

## Réflexions sur le rapport à la Torah des nations et des convertis au judaïsme

### *Etude de la position du Khouzari<sup>1</sup> concernant la conversion au judaïsme*

Dans la discussion entre le roi des Khazars et le Rabbin, le premier interroge l'exclusivité de la Torah : « *S'il en est ainsi, votre Loi est un patrimoine qui n'appartient qu'à vous seuls* ». Son interlocuteur lui répond : « *C'est exact ! Cependant tout Gentil qui, en tant qu'individu, s'agrège à nous, obtiendra une part de félicité, sans pour autant devenir notre égal (...)* » (Livre 1, 26-27).

Dans l'édition Verdier<sup>2</sup>, à qui nous empruntons cette traduction, est précisé en bas de page : « *Le judaïsme, contrairement au christianisme et à l'Islam n'a pas convié les autres peuples à se convertir (...); seuls des individus sont susceptibles de l'être (...) et encore n'arriveront-ils pas à égaler les Israélites de naissance (voir infra)* » (note 49).

Si l'assertion du caractère non-prosélyte du judaïsme est exacte, la fin de cette explication mérite un éclaircissement. L'auteur de cette précision renvoie plus loin dans le *Khouzari*, là où Rabbi Yehoudah Halévy parle explicitement de la conversion au judaïsme. Ce dernier écrit alors :

« *Quant à nous, nous ne considérons pas tous ceux qui se convertissent à notre religion comme nos égaux, simplement lorsqu'ils prononcent une formule, mais uniquement lorsqu'ils accomplissent des œuvres pénibles à pratiquer : purification, étude, circoncision et observance de nombreux autres préceptes. Bien plus, le converti doit adopter notre manière de vivre (...). A celui qui s'est engagé dans la voie du peuple d'Israël parviendra, ainsi qu'à sa postérité, une belle part de rapprochement de Dieu.*

*Cependant, le prosélyte ne sera pas l'égal des Israélites de naissance, car ceux-ci sont spécialement aptes à la prophétie, tandis que le plus haut niveau auquel les autres peuvent accéder c'est de s'éclairer à leur flamme et de devenir des intimes de Dieu et des docteurs, mais non des prophètes* » (Livre 1, 115).

---

<sup>1</sup> Ouvrage classique de pensée juive rédigé par Yehoudah Halévy (1070-1141 ; Tolède). Le texte met en scène une discussion entre le roi des Khazars (converti au judaïsme) et un rabbin lui présentant la foi juive.

<sup>2</sup> Juda Hallévi, *Le Kuzari, apologie de la religion méprisée*, collection « Les Dix Paroles », éditions Verdier.

Nous remarquons ici premièrement que la ‘non-égalité’ entre le juif de naissance et le converti dont fait état le *Khouzari* ne concerne que le domaine de la prophétie. Il ne s’agit donc pas d’une différence générale, contrairement à ce que laissait entendre la note de l’édition Verdier. Du moins pas dans ce passage.

Ce qui nous conduit alors à constater une contradiction apparente dans les propos du *Khouzari*. En effet dans le premier passage il écrit : « *Tout Gentil qui, en tant qu’individu, s’agrège à nous, obtiendra une part de félicité, sans pour autant devenir notre égal (...)* ». Or cette phrase laisse entendre une ‘non-égalité’ générale, à l’inverse du second passage ne ciblant qu’une différence sur le plan de l’accès à la prophétie : « *A celui qui s’est engagé dans la voie du peuple d’Israël parviendra, ainsi qu’à sa postérité, une belle part de rapprochement de Dieu. Cependant, le prosélyte ne sera pas l’égal des Israélites de naissance, car ceux-ci sont spécialement aptes à la prophétie (...)* ».

Aussi convient-il de comprendre ce que veut véritablement signifier l’auteur du *Khouzari* dans chacun de ces textes.

Une seconde remarque se doit d’être formulée dès à présent : Comment l’auteur du *Khouzari* peut-il affirmer qu’un converti au judaïsme ne peut pas accéder à la prophétie, alors que le Talmud écrit explicitement que le prophète ‘Ovadyah était lui-même prosélyte<sup>3</sup> ?

Nous verrons dans le cadre de notre développement que la réponse à cette question est intimement liée à la remarque précédente, et qu’au-delà du questionnement sur la position de Rabbi Yehoudah Halévy au sujet de la conversion au judaïsme, se dévoile une réflexion profonde sur le rapport des nations à la Torah.

## **1/ La relation des non-juifs aux *mitsvot* de la Torah**

### ***La Brith-mila des non-juifs selon le Rambam<sup>4</sup>***

Dans son *Michné-Torah*, le Rambam écrit : « *Si un idolâtre doit couper son prépuce en raison d’une plaie ou d’une tare qui s’y est formée, il est interdit pour un juif de le faire (...), bien qu’il accomplît par là une mitsva, car il n’en avait pas l’intention. Par conséquent, si*

---

<sup>3</sup> TB Sanhédrin 39b.

<sup>4</sup> Nous écrivons « *selon le Rambam* », car il existe d’autres positions dans la Halakha (cf. sur le sujet : Tour, Beth-Yossef et Shoul’han ‘Aroukh Yoré Déa 268, 9 ; Shakh ibid. 263, 8 ; Lévoush, Taz et Pith’é Techouva ibid ; Yabi’a Omer 2, Yoré Déa 19).

*l'idolâtre à l'intention de procéder à la mitsva [de le Brith-mila], il est permis au juif d'y procéder » (Mila 3, 7)*

Expliquons en remettant cette loi dans son contexte talmudique :

S'il est une chose que Dieu a en horreur, c'est bien l'idolâtrie. Aussi les Sages du Talmud interdisent tout rapprochement, même lointain, avec les pratiques idolâtres. Plus encore, toute action qui permettrait à un idolâtre de prospérer, voire même de prolonger ses jours est proscrite.

Certes, il n'est en aucun cas question de tuer les idolâtres. La 'non-prolongation' des jours dont il s'agit se concrétise par un état passif : une sage-femme juive ne participera pas à l'accouchement du bébé de parents idolâtres ; une nourricière juive ne devra pas allaiter l'enfant de parents idolâtres ; ou encore, un médecin juif ne devra pas prendre en charge des patients idolâtres<sup>5</sup>.

C'est pour cela que le Rambam écrit qu'il est interdit à un juif de procéder à l'ablation du prépuce d'un idolâtre dans le cadre d'un acte de guérison. Il rajoute que cela est interdit même si l'idolâtre fait incidemment une *mitsva*. Puis il précise qu'à *contrario* un tel acte accompli *pour la mitsva* est permis, même s'il entraîne incidemment la guérison.

De quelle *mitsva* est-il question ?

Le 'Kessef Michné'<sup>6</sup> écrit qu'il s'agit en l'espèce d'une conversion au judaïsme : Même si celui qui a encore un statut d'idolâtre avant sa conversion a une plaie au niveau du prépuce, cela n'empêche pas la circoncision accomplie en tant qu'étape de la conversion.

Cette déduction est étonnante : S'il s'agit d'un homme désirant se convertir, peut-il être encore considéré comme un idolâtre ? L'idée sous-jacente aux restrictions quant à l'aide apportée aux idolâtres est de ne pas s'associer, de près ou de loin, à leur pratique idolâtre. Reprenons le premier exemple mentionné *supra* : la sage-femme qui permet de mettre au monde l'enfant de parents idolâtres participe indirectement à l'insertion sociale d'un individu qui pratiquera lui-même l'idolâtrie. Il en va de même pour la nourrice qui l'allaiterait, le médecin qui le soignerait, etc.<sup>7</sup>. A chaque fois, la passivité exigée s'explique par le refus qu'un juif soit mêlé, même d'une manière très lointaine, à une pratique idolâtre.

---

<sup>5</sup> TB 'Avoda Zara 26a-27a.

<sup>6</sup> *Kessef-Michné*, de R. Yossef Karo (Tolède-Safed 1488-1575), commentaire sur le *Michné-Torah* du Rambam.

<sup>7</sup> Raison mentionnée explicitement dans TB 'Avoda Zara, op. cit.

Or en l'espèce nous parlons d'une personne ayant décidée de rentrer dans la Torah par sa conversion, et donc évidemment de ne plus être idolâtre. Aurait-on pu penser que sa circoncision serait interdite dans un cas où l'ablation du prépuce permet incidemment de guérir une plaie présente à cet endroit ? Cela ne fait pas sens...

Dès lors de qui et de quoi est-il question ici ?

Le Rav 'Ovadyah Yossef<sup>8</sup> met en avant une *techouva* du Rambam<sup>9</sup> dans laquelle ce dernier s'exprime à propos du même sujet, mais cette fois-ci d'une manière plus explicite :

*« Il est permis pour un juif de procéder à la circoncision d'un non-juif, si ce dernier désire couper son prépuce et l'enlever, car chaque mitsva accomplie par un non-juif, lui apporte un salaire [du Ciel], bien qu'il ne soit pas comme celui qui fait par obligation. Cela à condition qu'il le fasse en reconnaissant la prophétie de Moshé Rabbénou, que la paix soit sur lui, qui a dicté la mitsva d'après l'ordre du Tout-Puissant, et qu'il y croit ; mais pas s'il le fait en raison d'un ordre autre, ou par un raisonnement logique de son fait (...) »<sup>10</sup>.*

La circoncision dont il est question ici n'est donc pas celle du converti au judaïsme, mais celle du non-juif –idolâtre ou non- désirant accomplir cette *mitsva*. Nous ne sommes plus dans le simple cadre d'une 'circoncision', mais dans celui d'une '*brith-mila*', acte d'alliance constituant une *mitsva* fondamentale pour les juifs<sup>11</sup>. A ce sujet le Rambam enseigne alorskl qu'une telle chose est permise également pour un non-juif, même si une plaie sur le prépuce est incidemment coupée, apportant ainsi une guérison.

### ***Le moindre mérite du non-juif observant les mitsvot***

On notera que la faculté pour une personne extérieure au peuple d'Israël d'accomplir des *mitsvot* est mentionnée par ailleurs par le Rambam lui-même dans le *Michné-Torah* :

---

<sup>8</sup> Yabi'a Omer 2, Yoré Déa 19.

<sup>9</sup> Que R. Yossef Karo, l'auteur du Kessef-Michné, n'avait manifestement pas en sa possession.

<sup>10</sup> *Péer Hador*, simane 60.

<sup>11</sup> Cf. Tour, Yoré Déa 260.

*Un Ben-Noa'h<sup>12</sup> désirent accomplir une mitsva parmi les autres mitsvot de la Torah, afin d'en retirer un salaire [du Ciel], on ne l'empêche pas de le faire comme la loi l'exige<sup>13</sup>.*

Il est précisé dans la loi précédente du *Michné-Torah* qu'il est interdit à un *Ben Noa'h* d'observer le Shabbat et d'étudier la Torah<sup>14</sup>. En dehors de ces interdictions, répondant toutes deux à une nécessité bien spécifique et circonstanciée<sup>15</sup>, un non-juif -même idolâtre- a un certain mérite s'il accomplit une *mitsva* de la Torah...

... Néanmoins, ce mérite n'est pas aussi grand que si un juif l'accomplissait... Pourquoi ?

A propos de la *Brith-Mila*, le Rambam écrit dans sa *techouva* rapportée ci-dessus : « *Il méritera pour cela un salaire [du Ciel], bien qu'il ne soit pas comme celui qui fait par obligation* ». Il fait ainsi référence à un concept talmudique général : celui qui accomplit une *mitsva* par obligation a un plus grand mérite que celui qui le fait de son libre choix<sup>16</sup>. L'inverse ne serait-il pas plus logique ? N'aurions-nous pas tendance à nous émerveiller de celui qui agit par lui-même ? N'aurions-nous pas tendance à féliciter davantage le bénévole que le salarié ?

C'est que la personne agissant de son propre fait garde la liberté de s'arrêter quand elle le désire. Sa responsabilité n'est pas engagée, l'absence d'action n'est pas liée à une rétribution négative. Un bénévole peut décider de s'arrêter si les responsabilités acceptées deviennent trop oppressantes. Un salarié ne le peut pas, car sa subsistance dépend du bon accomplissement de ses responsabilités, même si les conditions de travail ne lui plaisent pas.

Il en va de même dans le rapport aux *mitsvot* : Celui qui respecte les *mitsvot* de la Torah en tant qu'obligatoires assume par là un système de rétribution, positif comme négatif. A l'inverse, celui qui les observe par libre choix n'assume pas le même système de rétribution : il le fait sans s'engager. Sa responsabilité est inexistante car l'aspect négatif de la rétribution ne le concerne pas.

Toutefois, à l'instar du bénévole qui tire une certaine satisfaction –sociale et/ou personnelle- de son action, car il aurait pu tout autant décider de ne pas s'impliquer, celui qui accomplit les *mitsvot* sans y être contraint en tire également un *mérite*. Ce mérite sera certes moindre que

---

<sup>12</sup> Descendant de Noé. Expression désignant les non-juifs reconnaissant la primauté du judaïsme sans pour autant se convertir.

<sup>13</sup> Hilkhote Melakhim 10, 10.

<sup>14</sup> Ibid. 10, 9.

<sup>15</sup> Comme expliqué dans mon ouvrage, *Une identité juive en devenir, la conversion au judaïsme*, éditions Lichma, chapitre 3 : La vie juive avant la conversion, pp.77-95.

<sup>16</sup> TB Kidouchin 31a.

celui de la personne agissant par obligation, car la rétribution positive dépend du degré de responsabilité, du risque assumé.

Aussi le non-juif qui accomplit les *mitsvot* est-il digne de louange pour cela, car il montre ainsi sa volonté de se rapprocher de Dieu. Or la meilleure manière de se rapprocher de Lui n'est-elle pas de s'attacher à la Torah ? Cependant, la limite à cette bonne volonté se trouve précisément dans son caractère volontaire. La Torah est un ensemble dans lequel tous les éléments sont liés les uns aux autres, et qui ne peut se vivre pleinement sans le système de rétribution lui étant associé. Il est formellement exclu pour un juif, soumis aux *mitsvot*, de procéder à un choix parmi ces dernières. Toutes sont obligatoires.

Le non-juif n'est pas soumis à cette nécessité de concevoir la Torah comme un bloc indivisible. Il n'est pas un *Ben-Torah*, il n'était pas au Sinaï pour bénéficier de la révélation *contraignante*. Ayant donc une relation lointaine avec la Dieu et sa Torah, tout pas entamé dans sa direction est méritoire... bien qu'incomparable avec l'implication des juifs dans les *mitsvot*.

Une fois cette idée comprise par l'étude de la position du Rambam sur l'accomplissement des *mitsvot* par les non-juifs, nous pouvons maintenant revenir sur la position du Khouzari. Dans son premier passage comparant le rapport à Dieu des non-juifs et des juifs, ce dernier écrit :

*« Tout Gentil qui, en tant qu'individu, s'agrège à nous, obtiendra une part de félicité, sans pour autant devenir notre égal ».*

Ce n'est pas de conversion dont il s'agit ici, mais de non-juifs désirant se rapprocher de la Torah en accomplissant certaines *mitsvot*. Une telle chose est effectivement possible, et ceux-ci sont dignes de louanges. Néanmoins, ils ne sont pas sur ce plan à égalité avec les juifs, car ces derniers sont dans un système de rétribution et de responsabilité incompatible avec une démarche exclusivement volontaire.

## **2/ Conversion, pouvoir et prophétie**

Le second passage mentionné en introduction fait explicitement état des convertis au judaïsme : *Cependant, le prosélyte ne sera pas l'égal des Israélites de naissance, car ceux-ci sont spécialement aptes à la prophétie, tandis que le plus haut niveau auquel les autres peuvent accéder c'est de s'éclairer à leur flamme et de devenir des intimes de Dieu et des docteurs, mais non des prophètes* » (Livre 1, 115).

L'accent mis sur la prophétie est étonnant, notamment car il ne se trouve dans aucun texte légal traitant du statut des convertis au judaïsme. Mais surtout, comme nous l'avons rappelé dans l'introduction, le prophète 'Ovadyah lui-même était converti.

Les commentateurs du *Khouzari* se sont penchés sur ce dernier problème et ont apporté plusieurs réponses<sup>17</sup> :

- a) Il est fréquent que Rabbi Yehouda Halévy dans son ouvrage propose des explications qui ne correspondent pas aux opinions talmudiques. Or s'il est mentionné dans le Talmud que le prophète 'Ovadyah était converti, cela ne ressort pas du texte biblique.
- b) L'auteur du *Khouzari* présente un principe général, or il peut y avoir des exceptions. En l'espèce, le Talmud annonce explicitement qu' 'Ovadyah a mérité d'avoir accès à la prophétie en tant que récompense exceptionnelle pour avoir protégé les prophètes, menacés de mort par la reine Izébel<sup>18</sup>. Rabbi Yehouda Halévy penserait donc que la récompense constituait une dérogation à l'impossibilité pour les convertis de devenir prophètes.
- c) 'Ovadyah était originaire d'Edom. Or sa prophétie concernait précisément la chute de cette région, en tant qu'associée à son ancêtre Essav, frère de Yaakov. Il n'a pas apporté une prophétie concernant Israël, mais concernant son peuple d'origine. Cela constitue donc une exception qui ne saurait être transposée à d'autres cas de prophétie, concernant essentiellement le rapport de Dieu à Israël.

Arrêtons-nous sur cette dernière explication : pourquoi serait-il admis qu'un converti prophétise à propos du sort des nations, mais non au sujet d'Israël ? Selon cette opinion, qui rappelons-le est propre au *Khouzari*, il faudrait donc admettre que le problème n'est pas dans l'accès à la prophétie, mais dans l'usage de cette faculté.

Rabbi Yehouda Halévy voudrait signifier que 'l'inégalité' entre juifs de naissance et convertis dans le rapport à la prophétie n'est pas absolue. Dans l'absolu, tous peuvent avoir accès à la parole divine afin de la transmettre. En revanche la différence est relative au rapport entretenu vis-à-vis du peuple juif : un juif de naissance peut transmettre la parole divine à son peuple. Un 'nouveau-juif' ne le peut pas. Pourquoi ?

---

<sup>17</sup> *Otsar Ne'hmad* et *Kol Yehouda*, cités par R. Pinchas Zvichi dans 'Atérete Paz 87,1, 3, Even Ha'ezer 9.

<sup>18</sup> TB Sanhédrin 39b.

On peut trouver une idée similaire à propos d'un autre sujet : l'interdit pour les convertis au judaïsme de siéger en tant que juges. Nous avons expliqué dans notre ouvrage sur la conversion<sup>19</sup> que cette interdiction admet plusieurs exceptions. L'une d'entre elles est la faculté pour un juif converti de siéger en tant que juge afin de juger un autre juif converti<sup>20</sup>.

Le parallèle est saisissant : il n'y a pas une impossibilité absolue pour le juif converti d'être juge. Dans l'absolu il peut l'être. Une autre permission concerne des cas dans lequel le juge rend des décisions sans pour autant avoir *lui-même* l'autorité pour faire appliquer la dite-décision par la contrainte<sup>21</sup>. Si jugement il y a, son auteur ne peut l'imposer à des juifs.

Dans ces deux exceptions, nous constatons donc que le problème n'est pas que le juif converti soit juge ; mais qu'il puisse juger et imposer ses décisions à des juifs de naissance. De même selon l'auteur du Khouzari : le problème n'est pas que le juif converti soit prophète ; mais qu'il puisse imposer le message transmis aux juifs de naissance...

Dans les deux cas, 'l'inégalité' n'est pas due à une carence propre au juif converti. Le problème ne vient pas de lui, mais des juifs de naissance. Comme nous l'avons expliqué dans notre ouvrage<sup>22</sup>, il y a un risque à ce que la partie perdante s'en prenne au juge en lui reprochant de ne pas être 'un vrai juif'. Certes est-il formellement interdit de léser un converti par la parole en lui reprochant son passé<sup>23</sup>. Mais si cet interdit est rapporté à de nombreuses reprises dans la Torah, c'est notamment car la basse tentation d'attaquer *l'autre* pour ce qu'il est –ou était- reste très vivace.

### ***Prophétie et pouvoir***

Aussi l'auteur du Khouzari effectuerait-il un raisonnement similaire : selon lui, la prophétie serait considérée comme une position de pouvoir. Le prophète n'est pas qu'un transmetteur de messages, mais un organe tellement proche du politique qu'il s'y confond.

Il suffit d'effectuer une lecture transversale de la Bible pour constater à quel point cette idée est juste : le prophète Shmouel est celui qui annonce la royauté du premier roi, Shaoul<sup>24</sup>. Il annonce par la suite sa destitution et le futur règne de David<sup>25</sup>... Le prophète Nathan n'hésite

---

<sup>19</sup> *Une identité juive en devenir, la conversion au judaïsme*, op. cit., pp.185-193.

<sup>20</sup> Roch sur Yebamote 2, 2 ; Shoul'han 'Aroukh Yoré Déa 269, 11.

<sup>21</sup> Roch, ibid. ; Shakh Yoré Déa 269, 15.

<sup>22</sup> Op. cit., pp.189-190.

<sup>23</sup> TB Baba Metsia 59b ; *Michné-Torah* Hilkhote Mekhira 14, 15-17.

<sup>24</sup> Cf. I Samuel 10

<sup>25</sup> I Samuel 28, 16s.

pas à réprimander le roi David lors de l'épisode avec Batchéva<sup>26</sup>... Elyahou HaNavi se constitue lui-même en tant que contre-pouvoir afin de lutter contre l'influence des faux-prophètes du Ba'al. Il entretient par ailleurs une relation tumultueuse avec le roi A'hav, qui respecte parfois ses messages prophétiques, mais le pourchasse aussi sous l'influence de son épouse, la reine Izébé<sup>27</sup> ; etc.

Les exemples ne manquent pas. Attardons-nous sur une dernière illustration de la tension entre prophétie et pouvoir : le prophète Jérémie. Ce n'est pas pour rien qu'en français, le terme « jérémiades » désigne de longues plaintes. Jérémie est accablé par le peuple qui l'entoure. Pour avoir prédit la destruction de Jérusalem, Jérémie est envoyé en prison<sup>28</sup>. Tout au long de sa mission, il est considéré comme un traître par une grande partie de ses contemporains, comme il s'en plaint lui-même à Dieu dans le texte de la Bible :

*Alors ils dirent<sup>29</sup> : « Allons, montons une cabale contre Jérémie ; car la loi ne sera pas perdue faute de prêtre, ni l'expérience faute de sage, ni l'éloquence faute de prophète. Allons, frappons le avec notre langue, et ne prêtons l'oreille à aucune de ses paroles »*

*-« Prête-moi Ton oreille, ô Eternel, et entends les discours de mes adversaires » [dit Jérémie]. (Jérémie 18, 18-19)*

Les « adversaires » dont il est question sont bien nombreux. Ils préfèrent écouter les faux-prophètes avec leurs prédictions de bonheur et de postérité pour la cité<sup>30</sup>. La parole prophétique dérange tellement qu'elle envoie son porteur en prison. Jérémie y effectue plusieurs séjours... A propos de sa dernière incarcération, la haine du peuple et de ses représentants à son égard est bien mise en avant dans le texte :

*Jérémie se disposa à sortir de Jérusalem pour se rendre sur le territoire de Benjamin, et de là se glisser dans la foule. Mais s'étant présenté à la porte de Benjamin, il y rencontra un chef de poste du nom de Yriya Ben Chelemya, fils de 'Hananya. Celui-ci arrêta le prophète Jérémie en disant : « Tu veux passer aux Kasdites [Babyloniens] ! ». Jérémie*

---

<sup>26</sup> II Samuel 12

<sup>27</sup> I Rois 17-18

<sup>28</sup> Jérémie 20.

<sup>29</sup> Jérémie s'adresse ici à Dieu en rapportant les réactions à sa prophétie. Le « ils » indique les habitants de la ville de 'Anatot, sa ville natale, auxquels il a tenu ses paroles prophétiques (cf. Rachi).

<sup>30</sup> Pour la mention des faux prophètes dans le Livre de Jérémie, voir notamment : 5, 31 ; 8, 10 ; 14, 13s. ; 23, 11s, et le chapitre 28 (prophétie de 'Hananya Ben 'Azour).

*répliqua : « C'est faux ! Je ne passe pas aux Kasdites ! ». Mais Yriya ne l'écoula point, il se saisit de Jérémie et l'amena aux officiers. Les officiers s'emportèrent contre Jérémie, le frappèrent et le firent incarcérer (...). (Jérémie 37, 12-15)*

C'est sous le règne du roi Sédécias que Jérémie est jeté en prison<sup>31</sup>. Il refuse d'écouter ce dernier, ce qui lui vaut les pires malédictions de la part de Dieu<sup>32</sup>. Bien que son comportement est parfois mitigé vis-à-vis du prophète, puisqu'il hésite quelque peu à lui demander conseil et va même jusqu'à le protéger des autres judéens désirant sa mort<sup>33</sup> ; le texte du livre de Jérémie et celui du Livre des Rois concluent pourtant leurs description de ses actes ainsi : « *Il fit ce qui est mal aux yeux de Dieu, tout comme avait agit Joïachim* »<sup>34</sup>.

Dans le second livre des Chroniques, la critique est plus précise : « *Il fit ce qui est mal aux yeux de l'Eternel son Dieu, ne s'humilia point devant le prophète Jérémie qui était l'organe de l'Eternel (...) il raidit son cou et endurcit son cœur, refusant de revenir à l'Eternel, Dieu d'Israël.* »<sup>35</sup>

Ayant à l'esprit ces quelques notions bibliques, il convient de s'interroger sur le passage talmudique suivant :

*Rabbi Yo'hanan a dit au nom de Rabbi Shimon Bar Yo'hai : Comment comprendre : « Au commencement, depuis le règne de Joïachim, fils de Josias »<sup>36</sup>, et « Au commencement, depuis le règne de Sédécias »<sup>37</sup> ? Est-ce qu'il n'y avait jamais eu de roi jusqu'ici ? C'est que [Dieu] a eu l'intention de ramener le monde tout entier au chaos à cause de Joïachim ; mais Sa colère s'apaisa dès qu'Il eut regardé sa génération<sup>38</sup>. En revanche, [Dieu] pensa rendre le monde tout entier au chaos à cause de la génération de Sédécias ; mais il examina Sédécias lui-même et Sa colère s'apaisa. [Pourtant] à propos de Sédécias aussi il est écrit : « Il fit ce*

---

<sup>31</sup> Jérémie 21, 1 et 32, 3.

<sup>32</sup> Ibid. 24, 8; 32, 3-6; 34, 3.

<sup>33</sup> Ibid. 37-38.

<sup>34</sup> Il Rois 24, 19 ; Jérémie 52, 2.

<sup>35</sup> Il Chroniques 36, 12-13

<sup>36</sup> Jérémie 26, 1.

<sup>37</sup> Ibid. 28, 1.

<sup>38</sup> C'est-à-dire, que bien que Joïakim était perfide, Dieu ne détruisit pas le monde grâce à sa génération qui comportait de nombreux justes.

*qui est mal aux yeux de l'Éternel »<sup>39</sup> ? C'est parce qu'il avait la possibilité de s'opposer [à ceux qui agissaient mal] et qu'il ne l'a pas fait.<sup>40</sup>*

Le Talmud sous-entend manifestement que Sédécias était un « juste », ou du moins, une personnalité de qualité capable de faire pencher le jugement divin. Pourquoi le texte biblique le stigmatise-t-il donc autant ?

Le Maharcha<sup>41</sup> répond que Sédécias croyait en la prophétie de Jérémie, mais que sa crainte de l'opinion générale l'empêchait de l'avouer. Il n'a pas réellement méprisé la parole de Jérémie, mais que le non respect de ses injonctions était dû à sa peur que les autres judéens ne le tuent s'il ne les suivait pas dans la guerre : *« Puisqu'il avait la possibilité de s'opposer à sa génération [qui comportait] des scélérats comme Joïakim, et qu'il ne l'a pas fait, [alors] le mal [identique à celui que fit] Joïakim, que commit sa génération est associé à son nom »<sup>42</sup>.*

On constate ainsi que le prophète est à la croisée du religieux et du politique. Sa parole est tournée vers le peuple ou vers le roi. Elle exige une modification des habitudes de la collectivité. C'est une parole engageante s'exprimant dans le domaine public, obligeant ainsi le pouvoir politique à prendre position.

En d'autres termes : le prophète est l'homme à abattre. Il est plus que quiconque soumis à la vindicte populaire. Jérémie a été accusé de trahison. Les calomnies sur son compte l'ont même conduit en prison... Il était pourtant juif de naissance... On n'ose imaginer les allégations contre lui s'il avait été converti au judaïsme... A l'instar du juge qui assume constamment la possibilité de s'attirer l'inimitié des parties déclarées perdantes, la prophétie oblige son auteur à assumer l'inimitié de ceux qu'il réprimande. Son autorité doit donc être préservée le plus possible. Il doit être irréprochable pour résister aux vagues de critiques susceptibles de se déferler contre lui... Aussi ne faut-il pas qu'un juif converti soit prophète, afin de ne pas laisser à ses détracteurs une occasion supplémentaire de le mettre en cause... Car même si la critique des origines d'un juif converti constitue un interdit formel<sup>43</sup>, il en va de même pour la remise en cause d'un prophète... Or l'histoire biblique a montré que cet interdit est négligé dès que le message transmis bouscule ses destinataires dans leurs certitudes...

---

<sup>39</sup> II Rois 24, 19 ; Jérémie 52, 2.

<sup>40</sup> TB Sanhédrin 103 a.

<sup>41</sup> R. Shmouël Edels, Europe de l'Est (1555-1631), commentaire sur le Talmud.

<sup>42</sup> Commentaire sur Ibid., s. v « *Shéaya* ».

<sup>43</sup> Cf. *supra*.

## ***Prophétie et contrainte***

Dans ses lois concernant la royauté, le Rambam écrit : « *On ne peut placer une femme en tant que reine, comme il est dit : '[tu placeras] sur toi un roi [d'entre tes frères (Deutéronome 17, 15)]. Il est bien mentionné 'un roi'], ce qui vient exclure une reine. Et ainsi pour tout poste de pouvoir, seul un homme peut être nommé* »<sup>44</sup>.

On notera tout d'abord que ce verset constitue par ailleurs le fondement de l'exclusion des convertis au judaïsme des postes de pouvoir : « *Tu placeras sur toi un roi d'entre tes frères*» (Deutéronome 17, 15) : « *Tout poste de pouvoir ne [doit être proposé qu'à un homme] d'entre tes frères [et non aux convertis]* »<sup>45</sup>.

Tous les postes de pouvoir sont mis sur le même plan. On constate dans le Talmud que le poste de juge fait partie de cette catégorie. Et pour cause, comme nous l'avons expliqué, le point commun est la faculté d'exercer une contrainte sur des justiciables. Cela va donc du roi jusqu'au précepteur d'impôts, en passant par le juge.

Si nous avons insisté sur la raison profonde de l'exclusion d'un converti de ces fonctions, nous n'en ferons pas de même en ce qui concerne l'impossibilité pour les femmes d'avoir accès à ces charges<sup>46</sup>. Néanmoins, l'intérêt de mettre en parallèle ces deux sujets est de mettre l'accent sur une problématique spécifique : Comment le Talmud peut-il affirmer qu'une femme ne peut pas juger, alors que nous avons une illustration du contraire dans la Bible, avec le récit de Déborah qui faisait partie des 'juges' d'Israël<sup>47</sup> ?

Dans son commentaire sur le texte précité du Rambam, le Radbaz<sup>48</sup> écrit : « *Et si tu dis, pourtant n'est-il pas écrit 'Et Deborah la prophétesse [épouse de Lapidoth] jugeait Israël [à cette époque (Shofetim 4, 4)]' ? Ce n'est pas une question, [car on peut répondre simplement] qu'elle leur enseignait la loi [à appliquer, mais non qu'elle jugeait directement]. Ou bien [elle jugeait effectivement] par [sa] parole [prophétique]* »<sup>49</sup>.

Selon la première explication, l'interdit pour une femme d'occuper un poste de juge est absolu. Déborah ne jugeait pas, elle était une sorte de professeur de droit, une enseignante

---

<sup>44</sup> Hilkhote Melakhim 1, 5. D'après le *Sifri*.

<sup>45</sup> TB Yebamote 45b.

<sup>46</sup> Non pas que le sujet ne soit pas intéressant (au contraire !), mais il s'agit d'un sujet distinct, méritant une véritable étude en profondeur qui s'écarterait trop de notre étude en l'espèce.

<sup>47</sup> Juges 4, 4.

<sup>48</sup> R. David Ibn Zimra (Espagne 1489- Israël 1573), dit le « Radbaz », fait partie des commentateurs classiques sur le *Michné-Torah* du Rambam.

<sup>49</sup> Commentaire sur Hilkhote Melakhim, op. cit. Cf. des réponses similaires dans Tossfot sur Nida 50a (s. v. « *kol hakasher ladoun* ») et sur Baba Kama 15a (s. v. « *asher tassim lifnehem* », rapporté *infra*).

dont les propos sont acceptés et respectés. Rien de formellement contraignant toutefois ne se retrouverait dans sa parole.

Une seconde explication est nécessaire, car la première ne correspond pas du tout au sens simple du texte biblique. Non seulement est-il écrit explicitement que Déborah « jugeait », mais aussi : le récit du livre des Juges fait état d'une femme forte commandant sur ses troupes d'une main de fer. La parole de Déborah est par nature contraignante. Sa connaissance du droit n'est pas la seule raison de l'exercice de sa fonction : elle est aussi, et surtout, une redoutable chef d'armée à l'autorité incontestable.

Or aucune loi n'interdisant explicitement à une femme de diriger une armée<sup>50</sup>, la question revient donc exclusivement sur son rôle de 'juge' dont la force contraignante semble évidente. Et c'est là qu'intervient l'explication énigmatique du Radbaz : « *[elle jugeait effectivement] par [sa] parole [prophétique]* ». Les Tossafistes s'expriment d'une manière quelque peu différente, explicitant ainsi cette idée : « *Peut-être l'acceptaient-ils [en tant que juge] sur eux en raison de la shekhina (présence divine) [s'exprimant par son intermédiaire]* »<sup>51</sup>.

D'après cette dernière lecture, nous constatons que la prophétie possède une force contraignante encore plus imposante que celle du juge. Là où une femme ne peut exercer une telle fonction, la prophétesse fera en revanche exception, car c'est la parole divine qui s'impose sans filtre par son intermédiaire.

La prophétie contraint, à l'instar du jugement accompagné d'une force d'exécution. En plus de la parole politique, le 'simple' fait de représenter la parole divine implique une contrainte du prophète sur ses auditeurs. Pour l'auteur du *Khouzari*, une telle responsabilité ne peut être assumée par un juif converti au même titre que l'occupation d'un poste de pouvoir.

Une femme en revanche peut assumer ce rôle de prophète, car vis-à-vis de l'assemblée, sa légitimité est la même que celle d'un homme juif : elle est née elle-même, ainsi que ses ancêtres au sein du peuple juif. Naître femme est par ailleurs une donnée objective. Devenir juif est différent, cela implique un choix. Or les motivations de ce choix peuvent être remises en question, et toute remise en question entache la légitimité. C'est pour cela qu'il est admis que la prophétesse Déborah puisse exercer une contrainte sur le peuple, à l'inverse du prophète 'Ovadyah, dont le message ne peut s'adresser qu'à son peuple d'origine.

---

<sup>50</sup> Voir toutefois le commentaire du Ibn 'Ezra sur Devarim 22, 5, considérant qu'une femme ne peut faire partie de l'armée en raison du risque d'être trop proche de la gente masculine et d'en arriver à la débauche.

<sup>51</sup> Commentaire sur Baba Kama 15a (s. v. « *asher tassim lifnehem* »).

## *Conclusion*

On remarque par cette étude que Rabbi Yehouda Halévy analyse les rapports des nations et des juifs convertis à la Torah sous l'angle de la 'contrainte'.

Contrainte ressentie, pour les premiers :

Les non-juifs peuvent accomplir les commandements de la Torah, mais leur mérite pour cela sera moindre que celui des juifs en raison du caractère volontaire (et donc non-contraignant) de leur démarche.

Contrainte diffusée, pour les seconds :

Le juif converti ne peut pas être prophète, car la prophétie implique une dimension contraignante. Aussi son porteur doit-il être prêt à imposer son autorité et à défendre sa légitimité. Un juif converti ne peut assumer une telle autorité en raison de son histoire, que les esprits mesquins n'hésiteront pas à lui opposer pour se soustraire à sa parole.