

QUAND LA CONSCIENCE S'ENFUIT

Éléments d'analyse talmudique sur le respect des parents en cas de perte des facultés mentales de ces derniers.

Par DAVID SCETBON

À la mémoire de Benjamin fils de Moshé ל"ר

Nombre de personnes ont été confrontées de près ou de loin à la douleur d'assister au déclin des facultés mentales de leurs parents. Ces situations sont source de peine intense, génératrices de souffrance, de culpabilité et de désarroi. Nous avons voulu en quelques pages faire état d'une approche basée sur la tradition juive, telle que la livrent les textes talmudiques et leurs commentaires.

Le présent article n'a aucunement vocation à trancher dans des cas aussi complexes, mais seulement à apporter matière à une réflexion juive aux lecteurs et en particulier aux personnes confrontées à ces situations.

Rabbi Yohanan a dit : « heureux celui qui ne les a pas connus »[\[1\]](#). Ce texte, situé en plein milieu du passage du Talmud traitant du respect des parents, en dit long. Et Rachi de commenter : « car [comme] il est impossible d'accomplir leur honneur [l'honneur qui leur est dû] autant qu'il le faudrait, l'homme se trouve alors sanctionné à cause de cela ». Ce texte vient *ab initio* jeter un regard pour le moins défaitiste sur notre sujet : point d'illusion, le respect des parents est chose impossible. Penchons-nous à présent sur le passage suivant du Talmud.

« Rabbi Assi avait une mère âgée. Elle lui demanda ; « je veux des bijoux[\[2\]](#) », il lui en fit. « Je veux un homme [un mari] », il lui répondit : « nous en allons t'en rechercher un ». « Je veux un homme [mari] aussi beau que toi », il l'abandonna alors et partit [s'installer] en Terre d'Israël. Il entendit qu'elle le suivait. Il [Rabbi Assi] vint alors devant Rabbi Yohanan et lui demanda ; « est-il autorisé de sortir de la Terre d'Israël ? Il lui répondit : « c'est interdit », « Et si c'est pour aller à la rencontre de ma mère ? ». Il lui répondit : « je ne sais pas ». Il attendit un peu et revint vers lui [Rabbi Yohanan lui répondit] : « Assi, si tu es décidé à partir, que D.ieu te fasse revenir en paix. ». Sur ces entrefaites (alors qu'il était sorti d'Israël à sa

rencontre), il entendit que le cercueil de sa mère arrivait. Il dit alors : « si j'avais su, je ne serais pas sorti ». »

Ce texte est au cœur d'un important débat halakhique dont nous allons tenter d'esquisser les contours.

Le Rambam, Maïmonide, au sein du Michné Torah^[3] s'exprime ainsi :

מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהן, ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתטו ביותר יניחם וילך לו ויצוה אחרים להנהיגם כראוי להם.

« Celui dont la conscience de son père ou de sa mère s'est altérée [qu'il] s'efforce de se comporter avec eux selon leur [état de] conscience [ou leur volonté] jusqu'à ce qu'ils soient pris en pitié [qu'ils guérissent ou décèdent]. Mais s'il lui est impossible de tenir, en raison de leur folie extrême, il les laissera, s'en ira et ordonnera à d'autres de les mener d'une façon adaptée à eux. »

A première vue, cette halakha semble prendre, mot pour mot, sa source dans notre texte du Talmud, et en acter les données légales. Mais tel ne semble pas être l'avis du grand commentateur du Rambam, le Raavad^[4]. Celui-ci s'exprime dans des termes quelque peu énigmatiques, qui donneront lieu à de nombreuses analyses tout au long des siècles :

א"א אין זו הוראה נכונה אם הוא ילך ויניח לו למי יצוה לשמרו

« Ce n'est pas un enseignement juste ! S'il s'en va, à qui ordonnera-t-il de les garder ? »

Nous essayerons, dans la présente étude, d'examiner deux problématiques principales : quel est le point de divergence entre le Rambam et le Raavad et quelles lectures de notre passage talmudique cela implique. Dans un second temps, nous tenterons de dégager les conséquences halakhiques de cette divergence.

1) Analyse de la lecture du Rambam

Une lecture simple semble indiquer que Maimonide n'a fait que retranscrire dans la halakha les éléments qui ressortent de notre texte, qui semble lui correspondre en de nombreux aspects. Mais plusieurs questions se posent, susceptibles de fragiliser cet *a priori*. En premier lieu, on ne peut que constater que nulle allusion n'existe dans ce passage, qui laisserait penser que le thème en soit la démence. Le Rambam prend donc ici position et offre une lecture engagée de ce texte. Quelles seraient alors les preuves décisives qui pourraient autoriser une telle lecture ?

D'autre part, outre la question même du Raavad, qui sera examinée plus loin, l'auteur du Michné Torah semble insérer subrepticement d'autres paramètres, absents de notre texte. En

effet, celui-ci fait référence à une situation intermédiaire, celle dans laquelle il recommande de rester auprès des parents, selon ses termes : « [qu'il] s'efforce de se comporter avec eux selon leur [état de] conscience [ou leur volonté] ». Quelle est la source de cet aspect de la halakha ?

Le premier point qui nous occupe peut être résolu ainsi : la demande de la mère de Rabbi Assi n'était pas en soi si choquante, ce qui déclenche la réaction du fils c'est sa perception personnelle, subjective de l'état mental du parent et de ce que cette demande traduit d'un état de démence. Nous reviendrons sur cet aspect des choses.

On peut, encore plus simplement, suggérer que s'agissant d'une dame âgée, le seul fait de réclamer un mari beaucoup plus jeune démontre qu'elle n'est plus en prise avec la réalité.

Pour aborder notre seconde problématique, il nous faut replacer notre texte au sein de l'ensemble des textes évoquant, dans l'ensemble du corpus talmudique et midrachique, le même sujet.

שאלו את ר"א עד היכן כיבוד אב ואם אמר להם כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו

« On a demandé à Rabbi Eliezer « jusqu'où va le respect des parents ? » Il leur dit « S'il [le père] jette un porte-monnaie à la mer devant lui et il [le fils] ne lui fait pas honte [5] ».

D'autres situations semblables sont rapportées[6] dans le Talmud. Ces textes ont bien trait à des situations où les parents souffrent d'un déséquilibre mental. Et pourtant, dans chacun de ces cas, la Guemara semble encourager une attitude stoïque, la retenue, et non la fuite. Telle est donc bien la règle en pareil cas. C'est ce qui justifie le premier degré évoqué par le Rambam : un état mental troublé, tant qu'il est supportable, comme par exemple des pertes de mémoire, oblige le fils à faire face à ses devoirs et ne l'autorise pas à tenter d'y échapper.

En dernier lieu, il nous faut nous intéresser à l'analyse fondamentale présentée par le Rav Yerouham Perl[7] dans son commentaire sur le Sefer Hamistvot du Rav Saadia Gaon.

Cela nécessite préalablement de rappeler certaines notions.

La Torah évoque deux types de devoirs à l'égard des parents : le respect et la crainte.[8]

La Guemara un peu plus loin, sur la base de des versets, détaille ces deux catégories :

« Nos Maîtres ont enseigné : Qu'est-ce que la crainte et qu'est-ce le respect ?

La crainte : il ne doit ni se tenir debout à sa place, ni s'asseoir à sa place, ni infirmer ses dires, ni les confirmer. Le respect : le nourrir, lui donner à boire, le vêtir et le couvrir, le faire entrer et le faire sortir. »

Le Rav Perl, muni de ces catégories, propose d'appréhender autrement la position maimonidienne. Lorsque le Rambam dit que le fils « s'efforce de se comporter avec eux

selon leur [état de] conscience [ou leur volonté] jusqu'à ce qu'ils soient pris en pitié », l'injonction ne relève pas de la mitsva de *kiboud* (respect) mais de celle de *mora* (crainte).

En effet, lorsqu'une personne est si atteinte qu'elle peut en arriver, elle-même à agir de façon « dégradante » pour sa propre personne, aux yeux des autres, sans que cela ne l'affecte, ne s'appliquent plus à elle les lois visant à marquer l'honneur qui lui est dû. Cette déficience mentale la conduit à ne plus être sensible à ce type de manifestation. Nous reviendrons également sur ce point.

Dès lors, l'obligation des enfants se limite au devoir de crainte. Ainsi, l'obligation de les nourrir ne repose plus sur l'enfant, puisque cette obligation ne relève plus du devoir de *kavod*, de respect, mais du devoir d'apporter secours à autrui, dû à tout un chacun y compris aux personnes souffrant de troubles psychologiques. Ce devoir de secours s'applique d'ailleurs particulièrement à des personnes frappées de démence, bien souvent incapables de subvenir à leurs propres besoins, même les plus élémentaires.

Ainsi, conformément à ce qu'énonce Maimonide, cette charge peut parfaitement être confiée à d'autres.

2) En défense du Rambam

Intéressons-nous à présent aux différentes manières de « sauver » le Rambam de la critique du Raavad. Deux commentateurs ont tenté de répondre à ces attaques, posant par là même d'importants jalons de notre étude.

Le Radbaz^[9], indique ne pas comprendre le sens de la critique exprimée par le Rav de Posquières. En effet, Maimonide dispose d'un puissant appui dans notre texte, qui fonde parfaitement sa position halakhique. La position du Rambam paraît en parfaite harmonie avec le texte talmudique.

Dès lors, si la critique existe, c'est bien à Rav Assi, en personne, qu'il convient de l'adresser : comment a-t-il pu partir en laissant sa mère ? Le Radbaz répond très simplement qu'on se trouve contraint de considérer qu'il y a ici un non-dit et que Rav Assi avait en réalité confié sa mère aux bons soins d'un tiers.

Mais le Radbaz pousse le raisonnement plus loin. Pour lui c'est bien le fait même de quitter qui constitue la possibilité pour le parent frappé de démence de s'en sortir. En effet, l'attitude immanquablement clémente des enfants, autorise en quelque sorte le parent à exprimer toute la mesure de son déséquilibre, à « s'y abandonner ». Bien au contraire, confronté à des personnes étrangères, susceptibles de réagir de manière plus ferme que lui, le parent pourrait

être amené à se « reprendre », à se surmonter (dans les cas où cela est possible[10]). C'est ce qui justifie la position du Rambam lorsqu'il autorise l'enfant à laisser le parent en d'autres mains.

Allant dans le même sens, le Kessef Michne soutient également, que la source du Rambam est bien le texte de la Guemara et que celui-ci s'y conforme pleinement, rejetant ainsi la critique du Raavad, qui se heurterait selon lui au sens même du texte. Il confirme sa position dans le Beit Yossef.

Il en est de même du Ran qui fait montre de perplexité à l'égard de la position du Raavad. Il émet toutefois une hypothèse. Peut-être faudrait-il prendre la Guemara au sens restreint : le départ ne peut se faire que pour la terre d'Israël et non vers tout autre lieu, comme semble le dire le Rambam. Si tel était le cas, la critique du Raavad s'en trouverait justifiée, celui-ci reprochant à Maimonide d'avoir étendu à d'autres contrées cette faculté offerte au fils.[11]

3) Le Raavad et ses alliés

Mais le Raavad va être « défendu » par bien d'autres maîtres dont l'analyse va grandement éclairer le sujet.

Examinons dans un premier temps le Ba »h dans son commentaire sur le Tour.

Le Tour cite les deux avis : dans un premier temps celui du Rambam puis celui du Raavad. Sur place, le Bayit hadash[12], dans son commentaire, propose une lecture renouvelée du texte de la Guemara. Somme toutes, comme nous l'avons déjà évoqué, le passage ne fait à aucun moment mention d'un terme quelconque révélant la folie de la mère. Dès lors ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Le sujet de notre texte est autre : celui d'une femme certes âgée mais qui disposerait de toutes ses facultés mentales[13]. La demande adressée à son fils de se mettre en quête d'un époux est donc une demande effective. Or, cette demande si exigeante paraît insurmontable à Rav Assi ! Celui-ci décide donc de s'éloigner, afin de ne plus y être constamment confronté.

Cette attitude est justifiée : faire face à une telle requête, tout en étant dans l'incapacité d'y satisfaire, serait une forme d'atteinte à ses obligations à l'égard de sa mère. Mieux vaut s'exiler plutôt que de se confronter au feu constant de demandes irréalisables.

En revanche, dans le cas d'un parent ayant perdu l'esprit, le Ba »h considère que la situation est radicalement différente. Dans une telle configuration, la fuite n'est plus une solution, les parents ayant justement besoin d'une présence accrue.

Plus encore, la confrontation de l'enfant avec leurs demandes extravagantes ne soulève plus la moindre difficulté. Ces demandes émanant d'un esprit troublé, il n'a plus aucune obligation de s'y soumettre et il n'aura pas à rendre compte de leur non accomplissement. Ses obligations sont alors d'une autre nature : nourrir ses parents, leur donner à boire, veiller sur eux, toutes actions qui nécessitent une présence effective et qui n'autorisent nullement de s'y soustraire par la fuite.

Et le Bayit Hadash de conclure qu'il fixe la halakha dans le même sens que le Raavad et en opposition avec le Rambam.

Ce commentaire du Ba »h est particulièrement limpide. Il présente l'avantage majeur de proposer une lecture fluide et cohérente du texte, sans jamais devoir y greffer des éléments extérieurs qui n'y seraient pas explicites.

Le Dricha^[14] va également aller dans ce sens, mais sur la base d'une analyse différente. Puisque le Rambam enjoint de désigner une personne pour s'occuper du parent, c'est donc que des soins sont encore envisageables, que le parent est encore en état d'en recevoir. Dès lors, c'est bien là que réside la critique du Raavad sur le Rambam : si des soins sont possibles, qu'est-ce qui autorise à les confier à quelqu'un d'autre ? L'enfant est bien celui qui est le plus à même d'apporter les soins les plus attentifs et les plus adaptés. C'est le fait même de déléguer à un autre ces soins que le Raavad met en cause. Si des actes sont encore possibles, c'est à l'enfant de les mettre en œuvre.

Plus encore, il nous faut constater que notre Guemara n'évoque pas du tout l'idée même d'une quelconque délégation. Cela implique qu'il faudrait l'analyser comme traitant d'un cas extrême : celui où la mère serait arrivée à un tel stade d'aliénation, qu'aucune assistance ne pourrait lui être d'une quelconque aide. Dans un tel cas, l'enfant a toute latitude pour s'éloigner, plus aucun devoir ne lui incombant.

Ce texte du Dricha présente une approche assez radicale, presque terrible : soit la personne est en état d'être assistée et rien n'est plus adapté que les soins de son enfant, soit la personne est hors d'état de recevoir des soins et il serait alors inutile de s'acharner à lui en prodiguer.^[15]

Ces positions sont assez redoutables, car elles font peser toute la charge de la responsabilité sur les seuls enfants, seuls à même, selon elles, de prendre en charge les parents, ces enfants se trouvant alors dans l'impossibilité de déléguer ce qui leur incombe.

Le Markevet hamichné apporte toutefois une nuance : si les mesures qui doivent être mises en œuvre pour la protection des parents relèvent de gestes qui, par nature, sont interdits aux enfants, ils devront déléguer les soins à un autre. C'est de cela que le Rambam parle, de ces situations extrêmes. Par exemple, si l'état mental du parent nécessite des mesures de

contention pour les protéger, il est interdit à l'enfant d'y procéder (le Markevet hamichné comparant cela à l'interdit de maudire les parents). Il est alors justifié de demander à un tiers d'agir en lieu et place de l'enfant, comme le conclut Rambam.

Le Mecharet Moché[16] va, lui, nous ouvrir d'autres horizons de lecture de notre sujet. Pour cela il faut se pencher à nouveau sur les mots employés par la Raavad : « Ce n'est pas un enseignement ! S'il s'en va, à qui ordonnera-t-il de les garder ? »

Que veut signifier l'auteur ? Si l'interrogation réside vraiment dans les mots « à qui », alors la réponse du Rambam tombe sous le sens, puisque celui-ci le dit explicitement : « [il] ordonnera à d'autres ». Il faut donc considérer que telle n'est pas la question. En réalité, la critique du Raavad repose sur un autre aspect. Comme déjà évoqué plus haut, la Guemara de Kidouchin ne parle à aucun moment d'une quelconque délégation. A la lecture du texte, il semble que Rav Assi s'en est allé, sans désigner quiconque. Si tel avait été le cas, la Guemara l'aurait précisé explicitement. C'est cela que reproche le Raavad à Maimonide : avoir ajouté un élément absent du texte.

Plus encore, la suite du texte semble fournir des indices allant dans le sens du Raavad. En effet, la Guemara nous dit que la mère de Rav Assi a rejoint son fils, après le départ de celui-ci. Si vraiment, ainsi que l'entend Maimonide (comme le précisent les commentateurs), elle avait été confiée aux bons soins de tiers, comment a-t-elle pu librement aller rejoindre Rav Assi ? Il paraît peu plausible, qu'une personne dont l'état de déficience mentale est avéré, soit livrée à elle-même par des personnes chargées de la surveiller.

Ce point laisse penser que le présupposé de Rambam ne trouve pas de racine dans notre texte : Rav Assi est bien parti sans désigner quiconque. Un autre point, de grande importance est soulevé par le Rav Attia dans son Mecharet Moché, qui nécessite quelques mots d'introduction.

Le Talmud, une page plus loin[17], débat du point suivant : qui doit supporter la charge financière générée par le respect des parents ? D'après la majorité des commentateurs, la conclusion de ce texte est que la charge en incombe au père. C'est ainsi que tranche le Choulhan Aroukh au chapitre 240.

C'est là un argument supplémentaire à l'appui du Raavad. Faire appel à des tiers entraîne nécessairement un coût, or comme nous venons de le voir, le fils n'est pas tenu à une quelconque obligation financière dans le cadre de son devoir de Kiboud Av vaEm.

Le Rachach[18], pour sa part, fait état d'un argument d'une confondante simplicité pour s'opposer au Rambam. Notre Guemara se conclut par la phrase de Rav Assi : « si j'avais su, je ne serais pas sorti ». Le maitre nous révèle ici qu'il regrette son attitude et que ses choix

halakhiques n'ont pas été les bons, que peut-être même sa décision a pu être à l'origine du décès de sa mère, en lui causant des souffrances injustifiées, en l'ayant, par exemple, laissée se mettre en danger en tentant de le rejoindre. Si tel est le cas, notre Guemara ne peut constituer une source valable pour appuyer Maimonide[19] ! Celui-ci ne peut se prévaloir d'un texte pour fixer la halakha, quand l' « acteur » principal de ce passage nous révèle *in fine* avoir considéré qu'il avait mal agi.

Au-delà de l'argument même cette lecture met également l'accent sur un élément crucial du sujet qui apparaissait déjà en filigrane dans plusieurs des avis évoqués[20].

L'une des difficultés majeures de ce genre de situation réside dans l'appréciation de l'état de démence. Comment juger, comment décider qu'un parent n'a plus toute sa conscience ?

Il y a bien sûr l'approche purement médicale, mais, sans sombrer dans l'anachronisme, on constate que nos Sages prennent ici en compte un aspect plus subjectif : le regard de l'enfant[AK1]. Comme si cette mitsva requérait autre chose qu'un regard clinique. Elle suppose un regard sur le parent qu'on honore, une perception de ce qu'il est, de ses besoins propres. Mais cette appréciation subjective est nécessairement sujette au doute, voire à l'erreur. Plus encore, il est très fréquent d'observer une forme de déni de l'enfant, le privant de la capacité à avoir un regard lucide sur la situation. On peut percevoir quelque chose de cela dans la remarque de rav Assi. Une forme de culpabilité de n'avoir pas su faire le choix le plus juste ou de n'avoir pas été plus conscient de l'ampleur du problème.

5) Eléments d'halakha : les décisionnaires

Le Choulkan aroukh, comme il le laissait pressentir dans son Beit Yossef, fixe la halakha en suivant purement et simplement la position de Maimonide. Il est à noter que Rabbi Moshé Isserles ne marque sur ce point aucun désaccord.

A l'inverse, Rabbi David Halevy Segal[21], auteur du fameux Tourei Zahav, emboîte le pas au Raavad, en se fondant sur les explications du Dricha.

Les décisionnaires contemporains sont relativement peu nombreux à avoir évoqué ce sujet. On peut toutefois se référer à quelques auteurs majeurs.

En premier lieu, Rav Itshak Zilberstein[22], a été interrogé sur la possibilité pour des personnes dont les parents sont frappés de démence sénile, de les confier à une maison de retraite. Celui-ci autorise en se fondant sur l'avis du Rambam.

Le Rav Vosner z"l[23] a été confronté à un cas semblable où un fils s'était mis en situation financière difficile pour garder son père à la maison, provoquant d'importants troubles conjugaux. Le Rav conclut sur la même position, autorisant l'institutionnalisation dans une structure adaptée.[24]

Le Rav Itshak Yossef a consacré deux volumes de son célèbre Yalkout Yossef, au respect des parents[25], dans lequel il aborde également ce problème. Celui-ci fait état d'un débat au sein des décisionnaires contemporains sur l'opportunité d'une telle décision. In conclut pour sa part dans le même sens que Rav Vosner.

Il rapporte à l'appui, un enseignement oral du Hazon Ish, tout à fait saisissant, bien que le cas soit différent. Celui-ci avait été consulté par une personne venue habiter en Israël en compagnie de sa famille et de sa mère veuve et qui se proposait de faire vivre celle-ci à son domicile, avec les contraintes que cela supposait. Le Hazon Ish s'était fermement opposé à ce choix, en lui disant que se placer dans une telle situation revenait, à long terme, à se mettre inmanquablement en position, un jour ou l'autre, de se mettre en colère à son encontre, ou de lui manquer de respect d'une façon ou d'une autre, perdant par là même tout le bénéfice souhaité.

Cette position, bien que discutée[26], attire le regard sur un aspect central de notre étude. Nombre d'enfants, pleins de bonne volonté et de courage, tentent de prendre en charge seuls, ce genre de difficultés, souvent convaincus que telle est la manière la plus respectueuse d'agir, la plus à même d'apporter au parent tous les soins nécessaires. Malheureusement, c'est sans compter l'usure et l'épuisement que peuvent générer la confrontation à certaines pathologies. Elles peuvent conduire à de véritables déséquilibres, voire même à de la maltraitance. C'est le sens de cet enseignement du Hazon Ish.

Pour ce qui concerne les soins proprement dits, les décisionnaires[27] s'accordent à dire que dans l'hypothèse où ils nécessitent une contrainte physique, ils doivent être réalisés par d'autres. En revanche, lorsqu'il n'y a personne à qui déléguer et que la vie du parent est en danger, le fils devra les mettre en œuvre.[28]

Tel est notamment l'avis de Rav Eliezer Waldenberg[29], dans son Tsits Eliezer. Au passage, celui-ci souligne que cette halakha est inscrite dans les mots même du Michne Torah. En effet le texte exact est להנהיגם כראוי להם c'est à dire « de les mener d'une façon adaptée à eux. ». Ces derniers mots, étonnamment éludés par le Tour et le Choulkhan aroukh, impliquent que la limite de l'action de l'enfant se situe dans la nature des soins nécessaires pour les parents. S'il s'agit d'actes interdits par la Torah, c'est bien qu'il faut les faire effectuer par d'autres.

Le Docteur A. S. Avraham, grand expert en éthique médicale halakhique, dans son *Nichmat Avraham*, soutient que le débat n'est plus d'actualité, des professionnels de santé étant de nos jours les plus à même de prendre en charge ce genre de situation. Il semble être assez isolé dans sa position.

6) En forme de synthèse

Du débat entre Maimonide et son célèbre contradicteur, Rabbi Avraham Ben David, le Raavad, ressortent deux conceptions distinctes. Pour le premier, le commandement d'honorer ses parents n'exige pas de l'enfant qu'il s'y consacre personnellement dans des circonstances aussi extrêmes. L'enfant peut parfaitement nommer des personnes compétentes pour s'occuper des parents mais lui-même n'a pas de devoir de s'y confronter, si cela devient insupportable.

Le Raavad, pour sa part, et en particulier selon l'analyse du Dricha, considère que seul le fils est à même de véritablement prendre en charge les parents dans cette situation, sauf pour lui à se dégager de gestes spécifiques ou techniques.

Il semble que nous pourrions proposer une lecture de ce débat. Au chapitre 420 de *Hochen Michpat*, le Choulkhan Aroukh aborde le problème de la réparation financière du préjudice moral causé par la honte provoquée à autrui. Il énonce : « celui qui cause une honte à une personne dépourvue de conscience est dispensé de réparer sa faute ». En effet, cette faute, comme nous l'avons évoqué plus haut^[30], se mesure à la capacité pour la victime de se sentir affectée par l'offense.

Il est possible que ce soit le sens de la position de Maimonide. Le parent souffrant d'une déficience mentale ne « gagne » plus rien à être honoré au sens strict du terme. Il faut, face à cette situation, que l'enfant assume de revoir totalement la relation qui le lie à ses parents, accepter même de les quitter, et de confier cette responsabilité à d'autres. Il ne s'agit pas alors d'une fuite ou d'une tentative d'échapper à ses devoirs.

Transmettre ces responsabilités, c'est intégrer qu'on n'est pas omnipotent, voire même parfois totalement impuissant. C'est accepter que le respect des parents ne signifie pas forcément être en mesure de pourvoir à tous leurs besoins et en particulier dans des situations aussi extrêmes. C'est même accepter que la prise en charge des parents ne peut se faire en ne prenant pas en compte l'impact que cela peut avoir sur la vie personnelle ou professionnelle de l'enfant (l'avis du Rav Wosner, cité plus haut, est très parlant sur ce point). Cette acceptation est

souvent en soi bien douloureuse, mais comme l'évoquait le Radbaz, elle peut être salvatrice pour le parent.

Le Raavad, lui, nous révèle une approche totalement différente. Oui, l'enfant doit connaître ses limites et savoir dans certaines circonstances se retirer pour laisser d'autres agir. Mais à tous moments ce qui domine, c'est la présence de cet enfant, la prise en charge des difficultés parentales. Si des tiers interviennent, ce n'est que par substitution, par délégation et pas une manière de se décharger.

Merci à F. Benhamou pour sa relecture et ses remarques fertiles.

Merci aux Dr. P. Aim et A. Kogel dont les regards professionnels ont ouvert des horizons.

[1] Kidouchin 31b

[2] Certains traduisent par « parfums »

[3] Hilkhoh Mamrim Perek 6 Halakha10

[4] Rabbi Avraham Ben David de Posquières 1125-1198

[5] Kidoushin 32a

[6] Cf notamment Kidouchin 31a, où Tosfot le soulève explicitement

[7] Varsovie 1855-Jérusalem 1937

[8] Chemot 20/12 et Vayikra 19/3

[9] Dans son commentaire sur le Michné Torah, sur place

[10] Il est bien évident que cette possibilité ne s'offre que dans le cadre de certaines pathologies et pas dans d'autres.

[11] Rav Haim Kanievsky dans son Kiriat Melekh évoque le fait que le Rambam pourrait tirer sa source d'un tout autre endroit : Yeroushalmi Brahot 2/8

[12] Rabbi Yoel Sirkis (1561-1640)

[13] C'est également la conclusion retenue par Rabbi Chlomo Luria dans son Yam chel Chlomo

[14] Rabbi Yehoshoua Falk 1555-1614. Particulièrement connu pour son commentaire sur le Arbaa Tourim Beit Israel qui se compose de deux ouvrages : Pricha et Dricha

[15] Cet aspect radical a poussé certains auteurs à tenter d'offrir d'autres lectures de ce texte.

[16] Rabbi Itshak Attia 1755-1830

[17] Kidouchin 33

[18] Rav Chmouel Chtrachoun (1794-1872)

[19] Le Rachach semble lire le texte maimonidien au sens le plus immédiat, sans tenir compte des présupposés dont fait état le Radbaz.

[20] Réflexion largement inspirée par F. Benhamou, que je remercie ici.

[21] 1586-1667

[22] Hachoukei hemed Baba Metsia 32 a

[23] Chevet Halévy Volume 9 n°197 et Volume 2 n°111

[25] Voir en particulier le Volume 1, chapitre 3, paragraphe 12 et les notes sur place.

[26] Voir notamment la position contraire de Rav M. Sternbuch dans Techouvot vehanhagot Volume 2 n°444

[27] Aroukh hashoulkhan Y.D. 240.32. Voir aussi Yalhout yossef Hilkhoh Kiboud av vaem, Chapitre 6 alinéa 2.

[28] Hout Chani (recension des cours de Rav Nissim Karelits), fin du volume relatif aux lois de Yom Tov et Hol hamoed, page 292

[29] 1915-2006 Grand spécialiste des questions d'éthique médicale, il a été pendant une longue période le référent halakhique de l'hôpital Chaarei hessed à Jerusalem

[30] Au nom du Rav Perl