

Que sommes-nous venus faire sur terre ?¹

Petit essai de théologie fondamentale

À mon père, Tsvi Menahem ben Yehochouâ Israël ha-Levi, de mémoire bénie,

Rivon Krygier

L'existence a-t-elle un sens ? Ne souriez pas. La question est banale mais centrale, inépuisable autant qu'insaisissable. Parce que nous devons sans cesse opérer des choix d'existence, notre pauvre philosophie ou théologie personnelle, latente ou consciente, se doit de nous orienter tant bien que mal. Le but de la présente étude est d'aborder la question du sens sous un angle singulier et de cerner par là la singularité de l'engagement juif. Il s'agit en somme d'appréhender la raison d'être du judaïsme par ce que le judaïsme dit tout court de la raison d'être. Le levier consiste à se demander – en admettant que Dieu a créé le monde – non point ce que nous espérons de l'existence mais ce que Dieu peut en attendre. Somme toute, Dieu aurait pu créer le monde à Sa convenance comme à la nôtre, un univers où nous serions spontanément Ses serviteurs fidèles et, qui plus est, béatement heureux de l'être. Or le monde est, selon l'expression biblique², une « vallée de larmes » où notamment déambulent en toute impunité un tas de créatures hideuses ou désinvoltes, peu prompts à honorer les exigences élémentaires de justice commandées par Dieu et telles que le sens commun les reconnaît aisément. Tout cela sans compter les diverses adversités que la vie elle-même réserve, sans rapport direct avec la notion ou la proportion de justice. Le prix à payer est tellement colossal que la question qui se pose impérieusement est la suivante : quelle est la valeur si précieuse pour laquelle il était comme indispensable pour Dieu de placer l'homme en pareil périple et d'inoculer en lui cette grossière faculté de rébellion et de destruction et d'en supporter jusqu'aux conséquences les plus calamiteuses ? Philosophiquement dit : quelle est la finalité ultime pour laquelle le libre arbitre est la condition nécessaire ? En clair : que sommes-nous venus faire sur terre ?

Pour tenter d'y répondre, je propose d'emprunter comme canevas un extrait de texte que je tiens pour un des joyaux de la pensée juive de tous les temps. L'auteur n'est autre qu'un des grands cabalistes italiens du XVIII^e siècle, rabbi Moïse Haïm Luzzato (Ramhal) :

Avant la descente des âmes (humaines) dans le monde, leur être dépend encore entièrement de Dieu, loué soit-Il. Les âmes n'étaient sustentées par Lui que dans la honte, comme celle du pauvre « qui doit sa pitance à un autre que lui et qui, de ce fait, éprouve de la gêne devant son regard »³ [...]. Il en va ainsi pour toutes les créatures qui agissent selon un principe nécessaire et n'ont de réalité essentielle que ce qu'elles reçoivent de la racine suprême. Mais ce fut la volonté du Saint béni soit-Il que le véritable service de Dieu incombe à l'homme, œuvre qui n'est pas du ressort du déterminisme céleste. Dans ce dessein, il était nécessaire que la volonté suprême leur octroie un état d'autonomie qui leur permette d'agir de leur propre initiative, selon leur choix [...]. Et c'est ainsi que l'âme (descendue dans le monde) est comme sciée de Lui et constituée alors d'autre chose que Lui. Et c'est ce qui instaure dans la racine des êtres d'En-bas une force indépendante du rayonnement suprême, je veux dire une force enracinée dans leur être propre, susceptible d'agir hors de la nécessité, selon le libre arbitre. C'est ce qui confère à l'âme (humaine) sa valeur et sa supériorité (sur les êtres déterminés tels les anges) et qui implique par suite qu'elle peut se rapprocher du roi comme une femme vers son époux, et que le roi à son tour se tourne vers elle, par amour. De la sorte, les âmes sont les partenaires de Dieu dans la vivification du monde et dans son parachèvement⁴.

¹ Cet article est paru dans : *La pensée juive*, éd. Parole et silence, Paris, octobre 2014, pp. 69-93.

² *Psaumes* 84,7.

³ *Talmud de Jérusalem, Orla* 1:3.

⁴ *Sefer ha-kellalim, kellalim richonim (Livre des Principes, principes premiers)*, édité à Bené-Brak, Israël, par H. Friedlander, 1975, *siman* 28, p. 277. Louis Jacobs fait une brève allusion à ce thème de Luzzatto dans son *God, Torah, Israel*, London, Masorti Publication, 1999, p. 76. Traduction française : *La religion sans déraison*, Albin

Que dit Luzzato en substance ? Que quelque chose d'absolument essentiel se produit du fait même de l'instauration du libre arbitre de l'homme, c'est-à-dire, de la capacité d'agir de manière autonome et délibérée, et non plus en fonction du déterminisme divin. Chaque âme provient du monde divin dans lequel préalablement à sa descente en ce monde, elle vivait en totale dépendance, comme peut l'être un fœtus en gestation dans le ventre de la mère. L'âme est alors « sciée » de la souche divine, comme le nouveau-né de la matrice et qui voit son cordon ombilical être coupé à la naissance et ses poumons s'ouvrir à sa propre respiration. Toutefois, la métaphore relationnelle utilisée par Luzzato n'est pas ici celle de la mère et l'enfant. La scission renvoie, dans le langage du *midrach* évoqué, à la séparation primordiale d'Ève à partir de la côte/côté [*tsèlâ* : צלע] de l'Adam androgyne⁵. Et c'est encore de conjugalité et même de noce royale dont il est question par suite, lorsque sont évoquées les différentes étapes de la réunification du couple : c'est le roi qui au départ détient la majesté et la confère à la femme en l'épousant ; c'est la reine qui accède ensuite à un second degré de dignité, lorsqu'elle s'offre volontairement au roi en s'approchant de lui ; et c'est enfin, au degré ultime, le roi qui se tourne vers elle pour lui rendre l'amour. Il y a ici, comme en prélude, l'instauration graduelle d'une conjonction amoureuse, les deux premières étapes comptant pour marchepied vers le trône du couple royal. Le texte de Luzzato débouche sur le signifié, à savoir le partenariat entre Dieu et les hommes dans l'œuvre de parachèvement du monde.

L'originalité de cette table d'initiatives amoureuses réside dans le fait qu'elle se focalise sur une dimension insoupçonnée : celle de la *dignité* comme la condition majeure de l'amour plénier. Tentons de discerner les ressorts de l'approche de Luzzato. L'assertion majeure est que l'amour sous contrainte ou nécessité n'est pas l'amour au sens plénier⁶. Dieu a donc donné le libre choix à l'homme pour lui donner opportunité d'aimer et être aimé par consentement délibéré⁷. L'autonomie est en effet la condition nécessaire d'une véritable altérité. Et il faut être « autre » pour aimer librement. Car si l'homme était conditionné à aimer son Créateur, il n'en serait que l'émanation, l'extension, le pantin. Et Dieu serait bien seul, si l'on peut dire, avec Ses poupées mécaniques. Et mal aimé. L'amour robotique est sans valeur véritable car il est gagné d'avance. Mais la dignité humaine, que vient-elle faire dans cette affaire ?

Michel, 2011, p. 109. La source à laquelle il renvoie est le *Sefer Kelah pithé hokhma, kelal 4 (Livre des 138 portes de la Sageesse)*. En fait, Luzzato revient plusieurs fois sur ce motif dans son œuvre. Le passage que nous avons retenu est simplement plus développé. Jacobs désigne la conception théologique qui y est sous-tendue sous le nom de *nahama di-kessoufa* (« pain de la honte »). Toutefois, autant que j'ai pu en enquêter, cette dénomination apparaît seulement dans des sources cabalistiques et hassidiques plus tardives. Jacobs l'avait entendue de son maître, Rabbi E E Dessler (1881-1954). Cf. L. Jacobs, *Beyond Reasonable Doubt*, 1999, pp. 182-183. Dans son *Sefer Daât tevounot (Livre de la Connaissance des idées)*, 1-42, le Ramhal donne un exposé de sa doctrine théologique sous forme de dialogue entre l'âme et la raison.

⁵ L'homme primordial était bisexué, selon nombreux enseignements rabbiniques. C'est le cas du *midrach GnR* 8:1 mettant en perspective le verset *Gn* 1,27 (« Mâle et femme, Il les a créés ») à partir du verset : « Tu me serres/coupes/formes [צרתני : *tsartani*], derrière et devant » (*Ps* 139,5). Cette scission doit permettre à l'Adam androgyne de passer de l'état de « il n'est pas bon que l'homme soit seul » (*Genèse* 2,18) à « Je vais lui façonner une aide conjointe » (*ibid.*), c'est-à-dire, par la scission, à accéder à la pleine altérité dans le face à face.

⁶ Voir le *Zohar* qui distingue le grand amour (*ahava rabba*) du simple amour, en ce qu'il est exprimé encore malgré l'adversité, c'est-à-dire sans plus dépendre étroitement de la satisfaction (cf. Introduction, T. 1, 12a. trad. Mopsik, p. 78-79, Verdier, 1981).

⁷ L'idée que l'amour soit de plus grande valeur lorsqu'il est consenti librement et par émulation, suscite un amour plus grand encore, se trouve illustrée dans le *midrach* suivant à propos de l'amour du prosélyte : « Rabbi Chimôn fils de Yoḥaï enseigne : Certes, il est écrit : “ et ceux qui T'aiment, qu'ils soient comme le soleil quand il se lève dans sa force ” (*Juges* 5,31). Mais qui donc est plus grand, celui qui aime le roi ou celui que le roi aime ? Celui que le roi aime, ainsi qu'il est dit : “ (Dieu) qui aime l'étranger (le prosélyte car venu de lui-même vers Dieu) ” (*Deutéronome* 10,18). Les prosélytes sont chéris car partout ils sont dénommés comme Israël » (*Mekhilta de-rabbi Yichmâel, Michpatim, Massekhta de-nezikin* 18).

La dignité comme suprême charité

Luzatto part de la condition originelle des âmes qu'il regarde comme foncièrement humiliante. Elle est comparable à celle du pauvre qui, selon l'expression talmudique, « doit sa pitance à un autre que lui et, de ce fait, éprouve de la gêne à soutenir son regard. » Notons d'entrée que l'éthique juive est très sensible à cette question de la dignité du nécessiteux. La condition du pauvre peut être critique car sans dignité, la vie semble bien vaine. C'est ce que l'on peut entendre encore dans un autre enseignement talmudique :

Rav Natan bar Abba enseigne au nom de Rav : Le monde est bien sombre pour celui qui dépend de la table de son prochain, ainsi qu'il est écrit : « Il erre pour trouver son pain sans savoir où il l'obtiendra ; il sait que le jour est bien sombre pour lui » (*Job* 15,23). Rav H_isa en dit : Plus encore, sa vie n'est pas une vie » (TB, *Beitsa* 32b).

Maïmonide qui dresse une échelle des degrés de *tsedaka* (aumône, charité) place au sommet le fait de permettre à son prochain de ne plus avoir à dépendre de la *tsedaka* :

On compte huit degrés dans la charité, l'un plus élevé que l'autre. Le plus haut degré consiste à apporter son soutien à une personne en situation chancelante, soit par un don ou un prêt en en faisant un associé, soit en lui fournissant un travail pour qu'il n'ait plus à quémander, ainsi qu'il est dit : « Soutiens-le, fut-il étranger et nouveau venu, et qu'il vive avec toi » (*Lv* 25,35). Autrement dit : Soutiens-le pour qu'il ne sombre pas dans la précarité et se retrouve alors dans le besoin (*Lois des dons aux démunis* 10:7).

Et pour le *Midrach Avot de-rabbi Natan* (et parallèle), c'est le partenariat qui est clairement le *summum bonum* :

Celui qui fait la charité connaîtra la bénédiction. Celui qui prête (au nécessiteux) est meilleur. Et celui qui donne jusqu'à la moitié de son salaire ou de son affaire (pour l'associer) est plus méritant encore⁸.

Pourquoi, dans bien des cas, prêter est-il plus généreux que donner sans contrepartie ? Le principe en est très clair. La détresse du pauvre est plus fondamentalement un problème d'*indignité* que d'*indigence*⁹. Or le nécessiteux ne conquiert pleinement sa dignité que lorsqu'il accède à l'indépendance, en assurant son existence par ses propres ressources ; et plus encore, lorsqu'au final il peut donner à son tour de ce qu'il a gagné, voire en restituer quelque chose à qui lui a donné sa chance¹⁰. Et si l'échange de bons offices s'instaure en situation durable, c'est le partenariat. Une symbiose s'installe dans laquelle chaque partie, constituée d'elle-même, donne d'elle-même. L'autonomie se transforme alors en interdépendance volontaire et systémique qui fonde et alimente la relation d'amour, tout en assurant la dignité réciproque des deux partenaires, comme l'indique un passage suggestif du *Zohar* et qui a sûrement inspiré Luzzato :

Le neuvième commandement est de gratifier les pauvres en leur donnant leur pitance, ainsi qu'il est dit : « Faisons l'homme à Notre image, selon Notre ressemblance » (*Gn* 1,26). Faisons homme dans l'association du masculin et du féminin : « à Notre image », riche ; « selon Notre ressemblance », pauvre. Du côté Mâle, il est riche ; du côté Femelle, il est pauvre. De même que le Mâle et la Femelle sont des associés unis, que l'un se soucie de l'autre, que l'un donne à

⁸ Cf. *Avot de-rabbi Natan* A:41 ; cf. TB, *Chabbat* 63a, s.v. *gadol ha-malvè*.

⁹ Cf. Rachi, *ad loc.* : « Car ainsi, l'indigent ne conçoit pas de honte. »

¹⁰ Voir le midrach (*Ruth rabba* 3:4) où Chimôn ben Halafta, sous les conseils de son épouse s'enquière de retrouver le propriétaire de la perle qu'il a miraculeusement découverte. Il l'avait obtenue, la main « basse ». Il la restitue, « la main haute, comme celle de quelqu'un qui prête à son voisin. »

l'autre et le comble de bien, ainsi doivent être les hommes ici-bas, le riche et le pauvre conjoints, se donnant l'un à l'autre et se comblant de biens (*Zohar*, Introduction, I:13b).¹¹

Symboliquement, dans ce passage, l'état de pauvreté qui ressortit à « l'image » indique, en creux, la nécessité d'un élargissement pour atteindre la pleine « ressemblance » (*hidamout*) à Dieu, qui n'est autre que la pleine dignité, la « richesse »¹². Manière de dire que la dimension « femelle » doit pouvoir atteindre idéalement le même degré de dignité que la dimension « mâle ». C'est ce qui est obtenu lorsque le riche donne au pauvre et que le pauvre devenu riche donne à son tour de ce qu'il a lui-même acquis. Octroyer à autrui l'opportunité de fonder sa propre dignité, en l'élevant au rang de partenaire, constitue donc le summum de la charité.

Transposé sur un plan théologique, cela signifie que, pour le judaïsme, le plus haut degré de l'amour de Dieu envers les hommes se traduit non pas par le fait qu'Il leur prodigue *gracieusement* la vie (que ce soit la vie présente ou éternelle), mais par l'opportunité qu'Il leur offre de *mériter* leur existence par leur propre contribution et d'exprimer ensuite, à leur tour et de leur propre chef, et donc en pleine dignité, leur amour à Dieu. Le but de l'existence est l'acquisition de cette dignité et, ce faisant, de donner à d'autres l'opportunité de l'acquérir. Voilà pour la thèse essentielle.

Atteindre le mérite d'être

Voyons à présent comment la procédure de construction de cet édifice d'amour¹³ se décline dans divers enseignements traditionnels et mesurons-en les implications. L'un d'eux qui en concentre la substantifique moelle n'est autre qu'un célèbre enseignement de rabbi Akiva :

L'homme est bien aimé de Dieu car il a été créé à Son image. Mais un supplément d'affection lui a été manifesté quand il a su avoir été créé à Son image, ainsi qu'il est écrit : « car c'est à l'image de Dieu qu'Il a fait l'homme » (*Genèse* 9,6). Les Israélites sont bien aimés de Dieu puisqu'ils ont été dénommés « enfants pour le Lieu (Dieu) ». Mais un supplément d'affection leur a été manifesté quand ils ont su être désignés ainsi, comme il est dit : « Vous êtes, pour l'Éternel votre Dieu, Ses enfants » (*Deutéronome* 14,1). Les Israélites sont bien aimés de Dieu, puisqu'il leur a été confié un instrument désirable (la Tora). Mais un supplément d'affection leur a été manifesté quand ils ont su que leur avait été confié l'instrument désirable par lequel le monde a été créé, ainsi qu'il est dit : « Car c'est une instruction précieuse que Je vous livre, n'abandonnez pas Ma Tora » (*Proverbes* 4,2) (*Avot* 3:18-19).

De prime abord, le thème de la prédilection décliné à trois reprises semble quelque peu redondant. Il n'en est rien. Pour reprendre la métaphore de Luzzato, il existe un premier degré de dignité accordée à la reine du seul fait de son accession au trône par le biais du mariage. Pour rabbi Akiva, cela correspond, sur un plan universel, au fait que tout homme est dès la naissance élevé en haut rang, « bien aimé de Dieu » du seul fait d'avoir été « créé à Son image ». Et d'ajouter que se superpose à cela un amour singulier que Dieu voue à Israël par le

¹¹ Cf. le thème de la figure féminine « qui n'a rien par elle-même et tire sa nourriture du riche » (masculin) jusqu'à ce qu'à son tour, elle devient « jaillissante », dans le *Zohar*, éd. Mantoue, T. 1, 60ab. trad. Mopsik, p. 307, Verdier, 1981. Voir Mopsik, *Le Zohar*, tome III, Verdier, pp. 38-39, note 10.

¹² Pour saisir cette exégèse, il convient de porter son attention sur le fait que dans le verset cité « Faisons l'homme... » (*Gn* 1,26), le sujet est pluriel et le projet de création annoncé est double : « à Notre image » et « selon Notre ressemblance ». Mais au verset suivant relatant la création effective, seul le premier projet est réalisé et par Dieu seul : « Et Dieu créa l'homme à Son image, ... ». La logique interprétative est d'en déduire que le second projet – atteindre la ressemblance par la pleine conjonction du masculin et du féminin – incombe à l'homme et non à Dieu.

¹³ Telle est l'expression proférée lors de la quatrième bénédiction nuptiale : « Toi qui as formé l'homme à Ton image, une image ressemblant à Ton modèle, en érigeant pour lui un édifice éternel. »

lien plus intime de la « paternité ». C'est encore à ce stade un don unilatéral, pure grâce, car il s'agit, pour le donataire, l'enfant, d'une dignité héritée passivement par simple « filiation ». L'ambivalence est que le don est gratuit mais en même temps rend tributaire car il laisse le bénéficiaire en dette morale¹⁴. Il rabaisse en même temps qu'il élève. C'est donc pour l'homme une semi-dignité qui le laisse dans un entre-deux précaire. Il risque d'être déchu de ce qu'il a reçu, et dépité de ce à quoi il n'a pas encore accédé.

Attardons-nous quelque peu sur cette étape critique. Une exégèse talmudique observe que le verbe « *va-yétsèr* : וייצר » (façonna) dans le verset « L'Éternel Dieu façonna l'homme... » (*Gn 2,7*) est écrit exceptionnellement avec un dédoublement de la lettre *youd*. Elle en déduit que si l'homme est créé à l'image de Dieu, il l'est néanmoins avec deux penchants contraires, l'un de vie et l'autre de mort, littéralement « deux pouvoirs de façonnement »¹⁵. C'est le tiraillement de l'entre-deux qui sollicite le libre arbitre, la prise de conscience de la semi-dignité dont on est investi et qu'il s'agit de transformer en pleine dignité¹⁶. Le *Zohar* qualifie le bon penchant de l'homme au début de sa vie « d'enfant pauvre » car « il n'a rien (encore acquis) de lui-même »¹⁷. C'est l'indigence évoquée par Luzzato. L'homme vient au monde, dénudé. En repartira-t-il ainsi, humilié ? Cela dépendra de lui, de ce qu'il aura « façonné » durant sa vie. C'est, en langage symbolique, la sortie d'Égypte dont on part précipitamment, comme en accouchement, muni d'un simple « pain de misère » mais pour une haute destinée, et qui doit être relatée et revécue rituellement, selon la *Haggada* de *Pèssah*, « en débutant dans l'opprobre et en culminant dans la louange »¹⁸. En passant de la *filiation* à l'*affiliation*, en « choisissant la vie »¹⁹, l'homme contribue au façonnement (*yetsira*) de son être, à parfaire sa nature. « Enfant pauvre », il devient « riche ». Tel est le sens d'un enseignement bien connu :

« Quel est (le vrai) riche ? C'est celui qui se réjouit de sa part, ainsi qu'il est dit : « Lorsque tu te nourris du travail de tes propres mains, c'est un bonheur et un bien pour toi » (*Psaumes* 128,2) ; 'un bonheur', c'est être heureux dans ce monde ; 'un bien', c'est (le bien réservé) pour le monde futur » (*Avot* 4:1).

Bien sûr, il faut savoir se contenter de son sort pour être heureux dès à présent et ne pas gâcher sa vie et celle des autres à envier ce qu'ils possèdent, voire à le convoiter misérablement. Mais l'intention de cette maxime n'est pas tant, comme on l'a compris trop souvent, de prêcher la sobriété stoïque, la résignation à sa situation, sans nulle ambition. C'est même le contraire. Le verset cité en référence indique clairement que la richesse, identifiée ici à la félicité, consiste à jouir de son *propre* labeur, autrement dit de son investissement personnel, et non plus de dépendre de la « part » reçue d'un autre²⁰. Le « labeur » est l'effort consenti par l'homme pour gagner lui-même sa « vie », sa part en ce monde et au monde à venir²¹. Il est sa « part-icipation », ici et maintenant, et ultérieurement. À propos de quoi, le *Zohar hadach* fait remarquer :

¹⁴ Voir autour de ce vaste sujet l'incontournable *Essai sur le don* de Marcel Mauss (Puf, 2007, paru en 1925).

¹⁵ Cf. TB *Berakhot* 61a.

¹⁶ Tel est, croyons-nous, le sens du « supplément d'affection » dont il est à trois reprises question dans la *Michna* précitée, ce fait que l'homme prend conscience de la (semi) dignité dont il a été investi.

¹⁷ *Zohar* I, 179b, *Va-yéchèv*, Mopsik, tome III, p. 34.

¹⁸ *Michna*, *Pèssahim* 3:4.

¹⁹ Cf. *Dt* 4,37-40 et le verset : « J'ai placé devant toi la vie et la mort, le bonheur et la calamité. Choisis la vie, et tu vivras alors, toi et ta postérité » (*Dt* 30,1).

²⁰ Voir le verset qui sous-tend certainement cet enseignement : « J'ai vu qu'il n'y a rien de *mieux* que l'homme se réjouisse dans ce qu'il accomplit, car telle est sa part ; car qui lui donnerait à voir ce qui se passera après lui ? » (*Ecclésiaste* 3,22).

²¹ Il ne faudrait cependant pas s'y méprendre. La richesse n'est pas tant l'autosuffisance, l'autarcie, que le fait de ne pas être en situation de dépendance *unilatérale*. L'interdépendance consentie, la symbiose, n'est pas aliénation ! Être utile, voire avoir besoin l'un de l'autre, est constitutif de l'amour et n'est pas atteinte à la dignité, au contraire, elle le garantit.

[Rabbi Chalom enseigne que] (la tension entre le bon et mauvais penchant en l'homme) c'est afin de mettre l'homme à l'épreuve, de sorte que les justes, contrairement aux malfaiteurs, acquièrent un *faire-valoir* [*pithon pè* : פתרון פה]²².

Le séjour sur terre est une période probatoire, un laboratoire. La traversée des épreuves marque le pas d'un parcours initiatique, comme jadis celui d'Abraham, « l'aimant Dieu »²³. Les batailles remportées au cours d'une vie contre l'adversité constituent un « faire-valoir », terme emprunté au langage judiciaire. Il marque sur un plan théologique la « justification », au sens de *se faire juste* et, partant, de *justifier* son existence. Valeur ajoutée, elle constitue le second degré de dignité dont parle Luzzato, celui de la reine qui se tourne vers le roi par sa volonté et son propre désir. Telle est la réponse humaine à l'invitation de Dieu, de par l'alliance qu'Il a contractée avec lui. C'est alors et alors seulement que « le roi se tourne vers son épouse », troisième étape qui correspond à la troisième prédilection évoquée dans la maxime de rabbi Akiva : Israël est bien aimé de Dieu de par « l'instrument de rédemption qu'Il lui a confié », à savoir *conditionnellement* (la Tora est « instrument » non simple panacée), suivant que la Tora aura été effectivement appliquée par Israël qui en a reçu opportunité. La maxime de rabbi Akiva qui apparaît juste à la suite découle alors comme l'implication de ce processus :

Tout est entrevu²⁴ [par Dieu] et la liberté d'agir est donnée à l'homme. Le monde est jugé avec bienveillance, et tout dépend de la majorité des actes (*Avot* 3:19).

Concrètement, pour la tradition biblique et ensuite rabbinique, c'est l'accomplissement des *mitsvot* (les commandements divins), des *ma'assim tovim* (bonnes œuvres), qui incarne cette réponse d'amour. Sur un plan liturgique, cette réciprocité endossée par l'homme est marquée par le fait que la bénédiction proclamant que Dieu S'est épris du peuple d'Israël est aussitôt suivie de la profession de foi, le *Chemâ Israël*, qui invite à rendre l'amour : « Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir... » (*Deutéronome* 6,5). S'y vouer est le fondement du salut, de la « justification », comme le dit le même chapitre :

Et l'Éternel nous a ordonné de mettre en pratique toutes ces lois, afin que craignant l'Éternel notre Dieu, il nous soit accordé d'écouler des jours heureux, comme Il nous l'accorde aujourd'hui. Tel sera notre mérite/justification [*tsedaka tiyè lanou* : צדקה תהיה לנו] : garder et mettre en pratique tous ces commandements devant l'Éternel notre Dieu, comme Il nous l'a ordonné (*Dt* 6,24-25).

En écho de quoi, nous pouvons lire dans la *Michna* :

Rabbi Hanania fils d'Akachia enseigne : Le Saint béni soit-Il a voulu octroyer du *mérite* (*lezakot* : לזכות) à Israël et c'est pourquoi Il multiplia à leur intention l'étude de la Tora et les commandements, ainsi qu'il est dit : « L'Éternel désira établir Sa justice (*tsidko* : צדק), aussi agrandit-Il la Tora et la renforça-t-Il » (*Isaïe* 42,21) (*Maccot* 3:16).

²² *Zohar hadach* I, *Beréshit* 29b. La même idée formulée encore dans le langage judiciaire dans la maxime suivante : « Rabbi Eliezer, fils de Yaâkov, disait : Pour chaque commandement accompli, l'homme acquiert un défenseur, et pour chaque faute commise, un accusateur. Le repentir et les bonnes actions forment un bouclier contre l'adversité. » (*Avot* 4:13).

²³ Cf. *Isaïe* 41,8.

²⁴ Sur le fait que le terme צפוי (*tsafouï*) ne signifie pas, dans la michna, « prévu » (par prescience) mais « entrevu » (par expectative) ou « observé », cf. Ephraïm E. Urbach *Croyances et idées des Sages* (en hébreu), Magnès, Jérusalem, 1978, [trad. en anglais : *The Sages, their Concepts and Beliefs*, HUP, 1975], pp. 229-230. C'est seulement à partir de Maïmonide que ce dicton est interprété comme conciliation de la prescience et du libre arbitre, en raison de son traitement de la question, même si en fait Maïmonide n'a jamais interprété ce dicton dans ce sens. Cf. mon ouvrage, *À la limite de Dieu*, Paris, Publisud, 1998, pp. 32-36.

S'y appliquer raffine l'être et le purifie tel l'or ou le cristal. Tel est le sens littéral du mot *zekhout* (זכות) et que l'on peut retrouver dans un enseignement bien connu qui compare la réalisation des commandements au travail d'orfèvre, de forgeron ou de maître verrier²⁵ :

« Rav enseigne : Les commandements n'ont été donnés que dans le but de façonner (*letsarèf* : לצרף) les hommes... comme Dieu a forgé Abraham dans la fournaise ardente » (*GnR* 44:1)²⁶.

Et Reich Lakich de dire que « celui qui est méritant, Dieu le forge (*tsorafto* : צורפתו) à la vie » (*Yoma* 72b). Tel est sûrement un des sens sous-jacents de la célèbre maxime « la récompense de la *mitsva* est la *mitsva* »²⁷ : elle façonne en elle-même l'être, même si l'éclat de cette « alchimie » n'est pas immédiatement perceptible car encore confiné dans son écrin charnel. Le secret est que la justification est *ajustement*, transfiguration de l'homme en juste. Selon le langage mystique, compléter son être consiste à se revêtir du vêtement de gloire, la « tunique de lumière » qui sera recouverte dans le monde à venir²⁸. Ce que l'homme génère de mérite par ses actions revient à une « confection », à « couvrir » sa vie de sens.

Au fond, toutes les métaphores évoquées, que ce soit celle de l'enrichissement, de la plaidoirie, de la purification ou de la confection du vêtement convergent sur une seule et même idée : le but de la Création est de donner à la créature l'occasion de conquérir la *dignité* indispensable à une relation d'amour *réciproque* avec le Créateur. Elle consiste à pouvoir participer à l'œuvre divine, par « concrétion », et non plus à en être seulement consommateur ou récipiendaire. À édifier le monde, l'homme édifie son être. Un de mes maîtres, de mémoire bénie, le rabbin Léon Askénazi, a condensé en quelques lignes tout le sens de cette « ontogenèse »²⁹ :

L'histoire du monde est l'histoire de la conquête, par l'autre-que-Dieu, de son être définitif qui ne sera vrai que lorsqu'il le tiendra de lui-même. C'est-à-dire de l'être qu'il doit mériter pour l'obtenir. [...] Le temps (la durée du monde) est le temps du mérite. Le néant auquel renvoie la notion de Création est médiation d'altérité (c'est-à-dire ce qui ménage une latitude et permet la différenciation) entre l'être du monde et Dieu. Pour que l'autre-que-Dieu soit, et soit vraiment,

²⁵ זכוכית = *zekhoukhit* = verre, cristal : « On ne lui [la Sagesse] compare pas l'or ou le verre, on ne l'échange point contre un vase d'or fin » (*Job* 28,17). Pour le parallélisme synonymique entre les racines זכה (*zakho*) et צדק (*tsadok*), voir : *Job* 15,14 ; 25,4. Comme le remarque Elena Cassin, « l'idée exprimée par la racine *zkh* qu'on retrouve dans la plupart des langues sémitiques est : être pur, mais cette notion en implique un autre, à savoir celle d'intégrité. » La comparaison des versets de *Daniel* 6,22 (23) « *zakhou* » et *Ezéchiel* 14,14, « *besidkatam* » ainsi que la traduction grecque de la Septante, montrent que « à *tsedaka* correspond en araméen *zakhou* » (*Le semblable et le différent, symbolisme du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Paris, éd. La découverte, 1987, pp. 151-152). La *Zakat* (l'aumône, un des cinq piliers de l'islam) en arabe coranique équivaut à la *Tsedaka* : « Prélève une aumône [*sadaka*] sur leurs biens pour les expurger et les rendre purs [*tu tahirou houm wa-touzakihim*] » (*Coran* IX,103).

²⁶ Cf. « Comme la forge pour l'argent et le creuset pour l'or, l'Éternel forge/éprouve les cœurs » (*Proverbes* 17,3) ; « La forge est à l'argent et le creuset à l'or, ce que la valorisation est à l'homme » (*Proverbes* 27,21).

²⁷ *Maximes des Pères* 4:2. L'exégèse la plus courante est de considérer comme bienfait qu'un commandement entraîne un autre. Mais on peut également entendre que le bienfait de cet accomplissement réside en soi, par l'effet produit sur celui qui l'accomplit. Voir ce qu'en dit par exemple Rabbénou Behaï (Espagne, mort en 1340) : « Ne va pas croire que le commandement et la récompense pour son application sont deux choses distinctes. Elles sont *une* car la récompense n'est autre que la lumière qui illumine l'âme en la formant à l'au-delà » (*Kitvé rabbénou Behaï*, sur *Avot* 1:3, Schwall, p. 133).

²⁸ Voir pour exemple le cabaliste Meïr Ibn Gabbai (Espagne, 1480-1540) qui utilise la métaphore du vêtement tissé par le mérite de l'accomplissement des commandements et dont l'âme se pare en quittant le monde (cf. *Tolaât Yaâkov*, 71b-72a). Telle était selon diverses sources rabbiniques la vêtue de l'Adam (et Eve) primordial avant la faute, d'après une exégèse du verset : « Et l'Éternel Dieu fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau (עור : 'or) et les en vêtit » (*Gn* 3,21). « Tuniques de lumière (אור : or) », est-il écrit dans la Tora de Rabbi Meïr (*GnR* 20,12). Cf. Louis Ginzberg, *Légende des Juifs* I, Cerf, note 93, pp. 224-225. Cf. *infra*, note 49. L'éclat ("riche") de la vêtue primordiale, obtenu par la seule grâce divine, ne pouvait se maintenir que par allégeance à Dieu. Il ne résista pas à l'épreuve première (de l'arbre de la connaissance du bien et du mal). Adam et Eve se virent "nus" et "honteux", c'est-à-dire spirituellement "appauvris". Le mérite devint le composant nouveau, la condition nécessaire pour le "couvrement et le "recouvrement".

²⁹ Les explications du texte entre parenthèses sont de nous, pour en faciliter la lecture.

il fallait qu'il soit à partir du néant [...] Le temps est la dimension intérieure du dessein de Dieu. Dessein d'amour par lequel Il voulut qu'une autre soit, et soit vraiment³⁰.

Quant à l'idée que c'est par l'accomplissement des œuvres que se constitue l'être, elle affleure dans un fabuleux jeu de mots midrachique, par antanaclase³¹ :

« Vous observerez Mes commandements et vous les (*otam* : אתם) réaliserez (*Lv 26,3*) » – Rabbi Hama bar Hanina interprète ce verset ainsi : Si vous observez [Mes commandements de] la Tora, Je ferai comme si c'était vous (*atem* : אתם) qui les (*otam* : אתם) conceviez. Rabbi Akiva interprète ce verset ainsi : Si vous observez la Tora, J'ordonnerai à la terre de multiplier sa production, ainsi qu'il est dit « la terre livrera son produit » (*Lv 26,4*) ou Je bénirai l'arbre des champs et l'arbre fruitier pour qu'ils offrent davantage de nourriture, ainsi qu'il est dit « l'arbre des champs donnera son fruit » (*ibid.*). Rabbi Hanina bar Papa interprète pour sa part ainsi : si vous observez la Tora, Je ferai comme si vous (*atem* : אתם) vous (*atem* : אתם) réalisiez ! (*LvR 35:7*).

La charité de la charité

« Réaliser » équivaut donc à « se réaliser ». Insistons encore sur un point. Il s'agit bien de tous les commandements. La discipline, voire l'ascèse relative que la plupart requièrent, trempe le caractère. Mais le fait que l'ordonnance soit globale et globalement vivifiante n'implique pas qu'elle soit sans préséance. En l'occurrence, la *tsedaka* comporte, entre tous les commandements, un surcroît de vitalité. Déjà, la sagesse antique avait affirmé ce primat : « Celui qui cherche à agir avec justesse/équité [צדקה] et selon le droit est préféré par l'Éternel à celui qui apporte un sacrifice » (*Proverbes 21,3*). Le Sage, rav Assi, dira que « la *tsedaka* équivaut à l'ensemble des commandements »³². Plus tard, Maïmonide dira quant à lui qu'il faut veiller à accomplir le commandement de la *tsedaka* plus que tout autre commandement injonctif car elle est le signe révélateur du juste issu de la lignée d'Abraham³³. Le *Zohar* dit que ce commandement « peut plus que tout autre hausser l'homme à la figure d'Adam (à la ressemblance de Dieu) »³⁴. Mais pour en saisir toute la portée, il convient de porter toute son attention sur la polysémie du terme biblique « *tsedaka* ». Il a ceci de particulier, comme nous avons pu déjà l'entrevoir, de désigner hormis sa valeur (équité), à la fois l'opération (aumône, charité) et sa résultante (mérite, justification), comme l'indique ce verset : « Celui qui poursuit l'équité [*tsedaka* : צדקה] et la générosité, trouvera la vie, la justification [*tsedaka* : צדקה] et la dignité [*kavod* : כבוד] » (*Proverbes 21,21*)³⁵. Or, la dignité acquise par celui qui accomplit la *tsedaka* est d'autant plus grande et salvatrice qu'elle se focalise sur la dignité de qui en dépend, comme l'illustre un midrach très suggestif :

Selon Samuel aussi, [le peuple d']Israël n'est pas soumis au déterminisme des étoiles. Un jour Samuel et Abalat (l'astrologue) étaient assis ensemble quand passèrent devant eux des hommes qui se rendaient à un lac. – «Cet homme là-bas, il s'en va mais ne reviendra pas. Un serpent le mordra et il en mourra», prédit Abalat. – «Si c'est un enfant d'Israël, il reviendra», lui répondit Samuel. Ils étaient encore assis lorsqu'il revint du lac. Abalat se leva, fit renverser le sac que

³⁰ « La Création », dans : *La parole et l'écrit*, tome 1, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 158-159.

³¹ Figure de style exploitant la récurrence d'un mot pour faire surgir un double sens. La récurrence est sous-tendue dans le présent verset et déduite par exégèse, du fait que les pronoms *atem* et *otam* s'écrivent de la même manière.

³² Cf. TB *Baba batra* 9a.

³³ Cf. Lois des dons aux démunis 10:1.

³⁴ Cf. Introduction, T. 1, 13b, trad. Mopsik, p. 87.

³⁵ Cette polysémie utilisée par l'apôtre Paul constitue une clef pour comprendre sa doctrine. Elle se répercute en grec : צדק = justice = *dikaïosounè* ; צדיק = juste, justifié = *dikaïos* ; צדקה = équité, justification = *dikaïōsis*, *dikaïoma*. La différence est que chez Paul la justification passe d'abord par la médiation du Christ et qu'une bonne part de la doctrine chrétienne de la justification s'est davantage focalisée sur la grâce christique que sur l'œuvre de l'homme.

L'homme portait et on y découvrit un serpent coupé en deux. – “Qu’as-tu fait de particulier ?”, s’enquit Samuel auprès de l’homme. – “Nous avons pour habitude de collecter chaque jour le pain de chacun pour le consommer tous ensemble. Or, aujourd’hui l’un d’entre nous n’avait pas de pain. Comme j’aperçus qu’il en était gêné, je proposai aux autres : “Aujourd’hui, c’est moi qui rassemblerai le pain.” Quand ce fut à son tour de me tendre son pain, je fis semblant de le lui prendre pour éviter de lui faire honte. – “Tu as accompli une mitsva !”, lui dit Samuel qui, s’éloignant, fit le commentaire suivant : « La *tsedaka* délivrera de la mort » (*Pr* 10,2 ; 11,4). Non point d’une mort (accidentelle), mais de la mort elle-même (*Chabbat* 156b)³⁶.

Nous retrouvons au cœur de cette légende le thème de la honte de devoir sa pitance à autrui. La puissance sotériologique (rédemptrice) de l’acte charitable qui délivre de la honte, est associée au triomphe contre une mort programmée. Ce souci de la dignité d’autrui confère à un autre célèbre enseignement de rabbi Akiva une résonance inouïe :

Rabbi Akiba enseigne : « Aime ton prochain comme toi-même » (*Lv* 19,18), c’est cela le grand principe de la Tora ; autrement dit que l’on ne dise pas : “Puisque j’ai été humilié, que le soit également mon prochain ; puisque j’ai été injurié, que le soit également mon prochain.” Rabbi Tanhouma dit : Si tu as agi ainsi, sache bien que en réalité tu as humilié : « Dieu a créé l’homme à Sa ressemblance » (*Gn* 5,1) (*GnR* 24:7).

Formulé positivement, cela donne avec rabbi Eliezer : « Que la dignité de ton compagnon soit aussi chère que la tienne » (*Avot* 2:10). Ceci n’est pas à entendre comme une simple consigne morale. C’est la feuille de route de toute la vie, sa raison d’être. Plus encore, La vertu vivifiante de l’acte charitable ne se cantonne pas à celui qui donne. Elle se répercute sur celui qui en bénéficie si, à son tour, il fera acte de *tsedaka*. Nous avons vu précédemment que le plus haut niveau d’accomplissement de la *tsedaka*, est de donner opportunité aux autres de conquérir la dignité en devenant capables de charité. L’effet alors n’est plus seulement réflexif mais distributif. La *tsedaka* humaine ressemble alors à la *tsedaka* divine, car en créant l’homme à son image, et en créant les conditions pour qu’il conquière lui-même sa dignité, Dieu lui a offert la possibilité d’accéder à Sa « ressemblance ». C’est cette ressemblance qui à présent peut être communiquée. Au fond, tant qu’il s’agit de marquer rituellement son obédience à Dieu, ou même de se montrer charitable, nous n’en sommes encore qu’à un premier degré de dignité, la simple piété filiale que recouvre la notion de révérence, respect ou « crainte de Dieu ». Mais quand cette charité traduit, par *imitatio Dei*, le souci de la pleine dignité d’autrui, jusqu’à lui conférer la possibilité de se la constituer *par lui-même* en donnant à son tour, elle réalise alors vraiment le commandement de l’amour du prochain « comme soi-même », c’est-à-dire comme sa propre dignité³⁷. Autrement dit, charité de la charité, elle se hisse au plus haut degré de « l’amour de Dieu ».

Chrétiens et Juifs

Nous touchons ici à la grande question de la doctrine de la « justification » qui sépare notre religion du christianisme. Les théologiens chrétiens ont formulé la dichotomie suivante : L’homme est-il sauvé par Dieu du fait de son *mérite*, « justifié par les œuvres » (par les commandements qu’il accomplit) et par un travail connexe de repentir (pour les fautes qu’il a commises), comme le judaïsme le prétend ? Ou l’est-il, selon la définition de l’apôtre Paul, par la *grâce* divine moyennant la foi au Christ qui accorde la rémission des péchés (Jésus

³⁶ Voir ce *topos* dans l’apocryphe (deutérocannonique) *Tobie* 4,7-13.

³⁷ En ce sens, celui qui aime son prochain, « comme soi-même » aime Dieu « comme à Sa ressemblance » (*Gn* 5,1).

apportant le salut de l'âme à qui prête foi en lui) ?³⁸ Tel fut d'entrée de jeu la pierre d'achoppement, la grande controverse théologique avec le judaïsme à travers l'histoire. Au sein même de l'Église, la conception d'un mérite humain constitutif en soi du salut a été très tôt considérée par l'Église comme hérésie, à travers la condamnation du pélagianisme³⁹. Et elle est encore tenue par la plupart des chrétiens pour inadmissible, et ce, malgré les nuances et débats internes incessants sur ces questions. Ainsi peut-on lire la définition dogmatique des choses telle que les plus hautes autorités catholiques et luthériennes la formulent dans la *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*⁴⁰ :

4.1 *L'incapacité et le péché de la personne humaine face à la justification :*

19. Nous confessons ensemble que la personne humaine *est pour son salut entièrement dépendante de la grâce salvatrice de Dieu*. La liberté qui est la sienne face aux personnes et aux choses de ce monde n'est pas une liberté vis-à-vis de son salut. Ceci signifie : en tant que pécheur il est placé sous le jugement de Dieu et *incapable de se tourner de lui-même vers Dieu en vue de son salut, voire de mériter sa justification devant Dieu* ou d'atteindre son salut *par ses propres forces*. La justification est opérée *par la grâce seule*. Parce que les catholiques et les luthériens confessent cela ensemble, on peut dire que :

20. Lorsque les catholiques affirment que, lors de la préparation en vue de la justification et de son acceptation, la personne humaine « *coopère* » par son approbation à l'agir justifiant de Dieu, ils considèrent une telle *approbation* personnelle *comme étant une action de la grâce et non pas le résultat d'une action dont la personne humaine serait capable*.

21. Dans la compréhension luthérienne, la personne humaine est incapable de coopérer à son salut car elle s'oppose en tant que pécheur d'une manière active à Dieu et à son agir salvateur. Les luthériens ne nient pas que la personne humaine puisse refuser l'action de la grâce. Lorsqu'ils affirment qu'elle ne peut que recevoir la justification, *ils nient par là toute possibilité d'une contribution propre de la personne humaine à sa justification* mais non sa pleine participation personnelle dans la foi, *elle-même opérée par la parole de Dieu*.

Ce qui est déclaré ici nous semble se situer aux antipodes de ce que nous nous sommes efforcés de désigner comme la quintessence du judaïsme, à savoir le salut par le mérite. Certes, pour être honnête, il conviendrait de nuancer les choses. La dichotomie n'est pas aussi tranchée qu'il y paraît. Affleure ici et là dans des sources chrétiennes une notion de mérite complémentaire à la grâce, et dans des sources juives, une notion de grâce complémentaire au mérite, comme condition du salut⁴¹. Néanmoins, la ligne de démarcation qui sépare les

³⁸ Cf. *Romains* 3,25-27. Nous nous sommes exprimés plus en détail sur la question paulinienne dans un article intitulé « Paul et Israël, du retranchement à la greffe », paru en postface dans l'ouvrage de Paul Bony, *Un Juif s'explique sur l'Évangile, La lettre de Paul aux Romains*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, pp. 373-406.

³⁹ Doctrine du moine Pélage (350-420) ; le pélagianisme conditionnait le salut de l'âme non seulement à la grâce divine mais à l'effort personnel et l'efficacité du libre arbitre dans l'exercice de la vertu. Sa condamnation définitive comme hérésie fut ratifiée par l'Église au concile d'Ephèse en 431, après l'influence notoire de St Augustin.

⁴⁰ Cerf, Bayard-Centurion, Labor et fides, 1999. Le document est consultable en ligne sur le site du Vatican.

⁴¹ Pour un exemple talmudique d'affirmation de la nécessité de la grâce divine : « Rabbi Chimôn ben Lakich enseigne : Chaque jour, le mauvais penchant de l'homme prend le dessus sur lui et cherche à le faire mourir, ainsi qu'il est écrit : "Le méchant épie le juste, il cherche à le tuer" (Ps 37,32). Si Dieu ne lui portait secours, il ne pourrait le vaincre, ainsi qu'il est écrit : « L'Éternel ne l'abandonnera pas entre ses mains (du méchant), ni ne l'accablera au jugement » (Ps 37,33) » (*Soucca* 52b). Et pour un exemple néotestamentaire de l'accomplissement de la foi par les œuvres : « À quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise : "J'ai la foi", s'il n'a pas les œuvres ? La foi peut-elle le sauver ? Si un frère ou une sœur sont nus, s'ils manquent de leur nourriture quotidienne, et que l'un d'entre vous leur dise : "Allez en paix, réchauffez-vous, rassasiez-vous", sans leur donner ce qui est nécessaire à leur corps, à quoi cela sert-il ? [...] Veux-tu savoir, homme insensé, que la foi sans les œuvres est stérile ? Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres quand il offrit Isaac, son fils, sur l'autel ? Tu le vois : la foi coopérait à ses œuvres et par les œuvres sa foi fut rendue parfaite. Ainsi fut accomplie la parole de l'Écriture : "Abraham crut à Dieu, cela lui fut compté comme justice" et il fut appelé "ami de Dieu" Vous le voyez : c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule » (*Épître de Jacques* 2,14-16, 20-24).

doctrines se laisse entrevoir dès lors que l'on compare l'approche chrétienne au « jeu de rôles » sous-tendu dans la métaphore conjugale de Luzzato évoquée plus haut.

Expliquons-nous. Du point de vue juif, cela ne fait pas sens qu'un homme, de surcroît homologué à Dieu, accomplisse à lui seul ce qui doit l'être avec tout un peuple (Israël) et, conjointement, avec une bonne part de l'humanité⁴², au cours du long parcours gestatoire que constitue l'histoire. La venue intempestive d'un messie, *soter ex machina* (sauveur extérieur au monde) sifflant la fin de l'histoire, tel un arbitre la fin de la partie, en proclamant la rémission de tous les péchés et en déclarant achevé ce qui ne l'est pas encore, sape la dynamique de maturation morale devant Dieu. La tentation de démission humaine par alibi – l'impossibilité de vaincre le péché – ou par procuration – la promesse du pardon moyennant la profession de foi – (cette tentation) est trop grande. Et derrière ce problème se profile la raison profonde pour laquelle, pour le judaïsme, l'histoire du salut – comme l'amour – ne doit pas être un « *one-man show* » ou, dirions-nous, un « *one-God show* » dans lequel Dieu, à travers Son messie, jouerait tous les rôles à la fois, le Sien et celui de l'homme. C'est qu'il y va de la dignité humaine, et, en fait, de l'amour de Dieu, de Sa charité qui vise à instaurer cette dignité en permettant au sujet humain autonome de s'impliquer dans le salut du monde, et de ce fait, d'assurer une relation d'amour sinon *symétrique*, du moins *réciproque*, et donc pleinement honorable. Or c'est cette gestation si précieuse de la dignité, celle produite par l'effort humain, qui risque d'être interrompue dès lors qu'un messie émissaire de Dieu opère unilatéralement et subrepticement dans l'histoire... À moins que son opération au forceps soit considérée seulement comme une amorce, un premier palier de prédilection accordée à l'humanité. Auquel cas, cette rédemption gratuite offerte par la puissance divine révélée équivaudrait à celle qui a fondé l'élection d'Israël au sortir de l'Égypte, arrachée par la démonstration de force divine, « par une main puissante et un bras étendu » (*Dt* 26,8), mais qui secondairement l'a fait entrer dans une dynamique d'alliance sollicitant sa nécessaire participation.⁴³ Cette condition posée suppose que le messie ou prophète en question soit considéré par ses disciples, non point comme vicaire de Dieu, et dont l'œuvre propre se substituerait à l'œuvre humaine déployée dans l'histoire, mais comme un référent charismatique qui, par sa sagesse et ses actes de justice, incite l'humanité à remplir/accomplir son rôle – selon la terminologie talmudique reprise par Luzzato – de « partenaire de Dieu ».

C'est bien à une telle orientation – grâce à une relecture minutieuse de la pensée paulinienne – à laquelle réfléchissent des chrétiens contemporains. Partons des précisions de la *Commission biblique pontificale* traitant de la Bible et des Juifs, qui visent à redonner une certaine place aux « œuvres humaines » dans le projet de Dieu malgré le primat de la grâce christique dans l'économie du salut :

Ce n'est pas que l'apôtre (Paul) soit absolument contre toute « œuvre ». Il est seulement contre la prétention humaine de *se justifier soi-même* grâce aux « œuvres de la loi » (les commandements de

⁴² Voir le sens du midrach : Comment interpréter le verset : « Que Tes prêtres revêtent des vêtements de justice ! » (*Psaumes* 132,9) ? “Tes prêtres” – ce sont les justes des peuples du monde (*tsadiké oumot ha-ôlam*), parce qu'ils sont des prêtres pour Dieu dans ce monde-ci » (*Yalkout* Chimôni, Isaïe, réf. 429 ; *Otsar midrachim*, éd. Eisenstein, p. 486).

⁴³ Il me semble encore que lorsque le deutéro-Paul écrit aux Éphésiens qu'ils sont « sauvés par la grâce, par la foi, non de leur fait ou de leurs œuvres mais par le don de Dieu afin que personne ne se glorifie » (*Éphésiens* 2,8-9), c'est de la grâce élective dispensée par Dieu à travers Jésus aux païens – l'acquisition de la « *Israelitica dignitas* » (Cf. Vigile pascale 26, prière après troisième lecture, cité dans : *Catéchisme de l'Église catholique*, § 528, p. 116) – dont il est question, à l'instar de l'élection gracieuse d'Israël, comme le dit le même auteur paulinien : « selon qu'Il nous a élus en lui avant la fondation du monde, pour que nous fussions saints et irréprochables devant Lui en amour, nous ayant prédestinés pour nous adopter pour Lui par Jésus-Christ » (*Ép* 1,4-5) ? Ou comme Paul lui-même le dit sur l'antériorité de l'élection d'Israël, et sa gratuité, avant tout acte méritoire : « car avant que les enfants fussent nés et qu'ils eussent rien fait de bon ou de mauvais, afin que le propos de Dieu selon l'élection demeurât, non point sur le principe des œuvres, mais de celui qui appelle (*Rm* 9,11). Ainsi l'élection d'Israël *comme la Israelitica dignitas* dont se réclame l'Église doit encore se mériter ! Elle n'est pas tant *ontologique* que *déontologique*. Elle n'est pas un passe-droit.

la Tora). Mais il n'est pas contre les œuvres de la foi – qui d'ailleurs coïncident souvent avec le contenu de la Loi – œuvres rendues possibles grâce à l'union vitale avec le Christ. Il déclare, au contraire, que « ce qui compte », c'est « la foi qui œuvre par l'amour »⁴⁴.

À vrai dire, la question qui se pose est si la « foi œuvrant par l'amour [*pistis di agapès energoumein*] » (*Ga* 5,6) évoquée par Paul constitue une véritable autonomie d'action dans la mesure où un autre verset de lui précise que « c'est Dieu qui opère en vous, à la fois le vouloir et l'exécution même [*to thelein kai to energein*], au profit de Ses bienveillants desseins » (*Phil* 2,13). Le *Nouveau catéchisme* tend à lisser le caractère abrupt de l'énoncé selon lequel « Dieu agit en tout agir des créatures » en proclamant que « loin de diminuer la dignité de la créature, cette vérité la rehausse. »...⁴⁵ Or, en quoi la rehausserait-elle si aux dires d'un épigone de Paul : « Ce salut ne vient pas de vous, il est un don de Dieu ; il ne vient pas des œuvres, car nul ne doit pouvoir se glorifier » (*Ephésiens* 2,8-9) ? Ou, en droite ligne, si aux dires de la *Déclaration conjointe* citée plus haut, il est considéré que « lorsque la personne humaine “coopère” par son approbation à l'agir justifiant de Dieu, il s'agit d'une action de la grâce et non pas le résultat d'une action dont la personne humaine serait capable » ?

Ce positionnement qui tend à réduire le rôle de l'homme à une simple courroie de transmission de la grâce rédemptrice n'est pas sans donner du fil à retordre à certains théologiens chrétiens. L'un d'entre eux, Jean-Noël Aletti, préfère lire Paul comme entrevoyant une « synergie » entre la grâce opérant en la personne baptisée et sa propre action :

Prenant modèle sur la lecture luthérienne, la Déclaration commune (catholique et luthérienne, 1999) sur la *justification* semble insister sur le fait que Dieu fait tout dans le croyant, un croyant à qui on ne laisse comme seul agir que le peccamineux (le fait de pécher). Or Paul n'oppose pas activisme et passivité : le « par la foi seule » (Luther) ne veut pas dire que le justifié ne fait rien, car la foi est active et opère par la charité (*Ga* 5,6). Il faut d'ailleurs se rendre à l'évidence : l'agir du baptisé, telles que les lettres de l'apôtre le décrivent, est l'effet d'une réelle synergie, puisque la participation du croyant est encore et toujours grâce. Voilà pourquoi Paul peut inviter ses lecteurs à œuvrer pour le salut : « Travaillez à votre salut », leur dit-il en *Philippiens* 2,12. En d'autres termes, je me demande si, à cause du contentieux protestant/catholique, *l'insistance sur l'origine de la grâce, sur la gratuité totale d'un don qui ne vient pas de nos mérites*, n'a pas fait négliger, voire oublier la finalité de ce don, *car Dieu donne Sa grâce au croyant pour qu'il réponde à Sa volonté*⁴⁶.

Ce discours est à nul doute très proche du judaïsme. Sans détour, devons-nous professer qu'entre le travers possible d'une grâce salvatrice comprise comme simple amnistie (*sola gratia*) et bénéfique enchanté du seul fait de la foi (*sola fide*), du côté chrétien, et d'autre part, le travers possible d'une élection comprise comme intrinsèquement effective et alimentée par le mérite d'une piété accaparée par la hantise de la geste minutieuse (*dikdouk*), du côté juif – comme le rabbin A. J. Heschel (1907-1972) l'avait abondamment dénoncé⁴⁷ – il existe un juste milieu vers lequel peuvent converger les deux traditions, sans se confondre. Ce foyer commun est celui de l'amour réciproque entre Dieu et l'homme, de la charité comme commandement prioritaire (ou « vertu théologique », selon le vocabulaire chrétien) en ce qu'il confine au salut en exhaussant la dignité des deux partenaires.

⁴⁴ Commission biblique pontificale, *Le peuple juif et ses saintes écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, Cerf, 2001, chapitre II, § 45, p. 108. Le document est consultable en ligne sur le site du Vatican.

⁴⁵ *Catéchisme de l'Église Catholique*, I, art. 2, § 308.

⁴⁶ « Bible et dialogue œcuménique », dans : *Bible et science des religions*, Presses universitaires de Namur, 2005, p. 142.

⁴⁷ « Le corps sans l'esprit est un cadavre ; l'esprit sans le corps est un fantôme. » Cf. *Dieu en quête de l'homme*, Paris, Seuil, 1968 (éd. orig. 1955), p. 360. Voir mon article « La Halakha en mouvement », dans : *Abraham J. Heschel, Un Tsaddiq dans la cité*, sous la direction de Gérard Rabinovitch, Paris, Nadir, 2004.

La dignité de Dieu

J'ai bien évoqué « la dignité des deux partenaires ». Car il s'agit aussi bien de celle de l'homme que celle de Dieu ! En effet, comme l'avance une source audacieuse de la Cabale, le *Tikouné ha-Zohar*, la dignité de Dieu en tant que Créateur est elle aussi hypothéquée, comme suspendue pour ne pas dire compromise tant que l'action de l'homme ne la Lui rend pas :

Rabbi Chimôn dit : Si tout s'était passé autrement, si le Saint béni soit-Il n'avait pas créé le penchant au bien et au mal – qui sont lumière et ombre – il n'y aurait eu ni mérite, ni démerite pour l'homme de la Création. Il fallait donc qu'il soit créé avec ces deux inclinations. Un verset le résume : « Vois, j'ai mis aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal... » (*Dt 30,15*). Les compagnons répétèrent : Tout cela pourquoi ? N'eut-il pas été mieux que l'homme ne soit pas créé ? Il n'aurait en ce cas pas failli et déclenché tout ce qu'il déclencha dans l'En-haut, il n'y aurait eu dès lors ni perte ni profit ! [...] Réponse : La Tora de Création est le vêtement de la *Chekhina* (Présence divine immanente), et si l'homme n'avait pas été créé (pour l'accomplir), la *Chekhina* eut été dévêtue, comme un pauvre. Aussi, quiconque commet une faute, c'est comme s'il dépouillait la *Chekhina* de sa parure, et c'est ce en quoi consista en réalité le châtiment d'Adam. À l'inverse, quiconque réalise les commandements de la Tora, c'est comme s'il revêtait la *Chekhina* de son vêtement. C'est la raison pour laquelle les franges (*tsitsit*) et les phylactères (*tefillin*) doivent se comprendre comme étant les (vrais) vêtements : « Car c'est là sa seule couverture, le revêtement pour sa peau : sinon, avec quoi se couchera-t-il ? » (*Ex 22,26*). (S'il en est dépouillé) « avec quoi se couchera-t-il » dans l'exil ? Cela a déjà été expliqué ailleurs. Voyez : l'obscurité, c'est le noir de la Tora [les lettres écrites] et la lumière, c'est le blanc de la Tora [ce qui entre les lignes rend la noirceur intelligible...] ⁴⁸.

Ce texte renvoie à un passage talmudique déconcertant qui donne à penser que le tribut de la Création du monde est si exorbitant qu'il aurait mieux valu s'en passer :

Durant deux ans et demi, les écoles de Chamaï et de Hillel ont discuté la question de savoir s'il valait mieux pour l'homme de ne pas avoir été créé. Celle de Hillel a triomphé au compte des voix, concluant : Il eût été préférable pour l'homme qu'il ne fût pas créé ! Mais, ont-ils ajouté, puisqu'il l'est, qu'il examine minutieusement ses actes (*Érouvin 13b*).

Préférer que l'homme ne fût pas créé ?! Oui. Un monde créé sans que triomphe l'amour n'est pas digne. Autrement dit, le monde, en état, n'en vaut pas la peine. À moins, ajoute-t-on, de se mettre à pied d'œuvre pour le parachever. Car c'est la capacité assignée aux humains de concourir à la génération de leur être et, partant, de la Création tout entière, qui devra faire en sorte qu'au bout du compte, *rétrospectivement* seulement, le monde aura valu la peine d'être.

Mais le texte cabalistique va plus loin encore. La justification *a posteriori* par le mérite de l'action n'assure pas seulement la dignité humaine mais aussi celle de Dieu. Nous avons vu avec Luzzato l'humiliation que représente pour l'homme de devoir sa subsistance à la seule générosité de Celui qui lui donne vie. Le texte présent souligne l'indigence de Dieu : la *Chekhina* est comme dénudée, humiliée, si la Tora, « vêtement divin », ne remplit pas son office de médiation, d'instrument de la charité de l'homme. Charles Mopsik, maître et ami, de mémoire bénie, écrit :

Une tradition sans doute fort ancienne enseigne que l'homme, en accomplissant les commandements et les bonnes actions, tisse l'habit lumineux qui sera le revêtement de son âme dans le monde céleste. Pour notre auteur (du *Hénoch hébreu*), c'est le vêtement même de la divinité qui est façonné quand l'homme accomplit les commandements, vêtements de Dieu qu'il identifie à l'ange Métatron ⁴⁹.

⁴⁸ *Tikouné ha-Zohar*, 23a-23b, trad. Ch. Mopsik, *Zohar*, Tome I, pp. 132-133 ; autre agencement rédactionnel : *Zohar hadach, Tikounim*, II, 90a.

⁴⁹ Cf. *Le livre hébreu d'Hénoch*, introduction, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 72. Mopsik précise (en note 75) que dans l'*Apocalypse de Jean*, on peut lire à propos de la Jérusalem céleste, entité féminine : « Il lui a été donné de se vêtir d'un lin fin, splendide, pur, et ce lin fin ce sont les actes de justice des saints » (*Ap 19,8*). Martin S.

La « Tora de Création », c'est-à-dire le pacte qui doit arracher l'existence du monde de sa situation en suspens – et de ce fait oblige Dieu autant que l'homme à transformer l'essai, est la seule issue de secours face à l'impasse existentielle et relationnelle. Car quelle dignité eut valu à Dieu (et à Sa Tora) de créer des individus programmés à Lui être dociles et fidèles comme de vulgaires automates ? Et quelle dignité vaut à présent à Dieu d'avoir produit un monde inachevé dans lequel l'homme doté du libre arbitre suit si souvent son penchant au mal ? C'est ce que révélait déjà explicitement le verset de la *Genèse* :

L'Éternel vit que les méfaits de l'homme se multipliaient sur la terre, et que les pensées ourdies dans le cœur de l'homme devenaient de jour en jour plus perverses. L'Éternel se mit à déplorer la création de l'homme sur la terre, et Son cœur en fut contrit (*Gn 6,5-6*).

Tant que la vie humaine ici-bas n'est pas rendue pleinement viable, Dieu est pour ainsi dire en dette envers l'homme juste, responsable du fait qu'Il a descendu son âme dans un monde trop misérable. En somme, la dignité de Dieu est de réussir le pari de la Création ; celle de l'homme, de relever le défi. La dignité de Dieu est de *justifier* ce qu'Il a donné ; celle de l'homme, de *mériter* ce qu'il a reçu. C'est ce que nous sommes venus faire sur terre. Le foyer de convergence est l'œuvre de rédemption, la confection du « vêtement de justice » (*Ps 132,9*), « pour la dignité et l'éclat » (*Ex 28,2*), vêtement de l'homme mais aussi de Dieu. C'est en vue de ce tissage que s'insinue la présence secrète de Dieu en ce monde en attente de l'homme. C'est par la chaîne et la trame qui entremêlent les mailles sacrées, que doit s'instaurer une synergie du don et de la reconnaissance, entraîner les partenaires dans une émulation amoureuse – « attire-moi, et vers toi nous accourrons » (*Ct 1,4*) – dont le couple royal est le paradigme : « ce qui implique par suite que l'âme humaine peut se rapprocher du roi comme une femme vers son époux, et que le roi, à son tour, se tourne vers elle par amour. »

Cohen (voir son article : “The Tallit: Mystic Dimensions of the Garment,” in *Conservative Judaism* 44:3, 1993) a attiré mon attention sur le fait que le vêtement de lumière est celui avec lequel Dieu S'est Lui-même revêtu au moment de la Création : « Tu T'enveloppes de lumière comme d'un manteau, Tu déploies les cieux comme une tenture » (*Ps 104,2*). L'homme doit tenter de s'y faufiler par ses actes de justice, en *imitatio Dei* : « Car en Toi est la source de la vie, en Ta lumière nous verrons la lumière » (*Ps 36,10*). Ces versets sont proférés au moment où le fidèle s'enveloppe de son châle de prière.