

LE MINHAG

Les traditions sont en odeur de sainteté dans les cocons communautaires et religieux. Chacun s'accroche aux siennes en essayant par là de se trouver une identité qui ne saurait se suffire des considérations générales que « la Halakha » peut offrir. L'identité est rarement une, puisque les actes de l'homme ne sont pas le fruit d'un seul arbre, mais de plusieurs branches. Patrie d'origine, famille, maîtres, ou groupe social sont autant de facteurs expliquant la pratique d'un individu adulte. Contradictions et tensions peuvent naître au sein de la même personne soumise à différentes influences.

Il n'est question ici que des juifs observant la loi, désirant la respecter scrupuleusement tout en gardant leurs traditions, aussi variées soient-elles. Un juif habitant en France connaît un judaïsme différent du juif habitant en Espagne ou en Australie. Sa famille peut venir d'Algérie ou d'Alsace ; la communauté qu'il fréquente peut être constituée de personnes originaires d'autres lieux, et le maître dont il bénéficie de l'enseignement peut lui aussi venir d'un horizon autreⁱ.

Au-delà des controverses portant sur l'interprétation de la loi ; au-delà des différentes manières d'appréhender la pensée juive (*hashkafa*), se trouve chez certains « la tradition ». « Au-delà », car le poids du cœur peut peser sur le cerveau du juif rationaliste en l'incitant à observer des pratiques sur lesquelles il n'a pas forcément réfléchi. La nostalgie des habitudes familiales, par exemple, peut entraîner le juif d'étude cartésien au plus grand des folklores. Mes amis qui se reconnaîtront ne m'en voudront pas, je l'espère, de souligner le paradoxe du juif plongé dans l'étude d'un passage du *Guide des Egarés* le soir de Pessa'h, après avoir fait tourner le plateau autour de la tête des membres de sa famille. Et l'étude *a posteriori* des justifications diverses et variées d'auteurs désireux de donner sens aux sentiments n'y changera rienⁱⁱ. Le paradoxe est là, sûrement légitime, logique, mais aussi frustrant, car occultant le « pourquoi » du talmudiste sous l'affection ou la norme sociale.

Il serait toutefois regrettable de limiter le sujet du « *minhag* » au simple registre des sentiments. Les coutumes obligent-elles ? Dans quelle mesure ? Quel est le rapport entre coutume et loi ? Pourquoi une tradition, commencée comme une habitude facultative, prendrait-elle soudainement le statut d'une loi contraignante ? Lorsque cela est effectivement le cas, comment ce passage s'opère-t-il ?

L'objectif de cet article sera de délimiter ce que signifie réellement ce concept pour les Sages du Talmud, afin de redonner la priorité à l'étude plutôt qu'à l'affectif dans un sujet sur lequel les idées reçues ont la vie longue.

1/ Ne t'écarte pas de la Torah de ta mère

Un verset biblique revient régulièrement pour justifier le respect des coutumes : « *Ecoute mon fils la transmissionⁱⁱⁱ de ton père, et ne t'écarte pas de la Torah de ta mère* » (Proverbes 1, 8). Pourquoi seul le père est-il associé à la transmission, alors que la Torah devient subitement celle de la mère ? Selon l'interprétation talmudique : le père n'est autre que Dieu qui a transmis à Moïse la Torah sur le Mont Sinaï. La transmission se fait bien sûr par le don d'un texte écrit, mais également par l'explication orale qui l'accompagne.

Le juif soumis aux commandements « du Père » a aussi une mère. Cette dernière est la « *knesset-Israël* », « l'assemblée d'Israël », ou selon des termes plus contemporains : « la communauté juive ».

Cette communauté dont il s'agit est dirigée par les Sages. Connaisseurs de la Torah écrite et de la Torah orale, ils savent que certaines lois doivent être protégées, que des barrières doivent être érigées. Le mot « Torah » signifie « loi », dans le sens d'une loi « enseignée ». Même si le premier accent est mis sur la transmission de la loi par le Père, cette transmission est brute, absolue. La loi ne prend forme que lorsqu'elle est travaillée, façonnée, pour atteindre ses destinataires sans confusion ou non-dits déclencheurs d'incompréhension puis d'erreurs. C'est là toute la mission de la mère qui atténue le verbe-haut de son mari tout en incitant ses enfants à l'écouter car ses leçons sont bénéfiques, bien que douloureuses^{iv}.

2/ Ne pas déplacer les barrières établies par les pères

Ainsi donc, le respect de « *la Torah de ta mère* » représenterait le respect des lois rabbiniques instituées en tant que barrières autour des lois de la Torah^v. Un premier passage talmudique voit également dans ce verset du livre des Proverbes la source de l'obligation de suivre les coutumes.

Les habitants d'une ville côtière avaient pris l'habitude de ne pas voyager le vendredi le long de la côte, de Tsour à Tsidon. Ils habitaient à Tsour et le vendredi était le jour du marché à Tsidon. Etant assez aisés, les pères pouvaient se permettre de rester chez eux pour s'occuper des préparatifs du Shabbat durant cette journée^{vi}. La génération suivante est dérangée par cette stricte habitude : leurs recettes ne sont plus aussi importantes que celles de leurs pères. Ce voyage du vendredi au marché de Tsidon serait une manière de renflouer leurs maigres bourses. Aussi décident-ils d'aller interroger Rabbi Yo'hanan sur la possibilité de changer l'habitude de la génération précédente :

Les Bné-Baïchan avaient l'habitude de ne pas aller de Tsour à Tsidon les veilles de Shabbat. Leurs enfants sont allés devant Rabbi Yo'hanan et lui ont dit : « Pour nos pères il était possible [d'agir ainsi]

mais pour nous ce ne l'est pas [en raison de notre situation financière] ». Il leur a dit : « Vos pères ont déjà pris sur eux [cette pratique], comme il est écrit : Ecoute mon fils la transmission de ton père, ne t'écarte pas de la Torah de ta mère ».

(Pessa'him 50b)

Si les Sages ont interdit d'entamer des longs voyages à partir du mercredi, afin d'arriver à temps le jour du Shabbat^{vii}, ils ont en revanche permis explicitement de voyager le vendredi de Tsour à Tsidon, car l'aller-retour peut objectivement être accompli le même jour^{viii}. Les *Bné-Baïchan* ont pris sur eux une attitude plus stricte que la Halakha en vigueur (*'houmra*). Il s'agit de rajouter à l'interdit initial, précisément de fixer une barrière afin de ne pas transgresser la stricte loi. Le vendredi étant le jour du marché, les Sages n'ont pas voulu interdire le voyage entre ces deux villes. Cependant, bien que l'aller-retour le même jour soit possible, des imprévus ne sont pas à exclure. Certes, les imprévus sont par nature des exceptions, et les décrets des Sages ne s'en embarrassent pas. Mais l'idée reste. Il pourrait arriver un incident sur le chemin du parcours qui laisserait un habitant de Tsour ou de ses environs en mauvaise posture la veille de Shabbat. La première génération des *Bné-Baïchan* décida de prendre en compte ce risque, même minime, et d'interdire par conséquent ce même voyage que les Sages avaient autorisé.

La requête des représentants de la génération suivante devant Rabbi Yo'hanan ne concerne pas la motivation de la *'houmra*, celle-ci reste totalement légitime. Les barrières fixées par les pères ne sont pas liées à des considérations contextuelles, mais à la prise en compte d'un risque de transgression. Certes le contexte a changé –c'est là tout l'argument des fils- mais la raison de l'institution de la barrière reste inchangée, les fils ne peuvent donc pas revenir sur l'habitude des pères.

Le génie de Rabbi Yo'hanan consiste à extrapoler l'obligation de suivre les barrières instituées par les Sages en l'étendant aux barrières érigées la communauté. De la même manière que les décrets rabbiniques doivent toujours s'appliquer tant que la motivation originelle reste d'actualité^{ix}, les institutions de la communauté prennent force de loi pour tous ses membres, mais également pour leurs descendants. Selon la loi juive, la force contraignante provient de l'autorité d'un *Beth-Din*, un tribunal ayant la capacité de décider des mesures nécessaires pour la collectivité^x. Peut-être Rabbi Yo'hanan voit-il alors dans les décideurs de la communauté un *Beth-Din* officieux dont la décision aurait la même valeur que celle d'un *Beth-Din* officiel, car au-fond les enjeux ne sont pas si différents : éviter à une collectivité donnée –et à leurs descendants- d'arriver à une transgression de la Torah.

3/ Respecter l'avis halakhique habituellement suivi

Un second passage voit dans la sentence des Proverbes la source de l'obligation de suivre les coutumes. Il concerne également une interdiction, cette fois dans le domaine de la *cachेरoute*.

Les Sages étant en controverse au sujet d'un aliment spécifique^{xi}, Rav Shimon bar Abba se présente devant Rabbi Yo'hanan pour lui demander s'il est permis d'après lui d'en manger. Rabbi Yo'hanan donne une première réponse relative à son opinion dans la controverse en question, suivie d'une seconde réponse relative à son interlocuteur :

« C'est permis, mais toi tu ne dois pas en manger, puisque [il est écrit] : ne t'écarte pas de la Torah de ta mère »

(Houlin 93b).

Le cas est sensiblement différent de celui des « *Bné-Baïchan* ». Il n'est plus question d'une coutume prise en tant que barrière, mais d'une coutume résultant d'une véritable controverse halakhique. Il se trouve que les habitants de Babel suivent l'avis interdisant de consommer cet aliment, et que Rav Shimon bar Abba habite à Babel^{xii}. La loi et la coutume ne sont pas deux entités constamment dissociables. « *C'est permis, mais toi tu ne dois pas en manger* » dit Rabbi Yo'hanan. Un usage qui aurait été pris sur la base d'une opinion légale, même minoritaire, peut être créateur d'obligation, et ses opposants se doivent d'en tenir compte.

4/ Coutume, « *'houmra* » et folklore

Bien que n'étant pas identiques, ces deux précédents cas ont ceci en commun qu'ils concernent des « *houmrote* », c'est-à-dire, le suivi des pratiques les plus strictes, qu'il s'agisse d'aller à *priori* au-delà de la stricte loi, ou bien de suivre l'opinion la plus sévère au sein d'une controverse. Ne pas suivre « la Torah de sa mère » consiste donc à s'écarter de la « *'houmra* » unanimement admise dans la communauté, à condition que son institution soit bien le fait de « la mère », entendons par là, des Sages décidant au nom de la communauté. Dans le cas contraire, si la communauté suit une pratique conciliante et que l'un de ses membres décide d'être plus strict, des problèmes halakhiques vont éventuellement se poser^{xiii}, mais il n'est plus question de passer outre la coutume.

Le chapitre clef pour l'étude du « *minhag* » se trouve dans le traité *Pessa'him* et son nom annonce d'emblée la couleur : « *makom shénahagou* », ce qui se traduit par : « *l'endroit dans lequel on a*

l'habitude »^{xiv}. Ici l'habitude flirte avec la loi^{xv}. La question de l'illégalité de certaines coutumes est aussi posée^{xvi}. Certaines dérangent mais restent tolérées, alors que d'autres sont rejetées car leur institution est jugée contraire aux lois admises^{xvii}.

D'autres nuances apparaissent avec l'analyse comparative des textes de ce chapitre et d'autres textes talmudiques. On y apprend notamment que le respect de la coutume est lié au respect de ceux qui l'ont instituée. Si ceux-ci sont des anciens chefs de communauté ayant un ascendant sur leurs fidèles mais n'étant pas versés dans l'étude, il n'est alors plus question de « *la Torah de ta mère* », mais de simples directives administratives aisément annulables^{xviii}.

L'évolution du niveau d'érudition de la communauté est également une donnée clef. Si la coutume est suivie en tant que *'houmra*, la fidélité à l'intention des anciens est préservée. Mais si les descendants se sont mis à confondre l'au-delà de la loi avec la loi elle-même, l'engagement perd sa valeur^{xix}. Le lien avec la volonté première étant brisé, le respect des barrières érigées par les anciens n'était déjà plus d'actualité. Cesser la coutume en question n'est plus alors une offense aux décisions précédentes, mais plutôt une concession à la logique, à moins bien sûr que les descendants décident par eux-mêmes de poursuivre l'habitude, cette fois-ci en tant que *'houmra*.

Ainsi donc sont exclues du champ de « la Torah de ta mère » les coutumes suivies par erreur car confondues avec la stricte loi, de même que les coutumes initiées par des personnes n'ayant pas l'érudition suffisante pour leur donner une portée trans-générationnelle, ou encore les coutumes en porte-à-faux avec la Halakha. Mais qu'en est-il des coutumes folkloriques, à l'instar des chants rajoutés ici et là dans la prière, ou des pratiques exotiques glanées d'un pays à l'autre pour être adoptées différemment dans les communautés ?

Il nous semble clairement que ces pratiques et habitudes ne font pas partie du « *minhag* » au sens talmudique du terme. N'étant ni la résultante de controverses légales, ni celle de la volonté d'établir une barrière aux lois, leur annulation ou leur maintien n'intéresse pas les Sages. Chaque communauté peut librement faire ses choix. On peut admettre que le folklore soit susceptible de rajouter des couleurs à la pratique religieuse, mais ceci ne lui confère pas pour autant la portée d'une décision d'un *Beth-Din*, officiel ou officieux. Certes, le particulier qui déciderait de ne pas suivre l'habitude communautaire de son propre chef peut être accusé de se séparer injustement de la communauté, mais la communauté elle-même par l'intermédiaire de ses représentants peut décider d'abroger l'habitude folklorique sans se soucier d'heurter « la Torah de sa mère »^{xx}.

5/ Coutumes familiales

Les pères de famille peuvent-ils endosser le rôle d'un *Beth-Din* officieux engageant leurs enfants, puis descendants, à respecter leurs décisions ?

Si déjà les habitudes folkloriques de la communauté n'engagent pas ses descendants, et ceci même si des érudits reconnus en sont à l'origine, à plus forte raison en va-t-il des habitudes familiales. En effet, l'idée de Rabbi Yo'hanan assimilant les barrières instituées par les représentants communautaires aux barrières de « l'assemblée d'Israël » s'entend lorsque ceux-ci sont potentiellement susceptibles de se former en *Beth-Din*. Or le père de famille est seul, il ne peut en aucun cas constituer une « assemblée d'Israël ».

Cette simple déduction ne concerne pas uniquement le folklore, mais également le *minhag* tel qu'entendu par les Sages. Le Talmud ne s'interroge pas sur l'obligation d'un fils de suivre les barrières établies par son père, il n'en a aucune. Notre affirmation est d'ailleurs illustrée dans un texte traitant d'un exemple important pour réfléchir sur la notion de *minhag* : l'interdiction de consommer des laitages après la viande. Examinons le passage en question :

Mar Oukva a dit : « Dans ce domaine je suis comme du vinaigre fils de vin par rapport à mon père, car lorsque mon père consommait à une heure donnée de la viande, il ne consommait pas de fromage jusqu'au lendemain à la même heure. Or moi-même, je n'en mange pas dans ce même repas, mais j'en consomme au repas suivant »

(Houlin 105a)

Le père a choisi de se montrer extrêmement strict dans l'attente entre la viande et le fromage. Le fils loue l'attitude de son père, puisqu'il le compare à du vin, bien meilleur que le vinaigre, auquel lui-même se compare^{xxi}. Malgré tout, pour une raison non explicitée dans le texte, il ne suit pas l'habitude de son père.

Est-ce vraiment étonnant ? Pourquoi seules les contraintes imposées par « l'assemblée d'Israël » s'imposent-elles aux descendants, même si les représentants de cette assemblée ne sont pas les vrais pères ? Pourquoi le respect filial s'effacerait-il devant la norme sociale ?

Entre le père et le fils, le rapport est différent. Le père n'est pas un tribunal légiférant sur son fils. Le respect de son autorité n'envahit pas la sphère intellectuelle, au contraire. Si le père est un érudit, le respecter c'est avant tout apprendre à penser par soi-même et construire sa propre érudition. Il y a bien entendu des formes importantes à préserver^{xxii}, mais dans le fond, le fils est destiné à quitter son foyer paternel pour créer le sien et devenir à son tour un chef de famille^{xxiii}. Il prendra des

décisions sur la tenue de sa famille, il s'attachera à des maîtres différents de ceux que son père a fréquentés, et il décidera par lui-même des habitudes qu'il veut s'imposer^{xxiv}.

6/ Le minhag évolue avec la communauté : l'exemple du lait après la viande

La déclaration de Mar Oukva sur le temps d'attente entre viande et fromage constitue le point de départ des controverses quant au délai à attendre dans la pratique. L'habitude de son père est une *'houmra*, mais qu'en est-il de la sienne ? Et surtout, comment comprendre cette possibilité de consommer des laitages « *au repas suivant* » ?

Le propos est si général que de nombreuses interprétations sont rendues possibles. Et effectivement, les commentateurs du Talmud vont proposer des explications diverses et variées, parfois même opposées. Le « *repas suivant* » peut indiquer un temps assez court si la personne décide de terminer son repas^{xxv}, puis d'en recommencer un autre après avoir débarrassé la table^{xxvi}. Il peut tout autant désigner un temps beaucoup plus long si l'on considère qu'il est question des deux repas principaux, celui du midi et celui du soir, ce qui reviendrait à une mesure de six heures^{xxvii}. On peut encore expliquer que Mar Oukva, bien que ne suivant pas le comportement particulier de son père, agissait lui-même au-delà de la stricte loi, mais qu'il est en réalité possible de consommer des laitages au cours du même repas, à condition de s'être nettoyé la bouche et lavé les mains^{xxviii}.

D'autres interprétations sont encore envisageables^{xxix}, et les pratiques divergent en fonction des décisionnaires suivis. On a pu assister aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles à une certaine évolution au sein des communautés ashkénazes originaires d'Europe orientale. Traditionnellement ces derniers suivent l'avis de R. Moshé Isserless –le Rama^{xxx}– dans ses annotations sur le *Shoul'han Aroukh*. À son époque, ce dernier écrivait que la meilleure attitude consiste à attendre six heures entre la viande et le lait, mais que la coutume la plus répandue est d'attendre une heure entre les deux après avoir terminé son repas^{xxxi}.

Cependant avec le temps, la majorité des Ashkénazes originaires de l'Europe orientale se sont mis à suivre l'attitude préconisée *a priori* en attendant six heures entre viande et fromage. On peut alors s'interroger sur un cas pratique : les représentants d'une communauté ashkénaze dans laquelle l'habitude est d'attendre six heures peuvent-ils décider de revenir à la coutume de leurs ancêtres et d'attendre ainsi une heure entre les deux ? Précisons que cette coutume se fonde sur des interprétations légitimes du Talmud^{xxxii}.

D'après nos conclusions précédentes, il nous semble qu'une telle chose sera interdite. Si la coutume s'est étendue sans que la communauté ne s'y oppose, et que celle-ci se fondait sur des motivations

légitimes, c'est que « l'assemblée d'Israël » a décidé de rajouter une barrière à celles déjà existantes. Cette décision, même implicite, engage ceux qui l'ont acceptée et leurs descendants. Y contrevenir reviendrait donc à bousculer illégalement des barrières installées et intégrées^{xxxiii}.

7/ Coutume et « neder » (vœu)

Dans l'histoire des *Bné-Baïchan* qui venaient voir Rabbi Yo'hanan pour annuler la coutume instituée par les représentants de la génération précédente concernant le transport de Tsour à Tsidone le vendredi, la réponse du maître est catégorique. On comprend qu'une telle annulation est interdite à tout jamais. En assimilant la propagation d'une habitude communautaire à un décret pris par le grand tribunal représentant « l'assemblée d'Israël », il empêche *de facto* toute remise en cause postérieure de la nouvelle habitude. De la même manière qu'un décret formel ne peut pas être annulé tant que ses motivations restent d'actualité^{xxxiv}, la *'houmra* doit perdurer selon les mêmes modalités.

Ceci peut paraître assez conservateur. Si Rabbi Yo'hanan fait preuve d'innovation en voyant dans « *la Torah de ta mère* » davantage que les barrières instituées officiellement par les Sages, cette innovation légale a effectivement pour corolaire pratique un certain immobilisme dans la pratique.

Cependant, cette conclusion provisoire dans notre délimitation de ce que représente « *le minhag* » est uniquement celle du Talmud de Babylone. Un autre cas très ressemblant à celui des « *Bné-Baïchan* » est présenté dans le chapitre jumeau du Talmud de Jérusalem, et de nouveaux éléments y étant apportés sont susceptibles de nuancer notre conclusion. Examinons ce texte fondamental pour comprendre notre sujet :

Rabbi est allé chez les Bné-Méïcha, qui avaient pris sur eux de ne pas voyager dans la mer méditerranée Ils sont venus poser la question à Rabbi en lui demandant : « Nos pères ont pris l'habitude de ne pas voyager dans la mer méditerranée^{xxxv}, qu'en est-il pour nous ? ». Il leur a répondu : « Puisque vos pères ont pris l'habitude d'interdire, ne changez pas la coutume de vos pères ».

(TJ Pessa'him 4, 1, 26a)

La raison de l'interdiction n'est pas mentionnée. Il n'est pas question ici de la « *Torah de ta mère* ». Par la suite, une réflexion tout-à-fait différente est mise en avant : Lorsqu'une communauté décide de prendre sur elle une habitude plus stricte, cette décision est alors comparée à un vœu

(« *neder* »)^{xxxvi} : de la même manière que la parole du particulier l'engage pour l'avenir, les paroles des représentants de la communauté engagent tous ses membres.

Or en ce qui concerne le particulier, le vœu peut être annulé par d'autres^{xxxvii}. Dès lors, pourquoi y aurait-il une différence entre l'annulation des vœux du particulier et l'annulation de ceux de la communauté ? Quel vœu est-il le plus engageant ? Allons-nous dire que la coutume de la collectivité a une force telle que son annulation est impossible ?^{xxxviii} Effectivement, si la décision de la communauté est assimilée aux barrières des Sages d'Israël, cette décision engage alors sans commune mesure avec les décisions individuelles^{xxxix}. Cependant cette explication est celle de Rabbi Yo'hanan, qui lui-même, dans sa réflexion centrée spécifiquement sur le *minhag*, ne fait pas mention du rapport entre « vœu » et « coutume ». Or rien n'indique que la première raison évoquée (suivre « *la Torah de ta mère* ») soit en accord avec la seconde (le *minhag* doit être respecté en tant que « vœu »).

Et si l'on reste simplement sur le rapport entre « vœu » et « coutume », un raisonnement inverse peut être tenu : lorsqu'un homme prend sur lui une habitude plus stricte, il le fait en pleine connaissance de cause, il sait ce qui l'attend et connaît les moyens en sa possession pour respecter ce à quoi il s'engage. Aussi la possibilité d'annuler son vœu lui est-elle laissée lorsque la cause ou les moyens changent. Les descendants, en revanche, n'ont pas eu le choix. Ils subissent la décision de leurs ancêtres, bien que le contexte ait pu changer, et que les moyens pour respecter l'engagement peuvent être beaucoup moins importants. N'est-il pas alors plus logique que les descendants aient la possibilité d'annuler un vœu dont les tenants et aboutissants leur sont totalement étrangers ?^{xl}

Ou bien allons-nous choisir une stricte logique voulant que seul celui qui a pris le vœu puisse l'annuler, excluant ainsi *de facto* les générations suivantes de la communauté, dans l'impossibilité d'annuler le vœu puisque ne l'ayant pas prononcé ?^{xli}

En guise de conclusion : La coutume annule-t-elle la loi ?

Au-delà des conclusions halakhiques sur ces questions^{xlii}, nous remarquons que les deux idées se rejoignent quant au fond : le *minhag* est un engagement de la communauté qui oblige ses membres, présents et à venir. Que cet engagement soit assimilable à un décret des Sages ou à un vœu, il s'agit à chaque fois de suivre une coutume plus stricte que la précédente. La portée légale du *minhag* n'existe qu'en présence d'une volonté de s'assurer du respect de la stricte loi, soit en lui rajoutant des barrières, soit en choisissant l'avis le moins permissif en cas de controverse.

Le mot « *minhag* » a plusieurs acceptions. La coutume peut être contraire à la Halakha, auquel cas sa valeur est nulle^{xliii}. Elle peut être également neutre, c'est-à-dire concerner une habitude admise

comme légale, mais ne constituant pas une *'houmra'*^{xliv}. Dans un tel cas, rien n'empêche le particulier de ne pas suivre cette habitude dès qu'il se trouve en privé. Une certaine direction a été prise dans la communauté, mais cette direction, par son aspect non-restrictif, ne devient pas une obligation. Seule la crainte de se dissocier de la collectivité justifie de ne pas s'en écarter publiquement^{xlv}.

Nous n'avons traité que des coutumes liées à la vie communautaire^{xlvi}, mais on mentionnera aussi brièvement la coutume prévalant dans les relations commerciales. C'est à ce propos que la formule « *la coutume annule la loi* » est précisément employée^{xlvii}. La loi régit la société, mais les Sages laissent le droit aux cocontractants de choisir le régime leur convenant le mieux, car ils constituent en fin de compte leur propre société lorsqu'ils décident de rentrer en affaire^{xlviii}.

Cependant, bien que la formule ne soit pas employée au sujet des coutumes instituées par la communauté en tant que barrières ou afin de suivre l'avis le plus strict d'une controverse, c'est bien là qu'elle prend toute sa portée. Lorsque la communauté s'érige en « assemblée d'Israël », ses décisions ont force de loi, ses coutumes annulent la loi précédemment en vigueur, et nul ne peut alors y déroger, en public comme en privé.

NOTES

ⁱ Le rapport entre le maître et l'élève est *a priori* un autre sujet que celui du *minhag*. Cependant le point est soulevé dans un débat entre Rav 'Ovadia Yossef et Rav Tzion Abba Shaoul, à propos de la coutume du *'hozer bitchouva* : Un juif ashkénaze n'étant pas pratiquant et décidant de se repentir peut-il prendre un *minhag* séfarade, notamment si son maître est séfarade ? À l'inverse du Rav Yossef qui répond par l'affirmatif, le Rav Tzion Abba Shaoul démontre que les coutumes du maître n'engagent pas son élève, contrairement à ses décisions halakhiques (cf. les propos de Rav 'Ovadia Yossef rapportés par son fils dans *Yalkout Yossef* Tefila 1, 101, 13 et *Or léTzion*, Intro au Tome2, anaf 6).

ⁱⁱ L'idée d'écrire cet article est venue d'une discussion assez agitée autour de cette coutume du soir de Pessa'h. Il est vrai que des justifications à cette habitude ont été données par des sommités rabbiniques (voir par exemple au sujet de la coutume tunisienne : Rav David Scetbon, *'Alé Hadass*, p.131, saif 14). Cependant, la conformité d'une pratique avec la Halakha en fait-elle pour autant une tradition ayant force de loi, obligeant ainsi les enfants à faire comme les parents ?

ⁱⁱⁱ Le début du verset est habituellement traduit ainsi : « *Mon fils, écoute la morale de ton père* ». Le terme hébraïque employé est « *moussar* », qui rappelle l'idée de « morale », dans le sens d'attirer quelqu'un vers un meilleur comportement (comme dans Devarim 8, 10 et 11, 2). Cette traduction vient surtout de l'école du Moussar, mais elle n'est pas exclusive. Aussi nous avons choisi de traduire par « *transmission* », en rattachant « *moussar* » à « *messora* », suivant ainsi le commentaire de Rachi sur ce verset des Proverbes : « *Ecoute mon fils le moussar de ton père : Ce (la Torah) que Dieu a donné (transmis) à Moshé par écrit et oralement* ». Cf également Avot 1, 1 : « *Moché a reçu la Torah du Sinai et l'a transmise (massar) à Yeochoua (...)* ».

^{iv} « *Moussar* » et « *messora* » ne sont pas deux mots complètement distincts. La transmission n'est pas un long fleuve tranquille, mais un travail aussi noble que laborieux, tant pour le maître que pour l'élève. C'est ce que nous voulons dire par là : les leçons sont bénéfiques bien que douloureuses.

^v Nous renvoyons une nouvelle fois à la première *Michna* des *Pirké Avote*, qui établit précisément ce lien entre transmission et « barrières » : « *Moché a reçu la Torah du Sinai et l'a transmise à Yeochoua, puis Yeochoua aux anciens, puis les anciens aux prophètes, puis les prophètes l'ont transmise aux hommes de la grande assemblée. Ils ont dit trois choses : soyez circonspects dans le jugement, formez beaucoup d'élèves et établissez des barrières autour de la Torah* ».

^{vi} Telle est l'explication de Rachi sur place. Nous pouvons également supposer qu'ils s'interdisaient ce voyage afin que les habitants de Tsour ne s'attardent pas le vendredi à Tsidon, au risque de voyager et de transporter leurs affaires une fois le Shabbat rentré.

^{vii} Nous ne mentionnons ici qu'une seule explication. Cependant les *Richonim* donnent diverses raisons à cette interdiction. Voir à ce sujet les différents commentaires sur Shabbat 19a : « *ein mafliquin bisfina* ».

^{viii} TB Shabbat 19a et Rachi sur place.

^{ix} Cf. les débats des *Richonim* et *A'haronim* autour de Avoda Zara 36a « *ein beth din yakhol levatel divrei beth-din 'havero* », ainsi que Betsa 30a et 36a « *vein mérékedin* ».

^x Hilkhote Mamrim 4, 1.

^{xi} Les « *betsei zakhar* ». Les bœufs étaient castrés en coupant les canaux des testicules avant que ceux-ci soient descendus. Ils restaient donc dans le corps bien que non-fonctionnels. Étaient-ils alors considérés comme un élément détaché du corps (permis), ou bien y étant rattaché (ce qui est interdit en tant que « *ever min ha'hai* ») ? Je remercie le Rav Eliézer 'Hanokh Darmon pour son aide dans la compréhension de ce cas.

^{xii} Rachi, commentaire sur Ibid.

^{xiii} Les Sages voient d'un mauvais œil le fait de se détacher de la communauté (Cf. Yebamot 13b-14a : « *lo taassou agoudote agoudote* » et Avot 2, 4 : « *al tifrosh min hatsibour* »).

^{xiv} Chapitre 4 du traité Pessa'him, 50a-57b.

^{xv} Cf le Ran sur le Rif, Pessa'him 17b (dapé haRif) qui énonce des critères clairs pour délimiter le « *minhag* » dans ce chapitre de « *makom shénahagou* ». Dans un style plus exhaustif, voir le Meiri dans *Maguen Avote*, « *inyane khaf* ».

^{xvi} Notamment dans le passage très intéressant à propos des coutumes suivies par les habitants de Ye'hiro. Certaines étaient approuvées par les Sages, bien que marginales, alors que d'autres étaient catégoriquement rejetées (Cf. la *Michna* dans Pessa'him 55b et la *Guemara* à la suite).

^{xvii} Ibid.

^{xviii} Voir la différence entre « *minhag 'hachouv* » et « *minhag lo 'hachouv* » dans Tossfot sur Pessahim 51a, s. v. « *hi atta rachai* ».

^{xix} Ibid., à propos de la comparaison entre le cas de « *'hala méourza* » dans Pessa'him 50b-51a et celui de Rabbi à Beth-Shéan en 'Houlin 6b.

^{xx} Ce qui ressort notamment des propos du Raavad (Pessa'him 16b dans les dapé haRif).

^{xxi} Nous suivons ici l'explication de Rachi et du Ran sur ce passage.

^{xxii} Au sujet des formes à préserver dans le cas d'une controverse père/fils, voir les commentaires autour de Tour Shoul'han Aroukh Yoré Déa 240, 2.

^{xxiii} Cf. Béréchit 2, 24 : « *Ainsi l'homme quittera son père et sa mère (...)* ».

^{xxiv} Sur la différence entre les coutumes de la communauté et les coutumes du père, voir également la *responsa* du 'Havot Yaïr, ch. 126.

^{xxv} La fin du repas se concrétisant par la récitation du *Birkat hamazone*.

^{xxvi} Tossfot sur 'Houlin 105a, s. v. « *lissoudata a'harita* ».

^{xxvii} Rambam, Hilkhote Maakhalote assouroute 9, 28.

^{xxviii} Rabbénou Tam, dans Tossfot sur 'Houlin 104b, s. v. « *'Of ougvina* », se fondant sur le cas de Rav Itz'hak béréh déRav Mécharchia en 'Houlin 104b.

^{xxix} Voir le Tour Shoul'han Aroukh et leurs commentateurs sur Yoré Déa 89, 1.

^{xxx} Pologne, 1520-1572.

^{xxxi} C'est-à-dire : après la récitation du *Birkat hamazone* (Yoré Déa 89, 1).

^{xxxii} D'après le Gaon de Vilna ces communautés se fondaient en réalité sur une interprétation du Zohar (commentaire sur Ibid.). Mais comme nous l'avons vu, il est tout-à-fait légal d'attendre une heure selon plusieurs commentateurs du Talmud.

^{xxxiii} C'est d'ailleurs la conclusion du Rav Epstein dans le '*Aroukh haShoul'han* (Yoré Déa 89, 7), qui écrit que changer la coutume nouvellement établie d'attendre six heures dans les communautés ashkénazes reviendrait à briser une barrière, selon les termes du verset de l'Écclésiaste : « *Celui qui brise une barrière sera mordu par un serpent* » (10, 8).

^{xxxiv} Voir *supra* note 10.

^{xxxv} Le cas est sensiblement différent de celui des *Bné-Baïchan* qui s'interdisaient de voyager entre Tsour et Tsidon. En effet, comme nous l'avons rappelé, il n'existe aucune controverse quant à ce voyage le vendredi. Selon le Talmud de Babylone, tous les *Tanaïm* sont d'accord qu'une telle chose est permise (voir *supra* notes 8-9). En revanche, la traversée de la mer méditerranée la veille de Shabbat fait l'objet d'une controverse dans le Yerouchalmi, puisqu'on y apprend que Rabbi Yoda l'interdisait. Aussi à la suite de ce texte, la *Guemara* propose d'expliquer que Rabbi Yo'hanan n'interdisait pas vraiment en raison du *minhag*, car il pensait que la Halakha suivait l'opinion de Rabbi Yoda. Voir cependant le commentaire de Rabbénou 'Hananel sur le passage des « *Bné-Baïchan* » dans le Talmud de Babylone, qui assimile les voyages de ces derniers à ceux des « *Bné-Méicha* » dans la mer méditerranée.

^{xxxvi} Idée que l'on retrouve également dans le Talmud de Babylone (Nedarim 15a) : « *Si des choses sont autorisées mais que les autres ont l'habitude de se les interdire, tu n'as pas le droit de les autoriser devant eux, comme il est écrit [à propos des vœux] : Il ne profanera pas sa parole (Bamidbar 30, 3)* ».

^{xxxvii} 'Haguiga 10a.

^{xxxviii} Korban Nethanaël, sur le Roch dans Pessa'him 4, 3, note 8.

^{xxxix} Le Divré 'Haïm explique qu'en tant que « vœu », la coutume pourrait être annulée, mais qu'il ne peut pas l'être en tant que « *Torah de ta mère* » (Yoré Déa 1, 45, cité dans Biouré haDaf de l'édition Hamaor du Yerouchalmi, p.36).

^{xl} Ce qui semble être la conclusion du Yerouchalmi, et également la Halakha pssouka selon le Maharam de Rottenbourg (dans ses *Techouvote*, 4, 95).

^{xli} Maharik (shoresh 184) et Maharchadam (Yoré Déa 40), cités dans Biouré haDaf de l'édition Hamaor du Yerouchalmi, op. cit.

^{xlii} Voir Tour Shoul'han Aroukh et leurs commentateurs sur Yoré Déa 214.

^{xliii} Cf. Roch Hachana 15b.

^{xliv} Parfois une telle attitude peut avoir la faveur des Sages, cf. Tossfot sur Ibid.

^{xlv} Ce que l'on peut aussi appeler « *la crainte de la ma'hlokete* », concept très présent dans le chapitre « *makom shénahagou* » du traité Pessa'him, mais qui constitue un axe de recherche autre.

^{xlvi} Suivant en cela les problématiques du chapitre « *makom shénahagou* » du traité Pessa'him.

^{xlvii} Yerouchalmi Baba Metsia 7, 1. On retrouve également l'expression dans le traité Soferim 14, 16, à propos de l'acceptation d'une lecture publique de textes bibliques au cours des différentes solennités de l'année. En l'espèce, la règle instituée, bien que ne constituant pas spécifiquement une *'houmra*, est une règle spécifiquement communautaire. Le particulier ne peut pas s'en détacher publiquement en invoquant la Halakha admise par ailleurs quant aux lectures publiques. Ceci-dit le texte en question mériterait d'être étudié plus sérieusement, car il entend dépasser le cas d'espèce pour donner un critère sur le rapport entre *minhag* et Halakha.

^{xlviii} L'idée demande à être approfondie, mais là n'est pas notre sujet.