

De la prière pour l'Etat

Par **Yona GHERTMAN**

Recherchez la paix pour la ville dans laquelle je vous ai exilés, et priez pour elle vers l'Eternel, car votre paix dépend de la sienne.

(Jérémie 29, 7)

Prie constamment pour la paix du royaume, car s'il n'y avait pas sa crainte, l'homme avalerait vivant son prochain.

(Pirké Avot 3, 2)

Sommaire

. Introduction

- . De la prière pour le royaume à la prière pour la république
- . Texte ancien, problématique contemporaine

. 1^{ère} partie : Une lecture de la *michna*

- 1/ Prie constamment
- 2/ Prie constamment pour la paix
- 3/ Prie constamment pour la paix du royaume
- 4/ Car s'il n'y avait pas sa crainte, l'homme avalerait vivant son prochain

. 2nde partie : L'intégration des juifs à la société civile

- 1/ Communauté nationale et communauté religieuse
- 2/ La loi du pays est la loi
- 3/ L'obligation de reconnaissance
- 4/ Les chemins de la paix
- 5/ Les limites aux chemins de la paix

. 3^{ème} partie : De l'Etat

- 1/ Le royaume mécréant
- 2/ Vichy et l'Allemagne Nazie
- 3/ La prière pour l'Etat d'Israël

Conclusion : Universalisme et particularisme

Bibliographie

Introduction

De la prière pour le royaume à la prière pour la République

Chaque Shabbat¹ lors de l'office synagogaal du samedi matin, ou à l'occasion des solennités du calendrier hébraïque, les juifs récitent une prière pour la paix et la prospérité de la Nation française. Sous Napoléon, un décret du 17 Mars 1808 exige que soient récitées des prières « *pour sa majesté l'Empereur le Roi et la famille impériale* », en présence de la Torah et dans toutes les Synagogues de l'Empire². Le Grand Rabbin David Sintzheim établit alors un texte commun à toutes les communautés juives, marquant l'attachement à la patrie française et louant les qualités de Napoléon³.

À cette époque et dans le contexte de l'Empire, cette initiative n'est pas propre au judaïsme, mais s'inscrit dans une perspective plus générale : montrer que toutes les composantes de la Nation française acceptent que la fidélité à la patrie prenne le dessus sur les valeurs particularistes. C'est dans cet esprit que fut créé le *Sanhédrin*, vestige du grand tribunal siégeant autrefois à Jérusalem, et renaissant dans la France napoléonienne comme une assemblée de Rabbins et de notables juifs chargés de faire coïncider le culte israélite avec les idéaux de l'Empire. Or des entreprises similaires concernent les autres cultes. On voit ainsi dès le Concordat de 1801 les Catholiques et les Protestants établir des prières « *pour la prospérité de la République française et pour les Consuls* »⁴.

Il convient donc de préciser que si la prière pour la République française correspond certes à une initiative étatique du début du 19^{ème} siècle, elle n'en n'est pas moins la continuité d'une tradition bien plus ancienne que l'institution consistoriale, mise en place sous Napoléon et perdurant de nos jours en France en tant que représentation principale du culte israélite. En effet, la première mention d'une prière pour le royaume est attribuée dans la Michna à un Sage du 1^{er} siècle, contemporain de la destruction du Temple de Jérusalem en l'an 70 de notre ère :

¹ Le « Shabbat » est le septième jour de la semaine, qui correspond au Samedi, la semaine commençant le Dimanche, qui est le « *premier jour / yom richon* » selon la tradition juive. De nombreuses règles sont associées à cette solennité hebdomadaire. On notera pour l'instant qu'il s'agit du jour de la semaine où les Synagogues sont le plus fréquentées, notamment le Samedi matin (voir aussi *infra*).

² Pierre Birnbaum, *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, Calmann-Lévy, 2005, p.56.

³ *Ibid.*, pp.56-57.

⁴ *Ibid.*, p.55.

Rabbi 'Hanina, le chef des prêtres dit : « Prie constamment pour la paix du royaume, car s'il n'y avait pas sa crainte, l'homme avalerait vivant son prochain ».

(Pirké Avot 3, 2).

Le texte biblique faisait déjà état de l'importance de prier pour le lieu d'exil dans lequel sont installés les juifs, ne parlant alors que de la « ville », par l'intermédiaire du prophète Jérémie :

Ainsi a parlé l'Eternel, le Dieu d'Israël, à tous les exilés que J'ai laissé emmener en Babylone : « Bâissez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et goûtez leurs fruits. Prenez des femmes et engendrez des fils et des filles, pour qu'ils leur naissent des enfants et pour que vous vous multipliez là et que vous ne diminuiez pas. Recherchez la paix pour la ville dans laquelle je vous ai exilés, et priez pour elle vers l'Eternel, car votre paix dépend de la sienne.

(Jérémie 29, 4-7)

On ne trouve pas de trace d'une prière régulière pour le gouvernement d'exil dans les recueils classiques tels le *Sidour* de Rav Amran Gaon (9^{ème} siècle, Babel) ou le *Ma'hazor Vitry* (12^{ème} siècle, France), mais on la trouve mentionnée chez d'autres auteurs postérieurs faisant référence dans la fixation de la liturgie au Moyen-âge, tels le *Aboudraham* (Espagne 13^{ème} siècle) et le *Kolbo* (14^{ème} siècle, France-Espagne)⁵.

Parmi ces deux ouvrages, si le premier fait état de l'habitude de réciter la prière pour le Royaume chaque semaine lors de la sortie du rouleau de la Torah⁶, le second écrit cependant que « dans certains endroits on a l'habitude de réciter la prière pour le roi »⁷, ce qui montre que dans d'autres endroits, cela ne se faisait pas⁸.

Cette irrégularité peut s'expliquer par le caractère non-obligatoire de cette prière. Dans la Bible, le prophète Jérémie exprime un conseil salvateur aux nouveaux exilés en Babylonie⁹.

⁵ Néanmoins, l'invitation de R. 'Hanina à prier pour le royaume a sûrement dû entraîner diverses prières depuis la diffusion de son enseignement au premier siècle de notre ère. Tel est notamment l'opinion du Rav Azaria dei Rossi (1511-1578) dans son ouvrage *Imré Bina* (cité dans Knéset haGuedola, notes sur Beth-Yossef Ora'h 'Haïm 284). Voir *infra*.

⁶ Aboudraham, *Diné kariat Torah*.

⁷ Kolbo, Chapitre 20.

⁸ Comme le remarque Rav Mordekhaï Fogelman (1899-1984, Europe de l'Est-Israël), *Beth-Mordekhaï* 1, 18.

⁹ En outre, le Talmud stipule que les Livres des Prophètes et des Hagiographes ne peuvent être considérés comme une source de droit légitime (TB Shabbat 104a ; TB Meguila 14b). Les seuls arguments

Dans la Michna, Rabbi ‘Hanina transmet également une leçon morale de haute importance, mais comme dans la grande majorité des sentences du traité dans lequel il s’exprime –*Pirké Avot / Maximes des Pères*- il est question d’éthique mais non de loi. Or si la pratique régulière d’une leçon éthique peut prendre une valeur obligatoire en tant que « coutume », ceci ne devient effectif qu’aux endroits dans lesquels l’habitude s’est ancrée¹⁰.

De nos jours, la prière pour la paix de l’Etat est récitée systématiquement dans les Synagogues d’obédience consistoriale. Le texte qui est lu actuellement est la résultante de plusieurs modifications depuis le 20^{ème} siècle. Si au 19^{ème} siècle, lors des règnes de Napoléon et Napoléon III, le texte se concentrait pour beaucoup sur la personne du souverain et de sa famille, la forme est aujourd’hui différente¹¹. Exaltant les valeurs de la Nation française, le texte n’appelle pas tant à la protection des gouvernants, qu’au souhait que leurs actions soient dirigées vers la satisfaction de l’intérêt général :

-Dieu Eternel, maître du monde, ta providence embrasse les cieux et la terre ; la force et la puissance t’appartiennent ; par toi seul tout s’élève et tout s’affermit. De ta demeure sainte, ô Seigneur, bénis et protège :

LA REPUBLIQUE FRANCAISE ET LE PEUPLE FRANÇAIS

Que la France vive heureuse et prospère ; qu’elle soit forte et grande par l’union et la concorde- Amen

Que les rayons de ta lumière éclairent ceux qui président aux destinées de l’Etat et qui font régner dans notre pays l’ordre et la justice- Amen

Que la France jouisse d’une paix durable et conserve son rang glorieux au milieu des nations- Amen

Que la France reste fidèle à sa noble tradition et défende toujours le droit et la liberté- Amen

Que l’Eternel accorde sa protection et sa bénédiction à nos forces de l’ordre et à nos soldats qui s’engagent, dans notre pays et partout dans le monde, pour défendre la France et ses valeurs. Les forces morales, le courage et la ténacité qui les animent sont notre honneur.

Amen

halakhiques/légaux valables sont donc ceux déduits des versets du Pentateuque, considéré comme la « Loi écrite » au sens strict.

¹⁰ Voir en ligne Y. Ghertman, « Le Minhag », SEJ Mai 2015 :

<http://www.lesitedesetudesjuives.fr/pages/halakha/philosophie-de-la-halakha/le-minhag.html>

¹¹ Néanmoins, dans certaines synagogues non-consistoriales, d’autres textes de prière sont parfois récités, en français ou simplement en hébreu, à l’intention du chef de l’Etat, selon le modèle du Psaume 144, 10 : « *Celui qui donne secours au roi* ». Voir Knéset haGuedola, notes sur Beth-Yossef Ora’h ‘Haïm 284.

Accueille favorablement nos vœux ; que les paroles de nos lèvres et les sentiments de notre cœur trouvent grâce devant toi, ô Seigneur, notre créateur et notre libérateur- Amen

Les derniers ajouts à ce texte sont assez récents et illustrent bien les préoccupations du rabbinat français quant aux problématiques nationales. En 2012, le précédent Grand Rabbin de France Gilles Bernheim est ainsi l'instigateur d'une mention spécifique pour l'armée française s'engageant « *partout dans le monde* ». Puis en 2016, l'actuel Grand Rabbin de France, 'Haïm Korsia, réagit à la multiplication des violences à l'encontre des forces de l'ordre, notamment avec l'assassinat terroriste d'un couple de policiers à Magnanville par un terroriste « djihadiste ». Faisant également acte de reconnaissance envers l'engagement de la Police dans la protection des lieux de culte israélites, la plus haute autorité du judaïsme français décide de procéder à une nouvelle modification de la prière, en rajoutant la mention des « *forces de l'ordre* » défendant la France « *dans notre pays* ».

Texte ancien, problématique contemporaine

L'analyse des perceptions subjectives relève surtout de la sociologie, domaine dans lequel ce travail ne prétend pas s'inscrire. La même remarque peut être soulevée en ce qui concerne les réflexions sur la pratique d'une population, en incluant également le domaine historique, s'il s'agit de réfléchir sur l'évolution des habitudes d'un groupe donné. Dans son ouvrage *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, paru en 2005, le professeur Pierre Birnbaum a étudié et présenté de façon remarquable l'évolution de la prière pour le royaume, soulignant notamment les aléas d'un tel texte à des époques où le pouvoir changeait souvent de forme politique. Y sont mises en avant les initiatives de diverses communautés juives et de leurs Rabbins pour trouver les formules les plus adéquates afin de marquer l'attachement au royaume, à l'empire, ou à la république, selon l'époque.

La méthode et l'objectif de ce travail sont différents. Si l'étude des diverses formes que la prière pour la paix du royaume a pu emprunter à travers les époques est importante, il convient également de s'attacher à comprendre sa signification originelle. Or pour cela c'est à une véritable étude de texte qu'il faut procéder... non pas « de textes » ... mais « du texte » à l'origine des différentes versions ayant pu exister -et existant jusqu'à présent- de la prière pour le Royaume. L'objectif est donc de « penser » le texte, en l'espèce la sentence de R.

‘Hanina le chef des prêtres, telle que présentée dans la Michna : « *Prie constamment pour la paix du royaume, car s’il n’y avait pas sa crainte, l’homme avalerait vivant son prochain* ». Pour ce faire, un regard sur l’interprétation des commentateurs rabbiniques est nécessaire. Que ces derniers aient évolué au Moyen-âge, à l’époque des *Richonim*¹², ou de la Renaissance jusqu’à l’époque moderne, à l’époque des *A’haronim*¹³, ces exégètes ont en commun une connaissance générale des textes rabbiniques, leur permettant de confronter les idées de la Michna au vague corpus talmudique¹⁴ et midrashique¹⁵. Une telle étude a l’avantage certain de distinguer précisément quelle est la « pensée rabbinique » sur un sujet, ce qui ne l’empêche pas de se décliner en « pensées », car le débat est fondamental dans le domaine des études juives¹⁶... à condition qu’il se fonde sur une base scripturaire précise, à partir de laquelle les arguments s’établissent.

Les premières questions que nous poserons concerneront le choix des mots et formules employés dans la Michna. Après avoir proposé une lecture cohérente et éclairante de ce texte, une problématique de fond et d’actualité apparaît alors : Dans quelle mesure les juifs s’affirmant comme tels et se reconnaissant dans la « communauté juive » peuvent-ils, voire *doivent-ils* s’intégrer à la société civile ? Puis, au-delà des réflexions portant sur l’*attitude* préconisée, une autre problématique concernant la *perception* de l’Etat¹⁷ doit encore être pensée : Quelles sont les limites et la portée de l’allégeance à l’Etat, non pas dans la pratique, mais dans l’appréhension du respect dû à l’entité étatique par les citoyens¹⁸ de confession juive ?

¹² Littéralement : « *les premiers* ».

¹³ Littéralement : « *les derniers* ».

¹⁴ Le Talmud est la rédaction de l’ensemble des discussions portant sur l’analyse de la Michna (voir *supra*). Deux versions nous sont parvenues : Le Talmud de Babylone, qui fut rédigé vers la fin du 5^{ème} siècle et constitue la principale ossature de la Halakha actuelle ; et le Talmud de Jérusalem, moins étudié que le précédent, rédigé vers la fin du 4^{ème} siècle.

¹⁵ Le Midrash est un ensemble de recueils d’enseignements rabbiniques des *Tanaïm* (Sages de l’époque de la Michna) et des *Amoraïm* (Sages de l’époque talmudique), rédigés à différentes périodes (entre le début du 5^{ème} siècle et le début du 10^{ème} siècle pour les plus tardifs). Il s’agit d’exégèses du texte biblique se présentant sous la forme de récits (Midrash aggada) ou de débats *halakhiques* (Midrash halakha).

¹⁶ Voir *infra*.

¹⁷ Le terme « Etat » est employé ici car il a une résonnance davantage actuelle que celui de « royaume » pour un lecteur français. La même remarque peut être établie quant à l’emploi du terme « citoyen » plutôt qu’à celui de « sujet ». Néanmoins, les réflexions que nous présentons dans le cadre de ce travail ont une portée dépassant le cadre français, concernant également les communautés juives installées dans des régimes monarchiques.

¹⁸ Cf. note *supra*.

Première partie : une lecture de la *michna*

Prie constamment pour la paix du royaume, car s'il n'y avait pas sa crainte, l'homme avalerait vivant son prochain.

(Pirké Avot 3, 2)

Selon le Talmud, Rabbi 'Hanina, l'auteur de l'enseignement enjoignant à prier pour le gouvernement, vit à la fin de l'époque du second Temple de Jérusalem, où il sert en tant que prêtre¹⁹, avant d'assister à sa destruction²⁰. Bien que les données historiques à son propos ne soient pas très précises, il semble admis que son enseignement se décline à l'époque romaine, quelques années avant la guerre entre Rome et Jérusalem²¹. Or à cette époque les tensions sont palpables, la « royauté », qui n'est autre que « l'empire »²² occupe la Judée et cette occupation est perçue comme une oppression, ce qui entraîne nombre de révoltes avant la dernière guerre en l'an 66²³.

Son propos interpelle. Qu'est-ce qu'une prière ? Quelle est son utilité ? Et pourquoi le Sage appelle-t-il à prier *constamment*²⁴ pour la paix du royaume ? Par ailleurs, quelle est cette « *paix* » (*shalom*) à laquelle le texte fait-il référence ? Pourquoi ne pas demander simplement de prier « *pour le royaume* » ? Quant au « *royaume* » dont il est question en l'espèce, quel est-il ? S'agit-il précisément d'un domaine royal ou plus largement de toute entité politique ? Est-ce la personne du roi qui est concernée, ou bien le souhait de « *paix* » s'étend-t-il à tout organe dirigeant, voire à toute la nation ? Et qu'en est-il des entités moindres telles les collectivités régionales ou locales ? La motivation de la prière pour la paix du royaume semble être indiquée directement dans la sentence elle-même : « *car s'il n'y avait pas sa crainte, l'homme avalerait vivant son prochain* ». S'agit-il seulement d'une cause pragmatique, du seul souhait d'une autorité forte empêchement tout développement

¹⁹ TB Yoma 21b et M Zeva'him 4, 1 quant au service de son père en tant que Cohen.

²⁰ Voir par exemple TB Taanith 13a. Il témoigne par la suite des pratiques existantes « *à l'époque des Cohanim* » (TB Pessa'him 14a). Le Rav M. Lehmann le classe parmi les élèves de R. Yo'hanan Ben Zakaï, qui « *survécut comme celui-ci à la destruction du Temple* » (*Pirké Avot*, Merkos L'inyonei chinuch, p. 313). D'autres sources cependant font état de sa mort en tant que martyr de Rome lorsque le Temple était encore existant (*Sefer l'housse tanaïm véamoraïm*, cité dans « *Tanaïm et Amoraïm- biographies* », Bar-Ilan 19, 2011).

²¹ Tifféréf Israël, commentaire sur Avot 3, 2.

²² En hébreu, le terme « *malkhoute* » est employé aussi bien pour désigner la « royauté » que « l'empire ».

²³ Quant aux détails historiques, nous invitons évidemment le lecteur à lire *La Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe (traduction française par Pierre Savinel, Arguments, les éditions de minuit, 1977).

²⁴ En hébreu : « *hévé mitpalel* », ce qui peut se traduire littéralement : « *sois continuellement entraîné de prier* ». Voir *infra*.

anarchique qui serait des plus nocifs ? Et s'il en est ainsi, faut-il alors prier pour tous les royaumes, même lorsque la cruauté ressortant de leurs lois ne les rend pas plus viables qu'une société sans maîtres définis ? N'est-ce pas d'ailleurs que Rabbi 'Hanina lui-même vivait à l'époque d'un gouvernement romain profondément hostile aux juifs, pourquoi alors insiste-t-il tant pour le soutenir spirituellement ?

Afin de répondre à toutes ces problématiques, une analyse de la *michna* s'impose.

1/ Prie constamment

« *Les hommes de notre siècle ne savent plus prier* », écrit le Rabbin Elie Munk, grande figure du judaïsme français d'après guerre (1900-1981)²⁵. L'espoir de jours meilleurs se fonde pour beaucoup sur les progrès humains ou sur l'action politico-économique, laissant aux religions la stricte organisation du culte. Or la tradition juive ne connaît pas une telle distinction. La réflexion politique n'exclue pas l'appel à Dieu. Politique et prière sont intrinsèquement liées, comme le montre l'enseignement de R. 'Hanina le chef des prêtres. Certes la nature humaine tend à se tourner vers Dieu lorsque tout va mal. Ce qui n'est pas tant reprochable, et correspond de nos jours à ceux qui perçoivent les progrès du temps comme un bouleversement négatif. Car aux côtés des « modernes » considérant que la force et l'intellect humain sont les seuls moyens pour accéder à un futur serein, se tiennent les « déçus » de l'Occident, voyant dans les bras de l'Homme une source de malheurs et de conflits bien plus importants que les avancées qu'il provoque. Aussi selon le Rabbin Munk, « *l'humanité d'aujourd'hui éprouve, plus que jamais, la nécessité de réapprendre à prier. Les déceptions que l'humanité a subies par l'échec de sa civilisation n'est pas la seule raison qui l'incite à rechercher à nouveau la source transcendante des vérités éternelles. L'appel angoissé de l'innombrable multitude, conduite au bord du désespoir par l'incertitude du temps, s'élève ardemment vers les cieux, implorant aide et miséricorde du Dieu des pères, dont les hommes se sont éloignés. Ils recherchent Dieu et demandent que leur soit indiquée la voie qui mène jusqu'à lui* »²⁶.

Dans le livre de l'Exode, décrivant l'esclavage des Hébreux en Egypte puis la délivrance divine, celle-ci intervient précisément car la détresse provoquée par l'oppression oblige les Hébreux à se tourner vers Dieu : « (...) *Les enfants d'Israël gémissent du sein de l'esclavage, et se lamentèrent ; leur plainte monta vers Dieu du sein de l'esclavage. Dieu entendit leur supplication (...)* » (Exode 2, 23-24). Ce n'est pas dans le bonheur et dans l'opulence que Dieu est invoqué, mais bien dans le malheur. Le texte biblique n'y voit pas de l'hypocrisie, au contraire, le mal ressenti indique la sincérité de l'appel, qui est entendu.

De même, le besoin d'écrire un ouvrage sur la prière pour la paix de l'Etat se ressent maintenant, à une époque incertaine, alors que la France vit une crise politique importante. En effet, l'alternance droite-gauche de la cinquième République lasse les citoyens qui ont de plus

²⁵ E. Munk, *Le Monde des prières*, C.L.K.H, Paris, édition de 2001. Première publication : Paris 1958, p.9.

²⁶ Ibid.

en plus de mal à distinguer les idéologies politiques. La crise de confiance se ressent dans l'abstentionnisme toujours plus important, et dans l'avancée inquiétante du score de l'extrême-droite. On ne vote plus pour un candidat ou un programme, mais contre l'autre. Des militaires sont postés devant les lieux de culte. En tant que parent d'enfants scolarisés en école confessionnelle juive, on en vient à trouver normal de saluer ces hommes armés chaque matin en déposant sa progéniture en classe... Aussi l'étude du rapport entre les juifs et la France n'est pas un choix hasardeux, mais lié aux questionnements transpirant de l'actualité que nous vivons. Pour prier correctement, il est nécessaire que la préoccupation soit sincère, et effectivement, la prière pour la République prend tout son sens à notre époque, tant nos concitoyens et coreligionnaires sont préoccupés²⁷.

Cependant, si le texte biblique annonce que les Hébreux « *gémirent* » (*vayéané'hou*), et « *se lamentèrent* » (*va'yzakou*), il ne mentionne pas spécifiquement la « *prière* » (*tefila*) de ces derniers. Or c'est ce terme qui est employé dans la Michna : « *prie constamment / hévé mitpalel*²⁸ ». Aussi un regard précis sur le vocabulaire du texte originel appelant à prier pour le royaume exige-t-il de dépasser l'idée d'un appel à Dieu motivé par la détresse, pour se focaliser sur la signification profonde de la « *prière / tefila* » recommandée par R. 'Hanina le chef des prêtres.

L'affinité linguistique entre « *tefila / prière* » et « *pilél / juger* » est telle qu'on a pu y voir également une affinité de sens. Ainsi selon le Rav Shimshon Raphaël Hirsch, fondateur de la néo-orthodoxie allemande au 19^{ème} siècle (1808-1888) : « *le juge introduit la justice, la vérité divine, dans les rapports litigieux, laisse cette justice pénétrer et maîtriser tous les points de l'affaire en question, et forme ainsi une harmonieuse unité de ce qui était entrain de se disloquer par manque de justice. La réalisation en soi de ce processus s'appelle 'hitpalel'. La forme verbale 'hitpalel' signifie prendre ce qui est intrinsèque à la vérité divine, en imprégner toutes les aptitudes et toutes les dispositions de notre être, et trouver ainsi en Dieu l'unité de toute existence* »²⁹. Cette introduction permet à l'auteur de marquer la différence avec le concept de « *prière* », ne traduisant pas correctement le terme hébraïque : « *La 'tefila' juive est ainsi exactement l'opposé de ce qu'on appelle généralement 'une prière'. Il ne s'agit pas d'un épanchement intime ou de l'extériorisation de ce dont le cœur est rempli ; nous*

²⁷ Que le lecteur ne voit pas dans ces dernières lignes la marque de l'alarmisme ou du défaitisme, mais une constatation préalable à l'analyse qui sera développée tout au long de cet essai.

²⁸ « *mitpalel* » est une conjugaison du verbe « *lehitpalel* » (prier), la « *prière* » se traduisant par « *tefila* ».

²⁹ Commentaire sur Genèse 20, 7, tr. Né'hémia Gangloff, *Commentaire du Pentateuque, La Genèse*, éditions Kountrass, 1995, p.511.

disposons pour cela d'autres expressions (...); mais il s'agit d'une nouvelle absorption et d'une nouvelle pénétration en soi de vérités qui nous sont données de l'extérieur »³⁰. Aussi la véritable *'tefila'* n'est-elle pas tant l'expression de souhaits profonds, que la manière d'introduire ou réintroduire au sein de chacun des priorités correspondant à l'exigence divine : « *Nos prières prescrites ne sont donc pas l'expression de vérités dont la reconnaissance vivante est présupposée chez nous, mais de vérités dont l'acceptation et la reconnaissance sont constamment réveillées, ranimées et raffermies en nous* »³¹.

Cette définition de la « prière juive » nous contraint à nuancer notre postulat premier. Certes, la nature humaine est de faire appel à Dieu dans la détresse, et cette idée se retrouve explicitement dans la Bible. Il est d'ailleurs légitime que les meilleurs souhaits pour la France soient prononcés lorsque les valeurs de la nation semblent attaquées³². Néanmoins, la véritable prière pour l'Etat ne s'inscrit pas dans ce cadre. Il s'agit plutôt de prier quand tout va bien, afin de rappeler constamment l'importance du lien devant exister entre les Juifs et leur patrie d'accueil, même lorsqu'aucun nuage susceptible d'assombrir cette relation n'est perceptible. Ainsi ressort-il de l'éclaircissement du Rav Hirsch sur le concept de « *tefila / prière* » que l'objectif de la Michna est d'incruster en chaque juif cette valeur fondamentale qu'est le sentiment citoyen.

Cette dernière idée correspond en outre à une juste compréhension des premiers mots de notre texte : « *hévé mitplalel / prie continuellement* », que l'on pourrait aussi traduire littéralement : « *sois entrain de prier* ». Il ne s'agit pas de requêtes ponctuelles, motivées par des événements particulièrement douloureux, mais d'un état constant, la conscience permanente que la bonne marche de l'Etat repose sur l'ensemble des individus qui le composent³³.

Enfin, nous pouvons avancer qu'il n'est tout simplement pas question de « requêtes » ici, ni ponctuelles ni générales. En effet, le terme « *requête* » se traduit par « *bakacha* », terme provenant du verbe « *lévakech* » signifiant « *demander* ». Or, s'il est sûrement souhaitable de demander à Dieu que le pays dans lequel les Juifs sont établis soit serein et prospère, il convient que cette demande s'accompagne d'un investissement de son auteur quant à cet

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., p.512.

³² Ce qu'on a pu voir après les attentats parisiens de Novembre 2015, et le regain du sentiment national qui a suivi, se manifestant notamment par la multiplication des drapeaux français accrochés aux fenêtres, comme l'avait alors préconisé le Président Hollande.

³³ D'après les commentaires du *Tifféret Israël* et du *Midrash Shmouël* sur notre *michna*.

objectif. Ceci se retrouve dans un autre terme désignant la prière dans le langage rabbinique, la « *avoda* » (*travail, service*): « *Quel est le service/avoda du cœur? C'est la tefila/prière* »³⁴. Aussi la « *tefila / prière* » est-elle considérée comme une obligation pour chaque juif, la loi juive allant jusqu'à codifier de nombreuses règles relatives à la prière³⁵. C'est que l'ensemble de ces règles s'inscrit dans une perspective générale, dépassant de loin les intérêts individuels pour retranscrire des souhaits « supérieurs ». Il y a ainsi une sorte d'harmonie entre la volonté individuelle et la volonté divine³⁶. Selon cette perspective, la prière pour la paix de l'Etat constitue un investissement de chaque juif dans l'effort national qui bénéficiera indubitablement aux individus s'étant impliqués. Malgré tout, l'intention de la « *tefila / prière* » ne doit pas être le bénéfice individuel, mais l'accomplissement du devoir national.

De quel service est-il question en l'espèce ? La *michna* vise-t-elle le service de Dieu ou celui du royaume ? Se fondant sur les fréquentes appellations de Dieu en tant que « *Roi* », certains commentateurs vont sortir du sens obvie enseigné par Rabbi 'Hanina le chef des prêtres pour y voir une invitation à s'associer pleinement aux actions divines³⁷. En réalité les différents niveaux d'interprétation sont complémentaires : la prière en tant qu'investissement personnel pour une cause supérieure concerne aussi bien le royaume divin que le royaume temporel, car le second dépend du premier. La conscience de l'appartenance à l'Etat et de la nécessité de le servir pleinement fait partie du service divin.

³⁴ TB Taanith 2a

³⁵ Dans le code de lois principal, encore en vigueur de nos jours, le *Shoul'han 'Aroukh* (rédigé par R. Yossef Karo au 16^{ème} siècle), près de cent chapitres y sont consacrés (Ora'h 'Haïm 46-149).

³⁶ D'après le commentaire du *Or Itz'hak*, cité dans le Métivta sur Pirké Avot, *Kaftor vaféra'h*, commentaire sur notre *michna*.

³⁷ Voir les commentaires du *Pirké Moché*, du *Hon Ashir*, et du *Or 'Its'hak* (cité dans le Métivta, op.cit) sur notre *michna*.

2/ Prie constamment pour la paix

« *Shalom* » n'est pas « *shalva* » qui signifie « *tranquillité* »³⁸. D'autres idées se retrouvent dans ce mot, considéré par ailleurs comme l'un des noms de Dieu³⁹. Il se rapproche du mot « *shalem* » (*complet/entier*) et partage la même racine (ש.ל.ו). C'est une idée de plénitude et d'aboutissement qui se dégage ici. En fonction du contexte dans lequel il est employé, le mot peut revêtir des significations diverses et complémentaires. La plénitude s'acquiert de différentes manières. Pour un aperçu de cette diversité et afin de mettre en évidence une large définition du « *Shalom* », attachons-nous à la mention de ce concept dans le même recueil que la *Michna* étudiée, le traité des *Pirké Avot* (*chapitres des pères*).

Tout d'abord, à propos de l'enseignement d'Hillel : « *Soyez parmi les disciples d'Aharon [le premier grand-prêtre frère de Moïse], aimez la paix et poursuivez-la* » (1, 12), les commentateurs⁴⁰ relient « la paix » à la cessation des disputes. Ils citent des *midrashim* selon lesquels Aharon allait voir chaque protagoniste d'une discorde pour opérer une conciliation. Mais les disputes dans lesquelles Aharon s'impliquait concernaient également le rapport entre Dieu et l'homme. S'il voyait quelqu'un transgresser une loi de la Torah, il allait vers lui et lui prêtait une attention particulière. Interpellé par ce comportement, le fauteur éprouvait alors une honte particulière et se repentait. Nous apprenons ainsi que le « *Shalom* » a l'intérieur d'une société comporte deux faces. La prière pour la paix implique de prier à la fois pour que ses membres partagent des rapports cordiaux, mais également afin qu'ils tendent vers une relation à Dieu⁴¹.

Le concept est associé plus loin à la « *tsedaka* » : « *celui qui multiplie la tzedaka multiplie le Shalom* » (2, 7). Si ce terme est habituellement traduit par « *charité* », car il est question de diverses règles relatives à la dîme distribuée aux pauvres ou aux institutions religieuses⁴², la véritable signification du mot est plus large. Le terme de *tsedaka* se rattache en effet au mot

³⁸ Comme dans Psaumes 122, 7 et Proverbes 17, 1.

³⁹ TB Shevouot 35b; TB Shabbat 10b.

⁴⁰ Voir les commentaires de Rachi, Rambam et Bartenoura sur la *Michna*.

⁴¹ À l'occasion du débat ayant précédé l'adoption de la loi sur le mariage homosexuel, le Rav Gérard Zysek m'avait fait part de l'enjeu talmudique de ce sujet, à propos d'un texte annonçant que les nations ont de tous temps réussi à conserver trois principes fondamentaux. L'un d'eux est de ne pas écrire des actes de mariage entre hommes (TB 'Houlin 92b). Rachi sur place explique que même si l'homosexualité a souvent été tolérée, elle n'a jamais été érigée en tant qu'institution. C'est bien du rapport entre la société et Dieu dont il s'agit. Même si les individus qui la composent vivent dans une relative tranquillité, la défiance institutionnalisée de Ses règles empêche d'atteindre le « *Shalom* ».

⁴² Voir *infra* (note).

« *tsedek* » (juste/justice), dont il partage la racine (ק.ט.צ). C'est que la répartition des richesses entre les hommes permet de tendre vers la justice sociale⁴³. Une société dans laquelle les différentes classes sociales cohabitent sans système d'impôt permettant une redistribution des richesses vers les classes défavorisées n'est pas une société en paix. Même si la misère des uns ne se transforme pas en insécurité contre les autres, pour des raisons policières ou idéologiques, l'absence d'union économique entre les différents membres de la société ne rend pas sa réussite « complète ». Aussi la prière pour la paix de l'Etat inclut-elle nécessairement le souhait d'un système d'impôt équitable et juste, non-pas de manière pragmatique pour éviter une révolte des pauvres, mais dans l'objectif d'atteindre une harmonie réelle entre les membres de la société, d'une part, et entre la société et Dieu, d'autre part⁴⁴.

Ce rapport entre paix et justice se retrouve aussi dans la sentence de Rabban Shimon ben Gamliel : « *le monde tient sur trois choses : Sur le jugement, sur la vérité et sur la paix* » (1, 18). Il n'est pas simplement question d'une société ici, mais du « monde ». Sont certes concernés les rapports entre les individus, mais également le rapport entre les différentes puissances politiques⁴⁵. Les jugements équitables et les relations vraies entre les hommes ou entre les différentes entités sont le préalable au *Shalom*. À l'inverse, une société pacifiée en apparence, mais dans laquelle pullulent les jugements tronqués et les mensonges entre les uns et les autres ne peut y prétendre.

L'honnêteté, et la recherche de relations « entières » entre les hommes ne sont pas des exigences concernant les seuls rapports entre gens du même monde. « *Sois le premier à saluer tout homme* » enseigne plus loin la Michna (4, 15). Le salut par excellence se nomme « *Shalom* ». Aussi l'invitation à « saluer » en premier est-elle surtout une invitation à faire le premier pas vers la paix⁴⁶. Assumer ce geste revient à tendre vers des rapports sincères avec chacun, mais surtout avec ceux dont les différences sociales et/ou religieuses auraient pu présumer d'interactions utilitaires et superficielles. Or les commentateurs⁴⁷ de cette sentence ne manquent pas de souligner que l'« homme » (*adam*) dont il est question ici peut être un idolâtre ou un juif appartenant à une classe sociale susceptible d'être considérée comme

⁴³ Voir le commentaire du Rachbats (*Maguen Avot*) sur cette *michna*.

⁴⁴ Cette dernière idée nous est personnelle, le Rashabts (*ibid*) avance en revanche que l'objectif de la *tsedaka* est d'éviter la discorde entre les différentes classes de la société.

⁴⁵ D'après le commentaire de Bartenoura sur cette *michna*.

⁴⁶ Claude-Annie Gugenheim, *La Michna*, tome 15 : *Pirké Avot*, C.L.K.H, 1988, p.147.

⁴⁷ Voir les commentaires de Rachi, Rachbats, et du Tifferet Israël sur cette *michna*.

inférieure (que ce soit sur le plan financier ou sur le plan de l'érudition). Encore une fois, la paix apparaît comme la conciliation d'éléments *à priori* opposés⁴⁸.

Sur le plan du débat d'idées, que les enjeux soient simplement intellectuels ou également sociaux et politiques, l'inverse du « *Shalom* » est l'affirmation d'un point de vue au détriment des autres, jusqu'à leur dénier toute légitimité⁴⁹. Si la dictature peut prétendre à apporter la sécurité, et ainsi la tranquillité pour chacun, elle ne peut pas prétendre en revanche à apporter une véritable paix. Cela se constate aussi bien au sein d'un Etat dictatorial qu'au sein d'un débat intellectuel. Lorsque personne n'ose se prononcer contre la *doxa* et que la réflexion reste *tranquillement* dans le cadre des idées établies, l'absence de confrontation des opposés empêche les démarches « *entières* », « *complètes* », le « *shalem* » qui caractérise le « *Shalom* ».

Deux voies sont alors ouvertes pour y parvenir. La première peut être qualifiée de « démocratique »⁵⁰. Un point de vue ne s'impose plus sur l'autre, mais chacun possède une force de conviction si grande que seule une conciliation équitable permet de perpétuer des principes *à priori* contradictoires. C'est alors l'accord des contraires qui constitue le véritable « *Shalom* »⁵¹. Cette solution est la plus réaliste, car elle permet à une société traversée de courants divergents de continuer à avancer sans que ne soit écrasée telle ou telle partie sous le poids de l'idéologie dominante. Mais si elle permet à chacun d'être associé à la conclusion finale –qu'elle soit théorique dans un débat d'idées ou concrète dans un processus politique- elle a néanmoins la faiblesse de forcer à des concessions diminuant indubitablement l'entièreté de chaque avis originel, pour aboutir à un total composé de plusieurs vérités amputées de leur authenticité.

Une seconde voie plus complète -mais aussi plus théorique- existe et on la retrouve essentiellement dans le monde du *limoud* (étude). Il s'agit de voir dans la disputation l'essence de la paix. La possibilité que des avis divergents soient considérés comme légitimes sans pour autant les contraindre à se concilier constitue l'expression la plus complète des idées. À propos de la sentence du Psalmiste « *Une grande paix pour ceux qui aiment ta loi,*

⁴⁸ On trouve dans le Talmud une insistance toute particulière à l'établissement de relations sincères même avec les idolâtres. Par exemple, si un juif se retrouve en possession d'un plat qu'il lui est interdit de consommer, et qu'il désire l'offrir à son voisin idolâtre, il ne doit pas lui faire croire qu'il a acheté ce plat dans l'objectif de lui offrir (TB 'Houlin 94a). Une relation entière entre deux individus ne peut en effet se fonder sur une appréciation différente des gestes de l'un envers l'autre.

⁴⁹ Voir R. Yossef Albo, *Sefer Haikarim* 4, 51 (vers la fin du développement).

⁵⁰ Je remercie M. Elicha Touati pour cette qualification qui se prête le mieux à la démarche que nous allons présenter dans les lignes qui suivent

⁵¹ R. Yossef Albo, *Sefer Haikarim*, op. cit.

pour eux point de chute » (Psaumes 119, 165), d'aucuns remarquent que l'expression hébraïque « *Shalom rav/ une grande paix* » correspond à la *guematria* (valeur numérique)⁵² du mot « *ma'hloket/ discorde* » (578)⁵³. Selon le Talmud, « *les disciples des Sages font croître la paix dans le monde* »⁵⁴. C'est que l'étude poussée à son paroxysme aboutit à différentes positions parfaitement argumentées et légitimes, bien que totalement opposées. Or dans de tels cas, « *la controverse devient l'essence d'une véritable paix* »⁵⁵. Précisons que la « *ma'hloket* » dont il est question ici est l'opposition motivée par une sincère recherche de vérité, à l'opposé des contradictions mues par la recherche d'une position de supériorité ou des honneurs. Ce que la Michna distingue expressément : « *Toute ma'hloket qui a lieu dans l'intérêt du Ciel finira par se maintenir, mais celle qui n'a pas cet intérêt ne se maintiendra pas* »⁵⁶.

Aussi la prière pour la paix inclut-elle en priorité cet espoir d'une diversité d'opinions s'exprimant en parfaite intelligence et dans le respect de l'autre au sein de la société. Ceci-dit les débats intellectuels ne constituent pas l'essentiel de l'enjeu d'une société en mouvement. La prière pour la paix vise aussi et surtout la cohabitation respectueuse de mondes divergents, lorsque l'existence de l'autre n'est pas « tolérée », mais respectée et estimée malgré les différences⁵⁷.

⁵² En hébreu, chaque lettre correspond à un chiffre, aussi chaque mot est-il associé à un nombre. L'étude de la *Guematria* (valeur numérique) des mots permet de trouver des comparaisons entre les concepts, qui seront nécessairement étayées par d'autres arguments (logique, références textuelles) afin de donner véritablement sens à ces comparaisons.

⁵³ Selon le 'Hatam Sofer, rapporté dans le *Daf 'al daf*, Yebamot 65b.

⁵⁴ TB Berakhot 64a.

⁵⁵ *Daf 'al daf*, op.cit. Voir également dans un sens similaire, Rav A.I Kook, 'Ein Aya, Berakhot 9, 361 (merci à B. Sznajder pour cette dernière référence).

⁵⁶ Avot 5, 17. La suite de cette *Michna* prend pour exemples, d'une part, les disputations entre les écoles talmudiques d'Hillel et de Shamaï, qui participèrent à l'éclosion d'une riche littérature rabbinique ; et d'autre part, la révolte de Kora'h qui tenta de renverser l'autorité de Moïse afin de prendre sa place (Nombres 16).

⁵⁷ À propos de cette seconde voie, nous avons mentionné un concept de paix plus « théorique » que la « paix démocratique » exposée en premier lieu. Par « théorique », nous voulons signifier que la conservation de deux ou plusieurs vérités sans compromis est bien plus difficile à réaliser qu'une conciliation d'éléments opposés en omettant volontairement tel ou tel point de discorde. Le monde juif est une illustration parmi d'autres de cette difficulté, lorsqu'on constate les guerres fratricides ayant pu exister entre les différentes écoles de pensée au cours de l'histoire, et ce au sein-même de l'orthodoxie juive. On notera par exemple l'ambivalence dans la relation entre les écoles de Hillel et de Shamaï, citées d'une part comme modèles d'une controverse de « *Shalom* » (voir *supra* note, TB Erouvin 13b et TB Yebamot 14b) ; et d'autre part comme partageant une rivalité extrêmement nocive (TB Sota 47b ; TJ Shabbat 1, 4).

3/ Prie constamment pour la paix du royaume

Si la prière pour l'état a souvent été confondue dans l'histoire avec une prière pour le souverain lui-même⁵⁸, le texte de la Michna mentionne pourtant la « royauté » (*malkhout*) et non son titulaire. Or selon les commentateurs rabbiniques, « royaume » et « roi » ne sont pas des termes interchangeables, car chacun désigne une réalité différente, bien qu'en interaction. Le « royaume » inclut certes le roi, mais également ses princes et conseillers qui participent à l'administration de la cité et à l'établissement de la justice⁵⁹. Une prière qui serait ciblée uniquement sur la tranquillité du représentant du royaume serait d'une utilité limitée si ses pouvoirs sont restreints.

Autant les directives de monarques absolus ou des empereurs tels Louis XIV ou Napoléon 1^{er} ont-elles une portée dans tout le territoire, autant d'autres souverains au pouvoir politique plus limité ne peuvent pas faire entendre leur voix au-delà de leurs quelques dépendances. On a ainsi vu dans l'histoire des massacres contre des communautés juives, alors que les rois en fonction étaient eux-mêmes favorables à leur protection, simplement car ils n'avaient pas la force politique d'imposer leurs idées⁶⁰. Aussi la notion de « royaume » inclut-elle son représentant, mais au-delà, tous les organes la composant, notamment lorsque ceux-ci sont décentralisés et quasi-autonomes.

Selon cette optique, le représentant d'une collectivité telle qu'elle soit est un « roi », et le territoire dont il a la charge est son royaume⁶¹. Le prophète Jérémie appelait d'ailleurs ses compatriotes à rechercher la paix de « *la ville* » dans laquelle ces derniers sont exilés, et non pas de l'empire babylonien. Sûrement cet empire était-il si vaste qu'une bonne politique générale ne suffisait pas à garantir tranquillité et sécurité dans chaque partie de son territoire.

De nos jours également dans nos Etats modernes, nous constatons bien que la politique à l'égard des cultes varie d'une collectivité à l'autre. Pour prendre un exemple récent qui a marqué l'actualité avec le débat sur la laïcité en France, nous voyons que la composition des menus des cantines scolaires dépend de la mairie, et non du gouvernement. Il appartient au

⁵⁸ Comme cela ressort des nombreuses prières à la gloire des souverains rapportées tout-au-long de l'ouvrage de P. Birnbaum, *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, op. cit.

⁵⁹ Voir les commentaires du Tossot Yom-Tov et du Midrash Shmouel sur notre *michna*.

⁶⁰ Voir P. Birnbaum, *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, op. cit. pp.15-16.

⁶¹ Voir le commentaire du Tifféré Israël sur notre *michna*.

maire de chaque commune de décider si les écoliers peuvent bénéficier ou non de menus spécifiques en raison des interdits alimentaires liés à leur pratique religieuse.

Cet exemple ne concerne pas spécifiquement la communauté juive, mais il illustre l'acception large du concept de « *royaume* » dans la Michna. Tout organisme disposant d'un pouvoir susceptible d'influencer dans un sens ou dans l'autre la vie des habitants d'une collectivité est « *un roi* ». Si le texte de la Michna n'emploie pas ce terme, mais se cantonne au « *royaume* », c'est donc pour souligner davantage le caractère pluraliste des décisions de l'exécutif, national et local.

4/ Car s'il n'y avait pas sa crainte, l'homme avalerait vivant son prochain

La royauté, ou de manière plus large le gouvernement d'une minorité sur une majorité doit nécessairement obéir à une logique utilitaire. S'il n'y avait pas un profit pour la collectivité, pourquoi le plus grand nombre se soumettrait-il à un seul homme ou à une poignée d'élites ?⁶² Certes il est dans la nature humaine de craindre davantage un être de chair et de sang, plus palpable et concret qu'un Dieu difficile à percevoir⁶³. Toutefois cette crainte ne se justifie pas exclusivement par la prestance de l'homme providentiel, ou du régime, car l'effet du discours n'a qu'un temps et les masses se retournent vite contre celui qu'elles admiraient auparavant si les mots n'ont pas de portée sur leur situation matérielle. En revanche l'action concrète et l'efficacité des résultats forcent le respect d'une population composée d'une somme d'individus dont l'ambition principale est de vivre en tranquillité. Or la quiétude du gouvernement est la clef de celle du peuple. Un gouvernement fort garantit la justice, protège les intérêts des « faibles » contre les puissants qui voudraient user de leur influence pour dépasser la loi. À l'inverse, un gouvernement corrompu, soumis aux aléas de l'opinion publique ou victime de dissidences internes, peine à assurer l'équité entre ses sujets ou citoyens.

Lorsque les services de l'administration, ou pire des tribunaux, ne dépendent pas d'une autorité supérieure puissante et incontestée, les « petits-chefs » jouent alors de leurs ambitions et intérêts personnels ce qui entraîne une lenteur dans le traitement des affaires courantes, et un effet « boule de neige » : les contribuables de plus en plus mécontents remettent en cause le bienfondé du régime qui les gouverne, ce qui l'affaiblit encore plus et diminue davantage son autorité sur les ministres et autres hauts responsables de l'administration, qui en profitent alors pour étendre leur influence. Et ainsi de suite⁶⁴.

Ce n'est donc que lorsque l'Etat est véritablement puissant que peut correctement se sentir sa protection, et s'épanouir l'égalité entre les citoyens, débarrassés des luttes d'influence propres à un régime défaillant.

C'est pourquoi des empires qui se voulaient forts et incontestés ont pris le symbole de l'aigle, représentant la force majestueuse, mais également la protection offerte par les longues ailes déployées pour porter et protéger ses sujets, assimilés aux petits du roi des oiseaux. Certes beaucoup se sont réclamés de l'aigle –on pense au régime hitlérien- sans se montrer digne du

⁶² Voir le commentaire de R. Mathatya HaMitsari sur notre *michna*.

⁶³ D'après le commentaire du Merkévét HaMichné sur notre *michna*, citant TB Berakhot 28b.

⁶⁴ D'après le Mirkévét HaMichné (Ibid.)

modèle et des idéaux qu'il rappelle, mais l'idée continue à faire sens : « *Le roi doit être comme l'aigle, et autour de lui ses subordonnés [doivent être] comme des charognes. Mais il ne faut pas qu'il soit comme une charogne et que ses subordonnés soient comme des aigles* »⁶⁵.

La crainte de l'autorité apparaît encore comme le dernier rempart contre les vices humains. On a tendance à percevoir l'anarchie comme un fait des autres, alors que chacun est susceptible de devenir un « autre » qui vole, tue ou oppresse un plus faible que lui. Dans l'ordre du traité *Avot* où se situe la sentence de R. 'Hanina le chef des prêtres, celle-ci fait suite à l'enseignement d'Akabia ben Mahalalel :

*Considère trois choses et tu ne tomberas pas aux mains de la transgression : sache d'où tu viens, où tu vas et devant qui tu es destiné à comparaître et rendre compte. D'où viens-tu ? D'une goutte putrescible. Où vas-tu ? Vers un lieu de poussière, de vers et de vermine. Devant qui es-tu destiné à comparaître et rendre compte ? Devant le Roi des rois, le Saint béni soit-Il*⁶⁶.

En réfléchissant à la fragilité de l'existence, en remettant dans son contexte infiniment grand l'infinie petitesse de l'espèce humaine, une attitude humble peut alors être espérée. La conscience de la fin et de la vanité de toute entreprise humaine, dont la gloire et l'argent ne seront pas apportés sous terre, permet de reconsidérer les efforts déployés pour les atteindre, incluant les transgressions de la Torah. À la fin l'homme ne rend des comptes que devant Dieu et il doit concentrer ses actes dans ce sens tout au long de sa vie. Telles sont les idées principales développées dans la Michna.

Cependant cette leçon de morale ne peut pas avoir d'effet sur tous. Au contraire, seule une minorité d'individus s'empêche de transgresser les lois sociales et religieuses pour des raisons strictement morales. La portée de l'éthique ne concerne que ceux qui veulent bien s'y soumettre. Une société fondée exclusivement sur l'éthique n'est pas viable sans force coercitive pour faire respecter ses règles.

Or, c'est justement là qu'intervient le souhait d'un Etat fort empêchant chacun de suivre ses pulsions personnelles. La politique dépasse l'éthique. Elle construit des barrières que les bons sentiments seuls seraient tentés de briser. Akabia ben Mahalalel s'adressait uniquement à une

⁶⁵ Ibid. Au sujet de l'exigence de la « *crainte du roi* », voir également M. Sanhédrin 2, 5 avec ses commentaires.

⁶⁶ Avot 3, 1.

élite morale capable de modifier son comportement par une réflexion morale. Rabbi ‘Hanina s’adresse en revanche à la majorité des gens, ces anonymes qui risqueraient de se complaire dans l’anarchie -sociale et/ou religieuse- en l’absence d’autorité centralisatrice garantissant la sécurité de chacun et le respect des règles sociales⁶⁷

En outre, la sentence de R. ‘Hanina est vraisemblablement prononcée à une époque de vives tensions entre Rome et Jérusalem, dont l’apogée sera précisément la destruction du Temple dans lequel officiait le Sage et chef des prêtres⁶⁸. C’est paradoxalement dans ce contexte que le Sage appelle à prier pour « l’empire », car dit-il « *s’il n’y avait pas sa crainte [de l’autorité], l’homme avalerait vivant son prochain* ». Le Rav Marcus Lehmann, brillant rabbin et universitaire de l’Allemagne du 19^{ème} siècle (1831-1890), y voit un message fort : « *Pourtant il y a des régimes qui correspondent très peu à l’idéal d’un Etat, des gouvernements qui laissent l’arbitraire prendre la place des lois, qui avantagent certaines classes de citoyens au détriment des autres régimes, dont les organismes dirigeants sont accessibles à la corruption et à la vénalité. Le juif doit-il être aussi envers un tel régime un citoyen fidèle et un sujet soumis ? C’était précisément un tel gouvernement sous lequel vivait Rabbi ‘Hanina. Lui et ses contemporains souffraient sous le pouvoir arbitraire de l’Empire romain, dont les empereurs étaient des tyrans, dont les proconsuls qui gouvernaient les provinces conquises s’efforçaient de s’enrichir par tous les moyens. Et pourtant le Sage enseigne : ‘Prie constamment pour le bien du régime’, car un mauvais gouvernement, partial ou arbitraire, est encore meilleur que l’anarchie, qu’une situation où le pouvoir n’est pas maintenu* »⁶⁹.

⁶⁷ D’après les commentaires d’Abrabanel, du Pirké Moché et du Yaavets (cité dans le Metivta) sur la Michna.

⁶⁸ Voir *supra*.

⁶⁹ *Pirké Avot*, op. cit., pp.314-315.

2nde partie : L'intégration des juifs à la société civile

Les juifs continuent à prier pour l'Etat -ou le royaume- qui les abrite, même lorsqu'ils subissent des régimes dérogatoires les privant de certains droits et privilèges accordés aux autres sujets du royaume. Cette attitude est révélatrice d'un grand pragmatisme et d'un recul salutaire sur l'histoire et ses leçons. Lors des troubles antijuifs postérieurs à la chute de l'ancien-régime, des voix se sont élevées pour souligner le paradoxe d'une liberté et d'une égalité en droit entraînant la disparition d'une protection spécifique de la communauté juive. Tant que les juifs étaient les sujets du roi, toute attaque contre eux était perçue comme un affront contre le pouvoir royal. Bien que surtaxés et cantonnés à certaines professions, le pouvoir –lorsqu'il était suffisamment fort- leur garantissait de ne pas être soumis à la vindicte populaire⁷⁰.

Dans ces conditions, la prière pour l'Etat et l'implication civile apparaissent surtout comme relevant du pur pragmatisme. Il convient de soutenir un régime permettant de conserver un mode de vie intégré, incluant au-moins la possibilité de pratiquer la loi juive et la sauvegarde de leur intégrité physique. On retrouve cette idée dans les mots du prophète Jérémie : « *priez pour elle [la ville dans laquelle vous êtes exilés] vers l'Eternel, car votre paix dépend de la sienne* ». Néanmoins, le texte de la Michna ne fait pas référence à un bienfait spécifique aux juifs, mais à une utilité générale pour la collectivité : « *Prie constamment pour la paix du royaume, car s'il n'y avait pas sa crainte, l'homme avalerait vivant son prochain* ». Il n'est pas question ici du « juif », mais de « l'homme », ce qui indique une préoccupation tournée davantage vers la communauté nationale que la communauté religieuse.

L'étude des textes rabbiniques montre que les deux préoccupations ne sont pas exclusives. La conscience de l'appartenance à une collectivité globale, dépassant les seuls intérêts communautaires, se retrouve ainsi dans plusieurs textes, comme nous le verrons. Néanmoins sur le plan de la loi juive, les Sages ont réglementé concrètement certains aspects de la vie religieuse en Diaspora. Les différents principes se dégagent, sur lesquels nous reviendrons, s'inscrivent dans l'esprit de la prière pour l'Etat, dessinant un « civisme juif » fondé dans la pratique sur un pragmatisme complémentaire de la préoccupation nationale. Nous montrerons

⁷⁰ Tout-au-long de son ouvrage, Pierre Birnbaum se demande si l'idée d'une monarchie forte protégeant les Juifs contre les mouvements populaires est une réalité ou une idéalisation du pouvoir royal (*Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, op. cit.). Si rien n'indique en effet avec certitude que les monarchies bien établies ont effectivement été davantage favorables aux Juifs que les régimes affaiblis incapables de contrôler les vindictes populaires, il n'en reste pas moins qu'en tout état de cause *sur le principe*, il est certain qu'un pouvoir fort *peut* s'ériger en protecteur des minorités *s'il le désire*.

ainsi que les Sages ont une volonté constante de concilier la pratique de la loi juive avec l'évolution des juifs dans la société civile... dans la mesure du possible.

1/ Communauté nationale et communauté religieuse

Il est un devoir pour chacun de prier pour la paix dans le monde et de se soucier de la détresse des autres, car telle est la voie des justes, comme cela se retrouve chez le Psalmiste : « *Et moi, lorsqu'ils étaient malades, je mettais un silice et je faisais souffrir ma personne par le jeûne (...)* » (Psaumes 35, 13). C'est que les supplications et les requêtes adressées à Dieu ne sauraient être égoïstes. Il convient de prier pour que la paix atteigne tous les êtres humains, or la tranquillité du gouvernement entraîne une paix généralisée, celle-là même recherchée par le croyant⁷¹.

Aussi certains relient-ils l'enseignement de R. 'Hanina aux passages talmudiques insistant sur l'importance pour l'individu de se rattacher à la collectivité :

- *Lorsque la collectivité/tsibour est dans la détresse, il ne faut pas dire : « J'irai chez moi, je mangerai et je boirai, et la paix sera sur moi (...) », mais il faut partager sa détresse »*⁷².
- *L'homme doit toujours s'associer à la collectivité/tsibour*⁷³.

La mention de ces textes est intéressante, car le terme « *tsibour* » (collectivité) est employé habituellement pour désigner la communauté juive dans une optique socioreligieuse. Or en l'espèce, les commentateurs de la Michna considèrent que les membres de l'Etat vers lequel les juifs sont appelés à prier, font partie avec ces derniers d'une même collectivité... Que l'on est loin du communautarisme si décrié dans notre société française !

Certes celui qui prie ou s'investit pour les autres bénéficie des bienfaits de cet investissement⁷⁴, mais l'accent n'est pas mis ici sur cet aspect pragmatique. Il n'est pas nié non-plus que les juifs s'organisent en communauté spécifique avec ses codes, son mode de vie et ses règles particulières. Il s'agit plutôt de la conscience d'une solidarité générale exprimée vis-à-vis de la nation d'accueil, se superposant à une solidarité déjà existante à l'intérieur

⁷¹ Rabénoy yona , commentaire sur notre *michna*.

⁷² TB Taanith 11a. Cité par le Rachbats dans son commentaire sur Ibid.

⁷³ TB Berakhot 30a, cité par le Merkévet haMichné dans son commentaire sur Ibid. On pense également à une autre *michna* du traité Avot : « *Ne te détache pas de la collectivité/tsibour* » (Avot 2, 4).

⁷⁴ Cf. Rachbats, op.cit.

même de la communauté juive, par ailleurs strictement réglementée dans la loi juive⁷⁵. À partir du moment où les juifs sont accueillis et intégrés dans un pays, il est alors évident que les préoccupations nationales les concernent. Le sort des uns est lié au sort des autres. Les malheurs nationaux entachent toute joie communautaire. Plusieurs sentiments se mêlent alors, entre la peur de voir se répercuter les problèmes généraux sur la communauté juive elle-même, et le véritable souci, la peine profonde causée par la vue d'une détresse partagée par la collectivité dans laquelle les juifs évoluent *de facto*.

⁷⁵ Les règles de la « *tsedaka* » -mot traduit habituellement par « *charité* » mais désignant davantage l'idée d'une justice (*tsedek*) sociale- sont réglementées et s'appliquent au sein de la collectivité juive (*Shoul'han 'Aroukh* Yoré Déa, ch. 247-259). Il existe certes une notion de *tsedaka* vis-à-vis de la population non-juive, mais son enjeu est différent. Nous y reviendrons *infra*.

2/ La loi du pays est la loi

Dans le livre de Daniel, le récit se situe après le premier exil des Judéens qui a lieu avant la première destruction du temple de Jérusalem, au 6^{ème} siècle avant notre ère (II Rois 24, 12-16). Daniel, Hanania, Mishaël et Azaria font partie des jeunes nobles emmenés de force au palais royal de Nabuchodonosor à Babel. Leurs péripéties offrent l'occasion aux Sages du Midrash de délimiter le principe général du respect de la loi du pays d'accueil :

Les trois compagnons de Daniel sont accusés de ne pas vouloir se prosterner devant la statue de Nabuchodonosor⁷⁶. Ce dernier convoque alors les trois judéens pour les sommer de se plier à cette nouvelle règle du royaume, et les menacer, le cas échéant, de les jeter dans une fournaise ardente. En réponse à cette injonction, les trois hommes décident finalement de braver les risques inhérents à leur refus et d'affirmer leur allégeance à Dieu : « *Chadrac, Mêchac et Abêd-Nego*⁷⁷ répondirent au roi : « *O Nabuchodonosor, nous n'éprouvons pas le besoin de te répondre à ce sujet. Voici, il y a notre Dieu que nous servons. Il est capable de nous sauver de la fournaise ardente et de ta main, ô roi, Il peut nous secourir. Mais s'Il ne le fait pas, sache pour toi, ô roi, que nous ne servons pas ton dieu et que nous ne nous prosternerons pas devant la statue que tu as érigée.* » (Daniel 3, 16-18). Le Midrash explique le fond de leur pensée :

*« Si c'est pour te payer des impôts, tu es roi. Mais par rapport à ce que tu nous ordonnes de faire maintenant, tu n'es que Nabuchodonosor »*⁷⁸.

Il y a ici une description explicite du civisme juif : le roi et la loi du royaume doivent être respectés, mais ne peuvent obliger à transgresser la loi juive. La suite du texte loue cet acte à la fois civique et religieux : loin d'écarter les trois compagnons de la vie publique, leur attitude leur vaut une promotion du roi (Daniel 3, 30).

Mentionné en premier lieu dans le Talmud⁷⁹, puis repris par les décisionnaires postérieurs⁸⁰, le principe du respect de la loi du pays d'accueil –*dina demalkhouta dina*– est unanimement

⁷⁶ Ce qui constitue un acte d'idolâtrie, soit une transgression gravissime de l'interdiction inscrite dans les dix paroles : « *Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi* » (Exode 20, 3-5). Sur la gravité exceptionnelle de l'idolâtrie, voir Maïmonide, *Le guide des égarés* I, 36, éditions Verdier 1979, p.86 et suivantes.

⁷⁷ Lors de leur arrivée à Babel, les jeunes judéens destinés à servir l'administration chaldéenne se virent attribuer des noms à consonance locale (Daniel 1, 7). Lorsque le texte relate des discussions entre ces derniers et les chaldéens, ils sont alors nommés par leurs noms chaldéens.

⁷⁸ *Vaykra Rabba* 33, 6 ; cité par Rachi dans son commentaire sur Daniel 3, 16.

⁷⁹ TB Guittin 10b; TB Nedarim 28a.

accepté dans la littérature rabbinique. Toutefois, les commentateurs du Talmud sont divisés quant à sa motivation. Si certains y voient la conséquence de l'acceptation de la loi du royaume par chaque sujet⁸¹, d'autres mettent en avant que l'installation dans une terre dépendant du royaume entraîne la sujétion à sa loi, car le pouvoir royal a la possibilité de décider qui réside ou non sur ses terres⁸².

Des désaccords interviennent également quant à la portée du principe. Plusieurs questions ont été soulevées par les décisionnaires rabbiniques des différentes époques afin de délimiter son étendue :

Les nouvelles lois motivées par des intérêts contextuels peuvent-elles être mises au même niveau que les lois ancestrales du royaume ?⁸³ Des lois concernant une corporation spécifique sont-elles « la loi », ou bien celle-ci doit-elle concerner chaque sujet sans distinction ?⁸⁴ Comment définir si le pouvoir exécutif n'est pas en réalité une usurpation de quelques particuliers s'étant imposés illégalement à la collectivité ?⁸⁵ Les mesures devant être respectées en tant que « loi du royaume » doivent-elles émaner précisément de l'exécutif, ou bien incluent-elles également des décisions de justice non-liées à la ligne politique du royaume ?⁸⁶ Tous les domaines légaux sont-ils inclus dans la définition halakhique de la « loi du royaume », ou bien seuls ceux liés à la propriété le sont-ils, du fait que le royaume est par nature le propriétaire par défaut des terrains et biens se trouvant sur son territoire ?⁸⁷ L'acceptation obligatoire de la législation royale concerne-t-elle exclusivement les rapports entre l'individu et le royaume, ou également les conflits judiciaires entre personnes ?⁸⁸

⁸⁰ Rambam, *Michné-Torah*, Hilkhote Guezéla vaaveda 5, 11; *Shoul'han 'Aroukh 'Hochen Michpat* 104, 2 et 369, 6; Rama, 'Hochen Michpat 3, 4; etc.

⁸¹ Voir le commentaire du Rachbam sur TB Baba Bathra 54b, s. v. « *véhaamar Shmouel* ».

⁸² Voir les commentaires du Rachba, du Ran et du Roch sur TB Nedarim 28a. D'autres raisons sont également évoquées, voir Encyclopédie Talmudique Tome 7, *dina démalkhouta dina*, 1 : « *mékoro véta'amo* ».

⁸³ Voir Ramban, commentaire sur Baba Bathra 55a ; Meïri, commentaire sur Baba Kama 113b.

⁸⁴ Voir Tour 'Hochen Michpat 369; Maguid Michné, Hilkhote guezéla vaaveda 5, 13 ; et *Yam Shel Shlomo*, cité dans Encyclopédie Talmudique, op. cit., note 26.

⁸⁵ Le critère généralement admis est la faculté pour le Roi de frapper sa propre monnaie. Dans le cas inverse, toutes expropriations et impôts perçus par l'autorité royale sont considérés comme du vol. Voir Rambam Hilkhote Guezéla vaaveda 5, 18 ; *Shoul'han 'Aroukh 'Hochen Michpat* 369, 2. Si le Royaume possède sa propre monnaie, il est alors interdit au quidam de refuser le système monétaire du royaume (voir Rama, Yoré Déa 165, 1 et Shakh, Yoré Déa 165, 5).

⁸⁶ Voir *Beth Yossef*, 'Hochen Michpat 26 (fin du développement).

⁸⁷ Voir dans *Ibid.*, ch. 369 un débat parmi les *Richonim* quant à une possible limitation du principe au droit de l'urbanisme. Voir également Encyclopédie Talmudique, op. cit., notes 40-44 la question de l'expropriation des biens par le royaume.

⁸⁸ Voir Maguid Michné, Hilkhote Malvé vélové 27, 1 ; commentaire du Ramban sur Baba Bathra 55a ; commentaires du Ran et du Rachba sur TB Guittin 10a ; Responsa du Rivach, ch. 203 ; et Shakh, 'Hochen Michpat 73, 39.

Malgré les nombreuses opinions divergentes liées à ces problématiques, toutes les autorités rabbiniques sont d'accord que le principe « *la loi du royaume est la loi* » ne s'étend pas au domaine cultuel. Ce point d'accord est d'ailleurs si évident qu'il n'est jamais mentionné dans les discussions légales sur le sujet. Aussi l'éclairage du Midrash⁸⁹ nous permet-il d'établir une corrélation entre les traditions rabbiniques glosant le récit biblique et le domaine strictement juridique.

Il serait inconcevable que des citoyens juifs décident de vivre en autarcie au sein-même de l'Etat dans lequel ils évoluent. Un juif ne saurait se prévaloir de son appartenance religieuse pour exiger un régime spécifique, car le respect des lois de la Torah n'est pas lié à la citoyenneté ou la nationalité de celui qui y est soumis. C'est dans cet esprit que les compagnons de Daniel répondent à Nabuchodonosor : « *Si c'est pour te payer des impôts, tu es roi* ». L'obéissance à la loi juive n'exclut pas l'appartenance à la collectivité nationale. Néanmoins, pour que « communauté » et « collectivité » puissent coexister, il est nécessaire que les représentants du gouvernement national n'imposent pas une transgression directe des lois de la Torah : « *Mais par rapport à ce que tu nous ordonnes de faire maintenant, tu n'es que Nabuchodonosor* ».

En pratique, les incompatibilités entre la Halakha et la loi sont quasi-inexistantes en France et dans tout pays démocratique, car il n'y a pas d'obligation civile de transgresser une pratique personnelle, tant que celle-ci ne porte pas atteinte aux lois nationales. En revanche, des situations de conflits peuvent exister dans des situations privées ou professionnelles. Ainsi, en France, arrive-t-il que des examens universitaires aient lieu le samedi, jour où il est interdit d'écrire selon la loi juive⁹⁰ ; ou encore que des fonctionnaires doivent se découvrir en raison de l'obligation de neutralité dans le service-public. En fonction de chaque situation, les juifs pratiquants tentent de trouver la meilleure manière de combiner les impératifs *halakhiques* et le règlement national.

Par exemple, quant aux examens ayant lieu le Shabbat, certains assument de s'y déplacer et de ne pas écrire afin d'avoir un « 0 » mais sans être radiés complètement de l'épreuve générale. Il incombe alors à l'étudiant de bien réussir les autres matières. Mais d'autres fois, lorsqu'un concours national a lieu le Shabbat, les étudiants juifs pratiquants doivent se résigner à l'échec. *De facto* cela crée des restrictions dans l'éventail professionnel des juifs

⁸⁹ Après une digression sur les problématiques générales liées au concept de « *dina demalkhouta dina* » (*la loi du pays est la loi*), nous revenons maintenant sur la première distinction présentée dans ce chapitre, trouvant sa source dans le Midrash (Vaykra Rabba 33, 6 ; voir *supra* et *infra*).

⁹⁰ Voir *Shoul'han Aroukh* Ora'h 'Haïm, ch. 240.

observant la Halakha. Ceci-dit ces restrictions ne sont pas des « contradictions » tant que l'obligation consiste à respecter un règlement national, et non à transgresser la loi juive.

Quant à l'exemple du couvre-chef (*kippa*), le contexte est assez différent du précédent, car ces obligations ne sont pas de même niveau. Si le respect des lois du Shabbat est une obligation provenant de la Torah⁹¹, celle du port de la *kippa* est une coutume rendue obligatoire par la pratique généralisée (*minhag Israel*)⁹². Or dans ce genre d'obligations, certaines circonstances particulières peuvent assouplir la règle. C'est notamment le cas du risque de perdre son travail même si *à priori* et si possible le juif pratiquant mettra un autre couvre-chef non-ostentatoire⁹³.

On remarque par ces deux exemples que l'éventail offert par la Halakha est assez large pour permettre des « parades » et des glissements de l'*à priori* (*le'hatkhila*) à l'*à posteriori* (*bédiavad*) afin de concilier la pratique des lois juives et la loi nationale. Notons par ailleurs que même dans des cas de mesures coercitives contre la pratique de la loi juive, c'est-à-dire dans des cas de force majeure, il existe des possibilités d'arriver à la conciliation⁹⁴.

Ainsi plusieurs lois applicables « *en temps de danger* » sont édictées sous domination romaine. Leur objectif est de permettre aux juifs de respecter la Torah malgré les interdits promulgués par Rome, en annulant temporairement certaines ordonnances rabbiniques dont l'exécution pouvait s'avérer dangereuse. Par exemple, durant cette période difficile, le gouvernement romain avait émis un décret contre l'observance du Shabbat, et les Juifs étaient obligés de porter de lourds fardeaux en ce jour solennel, afin qu'ils transgressent l'interdit de transporter durant Shabbat⁹⁵. Aussi se mirent-ils intentionnellement à deux afin de porter, car selon la lettre de la Torah on n'est pas coupable lorsque le travail interdit est accompli de la sorte. Un délateur fit part de cette parade aux autorités, qui exigèrent alors que chacun porte son fardeau. Les juifs trouvèrent une autre astuce halakhique : ils marquaient une pause et se déchargeaient discrètement de leur charge dans un domaine intermédiaire entre le domaine

⁹¹ Exode 31, 13 ; Lévitique 19, 3 et 30 ; Ibid. 26, 2.

⁹² Selon le Talmud (TB Kidouchin 31a) et le Rambam (Hilkhot Deot 5, 6), le port de la *kippa* apparaît comme une mesure de piété réservée aux érudits. Néanmoins le *Shoul'han 'Aroukh* (Ora'h 'Haïm 2, 6) étend cette habitude à chacun, la rendant ainsi obligatoire. Voir cependant le Taz (Ibid., 8, 3), selon qui le port de la *kippa* à notre époque a la valeur d'une obligation de la Torah. La discussion se poursuit chez les décisionnaires de la fin du 20^{ème} siècle (*Yabia 'omer* Ora'h 'Haïm 9, 1 ; *Iguerot Moché* Ora'h 'Haïm 4, 40, 14).

⁹³ Rav Moché Feinstein, *Iguerot Moché*, Ora'h 'Haïm 4, 2.

⁹⁴ Certes dans certains cas extrêmes, aucune mesure de conciliation ne peut être trouvée. Il en sera question *infra*.

⁹⁵ *Shoul'han 'Aroukh* Ora'h 'Haïm, chapitres 301 et 345.

privé et le domaine public –*karmelit*- afin de ne pas transgresser l'interdiction stricte de la Torah de porter du domaine privé au domaine public⁹⁶.

Certes dans ce cas d'espèce les Romains trouvèrent finalement comment faire transgresser les juifs, puisqu'ils étaient conseillés par un érudit renégat, le fameux « *A'her* »⁹⁷. Toutefois ce récit talmudique illustre bien la portée extrême que peut revêtir la conciliation entre la loi juive et la loi du royaume.

⁹⁶TJ 'Haguiga 2, 1. Voir également d'autres exemples de cette « législation en temps de danger » : M Shabbat 19, 1 ; M Erouvin 10, 1 ; T Erouvin 8, 16 ; TB Shabbat 130a ; etc.

⁹⁷ « *A'her* » signifie « *l'autre* », il s'agit de la dénomination d'Elisha ben Avouya, un Sage ayant abandonné la Torah et s'y étant opposé par la suite (voir TB 'Haguiga 15). En l'espèce, il conseilla finalement aux Romains de placer dans leurs fardeaux des petits récipients dont la fragilité était telle qu'ils ne pouvaient plus marquer de pause (Ibid).

3/ L'obligation de reconnaissance

Dans l'une de ses *responsa*, le fameux décisionnaire américain du siècle dernier, Rav Moshé Feinstein (1895-1986), est appelé à traiter d'une question sur la conciliation entre le droit américain et la loi juive. Un rabbin lui écrit au sujet d'un locataire refusant de sortir de son appartement alors que le propriétaire désire mettre fin au bail pour retourner vivre lui-même dans ce logement. La question n'est pas tant de savoir comment doit être tranché le cas d'espèce selon la Halakha, mais si la solution apportée par la loi juive peut être prise en compte s'il s'avère qu'elle va à l'encontre de la législation sur le bail.

Le Rav Feinstein explique que la législation sur le bail ne fait pas partie des domaines concernés par le concept de *din demalkhouta dina* (la loi du pays est la loi), mais qu'il convient de suivre la coutume du lieu dans lequel habitent le propriétaire et le locataire. Il demande par ailleurs à son interlocuteur de se renseigner plus précisément auprès de juristes américains quant aux détails de la loi en la matière.

En introduction, il apporte toutefois une mise en garde, avertissant qu'il ne serait être question d'aller à l'encontre de la loi étatique, même lorsque la loi litigieuse n'intègre pas le champ du concept de *dina demalkhouta dina* (la loi du pays est la loi) :

Il n'est pas aisé d'écrire au sujet de « dina demalkhouta dina » (la loi du pays est la loi), et ce pour deux raisons :

Premièrement, (...) car il y a des avis divergents entre les décisionnaires, ainsi que des contradictions nombreuses⁹⁸. [Le sujet] nécessite un approfondissement et un grand investissement en temps, afin que, peut-être, Dieu aide à comprendre et à trouver une solution légale concrète (...).

Mais aussi, que nous ne montrions pas, qu'à Dieu ne plaise, que nous n'avons pas de respect pour le gouvernement de notre pays, alors que nous avons une obligation de reconnaissance par rapport à tout le bien qu'il nous apporte, ainsi qu'à tous nos frères les Bné-Israël⁹⁹ qui sont dans ce pays. Nous le bénissons et prions vers Dieu à chaque instant pour la paix du pays, et de ses gouverneurs, comme il nous l'a été ordonné¹⁰⁰.

⁹⁸ Voir *supra*.

⁹⁹ Le terme « Bné-Israël » désigne le peuple d'Israël. Littéralement il signifie « les enfants d'Israël », en référence aux descendants –enfants– du Patriarche Jacob, lui-même nommé *Israël* (Genèse 32, 29).

¹⁰⁰ Rav Moshé Feinstein, *Iguerot Moshé*, 'Hochen Michpat 1, 72.

En écrivant à propos de ce qui a été « ordonné », le Rav Feinstein fait référence à l'injonction de R. Hanina le chef des prêtres dans la Michna : « *Prie constamment pour la paix du royaume* ». Certes, la sentence n'a pas une portée strictement légale¹⁰¹. Mais la valeur de « *minhag* » (coutume) qu'a prise la prière pour le royaume au cours de l'histoire est assez forte pour que l'auteur l'assimile à une stricte obligation.

L'autre obligation dont il est question est celle de « *reconnaissance* » envers le pays d'accueil. L'idée n'est pas nouvelle, trouvant même sa source dans le texte de la Torah, lors de la description des rapports entre le peuple hébreu et les Egyptiens qui les avaient asservis :

N'aie pas l'Egyptien en horreur, car tu as séjourné dans son pays
(Deutéronome 23, 8)

Le Talmud dégage de ce verset un principe dépassant le strict cadre du rapport avec les anciens maîtres esclavagistes :

*Rava a demandé à Rabba Bar Mari : « D'où vient le proverbe ' Ne jette pas de pierres dans la source où tu as bu' ? Il lui a répondu : « [cela vient] de ce qui est écrit : 'N'aie pas l'Egyptien en horreur, car tu as séjourné dans son pays' »*¹⁰².

C'est qu'il convient de ne pas dédaigner ce dont on a pu avoir besoin ne serait-ce qu'une fois¹⁰³. Le modèle de cette obligation de reconnaissance est frappant. Selon le texte de l'Exode, les Egyptiens avaient maltraité les Hébreux, allant jusqu'à jeter les enfants mâles dans le fleuve. Et malgré tout, le verset demande de se rappeler l'accueil en tant qu'étrangers lorsque la situation le nécessitait, en raison de la famine qui sévissait en terre de Canaan où habitait la famille de Jacob, noyau du futur peuple¹⁰⁴.

Toutefois, si le fait de « ne pas avoir en horreur » est lié à une nécessaire reconnaissance, la formule négative montre que l'hostilité demeure. Le Midrash note d'ailleurs qu'il n'est pas dans la nature humaine d'oublier le mal causé pour se concentrer uniquement sur le bien : « *Si un préjudice est causé à un être de chair et de sang, il ne bouge plus jamais de son cœur. Mais il n'en va pas de même pour le Saint béni soit-Il : les Hébreux étaient en Egypte, et les Egyptiens les asservissaient par la boue et les briques, et après tout le mal qu'il leur a fait, le*

¹⁰¹ Voir *supra*.

¹⁰² TB Baba Kama 92b.

¹⁰³ Rachi, commentaire sur Ibid.

¹⁰⁴ Genèse 42-46 ; Rachi, commentaire sur Deut. 23, 8.

verset s'inquiète pour eux, en disant : 'N'aie pas l'Égyptien en horreur, car tu as séjourné dans son pays'. Alors poursuis la paix, comme il est écrit : 'cherche la paix et poursuis-la' (Psaumes 34, 15) »¹⁰⁵.

La recherche de la paix est importante mais n'occulte pas la réalité. La suite du verset de la Torah précise d'ailleurs ce que signifie « ne pas avoir en horreur » : « *N'aie pas l'Égyptien en horreur, car tu as séjourné dans son pays. Les enfants qui leur naîtront, à la troisième génération, pourront entrer dans la communauté de Dieu* » (Deutéronome 23, 8-9). Si les commentateurs sont partagés sur la portée de cette « *troisième génération* »¹⁰⁶, l'idée semble admise par tous : L'obligation de reconnaissance est liée aux actes qui ont été faits. Certes il ne serait être question de jeter une pierre dans la source de laquelle nous avons bue –pour reprendre l'expression talmudique- mais cela ne signifie pas pour autant qu'il faille oublier le mal qui a été fait. Néanmoins, la réponse de rejet en réaction au préjudice causé n'a qu'un temps. Le mal n'est jamais occulté, comme le rappelle justement le Midrash, mais dans une perspective d'harmonie, il convient de mettre en avant ce qui provoque la reconnaissance. Ce travail n'est pas immédiat –d'où le critère des « *trois générations* » - mais devient à terme indispensable pour tout individu ou société désirant aller de l'avant.

L'enjeu de « l'obligation de reconnaissance » ne se trouve donc pas lorsqu'une communauté est accueillie avec des égards au sein de la collectivité et s'y intègre sans heurts. Dans un tel cas, l'expression de la reconnaissance est simplement naturelle, l'inverse n'étant ni plus ni moins que de l'ingratitude.

Cependant, lorsque la communauté est accueillie par le mépris, ou pire, lorsqu'elle devient victime de persécutions, se pose alors le véritable enjeu de la reconnaissance et de l'intégration, les deux allant souvent de pair. Certes, il n'est pas exigé d'oublier les brimades subies, cela ne relève pas de la nature humaine¹⁰⁷, et l'amnésie collective n'est pas non-plus souhaitable. Au contraire, une vision limpide du passé, proche ou lointain, s'avère généralement salutaire pour une appréhension juste du présent : « *Souviens-toi des jours d'antan, méditez les années, d'âge en âge ; interroge ton père, il te l'apprendra, tes aïeux, ils te le diront* » (Deutéronome 32, 7).

Néanmoins, une focalisation trop importante sur certains épisodes de l'histoire ou sur certains revers présents peut s'avérer nocive pour le vivre-ensemble. Une communauté ancrée dans le

¹⁰⁵ Devarim Rabba 5, 15.

¹⁰⁶ Voir Rambam, *Michné-Torah*, Hilkhot issouré Bia 12, 19 et 12, 25 ; et Tour Shoul'han Aroukh Even HaEzer 4, 10.

¹⁰⁷ Comme l'a souligné le Midrash *supra*.

passé n'avance pas, ni n'aide à avancer la société qui la porte. S'accrocher sans cesse sur des fantômes du passé entraîne un repli sur soi dommageable. L'obligation de reconnaissance a alors cet avantage de contraindre l'esprit à rechercher les aspects positifs du passé, sans pour autant porter atteinte à la mémoire collective.

4/ Les « chemins de la paix »

Le concept talmudique des « chemins de la paix » (*darké Shalom*) ne concerne pas spécifiquement les relations entre juifs et non-juifs. Il s'agit d'un ensemble de lois instituées par les Sages dans l'objectif d'harmoniser les relations sociales. Différents domaines sont ainsi concernés. Le principe concerne autant le domaine culturel, avec la mise en place d'un ordre spécifique lors de la lecture de la Torah pour éviter les éventuels conflits de priorité¹⁰⁸ ; que les relations de voisinage, avec l'obligation de faire passer prioritairement le cours de la rivière vers le terrain le plus proche pour l'irriguer avant les autres¹⁰⁹.

Or l'harmonisation des relations humaines concerne la société dans son ensemble. Même si la Torah prévoit idéalement un modèle de société concernant une population strictement soumise à ses lois et installée en terre d'Israël, elle n'occulte pas la présence d'étrangers, et met en garde contre toute discrimination à leur égard¹¹⁰. Toutefois, la protection de l'étranger résident (*guer-tochav*) n'est rendue possible que si ce dernier accepte de se plier à certaines règles. Il n'est pas question de conversion au judaïsme, mais du respect d'une législation minimale, composée de sept lois universelles, les « lois *noa'hides* »¹¹¹. Concrètement cependant, les populations juives installées en terre d'Israël ont rarement une souveraineté complète sur l'endroit, et doivent composer avec le voisinage d'étrangers idolâtres¹¹². C'est le cas notamment durant la période romaine, correspondant à l'époque de rédaction de la Michna, où sont précisément édictés les premiers décrets rabbiniques institués en raison des « chemins de la paix ». Ces dernières mesures sont résumées par le Rambam dans la partie de son œuvre légale relative à l'idolâtrie et au rapport avec les idolâtres :

¹⁰⁸ TB Guittin 59a-b.

¹⁰⁹ Les propriétaires terriens avaient l'habitude d'irriguer leurs champs en utilisant le canal d'irrigation provenant de la rivière. Le temps que le champ soit irrigué, les autres ne pouvaient pas en bénéficier. La rivière étant publique, aucun propriétaire n'avait de priorité sur les autres. Aussi pour éviter les conflits, les Sages décidèrent de fixer un ordre propriétaire, commençant par le terrain le plus proche de la rivière (TB Guittin 59b et Rachi). Voir d'autres exemples d'institutions rabbiniques décidées pour « les chemins de la paix » dans Ibid., 59a-62a.

¹¹⁰ Lévitique 25, 35 ; Deutéronome 14, 21 ; Ibid. 23, 17 et 24, 14.

¹¹¹ Rambam, *Michné-Torah*, Hilkhot Avoda Zara 10, 6. Cette législation universelle comprend les interdictions de l'idolâtrie, de maudire Dieu, de tuer, de l'inceste et l'adultère, du vol, de consommer la chair prise d'un animal vivant ; et le commandement d'établir des tribunaux (voir Ibid., Hilkhot Melakhim 8, 10 et 9, 1 ; voir également Elie Benamozegh, *Israël et l'humanité*, Albin Michel, présences du judaïsme, 1961, pp.296-325).

¹¹² Nous étudierons *infra* la situation inverse, bien que théorique, lorsque des étrangers désirent intégrer un royaume juif strictement respectueux des règles de la Torah.

Il faut pourvoir aux besoins des pauvres idolâtres avec ceux des pauvres juifs, en raison des « chemins de la paix ». On ne doit pas empêcher des idolâtres de prendre le « léketh », la « chik'hah » et la « péah », en raison des « chemins de la paix ».

On peut s'enquérir de leur santé, même pendant leurs fêtes, en raison des « chemins de la paix ».

Nous ne devons jamais répéter les souhaits que nous leur adressons, pas plus qu'entrer chez un idolâtre lors de ses fêtes pour le saluer. Si nous le rencontrons dans la rue, il est permis de le saluer faiblement et avec gravité.

Tout ceci s'applique uniquement lorsque le peuple juif est en exil parmi des idolâtres, ou lorsque les idolâtres nous dominent. Mais lorsque le peuple juif détient le pouvoir [en terre d'Israël sous royauté juive], il nous est interdit de tolérer un idolâtre parmi nous¹¹³.

Les lois de « *leketh, chikh'hah et péah* » concernent les produits agricoles que la Torah a réservés aux pauvres, et s'appliquent en terre d'Israël. Il s'agit respectivement des tiges de blé qui tombent au moment de la récolte¹¹⁴, des gerbes oubliées dans le champ¹¹⁵, et des extrémités du champ que l'agriculteur n'a pas le droit de récolter¹¹⁶. Bien que les idolâtres ne puissent bénéficier de ces lois sociales, les Sages l'ont autorisé afin de ne pas établir une discrimination qui pourrait être préjudiciable pour la bonne entente entre la population juive et la population idolâtre, qui *de facto* est présente en terre d'Israël. La charité envers les habitants idolâtres ne se limite d'ailleurs pas au domaine agricole, mais il appartient à la communauté juive de subvenir aux besoins de tous les pauvres. Aussi lorsque la communauté réserve un budget pour les pauvres et qu'un pauvre idolâtre se présente pour en bénéficier, il appartient aux responsables de la caisse sociale de l'accepter au même titre qu'un juif. De même, lorsque la communauté juive est en charge de services funéraires, convient-il d'aider aux enterrements de tous les nécessiteux –dans la mesure du possible- même si ceux-ci sont idolâtres, toujours en raison des « *chemins de la paix* »¹¹⁷.

D'une manière générale, l'idolâtrie comme l'idolâtre lui-même sont mal vus. Toute marque d'amitié risque de conduire à des gestes de connivence avec l'objet de l'idolâtrie. Aussi les

¹¹³ Ibid., Hilkhoh Avoda Zara 10, 5-6. Voir également Hilkhoh Matnot 'Aniim 1, 9.

¹¹⁴ Lévitique 23, 22 ; Hilkhoh Matnot 'Aniim ch. 4.

¹¹⁵ Deut. 24, 19 ; Ibid., ch. 5.

¹¹⁶ Lévitique 23, 22 ; Ibid. ch. 2 et 3.

¹¹⁷ TB Guittin 61a ; voir dans la Halakha les décisionnaires autour de Tour Shoul'han Aroukh Yoré Déa 151, 12 et 251, 1.

Sages recommandent-ils de ne pas complimenter l'allure d'un idolâtre, ou encore de ne pas lui offrir de présents sans raison valable¹¹⁸. Ils se montrent toutefois pragmatiques en minimisant le risque de rapprochements problématiques lorsque l'absence de relations sociales s'avère davantage préjudiciable à la population juive évoluant en milieu idolâtre.

Le problème de saluer l'idolâtre est également lié au fait que le terme employé pour exprimer le salut – « *Shalom* » - est l'un des Noms de Dieu¹¹⁹. Or s'il s'agit de s'enquérir de la santé de voisins ou de simples fréquentations, le risque –certes lointain- d'associer le Nom divin à l'idolâtrie vénérée par l'interlocuteur¹²⁰ est écarté, afin de conserver l'harmonie sociale. Ceci est valable même durant « leurs fêtes », c'est-à-dire lorsque le risque de connivence avec l'objet de l'idolâtrie est aggravé.

Avec la disparition des pratiques idolâtres dans les sociétés occidentales et orientales, des décisionnaires rabbiniques ont souligné que certaines mesures restrictives dans les relations avec les non-juifs n'ont plus lieu d'être. Par exemple, les Sages du Talmud ont interdit de faire du commerce avec les populations idolâtres de Diaspora le jour de « leurs fêtes », par crainte que l'argent circulant ce jour soit utilisé pour l'idolâtrie¹²¹. De même l'interdiction d'offrir un présent à un idolâtre est-elle plus stricte le jour de « leurs fêtes » pour la même raison. Par conséquent, cette prohibition ne concerne pas des non-juifs qui ne sont pas idolâtres¹²². Aussi de nos jours cet interdit n'est plus en vigueur lors des célébrations religieuses musulmanes ou chrétiennes¹²³.

Il existe toutefois une nuance quant à ces dernières célébrations. Même d'après les autorités rabbiniques jugeant que la croyance en la trinité n'est pas de l'idolâtrie pour les non-juifs, à l'instar du culte de Dieu associé à un intermédiaire¹²⁴, une telle association reste interdite pour les juifs. Par exemple, s'il n'existe pas d'interdit de fréquenter des Chrétiens durant leurs fêtes religieuses, il reste néanmoins interdit pour un juif de rentrer dans une Eglise¹²⁵. On comprend

¹¹⁸ TB Avoda Zara 20a ; TB Pessa'him 22b ; Hilkhoh Avoda Zara 10, 4; Tour Shoul'han Aroukh Yoré Déa 151, 11.

¹¹⁹ Rachi, commentaire sur TB Guittin 61a, s. v. « *véshoalin bishloman* ». Voir *supra*.

¹²⁰ Par exemple si l'idolâtre répond au « *Shalom* » en remerciant son interlocuteur juif par une bénédiction liée à l'idole vénérée.

¹²¹ TB Avoda Zara 7b. Voir le commentaire de Rachi sur la première *michna* du traité Avoda Zara.

¹²² TB Avoda Zara 64b-65a ; Hilkhoh Avoda Zara 9, 2.

¹²³ Shoul'han Aroukh Yoré Déa 148, 12.

¹²⁴ Tossfot Behkorot 2b, s. v. « *shema* » et Avoda Zara 2a, s. v. « *assour lasset vélatet imahem* »; Meïri Avoda Zara 6b ; Darké Moché et Rama Ora'h 'Haïm 156, 1, etc. Voir cependant Rambam, *Michné-Torah*, Hilkhoh Avoda Zara 9, 4 et commentaire sur la Michna Avoda Zara 1, 3.

¹²⁵ Shakh Yoré Déa 148, 12. Selon les auteurs cités dans la note précédente, le culte chrétien à l'Eglise n'est pas de l'idolâtrie pour les Chrétiens eux-mêmes. En revanche, cela constitue effectivement de l'idolâtrie pour les juifs car ces derniers ont l'interdiction d'associer Dieu à un intermédiaire.

d'après ces règles assez subtiles que les relations entre les communautés juives et les sociétés pleinement chrétiennes ont pu être problématiques dans le passé. C'est dans ce contexte que le premier codificateur à l'intention du monde *ashkénaze*, Rabbi Moshé Isserless (1525-1572), écrit au 16^{ème} siècle à destination des juifs d'Europe de l'Est :

Si le fait de se séparer d'eux durant leurs fêtes peut entraîner de l'inimité alors que nous vivons avec eux et commerçons avec eux toute l'année, [un juif] arrivant dans leur ville leur jour de fête et les voyant se réjouir doit se réjouir avec eux en raison de l'hostilité [qu'il risque de provoquer en se tenant à l'écart] (mishoum eiva)¹²⁶.

Le concept de « *mishoum eiva* » permet d'assouplir certaines règles de séparation entre juifs et non-juifs afin de ne pas provoquer d'inimité dans les relations sociales. Il s'agit d'une situation moins grave que dans les « *temps de danger* »¹²⁷, mais comprenant des risques plus importants que dans les institutions rabbiniques instituées en raison « *des chemins de la paix* ». Dans ces derniers cas, il n'est pas question d'éviter des persécutions ou simplement l'augmentation d'une opinion publique hostile aux juifs. L'harmonie sociale est le principal objectif de ces mesures.

Il importe donc de bien distinguer entre les dérogations rabbiniques prises pour des questions de sécurité, qu'elles soient imminentes – « *en cas de danger* » - ou plus lointaines – « *en raison de l'hostilité* » - et celles permettant d'établir des relations sociales cordiales entre juifs et non-juifs : « *en raison des chemins de la paix* ». Ce sont précisément ces dernières qui font partie du « *civisme juif* », de cette conscience de l'autre refusant l'autarcie communautaire pour s'intégrer pleinement à la collectivité nationale.

Notons bien que la dérogation mentionnée par le Rav Isserless n'est autorisée qu'en raison des risques d'hostilité, précisément car un autre enjeu est pris en compte : la crainte que le juif participant aux célébrations religieuses de ses voisins en vienne à se détacher de son propre culte, ou du moins que cela entraîne chez lui une certaine confusion entre Dieu et l'agent intermédiaire invoqué. Mais si la manifestation n'est pas religieuse, et que la participation civile n'entraîne pas de transgressions de la loi juive, il est alors légitime et souhaitable de se réjouir avec les membres de la collectivité dans laquelle nous vivons.

¹²⁶ Rama Yoré Déa 148, 12.

¹²⁷ Voir *supra*.

5/ Les limites aux « chemins de la paix »

Si la Halakha permet aux juifs de s'adapter à la loi du pays d'accueil, même lorsque celle-ci ne leur est pas favorable, la conciliation est toutefois impossible dans certaines situations extrêmes. Selon le Talmud, une personne contrainte de transgresser un commandement de la Torah sous menace de mort doit s'exécuter, sauf si la transgression porte sur l'idolâtrie, les relations sexuelles interdites¹²⁸ et le meurtre¹²⁹. Par ailleurs, l'autorisation de céder à la menace en ce qui concerne les autres interdits de la Torah n'est valable ni en « période de persécution », ni si la transgression doit s'effectuer en public¹³⁰.

La littérature rabbinique fait état de grands Sages vivant durant la période romaine ayant sacrifié leur vie en refusant de céder à la menace des autorités¹³¹. Le récit le plus célèbre est sans doute celui du martyr de Rabbi Akiva, torturé puis mis à mort pour seul motif d'avoir enseigné la Torah, comme le rapporte le Talmud de Babylone :

Lorsque l'empire romain eut décrété l'interdiction pour Israël d'étudier la Torah, que fit Rabbi 'Akiba ? Il organisa de grandes réunions où il se mit à enseigner. Papus ben Juda le rencontra :

- 'Akiba, ne redoutes-tu pas cette nation ? Lui demanda-t-il.

- Es-tu bien Papus, celui qu'on appelle le sage ? Je vais te dire une fable à laquelle ton attitude me fait penser. Un renard marchait le long d'un fleuve. Il y vit des poissons qui filaient en tous sens. « Pourquoi courez-vous comme ça ? » leur demanda-t-il. Ils lui répondirent : « C'est par crainte des filets et des pièges qui nous sont tendus ». « Montez donc sur la berge et nous demeurerons ensemble, vous et moi, comme jadis nos ancêtres et les vôtres », dit le renard. « Est-ce bien toi, répondirent-ils, qui, à ce qu'on prétend, est le plus avisé des animaux ? Tu n'es pas avisé, tu es un imbécile. Si nous sommes en danger dans l'élément qui nous fait vivre, nous le serons bien plus dans l'élément où nous trouvons la mort ! » Il en est de même pour nous : si nous avons des raisons de craindre alors que nous

¹²⁸ Les « relation interdites » selon la Torah sont essentiellement les relations incestueuses et adultérines. Voir l'introduction du Rambam aux *Hilkhote issouré bia* dans son code de lois, le *Michné-Torah*.

¹²⁹ TB Sanhédrin 74a.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Voir TB Avoda Zara 17b et 18a ; TB Baba Bathra 10b ; *Eikha Rabbati* 2, 2 ; *Berechit Rabba* 82, 8 ; *Avot de Rabbi Nathan* 38, 3 ; *Sifra Lévitique* 26, 30 et *Yalkout Shimoni* 643.

étudions la Torah dont il est dit « Elle est ta vie et la prolongation de tes jours » (Deutéronome 30, 20), que serait-ce si nous cessions de l'étudier !¹³²

Selon Maïmonide, l'enjeu du sacrifice est le « *kidouch Hachem* » (*sanctification du Nom* [de Dieu]) : « *Si un individu, auquel s'applique la règle 'Sacrifie ta vie et ne transgresse pas', livre sa vie pour ne pas transgresser, il sanctifie le Nom* »¹³³. Il illustre le martyr de Rabbi 'Akiva et des autres Sages morts dans des circonstances similaires par des versets du livre des Psaumes :

« En ton nom, nous sommes assassinés tout le jour, nous sommes considérés comme du bétail voué à l'abattoir » (Psaumes 44, 23)

« Réunissez à Moi mes hommes pieux, ceux qui ont scellé avec Moi une alliance par l'abattage » (Psaumes 50, 5)¹³⁴.

Comme à l'époque des Sages de la Michna, cette problématique n'est pas théorique à l'époque du Rambam. En effet, l'illustre autorité rabbinique de l'Espagne musulmane du 12^{ème} siècle voit l'arrivée de la dynastie des Almohades. Alors que les différentes communautés religieuses vivaient harmonieusement sous la dynastie des Almoravides, les nouveaux conquérants obligent désormais Chrétiens et Juifs à se convertir à l'Islam. Les juifs vivant sous cette domination s'interrogent alors : quelle attitude adopter ? Est-il permis d'accepter publiquement la foi musulmane et de continuer à pratiquer les règles de la Torah en privé, ou bien est-ce comparable aux interdits liés à l'idolâtrie pour lesquels mieux vaut mourir que de transgresser ? En réaction à la grande diffusion du sermon d'un rabbin incitant ses coreligionnaires à subir le martyr plutôt que de prononcer allégeance au prophète de l'Islam, Maïmonide écrit *L'épître sur la persécution* et s'oppose à cette dernière thèse, arguant notamment qu'une acceptation *de façade* à l'Islam à cause de la menace de mort n'oblige pas au sacrifice de sa personne¹³⁵. Il conseille toutefois aux juifs dans cette situation de tenter par tous les moyens de fuir pour échapper à la menace de la conversion forcée¹³⁶.

¹³² TB Berakhot 61b.

¹³³ Hilkhoh Issodé haTorah 5, 4.

¹³⁴ Ibid. Le Rambam poursuit : « *Quand un homme auquel s'applique la règle 'sacrifie ta vie et ne transgresse pas', transgresse au lieu de sacrifier sa vie, il profane le Nom de Dieu* » (Ibid.).

¹³⁵ *Épître sur la persécution*, tr. J. De Hulster, éditions Verdier 1983, p.38. Voir cependant *infra*.

¹³⁶ Ibid., p. 39 et suivantes.

Conscient que ce contexte dramatique est appelé à se répéter dans les générations suivantes, le Sage médiéval profite de ce texte pour exposer sa théorie de la « *sanctification du Nom* », et développe ainsi une législation détaillée sur les règles du martyr¹³⁷.

Depuis l'époque romaine, de nombreuses controverses ont porté sur les conditions rendant licite ou obligatoire le martyr en cas de menace vitale¹³⁸. Certes, comme dans toute la littérature rabbinique, nombre de divergences sur ce sujet naissent principalement de lectures et d'interprétations opposées de textes bibliques et talmudiques. Néanmoins, on retrouve également en l'espèce des controverses de fond quant au rapport à entretenir avec les autorités politiques à l'origine des décrets litigieux contre la pratique des lois de la Torah. Le texte suivant en offre une illustration :

Lorsque Rabbi Yossi ben Kisma tomba malade, Rabbi Hanina b. Teradion alla lui rendre visite.

-Hanina, mon frère, lui dit R. Yossi, ignores-tu que c'est le Ciel qui a voulu que cette nation [Rome] règne [sur nous] ? Car elle a beau avoir détruit Sa résidence, brûlé Son Temple, tué Ses fidèles et causé la perte des meilleurs des Siens, elle est encore debout. J'ai appris que tu continuais à étudier la Torah, que tu tiens des réunions publiques et que tu gardes dans ton sein des rouleaux de Torah.

-Le Ciel aura pitié de moi.

-Je te parle raison et tu me réponds « Le Ciel aura pitié de moi » ! Cela m'étonnerait qu'on ne finisse pas par te livrer aux flammes, toi et ta Torah !

(...) On raconte que peu de temps après, Rabbi Yossi ben Kisma mourut. Toutes les autorités romaines assistèrent à son enterrement et menèrent grand deuil en son honneur. À leur retour ils retrouvèrent R. Hanina b. Teradion étudiant la Torah en public, les rouleaux de la Torah sur son sein. Ils se saisirent de lui (...).¹³⁹

Certes, le fait de s'abstenir d'étudier ou d'enseigner ne constitue pas une transgression pour laquelle il est nécessaire de se sacrifier¹⁴⁰. Cependant, Rabbi 'Hanina ben Teradion n'hésite

¹³⁷ Ibid., pp.27-43. On retrouve également cette législation dans son code de lois, le *Michné-Torah*, dans le cinquième chapitre des lois sur « *les fondements de la Torah* ».

¹³⁸ Voir les commentaires sur les lois édictées par le Rambam dans Ibid., ainsi que les discussions rabbiniques autour de Tour Shoul'han 'Aroukh Yoré Déa 157.

¹³⁹ TB Avoda Zara 18a.

¹⁴⁰ Voir *supra*.

pas à adopter un comportement plus exigeant que la stricte loi afin de « sanctifier le Nom » en public, à l'instar de Rabbi 'Akiva¹⁴¹. D'un autre côté, Rabbi Yossi ben Kissma, qui entretient manifestement une relation privilégiée avec les autorités romaines, recommande à son collègue de se comporter avec davantage de discrétion¹⁴².

Ce sont deux approches qui s'affrontent ici. La première consiste à tenter la conciliation avec le gouvernement lorsque celui-ci est opposé à la pratique du judaïsme, en espérant que cette attitude permettra à terme de limiter les entraves aux lois de la Torah. La seconde consiste à considérer qu'au-delà d'une certaine limite¹⁴³, les efforts de conciliation ne mèneront à rien. Lorsque Maïmonide s'adresse à ses coreligionnaires victimes du prosélytisme almohade, il a justement conscience que la soumission de façade ne permettra pas à terme des autorisations de pratiquer publiquement les lois de la Torah. Considérant que la conversion *de façade* à l'Islam ne rentre ni dans le cadre du principe « *sacrifie ta vie et ne transgresse pas* », ni dans celui de son corolaire –« *transgresse et ne sacrifie pas ta vie* »¹⁴⁴– il écrit que celui qui agit de la sorte « *recevra une grande récompense et parviendra à une dignité supérieure* »¹⁴⁵, mais précise à la suite : « [...] *mais à celui qui vient nous interroger pour savoir s'il doit se faire tuer ou reconnaître [la mission prophétique de Mahomet], nous lui répondons : qu'il reconnaisse [Mahomet] et ne se fasse pas tuer ; mais qu'il ne reste pas dans le royaume de ce roi et qu'il demeure dans sa maison jusqu'à son départ. [...]. Le conseil que je donne à moi-même et l'avis que je veux donner, moi, à mes amis et à ceux qui me demandent un conseil, est qu'il faut quitter ces lieux et aller en un endroit où on puisse pratiquer sa religion et appliquer la Torah sans contrainte ni peur [...]* »¹⁴⁶.

Si les Sages des différentes époques ont insisté avec force sur la compatibilité entre la Halakha et la loi du pays d'accueil, nous constatons donc que dans certaines situations extrêmes, l'impossibilité pour les juifs de respecter sereinement leurs obligations religieuses est une cause légitime de départ.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Selon le Maharcha (commentaire sur TB Avoda Zara 18a, s. v. « *ouma zo min hachamaïm* »), R. Yossi ben Kisma reproche –entre autres– à Rabbi 'Hanina de « *compter sur un miracle* » en transgressant le décret romain malgré le risque évident, ce qui est perçu défavorablement dans le Talmud (voir TB Pessahim 64b; TB Kiddouchine 39b, etc.).

¹⁴³ Qu'il n'est pas aisé de définir puisque nous traitons ici de cas non-prévus dans le cadre du principe « *sacrifie ta vie et ne transgresse pas* ».

¹⁴⁴ « *Si un individu, auquel s'applique la règle 'transgresse et ne sacrifie pas ta vie', se laisse tuer pour ne pas transgresser, il est tenu pour responsable de sa mort* » (Hilkhot Issodé haTorah 5, 4).

¹⁴⁵ *Épître sur la persécution*, op. cit., p.38.

¹⁴⁶ Ibid., pp.38-39.

3^{ème} partie : De l'Etat

Au 1^{er} siècle de notre ère, lorsque Rabbi 'Hanina le chef des prêtres incite ses compatriotes à se préoccuper de la paix civile, la Judée est déjà sous occupation romaine, par le biais des procureurs. Pour les juifs, Rome est alors le symbole de l'opresseur par excellence, et cette perception va en se renforçant dans la littérature rabbinique, malgré la tentative de Flavius Josèphe de réhabiliter l'Empire aux yeux de ses contemporains¹⁴⁷. Comment faut-il donc comprendre la volonté de prier pour une entité étatique par ailleurs vilipendée et objectivement responsable de la perte de la souveraineté juive ? Le vaincu peut-il sincèrement s'enquérir de la paix de son vainqueur ? La problématique interpelle davantage lorsqu'on sait qu'une autre prière, sûrement composée à l'époque romaine, appelle à l'anéantissement du « *royaume mécréant* ». N'y est-il pas évidemment question de Rome ? Comment alors appréhender la pensée rabbinique en effervescence à l'époque romaine ? Faut-il y voir la survivance de deux thèses opposées quant au rapport à entretenir avec l'envahisseur romain, ou bien au contraire, tenter de concilier et nuancer les motivations de chaque prière ?

Questionnement similaire, près de vingt siècles plus tard, dans les années 30, puis lors de la guerre 39-45, en Allemagne tout d'abord, puis dans l'Europe Nazie... les rabbins d'alors s'interrogent, et adoptent des positions divergentes, du moins dans un premier temps, quant à la récitation de la prière pour la paix de l'Etat, notamment en France, alors que le maréchal Pétain est devenu le vassal de l'Allemagne Nazie... Fallait-il continuer à espérer ? L'extrême cruauté déversée alors ne modifie-t-elle pas la légitimité des institutions ? L'Etat demeure-t-il l'Etat lorsqu'il mène une politique barbare, et peut-être plus meurtrière que ne l'aurait été une situation d'anarchie ?

Puis quelques années plus tard, c'est un changement de paradigme majeur qui intervient, avec la création de l'Etat d'Israël et la « renaissance » d'une indépendance politique associée à une collectivité juive. Très rapidement, une prière pour la prospérité de l'Etat est instituée par le Grand-Rabbinat israélien. Très vite également, cette prière ne se limite pas aux Israéliens eux-mêmes, mais s'étend, non sans heurts, aux juifs de la Diaspora... Pour ces derniers, est-il désormais envisageable de prier pour un pays autre que celui du pays d'accueil ? Si la réponse aurait été sans doute négative durant les derniers siècles, le caractère « juif » proclamé de l'Etat d'Israël est-il de nature à la reconsidérer ?

¹⁴⁷ Telle est une de ses idées maîtresses dans son ouvrage relatant la guerre entre Rome et Jérusalem ayant mené à la destruction du Temple en l'an 70 de notre ère : *La Guerre des Juifs* (op. cit.).

1/ Le royaume mécréant

Selon le Talmud, les Sages de Yavné ont introduit une nouvelle bénédiction à la prière journalière déjà en vigueur à cette époque, la « *Amida* » ou « *Chmoné-Essré* »¹⁴⁸. Cette nouvelle requête désormais prononcée vise à la disparition de l'hérésie sous toutes ses formes. En cette période de réorganisation de la vie juive après la destruction du Temple, les groupements juifs s'éloignant de la pensée rabbinique étaient perçus comme un danger. On peut supposer qu'étaient concernés les Sadducéens, Esséniens, voire même les judéo-chrétiens¹⁴⁹, mais le texte ne nomme aucun groupe, comme si ses rédacteurs prévoyaient que les mots employés cibleraient différentes apostasies à travers les époques :

*Pour les délateurs/malchinim et les hérétiques/minim, qu'il n'y ait pas d'espoir. Que tous les scélérats/zédim soient anéantis instantanément, que tous Tes ennemis et ceux qui Te haïssent disparaissent rapidement, que le royaume mécréant/malkhoute-harich'a soit rapidement déraciné, brisé. Achève-les, soumet-les, sans tarder, de nos jours. Sois béni, ô Eternel, qui brise les ennemis et soumet les hérétiques*¹⁵⁰.

Parmi les demandes inscrites ici, l'une d'elles ne concerne pas précisément les « hérétiques », mais semble plutôt viser le pouvoir en place, considéré comme un « royaume mécréant » (*malkhoute-harich'a*)¹⁵¹. Cette requête paraît d'autant plus étonnante qu'elle semble avoir été rédigée à Yavné, c'est-à-dire lors de la domination romaine. Or, même si l'on suppose que l'époque de la rédaction correspond à l'une des périodes durant lesquelles le pouvoir romain

¹⁴⁸ TB Berakhot 29a; TB Meguila 17b-18a. Le terme « *Chmoné-Essré* » qui signifie littéralement « les dix-huit [bénédictions] » est conservé par les Sages même après l'introduction de la nouvelle requête, montant à dix-neuf le nombre réel de bénédictions.

¹⁴⁹ Voir à ce sujet ce qu'écrit le Rabbin Elie Munk, précisant bien que la suspicion envers les judéo-chrétiens était contextuelle, la « peur » qu'inspirait ce groupe étant liée au fait qu'ils se proclamaient alors « juifs ». La relation entre juifs et chrétiens –assumés comme tels– est un tout autre sujet (*Le Monde des Prières*, op. cit., pp.169-170).

¹⁵⁰ Notons avec le Rabbin Elie Munk que le texte de la bénédiction a subi tant de modifications au cours des siècles qu'il est aujourd'hui impossible de reconstituer la composition originelle dans son unité (*Le monde des prières*, op. cit., p.167). Nous présentons donc une version habituellement lue, dont les éléments principaux se retrouvent dans les autres versions existantes (« *hérétiques* », « *délateurs* », etc.).

¹⁵¹ À cet effet, notons que l'on trouve deux termes synonymes d'un livre de prières à l'autre : « *malkhoute harich'a* » et « *malkhoute hazadone* ». D'après d'autres cependant, il faut dire « *véha zédim méhéra té'aker / que les scélérats disparaissent vite* » car ce sont simplement les scélérats (hérétiques) qui sont ici visés [et non un royaume] (*'Hayé Adam* 24, 17). Cette hypothèse paraît plus cohérente avec le texte de la bénédiction, mais elle ne répond pas à notre problématique générale, puisque la mention du « royaume » apparaît déjà dans certains livres de prière du troisième siècle, et se généralise par la suite (voir R. Ytz'hak ben Aryé Yossef Dov Baer, *Sidour Avodat Israël*, 5697, pp.93-95).

s'en prenait aux juifs¹⁵², il n'en reste pas moins qu'il s'agissait d'un empire structuré, toujours préférable à une société anarchiste dans laquelle « *l'homme avale vivant son prochain* ».

Dès lors, comment les Sages peuvent-ils à la fois inciter le peuple à prier pour ce genre de gouvernement, tout en instituant une prière pour sa disparition ?

Afin de répondre à cette question, lisons un extrait de l'éclairage du Maharal de Prague (1520-1609), au sein d'un long développement dans lequel l'illustre rabbin et philosophe reprend les reproches habituellement portés contre la littérature rabbinique, et y répond :

[Les détracteurs des Sages] ont dit encore que les Sages d'Israël ont institué dans leurs prières des choses inconvenantes, allant jusqu'à s'opposer à la royauté. Toutefois, si cela était vrai, il y aurait une contradiction avec leurs propres propos [émis par ailleurs], car cette bénédiction qui inclut une malédiction contre les hérétiques fut instituée par Shmouël HaKatan à Yavné devant les Sages, comme cela est rapporté dans le chapitre « téfilat hasha'har » (Berakhot 29a). Or un enseignement explicite conservé dans le traité [de la Michna] « Avot » [, et donc légitimé par les Sages eux-mêmes, énonce :] « Prie constamment pour la tranquillité du royaume (...) ». Et il est connu que leurs propos (...) ne concernent pas une prière pour le royaume d'Israël, car si tel était le cas, il n'aurait pas été nécessaire de justifier : « car s'il n'y avait sa crainte, l'homme avalerait son prochain vivant ». En effet, s'il s'agissait de prier pour la royauté d'Israël, il faudrait prier pour son maintien, qui garantit la paix, la grandeur, et le bonheur de ses sujets.

Aussi la sentence des Sages concerne-t-elle les autres royaumes. Comment alors concevoir qu'ils aient pu instituer [une prière] contraire [à la prière pour le royaume admise par ailleurs] ?

(...) C'est qu'il n'est pas question dans cette prière de la chute d'un royaume, ni-même d'un royaume mécréant. Il est en effet écrit « (...) soumet-les rapidement de nos jours », car un royaume qui agit avec mécréance, désirent annuler les commandements du Saint béni soit-Il [par des décrets condamnant la pratique des lois de la Torah] doit être déraciné, qu'il n'y ait plus dans le monde un tel royaume mécréant, [c'est-à-dire] que son cœur ne soit plus scélérat et qu'il lui soit donné de se plier [à Dieu], et alors il ne sera plus un royaume mécréant qui détourne les hommes de la religion (...). Ainsi dans tout ce que nous avons dit, il n'est pas

¹⁵² Voir *supra*.

*question de faire chuter [le royaume], seulement que Dieu enlève la méchanceté de son cœur et le pousse au repentir.*¹⁵³

Cette explication s'accorde avec une appréciation générale sur la prière contre les hérétiques. Pour le Maharal de Prague, ce ne sont pas les personnes qui sont visées, mais leurs idées. Malgré la dureté des termes employés, ceux-ci ne visent que le déracinement et l'extermination des pensées scélérates, mais non de ceux qui les portent. L'auteur se fonde par ailleurs sur un passage connu du Talmud¹⁵⁴, dans lequel Rabbi Meïr se plaint de voyous qui s'en prennent constamment à lui et souhaite leur mort. Entendant ses propos, son épouse lui suggère plutôt de prier pour qu'ils se repentissent. La voix de cette dernière est acceptée par les Sages du Talmud qui en tirent une morale générale : Il ne faut pas prier pour la mort du mécréant, mais pour son repentir.

L'extrapolation d'une telle idée au rapport avec le mauvais gouvernement fait sens. On peut toutefois proposer une autre explication selon laquelle il y a bien deux prières différentes, visant deux types de royauté : tant que le gouvernement, aussi « mauvais » soit-il, ne s'en prend pas à Torah, il est recommandé de souhaiter son bien, toujours préférable aux potentielles vindictes populaires. Mais lorsque des décrets sont émis contre la pratique de la Torah, il n'est plus question de soutenir un tel régime d'une manière ou d'une autre. Ainsi, lorsque les Grecs séleucides sous le commandement d'Antiochus s'emparent du Temple de Jérusalem et promulguent des lois interdisant le respect de la loi juive, les '*Hachmonaïm* célébrés chaque année lors de la fête de '*Hanoukah* les combattent¹⁵⁵. Sans aller jusqu'à l'affrontement direct, nous voyons dans le livre de Daniel que ce dernier et ses compagnons dialoguent avec le pouvoir babylonien, mais coupent toute relation lorsque la Torah est mise en jeu¹⁵⁶. On peut encore expliquer d'une manière similaire que des Sages de l'époque de la Michna ayant des relations diplomatiques avec les romains soient morts en martyrs¹⁵⁷.

¹⁵³ Beer HaGola 7, 6.

¹⁵⁴ TB Berakhot 10a

¹⁵⁵ L'histoire des '*Hachmonaïm* –également nommés « Machabés » se trouve dans les *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe (chapitre 12) et dans le Livre apocryphe des Machabés. Pour une vue d'ensemble incluant les passages rabbiniques, voir *Chanukah its history, observance and signifiante*, The Artscroll Mesorah Series, 1989.

¹⁵⁶ Voir *supra*.

¹⁵⁷ On pense par exemple à Rabban Gamliel qui fut menacé par les romains à certains moments (TB Taanit 29a) ; ou encore à R. Akiva entretenant une relation particulière avec le général romain « Turnus Rufus » (Voir TB Berakhot 61b, TB Erouvin 21b, TB Pessahim 112a, TB Yébamot 108b, *Eikha Rabbati* 2,44). Certains pensent également que R. 'Hanina le chef des prêtres lui-même mourut en martyr (*Biographies des tanaïm et amoraïm*, projet Bar-Ilan 23+ : « *Toldotav shel Rabbi 'Hanina sagan haCohanim* »).

Lorsque leurs interlocuteurs décident définitivement d'empêcher les juifs de pratiquer leurs lois, malgré l'effort diplomatique des Sages dont le résultat est parfois aléatoire, ces derniers passent soudainement de fidèles sujets à opposants du gouvernement.

Toujours dans cette idée de deux types de royaumes-mécréants, la frontière se situant dans la décision d'annihiler la loi juive, nous pouvons citer cette question du Talmud : « *Comment comprendre [le verset] Tu rends les hommes pareils aux poissons de la mer ? (Habakuk 1, 14) »*¹⁵⁸. Parmi les réponses proposées, l'une d'elle avance : « *Pour t'indiquer que, tout comme les poissons qui montent sur la terre sèche, les hommes meurent dès qu'ils abandonnent la Torah »*¹⁵⁹. En d'autres termes, mieux vaut mourir en martyr que de vivre sous un régime interdisant de respecter les prescriptions de la loi juive.

Une autre interprétation complémentaire vient par la suite, et concerne évidemment une situation dans laquelle « les poissons ne sont pas sur la terre sèche » : « *De même que dans la mer, les gros poissons avalent les plus petits, ainsi les hommes les plus puissants, n'était-ce la crainte des autorités, dévoreraient les autres. C'est aussi ce que Rabbi 'Hanina, le chef des prêtres dit : « Prie constamment pour la paix du royaume, car s'il n'y avait pas sa crainte, l'homme avalerait vivant son prochain ».*

Apparaît alors un principe que d'aucuns non connaisseurs des textes bibliques et talmudiques prendraient pour un paradoxe : Il est possible de prier pour un gouvernement oppressant matériellement les juifs, tant que le respect de la Torah reste assuré ; mais pas pour un gouvernement assurant la sécurité physique et matérielle de ces derniers, si leur liberté religieuse est remise en cause.

¹⁵⁸ TB Avoda Zara 4a.

¹⁵⁹ Dans le Talmud, cette idée est illustrée par une fable racontée par Rabbi Akiba, arrêté pour avoir enseigné la Torah en public (voir *supra*).

2/ Vichy et l'Allemagne Nazie

Il n'est pas évident que la décision de certains rabbins français continuant à réciter la prière pour la République durant le gouvernement de Vichy¹⁶⁰ corresponde réellement à l'esprit du texte. Lorsque des décrets sont pris contre la pratique de la Torah, la perception du royaume auteur de telles mesures est très critique. Les concepts de « *malkhoute harich'a* » et « *malkhoute hazadone* », synonymes désignant un « royaume mécréant » ne se retrouvent pas uniquement au sein de la prière journalière, dans la requête quant à son anéantissement¹⁶¹, mais également dans le Talmud et le Midrash afin de nommer l'empire romain durant les périodes de persécutions religieuses. La nomination péjorative est intrinsèquement liée à l'attaque contre la Torah. Citons quelques exemples :

- *Une fois, le royaume mécréant décréta qu'Israël ne devait plus étudier la Torah*¹⁶²
- *Une fois le royaume romain mécréant décréta que celui qui mettrait les phylactères se ferait arracher la cervelle*¹⁶³
- *Une fois le royaume mécréant décréta sur Israël l'interdit de se circoncire*¹⁶⁴.
- *Une fois le royaume mécréant décréta une infamie sur Israël, selon laquelle quiconque accorderait l'ordination rabbinique ou la recevrait serait mise à mort*¹⁶⁵.
- *Etc.*

Faut-il supposer que la perception négative de Rome n'exclut pas de prier pour son bien ? Les Sages à cette époque priaient-ils pour ce royaume qui tentait de détruire cette loi à laquelle ils étaient si attachés ? On a vu dans l'histoire de la prière pour l'Etat certains textes dans lesquels l'accent était mis davantage sur la demande d'un discernement correct des représentants du peuple, que sur la protection des institutions étatiques¹⁶⁶. Il est effectivement possible que les Sages continuaient à prier, mais en demandant à Dieu de changer les intentions mauvaises du gouvernement persécuteur. Il s'agit d'ailleurs comme nous l'avons

¹⁶⁰ Voir P. Birnbaum, *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, op. cit., pp.118-121.

¹⁶¹ Voir *supra*.

¹⁶² TB Berakhot 61a.

¹⁶³ TB Shabbat 49a.

¹⁶⁴ Ibid. 130a.

¹⁶⁵ TB Sanhédrin 14a.

¹⁶⁶ Voir par exemple, P. Birnbaum, *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, op. cit., p.124.

évoqué, de l'objectif de la requête contre le « *royaume mécréant* » d'après le Maharal de Prague¹⁶⁷.

Mais tout de même... La prière pour la paix de l'Etat ne comporte-t-elle pas une dimension profondément altruiste, permettant la symbiose entre la communauté juive et la collectivité nationale ?¹⁶⁸ Or, comment concevoir un sentiment d'appartenance sincère envers un royaume pourchassant les juifs et portant atteinte à leur pratique religieuse ?

Pour revenir sur le parallèle avec l'époque des nazis et du régime de Vichy, on pense au Grand Rabbin Isaïe Schwartz qui tente de rencontrer le maréchal Pétain alors que les premières lois antijuives sont déjà promulguées. Il veut lui rappeler leur précédente rencontre peu après la première guerre mondiale, lorsqu'il le bénissait ainsi que toute la nation française. Le rabbin insiste sur l'importance des valeurs républicaines, l'amour de la patrie, mais le Maréchal Pétain n'entend pas, se contentant dans un premier temps de se féliciter – ironiquement- du fait que les juifs respectent la loi française, avant de ne plus répondre aux requêtes du rabbin¹⁶⁹.

Comment dans ces conditions continuer à prier pour un tel gouvernement ? On a l'impression que les rabbins qui le faisaient tout de même s'accrochaient à un espoir désespéré. Aussi nous joignons-nous à l'exclamation de Mme Claude-Annie Gugenheim dans son commentaire sur la Michna :

C'est la force de l'Etat qui garantit la vie sociale et réfrène le déchaînement des appétits individuels (...). Le nazisme a montré la survivance au 20^{ème} siècle de ces instincts primitifs (homo homini lupus) qu'il a lui-même déchaînés. Il est évident qu'on ne peut appliquer au gouvernement d'un Hitler la recommandation d'un R. 'Hanina¹⁷⁰ !

Lorsque la loi ignore la loi, la sécurité assurée par un gouvernement pourtant injuste par ailleurs disparaît, et avec elle la volonté de s'investir pour la collectivité et de prier pour elle. Aussi dans les nombreux *responsum* rabbiniques provenant de la Shoah¹⁷¹, nous constatons

¹⁶⁷ Voir *supra*.

¹⁶⁸ *Ibid*.

¹⁶⁹ Voir P. Birnbaum, *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, op. cit., pp.117-118.

¹⁷⁰ Claude-Annie Gugenheim, *La Michna*, op. cit., p.73.

¹⁷¹ Malgré la tourmente de la Shoah, les leaders rabbiniques faisaient leur possible pour répondre aux questions de Halakha qui se présentaient à eux. Voir R. Avraham Fuchs, *HaShoah bimkorot rabbanim*, 1995.

que les préoccupations *halakhiques* ne tournent pas du tout sur le bienfondé de réciter la prière pour le régime nazi ou ses collaborateurs.

Des questions de loi pratique sont soulevées, concernant aussi bien le maintien d'une prière publique dans une communauté décimée, que la possibilité de se remarier alors que le conjoint est disparu mais que son assassinat n'est pas avéré. La seule mention de « l'Etat » apparaît accessoirement afin de relater des situations exceptionnelles provoquant des cas légaux spécifiques. On revoit alors les appellations appliquées par les Sages de l'époque romaine aux gouvernements romains promulguant les fameux décrets contre la pratique de la Torah. Les Allemands deviennent « *Les Allemands dont la cruauté n'a pas eu d'égal depuis la création du monde* » et l'Allemagne une « *terre impure* »¹⁷². Les mesures antijuives sont les anciens « décrets » des romains : « *Nous avons été expulsés selon le décret de l'Etat mécréant –que Dieu efface son nom- de notre pays la Roumanie* »¹⁷³. Ceux qui participent à la déportation des juifs sont simplement « *les mécréants –que Dieu efface leur nom* »¹⁷⁴.

Les soviétiques, chez qui l'opposition à l'Allemagne n'était pas synonyme de protection des juifs, sont également critiqués à cette époque. Il est question du « *royaume renégat* », et également des « *rouges /edomim* », allusion au surnom rabbinique de Rome : Edom¹⁷⁵. Les pays collaborateurs sont également stigmatisés. Ainsi les Italiens qui s'allièrent à l'Allemagne sont nommés les « *mécréants, hommes de sang du pays d'Italie* »¹⁷⁶. On trouve également d'autres appellations non-talmudiques. Les Allemands sont ainsi qualifiés de « *maudits allemands- que Dieu efface leur nom* », et on écrit à propos de « *la cruauté incroyable des Allemands- que Dieu efface leur nom* »¹⁷⁷.

Si la critique des « *Allemands* » revient régulièrement, elle ne vise pas la nation allemande dans son absolu intemporel, mais le gouvernement nazi et le peuple l'ayant porté au pouvoir. Dans tous ces textes, une véritable haine apparaît à l'encontre de cette machine sanguinaire.

Nous avons vu précédemment que le Rav Lehmann, qui évoluait dans l'Allemagne du 19^{ème} siècle, répondait par l'affirmative à la question suivante : « *Pourtant il y a des régimes qui correspondent très peu à l'idéal d'un Etat, des gouvernements qui laissent l'arbitraire prendre la place des lois, qui avantagent certaines classes de citoyens au détriment des autres*

¹⁷² Rav Méchoulam Routh, *Kol Mévasser* 1, 13, cité dans Ibid., p.28.

¹⁷³ Rav Itz'hak Tsvi Sofer, cité dans Ibid., p.89.

¹⁷⁴ Rav Shlomo Zalman Onsdorper, *Sifté Shlomo*, cité dans Ibid., p.98.

¹⁷⁵ Kountrass « *Elé Akedat Itz'hak* », cité dans Ibid., p. 268. Sur le rapport entre Rome et Edom, voir R. Elie Munk, *La voix de la Torah, La Genèse*, fondation Odette S. Lévy, 1976, p.377.

¹⁷⁶ R. Mordekhai Yaakov Breiss, *Helkat Yaakov* 1, 6, cité dans Ibid., p.283.

¹⁷⁷ Ibid., pp. 276 et 283, aux noms de R. Itz'hak Tsvi Sofer et R. Breiss.

régimes, dont les organismes dirigeants sont accessibles à la corruption et à la vénalité. Le juif doit-il être aussi envers un tel régime un citoyen fidèle et un sujet soumis ? ». Gageons que son propos aurait été plus nuancé s'il avait vécu dans l'Allemagne nazie. Certes toute structure étatique protège de l'anarchie et de ses aléas. Mais il existe une stricte limite au pragmatisme juif quant au rapport avec ce type de gouvernement. Il y a un stade où les lois scélérates placent le régime à égalité avec une situation d'anarchie, et le nazisme en est la plus triste illustration.

3/ La prière pour l'Etat d'Israël

Au 6^{ème} siècle avant notre ère, lorsque le prophète Jérémie enjoint les exilés à prier pour le lieu dans lequel ils sont établis, Jérusalem est déjà vaincue par Nabuchodonosor, et la Judée n'est donc plus indépendante. Au 1^{er} siècle de notre ère, lorsque Rabbi 'Hanina le chef des prêtres appelle à son tour ses compatriotes à se préoccuper de la paix civile, la Judée est déjà sous occupation romaine¹⁷⁸. Depuis lors, le judaïsme s'est formé sous domination étrangère, en terre d'Israël –ou Palestine romaine- et dans la Diaspora. La littérature rabbinique fut donc produite dans un contexte de dépendance politique totale¹⁷⁹.

Il est donc logique qu'en près de 2000 ans d'exil, les Sages de la Michna et du Talmud, puis leurs commentateurs et autorités rabbiniques postérieures, aient produit une réflexion intellectuelle et pratique de haute importance en ce qui concerne les rapports entre les juifs et les différents pouvoirs politiques les régissant. C'est dans ce contexte que s'inscrit le principe de la prière pour l'Etat sur lequel nous avons réfléchi tout au long de ce travail.

Néanmoins, avec la création de l'Etat d'Israël au milieu du 20^{ème} siècle et l'institution de la prière pour la prospérité de l'Etat, le rapprochement des communautés juives de Diaspora et de l'Etat d'Israël provoque une situation unique dans l'histoire juive. Au-delà des deux niveaux de solidarité habituels apparaît un troisième niveau, une sorte d'alliance implicite entre les institutions communautaires et les représentants de l'Etat d'Israël¹⁸⁰. Comme le souligne justement notre contemporain, l'économiste et érudit Hervé Landau, l'institution d'une prière pour l'Etat d'Israël suscite bien des problématiques :

C'est avec la naissance de l'Etat d'Israël qu'apparaît la première prière à caractère politique interne au peuple juif, par laquelle des communautés à travers le monde prient pour le salut de cette patrie juive ressuscitée. Si cette démarche réveille, vis-à-vis des acteurs extérieurs à la communauté, la question implicite de la double allégeance, elle a été, sur le plan interne au peuple juif, l'objet de conflits très durs entre courants religieux sionistes et non sionistes. Ces

¹⁷⁸ Voir *supra*.

¹⁷⁹ Après la chute du Temple de Jérusalem en 70, la Judée perd définitivement son indépendance, à l'exception du court intermède de Bar-Koziba (132-135). C'est à partir de cette période que les Rabbins commencent à rédiger la tradition juive dite « orale ». Ainsi la Michna fut compilée par Rabbi Yéhouda HaNassi vers la fin du second siècle de notre ère. Le Talmud de Jérusalem est le plus ancien des deux Talmud. Il fut rédigé à Tibériade vers 380 ; et le Talmud de Babylone fut rédigé par Rav Achi (376-427) et son disciple Ravina (vers 400), puis terminé par Rav Yossé aux alentours de 500.

¹⁸⁰ Ce rapprochement s'effectue essentiellement par l'intermédiaire de « l'Agence juive », une association puissante dépendant du gouvernement israélien et chargée de renforcer le lien entre la Diaspora et l'Etat israélien.

*derniers estimaient en effet qu'il s'agissait d'une intrusion violente, bien que symbolique, d'une conscience politique juive laïque dans le sanctuaire de la prière*¹⁸¹.

Pierre Birnbaum explique que la question de la double allégeance ne se posait pas dans un premier temps, sous la 4^{ème} République, alors que les dirigeants politiques français étaient liés d'amitié avec les dirigeants de l'Etat d'Israël, partageant une idéologie proche : « *Dans un pays comme dans l'autre, les socialistes sont souvent aux commandes, ce qui facilite grandement la communauté des valeurs* »¹⁸². En outre, l'expérience du gouvernement de Vichy et de la Shoah a convaincu beaucoup de citoyens –juifs ou non- du bienfondé d'un Etat-refuge pour les juifs d'Europe... ou du moins de ce qu'il en reste alors.

La situation change brutalement en 1967 avec la guerre des six jours et la prise de position du général de Gaulle accusant les Israéliens, et implicitement les juifs de Diaspora, de constituer un « *peuple sûr de lui et dominateur* ». Malgré le changement de ligne politique, les rabbins français vont soutenir en chaire l'Etat d'Israël, l'association des rabbins français déclarant lorsque débutent les opérations militaires le 6 Juin 1967 : « *Nous saluons avec émotion le peuple d'Israël dans sa lutte héroïque pour son existence, et nous déclarons que nous sommes entièrement avec lui (...). Ressuscité sur la terre des Prophètes, l'Etat d'Israël, créé par les Nations unies, est devenu en même temps qu'un refuge pour les rescapés des camps de la mort, un haut lieu de spiritualité universelle. Sa destruction constituerait non seulement un crime devant Dieu mais une défaite de la conscience humaine* »¹⁸³.

Cette prise de position devient constante, la prière pour l'Etat d'Israël étant désormais récitée dans une grande partie des Synagogues françaises. Toutefois, plusieurs rabbins et officiants refusent de prononcer cette prière pour des raisons religieuses¹⁸⁴. Car effectivement, le texte rédigé par le Grand-Rabbin d'Israël Goren¹⁸⁵ témoigne d'une idéologie sioniste-religieuse ne faisant pas l'unanimité dans le monde juif :

Notre père qui est aux Cieux, rocher d'Israël et son sauveur, bénis l'Etat d'Israël, premier germe de notre délivrance, protège-le de l'aile de ton amour, étends sur lui la tente de ta

¹⁸¹ H. Landau, *La prière conquête de la parole*, Puf, Lectures du judaïsme 2011, p.153.

¹⁸² P. Birnbaum, *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, op. cit., p.124.

¹⁸³ *Journal des communautés*, 23 Juin 1967, cité dans Ibid., pp.124-125. Cette défense passionnée de l'Etat d'Israël s'est notamment retrouvée chez le Grand rabbin de France Jacob Kaplan, en poste de 1955 à 1980, qui y consacra un ouvrage : *Judaïsme français et sionisme*, Présences du Judaïsme, Albin Michel, 1976.

¹⁸⁴ P. Birnbaum, *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, op. cit., p.127.

¹⁸⁵ Avec la participation du poète Agnon (Ibid., p.126).

paix, dispense ta lumière et ta vérité sur ses chefs, ses ministres, ses conseillers et fasse qu'ils prennent les bonnes décisions. Fortifie les bras des défenseurs de notre Terre sainte, lègue-leur, ô notre Dieu, le salut et la couronne du diadème de la victoire. Instaure la paix dans le pays et une joie éternelle à ses habitants. Souviens-toi de tes frères, toute la maison d'Israël dans tous les pays de leur dispersion et conduis-les bientôt victorieusement à Sion, ta ville, et à Jérusalem, ta sainte demeure, ainsi qu'il est écrit dans la Torah de Moshé ton serviteur : « Quand même tes bannis seraient au bout des cieux, de là-bas Il te rassemblera et de là-bas Il te prendra. L'Eternel ton Dieu t'amènera au pays que tes ancêtres ont hérité afin que tu l'occupes ; Il te fera du bien, te multipliera plus que tes pères » (Deutéronome 30, 4-5). Unifie notre cœur dans l'amour et la crainte de Ton Nom et l'observation de toutes ces paroles de la Torah ; envoie-nous bientôt le fils de David ton Messie de justice. Apparais dans la splendeur majestueuse de ta gloire à tous les habitants de l'Univers ton domaine ; et que quiconque a une âme proclame : « L'Eternel, Dieu d'Israël règne, et son royaume a pouvoir sur tout » (Psaumes 103, 19). Amen¹⁸⁶.

Le premier point de conflit se trouve dans l'expression : « *l'Etat d'Israël, premier germe de notre délivrance* ». Cette idée provient de la pensée du Rav A.I Kook¹⁸⁷, pionnier des tentatives de rapprochement entre sionistes laïcs et religieux, considérant que le retour massif de la population juive sur la « terre d'Israël » constitue une étape évidente de la rédemption messianique¹⁸⁸. Bien que décédé avant la création de l'Etat, en 1935, l'idée lui survit et finit par s'imposer dans de nombreux milieux juifs. L'opposition reste néanmoins vivace, fondée sur de nombreux textes de la littérature rabbinique considérant que la collectivité juive ne doit pas se constituer en entité politique dans l'objectif de s'installer en terre d'Israël¹⁸⁹.

¹⁸⁶ *L'Arme de la parole. Prières journalières*. Traduction et commentaires par le Rabbin Claude Brahami, Gagny, Editions Sine-Chine, 2004, p. 387.

¹⁸⁷ R. Avraham Ytz'hak Hachohen Kook (1865 Lituanie- 1935 Palestine).

¹⁸⁸ Voir Benjamin Gross, *Les défis du destin juif, politique et religion dans la pensée du Rav Kook*, Albin Michel 2012, p.125s. Au sujet de la pensée du Rav Kook, voir Ibid. ; B. Gross, *Les lumières du retour, 'Orot ha Teshuva du Rav Kook*, Albin Michel, Paris, 1998 et J. Ben Chlomo, *Introduction à la pensée du Rav Kook*, Paris, Cerf, 1992.

¹⁸⁹ TB Ketoubot 110b-111a ; D. Banon, « L'exil et la doctrine des 'trois serments' chez le Maharal de Prague (1512-1609) », dans *L'attente messianique, une infinie patience*, Cerf 2012. On notera qu'il existe deux controverses parallèles mais non similaires dans le Talmud et ses commentateurs : 1/ Est-ce une *mitsva* (commandement positif) pour un particulier de s'installer sur la terre d'Israël ? 2/ Le peuple juif peut-il se réunir en tant qu'entité politique pour s'y installer collectivement ? Le texte talmudique (op. cit.) présente une controverse entre Rabbi Zeira, partisan de l'émigration en terre sainte en tant que *mitsva*, et Rav Yehouda s'y opposant. Néanmoins, le premier admet que l'émigration ne peut pas revêtir un caractère politique en vertu de la tradition des « trois serments » (Que les Israélites n'aillent pas collectivement en Palestine ; que le peuple d'Israël ne se rebelle pas contre les nations ; que les nations n'asservissent pas à l'excès le peuple d'Israël). Si certains décisionnaires ont prêté un caractère obligatoire à cette position (*responsa* du Rachbach, ch. 2) la majorité ne prend pas en compte ces « trois serments », non-mentionnés dans les principaux codes de loi

Par ailleurs, même parmi les Juifs persuadés du bienfondé de l'Etat israélien, certains s'opposent à la confusion apportée entre religion et politique, persuadés que les deux domaines doivent être dissociés, d'autant plus que l'entité étatique se proclamant « juive » n'assume pas son identité juive comme une identité halakhique. Ainsi dans la pensée du Professeur israélien Yeshayahou Leibowitz (1903-1994), reconnu tant pour son érudition que pour son goût de la polémique, le respect de la Torah est fondamental, tout comme l'est l'existence de l'Etat d'Israël, permettant au peuple juif de ne plus être en proie aux persécutions en tant qu'étranger parmi les nations. Mais selon lui, la création de l'Etat obéit exclusivement à cette visée pragmatique, qu'il ne faut en aucun cas confondre avec une obligation religieuse. Aussi le penseur israélien s'oppose-t-il explicitement à la récitation de la prière pour l'Etat, employant pour ce faire son habituel ton provocateur :

Ce qui éveille en moi un sentiment proche du dégoût, c'est d'entendre non seulement le jour de l'indépendance, mais chaque Shabbat, la prière pour le salut de l'Etat – dont on dit qu'il est « le début de notre rédemption ». Cet Etat n'a jamais été créé ni à cause du judaïsme, ni sous la pression du judaïsme, ni dans l'intérêt du judaïsme. Il est le cadre de l'indépendance nationale du peuple juif. De là à en faire le « début de notre rédemption », c'est profaner le concept de rédemption¹⁹⁰.

La confusion se ressent également à la suite du texte de la prière pour l'Etat d'Israël : « Souviens-toi de tes frères, toute la maison d'Israël dans tous les pays de leur dispersion et conduis-les bientôt victorieusement à Sion, ta ville, et à Jérusalem, ta sainte demeure ». La prière pour le retour des exilés en terre d'Israël est en elle-même ancienne, puisqu'on la retrouve dans l'office journalier, dans le cadre de la « *Amida* » ou « *Chmoné-Essré* »¹⁹¹ : « Sonne du grand chofar pour notre libération ; élève l'étendard pour rassembler nos exils ; rassemble-nous, ensemble, des quatre coins de la terre, vers notre pays. Sois béni, ô Eternel qui rassemble les dispersés de son peuple Israël »¹⁹². Cependant cette requête n'a jamais eu de connotation politique. Il s'agit d'un espoir messianique, lié à l'avènement d'une paix

(*Michné-Torah* ; *Tour* ; *Shoul'han Aroukh*, etc.) sûrement car le passage talmudique les mentionnant a objectivement un caractère davantage *aggadique* (récit) qu'*halakhique* (légal). Ceci-dit, même d'après ceux qui veulent y voir une source de loi, la Shoah ne représente-t-elle pas un dépassement du troisième serment (que les nations n'asservissent pas à l'excès le peuple d'Israël) libérant le peuple juif de son engagement à accepter silencieusement la domination politique des nations ?

¹⁹⁰ Y. Leibowitz, *Israël et judaïsme, Ma part de vérité, suivi de Job et Antigone*, Desclée de Brouwer 1996, p.48.

¹⁹¹ Voir *supra*.

¹⁹² *L'Arme de la parole. Prières journalières*, op. cit., p.111.

universelle, marquée notamment par la cessation des conflits entre le peuple d'Israël installé sur sa terre et les autres nations¹⁹³. Or, l'introduction de cette idée au sein d'une prière pour le maintien d'une entité politique participant activement à l'émigration des juifs de Diaspora¹⁹⁴ implique une ambiguïté certaine entre les prérogatives politiques et divines.

Historiquement, l'ambiguïté provoquée par la diffusion de la prière pour l'Etat d'Israël concernait également le rôle du rabbinat israélien vis-à-vis des rabbinats de Diaspora. Ainsi en 1948, dans une lettre adressée au *Rabbinical Council of America*, le grand rabbin Herzog demandait aux rabbins américains que ceux-ci introduisent cette prière dans leurs synagogues respectives, notamment afin de montrer aux Israéliens l'influence incontournable de l'aspect religieux dans la jeune entité politique¹⁹⁵.

Or c'est là une problématique majeure dans le monde juif religieux. Si la direction rabbinique de l'Etat d'Israël est perçue comme une « autorité papale » par les différentes communautés juives mondiales¹⁹⁶, cela signifie que les autres rabbinats nationaux ou locaux perdent de leur autorité spirituelle vis-à-vis de leurs fidèles. Dans les faits, le grand rabbin d'Israël, ou *Richon léTzion* (primat de Sion)¹⁹⁷ n'a jamais été officiellement considéré comme une autorité mondiale. Aux Etats-Unis, des grands noms du judaïsme américain tels Rav Moché Feinstein¹⁹⁸ ou Rav Aharon Kotler (1891-1962) ont contribué à produire une littérature post-talmudique et halakhique florissante. De même les rabbins américains postérieurs ont-ils publié et diffusé des manuels utilisés dans toutes les *yéchivote*¹⁹⁹ du monde juif, dont les *yéchivote* israéliennes²⁰⁰. Toutefois dans le reste de la Diaspora, dont l'Europe, une certaine affiliation officieuse s'est peu à peu opérée, avec le foisonnement de rabbins formés aux méthodes d'étude en vigueur dans les *Yéchivote* israéliennes, et avec comme références contemporaines quasi-exclusives les personnalités rabbiniques de l'Etat d'Israël.

En France, les premières tentatives de *subordination* du judaïsme français au modèle israélien ont en effet été accueillies de manière mitigée. Pierre Birnbaum fait ainsi état de désaccords se

¹⁹³ Voir Rambam, *Michné-Torah*, Hilkhot Melakhim, 12, 2.

¹⁹⁴ Par le biais de « l'Agence juive » notamment (voir *supra*).

¹⁹⁵ Voir Joseph Tabory, « Jewish Prayers for the State of Israël », in R. Langer et S. Fine (eds.), *Liturgy in the life of the Synagogue*. Studies in the History of Jewish Prayer, Wiona Lake (Indiana), Eisenbrauns, 2005, p.239. Je remercie M. Julien Darmon pour cette référence.

¹⁹⁶ L'appel du Rav Herzog aux rabbins américains a d'ailleurs été perçu ainsi (Ibid.).

¹⁹⁷ Ou « les grands rabbins d'Israël », car il y a toujours deux « *Richon léTzion* », l'un ashkénaze (juif originaire d'Europe de l'est) et l'autre séfarade (juif originaire d'Espagne puis des pays arabes).

¹⁹⁸ Voir *supra*.

¹⁹⁹ Centres d'étude talmudique

²⁰⁰ On pense aux collections « *Artscroll* » et « *Métivta* », devenues rapidement incontournables pour l'étude talmudique.

faisant jour dans les Synagogues françaises, alors que la récitation de plus en plus fréquente de la prière pour l'Etat israélien s'accompagne d'un relatif effacement de la prière pour la République²⁰¹. De nos jours, les deux prières sont généralement lues l'une après l'autre dans les Synagogues françaises, mais la problématique d'une « double allégeance » reste présente, bien que reléguée -pour l'instant- à un domaine strictement culturel.

Il n'est pas question ici de remettre en cause la préoccupation pour les souffrances des autres juifs dans le monde, dans le sens que la notion de « *collectivité/tsibour* » ne doit pas se confondre avec celle de « *communauté/kehila* », bien plus restreinte sur le plan géographique. En effet, lorsque les Sages mettent en garde l'individu de ne pas se détacher du *tsibour*²⁰², pris en l'espèce dans son sens socioreligieux, l'idée fait sens bien au-delà de la ville ou de la Synagogue fréquentée. La détresse d'une communauté juive à travers le monde doit tout autant interpeller les membres d'autres places davantage privilégiées. Aussi lorsque les juifs Israéliens subissent des attaques terroristes est-il compréhensible, et légitime selon la tradition juive, que les juifs français s'en inquiètent. Toutefois si cela est vrai pour la société israélienne, cela l'est tout autant pour n'importe quel endroit du globe dans lequel des événements malheureux frapperaient la communauté juive locale.

Ainsi la solidarité juive ne doit pas être confondue avec un soutien sans nuances de la politique israélienne, et encore moins avec une allégeance à l'Etat israélien. L'apparition de cette solidarité intermédiaire est en réalité la construction artificielle d'une nouvelle notion de *tsibour* qui serait dirigé par les institutions israéliennes, et auquel les communautés de Diaspora seraient *de facto* rattachées. Cette construction artificielle ne correspond pas à l'esprit de la Bible et des Sages. Le fait que de nombreux juifs habitent dans l'Etat israélien justifie les préoccupations pour la situation au Proche-Orient, mais en aucun cas le rattachement à cet Etat comme représentant de la collectivité juive.

²⁰¹ P. Birnbaum, *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, op. cit., p.128.

²⁰² Voir *supra*.

Conclusion : Universalisme et particularisme

Au-delà des préoccupations civiques, l'invitation à prier constamment pour la paix du royaume rejoint une préoccupation universelle se manifestant dans la littérature rabbinique²⁰³. La fête de « Souccot » est une illustration de cet universalisme juif, ne s'exprimant pas seulement lorsque les Juifs sont en Exil. La préoccupation des autres nations s'exprimait en premier lieu lorsque le peuple juif était installé sur la terre d'Israël et que le service du Temple de Jérusalem était actif. Alors que la Torah requiert à l'occasion de cette célébration l'offrande de soixante-dix bœufs à Dieu (Nombres 29), les Sages interprètent ces sacrifices comme une volonté de rechercher la paix pour les soixante-dix nations, représentantes de l'humanité dans son ensemble²⁰⁴.

Si les juifs apportaient des offrandes en faveur des autres nations, le Temple de Jérusalem accueillait par ailleurs toute l'année les sacrifices des non-juifs, même idolâtres²⁰⁵. Les Romains eux-mêmes participaient au service du Temple, et même les empereurs connus pour leur hostilité le faisaient, en témoigne la tradition de l'animal envoyé par l'empereur peu avant le déclenchement de la guerre précédant la destruction du Temple. Si celui-ci est finalement refusé par les instances rabbiniques, ce n'est qu'en raison d'un détail technique –la bête avait été blessée, or l'animal offert doit être exempt de tout défaut physique- et les Sages vont jusqu'à considérer ce sacrifice manqué comme l'une des causes des événements dramatiques qui suivirent²⁰⁶.

Le concept –bien mal compris- de « peuple élu » qui a provoqué autant d'accusations de sectarisme chez les non-juifs que d'orgueil mal-placé chez les juifs, est en réalité un pivot de l'universalisme juif. L'idée d'« élection » se retrouve ainsi dans différents versets, mais il s'agit avant tout d'un « choix » créateur de responsabilités et de solidarité vis-à-vis des autres peuples. Prenons un passage en exemple :

Et désormais, si vous écoutez bien Ma voix, si vous gardez Mon alliance, vous serez pour Moi un trésor entre tous les peuples (...). Vous serez pour Moi une dynastie de prêtres et une nation sainte (...) (Exode 19, 5-6).

²⁰³ Voir *supra*.

²⁰⁴ TB Soucca 55b.

²⁰⁵ TB 'Houlin 5a; 13b.

²⁰⁶ TB Guittin 56a.

La première remarque sur ces versets concerne la forme conditionnelle employée : Quand le peuple d'Israël est-il appelé « *un trésor entre tous les peuples* » ? Lorsqu'il « écoute la voix de Dieu et garde Son alliance ». Derrière le privilège se cache une responsabilité. Celle-ci se retrouve également dans l'appellation « *dynastie de prêtres / mamlekhete Cohanim* ». Le prêtre –ou *Cohen*- est celui qui effectue le service divin *pour les autres*.

À l'époque du Temple de Jérusalem, les offrandes apportées étaient offertes par l'intermédiaire du Cohen. Ce dernier est donc au service de Dieu, mais également des hommes, car il permet d'établir le lien entre eux. Or comme nous l'avons mentionné, le Cohen est au service *de tous les hommes*.

De même le peuple d'Israël est censé être au service de toutes les nations, ainsi que l'exprime le Rav français du siècle dernier, Elie Munk : « *Loin d'être un privilège qui lui confère des droits ou des avantages particuliers, l'élection comporte pour Israël une tâche nettement déterminée : celle d'être pour l'humanité un « peuple de prêtres ».* Or, le prêtre est appelé à faire rayonner la connaissance et la foi en Dieu, grâce à son exemple et à sa parole (...). *Telle est la vocation d'Israël au milieu des nations. Il doit rester l'apôtre de la vérité et de la vertu.* »²⁰⁷

Avant la fête de Souccot, Le début de l'année juive –Roch Hachana- marque également la solidarité juive avec le reste de l'humanité. Ce jour solennel représente –entre autres- le jour du jugement devant Dieu²⁰⁸. Or selon la perspective talmudique, ce jugement est universel : « *À la nouvelle année tous les habitants du Monde défilent devant Lui comme les moutons d'un troupeau* »²⁰⁹.

Il ne s'agit pas tant du « nouvel an des juifs » -contrairement à une idée répandue- que du nouvel an de l'humanité entière. Cette idée est dans la continuité de l'opinion talmudique selon laquelle le monde a été créé le 1^{er} Tichri, jour de Roch Hachana²¹⁰. Or, selon le Midrash, le monde fut créé le 25 Eloul, et l'homme fut créé six jours après, soit le 1^{er} Tichri. Aussi la « création du monde » dont il est question est en réalité la création de l'homme, ce dernier étant l'aboutissement de la création débutée six jours plus tôt. La date de ce jour est liée -entre autres- au parcours d'Adam, ce qui inclut la faute originelle, suivie nécessairement

²⁰⁷ E. Munk, *La Voix de la Torah*, L'Exode, p.204.

²⁰⁸ TB Roch Hachana 8a, selon l'opinion de Rav Na'hman bar Itz'hak.

²⁰⁹ TB Roch Hachana 16a.

²¹⁰ TB Roch Hachana 10b, selon l'opinion de Rabbi Eliézer.

du jugement, du repentir et du pardon²¹¹. Le jour du jugement n'est donc pas une prérogative des juifs, mais des descendants du premier homme.

Malgré ce souci certain des populations non-juives, l'universalisme juif doit composer avec son particularisme. Ainsi alors que la fête de Souccot se termine, une solennité autonome clôturé ces jours solennels : « *Chemini Atseret* », littéralement le « huitième [jour] de clôture ». L'autonomie n'exclut pas un lien avec ce qui précède. Le terme « *atseret* » que nous traduisons en l'espèce par « *clôture* » en tant que « conclusion » de la fête, signifie aussi « arrêter » ou « retenir ». Se fondant sur cette dernière traduction, le Midrash voit en « *Chemini Atseret* » le rappel du particularisme juif en tant que corolaire de son universalisme :

*Comme tous les jours de la fête ils ont offert des sacrifices correspondant aux soixante-dix nations, Dieu leur dit au moment de leur départ : Je vous en prie, offrez-Moi un petit repas, afin que Je Me réjouisse de vous seuls*²¹².

La nuance ne provient pas seulement de textes proclamant une exclusivité – même partielle – entre Dieu et les juifs, mais également de ceux mettant l'accent sur l'égalité devant Dieu. Aussi quant au sens de la célébration de Roch Hachana, tel que nous l'avons présenté, des réactions diverses peuvent parvenir des non-juifs. D'un point de vue philosémite, on peut féliciter l'esprit d'ouverture vers l'autre d'un judaïsme qui voit l'humanité comme une grande famille soumise à des règles communes en raison d'un passé commun. Mais d'un point de vue antisémite, on peut s'offusquer de la prétention israélite à déterminer le jour de jugement d'hommes n'ayant aucune envie d'être mêlés de près ou de loin à la Torah. Certes on rétorquera à ces derniers que d'autres religions ne se gênent pas pour dissenter elles-mêmes sur le sort des juifs dans ce monde-ci et dans l'au-delà. Néanmoins le véritable questionnement concerne notre tradition biblique et talmudique, marquée d'un particularisme ne se trouvant pas ailleurs, au sujet des prérogatives spécifiques d'Israël en tant que peuple.

L'équilibre entre universalisme et particularisme rend parfois difficile l'intégration de la communauté juive. D'un côté certaines lois entraînent des différences avec les autres

²¹¹ D'après le commentaire du Ran (R. Nissim de Gérone, Barcelone 1320-1380), TB Roch Hachana 3a dans les pages du Rif, s. v. « *béRoch Hachana* ».

²¹² Cité par Rachi dans son commentaire sur Nombres 29, 35.

membres de la collectivité nationale, à l'instar des règles alimentaires spécifiques (*cachेरoute*), ou de l'interdit de travailler le samedi (*Shabbat*). Mais d'un autre côté, la préoccupation nationale est très importante. Le non-juif est à la fois « l'autre », celui qui n'a pas le même mode de vie, et qui n'est pas soumis aux mêmes commandements de la Torah ; mais en même-temps « soi-même », celui qui partage le même destin national.

Notons, enfin, que la préoccupation universaliste exige un certain recul, voire une certaine neutralité dans les rapports internationaux. C'est qu'il convient de distinguer le civisme et le sentiment national de l'agressivité nationaliste, percevant la nation comme une entité supérieure en conflit constant avec l'extérieur. Il s'agit également d'une exigence de bon sens et de crédibilité pour les juifs qui n'ont cessé de passer d'un pays à l'autre à travers l'histoire. Serait-il envisageable de soutenir profondément tel Etat d'accueil en souhaitant sa prédominance sur d'autres nations, puis de soutenir son rival à la génération suivante ? Au contraire, la prière pour la paix du royaume implique un souhait d'apaisement des tensions entre les différentes nations, comme le souligne l'autorité majeure de Constantinople au 17^{ème} siècle, le Rav 'Haïm Benveniste (1603-1673) :

Nous avons l'habitude de réciter « Celui qui donne secours au roi » (Psaume 144, 10), qui est une bénédiction prononcée à l'encontre du roi en exercice. Cette coutume est en vigueur chez nous depuis l'époque du second temple, comme cela est écrit dans l'ouvrage Méor 'enaïm de l'érudit Rabbi 'Azaria haadomim [dei Rossi] (...). Il y est écrit que dans cet exil difficile, il ne convient pas de prier pour la suprématie d'un royaume sur un autre, mais pour tous les royaumes. Et celui qui regarde attentivement notre prière remarquera que malgré les souhaits spécifiques à l'égard du roi régnant sur nous, il n'y est pas souhaité qu'il domine ses ennemis, mais qu'il soit grandi et élevé, or cela reste possible sans confrontation. Ainsi d'après cela, ce que récitent certains officiants – « que Dieu laisse ses ennemis défaits devant lui » - n'est pas correct, à moins que l'intention ne soit pas qu'un autre roi soit défait devant lui, mais uniquement les ennemis [internes] de son règne²¹³.

²¹³ *Knésset haGuedola*, notes sur Beth-Yossef Ora'h 'Haïm 284, 5. Il semble que la dernière affirmation du Rav Benveniste ait essentiellement pour objectif de ne pas condamner définitivement une pratique parfois en vigueur à son époque. Il ne s'agit toutefois en aucun cas d'une recommandation à priori, notamment car les prières contre les ennemis du souverain actuel, même s'il ne s'agit que d'ennemis « internes », peuvent s'avérer très problématiques en cas de changement de régime.

BIBLIOGRAPHIE

1/ Ouvrages

- BIRNBAUM Pierre, *Prier pour l'Etat, Les Juifs, l'alliance royale et la démocratie*, Calmann-Lévy, 2005.
- BANON David, « *L'exil et la doctrine des 'trois serments' chez le Maharal de Prague (1512-1609)* », dans *L'attente messianique, une infinie patience*, Cerf 2012.
- BENAMOZEGH (R.) Elie, *Israël et l'humanité*, Albin Michel, présences du judaïsme, 1961. Première édition (version longue) : 1914.
- BEN CHLOMO Iossef, *Introduction à la pensée du Rav Kook*, Paris, Cerf, 1992.
- BRAHAMI (R.) Claude, *L'Arme de la parole. Prières journalières*. Traduction et commentaires par le Rabbin Claude Brahami, Gagny, Editions Sine-Chine, 2004
- FUCHS (R.) Abraham, *L'holocauste dans les sources rabbiniques* (héb.), Jérusalem, 1995.
- GROSS Benjamin, *Les défis du destin juif, politique et religion dans la pensée du Rav Kook*, Albin Michel 2012.
- GUGENHEIM Claude-Annie, *La Michna*, tome 15 : *Pirké Avot*, C.L.K.H, 1988.
- HIRSCH (R.) Shimshon Raphaël, *Commentaire sur le Pentateuque*, tr. Né'hémia Gangloff, *La Genèse*, éditions Kountrass, 1995
- JOSEPHE Flavius, *La Guerre des Juifs*, traduction française par Pierre Savinel, Arguments, les éditions de minuit, 1977
- JOSEPHE Flavius, *Contre Apion*, texte établi et annoté par Théodore Reinach, traduit par Léon Blum, Paris les Belles lettres 2003, 3^{ème} édition.
- KAPLAN (R.) Jacob, *Judaïsme français et sionisme*, Présences du Judaïsme, Albin Michel, 1976
- LANDAU Hervé, *La prière conquête de la parole*, Puf, Lectures du judaïsme, 2011.
- LEHMANN (R.) Marcus, *Chapitres de Nos Pères*, traduit de l'allemand par M. Klein, Merkos L'inyonei Chinuch, 1^{ère} édition 1967. Première parution : Mayence, 19^{ème} siècle.
- LEIBOWITZ Yeshayahou, *Israël et judaïsme, Ma part de vérité, suivi de Job et Antigone*, Desclée de Brouwer 1996.
- LOEW (R.) Yehudah, *Le puits de l'exil*, traduit et présenté par Edouard Gourévitch, L'île verte, Berg International, 1982.
- MAÏMONIDE (R.) Moïse, *Guide des Egarés*, traduction de Salomon Munk, éditions Verdier, 1979. Première parution : Espagne, 12^{ème} siècle.

- MAÏMONIDE (R.) Moïse, *Epîtres*, traduit de l'hébreu par Jean De Hulster, Tel Gallimard, éditions Verdier, 1983.
- MUNK (R.) Elie, *La justice sociale en Israël*, Paris 1948
- MUNK (R.) Elie, *Le Monde des prières*, C.L.K.H, Paris, édition de 2001. Première publication : Paris 1958.
- MUNK (R.) Elie, *La Voix de la Torah*, 5 volumes, fondation Odette S. Lévy, 1976.
- TABORY Joseph, « Jewish Prayers for the State of Israël », in R. Langer et S. Fine (eds.), *Liturgy in the life of the Synagogue*. Studies in the History of Jewish Prayer, Wiona Lake (Indiana), Eisenbrauns, 2005.

2/ Commentaires rabbiniques (héb.)

- ABOUDRAHAM, Recueil de lois, coutumes, et commentaires sur les prières juives par Rabbi David Aboudraham (Espagne, 13^{ème} siècle).
- ALBO (R.) Yossef, *Sefer Ha'Ikarim* (Espagne, 15^{ème} siècle).
- ABRABANEL Don Itz'hak, commentaire sur les *Pirké Avot* (Espagne, 15^{ème} siècle).
- BARTENOURA (R.) 'Ovadia De, commentaire sur la Michna (Espagne-Jérusalem, 15^{ème}-16^{ème} siècle)
- BEER HAGOLAH, réflexions de fond sur l'exil par R. Yehoudah Loew, dit le « Maharal de Prague » (Prague, 16^{ème} siècle).
- BETH HABE'HIRA, commentaire sur la Michna et le Talmud par R. Mena'hem Ha-Meïri, dit le « Meïri » (Perpignan, 13^{ème}-14^{ème} siècle).
- BETH-MORDEKHAÏ, recueil de *responsa* du décisionnaire Rav Mordekhaï Fogelman (Europe de l'Est-Israël, 20^{ème} siècle).
- BETH-YOSSEF, commentaire sur le code de lois '*Arbaa Tourim*²¹⁴ par R. Yossef Karo (Espagne-Safed, 16^{ème} siècle).
- DARKEI-MOCHÉ, commentaire sur le code de lois '*Arbaa Tourim*²¹⁵ par R. Moshé Isserles (Cracovie, 16^{ème} siècle).
- DAF 'AL DAF, recueil de commentaires sur le Talmud (*Daf hayomi*), compilés par R. David Abraham Mendelbaum, R. Joshua Lefkowitz, et R. Abraham Noah haLevi Klein (contemporains).

²¹⁴ Voir *infra* : « Tour ».

²¹⁵ Voir *infra* : « Tour ».

- HAMITSARI (R.) Mathatya, commentaire sur les *Pirké Avot* (Espagne, 15^{ème} siècle).
- ‘HAYÉ ADAM, commentaire sur la section « *Ora’h Haïm* » du *Shoul’han ‘Aroukh*²¹⁶, par R. Ye’hïel Michael Danzinger (Prague-Vilna, 18^{ème}-19^{ème} siècle).
- ‘HIDOUCHÉ AGGADOTE, commentaire sur les récits talmudiques du Talmud (*aggadote*) par R. Shmouel Edels, connu sous l’acronyme de « Maharcha » (Pologne, 16^{ème}-17^{ème} siècle).
- IGUEROT MOCHÉ, recueil de *responsa* du décisionnaire américain Rav Moché Feinstein (Etats-Unis, 20^{ème} siècle).
- KESSEF MICHNÉ, commentaire sur le *Michné-Torah* de Maïmonide²¹⁷ par R. Yossef Karo (Espagne-Safed, 16^{ème} siècle).
- KNESSET HAGUEDOLA, commentaire sur le *Beth-Yossef* par R. ‘Haïm Benveniste (Constantinople, 17^{ème} siècle).
- KOLBO, recueil de lois et coutumes par R. Aharon HaCohen (Narbonne-Majorque, 14^{ème} siècle).
- LE’HEM MICHNÉ, commentaire sur le *Michné-Torah*²¹⁸ de Maïmonide par R. Abraham Di-Botton (Salonique, 16^{ème} siècle).
- MAGUEN AVOT, commentaire sur les *Pirké Avot* par R. Shimon ben Tsema’h Duran, dit le « Rachbats » (Majorque-Alger, 14^{ème}-15^{ème} siècle).
- MA’HZOR VITRY, recueil de lois, coutumes, et commentaires sur les prières juives par R. Sim’ha de Vitry (Vitry, 12^{ème} siècle).
- MERKEVET HA-MICHNÉ, commentaire sur le traité de la Michna « *Pirké-Avot / Maximes des pères* », par R. Yosef Al-Ashkar (Espagne-Algérie, 15^{ème} – 16^{ème} siècle).
- MICHNÉ TORAH, code législatif sur l’ensemble des lois de la Torah, également nommé « *Yad Ha’Hazaka* » et composé par le « Rambam », R. Moché ben Maïmon, dit aussi « Maïmonide » (Espagne, 12^{ème} siècle).
- PEROUCH HAMICHNAIOTE, commentaire sur la Michna de Maïmonide.
- RAAVAD, commentaire sur le *Michné-Torah*²¹⁹ de Maïmonide, par R. Abraham ben David de Posquières (Provence, 12^{ème} siècle).
- RABENOU YONA, commentaire sur les *Pirké Avot* par R. Yona de Gérone (Provence, 13^{ème} siècle).
- RACHBA, commentaires sur le Talmud et responsa par R. Shlomo ben Adret (Espagne, 13^{ème} siècle).

²¹⁶ Voir infra : « *Shoul’han ‘Aroukh* ».

²¹⁷ Voir infra : « *Michné-Torah* ».

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid.

- RACHI, commentaires sur la Bible, la Michna et le Talmud par R. Shlomo ben Itz'hak (Troyes-Worms, 11^{ème} siècle).
- RAMA, annotations sur le *Shoul'han 'Aroukh*²²⁰ à destination des communautés ashkénazes, par R. Moshé Isserles (Cracovie, 16^{ème} siècle).
- RAN, commentaire sur le Talmud par R. Nissim de Gérone (Provence-Espagne, 14^{ème} siècle).
- ROCH, code de lois présenté sous la forme d'un commentaire du Talmud, par R. Acher ben Ye'hïel (Allemagne-Espagne, 13^{ème}-14^{ème} siècle).
- SIDOUR, recueil de lois, coutumes, et commentaires sur les prières juives par Rav 'Haï Gaon (Babylonie, 9^{ème} siècle).
- SHAKH, commentaire sur le *Shoul'han 'Aroukh*²²¹ par R. Shabbataï Cohen (Lituanie, 17^{ème} siècle).
- SHOUL'HAN 'AROUKH, code législatif de référence sur l'ensemble des lois de la Torah, composé par R. Yossef Karo (Espagne-Safed, 16^{ème} siècle).
- TIFFERET ISRAËL, commentaire sur la Michna par R. Israël Lipschitz (Danzing, 19^{ème} siècle).
- TOUR (« *Arbaa Tourim* »), code de lois sur l'ensemble de la Torah, composé par R. Yaakov ben Acher (Allemagne-Espagne, 13^{ème}-14^{ème} siècle).
- TOURÉ ZAHAV (« *Taz* »), commentaire sur le *Shoul'han 'Aroukh* par R. David HaLevi Segal (Pologne, 17^{ème} siècle).
- TOSSFOT, commentaires sur le Talmud composés par l'école des Tossafistes (France-Allemagne, 11^{ème}-14^{ème} siècle).
- TOSSFOT YOM-TOV, commentaire sur la Michna par R. Yom-Tov Lipmann Heller (Allemagne-Pologne, 16^{ème}-17^{ème} siècle).

²²⁰ Voir infra : « *Shoul'han 'Aroukh* ».

²²¹ Ibid.

