

Entre concorde et discorde

De la fécondité de la controverse d'après les sources rabbiniques

Rivon Krygier

La *Michna Avot (Maximes des Pères)* 5:17[21] rapporte l'aphorisme suivant :

Toute controverse qui a pour but (de promouvoir) le Nom céleste (divin) finira par perdurer ; mais celle qui n'a point but le Nom céleste (mais des considérations intéressées) ne perdurera pas. Quel est l'exemple d'une controverse qui a pour but le Nom céleste ? Quelle est la controverse qui a pour but le nom des Cieux ? C'est celle de Chamaï et Hillel. Quelle est la controverse qui n'a pas pour but le nom des Cieux ? Celle de Korah et de son parti [contre Moïse].¹

L'expression « *le-chèm chamaïm* » que nous avons rendue par « pour but le nom céleste » peut s'entendre à divers degrés², mais son sens premier est univoque. Elle désigne la visée désintéressée (dans le débat ou l'action) dont la seule finalité est de servir Dieu. La *Michna* oppose ici deux paradigmes de la controverse : le premier est constructif car il traduit une intention bienveillante, le second est destructif pour la raison contraire. D'emblée, il importe de souligner que ce dicton énonce que la controverse n'est pas mauvaise en soi : tout dépend de la noblesse et de la pureté du motif qui crée le *dissensus*. Quant à l'expression « *sofa lehitkayèm* » rendue par « finira par se réaliser », elle a donné lieu à des interprétations de nature très différente. Ainsi, selon le commentateur Rabbi Ovadia Mi-Bartenoura (Italie, Israël, 1450-1510), la réalisation de la controverse constructive, c'est la possibilité par la vertu du débat ó sa dialectique et sa maïeutique - d'accéder à la *vérité* ; la controverse donnera historiquement raison à un parti ou à l'autre, pour la conduite à suivre. Au demeurant, la probité du débat fera que ce triomphe sera sans disgrâce pour le point de vue opposé. Mais pour le commentateur Rabénu Yona (Espagne, XIII^e siècle), la réalisation de la controverse est son maintien dans la *pérennité*. Le désaccord est considéré en soi comme générateur d'un débat constructif qui confronte des approches opposées et apporte, de ce fait, vitalité et fécondité à la pensée. Plus encore qu'une méthodologie, se trouve ici posée la légitimité de la concomitance de théories contraires dans l'angle d'approche de la vérité. Si l'intention de controverse est pure, elle mérite de perdurer et sera source de longévité pour les protagonistes. Tandis que la controverse destructive se verra interrompue par la perte du protagoniste mal intentionné. Ces deux interprétations sont contraires. La première souhaite le dénouement consensuel et juste de la controverse. La seconde érige le pluralisme en valeur religieuse³ sans

¹ Les traductions proposées dans cet article se veulent les plus littérales possibles. Le cas échéant, des ajouts entre crochets tentent de restituer ce que le style concis et allusif élude.

² Selon une belle interprétation que j'ai entendue de Michel Prince, l'expression « *le-chèm chamaïm* » ferait allusion à la paix céleste que l'homme doit chercher à instaurer ici-bas, cf. *Job* 25,2.

³ Cette légitimité foncière est magnifiquement illustrée par un *midrach* araméen aux couleurs surnaturelles : il place Dieu au rang de protagoniste. Je n'en citerai ici qu'un extrait et sans commentaire, tant il parle de lui-même : « Pendant que Rabba bar Nahmani étudiait, assis sur un tronc de palmier, se déroulait une controverse au sein de la *Yechiva* (académie) céleste sur la question des symptômes [de la lèpre qui communique l'impureté] : [on sait que] si une tache sur la peau d'un individu précède l'apparition d'un poil blanc, c'est un cas d'impureté ; mais, dans le cas inverse, l'individu est considéré comme pur. Mais qu'en est-il en cas de doute sur l'ordre d'apparition ? Le Saint béni soit-Il était d'avis de conclure à la pureté tandis que toute l'académie céleste opinait pour l'impureté. Qui nous départagera, se demandèrent-ils ? Rabba bar Nahmani ! Car il a dit : ÷je suis le seul spécialiste sur la question des plaies et des

chercher à dissoudre la tension du débat.

Sans vouloir opposer ces deux interprétations en une dichotomie réductrice, elles sont toutefois à la racine d'un débat contemporain qui en est la figure exacerbée. En effet, l'approche de Rabbi Ovadia mi-Bartenoura trouve son prolongement extrême dans celle revendiquée par l'ultra-orthodoxie tandis que celle de Rabbénou Yona s'incarne de façon radicale dans le judaïsme réformé.

La conception de l'ultra-orthodoxie

Sur la base d'un enseignement d'époque talmudique qui dit que la controverse n'est vraiment née que « lorsque les disciples de Chamaï et de Hillel ne servirent pas leurs maîtres de façon adéquate » (*Tossefta*, *Haguiga* 2:9, *Sanhédrin* 88b), Maïmonide avait conclu que c'est du fait de l'affaiblissement du discernement intellectuel des disciples et des générations suivantes, que les débats s'étendirent au point de créer des dissensions (*Introduction à la Michna*, *Helek* 3). Maïmonide⁴ semble souscrire à une conception « idéalisée » de la *Halakha* dont on trouve l'expression dans des *midrachim* anciens. Celle-ci suppose que tout le développement de la Loi orale a été révélé comme tel à Moïse au Mont Sinai. Ainsi lit-on dans *Meguilá* 19b :

Rabbi Hiya fils de Abba a dit au nom de Rabbi Yoḥanan : Quelle est l'interprétation du verset וְעַתָּה et sur elles (se trouvent) toutes les paroles que Dieu vous a adressées au mont Sinai (Deutéronome 9,10) ? וְעַתָּה cela enseigne que le Saint béni soit-Il a montré à Moïse toutes les précisions de la *Tora*, celles des scribes (Sages) et ce que les scribes innoveront dans le futur.

Puisque le savoir halakhique est supposé avoir été totalement déployé à sa source et transmis ensuite de génération en génération (Maïmonide, *idem*, pp. 9-13), ce sont, selon cette conception, des accidents de transmission qui rendent compte du rôle historique de grandes figures du judaïsme post-exilique, comme semble l'indiquer un *midrach* (*Soucca* 20a) :

Au début, lorsque la *Tora* tomba dans l'oubli en Israël, Ezra monta de Babylone et la rétablit. Lorsqu'elle tomba à nouveau dans l'oubli, ce fut Hillel le Babylonien qui la rétablit. Lorsqu'elle tomba une troisième fois dans l'oubli, ce fut Rabbi Hiya et ses fils qui la rétablirent.

De là, a germé l'idée que le travail de codification⁵ élaboré au cours de l'histoire ó à partir de la mémoire traditionnelle, de l'interprétation selon des règles herméneutiques définies, mais aussi par le biais des multiples « controverses ayant pour but le nom des Cieux » ó aurait permis la restauration progressive d'une sorte d'âge d'or halakhique dont l'expression est la synthèse pérennisée dans le *Choulhan ároukh* écrit par Rabbi Yossef Caro, au XVI^e siècle à

tentes [susceptibles de communiquer l'impureté]. וְעַתָּה On envoya chercher Rabba bar Nahmani [...] » (*Baba metsia* 86a).

⁴ Cf. Maïmonide, *Introduction à la Michna*, éd. M. D. Rabinovitz, Jérusalem, Mossad ha-rav Kook, 1980, p.11. Il cite un enseignement des Sages (*Sifra*, *behar*) qui suppose que tous les détails de la Loi orale même dans ses développements futurs ont été révélés à Moïse. Cf. une formulation parallèle dans *Berakhot* 5a. Le rabbin Ernest Gugenheim, pour illustration, souscrit explicitement à cette conception (cf. *Les Portes de la Loi*, *op. cit.*, p. 85 sq.). L'ironie veut que Maïmonide ne la considérait probablement pas comme vérité à prendre à la lettre car il considérait généralement le langage du *Midrach* comme allégorique (cf. *Introduction au perek Helek*). Mais ce n'est pas le lieu ici d'étayer cette thèse.

⁵ La codification de la loi consiste à produire un ouvrage systématique qui énonce les prescriptions pratiques faisant autorité tout en escamotant l'exposition des principes et la teneur des débats justifiant la conclusion prescriptive.

Safed (et dans la glose de Rabbi Mochè Isserles de Cracow qui est l'adjonction achkénaze à ce code). Cette résultante incarnerait, avec quelques précisions mineures intervenues ultérieurement, la Loi orale divine rétablie dans sa quasi-vérité, la plus rapprochée de la révélation originelle du mont Sinai⁶. Il va de soi que dans une telle acception de la Loi orale et de son histoire, toute modification ultérieure envisagée à partir de considérations extrinsèques (sociologiques, morales, etc.) sera jugée comme une immixtion illégitime provoquant à nouveau déviations et dissensions. Selon cette conception, cet interventionnisme qui falsifie la volonté divine et la brade à bas prix est l'exemple même de la « controverse qui n'a pas pour but le nom des Cieux ». D'autant que pour les tenants de cette approche, la restauration essentielle de la Loi est désormais finalisée, « bouclée », de sorte que toute innovation sensible ne peut être que foncièrement perverse.

La conception du judaïsme libéral

J'espère ne pas trahir ce mouvement de pensée en affirmant que pour ses rabbins, il n'existe pas de doctrine originelle de la *Halakha* constituée d'une armature intangible, axiomatique et contraignante. Loin de chercher à rétablir la vérité originelle, la fonction de la controverse « pour le nom des Cieux » consiste, si le rabbin le juge opportun, à se démarquer des traditions jugées caduques ou à les adapter aux nouvelles réalités sociales. Le rabbin Pauline Bebe écrit :

Le professeur Guilat affirme qu'à l'époque du second Temple chaque sage pouvait prendre des décisions pour sa ville et son foyer selon sa propre tradition et en accord avec le jugement qu'il tirait lui-même des délibérations dans les sources rabbiniques. Le pluralisme est donc intrinsèque au judaïsme et chaque tendance du judaïsme pouvait se réclamer de Dieu pour faire le bien. Le choix du bien n'est pas toujours unique ni évident, il s'exprime sous plusieurs formes (*Le judaïsme libéral*, Paris, Grancher, 1993, p. 37).

Ou encore :

La nature des réformes du judaïsme qui ont eu lieu dans le passé n'est pas si différente de celle de la réforme moderne mais le degré de conscience du processus est plus avancé. Nos ancêtres effectuaient des changements sans penser créer une rupture avec le passé, alors que nous, libéraux, en sommes tout à fait conscients (*ibid.*, p. 54).

Selon cette conception, l'aspiration même à une codification de la loi semble foncièrement inappropriée au bénéfice du pluralisme et du choix que dicte l'antique conviction du rabbin tout à la fois dépositaire du patrimoine religieux et autonome.

Le modèle organique

Pour ma part, je soutiens que la *Halakha* telle que nous la connaissons aujourd'hui est la

⁶ Cf. la conception que se fait de la *Halakha*, le rav Yossef Dov Soloveichik (1903-1993), « La méthode d'enseignement de Rabbi Hayim de Brisk » dans : *L'homme de la Halakha*, trad. de l'hébreu par Benjamin Gross, Jérusalem, OSM, 1981. L'auteur distingue deux modalités de la *Halakha* : L'une, purement spéculative, est la doctrine fondée sur des « principes *a priori*, selon de pures données axiomatiques » (p.157). Comme telle, elle est « indépendante des événements, des changements et des avatars du destin [...] ». Elle a donc toujours existé (p. 162). La seconde est pratique et connaît des turbulences inévitables mais « s'efforce de préserver la correspondance entre le monde idéal et le monde réel. Le lien entre ses deux modalités est « comme celui du monde concret perceptible et celui du monde formel tel que la conception scientifique mathématique » (p. 162). « La décision halakhique doit s'opérer de façon autonome sans dépendre de facteurs psychologiques ou historiques sous peine de perdre toute validité » (pp. 155-157).

résultante d'un long processus historique qui est toujours à l'œuvre. Il n'a été ni purement déductif ni de l'ordre de la simple réminiscence. La Loi orale est née avec la Révélation (ou la canonisation) de la Loi écrite pour en constituer son mode d'emploi pratique. Elle a été forgée progressivement par les rabbins pour permettre l'adéquation entre les valeurs consignées dans la *Tora* et la réalité socioculturelle spécifique à laquelle ils ont été confrontés, à chaque époque et en tout lieu. Loin d'avoir constitué originellement une entité idéale révélée dans son plein déploiement, la *Halakha* n'est pas non plus, au final, une simple thésaurisation chaotique de propensions subjectives diverses et diffuses des rabbins qui auront légiféré au cours de l'histoire. En effet, l'étude philologique de la Loi orale montre que s'est opérée progressivement une élaboration tendant vers une systématisation : des commentaires épars ont été recueillis ; une sélection s'est ensuite opérée et des règles herméneutiques se sont imposées aux commentaires pour finalement cristalliser des règles de conduite communes. L'organisation des Sages en tribunaux souvent dirigés par une autorité centralisée aura permis qu'un système légal communément reconnu se mette en place.

Bien que ce développement n'ait jamais culminé en une systématisation complète et que tensions et oppositions conceptuelles continuent à sous-tendre la manière d'aborder la régulation de *Halakha* (les modalités de son application selon des conventions), des dénominateurs communs tant sur le plan des principes que des normes fondamentales ont été admis et ont permis qu'une relative cohésion soit obtenue. En particulier, on observe que dans le processus d'évolution de la Loi juive, les deux approches opposées ó recherche du *consensus* et recherche de la *congruence* actualisée par le biais de l'innovation ó ont coexisté en provoquant un effet bénéfique de complémentarité. L'une vise à « arrêter » (*pessak*) la Loi, la fixer en norme universelle, pour maintenir sa cohésion et celle du peuple. Ce fut l'œuvre des multiples codifications opérées par de grands maîtres de la tradition rabbinique tels que Maïmonide (*Michné Tora*), Rabbi Yaakov bar Acher (*Tour*), Rabbi Yossef Caro (*Choulhan âroukh*), le Hafets Haïm (*Michna beroura*) et bien d'autres encore, la plupart méconnues du grand public. La seconde approche vise non à *codifier* mais à *légiférer*, innover. Elle considère comme inhérent au devoir du décisionnaire le fait de faire face aux nouvelles situations en produisant, si besoin est, de nouvelles prescriptions en fidélité à l'esprit de la Loi. Par définition, cette attitude suppose que pour rester pertinente, la Loi doit être faite mais aussi défaite de certaines décisions antérieures, même quand dans certains cas, un large *consensus* a été obtenu. De nombreux rabbins, et non des moindres, ont contesté que le *Choulhan âroukh* et ses annexes devaient désormais être considérés comme infrangibles.

Ceci étant, les décisionnaires n'ont jamais innové en faisant *tabula rasa* du passé. Ils sont les héritiers de principes juridiques et d'un patrimoine légal cristallisé dans les livres de Loi et dans la conscience du peuple. C'est dans cette filiation à l'ensemble des sources traditionnelles, depuis la *Michna* jusqu'aux derniers écrits rabbiniques, malgré toute la complexité et l'élaboration inachevée du système, que s'inscrit la démarche de l'homme de la *Halakha* qui doit statuer. Mais c'est aussi dans la tentative toujours renouvelée d'allier la puissance de cet héritage avec le devoir d'ajuster la Loi aux situations nouvelles que le décisionnaire, soutenu par un collège rabbinique qui lui accorde sa confiance, peut prétendre légitimement continuer à légiférer. En somme, la pérennité du judaïsme a été rendue possible par un double mouvement qui peut être qualifié de *respiratoire* : temps d'inspiration où les poumons se déploient et s'enrichissent d'oxygène, d'opinions qui font l'objet de controverses ; puis, temps d'expiration où la codification opère une rétraction en résorbant la divergence pour préserver l'unité normative du judaïsme et du peuple juif. Éradiquer le déploiement dans la créativité du débat conduit à la suffocation, à la sclérose. *A contrario*, exacerber les débats jusqu'à la discorde entraîne une hyperventilation du judaïsme qui conduit à l'éclatement de la Loi et de la communauté. C'est ce difficile équilibre qui est garant de la survie. Pour en rendre compte, il nous faut revisiter les principes régulateurs que nous a légués la tradition rabbinique et, en particulier, celui qui en a été le levier principal : le débat des Sages. C'est lui qui constitue la substance même de la littérature talmudique. La controverse dans ses modalités et sa finalité est ce qui aura permis d'articuler *conservation* et *innovation*.

La légitimité foncière de la controverse

La mythification de la Loi orale qu'on considère comme un système clos, autosuffisant, voire immuable, oblitère le caractère fécond et innovateur de la controverse tel qu'il s'est incarné dans l'histoire traditionnelle. Le raisonnement halakhique ne ressemble pas à la déduction mathématique fondée sur des axiomes infrangibles et dont la valeur démonstrative se juge uniquement à l'aune de la cohérence et de la nécessité logique. Même quand la *Halakha* se présente sous une forme herméneutique des textes sacrés (Loi écrite et même Loi orale), c'est-à-dire, comme une tentative d'accéder à l'intention foncière des écrits, en se pliant à une méthodologie propre, elle ne peut être considérée comme une science exacte. La littérature rabbinique est parsemée d'exemples qui attestent mais aussi justifient que des facteurs extralégaux tels que l'influence de l'environnement socio-historique, ou des facteurs méta-légaux tels que le jugement autonome des décisionnaires, le charisme et la notoriété que ceux-ci tiennent de leur érudition et de leur sagesse, ou tout simplement l'autorité découlant de leur statut social, conditionnent la décision qui valide ou invalide la pertinence des normes. De fait, rien ne permet de prévoir si la règle prescriptive controversée ira dans le sens de la conservation ou de l'innovation, dans celui du durcissement ou de l'allègement. En effet, l'évaluation humaine des circonstances est *de jure* partie intégrante de la prise de décision, comme le souligne une expression talmudique qui s'applique à bien des situations et à toutes les époques : « Le juge n'a que ses yeux pour voir »⁷. Comme le souligne le Maharal de Prague⁸ (1522?-1609), le débat et le désaccord sont inévitables car les différences dans la subjectivité, la hiérarchie des valeurs, l'érudition ou le degré de sagesse font qu'inévitablement la dissension s'installe, même quand le but est d'obtenir le *consensus* prétendu refléter la vérité divine originelle. Toutefois, ce constat n'induit pas nécessairement l'anarchie. Ainsi, le célèbre rabbin Abraham Isaac Kook (1865-1935) n'y voyait aucune contrariété. Au contraire, le pluralisme était pour lui la voie d'accès à la concorde :

La multiplicité des opinions qui procède des antécédents psychologiques et éducatifs est précisément ce qui permet l'enrichissement de la sagesse et provoque son déploiement. Car finalement, il en résultera que les choses seront comprises comme il se doit. Il apparaîtra alors à tous qu'il n'était pas possible d'accéder à cette édification de la paix sans l'expression de toutes ces tendances conflictuelles (*Olat Raya*, I, Jérusalem, Mossad ha-rav Kook, 1978, p. 330).

C'est en ce sens qu'il faut entendre que la Loi écrite est indissociable de la Loi orale. L'oralité désigne cette fluidité dont l'instrument est l'érictique (la discussion), la dialectique, la confrontation des opinions. Les hommes sont ainsi faits⁹ qu'ils n'ont pas la même perception de la signification des textes, ni la même évaluation des situations qui demandent à trancher le débat, comme l'exige la *Tora* orale. Qui plus est, les réalités sociologiques auxquelles ils ont à

⁷ Voir pour exemples : *Sanhédrin* 6b, *Nida* 20b, *Baba batra* 130b. Cf. l'analyse de Eliezer Berkovits dans : *La Halakha, sa force et sa fonction* (en hébreu), Jérusalem, Mossad haRav Kook, 1981, pp. 164-166.

⁸ Le Maharal est connu pour avoir été un des opposants farouches à la prise de décision selon la seule codification qui, par son caractère péremptoire, élude le cheminement qui passe par l'examen méthodique du développement des opinions recensées dans la tradition rabbinique depuis le *Talmud*. Il écrit notamment : « Il est impossible que l'avis des Sages soit unanime et qu'il n'y ait pas entre eux de différences [d'opinions] puisqu'aussi bien leur intellect diffère » (*Puits de l'Exil*, Puits 1, Höenig, p. 19 sq.).

⁹ Cf. *Sanhédrin* 38a. Rabbi Méir souligne l'importance éthique de la singularité de chaque conscience humaine créée par Dieu : « Par trois caractéristiques, l'homme se distingue de son prochain : par sa voix, son apparence et sa conscience. [...] Par sa conscience, pour se prémunir des voleurs et des hommes violents. »

faire face sont parfois si différentes qu'elles interdisent que la règle à appliquer soit identique. C'est ce qu'écrit explicitement le célèbre rabbin Yaakov Emden (Allemagne, 1697-1776)¹⁰.

Selon la Tradition talmudique, c'est la *Tora* écrite elle-même qui pose comme principe méthodologique que la vérité pratique ne peut être une valeur immuable et désincarnée mais qu'elle doit être subordonnée à l'autorité des Sages, comme il est dit dans le *Deutéronome* (17,8-9) : « Si tu es impuissant à te prononcer sur un cas [...], tu iras trouver le prêtre ou le juge qui siégera à cette époque [*achèr yihéyé ba-yamim ha-hèm*] »¹¹. On s'aperçoit donc qu'il revient aux rabbins de chaque génération, quel que soit leur niveau au regard d'une autre génération, d'établir la règle à suivre pour leurs contemporains¹² et que, paradoxalement, le débat qui est pourtant une manifestation de la discordance est le moyen incontournable par lequel le *consensus* peut être établi.

Le partenariat entre l'homme et Dieu

À entendre le discours réfractaire à l'idée d'évolution foncière de la Loi, on ne peut s'empêcher de demander à ses porte-parole pourquoi Dieu n'a pas révélé directement à Moïse le contenu synthétique qu'incarnent le *Choulhan âroukh* et ses annexes. Cela aurait évité bien des contrariétés ! L'argument selon lequel Moïse aurait reçu au Mont Sinaï une révélation exhaustive et univoque de la Loi orale et que l'histoire de la cette Loi n'est autre que celle de sa fragmentation, suivie de la vaste entreprise de sa reconstitution, est non seulement démenti par les données événementielles de l'histoire mais abondamment contredite, de principe, par ce que la Tradition orale elle-même en dit.

Citons quelques *aggadot* témoignant d'une conception qui entrevoit dans l'évolution de la Loi orale le « changement dans la continuité ». Il en va ainsi du célèbre *midrach* qui dépeint Moïse comme décontenancé à l'écoute de l'enseignement de Rabbi Akiva, son lointain disciple, dont la substance des propos lui échappent (cf. *Menahot* 29b, cité *supra*, p. **Erreur ! Signet non défini.**). La tournure paradoxale de ce récit ne peut devenir intelligible que si l'on admet le caractère éminemment successif et progressif de la Révélation. Si Moïse est présenté d'abord comme déconcerté, c'est pour exprimer qu'il y a bien eu évolution de la Loi. S'il finit par être rasséréiné, c'est parce qu'il entend que l'enseignement de Rabbi Akiva s'inscrit dans la filiation ou le prolongement de ce que lui-même a transmis. Il pourrait en aller de même pour le *midrach* cité plus haut (*Meguilâ* 19b) qui conclut sur l'idée que « le Saint béni soit-Il a montré à Moïse toutes les précisions de la *Tora*, celles des scribes (Sages) et ce que les scribes innoveront dans le futur. » Que pour l'auteur de ce *midrach*, Moïse ait eu ou non cette vision supra-temporelle de la Loi (ce qui, pris à la lettre, induit un sérieux problème théologique de fatalisme), le texte parle bien « d'innovations futures ». Ce paradoxe peut être aisément levé si l'on comprend que l'intention de l'auteur était de considérer que même des innovations tardives trouvent leur légitimité si elles s'inscrivent dans le prolongement de ce qui a été révélé au Sinaï. De fait, un autre *midrach*, souvent occulté, donne une autre lecture quant à la nature de la révélation de la Loi orale à Moïse :

Lorsque le terme de quarante jours fut révolu, le Saint béni soit-Il offrit la *Tora* [à Moïse]

¹⁰ Cf. *supra*, p. **Erreur ! Signet non défini.**

¹¹ Cf. *supra*, p. **Erreur ! Signet non défini.**

¹² Ce principe semble en contradiction avec une règle talmudique selon laquelle « Un tribunal (rabbinique) ne peut invalider la décision d'un autre tribunal à moins d'être plus grand que ce dernier en nombre et en sagesse » (cf. *M. Edouyot* 1:5, *Avoda zara* 36a, *Guitin* 36b, etc.). Cependant, bien que cette règle ait joué un rôle utile dans le maintien de normes établies par les Anciens, elle n'induit pas un immobilisme intangible. De fait, cette règle a été relativisée, voire neutralisée depuis les premiers décisionnaires médiévaux, en particulier, lorsque la raison supposée d'un décret fut considérée comme révolue. Pour de plus amples détails, cf. E. Berkovits, *La Halakha ...*, op. cit., pp. 166-198.

ainsi qu'il est dit «Et Il la donna à Moïse». Mais est-ce que Moïse a pu étudier toute la *Tora* en quarante jours ? N'est-il pas dit de la *Tora* qu'elle est plus étendue en longueur que la Terre, plus vaste que l'océan (Job 11,9) ? C'est sous forme de principes que le Saint béni soit-Il l'a enseignée à Moïse [...] (*Exode rabba*, éd. Vilna, 41:6).

Cette conception est superbement illustrée dans un *midrach* rédigé à l'époque guéonique :

Une fois, comme j'étais en route, un homme me rencontra et me tint des propos hérétiques. Il reconnaissait l'Écriture mais pas la *Michna* (Loi orale). Il me dit : «L'Écriture nous a été donnée au Sinaï mais la *Michna*, elle, ne nous vient pas du mont Sinaï. Je lui dis : «Mon fils, est-ce que l'Écriture et la *Michna* n'ont pas été révélées de la bouche de la Puissance (de Dieu) ?». Quelle différence y a-t-il donc entre Écriture et *Michna* ? On a fait la parabole suivante : À quoi la chose ressemble-t-elle ? À un roi de chair et de sang qui avait deux serviteurs qu'il aimait d'un parfait amour. Il donna à chacun un *kab* de froment et une botte de tiges de lin. Le plus avisé des deux que fit-il ? Il prit le lin et en tissa une nappe. Il prit le froment, en fit de la farine, la purifia, la moulut, la pétrit, la fit cuire puis la disposa sur la table, étendit la nappe par dessus et la laissa jusqu'à l'arrivée du roi. Le plus léger des deux ne fit rien du tout. Quelque temps après le roi vint dans sa maison et leur dit : «Mes fils, apportez-moi ce que je vous ai donné. Le premier lui montra le pain sur la table recouverte de la nappe. L'autre apporta le blé, dans un coffre avec les tiges de lin par-dessus. Quelle honte pour lui et quel affront ! Que faut-il dire ? Qui sera le plus aimé des deux ? Celui qui a montré la table avec le pain dessus, répondit cet homme ! Je lui dis alors : «Mon fils, si je te surprends à connaître la *Michna* des Sages, tes propos de tout à l'heure n'auront-ils pas été vains ?» Il me répondit : «Oui. Je lui dis alors : «Mon fils, quand tu diriges la prière, le jour du *Chabbat*, combien de bénédictions dis-tu ?». Il répondit : «Sept. Je lui dis : «Et les autres jours ?». Il me dit : «La prière (18-19 bénédictions) toute entière. [les questions et bonnes réponses continuent ...]. Je lui dis : «Mon fils, est-ce que ces choses nous viennent du Sinaï ? Ne viennent-elles pas uniquement de la *Michna* des Sages ? Mais quand le Saint, béni soit-Il a donné la *Tora* à Israël, Il la leur donna seulement comme le froment pour en faire sortir de la farine et comme du lin pour en tirer un vêtement !» (*Eliahou zouta II*).

Selon ces diverses leçons, ce sont les fondements de la Loi orale qui ont été révélés et rien donc d'exhaustif ou de prédéterminé¹³. Un autre *midrach* (*Talmud de Jérusalem, Sanhédrin* 4, h.2) insiste sur l'apport pédagogique lié au fait que la Révélation de la Loi orale ne se soit pas opérée sous le mode finalisé. L'élaboration humaine sous le mode dialectique du contenu de la révélation la rend plus pénétrante. C'est délibérément que Dieu livre aux hommes une Loi qu'il reste à parachever :

Rabbi Yanaï enseigne : Si la *Tora* avait été révélée tranchée [avec des normes figées], elle n'aurait pas eu de pied pour se tenir debout [se maintenir]. Que cela signifie-t-il ? Moïse avait exprimé un souhait : «Maître du monde, révèle-moi la ligne de conduite à adopter. Dieu lui répondit : «Il faudra trancher selon la majorité [du collège rabbinique]» (fondé sur *Exode* 23,2). Si ceux qui disent *innocent* ou *autorisé* sont majoritaires, la règle est selon eux. Si ceux qui disent *coupable* ou *interdit* sont majoritaires, la règle est selon eux. [La *Tora* a été donnée] de sorte qu'elle puisse être interprétée par quarante-neuf arguments en faveur de la pureté [d'une situation] et quarante-neuf arguments en faveur de l'impureté [de la même situation].»

Il est significatif que même argumentée, la recherche du *consensus* normatif ne trouve son aboutissement légitime que par décision démocratique. L'intelligibilité de la Loi ne fait pas à

¹³ C'est ainsi que le rabbin Yossef Albo (1380?-1444) comprend la nature de la révélation de la Loi orale (cf. *Sefer halkarim* 3:2).

elle seule sa validité ! Elle doit être corroborée par une décision majoritaire mûrie par l'investigation et la discussion.

Loin d'être marginale, cette prise de position énonce un principe récurrent et fondamental chez les Sages du *Talmud* : il existe un *partenariat* entre Dieu et les hommes dans le processus d'élaboration de la Loi¹⁴. La *Tora* écrite est sacrée car « *min ha-chamaïm* », d'origine céleste (M. *Sanhédrin* 99a). Dans sa forme, son fondement, elle doit rester intouchable, inviolable. Mais révélée aux hommes, sa signification et sa mise en pratique deviennent terrestres (« *lo ba-chamaïm hi* : [la *Tora*] n'est pas dans les cieux », cf. *Baba Metsia* 59ab), en ce sens que les rabbins en deviennent non seulement les dépositaires mais aussi les protagonistes. La Loi se fait orale, débat. Les controverses sont autant de coups de marteau qui percutent la Loi écrite et l'ouvrent ainsi à l'interprétation¹⁵ :

À l'école de Rabbi Yichmael, on a enseigné : « Est-ce que Ma parole ne ressemble pas au feu, dit l'Éternel, et au marteau qui fait voler la roche en éclats » (*Jérémie* 23,29), de même, un seul texte biblique donne naissance à des interprétations multiples (*Sanhédrin* 34a).

Dans chaque nouvelle situation, la norme consensuelle peut être, si nécessaire, remise sur l'enclume pour être remodelée, mise à jour. C'est sur ce mode, par la controverse menée conjointement avec créativité et fidélité à la Tradition ancestrale, que la parole divine renoue avec son origine, tendue vers sa finalité : « au nom du Ciel » (*le-chem chamaïm*).

La Tradition talmudique nous a légué un récit emblématique, tout à fait poignant, des modalités de ce partenariat. Le « docteur de la Loi » doit lui-même avoir, pour renouer avec la volonté divine, un partenaire humain, le *haver*, binôme de la controverse : Rabbi Yoḥanan avait humilié son compagnon d'étude, Reich Lakich, en lui rappelant son passé de brigand. En conséquence, R. Yoḥanan eut l'esprit affaibli tandis que Reich Lakich tomba gravement malade. Mais Rabbi Yoḥanan s'obstina à ne pas présenter ses excuses nonobstant les implorations de l'épouse de Reich Lakich, soeur de R. Yoḥanan. Reich Lakich en mourut. R. Yoḥanan fut rongé de remords. Les maîtres choisirent R. Elazar ben Pedat, reconnu pour l'étendue de son savoir, pour devenir le nouveau compagnon d'étude de R. Yoḥanan. En discutant, R. Elazar renforçait systématiquement les thèses de R. Yoḥanan jusqu'au jour où ce dernier éclata en sanglots, en s'exclamant :

Tu crois pouvoir te mesurer à Reich Lakich ? Lorsque j'avais un argument, il me renvoyait vingt-quatre objections auxquelles je devais fournir vingt-quatre répliques, de sorte que nos échanges étaient des plus féconds. Tandis que toi, tu trouves toujours à dire que tel ou tel enseignement confirme mes propos, comme si je ne les savais pas fondés ! R. Yoḥanan déchira alors ses vêtements et, en pleurs, appela désespérément son compagnon : « Où es-tu Bar Lakicha (littéralement : "fils du débat", jeu de mots sur Lakich), où es-tu ? ! » Son chagrin fut si violent qu'il en perdit l'esprit. Les rabbins prièrent pour lui et il mourut (*Baba Metsia* 84a).

Qui a raison ?

Si la controverse est aujourd'hui si mal supportée dans sa légitimité et sa fécondité, c'est aussi parce qu'il n'existe pas de cadre institutionnel unanimement reconnu qui élabore le *consensus*, ni suffisamment d'érudition chez les fidèles pour qu'ils se sentent en mesure de

¹⁴ Cf. pour illustration : « Notre *Tora* quand donc est-elle mise en pratique ? Tout juge qui prononce un verdict de vérité, fut-ce une seule heure, l'Écriture le lui compte comme si il était le partenaire de Dieu dans l'œuvre de la Création » (*Chabbat* 10a).

¹⁵ La métaphore du marteau qui fait éclater la pierre pour la travailler est utilisée dans le *Talmud* pour désigner le travail rabbinique de législation (cf. *Berakhot* 28b, *Pessahim* 80b, *Sota* 47b). Cf. également l'usage de la même métaphore pour désigner la traduction des paroles révélées en soixante-dix langues (*Chabbat* 88b).

porter un avis éclairé sur les débats de l'heure. Mais ce problème n'est pas neuf en soi ; le relativisme et le scepticisme de la modernité n'ont fait que l'aggraver et engendrer par là même l'acharnement de certains à vouloir mettre un terme aux doutes et aux divergences en figeant de façon péremptoire le dynamisme de la Loi et en délégitimant son instrument : la controverse. En procédant de la sorte, ils en ont sans doute rasséréiné certains, mais n'ont pas pu endiguer le malaise profond qui naît du sentiment de l'inadéquation entre certaines règles prescrites déclarées intangibles et la réalité douloureusement vécue. L'aliénation de l'humain face à sa propre conscience engendre un nouveau désarroi bien plus pervers que celui occasionné par la difficulté de se forger une opinion à l'écoute d'une question en débat. Les sources citées plus bas ont ceci en commun qu'elles reflètent l'inquiétude que soulève le *dissensus* et induisent qu'il ne saurait y avoir de solution que dans le travail de maturation de la conscience qui conduit au *discernement* :

Commentaire de Rabbi Elâzar ben Azaria sur le verset de *Ecclésiaste* (12:11) : « Les paroles des Sages sont comme des aiguillons, [les dires] des auteurs de collection, comme des clous bien plantés ; tous émanent d'un même et seul pasteur » ; « [les dires] des auteurs de collection » ; ce sont les disciples des Sages qui se réunissent en diverses assemblées et étudient la *Tora*. Les uns déclarent [une chose] impure, les autres la déclarent pure. Les uns déclarent [une chose] interdite, les autres la déclarent permise. Les uns déclarent [une chose] invalide, les autres la déclarent valide. L'homme pourrait alors s'inquiéter : comment [dans de telles conditions], pourrai-je apprendre la *Tora* ? [La suite du verset] le lui enseigne : « tous émanent d'un même et seul pasteur » ; Un seul Dieu les leur a donnés, un seul maître les a transmis de la bouche du Maître de toutes les œuvres, ainsi qu'il est écrit : "Dieu adressa toutes ces paroles" (*Exode* 20,1). [On lui répond :] De même, applique à tes oreilles un cornet [auditif], acquiers un cœur qui discerne et comprend les paroles de ceux qui déclarent [une chose] impure et celles de ceux qui la déclarent pure, celles de ceux qui la déclarent interdite et celles de ceux qui la déclarent permise, celles de ceux qui déclarent [une chose] invalide et celles de ceux qui la déclarent valide (*Haguiga* 3b).

Cette interprétation non seulement responsabilise le fidèle dans son jugement mais l'éclaire malgré sa situation d'impuissance. À défaut de se sentir apte à prendre lui-même parti, par manque d'érudition ou de maturation, il peut surmonter cette carence en s'imprégnant du sens de la controverse et en puisant dans son for intérieur la force de discernement qui lui permettra de décider de l'allégeance à l'une ou l'autre des autorités qu'il jugera la plus avisée.

L'intime conviction, comme résultat non d'une simple soumission au principe d'autorité mais d'une recherche laborieuse et sincère de la vérité, a été à ce point valorisée qu'elle a donné lieu à une relecture remarquable du paradigme de la « controverse qui n'a pas pour but le nom des Cieux », celle de Korah et son assemblée [contre Moïse]. Ainsi, Rabbi Méir Simha ha-cohen de Gdansk, (*Mechekh Hokhma*, XIX^e siècle) opère une distinction qui enjoint à mieux circonscrire le caractère malveillant des rebelles :

Si réellement il avait subsisté dans leur cœur [des contestataires] le moindre soupçon que Moïse eut inventé que la *Tora* lui avait été révélée, comme ils le prétendirent, ils n'auraient pas été punis si sévèrement, car ils auraient eu le statut de ceux qui sont sous la contrainte de leur erreur.

Selon cette interprétation, c'est l'intention néfaste et funeste, en l'occurrence la lutte de pouvoir, qui est en cause dans ce paradigme et non la revendication d'établir la vérité qui, elle, se voit légitimée malgré la déshérence. Il importe de souligner combien cette analyse exprime un tournant idéologique. Elle intime une didactique qui devrait présider à la modernité. C'est Baroukh Spinoza (1632-1677), lui-même victime de l'excommunication, qui en fut l'un des précurseurs. Quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur ses analyses critiques et sa philosophie, on ne peut que s'incliner devant le bon sens avec lequel il traite de l'intolérance et

érige en principe ce qui mériterait de figurer dans un code déontologique de la controverse :

Les hommes sont ainsi faits qu'ils ne supportent rien plus malaisément que de voir des opinions qu'ils croient vraies tenues pour criminelles, et voir imputé à méfait ce qui émeut leurs âmes à la tendresse envers Dieu et les hommes ; par où il arrive qu'ils en viennent à détester les lois, à tout oser contre les magistrats, à juger non pas honteux mais très beau d'émouvoir des séditions pour telle cause et tenter quelle entreprise que ce soit. Puis donc que telle est la nature humaine, il est évident que les lois concernant les opinions menacent non les criminels, mais les hommes de caractère indépendant, qu'elles sont faites moins pour contenir les méchants que pour irriter les plus honnêtes, et qu'elles ne peuvent être maintenues sans grand danger pour l'État. Ajoutons que de telles lois condamnant des opinions sont du tout inutiles : ceux qui jugent saines les opinions condamnées ne peuvent obéir à ces lois ; à ceux qui au contraire les rejettent comme fausses, ces lois paraîtront conférer un privilège et ils en concevront un tel orgueil que plus tard, même le voulant, les magistrats ne pourraient les abroger. A quoi, il faut joindre encore ces conclusions tirées [...] de l'Histoire des Hébreux, combien des schismes enfin sont nés [...] surtout de ce que les magistrats ont voulu mettre fin par des lois aux controverses des docteurs (*Traité théologico-politique*, trad. de Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1977, ch. XX, pp. 332-333).

Du risque de la fragmentation communautaire

La littérature rabbinique met en garde contre le risque de division et de querelle que pourraient induire les controverses. Elle énonce un principe qui en est l'antidote. Il est tiré de façon métaphorique de l'injonction biblique « *lo titgodedou* : ne vous tailladez point » (*Deutéronome* 14,1). Originellement, elle est l'interdiction de s'infliger des sévices corporels en situation de deuil, pratique considérée comme idolâtre. Les Sages de l'époque talmudique ont élargi le sens de cet interdit, selon un procédé herméneutique traditionnel, en portant leur attention sur la racine du verbe et sur le redoublement du *daleth* : « *lo taâssou agoudot agoudot éla héyou koukhèm agouda ahat* : Ne formez pas des factions distinctes mais constituez ensemble une seule entité » (*Sifré, Tsav*, p. 158 et *Yevamot* 13b). Toute la question est de savoir ce que signifie ce terme péjoratif de « factions » et sous quelle forme l'unité d'Israël peut être préservée.

L'expression « *lo titgodedou* » a eu une fonction opératoire dans le droit juif dont l'usage s'est développé au cours de l'histoire¹⁶. Je ne m'attacherai ici qu'au souci généralement exprimé dans diverses sources rabbiniques d'empêcher que les interprétations divergentes engendrent la confusion et l'éclatement de la communauté juive autour de doctrines ou de normes contradictoires. Divers textes rabbiniques soulignent ce danger qui historiquement fut bien réel, y compris au sein même de la filiation pharisienne de la *Tora*. Par exemple, Rabban Gamliel, chef du *Sanhédrin* (instance suprême politique et juridique) à l'époque de Yavné (Palestine, 100-135) témoigne de ce que toutes les mesures autoritaires qu'il a pu prendre n'avaient qu'un but : « *chè-lo yarbou mahlokot be-Israël* : que les dissensions ne se multiplient pas au sein du peuple d'Israël » (*Baba Metsia* 59b). Mais il est significatif qu'il trahit là l'espoir de se voir disculpé des multiples abus d'autorité qui lui auront valu sa destitution et finalement la condamnation divine (*ibid.*). C'est que l'effort d'unification, aussi louable fut-il, se heurte à des résistances et des dérives qui mettent en péril la dynamique féconde de la controverse et étouffent la plurivocité de la *Tora*.

Il nous faut revenir au paradigme de la controverse constructive pour mesurer de quelle manière, l'unité du peuple juif et du judaïsme peut être articulée avec le pluralisme. Comme en témoignent les sources talmudiques, malgré les différences sérieuses qui opposaient les grands maîtres Chamaï et Hillel et leurs écoles respectives, les divergences ne dégénéraient

¹⁶ Cf. l'article de Yitshak Gilat « *lo titgodedou* », dans : *Études sur le développement de la Halakha* (en hébreu), éd. Bar-Ilan, 1992, pp. 161-180.

que rarement en discorde. Mais plus encore, enseigne la *Guemara* de *Yevamot* (14b), ils étaient capables d'amour du prochain selon l'état d'esprit du prophète Zacharie (8,19) illustré par le verset « *ha-èmèt ve-ha-chalom éhavou* : chérissez [à la fois] la paix et la vérité ». Cela, pour signifier que des convictions opposées doivent être tempérées par la tolérance, malgré la tension que génère la coexistence de codes de conduite contradictoires. Ni les disciples de Chamaï, ni ceux d'Hillel ne renoncèrent à leurs convictions. Ils étaient suffisamment pénétrés de la nécessité de ne pas diviser le peuple de sorte qu'ils consentaient à contracter entre eux des mariages ou à manger à la même table alors que leur interprétation de la Loi était fondamentalement divergente précisément sur des aspects de la vie courante et commune : la *cachrou*, les mariages, les divorces et même les conversions (cf. *Chabbat* 31a). Ces profonds désaccords risquaient pourtant d'entraîner de graves complications au point même de provoquer des situations où pour un parti, tel enfant devait être qualifié de *mamzer* (statut qui ne permet pas le mariage avec un autre Juif) tandis que pour l'autre école, il ne l'était pas¹⁷. Le *Talmud* (*Erouvin* 13b) est fort audacieux en reconnaissant le bien-fondé des deux écoles aux conceptions contradictoires, en les qualifiant chacune de « *divré Elohim haïm* : paroles du Dieu vivant » ! Toutefois, comme il importait de limiter les désaccords en matière de pratique rituelle qui seraient de nature à saper les fondements de l'unité du peuple juif, la question fut finalement tranchée, comme le rapporte le *Talmud* (*ibid.*) :

Rabbi Abba enseigne au nom de Chmouel : durant trois ans, les écoles de Chamaï et Hillel s'opposèrent, chacune prétendant que la *halakha* (la règle à suivre) est selon elle et non selon l'autre, jusqu'à ce que retentit une voix céleste qui proclama : « Les dires des uns et des autres sont paroles du Dieu vivant. Mais la *halakha* sera selon l'école de Hillel. »

Les rabbins du *Talmud* s'interrogent sur ce paradoxe lié au fait que la voix céleste proclame l'égalité des deux écoles mais désigne l'école de Hillel comme modèle pour la postérité. Ils énoncent alors ce qui leur paraît être la raison du choix divin :

C'est parce que les disciples de Hillel étaient d'un tempérament conciliant et humble, qu'ils étudiaient les enseignements de leur école mais aussi ceux de l'école de Chamaï. Et mieux encore, ils exposaient d'abord les thèses de l'école de Chamaï avant d'exposer les leurs (*ibid.*).

Une conception fondamentalement novatrice du processus législatif apparaît dans cette explication. Il n'est pas toujours possible de déterminer la norme qui fait force de loi à partir du seul critère de la pertinence ni même à partir du critère démocratique, comme nous l'avons vu plus haut. Les deux écoles rivales ont chacune leur système de pensée propre de sorte que

¹⁷ Exemples : Selon l'école de Hillel, un acte de mariage scellé par le don d'un objet ayant valeur de *prouta* (valeur minimale) est valide tandis que pour l'école de Chamaï, il faut la valeur d'un *dinar* (plus consistante). Il s'ensuit que si une femme a fait deux mariages consécutifs (par exemple en n'ayant pas divorcé légalement du premier mariage), le premier par la *prouta*, le second par le *dinar*, et qu'elle ait eu ensuite des enfants des deux maris, l'enfant issu du premier acte de mariage sera *mamzer* selon l'école de Chamaï et l'autre *cacher*. Mais ce sera l'inverse pour l'école de Hillel (l'enfant du premier mariage est *cacher* et celui du second mariage, *mamzer*, cf. *Talmud de Jérusalem, Yevamot* I:6). Ou autre exemple : les enfants issus d'un mariage entre la seconde femme d'un mari décédé et le frère du défunt sont *mamzerim* selon l'école de Hillel, car ceux-ci considèrent que le lévirat (cf. *Deutéronome* 25:5) n'a pas lieu d'être pour la seconde femme, de sorte qu'une telle union transgresse l'interdit pour une femme d'épouser le frère de son époux (cf. *Lévitique* 18:16). Tandis que l'école de Chamaï, considérant que le lévirat a ici force de loi, si cette seconde femme épouse un autre homme que le frère, elle transgresse l'interdit d'épouser un autre que le frère du défunt et si elle épouse le frère du défunt, elle accomplit le commandement du lévirat.

le nombre de protagonistes d'un camp ou de l'autre ne peut constituer un critère valable pour trancher le débat et obtenir le *consensus*. La victoire de l'école de Hillel n'est pas celle de la vérité, ni du nombre mais de la *vertu*. C'est cette dimension infra-halakhique, la capacité de tolérance et d'humilité supportant la plurivocité de la Loi qui désigne la préséance. Ce qui fait son pouvoir de conviction tient précisément au fait qu'elle n'étouffe pas la légitimité de la controverse. Elle induit que la recherche opiniâtre du *consensus* ne doit pas impliquer l'exclusion ou le mépris de la différence. Elle intègre le principe qu'il faut permettre aux différents systèmes de se confronter, voire de se critiquer, en respectant au mieux les différences, dans un esprit de fraternité. Le pluralisme est érigé en condition infrangible du processus législatif.

Il est significatif que le *Talmud* (*Yevamot* 14a) précise que même lorsque la Loi fut tranchée en faveur de l'école de Hillel (pour la postérité et l'ensemble d'Israël), les disciples de l'école de Chamaï furent autorisés à agir selon leurs normes. On considéra que l'intervention de la voix céleste ne pouvait contraindre les disciples de Chamaï du fait que ceux-ci s'appuyaient sur le principe légitime selon lequel : « *ein machegihin be-vat kol* : on ne tient pas compte d'une voix céleste » (*ibid.*). Par ailleurs, admet le *Talmud*, même après le triomphe de l'école de Hillel, le principe de majorité ne pouvait légitimement faire plier les tenants de l'école de Chamaï aux règles de leurs rivaux du fait que les premiers se considéraient comme étant « plus pointilleux : *mehadedé tefé* ». Ceci souligne de façon patente le droit à l'autonomie du Sage mis en minorité mais dépositaire d'une vérité non moins éclairée¹⁸. Qui plus est, la conservation dans la mémoire collective de l'opinion mise en minorité devait garantir que la Loi ne soit jamais définitivement figée et arrêtée (cf. Rachi, *Ketouvoth* 57a). Dans la *michna* du traité *Edouyot* (1:5), ce principe est posé de façon édifiante : après avoir repoussé à trois reprises tant l'opinion de Chamaï que celle de Hillel au profit d'une troisième, deux questions sont posées qui donnent lieu à des réponses cinglantes :

Pourquoi rapporte-t-on les paroles de Chamaï et Hillel en vain [puisqu'elles peuvent avoir été repoussées] ? C'est pour donner une leçon aux générations futures ; pour qu'un individu ne s'obstine pas à imposer son opinion car [il pourra constater] que les Pères du monde [les Sages] n'ont pas obstinément imposé celles de Chamaï ou de Hillel¹⁹. Et pourquoi rapporte-t-on les paroles d'un individu [mis en minorité] parmi celles de la majorité ? C'est pour le cas où un tribunal [ultérieur] verrait d'un bon œil les propos de l'individu et s'appuierait sur ceux-ci [pour contrevenir à l'opinion jadis majoritaire].

La première question et sa réponse comportent un double message. Il demande à tout protagoniste d'accepter que la *Halakha* soit fixée selon la majorité du tribunal même si le premier est convaincu de détenir la vérité ou d'être plus qualifié. Ceci pour prévenir les fractures. Mais il ressort aussi de cette consigne qu'une autre génération de décisionnaires peut se prévaloir d'une autorité qui contredirait légitimement les interprétations de grands Sages tels que Chamaï ou Hillel. La seconde question et sa réponse renforcent ce dernier principe en soulignant que la thésaurisation d'une opinion jadis mise en minorité constitue une forme d'ancrage dans la filiation talmudique qui la rend légitime pour un tribunal ultérieur au point que la majorité obtenue d'antan ne peut être contraignante et rédhitoire. Dans les deux cas, filiation et innovation trouvent une articulation possible.

Pour en revenir au paradigme de la controverse opposant Chamaï et Hillel, la *Guemara* (*Yevamot* 14a) se demande si l'on n'enfreint pas le principe de « *lo titgodedou* : vous ne ferez

¹⁸ Cf. la prise de position halakhique de Rabbi Menahem Ha-Méiri (France, 1249-1316) : « si la minorité [dans un tribunal législateur] est composée de Sages plus experts et plus avisés dans leur raisonnement, on ne tranchera pas selon la majorité mais on considérera les deux factions comme des instances distinctes » (*Hidouché Ha-Meiri, Yevamot* 14a).

¹⁹ Ma traduction est fondée sur la lecture qu'en fait Maïmonide. Elle est la plus cohérente au regard des *michnayot* qui précèdent.

pas de factions », en acceptant que subsiste la contradiction. S'ensuit alors une discussion complexe sur la manière dont les uns pouvaient vivre en bonne intelligence avec les autres, compte tenu de leurs divergences fondamentales. La *Guemara*²⁰ tente d'établir les mesures pratiques que tant les disciples de Chamaï que de Hillel étaient susceptibles de s'imposer pour éviter les déchirements. C'est là un précédent exemplaire qui mériterait d'être pris en considération pour permettre la convivialité, voire la fédération des factions actuelles du judaïsme²¹.

La légitimité de la divergence

Au demeurant, il importe de mettre en exergue les deux voies par lesquelles, pour le *Talmud*, le travers de la discorde peut être évité. La première se base sur le fait que divers rabbins postérieurs aux temps de Chamaï et Hillel conservèrent leur prérogative d'agir et d'instruire leurs disciples selon leur conviction, dans la localité où ils exerçaient leur autorité bien que la norme à suivre ait été tranchée préalablement selon une majorité de Sages. Ces rabbins mis en minorité s'abstenaient toutefois de prétendre faire autorité pour tout le peuple d'Israël. Ainsi rapporte-t-on qu'à l'endroit où Rabbi Yossi ha-guelili (Palestine, II^e siècle) était maître, il était autorisé de consommer des repas faits de volaille mêlée au laitage. Son opinion minoritaire devait être respectée à l'endroit où son autorité s'exerçait (cf. *Yevamot* 14a). Le Traité de *Chabbat* (130a) rapporte ainsi l'histoire d'un homme dénommé Lévi qui fut invité à dîner chez Rabbi Yossef Richba et fut déconcerté en constatant que le maître de maison mêlait allègrement volaille et laitages, contrairement à la décision du *Sanhédrin*. Lorsque Levi se rendit auprès de Rabbi Yehouda ha-Nassi (fin du II^e siècle), chef du *Sanhédrin*, et lui demanda comment un tel comportement était admissible, celui-ci lui répliqua que son hôte était sous le district de Rabbi Yehouda ben Betira, lui-même disciple de Rabbi Yossi ha-guelili. En d'autres termes, Rabbi Yehouda ha-Nassi qui considérait comme interdit par décret des Sages de mêler volaille et laitage, reconnaissait le droit aux disciples de Rabbi Yossi ha-guelili de continuer à se comporter selon l'enseignement de leur maître, du moment qu'ils reconnaissaient que le décret décidé à majorité par le *Sanhédrin* avait force de loi pour l'ensemble d'Israël. L'exception est possible mais elle appelle une justification.

La seconde concerne la question épineuse de la légitimité de la présence de deux tribunaux rabbiniques de conception différente, dans un même lieu ou une même ville. Il y a débat dans la *Guemara* (*Yevamot* 14a) : le point de vue d'Abayé (maître babylonien du IV^e siècle) est que la divergence sur la règle à suivre est admise pour des tribunaux de localités différentes mais qu'au sein d'une même agglomération, on ne peut admettre la présence d'un tribunal qui jugerait selon Chamaï et d'un autre selon Hillel, sans enfreindre la règle de « *lo titgodedou* ». A *contrario*, le point de vue de Rabba (maître babylonien, même époque) est de considérer que l'on enfreint cette injonction seulement quand, au sein du même tribunal rabbinique, existe une faction qui jugerait selon Hillel et l'autre selon Chamaï (et que la minorité ne se plierait pas à la majorité). Mais si les deux tribunaux sont distincts (par leur méthode), bien que siégeant dans la même ville, il ne faut y voir aucune entrave à l'unité du peuple d'Israël. Les deux voies sont légitimes. Sans entrer dans les détails de l'argumentation juridique, trop pointus pour qu'on s'y attarde, on a toutes les raisons de penser que c'est la seconde opinion,

²⁰ Ceci, contrairement à la *Michna* qui parle d'une véritable convivialité en dépit du fait que certains actes religieux tombaient sous l'interdiction pour les uns ou pour les autres.

²¹ Dans le *Zohar*, Moïse est présenté comme s'efforçant de résoudre la controverse soulevée par Korah [contre Aharon]. La leçon est que, même dans ce cas de figure, paradigme de la controverse malveillante, la tentative de conciliation est exemplaire (cf. *Zohar*, folio I, 17a-b, texte cabalistique attribué au *Tana* Chimon bar Yoḥaï, mais rédigé au XIII^e s. en Castille par Moïse de Leon. Cf. traduction de Charles Mopsik, dans : *Cabale et cabalistes*, Paris, Bayard, 1997, p. 151 sq.).

celle de Rabba qui, dès cette époque, a fait force de loi²².

L'unité dans le pluralisme

Ce parcours à travers les sources talmudiques autorise à conclure que la prospérité spirituelle du peuple d'Israël doit se faire dans le double souci du pluralisme et de l'unité. Ce qui signifie à la fois le respect du droit à la différence et le devoir moral du dialogue entre les diverses factions dans la recherche du *consensus* maximal. D'autant que depuis près de deux mille ans, il n'existe plus de Sanhédrin pouvant se prévaloir d'une autorité spirituelle sur tout le peuple. Aucune faction ne peut prétendre légitimement détenir l'exclusivité de l'autorité suprême. L'argument d'autorité souvent invoqué au nom des « Grands de la génération » est plus que péremptoire : il est une pétition de principe. Il suppose abusivement que l'interlocuteur a fait acte d'allégeance aux dits décisionnaires. De même, le fait qu'une institution ou un mouvement domine par sa majorité en un lieu (ville, pays ou continent) ne fonde pas son droit à exclure ou dénigrer les autres représentants religieux de la communauté juive.

Pour être explicite, c'est avec amertume que je déplore l'attitude actuelle des rabbins du Consistoire de France qui sont hostiles à toute tentative de fédérer les divers courants religieux. Cette attitude autoritariste nuit gravement à la cohésion communautaire et enfreint le principe de « *lo titgodedou* ». L'ironie veut que ce soit eux qui accusent les autres mouvances de faire sécession du fait qu'elles refusent de se soumettre à l'interprétation de la *Halakha* dictée par les décisionnaires consistoriaux, au prétexte douteux d'être majoritairement représentatifs de la communauté juive de France. Il convient de rappeler que le rabbin S.R. Hirsch, chef de file de la néo-orthodoxie, se battit au XIX^e siècle pour la reconnaissance civile de son organisation dissidente et minoritaire par rapport au rabbinat officiel (la *Kehila*) en Allemagne, alors à majorité libérale, et ce, sans le moindre scrupule lié à l'injonction de « *lo titgodedou* »²³. De même, les orthodoxes qui sont minoritaires aux États-Unis et dans d'autres États (sans parler des ultra-orthodoxes et de toutes leurs dissensions internes) n'ont jamais estimé devoir renoncer à leurs principes et règles de conduite du fait de la représentation officielle ou majoritaire d'un rabbinat d'une autre obédience.

Malgré les sérieuses divergences, l'unité religieuse de la communauté pourrait être réalisée si les diverses factions acceptaient de se plier à l'éthique du pluralisme que j'ai tenté de dégager dans l'analyse des sources rabbiniques. Il faudrait dans un premier temps initier un « dialogue judéo-juif », afin que les préjugés et les calomnies s'estompent et qu'un climat fraternel de « controverse au nom des Cieux » s'instaure. On pourrait espérer alors, dans un second temps, qu'une réflexion commune permette de définir un *consensus*, fût-il minimal, sur les diverses questions qui concernent la définition même de l'identité religieuse (procédures de conversion, de mariage et de divorce). Ce *consensus*, et certains rabbins consistoriaux en conviennent, est une nécessité si l'on ne veut pas voir la communauté juive de France continuer à s'atomiser en factions rivales de sorte que de plus en plus de Juifs en viennent à déconsidérer la judéité d'autres Juifs ou à dénigrer la qualification d'autres rabbins, dans le mépris et la confusion la plus totale. Pour les autres divergences qui tiennent au débat d'écoles, il y a lieu de faire preuve ici non seulement de tolérance mais de véritable pluralisme, en renonçant à l'idée qu'il n'existe qu'une forme légitime de pratique religieuse.

²² David Dichon montre que la majorité des décisionnaires (à l'exception notoire de Maimonide) souscrivent à l'opinion de Rabba. Cf. *La culture du débat en Israël*, Tel-Aviv, Choken, 1984, p. 97. Pour exemple, cf. *Hidouché HaMeïri, Pessahim* 54b. A noter que ce décisionnaire va plus loin que Rabba dans le droit d'autonomie qu'il reconnaît à la minorité. Cf. *supra*, note 18.

²³ Cf. Judith Bleich, « Rabbinic Responses to Nonobservance in the Modern Era », dans : *Jewish Tradition and the Non-traditional Jew*, édit. par J.J. Schacter, Londres, 1992, pp. 81-92.

Cependant, même dans ce domaine, un climat de fraternité et une culture du débat devraient générer une compréhension qui permettrait de rallier les cellules communautaires et éviter qu'elles ne se détachent les unes des autres sous des formes de pratique de plus en plus hétérogènes. Enfin, il ne faudrait pas laisser pour compte tous les Juifs qui se revendiquent comme tels bien que départis de toute allégeance ou pratique religieuse. L'idéal de l'unité dans la diversité devrait permettre un enrichissement mutuel et de renouer les liens qui doivent impérativement se tisser entre toutes les tendances. Si la communauté juive de France se donnait les moyens de réaliser ce projet, elle pourrait servir de référence exemplaire à l'ensemble du peuple juif qui connaît les mêmes déchirures. Il y va de notre survie en tant qu'entité diasporique menacée par l'assimilation et l'antisémitisme, mais aussi de notre avenir en tant qu'entité, dépositaire d'une identité féconde, intégrée dans la cité, assumée dans la dignité et le bonheur, « heureuse comme Dieu en France » í