

La fonction des lois du deuil selon Maimonide.

Cette étude est dédiée à la mémoire de mon père

Jean-Alphonse Bloch (1925-2011)

אברהם עקיבה בן יהודה ע"ה

יהי זכרו ברוך

Tôt ou tard, tout individu est confronté à la perte d'un être cher. Pour le juif religieux, respectueux de la loi juive (*halakha*), la période de deuil est règlementée par un nombre important de normes qui détaillent, entre autres, la durée du deuil et ses étapes successives (semaine, mois, année, ...), la définition précise des proches pour lesquels l'on prend le deuil, les différentes manifestations du deuil, en public ou dans l'intimité du foyer, et ainsi de suite.

Ces lois trouvent leur source, pour leur plus grande partie, dans certaines discussions talmudiques, en particulier celles du traité « *Moed Katan* », et dans quelques versets bibliques. Mais ces textes consacrés, s'ils indiquent techniquement au juif pratiquant quel comportement adopter lorsqu'il est en deuil, restent silencieux sur un point essentiel : ils ne précisent en rien le *telos*, ou en d'autres termes le but final, de tout cet ensemble normatif¹.

Pourquoi prend-on le deuil ? Et qu'accomplit-on en suivant les lois du deuil (*hilkhot aveilout*) ? Ce sont les questions qui nous intéresseront dans la suite de notre réflexion.

Le Talmud restant muet sur ces points, ce sont les autorités ultérieures qui se penchèrent dessus, et qui donnèrent des réponses parfois divergentes. Notre propos visera ici l'opinion du Rambam (Moïse ben Maimon ou Maimonide, 1135-1204).

Eventail des réponses possibles.

Avant d'entrer dans le cœur de notre sujet, il semble judicieux de donner une vision d'ensemble des différentes voies ouvertes à l'interprète se penchant sur les lois du deuil pour en dégager la *ratio legis*. En effet, plusieurs catégories générales sont envisageables.

En premier lieu, on peut comprendre les lois du deuil comme visant à bénéficier psychologiquement aux **endeuillés**. Par exemple, il est possible d'argumenter que les étapes successives du deuil (*shiva*, *chlochim*, ...) aident les proches du défunt à surmonter le choc de la disparition, leur permettent d'exprimer leur douleur à travers les manifestations prescrites par la *halakha*, et les encouragent à surmonter progressivement leur peine pour reprendre au bout du compte une vie normale.

¹ Cette absence n'est en rien spécifique aux lois du deuil. La discussion talmudique est de nature essentiellement casuistique, et permet rarement de déterminer avec précision la raison de telle ou telle norme. C'est notamment pour cela que se sont multipliés, à partir du Moyen-Age, les ouvrages traitant des *taamei ha-mitsvot*, c'est-à-dire des « raisons » des commandements de la Torah.

Une autre possibilité est de voir les lois du deuil sous l'angle du **disparu**. Ainsi, on peut envisager que les prières récitées sur la tombe et dans la maison du défunt, par exemple, sont d'un grand secours à l'âme de la personne décédée, et l'aident à traverser les épreuves qui l'attendent dans le monde spirituel où elle se trouve désormais.

Finalement, il est parfaitement envisageable que les lois du deuil servent essentiellement à la **communauté** dans son ensemble. Nous aurons l'occasion d'examiner ci-dessous un exemple en ce sens.

Je voudrais formuler ici trois remarques. La première, c'est que les grandes voies interprétatives dégagées ci-dessus sont des **catégories**, et que chacune d'entre elles peut, en théorie, regrouper plusieurs explications distinctes. La deuxième, c'est que ces différentes explications ne sont pas nécessairement exclusives, et qu'il est fort possible qu'une autorité en retienne **concurrentement** deux ou plusieurs (avec, éventuellement, une explication principale et des explications secondaires). Enfin, des explications d'un tout autre ordre sont naturellement possibles ponctuellement ; ainsi, il me faut noter que les *hilkhot aveilout* sont très probablement le domaine halakhique dans lequel la peur des **démons** est la plus perceptible² ; mais ce facteur n'explique qu'un nombre limité de dispositions (quand bien même celui-ci serait plus important que dans d'autres domaines halakhiques), et concerne plus la coutume (*minhag*) que la loi à proprement parler, donc des normes qui trouvent leur source dans la pratique populaire et non dans la réflexion rabbinique ou dans l'ordre divin³.

² Ainsi, le cortège funèbre doit faire un certain nombre de haltes, dont le nombre exact dépend de la coutume locale, dans son cheminement vers le cimetière, ceci étant réputé faire fuir les mauvais esprits qui veulent s'emparer du disparu (cf. Ramah, Yoreh Deah 358 :3 et Shakh 358 :4) ; ou encore, l'habitude est de ne rien prendre de ce qui se trouve dans la maison du deuil, à cause de l'esprit d'impureté qui s'y trouve pendant la *shiva* (cf. 'Hidoushei Rabbi Akiva Eiger, paragraphe 376). D'autres exemples pourraient être cités. Bien souvent, on trouve aussi dans la littérature halakhique des explications alternatives plus rationnelles à ces pratiques.

Je suspecte que certaines coutumes trouvent leur origine dans la peur des démons quand bien même d'autres raisons sont avancées dans la littérature halakhique. Ainsi, l'habitude est de couvrir les miroirs dans la maison de deuil, et les justifications avancées semblent convaincantes à première vue : les miroirs dérangent les prières organisées dans la maison de deuil, car il est interdit de prier devant un miroir (Yabia' Omer, Yoreh Deah 4 :35) ; ou encore, le fait de se regarder dans un miroir peut amener de la joie, ce qui est interdit pendant la *shiva* (Kol Bo Aveilout p. 262) ; enfin, les miroirs sont des instruments de la sexualité, alors que les relations maritales sont interdites pendant la *shiva* (explication citée au nom du 'Hatam Sofer dans le livre *Mourning in Halacha*, Artscroll 1991, p. 179).

Ce qui me rend suspicieux, c'est que les miroirs, ainsi d'ailleurs que les plans d'eau ou toute autre surface réfléchissante, ont toujours été perçus dans la conscience populaire comme des instruments permettant de percevoir ce qui est occulte, une propriété liée sans aucun doute à ce qu'ils rendent une image *inversée* du monde tel que nous le percevons à travers nos sens « normaux ». Ce phénomène a été documenté par Barber et Barber, *When They Severed Earth from the Sky : how the Human Mind shapes Myth*, Princeton University Press, 2004, pp. 163-175, dans des cultures très diverses, ce qui suggère qu'il pourrait s'agir d'une compréhension quasi-universelle. Et certaines sources juives semblent en attester également (voir le commentaire du Ramban sur Vayikra 18:19). Je ne serais donc pas surpris que les miroirs aient été vus, à une époque reculée, comme une fenêtre ouverte sur le monde invisible des démons, lesquels sont comme déjà indiqué très présents dans la maison de deuil. Mais la question demande une étude plus approfondie.

³ Maimonide ne croyait pas en l'existence des démons malgré les fréquentes mentions qui en sont faites dans la littérature talmudique, ce qui lui attira d'ailleurs les critiques acerbes du Gaon de Vilna (Biour ha-Gra Yoreh Deah 179 :13). Le Ramban ne mentionne jamais l'existence des démons dans toute son œuvre, ne codifie aucune halakha basée sur un passage talmudique traitant des démons, ou alors codifie la halakha en omettant la raison

Faire une visite de condoléances, c'est faire du bien aux vivants ET aux morts.

Dans notre étude des lois du deuil selon Maimonide, notre point de départ sera la *halakha* suivante :

יראה לי שנחמת אבילים קודמת לביקור חולים, שניחום אבילים גמילות חסד עם החיים ועם המתים.
(משנה תורה, הלכות אבל, י"ד:ז)

Il me semble que reconforter les endeuillés passe avant visiter les malades, car reconforter les endeuillés est un acte de bonté envers les vivants ainsi qu'envers les morts.

(Rambam, Michne Torah, Lois du Deuil, chapitre 14:7)

Ainsi, une personne devant choisir entre une visite à un malade et une visite à un endeuillé doit préférer la deuxième option, selon Maimonide. En visitant un malade, on fait du bien à une personne vivante, en d'autres termes le malade lui-même ; par contre, en visitant l'endeuillé, non seulement reconforte-t-on l'endeuillé, mais encore on fait un acte de bonté envers le disparu. Deux biens valent mieux qu'un.

Oui, mais que signifie au juste l'idée de « faire du bien à un mort » ? Quel bénéfice le disparu peut-il bien retirer de la visite faite par un ami à ses proches en deuil ? Le mort a-t-il donc encore des émotions⁴ ? La bonne compréhension de cette curieuse expression est à même de nous ouvrir une voie royale dans notre analyse de la fonction des lois du deuil selon Maimonide.

Une manière de comprendre les choses est de penser au concept de la survie de l'âme. Selon le Judaïsme, l'existence d'une personne ne s'arrête pas avec la mort, qui représente tout au plus l'arrêt des fonctions du corps physique. La partie spirituelle de la personne, son âme, est perçue comme une étincelle de divinité, et elle continue d'exister dans des mondes métaphysiques. Et c'est cette âme qui profiterait des prières récitées par les endeuillés, des paroles de Torah échangées, de la charité distribuée à la mémoire du disparu, et ainsi de suite. Le Zohar⁵ n'indique-t-il pas que l'âme du défunt visite le corps pendant les sept premiers jours après la mort ? Pour reprendre une terminologie kabbalistique, les bonnes actions opèrent un *tikkoun* (rectification) de l'âme du disparu, elles lui permettent de s'élever vers des places plus élevées au sein des mondes spirituels dans lesquels elle circule désormais.

Cette explication, je l'ai déjà entendue pour éclairer l'expression bizarre utilisée par le Rambam. Mais je suis convaincu qu'elle est erronée, et ce pour deux raisons. En premier lieu, elle est irréconciliable avec

liée aux démons et en la remplaçant par autre raison plus rationnelle. Sur cette question, voir Marc B. Shapiro, *Studies in Maimonides and his interpreters*, University of Scranton Press, Chicago 2008, pp. 95-150, et en particulier pp. 105-112.

⁴ Les quelques rares remarques que j'ai pu trouver dans les commentaires classiques semblent démontrer que la logique de cette *halakha* du Rambam n'était pas intuitivement convaincante pour tous ; voir par exemple la glose du Radbaz *ad loc*.

⁵ Zohar, 'Hayyei Sarah, 122b. Dans le Talmud, voir l'idée proche mentionnée dans le Traité Chabbat 152a – l'âme du disparu porte le deuil pendant 7 jours.

la vision maimonidienne de l'âme ; en second lieu, elle ne s'accorde pas avec la classification rigoureuse et systématique effectuée par le Rambam dans sa rédaction du grand Code, le Michne Torah. Nous examinerons successivement ces deux arguments. Car qui veut étudier Maimonide, penseur cohérent par excellence, doit le faire en prenant en compte l'ensemble de son œuvre ; chez le Rambam, plus qu'ailleurs encore, c'est de l'intertextualité que jaillit la vérité.

La survie de l'âme selon Maimonide⁶.

Le Rambam ne présente dans aucun de ses livres une théorie systématique de l'intellect, bien que le sujet revête une grande importance pour comprendre son système philosophique en général, et sa doctrine de l'immortalité de l'âme en particulier. Ceci n'est en réalité guère étonnant. Le Guide des Égarés est en effet destiné à des lecteurs déjà familiarisés avec les notions de base de la philosophie⁷ ; de plus, le but avoué de Maimonide n'est pas de reproduire les livres déjà existants, traitant de la physique et de la métaphysique, mais bien de réconcilier les enseignements de la religion juive avec les acquis de la science philosophique⁸.

Mais l'exercice semble pourtant nécessaire ici, car ce n'est que lorsque nous aurons saisi la conception maimonidienne de l'intellect que nous pourrions préciser sa vision de l'immortalité de l'âme.

a) L'âme maimonidienne.

Selon Maimonide, âme et corps ne sauraient exister l'un sans l'autre⁹.

Même les plantes et les animaux ont une âme (respectivement l'âme nutritive et l'âme sensitive), mais seul l'homme a également une âme rationnelle. C'est donc la seule faculté de raisonner qui est considérée par le Rambam comme étant le propre de l'homme¹⁰. Plus encore: c'est elle qui fait que l'homme est un homme¹¹.

Parmi les trois fonctions de l'âme, la *nutrition* (qui caractérise la vie des plantes) est ce qui permet à l'être vivant d'assimiler les choses matérielles, extérieures à lui-même ; la *sensibilité* (qui appartient

⁶ Cette partie de mon exposé fait appel à des notions de philosophie juive médiévale qui sont peu connues du grand public. J'ai donc choisi de simplifier beaucoup, en ne gardant que la trame essentielle du raisonnement, mais en évitant tout recours à des concepts qui n'étaient pas *absolument* nécessaires ici. C'est pour cette raison que je ne traite pas ci-dessous du rôle de l'Intellect Agent, de la possibilité (ou non) de la conjonction, et ainsi de suite. Les spécialistes de la philosophie de Maimonide me pardonneront, je l'espère, cette vulgarisation un peu hardie.

⁷ Guide des Égarés, Introduction à la première partie.

⁸ Guide des Égarés 2:2.

⁹ Michne Torah, Hilkhot Yessodei HaTorah, 4:8.

Ceci correspond à la fameuse définition aristotélicienne selon laquelle « l'âme est la première perfection (« entéléchie ») d'un corps naturel possédant la vie » (*De Anima* II i 412a23-24). Platon, par contre, voyait l'âme comme une entité préexistant au corps. Les philosophes musulmans que Maimonide connaissait suivaient en règle générale Aristote sur ce point (par exemple Al-Farabi, Avicenne, Ibn Bajja et Averroès).

¹⁰ Guide des Égarés 1:41.

¹¹ Guide des Égarés 3:54.

également aux animaux) permet de percevoir les individus, c'est-à-dire des formes individuelles ; mais la raison (apanage de l'humanité) va plus loin encore, et permet de connaître les formes générales ainsi que leurs causes.

b) L'intellect passif.

La faculté intellectuelle, essence et définition de l'homme, est au départ une simple possibilité de l'âme humaine, une sorte de « boîte vide » qui a pour vocation d'être remplie. Autrement dit, l'être humain a la *capacité* d'apprendre, et c'est cette capacité que l'on appelle « l'intellect passif ». Selon la définition quelque peu formelle de Maimonide, l'intellect passif est la prédisposition de l'âme humaine à recevoir et intégrer des formes par intellection¹².

L'intellect passif se subdivise à son tour en trois parties. La première concerne les sciences théoriques, la deuxième comprend les arts pratiques, et la troisième permet à l'homme de distinguer entre le moral et l'immoral¹³.

C'est essentiellement la partie théorique qui nous concerne ici, car c'est elle qui permet d'appréhender les choses vraies. Par opposition, la partie pratique est celle qui permet à l'homme d'assurer sa préservation et son bien-être physique¹⁴.

La perfection ultime à laquelle l'homme doit aspirer est comprise par le Rambam comme étant la perfection de l'intellect¹⁵. Cette perfection intellectuelle, définie comme l'acquisition par l'intelligence des vérités philosophiques de la physique et de la métaphysique, s'obtient lorsque l'intellect passif est « concrétisé » pour devenir de ce fait intellect actif.

c) L'intellect actif.

Pour passer de l'intellect passif à l'intellect actif, ou pour remplir « la boîte vide », l'esprit a besoin de s'entraîner et de s'exercer¹⁶. Il n'existe à ce principe qu'une seule exception : selon Maimonide, la capacité de comprendre et d'utiliser les axiomes évidents tels que « le tout est plus grand que la partie », « deux choses égales à une troisième sont égales entre elles », etc., est innée dans l'homme. Elle lui vient naturellement¹⁷. Mis à part le cas particulier de ces vérités premières, l'apprentissage de l'intellect implique de faire des efforts de compréhension¹⁸.

Dans tout intellect actif, il y a nécessairement identité parfaite entre le sujet qui pense, l'objet de la pensée et l'action de penser elle-même (*intelligens, intellectum et intellectus*)¹⁹. Au contraire, dans l'intellect passif il faut distinguer entre 1) l'homme, le sujet potentiel de la connaissance, 2) la forme

¹² Huit Chapitres, Chapitre 1.

¹³ Milot HaHigayon, Chapitre 14.

¹⁴ Guide des Egarés 1:72.

¹⁵ Guide des Egarés 1:2 et 1:34.

¹⁶ Guide des Egarés 1:34.

¹⁷ Huit Chapitres, Chapitre 2.

¹⁸ Guide des Egarés 1:73. Milot HaHigayon, Chapitre 7.

¹⁹ Guide des Egarés 1:68.

d'une chose, qui est l'objet potentiel de la connaissance, et 3) l'intellect, qui est potentiellement l'agent de la connaissance. Ces trois fonctions (objet, sujet et agent) sont confondues dans l'intellect actif.

De tout ce qui précède, il ressort la conclusion suivante : plus l'homme développe son intellect actif, apprend et contemple les vérités philosophiques, etc., plus il ressemble au Créateur, dont l'intelligence est toujours active et jamais passive.

Toutefois, Maimonide place des limites maximales aux connaissances auxquelles l'intelligence humaine peut prétendre. Selon lui, ces connaissances sont nécessairement limitées par un certain nombre de facteurs, et il est impossible de connaître, par exemple, l'ensemble de toutes les espèces minérales, végétales et animales qui existent²⁰.

d) La survie de l'âme.

Selon Maimonide, la faculté intellectuelle, ayant atteint sa perfection ultime, devient dès lors immortelle²¹. Ceci est le cas lorsque la raison possède en réserve un bagage de connaissances suffisant pour réfléchir de manière indépendante, sans devoir recourir à la perception des sens ou à l'imagination. A ce moment-là, devenu indépendant du corps, l'intellect actif atteint un statut nouveau – il n'est plus lié au corps humain, mais séparé de lui²².

C'est de cette manière qu'il faut comprendre la déclaration du Rambam selon laquelle les âmes des hommes d'élite ne cesseront jamais d'exister²³ : alors que le corps, et toutes les facultés qui en dépendent, cessent d'exister avec la mort et sont soumis à la corruption, et ce quelle que soit l'excellence des actions de l'homme, l'intellect parfait est quant à lui complètement immortel²⁴.

L'immortalité n'est pas ainsi pas pour Maimonide une « récompense » divine, octroyée à l'homme par décision divine souveraine ou en fonction des mérites accumulés pendant la vie ici-bas, mais une conséquence inévitable de l'ordre naturel du monde. Il n'y a pas plus de miracle à ce que la raison humaine, poussée à sa perfection, survive éternellement, qu'il n'y en a dans la chute d'une pierre du haut vers le bas. Et l'inverse de l'immortalité, ou en d'autres termes la punition réservée à l'homme qui n'a pas atteint la perfection intellectuelle, n'est pas l'enfer comme on se le représente généralement dans l'imagerie populaire, mais simplement la non-survie de la raison, la corruption de l'homme dans son intégralité, et le néant.

Telle est la vision de l'immortalité de l'âme présentée par Maimonide dans le Guide des Egarés, mais une image similaire se dégage également de ce que Maimonide écrit dans le Michne Torah, pourtant à vocation plus générale : selon le Rambam, l'âme (נפש) immortelle est comprise comme étant la raison,

²⁰ Guide des Egarés 1:31.

²¹ Guide des Egarés 3:27.

²² Guide des Egarés 1:72.

²³ Guide des Egarés 2:27.

²⁴ Guide des Egarés 1:70.

laquelle appréhende, dans la mesure où elle en est capable, le Créateur et toutes les autres œuvres, matérielles ou immatérielles²⁵.

Cette âme immortelle, qui est selon le Rambam une raison perfectionnée, ne retire de toute évidence aucun bénéfice d'une visite de réconfort faite aux endeuillés. Il nous faut, de ce premier chef déjà, rejeter l'interprétation selon laquelle l'expression « l'acte de bonté envers le mort » vise l'âme du défunt (cf. ci-dessus, *Hilkhot Avel* 14 :7) ; mais nous voulons encore démontrer qu'un examen minutieux des lois du deuil consignées par Maimonide fournit une autre raison d'invalider ladite interprétation, au profit d'une autre que nous détaillerons ensuite.

Lois du deuil dans le Michne Torah : considérations systématiques.²⁶

La clef de voûte de l'ensemble des *hilkhot aveilout*, selon le Rambam, est le concept talmudique de *Kevod ha-Meth* (כבוד המת), littéralement « l'honneur du mort ». Maimonide l'indique d'ailleurs implicitement, dans sa discussion sur le statut du suicidé²⁷ ; en effet, mettre fin à ses jours, dans la mesure où il s'agit d'un acte conscient et volontaire, est considéré comme une faute envers Dieu. En conséquence, on ne prend pas le deuil pour un suicidé, mais on s'en tient aux strictes coutumes qui visent le seul honneur des endeuillés (כבוד החיים)²⁸. Dès lors, en effectuant un raisonnement *a contrario*, on peut déduire que les pratiques du deuil, dans le cas normal où il faut les appliquer, ne visent pas l'honneur des endeuillés mais celui du mort (כבוד המת)²⁹.

Cette centralité du concept de *Kevod ha-Meth* se retrouve à différents niveaux des lois du deuil dans le Michne Torah. Nous en donnerons ici trois exemples, lesquels nous permettront également de préciser la signification très particulière que revêt cette expression d'origine talmudique dans la pensée de Maimonide.

a) Mauvais placement des lois du deuil dans le Michne Torah ?

Le grand code maimonidien, le Michne Torah, est divisé en 14 grands livres, chacun portant sur un thème clairement défini. L'organisation systématique du Rambam est particulièrement rigoureuse, à tel point que les différents lecteurs, au fil des générations, n'ont cessé de s'étonner de l'extraordinaire précision manifestée par le Rambam dans sa codification du touffu matériel talmudique. Aucune loi ne

²⁵ Michne Torah, *Hilkhot Yessodei HaTorah* 4:8-9. *Hilkhot Techouva* 8:2.

²⁶ Je reprends ici en substance les arguments du prof. Moshe Halbertal (*הוצאות מרכז זלמן משה הברטל, הרמב"ם, הוצאות מרכז זלמן*) (שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2009, ע' 204-209); mes conclusions sont toutefois très légèrement différentes de celles d'Halbertal. Faute de place ici, je préfère ne pas expliciter ces divergences, qui ne portent en réalité que sur des points de détails ; le lecteur intéressé est invité à comparer.

²⁷ *Hilkhot Avel* 1:11.

²⁸ De nos jours, la plupart des autorités rabbiniques n'appliquent pas telle quelle cette loi, mais considèrent généralement que l'action de porter atteinte à ses jours procède à tout le moins d'un moment de folie passagère, voire carrément d'une maladie mentale, ce qui la rend quelque part excusable.

²⁹ Cf. le commentaire du Le'hem Mishne *ad loc.*, qui fait explicitement cette déduction.

semble avoir été incluse, par hasard ou inadvertance, à un endroit aléatoire du Code ; chaque placement trouve sa source dans un dessein de l'auteur.

Mais comment comprendre, alors, que les lois du deuil n'apparaissent que dans le quatorzième et dernier des livres du Michne Torah, le *Sefer Choftim*, soit le Livre des Juges ? Et qu'y font-elles exactement ? Car ce livre a pour thème général l'organisation de la société selon la Torah – les institutions qui la structurent, leurs compétences respectives, et ainsi de suite. Dans une terminologie moderne, on pourrait dire que le livre de Choftim est un texte de droit constitutionnel. Mais quel rapport avec les lois du deuil, qui concernent l'individu plutôt que l'Etat ?

Le Rambam lui-même avait conscience de cette apparente incohérence, et choisit, de manière inhabituelle, de clarifier dès le départ sa raison d'inclure les lois du deuil dans le livre de Choftim. Son explication figure ainsi dans l'introduction au chapitre des *hilkhot aveilout*, mais elle paraît de prime abord relativement obscure : « ... on ne prend pas le deuil pour un exécuté judiciaire, et c'est pour cette raison que j'ai inclus ces lois ici... » (אין אדם מתאבל על הרוגי בית דין, ולפי זה כללתי הלכות אלו בספר זה) « ... on ne prend pas le deuil pour un exécuté judiciaire, et c'est pour cette raison que j'ai inclus ces lois ici... »

Que signifie cette mention laconique ? Essentiellement deux choses. En premier lieu, le Rambam anticipe sur la suite du chapitre, et indique que les lois du deuil sont inapplicables à ceux qui ont été condamnés à mort par le tribunal rabbinique ; en d'autres termes, lorsqu'une personne se rend coupable d'un crime particulièrement grave pour laquelle il est condamné à la peine capitale, ses proches ne prennent pas le deuil pour lui. Ensuite, deuxième idée : cette exception à la mise en pratique normale des lois du deuil justifie que *l'ensemble des hilkhot aveilout* soit inclus dans le livre traitant de l'organisation institutionnelle prônée par la Torah.

Association d'idées étrangement peu convaincante...

Pour la comprendre, il nous faut maintenant creuser la compréhension maimonidienne du concept de *Kevod ha-Meth*. Nous proposerons ici l'idée suivante : l'homme étant une créature sociale, son décès a des implications pour la collectivité tout entière ; la disparition de l'un des membres a des répercussions sur l'ensemble du réseau des interconnexions sociétales. Dès lors, **toute pratique destinée à manifester l'importance que revêtait l'individu disparu pour la société ou pour une l'une de ses sous-composantes peut être définie comme contribuant au *Kevod ha-Meth*.**

L'honneur du mort, selon le Rambam, c'est manifester que le décédé a vécu une vie significative, et que sa disparition laisse un trou béant dans le tissu social. Les lois du deuil ont pour but de démontrer aux yeux de tous que la vie humaine récemment éteinte avait du poids, une réalité, une consistance qui, désormais, font irrémédiablement défaut. Prendre le deuil, c'est donc rendre hommage au statut du mort, celui de membre actif d'une collectivité. Au contraire, l'absence de toute manifestation de deuil témoigne de l'indifférence de la société face à la disparition ; elle indique que la vie ou la mort de l'individu est un détail insignifiant du point de vue de la collectivité.

C'est pour cette raison que la non-prise de deuil pour un exécuté judiciaire n'est pas un détail technique de second plan, mais une avancée conceptuelle fondamentale justifiant l'inclusion des *hilkhot aveilout* dans le livre de Choftim. Si prendre le deuil permet d'exprimer le statut du disparu au sein de la société,

la non-prise de deuil représente au contraire la non-participation, ou en d'autres termes l'exclusion totale du disparu.

Nous sommes ici confrontés à une nouvelle dimension du deuil. Si prendre le deuil revient à affirmer le statut du disparu au sein de la société, et ne pas prendre le deuil est en revanche un constat d'exclusion, nous pouvons en conclure que **les lois du deuil ont la capacité de définir les limites identitaires de la communauté**. En d'autres termes, la question de savoir qui est à l'intérieur, et qui à l'extérieur, est rigoureusement identique à celle de savoir pour qui l'on prend le deuil, et pour qui on ne le prend pas.

On voit maintenant bien pourquoi le Rambam a choisi de codifier les *hilkhot aveilout* au sein du livre de Choftim. Perçues à travers le prisme conceptuel du *Kevod ha-Meth*, ces lois incorporent une fonction constitutive importante. Ce sont elles qui délimitent les frontières de la société.

b) Obligation du Cohen de se rendre impur en cas de décès d'un proche.

La loi juive confère au Cohen (prêtre) un statut spécial et lui applique quelques normes spécifiques, parmi lesquelles une interdiction de se rendre impur en entrant en contact avec un mort. A ce titre, un Cohen n'a normalement pas le droit de pénétrer dans l'enceinte d'un cimetière ou d'un autre bâtiment dans lequel se trouve un cadavre, pas plus qu'il ne peut physiquement toucher un mort ou le porter.

Il existe une exception à ce qui précède. Un Cohen a le droit, et en fait même l'obligation, de se rendre impur, lorsque décède l'un de ses proches, afin de s'occuper des préparatifs nécessaires à l'enterrement. De même, le Cohen doit s'occuper de l'enterrement d'un mort qui n'a pas de famille proche (מת מצוה).

Et voici qu'à nouveau le sens organisationnel du Rambam semble vaciller : d'un côté, toutes les lois ayant trait à l'impureté liée à un cadavre sont codifiées dans le dixième livre du Michne Torah, le *Sefer Taharah* ou Livre de la Pureté ; mais d'un autre côté, toutes les lois traitant de l'impureté d'un mort en tant qu'elles concernent un Cohen (obligation de se rendre impur pour s'occuper de l'enterrement d'un proche) sont mentionnées dans les chapitres 2 et 3 des lois du deuil, dans le quatorzième livre du Michne Torah, le *Sefer Choftim*. Pourquoi ne pas avoir traité du cas particulier dans la même section que le cas général ?

Ici aussi, le Rambam sent la difficulté, et se trouve obligé de fournir une explication minimale. Et à nouveau, la clarification semble de prime abord ajouter à la confusion : « *Combien est important le commandement de prendre le deuil ; car le Cohen voit l'impureté écartée afin qu'il puisse s'occuper de ses proches et prendre leur deuil* » (כמה חמורה מצות אבל. שהרי הכהן נדחית לו הטומאה מפני קרוביו כדי) (שיתעסק עמה ויתאבל עליה)³⁰.

Le problème de cette explication est que les deux choses (obligation de se rendre impur pour un proche, et obligation de prendre le deuil) sont deux concepts distincts. Aucune des deux n'est le corollaire de l'autre. En d'autres termes, le fait que la Torah ordonne au Cohen de se rendre impur pour ses proches

³⁰ Hilkhot Evel 2:6. Voir aussi le Sefer ha-Mitsvot, Commandement Positif 37, pour une formulation très similaire.

ne signifie pas nécessairement que le même Cohen doit prendre leur deuil. Les commentateurs classiques des œuvres du Rambam relèvent déjà cette objection³¹.

La réponse se trouve dans la conception maimonidienne du *Kevod ha-Meth*, telle qu'explicitée ci-dessus. Autrement dit, la Torah insiste sur l'idée que le Cohen doit prendre le deuil afin d'affirmer le statut social de son proche disparu, et l'importance de cette manifestation publique est telle qu'une autre interdiction de la Torah, celle de se rendre impur au contact d'un cadavre, s'en trouve levée.

C'est donc au travers de notre conception du *Kevod ha-Meth* qu'est clarifié le lien organique entre 1) obligation de prendre le deuil et 2) levée de l'interdiction de se rendre impur, justifiant de ce fait l'inclusion des lois liées au Cohen parmi les *hilkhot aveilout*.

c) Personne pour prendre le deuil ?

Lorsque décède un individu isolé, sans famille proche pour prendre le deuil et témoigner de l'atteinte portée au tissu social du fait de sa disparition, le Rambam fixe que 10 personnes doivent s'installer dans la maison du défunt pendant toute la durée de la *shiva*, et que le reste de la communauté vient les voir comme s'il s'agissait réellement d'endeuillés³².

Le problème de cette halakha, c'est qu'elle n'a pas de source directe dans le Talmud³³. Le passage talmudique qui semble en être la source logique dit en fait tout autre chose. En effet, dans le cas du décès d'une personne isolée, le Talmud fixe que 10 personnes viennent pour consoler l'âme du défunt. Ces 10 personnes ne jouent pas le rôle « d'endeuillés de remplacement », comme chez le Rambam, mais de « visiteurs » ; ils viennent eux-mêmes apporter le réconfort à l'âme du mort affligé³⁴.

Il va sans dire que la vision métaphysique maimonidienne de l'âme ne permettait pas une lecture littérale de ce texte talmudique ; pour le Rambam, une âme n'est jamais affligée et n'a jamais besoin de réconfort. Maimonide entreprend ainsi une réinterprétation créative du texte talmudique, afin de le rendre plus conforme à ses vues philosophiques. Le cœur de cette relecture est, une nouvelle fois, le concept de *Kevod ha-Meth* : la fonction des 10 personnes est, pour le Rambam, de témoigner du statut du disparu et de l'importance que sa vie revêtait aux yeux de la collectivité à laquelle il appartenait.

Conclusion.

Nous sommes maintenant en mesure de revenir à notre question initiale et d'y apporter une réponse argumentée.

La fonction principale des lois du deuil vise le **disparu** lui-même ; il s'agit de faire honneur au mort, en témoignant de l'importance que son existence avait au sein de la collectivité à laquelle il appartenait.

³¹ Maran Yossef Karo, Kessef Michne, Hilkhot Evel 1:1.

³² Hilkhot Evel 13:4.

³³ C'est la critique du Raavad *ad loc*.

³⁴ Chabbat, 152a-b.

C'est là, à notre avis, l'explication correcte de la surprenante expression « faire du bien à un mort », qui nous avait interpellés au début de notre démarche.

Une deuxième fonction importante des lois du deuil, découlant implicitement de la première, est tournée vers la **communauté**. Il s'agit de délimiter clairement la frontière départageant ceux qui sont à l'intérieur de ceux qui se trouvent à l'extérieur du collectif.

Finalement, les *hilkhot aveilout* prennent en compte les **endeuillés** et leur souffrance psychologique. Des expressions comme « faire du bien aux vivants », entre autres, témoignent d'un souci de réconfort des proches affligés. Mais, par rapport aux deux autres fonctions ci-dessus, ce dernier aspect est à l'évidence d'une importance assez secondaire.

Emmanuel Bloch
5 janvier 2012 / 10 Tevet 5772
(Commentaires et réactions sont les bienvenus : manubloch75@gmail.com)