

## La *Halakha* en mouvementí

(publié à l'origine dans Abraham J. Heschel, *Un Tsaddiq dans la cité*, sous la direction de Gérard Rabinovitch, Paris, Nadir, 2004).

Rivon Krygier

*On demanda à rabban Yohanan ben Zaccái : Quant un homme est un sage et craint la faute, à quoi ressemble-t-il ? Il répondit : à un artisan qui détient les outils (adéquats). Et celui qui est un sage mais ne craint pas la faute ? À un artisan dépourvu de ses outils. Et celui qui craint la faute mais n'est pas un sage ? Il détient sans doute les bons outils mais il n'est pas un artisan ! (Avot de-rabbi Natan A:22).*

Alors que Heschel qui avait fui l'Allemagne s'était établi aux États-Unis depuis 1940 à l'invitation de Julian Morgenstern, président du *Hebrew Union College* de Cincinnati du mouvement réformiste, il quitte en 1945 cette institution pour rejoindre le *Jewish Theological Seminary (conservative)* de New York. Invité alors par ses anciens étudiants à s'exprimer sur la place de la *Halakha* dans l'économie générale du judaïsme, il tint le propos suivant :

Je ne suis pas un halakhiste. Mon domaine (de compétence) est la *Aggada*. Mais souvenez-vous qu'il ne peut y avoir de *Aggada* sans *Halakha*. Il ne peut y avoir de sainteté juive sans la Loi juive, bien comprise dans son essence. [í ] Notre tâche consiste à permettre l'adéquation entre la civilisation occidentale et le judaïsme. Or l'Amérique, par exemple, a besoin du Chabbat (son observance halakhique et spirituelle). [í ] Ce n'est qu'au travers d'une discipline spirituelle qu'une nouvelle manifestation de l'existence humaine peut émerger. Et si je dis « humaine », c'est parce que le judaïsme répond à des questions universelles, même s'il le manifeste à travers une voie particulière. Ne dévoyons pas cette voie (Notes de conférence citées par Samuel H. Dresner, « Heschel and Halakha: The Vital Center », in: *Conservative Judaism*, Summer 1991, p. 22).

Il ne fait aucun doute que l'on peut entendre dans ces propos une sorte de condensé de ce qui aura constitué la profession de foi de Heschel, tout au long de son existence : viser au savant équilibre entre *Aggada* et *Halakha*. Rappelons que pour Heschel, la *Aggada* ne désigne pas seulement le genre littéraire du conte et de la narration opérant dans les écrits rabbiniques mais plus largement, tout ce qui charrie la spiritualité et l'antériorité vivante du judaïsme. La *Aggada*, c'est aussi l'émotion, la spontanéité, la créativité et la pensée qui au bout du compte ouvrent une fenêtre sur le mystère divin. De même, la *Halakha* ne se limite pas au genre juridique et normatif, soit à l'obéissance à des codes de conduite : elle est plus fondamentalement ce qui dans la conscience appelle à s'élever par la discipline, la rigueur, à un ordre de valeurs. En codifiant la conduite humaine, il s'agit d'instaurer une rythmique dialectique, d'ancrer l'homme dans le monde environnant tout en l'élevant au rang de la sainteté (cf. *Dieu en quête des hommes*, Paris, Seuil, 1968, pp. 354-366). Pour Heschel, la *Halakha* constitue la dimension tangible de la foi. Parce qu'elle exige un effort, un dépassement du soi naturel, son actualisation témoigne de la loyauté, de la constance de l'engagement envers la volonté divine, c'est-à-dire envers les valeurs fondamentales édictées par Dieu qui sont au cœur de la loi.

Certes, sans la pénétration de la dimension de la *Aggada*, la pratique de la *Halakha* n'est que le ronronnement de la machine rituelle. Insensiblement, le fidèle ancré dans sa litanie quotidienne finit par conduire sa vie en se laissant conduire « sous pilotage automatique ». Mais cette infrastructure mentale qui scande les pas ne doit en aucun cas être considérée comme désuète : elle est la condition première, le canevas de l'esprit : « La routine nous tient toujours prêts pour les moments où l'âme sera capable d'entrer en résonance avec l'esprit. » (cf. *Dieu en quête de* , p. 364). Sans doute, la nécessaire complémentarité entre la *Halakha* et la

*Aggada* avait-elle été soulignée par d'autres chantres non moins prestigieux tels que Bialik qui légua sur ce thème un article devenu célèbre<sup>1</sup>. L'intérêt du propos de Heschel réside, semble-t-il, dans le fait qu'il ne s'agissait pas tant pour lui de se situer au niveau de la compréhension conceptuelle, que de tenter de restaurer un mode de vie en perdition, en lui rendant de toute urgence sa légitimité, et plus encore, ses lettres de noblesse. Heschel fut avant toute chose un militant. Il entendait à partir de sa propre expérience intérieure éveiller son entourage à la chose spirituelle, là où à son sens, l'enseignement du judaïsme se trouvait abandonné à diverses déviances asséchant une à une les effusions de l'esprit :

La religion est en déclin non parce qu'elle a été réfutée mais parce qu'elle est devenue hors de propos, ennuyeuse, oppressive et insipide (*Dieu en quête des hommes*, p. 9).

Heschel n'était pas, de son propre aveu, un « halakhiste ». Toutefois, deux réserves méritent d'être émises. S'il ne se considérait pas comme tel, c'est qu'il savait le degré d'érudition requis pour accéder au rang de décisionnaire ou même d'enseignant de cette matière. Mais si telle n'était pas sa vocation, il n'était pas pour autant un ignorant. Loin s'en faut. En témoigne, par exemple, le troisième volume (posthume) de *Tora min ha-chamaïm* (« La Tora révélée des Cieux »). D'autre part, du fait que la synergie entre *Aggada* et *Halakha* le préoccupait, toute mise en valeur de la spiritualité se répercutait *ipso facto* en un plaidoyer pour sa traduction pratique. Il suffit de songer à sa monographie sur le Chabbat, traduite en français sous le titre *Les Bâtisseurs du temps* (Paris, Éditions de Minuit, 1957) qui a profondément marqué la génération d'après-guerre par delà les frontières américaines, et a concouru à redonner sens et éclat à son observance jusque dans les milieux très assimilés<sup>2</sup>.

Si les propos de Heschel cités plus haut se voulaient un plaidoyer vibrant pour l'application des préceptes de la *Halakha*, c'est bien entendu parce qu'il s'adressait à des étudiants réformistes. Il faut se souvenir qu'à son époque le réformisme américain était bien plus radical qu'il ne l'est aujourd'hui car il prêchait l'abandon quasi total de la discipline requise par la *Halakha*. Heschel savait de quoi il parlait puisqu'il avait lui-même été ordonné rabbin libéral, en Allemagne, en 1934 et n'en ignorait pas non plus les bons côtés. Ne nous y trompons pas : Heschel ne s'en prenait pas qu'au réformisme. Le retentissement de son

---

<sup>1</sup> Cf. H.N. Bialik, « *Halacha ve-Agadda* » (en hébreu), dans : *Kol kitvé Bialik (ŕ uvres complètes)*, Tel Aviv, 1959, pp. 223-229.

<sup>2</sup> Il convient de relever certaines accointances entre Heschel d'une part, Léon Askénazi et André Neher d'autre part. Les seconds ont sans doute été pour le judaïsme français ce que Heschel fut pour le judaïsme américain. Neher et Askénazi ont été des interprètes de la *Aggada* plutôt que de la *Halakha*, sans que jamais ils ne rompent le lien avec l'observance des codes de la tradition halakhique, contrairement à l'école allemande des figures spirituelles influentes qui les avaient précédés, telles que Hermann Cohen, Franz Rosenzweig et Martin Buber. Notons ainsi leur intérêt commun pour les commentaires midrachiques du Maharal de Prague. Il paraît significatif que Heschel et Askénazi ont tous deux été les auteurs d'une réflexion pénétrante sur le sens du Chabbat (cf. la réédition de la fameuse conférence de Léon Askénazi au Colloque des intellectuels juifs de France, en 1973 : « Le Chabbat de Dieu » dans : *La Parole et l'Écrit*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 167-187). On trouve également chez Askénazi une critique acerbe des excès du ritualisme dans la société orthodoxe de son temps. Bien qu'il ait très peu publié sur ce sujet délicat, cette posture lui valut de nombreuses attaques : « Il y a aujourd'hui dans le monde de l'orthodoxie juive, une tendance très nette à opter pour un ritualisme formel poussé parfois jusqu'à l'absurde. » (« Quand l'âme chrétienne redécouvre Israël » dans : *La Parole et l'Écrit*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 469, article publié dans *Information juive* en 1993). André Neher, pour sa part, avait quant à lui noué des liens personnels avec Heschel, au point de l'inviter en France pour une conférence, nonobstant, comme cela m'a été rapporté par Rina Neher, son épouse, une levée de boucliers de la part de personnalités consistoriales des années 60, telles le grand rabbin Jacob Kaplan lui-même. Neher était comme Heschel fasciné par la question de la prophétie. Notons toutefois que Heschel, sans doute en raison de son environnement sociologique, se trouvait davantage préoccupé de la place moderne de la *Halakha* dans le judaïsme, tandis que Neher et Askénazi se concentraient davantage sur le sionisme.

discours lui venait du fait que tout au long de son existence, il avait noué un contact avec la plupart des grands courants spirituels qui traversaient le monde juif. Bien qu'établissant avec chacun d'eux des relations de bonne intelligence, il en avait su appréhender parfois à son corps défendant, les revers. Aussi, peut-on dire qu'il a pointé son regard critique sur chacun d'eux, ne laissant aucun d'eux indemnes, élaborant le cheminement de sa propre pensée comme un thérapeute prescrivant ici et là comment se départir des déviations et recouvrer équilibre et santé.

Qui furent les principaux « patients » concernés ? Il s'adressait tantôt au large public sécularisé qui jette sur la pratique du judaïsme des regards condescendants, en le réduisant à une forme de folklore vétuste scandé d'actes « symboliques ». Pour ceux-là, les rites et les croyances ne sont plus que de simples illustrations imagées, des outils pédagogiques pour esprits trop infantiles, de simples contes de fées, métaphores et paraboles ou, au mieux, des miroirs grossissants d'idées rationnelles. Tantôt, s'adresse-t-il à une certaine idéologie religieuse curieusement flanquée du même réductionnisme rationaliste que nous venons évoquer, comme si elle en avait été contaminée. Tout ce qui est irrationnel, tels les miracles, le monde à venir, la Providence, doit forcément être interprété au second degré ou dénié. Cette approche aseptisée aboutit à la situation surréaliste où mais à laquelle Heschel est vraiment confronté où exercent des rabbins qui ne croient pas vraiment en l'existence de Dieu. Tel était le cas, parmi d'autres, de Mordechai Kaplan, fondateur et chef de file du mouvement *reconstructionniste* américain, pour qui Dieu est seulement la « force créatrice en l'homme ». Cette critique de « l'oubli de Dieu », à un degré ou à un autre, n'était pas sans concerner le leadership du mouvement *conservative* qui au goût de Heschel, avait développé une pratique froide et désincarnée du culte, trop formaliste, ternie par l'absence d'âme. Il considérait que l'historicisme où ainsi que le relativisme et le scepticisme que la méthodologie positiviste de cette école induisait parfois jusqu'au cynisme où avait fini par prendre le dessus sur la rencontre existentielle avec l'absolu divin.

Mais il ne fait aucun doute qu'en matière de *Halakha* et de pratique religieuse, Heschel avait réservé le gros de sa critique contre ce qu'il nommait le « *panhalakhisme* » : une forme de légalisme outrancier, tentaculaire, qui par son hypertrophie rendait le judaïsme rabbinique difforme. Ces réflexions ont conservé toute leur pertinence, pour ne pas dire un surcroît de pertinence insoupçonnée à son époque. On ne suspectait pas combien le rigorisme halakhique de l'hyper-orthodoxie alors en déclin était susceptible de connaître une renaissance jusqu'à révéler un formidable pouvoir d'attraction auprès des nouvelles générations en mal de repères religieux et identitaires. Il n'est pas moins vrai que ce n'est que trop tardivement que le mouvement *conservative* a pris conscience qu'il avait abrité au sein de son séminaire théologique le théologien qui avait su le mieux formuler et articuler les grandes convictions de sa propre approche du judaïsme.

En quoi consiste ce « *panhalakhisme* » dénoncé si âprement ? En une véritable pathologie dont le syndrome se décline en divers phénomènes symptomatiques. Nous n'en évoquerons ici que trois :

ô *Les ravages du « behaviorisme religieux »* : Heschel utilise ce terme qui renvoie à la très controversée psychothérapie américaine pour parodier la conception selon laquelle le noyau du judaïsme qui se présente comme accomplissement des *mitsvot* (préceptes) se réduirait à reproduire des gestes codés :

Une théologie pan-halakhique est celle qui prétend que dans le judaïsme la vie religieuse consiste à observer une loi plutôt qu'à s'efforcer d'atteindre le but que se propose la loi (*Dieu en quête* , p. 340 et *passim*).

Un acte, fût-il des plus nobles, qui ne serait pas habité par la « *kavana* », l'intention spirituelle ou morale, peut être licite. Il n'en demeure pas moins une coquille vide quand il n'en devient pas carrément la caricature. On ne peut ignorer que l'acte lui-même s'accomplit très différemment suivant le but que l'on se fixe. Sans intériorité, sans intelligence ou sans sensibilité adéquate, on risque d'être maladroit, voire de se fourvoyer complètement sur l'objectif, mais sous couvert de sainteté. La discipline de la *Halakha* n'est qu'un véhicule pour atteindre les consciences et les esprits, pour les ouvrir à la réalité profonde. Dieu demande, à travers le corps et la geste, l'adhésion et l'assentiment du cœur, avec sa part créative et émotive (cf. *Dieu en quête*, p. 324). En l'occurrence, Heschel s'érige énergiquement contre le fameux poncif selon lequel « dans le judaïsme, on n'a pas besoin de croire car ce qui compte, c'est obéir à la Loi. » Spinoza et surtout Mendelssohn, que Heschel tient pour responsables de ce gauchissement, en étaient venus à forcer le trait pour mieux défendre la liberté de pensée. Or s'il est vrai sur un plan historique que le judaïsme s'est davantage cimenté par le biais de communautés observant et se référant aux mêmes codes de conduite plutôt qu'autour d'un corps de doctrine, une dogmatique, on ne saurait pour autant dénier le rôle primordial des valeurs, idées et croyances, comme moteur et finalité de la conduite. Se résoudre à l'orthopraxie revient à réduire le judaïsme à une peau de chagrin, une gestuelle creuse qui ne veut obtenir de l'homme que la soumission aveugle et le conformisme inconditionnel. Si croire revient à obéir avec une méticulosité toujours plus accrue, l'esprit finit inéluctablement par désertier et être déserté. La ferveur intérieure se traduit en comportement obsessionnel qui finit par considérer la question du sens comme un luxe superflu, une cellulite encombrante qui appesantit les membres du corps, voire un poison qui s'insinue car elle porte avec elle le questionnement et donc le doute. Seule l'obéissance irréfléchie, justement parce qu'irréfléchie, inconditionnelle, incarne la vraie piété :

La théologie du respect réclamant le maintien des coutumes et des institutions héritées et transmises, son esprit est celui du conformisme, de la modération excessive, et du mépris de la spontanéité. Les reliques du passé ne sont guère plus vénérables que les extravagances du présent. Le respect inconditionnel du passé serait-il l'essence du judaïsme ? (*Dieu en quête*, p. 338).

Il en résulte une approche quantitative (contre-qualitative) de la piété : c'est le « comptabilisme » où ce qui compte, c'est d'accumuler le plus grand nombre possible de *mitsvot* (*Dieu en quête*, p. 326, 355).

ô *Le mythe castrateur de l'orthopraxisme* : Heschel considère que le panhalakhisme ne met pas seulement en cause l'intériorité métaphysique du judaïsme mais aussi la polysémie de l'engagement par les actes. Heschel n'a de cesse de montrer à travers son œuvre que la fécondité du judaïsme tient à l'expression d'une polarité constante, d'une tension entretenue par les divers angles d'approche d'une même vérité. Ainsi, pour lui, la controverse classique du Talmud entre Rabbi Akiba et Rabbi Ismaël ne reflète pas seulement une divergence circonstancielle, datée : elle exprime plus fondamentalement deux manières opposées mais complémentaires d'aborder le judaïsme et son herméneutique, jusque dans ses répercussions pratiques : l'une plus mystique, créative, émancipée des contraintes du langage, l'autre plus réaliste, mesurée, plus proche du sens premier du texte mais aussi des données immédiates de la conscience<sup>3</sup>. Si ce type de catégorisation tranchée dont Heschel était friand peut être contestable, et a été effectivement contestée par les spécialistes, il n'en reste pas moins une manière pertinente de montrer que la pratique juive (« la *Halakha* ») et pas seulement la pensée juive (« la *Aggada* »), s'est toujours élaborée par la confrontation des points de vue.

<sup>3</sup> Cf. l'analyse globale qu'en fait Alexander Even-Chen, *Une voix dans la brume (Kol min ha-ârafel, en hébreu)*, Tel Aviv, Am ôved, 1999, pp. 157-179.

Vouloir faire croire que le judaïsme vise à établir et appliquer une normativité définitive, c'est saper le sens même de l'œuvre talmudique qui visait à thésauriser les kyrielles de débats délicate pour précisément en conserver la vitalité dialectique ; c'est en ignorer les enjeux spirituels, et oblitérer toute la souplesse induite par un système vivant aux ressources multiples et diversifiées, susceptible pour cette raison même de s'adapter, avec conséquence et pertinence, aux fluctuations inévitables des réalités socio-historiques (cf. Heschel, *Tora min ha-chamaïm*).

ô *Le rouleau-compresseur de l'autoritarisme* : l'assomption de l'orthopraxis a pour corollaire l'étouffement de la créativité. En effet, on finit par oublier que « la source d'autorité n'est pas la parole telle qu'elle est dans le texte mais la compréhension de ce texte par Israël » (*Dieu en quête*, p. 292). On retrouve ici une notion très chère à Salomon Schechter et même avant lui, à Zekharia Frankel, pères spirituels du mouvement *conservative*, pour lesquels la vérité du texte est métaphysiquement liée à la perception qu'en a le peuple juif à chaque génération, et non à une sorte de référent axiomatique ou apodictique. Certains voudraient faire croire que la signification du texte s'impose d'elle-même au lecteur, en dépit de sa conscience, de son jugement, de son évaluation des situations, comme si l'homme ne devait et ne pouvait qu'être un simple réceptacle. Mais on s'enferme alors dans le carcan de l'hétéronomie, de la réceptivité passive qui doit pour être « authentique » annihiler tout sens critique, voire tout sens moral. Or pour Heschel, la Révélation se fait dans la relation et le dialogue, elle est le fruit d'un rencontre et d'un partenariat, et non une communication unilatérale imposée. La littérature talmudique enseigne qu'on ne reçoit pas la révélation de la Tora à l'état de *tabula rasa*, mais sur le socle du sens moral du « *derekh èrets*, la bienséance préalable » (cf. *Lv rabba* 9:3 ; *Avot* 3:17). Ce qui était déjà vrai pour le *Prophète* l'est plus encore pour le *Sage* qui dispose de l'instrument d'interprétation, l'herméneutique de la loi orale, qui de ce fait agit en compositeur et non seulement en virtuose. Il coproduit du sens, en tant que partenaire, et non simplement reproduit ou restitue, comme le fait davantage le prophète en tant que récipiendaire, mais toujours encore selon son propre pouvoir de captation et d'élocution. C'est ainsi que Heschel comprend le sens de l'adage talmudique : « *Hakham âdîf mi-navi* : le sage a préséance sur le prophète [en matière de norme halakhique] » (*Yalkout Chimôni, Psaumes*, § 841). Heschel dit avec la Aggada que « Le Saint béni soit-Il a donné la Tora comme du froment pour qu'Israël en produise la farine (« du grain à moulin !), comme de l'étoffe pour qu'Israël en confectionne un vêtement » (*Seder Eliyahou zoutra*, II) :

Les Sages sont les héritiers des prophètes ; ils déterminent et interprètent la signification de la parole. [í ] Il y a beaucoup de liberté et beaucoup d'autorité dans les opinions des Sages : ils ont le pouvoir de mettre de côté un précepte de la Tora lorsque les conditions l'exigent. Ici, sur cette terre, leur opinion peut surpasser une opinion soutenue dans les cieux ! » (*Dieu en quête*, p. 292).

Pour Heschel, le point commun de tous ces pièges de la spiritualité est de ne laisser du judaïsme que la carcasse dénudée de sa chair et de son âme. Le judaïsme en devient caricatural, mécanique, impersonnel et oppressant. Le seul remède est que la *Halakha* soit subordonnée à la *Aggada*, l'extériorité à l'intériorité, le corps à l'esprit sans jamais s'exclure :

C'est une erreur de dire que le judaïsme consiste exclusivement à accomplir des actes rituels ou moraux ; c'est oublier que le but de tout culte est la transformation de l'âme. [í ] C'est pourquoi la *Halakha* qui est la science des actes est complétée par la *Aggada* qui est un art d'être (*Dieu en quête*, p. 328).

## **Bibliographie :**

Samuel H. Dresner, Heschel and Halakhah: The Vital Center, in : *Conservative Judaism*, Summer 1991, pp. 18-31.

Alexander Even-Chen, *Kol min ha-ârafel*, Tel Aviv, Âm ôved, 1999, pp. 157-179.

James Heyman, Meaningfulness, the Ineffable, and the Commandments, in: *Conservative Judaism*, Winter/Spring 1998, pp. 90-99. Numéro entièrement consacré à Heschel.

Edward K. Kaplan, *La sainteté en paroles*, Paris, Cerf, 1999, pp. 83-86.

Ń uvres citées :

Abraham J. Heschel, *Dieu en quête des hommes*, Paris, Seuil, 1968 (US. 1955), pp. 297-386.

A. J. Heschel, « Toward an Understanding of Halachah » in: Seymour Siegel (editor), *Conservative Judaism and Jewish Law*, Rabbinical Assembly, New York, 1977, pp. 134-151.

A. J. Heschel, *Les bâtisseurs du temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1957 et rééditions).

A. J. Heschel, *Tora min ha-chamaïm* III, (publication posthume), en hébreu, Jérusalem, JTS Publication, 1990.