux Editions Verdier.
- ***Quitter l'Université sans renoncer au savoir***, Gilles HANUS, paru aux Editions du Sandre.
- ***La disgrâce du signe, essai sur Paul de Tarse***, René LEVY, paru aux Editions l'Age d'homme.
- ***La divine insouciance***, René LEVY, paru aux Editions Verdier.
- ***Renaissance d'une nation***, Nathan WEINSTOCK, paru aux Editions Le Bord de L'eau.
- ***Terres promises***, Nathan WEINSTOCK, paru aux Editions Métropolis.
- ***Le Yiddish tel qu'on l'oublie***, Nathan WEINSTOCK, paru aux Editions Métropolis.
- ***Etre juif***, Benny LEVY, paru aux Editions Verdier.
- ***L'espoir maintenant***, Jean Paul SARTRE et Benny LEVY, paru aux Editions Verdier.
- ***La confusion des temps***, Benny LEVY, paru aux Editions Verdier.
- ***Le livre et les livres***, Alain FINKIELKRAUT et Benny LEVY, paru aux Editions Verdier.
- ***Cahier d'Etudes Lévinassiennes***, 11 numéros disponibles (numéro 11 sur « Les Nations »)..