(1988-1) **נִצָּבִים**

דְּבָרִים: lectures des quelques versets qui représentent la principale source qui concerne la תְּשוּבָה dans la תּוֹרָה . 3 questions en particulier.

Nous verrons que le même texte parle de deux réalités qui peuvent s’exprimer par le même vocable en hébreu qui est le terme de *תְּשוּבָה*, en particulier le sens du verbe d’où découle le mot de *תְּשוּבָה*.

דְּבָרִים chapitre 30 - Parashah נִצָּבִים:

Je reprends quelques notions de bases pour préciser le sens des termes.

Le mot de תְּשוּבָה dérive de la racine תשוב qui signifie dans son sens fondamental, revenir.

Et il y a une première signification du substantif תְּשוּבָה*:* c’est la conduite du retour à une conduite droite lorsqu’il y a eu une faute. Dans son sens simple et fondamental, la תְּשוּבָה c’est le retour sur la faute dans le sens du repentir.

Il y a un autre substantif qui se rattache à cette racine qui est שבה, le fait de revenir lorsqu’on a été éloigné. Par exemple dans l’expression de שִיּבָת צִּיּוֹן. Historiquement cette expression de שִיּבָת צִּיּוֹן‎ désigne le fait qu’à la fin du 2ème exil, entre le 1er et le 2ème Temple, c’est-à-dire entre le 1er et le 2ème royaume de Judah, a commencé le 2ème grand exil que l’on appelle l’exil de Babel, qui était l’exil des Judéens qui étaient les rescapés des Hébreux, puisque le royaume du Nord avait déjà été dispersé et détruit auparavant. Et lorsque Ezra et Néhémie ont décrété le retour à Sion, alors on a appelé le retour de Babel, de la Babylonie, [c’était au temps du royaume des Perses qui a ensuite été conquis par les Grecs] on a appelé ce retour שִיּבָת צִּיּוֹן.

Et le texte que nous allons lire entremêle pratiquement dans les mêmes versets et dans les mêmes expressions, une exhortation au retour à la conduite morale droite, ce que je vais schématiser en disant le retour à la תּוֹרָה (et nous préciserons qu’il y a différent niveau de ce retour), donc désigne le fait de תְּשוּבָה dans le sens de repentir, que je vais de nouveau définir de nouveau de façon élémentaire :

S’il y a eu faute, le fait de revenir sur l’attitude de la conscience qui est entrée dans la faute, de la guérir et de la revirginiser de cette atteinte que représente la faute, est la תְּשוּבָה. C’est intentionnellement que j’emploie ce terme de guérison qui est employé par les Prophètes chaque fois qu’ils parlent de l’exhortation au repentir. Il y a quelque chose de très proche entre la maladie de l’âme, la maladie de la conscience, la maladie duנֶפֶשׁ – je ne dirais pas de l’âme, la נְשָׁמָה - et ce que nous appelons la faute. La conduite de l’immoralité dans le sens strict représente un acte qui est fautif par rapport à une loi mais atteint la conscience du sujet même de la conduite morale.

Et la conduite du repentir est la guérison de cette atteinte. C’est pourquoi vous retrouvez toujours reliées la notion de guérison et la notion de repentir dans les versets des Prophètes qui l’utilisent.

Cette notion est propre aux catégories hébraïques concernant ce problème.

Le problème est important parce que nous connaissons un certain nombre de théories chez les psychologues et les médecins, et certains sociologues, qu’au fond la morale comme telle n’a pas de réalité propre et que les notions de bien et de mal doivent être ramenées et réduites à des notions de bons fonctionnements du psychisme. Et qu’il n’y aurait pas de fautes morales mais une maladie et donc il y aurait à évacuer la culpabilité morale et de considérer qu’il n’y aurait pas des pécheurs mais que des malades.

C’est toute une série de théories philosophiques, et je vous en cite un exemple : Lombroso pour lequel il n’y a pas de méchant il n’y a que des malades. C’est un sujet pour lui-même, c’est un problème délicat car c’est effectivement lié, et nous voyons que les prophètes parlent de la faute comme une maladie du נֶפֶשׁ, « maladie de l’âme » dira Maïmonide. Bien entendu la perspective n’est pas de réduire la moralité au comportement de la conscience psychologique. La conscience morale et la conscience psychologique renvoient à deux dignités très différentes de l’homme en tant que sujet. Il y a le sujet de la moralité et le sujet du comportement psychologique.

Je referme cette parenthèse et je me demande si je n’ai pas été imprudent de l’ouvrir.

Les versets que nous lirons entremêlent cette exhortation à la תְּשוּבָה – le revenir à la conduite droite lorsqu’il y a eu l’écueil, le piège de la faute, et d’autre part, שִׁיבַת צִּיּוֹן, le retour lorsqu’il y a eu exil et éloignement de אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל par l’exil.

Je vous rappelle les termes fondamentaux :

* תְּשוּבָה l’exhortation au repentir
* שִׁיבַת צִּיּוֹן le retour à Israël

C’est très frappant de voir, et nous allons en tirer les implications d’ailleurs, qu’il y a là un sujet propre à l’enseignement traditionnel juif qui est très actuel et qu’il est important de mettre en évidence dans les temps que nous vivons.

La 2ème question qui s’y greffe, ce sera une 3ème notion, c’est que ces textes que nous lirons vont poser aux פּוֹסְקִים – les décisionnaires qui établissent le code impliqué par les commandements de la loi. La loi en tant que loi donne un certain nombre de מִצוֹת mais il faut établir le code corollaire de cette législation – la Halakha – et les פּוֹסְקִים sont les grands maitres à travers les siècles. Les principaux en ont été les *Rishonim* dans le langage traditionnel, mais jusqu’à notre temps, les grands דַּיָּנִים sont des פּוֹסְקִים, des décisionnaires qui trouvent comment induire ou déduire parfois la législation pratique d’application des מִצוֹת de la תּוֹרָה.

*A propos de ces versets, il y a une grande controverse entre les décisionnaires : doit-on considérer* la תְּשוּבָה comme une des מִצוֹת de la תּוֹרָה ou *ne s’agit-il que d’une exhortation et non d’un commandement d’obligation* ?

Je m’explique :

La 1ère thèse considère la תְּשוּבָה comme une מִצְוָה dans le sens d’obligation, de חוֹבָה. Cela voudrait dire que parmi les 613 commandements de la תּוֹרָה, il y en a un qui serait formulé ainsi. Toute faute a pour conséquence l’obligation morale du repentir.

Il y  a une grande controverse entre Na’hmanide et Maïmonide à ce sujet. Je vous dis de suite quelles sont les 2 positions :

=>  Pour Maïmonide il n’y a pas d’obligation de תְּשוּבָה en cas de faute, il considère que c’est un comportement naturel de la conscience de l’homme à qui s’adresse la תּוֹרָה , qui l’accepte et pour qui la notion de faute est vraiment faute. Il considère qu’il y a là une tendance de la conscience morale, par elle-même, de se repentir d’une faute qui a été faite. La תּוֹרָה   donnant comme מִצְוָה obligation l’aveu de la faute.

=>  Pour Na’hmanide, la תְּשוּבָה est une des 613 מִצוֹת de la תּוֹרָה: en cas de faute il faut considérer comme obligation de la תּוֹרָה d’avoir à se repentir.

Nous aurons donc à distinguer dans le même texte ce qui concerne la תְּשוּבָה - repentir en cas de faute et le retour en Israël s’il y a eu exil.

*Cela peut paraître étonnant mais c’est là ce qu’il faut découvrir : lorsque la תּוֹרָה parle de תְּשוּבָה on ne sait pas exactement de quoi elle parle. A priori s’agit-il du retour en* אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל *? Ou s’agit-il du revirement de la conscience après une faute* ?

Vous voyez à quel point nous sommes peu familiers aux catégories authentiques de la tradition à ce sujet.

Je mets un peu les pieds dans le plat si j’ose dire: Aujourd’hui dans la génération actuelle, ces deux mouvements de retour sont indéniables. Le peuple Juif est revenu en Israël et d’autre part, corollairement, la reconstruction des communautés en Europe, en particulier en France, après la Shoah a contribué à un mouvement de retour à la תּוֹרָה parmi les rescapés - les תְּשוּבָה בָּעַלֵי. Il semble que ces deux perspectives sont radicalement distinctes, en tout cas dans le milieu qu’on appelle le milieu des ‘*Haredim*. L’idée du retour en אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל et l’idée du retour à la תּוֹרָה semblent complètement distincts mais la תּוֹרָה les identifie. Je m’étonne de ce que personne ne s’en aperçoive. Mais il ne faut pas s’en étonner à ce niveau-là : il y a tellement de choses qui pour la תּוֹרָה vont de soi et pour le juif pas du tout...

Dans une étude, le Rav Jolti, un des grands rabbins ashkénazes de Jérusalem, pose ainsi le problème.  Il cite Rambam dans les lois sur le repentir :

*« Hil’hot Teshouva: Perek Rishon Halakhah Rishonah :*

« Toutes les מִצוֹת, *Asseh vLo Taaseh*, positives ou négatives, si un homme a transgressé l’une d’entre elles, *ben bezadon ou ben bishgaga* - soit intentionnellement, soit non intentionnellement*,*   (Je devrais dire involontairement, mais c’est déjà un terme négatif *bishgaga* cela veut dire ma responsabilité, en tant que décision de ma volonté de faire vraiment ce que j’ai fait et qu’il n’y avait pas à faire, n’est pas engagée : lorsque j’ai été pris par le jeu de la vie dans tous les conditionnements qui font que les actions sont « quasi » responsables). *Bezadon* c’est quand je suis vraiment responsable de ce que je fais. *Bishogah*, c’est la majorité des comportements de la vie quand je suis pris par les machinations des choses machinales).

*Kesheaasse Teshouvah* lorsqu’il fera תְּשוּבָה*,*

*Késhéaasseh Teshouvah* l’expression *Asseh Teshouvah* n’est pas de l’hébreu très classique et pourtant Maïmonide est un puriste de l’hébreu. L’expression correcte est *Larzo biteshouvah*.

Mais finalement on s’est habitué à *Laassot Teshouvah*.

*Véashouv me’heto ‘hayav midvadot* Et qu’il revienne de sa faute, il doit avouer...

Pour Rambam c’est très clair dans son expression qu’il considère que la תּוֹרָה ne compte pas parmi les 613 מִצוֹת la תְּשוּבָה mais le fait d’avouer sa faute lorsque l’homme fera תְּשוּבָה.

Et on cite le verset :

*« Et ils avoueront leur faute » : zeh viduï devarim* c’est l’acte du וִדּוּי.

La conduite du repentir est une des conduites morales les plus difficiles. C’est pourquoi nous avons énormément de textes et de références importantes qui montrent que nous sommes toujours aidés à faire תְּשוּבָה:

=> Soit par le jeu de la vie qui finalement accule la conscience à ce revirement, ce retour sur elle-même, et en général ce sont des יִסוּרִים. C’est difficile à expliquer, seuls les grands romanciers sont capables de décrire dans des romans de 600 pages comment finalement et par quelles associations d’événements on est mené à regretter certaines conduites et on est acculé, pour pouvoir supporter sa propre conscience, à décider qu’en fin de compte il vaut mieux être ainsi et comme ça...C’est très difficile à mettre en catégorie philosophique. Il y a là une description phénoménologique et existentielle des comportements de la conscience morale qui fait qu’en fin on préférera le bien au mal parce que le mal est insupportable. Mais pas forcément d’abord par vertu à l’origine du mouvement de תְּשוּבָה, mais parce que la vie nous contraint à préférer le bien au mal. Cette תְּשוּבָה, bien que de niveau inférieure est acceptée. Elle le commencement des degrés de la תְּשוּבָה mais elle est acceptée bien évidemment. C’est la *תְּשוּבָה MéYirah,* la תְּשוּבָה qui vient de la crainte. Il y a différents niveaux de crainte. Le 1er niveau de cette aide qui est donnée consiste en les יִסוּרִים : le jeu de la vie fait que je préfère être bien que mal.

=>  Il y a une autre manière d’être aidée qui s’appelle *Shiata Dishmayah*. Et là l’aide vient d’En-haut. C’est également difficile à expliquer rapidement. Différents facteurs peuvent  jouer. Il y a ces êtres privilégiés qui sont aidés à être moraux. Soit par aide directe, et après tout le bon Dieu décide ce qu’Il veut, soit par le fait que le mérite des ancêtres joue de façon toujours mystérieuse. Donc, c’est un sujet toujours un peu mystérieux. Je crois que chacun d’entre nous a eu une fois cette expérience. Il suffit d’une fois pour savoir qu’elle est réelle, on fait l’expérience dans certaines occasions de comportements de choix difficiles que l’on est aidé, on croit qu’il s’agit d’intuition ou de moment de grâce (c’en est un) et on est aidé à faire תְּשוּבָה.

Cela d’appelle *Teshouvah Méahavah.* C’est très différent comme comportement :

=>  *Teshouvah MéYirah* : regretter le mal que l’on a fait à cause de la crainte de la situation dans laquelle cela nous met,

=>  *Teshouvah MéAhavah* : se repentir du mal que l’on a fait pour amour de la vertu, ce qui est une תְּשוּבָה un peu plus élevée.

Dans tous les cas la difficulté de la conduite du repentir vient en fin de compte de l’aveu, parce que l’aveu c’est lutter en général contre ce qui est la cause de la faute : l’orgueil.

*Je vous cite une analyse du Maharal qui a posé le problème de la manière suivante : nous avons milles occasions de fauter pour différentes raisons, mais si on réfléchit à la motivation profonde de la faute quelle qu’elle soit on trouve qu’il s’agit de l‘orgueil*. Pas n’importe quel orgueil mais l’orgueil d’être. C’est un orgueil métaphysiquement très profond. Lorsqu’une conscience s’éveille à l’être, quelque soit l’événement auquel cet éveil se produit, il arrive que cela s’exprime en orgueil d’être. Cela prend sa source dans l’éveil chez l’enfant qui se découvre existant... l’égo s’installe ...etc. C’est un trauma qui risque de s’installer chez l’enfant et il faut y être vigilant sinon cela s’installe pour toute la vie et c’est difficile à évacuer. C’est un choc énorme, une sorte de vertige de l’enfant qui découvre qu’il existe. Il y a un moment délicat du développement de la personnalité, et il arrive que cela s’exprime en orgueil d’être. L’égo s’installe...

Le Maharal dans une analyse importante montre que derrière toute faute se trouve finalement cet orgueil d’être qui est au fond finalement la faute du 1er homme. Et avec des implications de diverses sortes au niveau des catégories morales dont la principale est l’ingratitude.

Admettons qu’on ne sait pas quel est le contenu de la faute du 1er homme. Le récit biblique est hermétique. Il faut comprendre que nos ancêtres ont eu le courage d’être les premiers humains. Adam et Eve ce n’est pas rien, ce sont les être vivants qui les premiers ont eu le courage d’être hommes.

Il y a une ingratitude de la théologie chrétienne pour le 1er homme. Il est chargé de tous les péchés du monde entier. [Pour la tradition juive], Adam a fait תְּשוּבָה et a été pardonné.

Caïn a été le premier à faire תְּשוּבָה et l’a enseigné à son père Adam. Lorsqu’il en a eu l’expérience Adam a chanté מִזְמוֹר שִׁיר, לְיוֹם הַשַּׁבָּת.

On ne connait pas le contenu de cette faute. D’après les traditions, il s’agissait d’un fruit qui a été  mangé et cela aurait déclenché tout ce qui se passe dans le monde depuis là jusqu’à nous y compris... ? C’est inouï. Et on dit cela pieusement.

(Humour juif : A Rosh Hashana on mange une pomme au miel)

On ne parle pas du contenu de l’acte, c’est un autre sujet, mais le texte donne une indication dans la tentation du serpent : « vous serez comme Dieu connaissant le bien et le mal » : il y a une sorte d’ingratitude qui se mêle à ce vertige de découverte de la créature qui se découvre existant : A la manière de Descartes : « Je faute donc je suis !».

Le Maharal utilise l’expression « *Yédéi Âvérah* - la main de la faute » ce qui fait que je tombe dans une faute quelle qu’elle soit – c’est l’orgueil.

Effectivement, avouer un défaut, avouer une faiblesse, avouer un manquement, dont on est conscient, cela vient heurter cet orgueil fondamental de l’égo humain dont j’ai parlé. C’est pourquoi l’aveu est une entreprise difficile.

Deuxième parenthèse sur ce  point : c’est d’avouer à voix haute.

En tout cas pour les fautes vis-à-vis de Dieu c’est entre nous et nous avons une liturgie qui nous aide à formuler l’aveu devant le Créateur, en communauté. On est aidé par le texte.

Pour les fautes vis-à-vis du prochain, l’aveu doit être devant témoins. Halakha : Il faut dire exactement ce qu’on a fait et il faut deux témoins pour que ce tort causé soit lavé. Il faut être conscient que la difficulté de la תְּשוּבָה réside dans l’aveu. Si la personne à qui on a causé du tort n’est plus de ce monde, il faut aller devant la tombe avouer avec un *Miniane* ce qu’on a fait. Les choses sont sérieuses. Les gens pieux lorsqu’ils apprennent le décès de quelqu’un prennent la précaution de lui demander pardon avant l’enterrement.

C’est là la thèse de Maïmonide : il considère que c’est un comportement co-naturel au צַדִּיק: en état de faute il va de lui-même se repentir. Mais pour que le repentir soit authentifié il faut qu’il y ait aveu : c’est le commandement de la תּוֹרָה. Cela économise une difficulté : si je considère que la תְּשוּבָה est une מִצְוָה parmi les 613, cela veut dire que la תּוֹרָה considère qu’on ne peut pas appliquer la תּוֹרָה . (Si la תּוֹרָה comporte la מִצְוָה de תְּשוּבָה cela voudrait dire qu’elle ne s’adresse qu’à des fauteurs).

Q : C’est la même chose avec la מִצְוָה d’aimer son père et sa mère ?

R : *C’est un cliché et une erreur de croire que les enseignements de la תּוֹרָה sont rationnels* : mais si la תּוֹרָה demande le respect des parents c’est qu’elle sait que naturellement on est tenté du contraire. C’est précisément aux צַדִּיקִים que la תּוֹרָה doit dire : « respecte tes parents !». Parce que le fonctionnement naturel de l’engendrement des générations fait que naturellement il y a le conflit des générations. La תּוֹרָה nous prévient du danger, et c’est rassurant. Les psychologues ont beaucoup étudié cela. Au moment de la crise d’adolescence, il y a naturellement des tendances anti-parentales. Les adolescents se croient pervers mais c’est naturel. C’est là que la תּוֹרָה intervient face à ce fonctionnement naturel pour ordonner le respect des parents.

Et il y a différents niveaux – pensée – parole - action...

La Halakha est très minutieuse pour le respect des parents.

Exemple : «  לֹא תִרְצָח - Tu n’assassineras pas ».

On pourrait se demander à qui la תּוֹרָה parle ? Israël sorti d’Egypte, seul peuple qui accepte la loi morale comme loi du salut et la תּוֹרָה ordonne « לֹא תִרְצָח» comme à un peuple d’assassins ?

Cela va très loin.

Même l’exhortation au monothéisme est difficile !

Lorsque la תּוֹרָה dit : « יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד שְׁמַע » à qui s’adresse-t-elle ? Le seul monothéiste au monde !

לֹא תִרְצָח: La Halakha : même pas avec une parole ! Même pas avec un regard !

En littérature française : « une œillade assassine ».

Cf. toute l’histoire du הַרַעעַיִןqui peut créer un deuil avec un seul œil.

Pour Maïmonide c’est très clair, une conscience qui a été une fois sensible à la valeur morale quelque soient les pièges de la vie et les écueils et les échecs, et bien c’est d’elle-même qu’elle finira par revenir et par faire *תְּשוּבָה*.

Et là nous avons une philosophie de la vie selon Maïmonide qui est très « aristocratique ». Pour Rambam la תּוֹרָה parle à une élite morale et il considère que cette élite ce sont les hommes normaux. Il faut donc une ascèse de santé morale avant de recevoir la תּוֹרָה.

Question : Que signifierait que la תּוֹרָה comporte la תְּשוּבָה comme un des 613 commandements ?

Le Rav Kouk a enseigné à ce sujet : il y a un autre niveau de la תְּשוּבָה qui implique que la תּוֹרָה nous demande de faire תְּשוּבָה: le צַדִּיק est constamment en conduite de תְּשוּבָה. Cela inverse la perspective : La תּוֹרָה n’a qu’une seule chose à dire au צַדִּיק : c’est de faire תְּשוּבָה!  La תְּשוּבָה de quoi ?

Il y a deux situations de manquement à l’absolu :

=>  soit la révolte contre le bien, c’est la faute,

=>  soit le fait d’être inférieur à un niveau de vertu qui pourrait être supérieur. Le fait de ne pas encore être mieux, c’est là-dessus que le צַדִּיק fait תְּשוּבָה de manière permanente.

Il semble y avoir contradiction puisqu’il s’agit également d’ascension, de progression, d’amélioration, et pas de תְּשוּבָה?

C’est là que le Rav Kouk a mis en évidence dans *Orot Hateshouvot*, le fait que la תְּשוּבָהn’est pas qu’un mouvement de la conscience morale. C’est un mouvement du monde lui-même de retour à sa source.

Nous avons vu dans d’autres études que la Création consiste à situer une créature loin du Créateur. Par conséquent, la situation de créature est une situation d’exil. Le monde est donné à un éloignement. C’est cela la Création. Toute créature, chacune à sa manière, ne peut pas ne pas percevoir cette absence de proximité, cette expérience d’être exilé et d’être éloigné de l’essentiel.

Je crois que  le thème de l’exil du paradis a ici sa source. Lorsque nous prenons conscience de nous même nous nous percevons comme exilé d’un paradis quelconque qui serait notre véritable monde. Chaque créature le perçoit à sa manière. Par conséquent, toute l’histoire du monde selon l’enseignement du Rav Kouk dans *Orot haQodesh*, c’est un retour à cette proximité.

Il y a donc un mouvement cosmique de la תְּשוּבָה.

C’est très important de voir que le terme hébreu de קָרְבָּן que l’on traduit par « sacrifice » se rattache à une racine qui signifie s’approcher. C’est-à-dire que l’acte de sainteté – en latin l’acte sacré « *sacer facere* » – est un acte de rapprochement de la source de la sainteté - cela s’appelle le קָרְבָּן – qui est mal traduit par le terme de « sacrifice » qui connote une destruction de bien par culpabilité.  Cf. le Potlatsh dans les sociétés dites primitives : qui est une destruction de bien pour témoigner de la richesse. Cf. dans les sociétés modernes le cadeau de Noël ou de Hanoukka dans les sociétés modernes.

Ce comportement est attaché a une culpabilité cachée et ce scrupule fait qu’on considère que détruire le bien compense la faute. Il y a là un vertige pathologique. D’où l’idée du sacrifice et que l’acte sacré par excellence c’est de détruire quelque chose pour compenser une faute. Payer. Mais c’est finalement une mentalité païenne.

La thèse de Maïmonide :

La תְּשוּבָה est un comportement naturel. Dans les principes de législation, selon le code de Maïmonide, la תּוֹרָה ne légifère que là où la conscience est libre. Là où il y a comportement naturel il n’y a pas de place pour un commandement de la loi parce qu’il n’y a pas de liberté. Dit de manière plus accusée : Le צַדִּיק n’est pas libre de faire ou ne pas faire תְּשוּבָה, il ne peut pas faire autrement que faire תְּשוּבָה. Sa conscience ne le laissera pas tranquille. Même celui qui n’est pas forcément צַדִּיק, le remord le rongera et il préfèrera se repentir que de continuer à souffrir du remords. (Pardonner à quelqu’un est vraiment un acte de חֶסֶד qui fait du bien et soulage la conscience d’autrui).

Et s’il y a commandement pour Maïmonide c’est celui de l’aveu.

L’aveu doit être à voix haute. Pourquoi à voix haute ?

Dans la voix intérieure, dans notre vie intérieure il y a possibilité de penser des choses contradictoires simultanément. La velléité de תְּשוּבָה n’est pas encore claire. Il faut l’engagement par la parole pour que la conscience dise ce à quoi elle s’engage.

Enseignement du Pri Tsadik : seuls pour les grands צַדִּיקִים l’intention de תְּשוּבָה est suffisante.

C’est connu par les psychologues depuis la catharsis psychanalytique : lorsque le patient est capable de parler de ce qui le préoccupe, c’est le commencement de la guérison. Le médecin sait de quoi il s’agit mais attend que le patient ait le courage de dire et c’est le signe de la délivrance...

C’est très parallèle. La תּוֹרָה le savait déjà.

Na’hmanide :

Dans son commentaire de la תּוֹרָה il a écrit de manière très claire dans son commentaire sur le verset de נִצָּבִים chapitre 30, verset 11 :

נִפְלֵאת הִוא מִמְּךָ וְלֹא רְחֹקָה הִוא כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לֹא

*Car cette מִצְוָה* *que je te prescrits aujourd’hui* *n’est pas trop extraordinaire pour toi*

*N’est pas trop loin pour toi,*

לֹא בַשָּׁמַיִם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָּנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה

*Elle n’est pas dans le ciel* *pour dire* *qui montera pour nous au ciel* *et la prendra pour nous*

*et nous la fera entendre et nous l’accomplirons,*

וְלֹא מֵעֵבֶר לַיָּם הִוא לֵאמֹר מִי יַעֲבָר לָנוּ אֶל עֵבֶר הַיָּם וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ וְיַשְׁמִעֵנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה

*Elle n’est pas au-delà de la mer* *pour dire* *qui traversera pour nous la traversée de la mer* *la prendra pour nous* *Et nous la fera entendre pour que nous l’accomplissons.*

כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ

*Car la chose est près de toi grandement Sur ta bouche et dans ton cœur pour l’accomplir.*

Pour Na’hmanide, la מִצְוָה dont il est parlée ici c’est la תְּשוּבָה à cause du contexte des versets précédents que nous verrons dans la 2ème partie de l’étude.

Pour toutes les sources de la Guemarah, cette מִצְוָה n’est pas la תְּשוּבָה, mais l’étude de la תּוֹרָה. Ramban lui, préfère considérer que la תְּשוּבָה est une מִצְוָה et en voici le verset.

*Ramban :*

*« C’est une מִצְוָה* *de la תּוֹרָה qui nous prescrit de faire ainsi, et c’est le sens de l’expression « sur ta bouche et dans ton cœur pour l’accomplir » : avouer la faute (avon) ! »*

Na’hmanide suit sa propre opinion pendant tout le verset : la מִצְוָה c’est la תְּשוּבָה, et il faut la bouche et le cœur : avouer et le dire alors que le Pshat habituelle de ce verset c’est l’étude de la תּוֹרָה comme nous le verrons.

La différence de ces 2 thèses est claire : c’est que semble-t-il Maïmonide  considère la תְּשוּבָה comme une attitude naturelle dans la 1ère doctrine.

Le problème est très proche de celui du retour en אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל. Là aussi c’est quelque chose qui devrait aller de soi. Et vous remarquez à quel point les Juifs ont besoin d’être aidés pour quelque chose qui devrait aller de soi ! Cela devrait aller de soi dès que le retour d’exil est possible, et cependant il faut énormément d’aides supplémentaires pour que cela s’effectue quand même. C’est très parallèle.

Dans les 2 cas, nous trouvons que dans le code selon Maïmonide, il n’y a pas de מִצְוָה formulée qu’il faille faire תְּשוּבָה en cas de faute, ni de מִצְוָה formulée qu’il faille réaliser שִיּבָת צִּיּוֹן revenir de l’exil.

Beaucoup de Juifs de laגָלוּת dans leur bonne foi de leur propre piété argumentent que le code de Maïmonide ne contient aucune מִצְוָה d’habiter en Israël.

Le contre-argument suffisant consiste à mettre en évidence cette chose invraisemblable : il faut démontrer des choses qui devraient aller de soi. C’est dire la chute du niveau de la moralité par rapport à la תּוֹרָה.

Dans les deux cas, s’il faut démontrer qu’il faut se repentir en cas de faute avec Maïmonide on peut dire : de qui parlez-vous ?

Ou alors s’il faut démontrer le retour en Israël si on est en exil.

Maïmonide trouve invraisemblable d’avoir une מִצְוָה pour cela.

Alors que Na’hmanide se préoccupe des Juifs comme ils sont et il faut les aider.

C’est le travail difficile des rabbins actuels qui est de démontrer des évidences.

De la même manière pour la תְּשוּבָה et le retour en אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל.

Le Rav Mosheh Boshko a répondu au *Psak* du Rav Ovadia Yossef (dont un des arguments est qu’il n’y a pas de מִצְוָה d’habiter en אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל et donc pas de מִצְוָה de libérer la terre d’Israël et s’il n’y a pas de מִצְוָה on n’a pas la droit de se mettre en danger...etc.) : « Mais y a t-il une מִצְוָה d’habiter en exil ? »

Ce qu’il y a d’extraordinaire c’est que les deux thèses peuvent être argumentées sur les textes, et comme le Talmud a l’habitude de dire [Berachot 4b; Temurah 30b]: *Ee Ba'it Eima Kera, Ee Ba'it Eima Sevara:* si tu veux je peux faire appel au verset, si tu veux je peux faire appel au raisonnement.

Il y a des sujets où la controverse ne peut pas avoir d’issue, ni par des théories et l’idéologie du raisonnement, ni par l’exégèse, l’érudition du texte. Ce sont des options parallèles que l’on peut fonder et par le raisonnement et par l’exégèse jusqu’à la fin des temps.

Ce sont des options de foi, des options de l’être qui sont en jeu.

Derrière ces chocs du raisonnement et ces chocs de l’exégèse, il y a quelque chose de beaucoup plus grave : c’est une option de foi.

Avec gentillesse, la tradition aide ceux qui ont besoin qu’on leur démontre des choses qui vont de soi. Mais il y a des limites et lorsqu’elles sont atteintes cela explose.

Par exemple : on sait que personne n’est revenu à la תּוֹרָה parce que cela est écrit dans la תּוֹרָה . Le retour à la תּוֹרָה reste un mystère. La personne ne sait pas elle-même comment !

*Shiatah Dishmayah* c’est le jeu de la vie... Un jour, un déclic ! Comment arrive-t-il ?

De la même manière pour le retour d’exil, c’est à postériori qu’on se demande pourquoi et comment ? *Shiatah Dishmayah* l’aide d’en-haut. La réalité donne donc raison à Maïmonide.

On peut argumenter dans les 2 lectures que le verset 11 concerne l’étude de la תּוֹרָה, et donc la *תְּשוּבָה* n’est pas מִצְוָה, ou bien cela peut être la מִצְוָה de la תְּשוּבָה elle-même.

Mais le חִדֻשׁ du Rav Jolti indique un lien entre les 2. C’est dire que c’est l’étude de la תּוֹרָה qui peut conforter le retour de la תְּשוּבָה et donc il y a allusion aux 2 notions simultanément.

Il y a un verset qui peut fonder ce חִדֻשׁ :

[Psaumes 19:8]:

תּוֹרַת יְהוָה תְּמִימָה מְשִׁיבַת נָפֶשׁ *La* תּוֹרָה  *de Dieu est parfaite, elle ramène l’âme.*

Elle fait faire תְּשוּבָה au נֶפֶשׁ: מֹשִיּבָת נָפֶשׁ

Le Pshat est que la תּוֹרָה fait revenir le נֶפֶשׁ à lui-même : Retrouver l’âme.

Mais lu avec cette nuance le verset donne le lien entre les 2 thèmes.

Il n’y a pas de doute que le Pshat fondamental de cette מִצְוָה c’est la תּוֹרָה mais la thèse de Maïmonide peut s’appuyer sur ce verset puisque l’objet de la תּוֹרָה c’est cette תְּשוּבָה dans le sens cosmique indiquée par le Rav Kouk de retour à Dieu.

Aboulafia :

Un enseignement de la tradition de Aboulafia qui raisonne sur la signification des lettres de l’alphabet hébraïque : Il dispose l’alphabet de **א** jusqu’à **ת** et puis la 2ème lettre c’est le **ב** et l’avant dernière le **ש**. Il y a deux lettres médianes très importantes dont on se sert beaucoup en hébreu qui sont le **י** et le **ו**.

Nous avons le mot de בָּיִת qui apparait là avec le **י**.  בָּיִת est très important et le Zohar l’étudie à propos du 1er mot de la תּוֹרָה  : בְּרֵאשִׁית...

Dans les *Tikounei Zohar* le mot de בְּרֵאשִׁית est indiqué dans une des lectures qui en est רֹאשׁ *בָּיִת*

Le mot de בְּרֵאשִׁית peut être lu soit comme une modification du mot רֹאשׁ par le **ב** et la désinence **י/ת** qui rend le mot רֹאשׁ l’adverbe commencement  « **ב**: au commencement »

Cela peut être lu comme le mot בָּיִת modifié par le mot רֹאשׁ: Et cela veut dire le commencement de la maison. La maison c’est la maison habitée par l’homme, c’est à dire le monde.

Donc « Au commencement du monde » c’est déjà le monde.

בָּיִת רֹאשׁ c’est בְּרֵאשִׁית !

Tout l’effort de l’homme c’est d’organiser le monde en tant que *בָּיִת* habitable et par l’homme et par Dieu, cela s’appelle *בֵּית הַמִּקְדָּשׁ*.

Voilà comment en lisant l’alphabet on peut comprendre une philosophie de l’histoire du monde : organiser le monde en tant que *בָּיִת* – maison.

Et nous savons que le monde commence par la lettre **ב** - le **א** du monde est caché : il faut aller de **ב** à  **ת** et l’organiser d’après les 10 paroles **י**.... On pourrait disserter là-dessus mais l’idée est claire.

Si on y arrive, on a organisé le *בָּיִת* et on peut dire :

בֵיתֶךָ יוֹשְׁבֵי אַשְׁרֵי ... (Psaume 84:5) *Heureux ceux qui résident dans Ta maison*

Si on n’y arrive pas on est bloqué et le **ו** apparait et on est renvoyé en arrière.

שוּב– ש-וּ-ב. Il faut revenir et recommencer.

Vous voyez donc quel est le processus de l’histoire du monde qui est l’histoire de l’organisation du monde comme maison de la sainteté, et en cas d’échec apparait ce mot *בּ*וּש [*בּ-*וּ-ש] la honte - *בּ*וּשָה - dont le doublet araméen est *בּ*ִישָה le mal.

Le צַדִּיק est occupé à organiser le monde en *בָּיִת*. Tant qu’il n’y arrive pas il a honte, et il revient et recommence... C’est la תְּשוּבָה.

Chapitre 30, verset 1 :

וְהָיָה כִי יָבֹאוּ עָלֶיךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ בְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדִּיחֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה

*Et il arrivera lorsque t’adviendront toutes ces choses la bénédiction et la malédiction que J’ai placé devant toi tu reviendras sur ton cœur (tu auras un revirement dans ta conscience : c’est le commencement de la תְּשוּבָה* *-repentir) parmi toutes les nations Où Dieu t’aura dispersé*.

On voit comment les 2 sujets sont tout de suite ici liés. La תְּשוּבָה commence par la prise de conscience de la nécessité de la תְּשוּבָה chez les גּוֹיִם. Cela veut dire quoi ?

La suite :

וְשַׁבְתָּ עַד יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם אַתָּה וּבָנֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ

*Tu reviendras jusqu’à Hashem ton Dieu* *tu écouteras Sa voix* *selon tout ce que Je te prescrits aujourd’hui* *toi et ton fils* (chaque commandement utilisant l’expression « toi et ton fils » signifie que cela ne concerne pas l’individu isolé : « toi et ton fils », le peuple, l’enchainement des générations) *de tout ton cœur Et de tout ta personne.*

וְשָׁב יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרִחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה

*Et Hashem ton Dieu ramènera ton retour (c’est le retour de l’exil)* *Il aura générosité pour toi (littéralement: te rendra matrice féconde)* *et reviendra (sous entendu : avec toi)* *et te rassembleras.* [וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ: cela c’est le retour de l’exil, on voit une dialectique très fine : tu commenceras à avoir des repentirs chez les גּוֹיִם: « qu’est-ce que je fais là ? »

Et alors Dieu te ramènera...] *depuis tous les peuples* *où Hashem ton Dieu t’aura dispersé.*

On lit ce verset et on s’aperçoit que cet événement qui est décrit par le verset, nous le vivons !

Alors, la question de fond qui se pose et que nous devons poser avec beaucoup de franchise et lucidité : Qui fait ce retour ??? Dieu !!!

Voyez comment le verset parle : « Et Dieu te ramènera... »

On est revenu du Groenland, de l’Alaska, de la Corse... Et c’est la première fois que cela arrive. Alors, qui fait cela ? Vous voyez que l’on ne peut pas ne pas être interloqué, stupéfait devant cela.

אִם יִהְיֶה נִדַּחֲךָ בִּקְצֵה הַשָּׁמָיִם מִשָּׁם יְקַבֶּצְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקָּחֶךָ

*Et si tu as été repoussé à l’extrémité du ciel* *de là-bas te ramènera Hashem ton Dieu*

*(C’est pourquoi il fallait laisser aux* גּוֹיִם *le temps d’inventer les avions...* *Vous voyez le terme de* קִיבּוּץ *rassemblement qui apparait là)* *et de là-bas Il te prendra.*

Et là le verset se fait encore plus explicite.

וֶהֱבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ וְהֵיטִבְךָ וְהִרְבְּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ

*Et t’amènera Hashem ton Dieu vers le pays* *que tes pères ont hérité* *et tu en hériteras* *Et Il t’améliorera et te multipliera plus que tes pères.*

וּמָל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ - *Hashem ton Dieu circoncira ton cœur.*

C’est là le 1er programme : simultanément תְּשוּבָה et שִיּבָת צִּיּוֹן: nous faisons תְּשוּבָה et Dieu nous ramène... Que signifie alors faire תְּשוּבָה? Les deux sont maintenant entremêlés on ne peut plus dire ou l’un ou l’autre. Mais nous voyons qu’il y a deux étapes.

Verset 6 : Une fois que ce retour est fait dans le pays...

וּמָל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ וְאֶת לְבַב זַרְעֶךָ לְאַהֲבָה אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ לְמַעַן חַיֶּיךָ

*Hashem ton Dieu circoncira ton cœur* *et le cœur de ta postérité...* *[*pour que tu aimes l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme, et assures ton existence.]

Ce qu’on apprend c’est que cet éveil de la conscience nationale c’est Dieu qui l’a faite d’après le texte. Il faut ouvrir les yeux et voir la réalité d’après la תּוֹרָה.

S’il y avait des *’Harédim* parmi nous ils seraient étonnés. Etonnés dans le sens 17ème siècle de coup de tonnerre. Mais cela les rassurerait parce qu’ils sont très perplexes.

Rav Kouk disait que dans le וִדּוּי nous demandons pardon « pour la faute que nous faisons en nous étonnant » : l’étonnement du cœur. Il nous décrivait cela : énormément de gens très pieux sont étonnés de voir ce qui se passe dans l’histoire d’Israël contemporaine : « Comment est-il possible que Dieu ramène son peuple à travers ces sionistes laïques ? » C’est une faute ! Cet étonnement porte finalement sur la manière dont Dieu travaille ! Il y a une explication à cela. Mais il y a une stupéfaction, une perplexité qui bloque. Il y a une réflexion théologique à faire là.

Quand Dieu dit qu’il construira Jérusalem (comme l’indique un verset) il utilise des vrais architectes et non pas des rabbins ! Alors quand Dieu ramène Son peuple, Il les ramène avec des sionistes... C’est donc une réflexion à faire sur le monothéisme. De quel Dieu parle-t-on ?

Il faut intégrer cela dans une réflexion sur le monothéisme absolue.

Il y a deux attitudes religieuses toutes les deux de bonne foi.

Il faut expliquer que l’histoire que nous avons eu dans l’exil a fini par faire qu’une partie de la société juive pieuse s’est finalement tournée à l’envers et se trouve dans des impasses de perplexité de ce genre. La meilleure manière de parler de *Méa Shéarim* c’est de parler des cents portes de la perplexité. Ce ne sont pas des mauvais juifs mais des juifs perplexes. On est tous passé par là. Cette perplexité devant la forme prise par la réalisation de la promesse par le biais de l’agence juive...

Grâce au Rav Kook on a compris rapidement. Mais il faut comprendre cette stupéfaction.

C’est ce que la תּוֹרָה dit : « quand tu reviens c’est Dieu qui te ramène ! » C’est cela la foi.

Rashi sur le verset 3*:*  וְשָׁב ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ

*Heb., littéralement., Le Seigneur ton Dieu retournera [וְשָׁב] (Lui-même) tes exils. [C’est le verbe שָׁב dans sa conjugaison simple. Or, puisqu’on le sens du verset ainsi : “ Le Seigneur ton Dieu retournera tes exils”] l’écriture aurait du écrire, avec le verbe וְהֵשִׁיב à la forme causative signifiant “ramener”. Mais [bien que le sens du verset est en fait : “ Le Seigneur ton Dieu retournera tes exils”] Nos Rabbis nous enseignent depuis[la simple forme du verbe] ici [que cela fait allusion au fait que Dieu Lui-Même reviendra], que la שְׁכִינָה réside parmi Israël, pour ainsi dire comme si c’était dans toute la misère de leur exil, et quand les Juifs sont sauvés [de leur exil], Dieu écrit [dans l’Ecriture une expression de] rédemption pour Lui-Même [pour indiquer le fait qu’Il a aussi été sauvé, pour ainsi dire] ainsi qu’Il revient Lui-même avec l’exil d’Israël. (Meg. 29a).*

*Une autre [leçon] peut être apprise [de la forme inhabituelle du verbe qui indique “retourner les exils”]: Le jour où les exilés d’Israël se ressembleront sera si monumental et [ce rassemblement] sera une telle difficulté [production pour ainsi dire], que si Dieu Lui-même devait prendre littéralement chaque Juif individuel par Sa main, [l’emmenant] depuis sa place [en exil. Nous voyons] le même concept [apporté par l’Ecriture,] quand le verset dit : “Et vous serez pris un par un, O enfants d’Israel” (Isaie. 27:12). [Ce verset se réfère au rassemblement des exilés d’Israël depuis Babylone. Cependant] nous trouvons cette [idée] aussi en regardant le [rassemblement] des exilés des autres nations, comme le dit le verset : “Et Je ramènerais les exilés d’Egypte ” (Ezek. 29:14)*

*Rashi :*

*Et Dieu reviendras ton retour et aura compassion pour toi* *«  le texte aurait du dire « et Dieu ramènera ton retour » mais il est écrit « Et dieu reviendra ton retour » avec שָׁב et pas וְהֵשִׁיב.*

*Nos maîtres ont appris de la forme du verset pour ainsi dire, que la* שְׁכִינָה *réside avec Israël dans l’angoisse de leur exil. »*

Pendant 2000 ans on a répété cette phrase que lorsqu’Israël est en exil, la שְׁכִינָה est en exil avec eux. Mais on oublie ce qu’on dit. Il faut entendre avec ses oreilles ce qu’on dit avec sa bouche : cela veut dire que quand Israël est en exil, la שְׁכִינָה est en exil avec Israël. Un monde où la  שְׁכִינָה est en exil de שְׁכִינָה. Un monde où cette présence de Dieu est une absence.

Pourquoi ?

Parce que les Juifs sont en exil !

Nous avons un procès énorme avec l’Eglise: l’accusation de déicide.

Cette accusation n’est pas encore annulée.

Manés Sperber, psychologue d’origine autrichienne avait l’habitude de dire nous sommes victimes de notre capacité d’espérance et nous espérons quand même.

« Déicide » c’est finalement la même chose que dire la שְׁכִינָה est en exil : Dieu a disparu du monde. Le langage n’est pas dans le même registre de vocabulaire mais on dit la même chose.

Il faut remarquer que les Chrétiens, les Romains, commencent à laisser tomber cette accusation de « peuple déicide » lorsque les Juifs reviennent en Israël 2000 ans après.

Enseignement du Sifrei :

Quand Israël est en exil, la שְׁכִינָה est en exil pour le protéger.

Rashi en donne la fin : Et quand Israël revient d’exil, la שְׁכִינָה revient avec lui.

Mais que signifie un monde en exil de שְׁכִינָה?

Une שְׁכִינָה en exil de שְׁכִינָה? Les barbares en concluent que les Juifs sont déicides !

Ils ne savent pas qu’ils disent « la vérité », la même chose dans leur mensonge.

*Rashi :*

*« Et quand ils sont délivrés, il est écrit « délivrance pour Lui »*

Rashi nous raconte que Dieu est en exil avec l’exil d’Israël et que la sortie d’exil est la délivrance divine.

*« Et aussi il y a à dire : le jour du* גָלוּיוֹת קִיבּוּץ *– rassemblement des exilés - est grand et avec difficulté comme si Lui-même doit prendre chacun par la main vraiment, chacun de son endroit, selon ce qui est écrit (Isaïe): « Et vous serez glanés un par un, vous les enfants d’Israël. »*

Nous vivons cela actuellement. Cet éveil de la conscience nationale des Juifs, cet éveil du fait qu’il faille revenir sous peine de disparaître, c’est Dieu qui le fait.

*Rashi ajoute :*

*« Et même les exils des autres peuples, nous allons trouver la même chose. »*

*Ezekiel « Je ramènerai l’exil de מִּצְרַיִם».* *(le texte de Ezekiel comporte Moav)*

Rav Kook explique ainsi : il y a une שְׁכִינָה pour chaque peuple, lorsque Dieu a créé chaque peuple il a voulu créé telle manière d’être homme et telle manière d’être homme. Chaque peuple a la présence divine pour lui. Elle fonctionne différemment pour Israël, le fils ainé, mais elle fonctionne pour toutes les créatures. La même chose qu’Israël se produit lorsqu’un peuple est exilé, il y a le même désordre dans l’ordre du monde. C’est valable pour tous les peuples. A plus forte raison pour Israël. Exemple des Français du Québec qui vivent l’exil de France au Québec... Cela se sent. L’exil est mauvais pour tous, même pour les Arabes : il vaut mieux que chacun soit chez soi.

Conclusion :

Le même texte parle des deux comportements de תְּשוּבָה en entremêlant l’enseignement et finalement vient se greffer une question classique : est-ce une חוֹבָה ou un comportement naturel ?

Dans tous les cas tous seront d’accord sur le fait que l’aveu soit clairement exprimé et formulé.

Ce qui est vrai pour l’aveu dans le cadre de la תְּשוּבָה vis-à-vis d’une faute, c’est vrai aussi pour l’Alyah.

Les Juifs ont une certaine pudeur à ne pas avouer ce qu’ils font en montant en Israël. C’est rare qu’ils disent la vérité : je suis venu en Israël parce que je suis juif et que c’est chez moi !

Ils se cherchent des raisons secondaires par rapport à la raison principale. Pour être religieux, pour être socialiste...

(1988/2) נִצָּבִים

דְּבָרִים: le texte principal auquel il faut se référer sur le sujet est le chapitre 30 dans la Parashah de נִצָּבִים. D’ailleurs, l’ordonnance du calendrier fait que c’est la Parashah que l’on lit le Shabbat qui précède Rosh Hashana.

Surtout le verset 30.11 :

נִפְלֵאת הִוא מִמְּךָ וְלֹא רְחֹקָה הִוא כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לֹא

*Car cette loi que je t'impose en ce jour, elle n'est ni trop ardue pour toi, ni placée trop loin.*

Nous allons diviser l’étude en 2 parties. L’étude proprement dite et vos questions sur l’étude ou le séminaire en général. Vous avez déjà eu 2 exposés de Shmouel Wigoda, le 1er portant sur les *Halakhot* – la forme pratique de la conduite du repentir – et le 2ème sur la question de savoir comment la תְּשוּבָה est possible. Je n’ai pas écouté le 1er enregistrement mais une partie du 2ème en tout cas, et je vais me baser très rapidement en introduction sur l’articulation du 2ème exposé pour l’exposé de ce soir.

La question posée : par rapport à la conception « naturelle » du problème moral, l’idée de la possibilité même de la תְּשוּבָה est une idée invraisemblable.

Il y a une difficulté pour l’esprit humain livré à son fonctionnement naturel, d’admettre l’éventualité, la possibilité même que s’il y a une faute il puisse y avoir réparation de la faute, retour au point d’où on avait dévié de ce qu’on appellerait *Derekh HaYésharah*, la voie droite.

Je rappelle simplement que la racine d’où vient le mot de תְּשוּבָה que l’on traduit par « repentir » signifie essentiellement « retour ».

Il y a différents niveaux d’expressions possibles, d’harmoniques de sens, mais fondamentalement cela signifie le fait de revenir à l’endroit d’où l’on avait dévié.

Nous verrons tout à l’heure un peu plus en détail que la notion de תְּשוּבָה se heurte au moins à deux obstacles. Pour le fonctionnement de l’esprit humain livré à ses forces naturelles, c’est-à-dire non éclairé par une révélation : la תְּשוּבָה est impossible.

Comme nous posons le problème à un moment culturel qui vient après un très long temps d’éducation biblique, d’imprégnation de l’enseignement biblique dans la culture générale occidentale, il nous semble qu’il y a une évidence de la possibilité de la תְּשוּבָה, parce que nous sommes habitués à une certaine éducation. Mais si l’on prend le problème à l’origine, à la racine, alors on comprend – et ce sera le sujet de mon exposé ce soir - qu’il y a là un חִדֻשׁ, quelque chose de nouveau qui apparait avec l’enseignement de la תּוֹרָה . J’essaierais de le baser avec un certain nombre de textes convergents d’ailleurs avec ceux qu’avait choisi Shmouel pour son propre exposé.

Et quelque chose de radicalement nouveau apparait dans l’histoire de la culture humaine lorsqu’on a admis la possibilité de la תְּשוּבָה. Et cela est vrai pour beaucoup de sujets, nous sommes tellement familiers avec certaines notions par suite de l’imprégnation de l’éducation biblique que parfois nous en percevons plus le caractère novateur absolu - חִדֻשׁ – qui apparait dans la conscience humaine, et qui ne pouvait pas surgir des conditions naturelles de la pensée humaine. Sinon par hypothèse, les grands philosophes grecs ont envisagé ces hypothèses bibliques pour les rejeter comme invraisemblables. Le mot grec, qui m’échappe, signifiait « délirant ». Les Grecs rencontrant l’hébraïsme l’ont défini comme étant du délire.

Par rapport aux données de la pensée naturelle, cette notion en particulier, mais cela vaut pour beaucoup d’autres notions qui nous semblent familières dans notre environnement spirituel, leur apparaissaient comme absolument délirantes.

Il y a là un sujet pour lui-même qui est très important que je ne fais qu’effleurer. Un petit exemple : celui que les grands théologiens du moyen-âge avaient l’habitude de donner pour expliquer à quel point le développement de ce qu’avait été le message de la prophétie confrontée à ce qu’avait été l’intuition de la philosophie, il y a là une impossibilité de communication. Parce que les postulats mêmes des univers culturels sont différents. Lorsque nous nous situons après un très long temps culturel alors nous ne sommes pas toujours suffisamment avertis des prémisses du problème parce que nous sommes handicapés par cette familiarité qui se fait prendre pour de l’évidence.

Par exemple pour la notion de création : les premiers philosophes grecs ont repoussé énergiquement comme absolument blasphématoire l’idée de la création du monde par Dieu. Même les philosophes qui ont admis l’idée qu’il existe un être parfait – et en général c’est ainsi que les philosophes le définissent – ils lui dénie en tout cas l’attribut ou la définition de Créateur, ce qui est la première définition de la Bible. La première chose que nous savons de Dieu c’est qu’il est le Créateur du monde où l’on est. Pour les premiers philosophes c’était un blasphème de dire cela. Il y a un tel contraste entre l’imperfection du monde et la perfection de l’être à qui on attribuerait ce monde que c’est blasphématoire de dire qu’il en est le créateur.

Pour s’approcher de ces catégories et de ces contenus spirituels il faut d’abord se remémorer cela. Faire abstraction, mettre entre parenthèse ces familiarités qui viennent de l’éducation de la diffusion et de l’imprégnation biblique pour prendre les problèmes à leur racine.

De la même manière le philosophe grec refusera comme absolument aberrante la notion de תְּשוּבָה : le fait que s’il y a eu faute il puisse y avoir repentir, expiation, annulation, restauration, pardon de la faute.

Pour deux raisons :

* Un obstacle proprement logique.
* Un obstacle moral qui vient des évidences de la conscience légaliste de la moralité. Parce que c’est injuste. Une morale philosophique ne pourra pas intégrer une notion comme le repentir. C’est injuste ! La loi est dure mais c’est la loi. S’il y a eu faute, il y a eu faute c’est irréversible…

C’est cette notion que nous allons essayer d’approfondir, qui nous apparait comme un חִדֻשׁ de la תּוֹרָה.

Alors je reviens sur le plan de ces trois exposés :

Vous avez eu un 1er exposé sur le comportement de la תְּשוּבָה, comment elle se réalise dans les différentes étapes :

* Le regret de ce qui s’est passé. (חָרָטָה)
* La prise de conscience et l’aveu. (וִדּוּי). L’aveu - le « וִדּוּי » - est le moment le plus important et le plus difficile de la תְּשוּבָה. Il doit être fait à voix haute et devant témoins.
* Et l’engagement pour le futur. (*Kabbalah*)

Mais l’idée même que l’on puisse restaurer un état de virginité de la conscience après la faute va apparaître comme un scandale pour la pensée naturelle.

Déjà dès la description du processus, on s’aperçoit qu’on est dans le monde de la pensée prophétique qui apparait délirante pour la pensée philosophique.

Ensuite Shmouel avait posé la question : comment la תְּשוּבָה est-elle possible et la réponse qu’il a analysée le fut à travers un texte de base tiré de la *Massekhet Brakhot* du Talmud Yeroushalmi :

« On a demandé à la sagesse, celui qui a fauté quel est son statut ? » etc...

C’est que Dieu seul peut garantir que la תְּשוּבָה soit possible.

Tant qu’on est dans le monde livré à ses propres forces et quelques soient les niveaux de valeurs du monde :

* le monde du déterminisme absolu que connait la sagesse, il faudrait dire la science,
* le monde de l’intériorité des consciences que connait la prophétie,
* le monde de l’ordre du monde que connait la תּוֹרָה

Il ne se trouve toujours pas de fondement définitif à la notion de תְּשוּבָה. Elle reste hypothèse invraisemblable pour les raisons sus-citées.

Il y a d’abord une impossibilité naturelle :

Notre temps est irréversible on ne revient pas en arrière et voilà pourtant que cela se dit ainsi en hébreu : revenir en arrière pour restaurer ce qui avait été dérangé, dévié, dévoyé…

Et il y a d’autre part le scandale moral pour une conception de la loi qui serait impersonnelle. On ne viole pas un théorème de mathématique ! Une fois le théorème de mathématique violé il ne peut pas être restauré. La locomotive construite sur ces données-là ne marchera pas, le frigidaire non plus...

Et donc dans ce texte talmudique, la תְּשוּבָה est possible parce que nous sommes en présence de quelqu’un. C’est parce qu’il y a quelqu’un qui dit : תְּשוּבָהיַעֲשֶׂה … Qu’il fasse retour - cette chose inconcevable par la pensée naturelle et il sera expié-pardonné.

J’aborde le sujet de ce soir qui est un 3ème niveau du même problème : tenter de comprendre plus profondément le חִדֻשׁ que représente pour la תּוֹרָה et à travers la תּוֹרָה le fait que la תְּשוּבָה soit possible.

Il y a là un sujet parallèle très important de voir que c’est sur ce problème déjà que la pensée chrétienne s’est séparée du judaïsme. Et il y a là un fossé radical. On a refusé la loi parce qu’on ne pouvait pas envisager que l’homme par ses propres vertus, par ses propres forces, de sa propre initiative et par ses propres mérites, pouvait réparer ses fautes. Etant donné qu’on ne pouvait pas admettre cette idée de la תְּשוּבָה parce qu’on fonctionnait en grec à l’origine du christianisme même si c’est sorti d’un milieu originellement juif. Nous avons maintenant l’expérience de ce que sont les communautés déjudaïsées qui se rendent à la synagogue mais ont appris à l’université grecque et sont d’imprégnation de culture grecque dans une schizophrénie spirituelle qui est le propre des Juifs en général lorsqu’ils sont déjudaïsés, et qui par conséquent ne pouvaient pas admettre l’éventualité de la תְּשוּבָה et par conséquent c’était trop dangereux et impossible d’accepter la loi comme condition du salut. Puisqu’à la première faute on serait condamné, les Chrétiens disaient « damnés ». La תְּשוּבָה étant impossible, étant cette « folie des Juifs »...

Il y a là 2 mentalités radicalement différentes. Cela s’accroche au premier récit du repentir que nous donne la תּוֹרָה et qui est celui de Caïn.

Nous savons que הָרִאשׁוֹן אָדָם a fait aussi תְּשוּבָה mais après la תְּשוּבָה de Caïn.

Or, il y a deux moment dans l’histoire de cette תְּשוּבָה de Caïn : d’abord Caïn parle en chrétien orthodoxe si j’ose dire : « Je suis perdu ! Ma faute ne peut pas être expiée ». Et puis, en fin de compte, à travers l’expérience du sursis qui est l’expérience la plus étonnante dans cette problématique : le fait qu’une faute ait été faite et que la sanction n’arrive pas de suite, du dedans de cette expérience du sursis, alors en fin de compte il y a cette éventualité de la תְּשוּבָה. Caïn fait תְּשוּבָה, nous reverrons ces textes, et c’est extraordinaire de voir que le Midrash qui en parle, parle d’abord d’un dialogue de compromis (פְשָרָה).

Dieu se révèle à Caïn dans le Midrash et ils discutent. Et ils parviennent à un accord de compromis, quelque chose d’apparemment impossible, פשָרָה dit le texte.

Pour cela il faut discuter avec quelqu’un ! Et nous revenons toujours au même principe. C’est pourquoi je dis souvent, quelque soit la forme paradoxale de cette formule, le christianisme, par rapport au judaïsme bien sûr, commence par être une religion absolument athée. Ce n’est que dans une mentalité athée qu’on ne peut pas envisager le repentir, parce qu’on est confronté à l’idée impersonnelle de la loi morale qui est effectivement la mentalité grecque et romaine et latine de la loi morale. A la manière d’une loi mathématique, impersonnelle, scientifique. *Cela veut dire qu’il n’y a pas quelqu’un mais qu’il y a des principes*. *C’est cela l’athéisme.* C’est très paradoxal ce que je vous dis là : c’est que dans l’essentiel, le christianisme commence par être une religion athée, ou une religion d’athées. *Cela se voit en particulier par le fait que pour le chrétien Dieu reste trop loin, il lui faut quelque chose entre Dieu et lui. Le chrétien n’est sauvé que dans son médiateur. Il n’est pas sauvé en Dieu en langage chrétien. Les théologiens chrétiens ont toujours eu des difficultés énormes à parler de Dieu. Comme s’ils étaient tentés. à la manière de ce que dirait le Kouzari, d’allez voir chez les Juifs de quoi ils parlent. Eux parlent du médiateur qui a pris sur lui leur fautes parce l’homme ne peut pas l’expier*. On retrouve-là Caïn.

C’est tout l’humour biblique de constater que le premier à s’être repenti c’est Caïn ! Et ce n’est que lorsque הָרִאשׁוֹן אָדָם a entendu cela que le repentir est possible, que lui même s’est repenti. C’est la première partie de l’étude. Nous verrons tout de suite ces deux Midrashim.

Ensuite s’il nous reste du temps, j’aborderais le sujet important à propos de ce texte de la Parashah de נִצָּבִים: le problème classique chez les rabbins de la controverse entre Maïmonide et Na’hmanide sur le problème de la תְּשוּבָה et qui consiste à se demander si faire תְּשוּבָה – l’expression תְּשוּבָה יַעֲשֶׂה - תְּשוּבָהלַעֲשׂוֹתd’après le Midrash - est une מִצְוָה, une obligation ou bien s’il s’agit d’un comportement naturel. Si c’est le cas les versets qui en parlent seraient de l’ordre de la promesse. Nous verrons que pour Maïmonide il est impossible de dire qu’il y ait une מִצְוָה parmi les מִצוֹת de faire תְּשוּבָה. Nous essayerons de comprendre pourquoi. Il y a une controverse permanente jusqu’à nos jours, elle n’est pas close. Je vous citerai l’analyse de l’avant-dernier grand rabbin ashkénaze le Rav Zolti z’al, qui a écrit un *Maamar* très important sur ce problème. Pour Maïmonide, la תְּשוּבָה est un comportement naturel et ce que la תּוֹרָה légifère ce n’est pas le comportement de תְּשוּבָה mais la forme qu’elle doit prendre : à quelle condition la תְּשוּבָה est-elle authentique ? Il faut qu’il y ait aveu. Et pour Maïmonide l’obligation porte sur l’aveu et non pas sur le comportement de repentir. Alors que pour Na’hmanide il y a une מִצְוָה de faire תְּשוּבָה.

Nous verrons que d’après notre texte le Pshat de la תּוֹרָה semble être pour Na’hmanide mais la Halakha est pour Maïmonide comme nous le verrons.

\*\*\*

Je commence par un 1er texte du Midrash : Midrash Raba 1:4

Nous avons en mémoire pour la définition du sujet le חִדֻשׁ que représente la תְּשוּבָה dans l’enseignement de la תּוֹרָה. Et là nous avons un texte qui nous montre que, d’une certaine manière, il y a là une intuition profonde que notre monde ne peut fonctionner que s’il y a un certain nombre de conditions préalables dont l’une étant que la תְּשוּבָה soit possible.

Le Midrash évoque un certain nombre de choses créées avant la création du monde. En clair, cela veut dire qu’il y a un certain nombre de conditions préalables de possibilité du fonctionnement du monde. Et l’une de ces conditions est la תְּשוּבָה.

On pourrait mettre cela en équation. La consigne du problème moral n’est pas de dire : « voici le bien, voici le mal, tu fais le bien, tu es juste et tu es sauvé, tu fais le mal, tu es méchant et tu es perdu » (Et ce sont des problèmes pour eux-mêmes : comment je connais le bien, comment je suis sûr que je l’ai bien connu, comment je fais le bien.etc.). Mais il s’agit de dire : « voici le bien, voici le mal, fais le bien il vaut mieux et si tu fais le mal, repent-toi ! » C’est cela la consigne, mais pour cela il faut que la תְּשוּבָה soit possible.

Nous retrouvons sous une autre forme le problème précédent. *C’est-à-dire que l’enjeu d’accepter la loi comme condition du salut est un enjeu terrible. Il faut une condition préalable étant donnée notre nature. Etant donné que notre nature est d’être libre, par conséquent il y a le risque de la faute. L’enjeu d’accepter la loi morale comme loi du salut implique préalablement que la תְּשוּבָה soit possible.*

Pourquoi la תְּשוּבָה nous est-elle due comme possibilité ?

Parce que nous avons été créés dans la peccabilité. Les Chrétiens disent : nous sommes nés pécheurs. C’est faux. Nous sommes nés peccables, c’est-à-dire risquant de fauter, parce que nous sommes nés libres. J’ai bien conscience de formuler cela déjà d’emblée, un peu plus dans les catégories du Rambam que dans celles du Ramban, j’y reviendrais.

Et bien entendu, il faut aménager ce principe. Lorsque nous disons que l’homme est libre – c’est un grand problème chez Maïmonide d’ailleurs – il faut savoir que cette formule ne doit pas se prendre au niveau le plus absolu, parce que tous ne se trouvent pas au niveau le plus absolu. *L’homme est libre dans les conditions de son conditionnement. Nous sommes conditionnés mais notre essence si j’ose dire c’est d’être conditionné dans le principe de liberté.*

Dit plus simplement, lorsque nous entendons Maïmonide dire de façon carrée et catégorique : « Voici le bien, voici le mal, tu es absolument libre de choisir et c’est toi qui fait ta destinée... » Cela nous semble complètement incompatible avec le monde de notre expérience dans lequel nous savons que ce n’est pas comme cela. Rambam ne le sait-il pas ?

Je l’ai vérifié, il y a 2 fois dans l’œuvre de Maïmonide cet enseignement. Tout se passe comme si d’après ce que nous connaissons et avons pu apprendre de l’historique de son œuvre c’est quand il était assez jeune qu’il a écrit cela. Quand on est jeune on est assez catégorique comme cela. Mais le problème reste. Il faut comprendre que Maïmonide d’emblée par méthode se situe au niveau le plus haut de ce que j’appellerais une aristocratie spirituelle. Il ne parle qu’aux hommes complètement libérés et leur dit : « tu es libre !»

Nous ne devons pas être gênés par ce contraste entre la formule théologique – l’homme est complètement libre, capable de choisir le bien plutôt que le mal – alors que nous savons que nous sommes terriblement conditionnés et que notre marge de liberté dépend finalement de l’équation personnelle de chacun. Mais c’est dans l’équation personnelle de chacun que cela s’entend. Ce que le Talmud dit d’autre part, qu’on est jugé en toutes circonstances connues. C’est pourquoi d’ailleurs l’homme ne peut pas juger l’homme puisque il ne pourra jamais juger toutes les circonstances et que *le grand principe du jugement c’est que l’on juge les actes et non les personnes, sauf cas exceptionnels mais qui ne changent rien à la règle*.

La condition préalable au fonctionnement du monde est donc la possibilité de la תְּשוּבָה.

D’où cela vient-il ? De ce que précisément nous allons être donnés à la liberté pour sa finalité propre, c’est un autre sujet. Pourquoi devions-nous être créés libres ? C’est un problème en soi, très difficile d’ailleurs. Mais étant donné qu’il en est ainsi et quelque soit la finalité de cela, alors il en résulte que nous sommes peccables. Et puisque nous sommes peccables, il ne peut y avoir de fondement à la bonne volonté que s’il y a éventualité de la תְּשוּבָה.

Or, il est évident que sur ce problème nous avons une dichotomie absolue : d’un côté la tradition d’Israël et de l’autre côté toutes les autres cultures. Seule la תּוֹרָה a choisi la loi morale comme condition du salut. Avec cette option de l’éventualité de la תְּשוּבָה. Toutes les autres cultures ont renoncé à cela. Cela ne veut pas dire qu’elles n’étaient pas capables de l’envisager sous forme d’hypothèse. Mais il y avait une invraisemblance telle qu’on n’a pas pu la surmonter et c’est pourquoi on s’est résigné. C’est perceptible de façon très dramatique d’ailleurs à la lecture des grands textes fondateurs des autres traditions. On s’est résigné à substituer la légalité à la moralité pour le comportement dans l’histoire, et à chercher une stratégie du salut autre que la loi morale. Parce que la loi morale n’était pas praticable comme stratégie du salut. C’est la fameuse formule de Paul : « la loi tue parce qu’elle créé le péché ». C’est la mentalité chrétienne à sa racine, parce qu’on n’arriverait pas à envisager la vraisemblance de l’hypothèse.

Alors que nous avons ici un texte du Midrash qui résout d’emblée la difficulté : *il y a des conditions préalables au fonctionnement du monde, l’une d’entre elles est la תְּשוּבָה.* Cela veut dire que Dieu a créé un certain nombre de valeurs qui sont les principes directeurs normatifs de ce que va être l’histoire du monde avant même que ne soit créé le monde lui-même.

Pour clore ce morceau d’analyse, il y a une différence claire entre deux termes qui est très importante :

* prendre conscience de soi comme pécheur.
* prendre conscience de soi comme peccable.

Ce sont deux sentiments existentiels radicalement différents. D’un côté le sentiment chrétien ou plutôt non-hébreu tel qu’il s’est exprimé de la façon la plus cohérente dans le christianisme et de l’autre côté le judaïsme. Le sentiment religieux chez l’hébreu est le sentiment de la liberté. *Alors que le sentiment religieux dans le paganisme, et en fin de compte à la limite dans le christianisme, c’est le sentiment qui procède de l’expérience de la faute et de la culpabilité*. Il y a là deux expériences radicalement différentes.

Midrash Rabba 1:4 :

*בראשית ברא אלהים ששה דברים קדמו לבריאת העולם יש מהן שנבראו ויש מהן שעלו במחשבה להבראות*

*התורה והכסא הכבוד נבראו תורה מנין שנאמר (משלי ח) ה' קנני ראשית דרכו*

*כסא הכבוד מנין דכתיב (תהלים צג) נכון כסאך מאז וגו*

*האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות*

*האבות מנין שנאמר (הושע ט) כענבים במדבר וגו*

*ישראל מנין שנא' (תהלים עד) זכור עדתך קנית קדם*

*בהמ"ק מנין שנאמר (ירמיה יז) כסא כבוד מרום מראשון וגו*

*שמו של משיח מנין שנאמר (תהלים עב) יהי שמו לעולם וגו*

*רבי אהבה ברבי זעירא אמר אף התְּשוּבָה*

*שנאמר (שם צ) בטרם הרים יולדו ואותה השעה תשב אנוש עד דכא וגו*  '

בָּרָא אֱלֹהִים בְּרֵאשִׁית (on traduit en général « Au commencement Dieu créa… »)

En hébreu בְּרֵאשִׁית peut se lire רֵאשִׁית - בְּ, avec un רֵאשִׁית, avec un commencement, avec quelque chose qui était déjà là – donc créé avant le monde.

Quel est ce רֵאשִׁית ? Ce sont les principes, le שׁוֹרֶשׁ, la racine de ce que vont être les 6 jours du commencement puis le 7ème.

On remarque cela tout de suite à la lecture du texte :

בָּרָא אֱלֹהִים בְּרֵאשִׁית (בְּרֵאשִׁיתluבָּרָא שִׁית *« Il créa 6 »*)

*בראשית ברא אלהים ששה דברים קדמו לבריאת העולם יש מהן שנבראו ויש מהן שעלו במחשבה להבראות*

*6 choses ont précédé la création du monde.* *Certaines d’entre elles ont été créées*

Cela veut dire que Dieu les a faites achevées comme conditions préalables du monde

*Et certaines d’entre elles sont montées dans le projet d’être créées*

C’est-à-dire qu’elles sont à l’état de projet et doivent être réalisées par l’histoire. Il y a deux catégories de ce רֵאשִׁית, deux catégories des valeurs - conditions préalables à l’existence du monde.

* 1ère catégorie : celles qui sont créées dans leur perfection si j’ose dire, dans leur réalité totale et ultime comme conditions préalables du monde.
* 2ème catégorie : celles qui sont déjà créées mais à la manière dont un projet apparait à l’existence et non pas encore une réalisation.

*התורה והכסא הכבוד*

*נבראו תורה מנין שנאמר (משלי ח) ה' קנני ראשית דרכו כסא הכבוד מנין דכתיב*

*La תּוֹרָה et le Trône de la Gloire ont été créés.*

La תּוֹרָה vous savez ce que c’est ?

Vous avez de la chance !

Par postulat, הַכַּבוֹדכִּסֵּא

*- le trône de la Gloire* - c’est l’endroit d’où procèdent les âmes des créatures.

Alors le Midrash nous cite des versets à ce propos.

*האבות וישראל ובית המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות*

Ces 4 autres réalités sont « faites apparaître à l’existence » sous forme de projet.

אֲבוֹת.*les patriarches* qui sont les engendreurs de la nation d’Israël.

יִשְׂרָאֵל, *Israël* en tant que nation.

Ce sont deux indices d’existence différents: le monde des אֲבוֹת et le monde des בֲּנִים, desבְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Dans l’histoire c’est la période des patriarches qui va d’Abraham à la sortie d’Egypte, et ensuite l’histoire d’Israël en tant que nation après la sortie d’Egypte.

בֵּית הַמִּקְדָּשׁ   *le temple*

שֵׁמוֹ שֵׁל מַשִיחַ *le nom du Messie*

Il nous faudrait un exposé pour chacune de ces valeurs. On va déjà remarquer la différence entre ces deux niveaux : la תּוֹרָה et le הַכַּבוֹדכִּסֵּא sont créés avant que ne commence l’histoire du monde. L’histoire du monde d’une certaine manière est à l’abri du fait que la תּוֹרָה est ce qu’elle est et que les âmes sont ce qu’elles sont. Ces âmes vont être données à une histoire selon la תּוֹרָה dans le monde. Et un certain nombre de véhicules du projet de cette histoire doivent émerger de l’histoire elle-même, et ce sont אֲבוֹת, יִשְׂרָאֵל, בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, שֵׁמוֹ שֵׁל מַשִיחַ.

C’est pourquoi le Midrash dit qu’ils ont été créés sous forme de projet.

Je vous dis pourquoi c’est important en prenant un exemple précis : c’est en fin de compte Jacob qui reçoit le nom d’Israël devenant le principe de l’identité d’Israël. Il y a là un problème pour lui-même : y-a-t-il prédestination pour que parmi toutes les manières d’être homme possibles il y en ait une que Dieu a décidé à priori qu’elle serait la plus privilégiée pour être l’objet de la révélation ?

Or, lorsqu’on suit le récit de l’histoire de la תּוֹרָה depuis le 1er homme, on s’aperçoit que c’est intentionnellement que la תּוֹרָה nous fait suivre l’histoire des mutations d’identité humaine de génération en génération de telle sorte que nous comprenions qu’à partir du 1er homme une certaine lignée des fils de l’homme a fait d’elle-même ce que le mot de Yaaqov signifie et c’est cette lignée-là qui a reçu le privilège d’être nommé Israël. C’est Adam, l’homme, qui en Jacob devient Israël.

A priori (je dis bien à priori parce qu’à postériori c’est irréversible : une fois que Jacob est Israël c’est Jacob qui est Israël il y a une adresse et pas une autre. Même si Rome se prétend être Israël c’est trop tard) à priori du 1er homme n’importe quelle lignée aurait pu être ce Jacob devenant Israël. *C’est créé sous forme de projet*. Qui sera ce projet ? Celui qui le sera !

Mais il y a des seuils d’irréversibilité. A partir du moment où c’est Jacob qui devient Israël, il y a une adresse quelque part. Et si on veut être Israël c’est à cette adresse qu’il faut aller et pas à une autre. Il faut faire cela avec une seule adresse.

Voilà les 6 valeurs qui sont les conditions de l’histoire du monde.

*רבי אהבה ברבי זעירא אמר אף התשובה Mais Rabbi Ahavah béRabi Zeirah ajoute : aussi la תְּשוּבָה .*

Et pour chacune de ces valeurs citées par le Midrash on nous cite un verset montrant que ces valeurs-là ont existé avant même que le monde n’existe.

Première donnée :

La תְּשוּבָה est considérée comme une des conditions du fonctionnement de l’histoire du monde.

Je vais de suite confronter ce 1er Midrash avec un autre texte.

Et ce Midrash est cité de façon très importante dans un petit mais considérable livre du rav Kook qui s’appelle « *Orot HaTeshouvah*  » - les lumières de la תְּשוּבָה. Le rav Kook disait qu’à chaque mois d’Eloul il étudiait son livre qu’il avait écrit pour appendre ce qu’était la תְּשוּבָה. Il y a une différence de niveaux entre la תְּשוּבָה du mois d’Eloul avant Rosh Hashana et la שוּבָה des 10 jours entre Rosh Hashana et Kippour.

Nous allons confronter cela avec un autre Midrash cité par Shmouel.

On peut remarquer que ces 6 valeurs correspondent aux 6 jours et la 7ème au 7ème jour d’après le raisonnement du Midrash.

בְּרֵאשִׁית, בָּרָא אֱלֹהִים, אֵת הַשָּׁמַיִם, וְאֵת הָאָרֶץ.

כִּי-שֵׁשֶׁת יָמִים, עָשָׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ

Donc ce בְּרֵאשִׁית est la racine des 6 jours et du 7ème.

On voit dans quel rythme : 6 jours plus un 7ème, c’est clair.

Du point de vue de l’étude talmudique à proprement parler, il y a un problème : pourquoi a-t-il fallu Rabbi Ahavah Ben rabbi Zirah pour dire « אָף התְּשוּבָה » on aurait pu s’arrêter à 6 mais il a ajouté le 7ème ?

Cela correspond en tout cas aux 7 Sefirot inférieures.

תּוֹרָה – חֶסֶד

הַכַּבוֹדכִּסֵּא – גְבוּרָה

אֲבוֹת – תִפְאָרֶת

יִשְׂרָאֵל – נֵצַח

בֵּית הַמִּקְדָּשׁ – ה**ו‍ֹ**ד

שֵׁמוֹ שֵׁל מַשִיחַ – יסוֹד

תְּשוּבָה – מָלכוּת

\*\*\*

Le 2ème texte c’est précisément à propos de la שוּבָהde Caïn.

בְּרֵאשִׁית Chapitre 4, Verset 16 :

וַיֵּצֵא קַיִן מִלִּפְנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ-נוֹד קִדְמַת-עֵדֶן

*Et Caïn sortit de devant Dieu...*

Après que Caïn ait été jugé par Dieu, il sorti de devant Dieu...

Au nom de Rav Yitzhak est cité l’enseignement suivant : *Yatsa Saméa’h* il est sorti joyeux (du tribunal qui l’a jugé) et on cite un verset de שְׁמוֹת chapitre 4, verset 14 – verset très important parlant de la rencontre entre Aaron et Moïse. On apprend sur ce verset d’autre part que c’est entre Aaron et Moïse en fin de compte que va se faire le תִּקּוּן, la restauration de la faute de Caïn par rapport à Hével. C’est la réconciliation des deux frères. La תְּשוּבָה de Caïn se fait avec Aaron... Là aussi nous avons deux frères et le frère aîné reconnait que c’est le cadet qui est le véritable aîné. Cette situation restaure la faute de קַיִן vis-à-vis de Hével.

C’est pourquoi pour la tradition en général on voit un parallèle entre l’histoire de Moïse et l’histoire de Hével, l’histoire d’Aaron et l’histoire de קַיִן. Mais dans le sens de la rédemption. קַיִן finalement a trouvé sa rédemption à différentes étapes. Une des étapes principales est Aaron. Chaque fois qu’il y a un premier né צַדִּיק, cela signifie qu’on a progressé dans la restauration de la faute de קַיִן. En fin de compte le sommet est Aaron et Moise, mais il y a déjà une étape importante avec Joseph et ses frères. Il est aussi un fils premier né qui aime ses frères. C’est un sujet pour lui-même.

Le verset est donc le suivant où l’on justifie que le fait d’être sorti c’est d’être joyeux.

Lorsque Moïse dit qu’il n’arrivera pas tout seul à faire sortir Israël d’Egypte... « Alors Dieu lui dit voilà ton frère qui sort à ta rencontre, il te verra et se réjouira en son cœur  ». Alors on rapporte ce verset au verset précédent : lorsque קַיִן est sorti il s’est réjoui.

Réjoui de quoi ?

Le 1er homme l’a rencontré et lui dit : qu’en est-il de ton jugement ?

Il lui a répondu : J’ai fait תְּשוּבָה et je suis arrivé à un compromis - *miparshati* (פְשָרָה).

Alors הָרִאשׁוֹן אָדָם inclina la tête et dit : « ainsi est la force de la תְּשוּבָה et moi je ne le savais pas ! » Alors tout de suite il s’est levé et a dit :

מִזְמוֹר שִׁיר, לְיוֹם הַשַּׁבָּת

טוֹב, לְהֹדוֹת לַיהוָה.

Je ne reviens pas sur l’explication donnée par Shmouel dans son séminaire mais je vais vous en lire la suite :

Rav Lévi dit « ce Psaume le 1er homme l’avait dit mais il avait été oublié depuis la génération de הָרִאשׁוֹן אָדָם. » C’est-à-dire qu’Adam a eu l’expérience que la תְּשוּבָה est possible : *le fait que Caïn ait eu un sursis*. On va apprendre finalement que le sursis de Caïn va lui réussir, pour lui à l’échelle individuelle.

On apprend qu’il a fait תְּשוּבָה de la fin du verset 4.16 :

וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ-נוֹד קִדְמַת-עֵדֶן.

*Et Caïn s’installa dans le pays de Nod*

Or, נוֹד en hébreu c’est la racine de *Nad* l’exil. Il y a une espèce de contraste dans les mots : וַיֵּשֶׁב *Et il s’installa dans le pays des nomades* – נוֹד.

Et וַיֵּשֶׁב est interprété par le Midrash comme le signe de sa תְּשוּבָה.

On apprendra que la faute c’est comme un exil et que la תְּשוּבָה c’est le retour.

C’est l’exil qui est la faute et c’est le retour qui est la תְּשוּבָה.

C’est dire que l’expérience de l’exil fait qu’il fera תְּשוּבָה.

Alors donc, nous dit la suite du Midrash, הָרִאשׁוֹן אָדָם a connu la réalité de la תְּשוּבָה et puis cela a été oublié, jusqu’à ce que Moïse vienne et renouvelle ce Psaume sous son propre nom Moïse. *Shéneemar* מִזְמוֹר שִׁיר, לְיוֹם הַשַּׁבָּת.

Ce Psaume fait partie des 10 Psaumes attribués à Moïse et qui se trouve dans le 4ème livre des Psaumes. Cela commence par « *Tefilah lémosheh ish ha Elohim* » et les 10 psaumes suivant sont attribués à Moïse.

En réalité donc le Midrash nous dit que la première expérience c’est le premier homme qui l’a eue corolairement au sursis de Caïn mais que cela s’est oublié qu’on pouvait faire תְּשוּבָה.

Et Moïse l’a restauré.

Nous avons déjà beaucoup de données que je vais clore de la manière suivante : La תְּשוּבָה correspond au jour du Shabbat. D’après le lien que nous avons vu entre les deux Midrashim. Lorsque הָרִאשׁוֹן אָדָם a vu qu’on pouvait faire תְּשוּבָה alors il a dit le Psaume du Shabbat.

L’explication est très simple : C’est que l’alliance du Shabbat c’est de reconnaître l’existence du Créateur. Et par conséquent c’est le principe même de toute תְּשוּבָה.

Si je décris le comportement de la faute, quelque qu’elle soit, je trouverais à la racine le comportement de celui qui refuse un souverain : « la loi c’est moi qui la dicte ». A la limite, c’est celui qui considère qu’il n’a pas de Créateur. Même si intellectuellement je le sais, mon comportement le nie. Par conséquent, reconnaître de nouveau que je suis sous la souveraineté du Créateur c’est le comportement d’expiation de la faute, c’est le comportement du repentir. C’est le lien entre תְּשוּבָה et Shabbat.

Un des chapitres des *Tiqounei HaZohar* lit le mot de בְּרֵאשִׁית sans les lettres de Shabbat ce qui donne *Yirah*. *Yirat Shabbat*. Dès le principe il y a une allusion au Shabbat.

Le raisonnement est finalement très simple. Le comportement de la faute signifie que c’est moi qui dis ce qu’est la loi : je me conduis suivant ma loi. Cela veut dire que la situation de faute témoigne de ce que je ne reconnais pas la souveraineté du Créateur.

Donc reconnaître de nouveau, attester de la souveraineté du Créateur, c’est la conduite de la תְּשוּבָה.

Reste à expliquer en quoi l’alliance du Shabbat consiste essentiellement en la reconnaissance de la souveraineté du Créateur.

D’après l’enseignement de la תּוֹרָה, les données sont très simples. La תּוֹרָה nous dit que le monde a été créé, mais lorsque nous nous confrontons avec le monde tel que nous le connaissons, le monde nous suggère exactement le contraire. Le monde suggère qu’il existe par lui-même et qu’il fonctionne de par lui-même. Le monde ne suggère pas qu’il a un Créateur. Et je pense que de ce point de vue les modernes sont devant une problématique très claire. La pensée scientifique a toute une imprégnation culturelle scientiste qui est que le monde fonctionne d’après des lois déterminées et que c’est du délire de dire que cela a été créé puisque nous voyons que cela fonctionne tout seul...

Plus exactement, le monde ne peut suggérer de façon catégorique l’idée qu’il a été créé et l’idée qu’il fonctionne de par lui-même qu’à une conscience déjà convaincue de ce principe. Déjà informée d’autre part. Celui qui a des raisons de croire que le monde est créé, il voit qu’il est créé. Celui qui a des raisons de croire que le monde fonctionne par lui-même, il voit que cela fonctionne par soi-même…

Le monde ne dit pas son identité, nous la lisons d’après nos propres options. Rien dans la perception du monde ne peut trancher. Le monde est-il créé ou pas ? Or, la תּוֹרָה sait cela puisqu’elle nous dit que le monde a été créé. C’est le premier verset. C’est donc que notre perception du monde nous renvoie à une hypothèse différente. Et c’est en particulier le cas de la modernité. Là, le moderne ne peut pas ne pas percevoir cette contradiction, entre l’enseignement de la Bible dans son premier verset et sa représentation du monde. Il ne peut pas esquiver. Remarquez qu’on esquive tout cela.

La familiarité fait que l’on croit pouvoir s’arranger avec des contradictions.

Par exemple, les deux premiers versets dont personne ne se rend compte de ce qu’ils disent : Au commencement Dieu créa les cieux et la terre : et la terre était en état de chaos ? Elle est chaos mais c’est Dieu qui la crée et elle devrait être O.K. !

Mais le premier étonnement d’abord est celui-là : qu’est-ce que cela signifie ? Et d’abord un étonnement préalable : que signifie « Dieu a créé le monde » ? Cela ne se voit nulle part. Seul le voit celui qui est informé d’autre part et qui le voit.

Exemple : le contenu de l’observation dépend du point de vue de l’observateur. Si un coucher de soleil est perçu et représenté par un peintre, il y voit des nuances de couleurs enchanteresses. Si c’est perçu par un physicien, il se met à calculer les longueurs d’ondes des différentes vibrations...

Cela dépend de qui observe. Un croyant devant la beauté du coucher de soleil y verra la preuve de l’existence de Dieu. Si un positiviste observe un coucher de soleil il verra la preuve que cela marche tout seul… etc.

Cela veut dire que rien dans la représentation du monde ne tranche. La תּוֹרָה le sait qui nous dit qu’Au commencement Dieu créa...

L’objet du premier chapitre c’est précisément de nous identifier le monde dans lequel nous nous trouvons. Et ce récit nous raconte que Dieu a créé le monde mais au bout d’un certain stade de l’organisation du monde qu’il a créé, il a cessé d’intervenir et il a transformé le monde dans ce que nous appelons, nous, la nature. C’est ce qui s’appelle dans la Bible le Shabbat du Créateur. Dieu cesse d’intervenir et la trace de cette cessation d’intervention transforme le monde de création en nature.

Cela veut dire qu’on nous identifie d’abord le monde dans lequel nous sommes. Et le récit de la תּוֹרָה fait éclater cette contradiction. L’identité du monde c’est une création devenue nature. Et il y a des raisons pour cela. Essentiellement, l’histoire de l’homme devant commencer. Il faut que la création soit stabilisée en nature, déterminée en nature, pour que l’homme puisse être libre. Parce que si le monde n’était pas régularisé par des lois, la liberté s’évanouirait.

Pour que la liberté puisse être effective, il faut qu’elle s’appuie sur un monde de représentations stabilisées. Si je ne sais pas qu’elle est l’état des molécules dans l’instant qui suit je ne peux pas prévoir mon comportement pour l’instant qui suit…

C’est très schématique mais voilà ce que cela signifie :

*Reconnaître que le monde est dans l’état de Shabbat c’est reconnaître qu’il a été créé.*

C’est pourquoi tous les textes qui parlent du Shabbat reviennent à cela.

*L’alliance du Shabbat c’est l’attestation de l’existence du Créateur, caché derrière l’apparence de la nature*. Le jour du Shabbat, je me relie au monde en tant qu’il est création. Alors que les 6 jours de la semaine, je me relie au monde avec permission de l’utiliser comme étant nature. Mais cette permission de l’utiliser comme étant nature va me faire oublier qu’il est création.

Alors survient la מִצְוָה : זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת

Le 7ème jour je récupère la relation avec le monde de la création. Et donc je suis dans la position de l’invité chez quelqu’un : le Maître du monde. Alors que pendant les 6 jours je fais comme si c’était moi le הַבָּיִתבָּעַל, le maître du monde.

Donc nous avons la réponse à notre question : le Psaume de la תְּשוּבָה c’est le Psaume du Shabbat, parce que c’est l’expérience du Shabbat qui est l’expérience de la תְּשוּבָה.

Il y a 3 moments dans ce raisonnement :

* La faute c’est nier le Créateur.
* Le Shabbat c’est le reconnaître.
* La reconnaissance du Shabbat c’est la תְּשוּבָה.

Donc lorsque הָרִאשׁוֹן אָדָם comprend que la תְּשוּבָה est possible, il dit מִזְמוֹר שִׁיר, לְיוֹם הַשַּׁבָּת

Seulement, depuis le temps du premier homme on avait oublié, et Moïse a renouvelé cela. Il ne pouvait donner la תּוֹרָה qu’avec la clause préalable que la תְּשוּבָה est possible.

Je vous monterais précisément qu’au temps de la sortie d’Egypte - dans le récit de la faute du veau d’or plus exactement - la תּוֹרָה nous donne l’enseignement de la différence de nature entre la mentalité hébraïque qui est prête à accepter la תּוֹרָה parce qu’elle connait la possibilité de la תְּשוּבָה, et d’autre part la mentalité non-hébraïque dans le cas le plus privilégié : toute cette foule de population sortie d’Egypte avec les Hébreux (עֵרֶב רַב) pour participer à l’histoire des Hébreux mais qui encore de mentalité non-hébraïque, ne pouvant pas envisager l’éventualité de la תְּשוּבָה, finalement tombe dans la faute du veau d’or.

Je le signale pour ceux qui l’ont déjà étudié : c’est en particulier ce que signifie l’expression « peuple à la nuque raide » : עֹרֶף קְשֵׁה עַם. On croit, mais c’est une calomnie, que la תּוֹרָה dit cela du peuple des בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. La תּוֹרָה le dit de ceux qui se sont adjoints à Israël sans connaître ni admettre l´éventualité de la תְּשוּבָה. Je vous donne brièvement les principaux commentaires à ce sujet, en particulier Rashi et Sforno. Rashi dit qu’ils tournent leur nuque à ceux qui leur font de la morale. Sforno ajoute : de telle sorte qu’il n’y a plus aucune chance qu’ils fassent תְּשוּבָה.

Lorsque Dieu dit à Moïse : « J’ai vu *ton* peuple que tu as fais sortir d’Egypte », il ne s’agit pas d’Israël mais de ceux que Moïse a fait sortir avec Israël. « Et voici, c’est un peuple à la nuque raide ». Rashi sur « peuple à la nuque raide » : « qui n’ont pas de chance de faire תְּשוּבָה parce qu’ils tournent leur dureté de la nuque à ceux qui les exhortent à la moralité »

Il y a quelque chose de plus profond dans le sémantisme même des mots, ce défaut d’entêtement s’est finalement intégré à Israël avec le עֵרֶב רַב- la population sortie d’Egypte en même temps qu’Israël - mais il faut savoir que d’après la תּוֹרָה cela ne définit pas Israël mais les גּוֹיִם.

Je reprends les données de départ :

* il y a une impossibilité du fonctionnement de la pensée naturelle parce que le temps est irréversible. La seule langue au monde qui connait la réversibilité du temps, c’est l’hébreu. Il y a une expérience de l’être hébraïque que le temps peut être réversible. En tout cas le temps intérieur, le temps moral.
* D’autre part, la difficulté du point de vue légaliste de la moralité : si la loi c’est les principes impersonnelles, il y a injustice dans la notion de תְּשוּבָה et la réponse est que nous sommes devant quelqu’un avec qui il peut y avoir פְשָרָה -*compromis*. Cf. le texte du Midrash sur Caïn à ce sujet. Avec la loi on ne discute pas mais avec Celui qui a voulu que la loi soit ce qu’elle est et qui a voulu que nous nous soyons comme nous sommes, on peut discuter. C’est cela la possibilité de la תְּשוּבָה.

D’une autre façon, on retrouve les intuitions du début : c’est que le commencement de l’expérience religieuse, c’est d’être devant quelqu’un. C’est cette intuition que la תְּשוּבָה est possible. La religion commence là. Le reste c’est de la philosophie. De la philosophie religieuse derrière la loi morale. Et c’est cette espèce de tonalité d’atmosphère pessimiste désespérée qui définit la civilisation humaine lorsqu’elle se situe en dehors de l’espérance des prophètes hébreux.

Voilà pour le premier thème que je voulais toucher.

\*\*\*

Dans cette exposé vous avez eu tout un ensemble de notions, de termes, de principes. Vos questions, et je terminerais en vous lisant un texte des ‘Hassidim sur la תְּשוּבָה.

Q : פְשָרָה ?

R : le mot français *compromis* est peut-être un peu négatif. On est arrivé après un débat à se mettre d’accord sur les conditions d’un sursis. Mais pour cela il faut qu’il y ait quelqu’un, devant quelqu’un avec quelqu’un. Devant la loi on ne discute pas tant qu’on est encore avec la conception de la moralité, qu’il s’agisse de la transcendance de principe impersonnelle, la notion de תְּשוּבָה est impossible et impensable.

Il y a eu cette hypothèse invraisemblable : je regrette et je fais תְּשוּבָה mais dans l’idée que c’est impossible. Mais il y a l’exigence, l’élan. Et voilà que je rencontre quelqu’un qui parle avec moi...

J’ai surtout parlé sur ce point pour ceux qui ont suivi le 2ème exposé de Shmouel Wigoda. Il a analysé longuement une petite Guémara du Yeroushalmi sur la תְּשוּבָה que je vous rappelle brièvement :

On a interrogé la sagesse sur le statut du fauteur :

Elle a répondu : « les pécheurs seront poursuivis par le mal ! »

La prophétie ? La personne qui a fauté mourra ! La תּוֹרָה ? « Qu’il apporte un sacrifice il sera expié ! »

Dieu ? « Qu’il fasse תְּשוּבָה et il sera pardonné ».

L’essentiel de cette Guémara c’est cela : il faut découvrir pour que la תְּשוּבָה soit possible que l’on est devant quelqu’un. Tant qu’on est confronté avec la loi impersonnelle, l’idée de תְּשוּבָה est impensable et renvoie à la désespérance de la mauvaise conscience.

Alors, il est évident qu’en dehors des Hébreux d’aujourd’hui beaucoup d’hommes effectuent le comportement de תְּשוּבָה, mais c’est parce qu’ils hébraïsent.

J’ai par exemple fait allusion à la position originelle de la théologie chrétienne que l’on peut lire surtout dans les textes de Paul par exemple – et il n’y a aucun compromis possible entre la vision juive et la chrétienne dès l’origine sur ce point. *Le refus de la loi vient d’un athéisme profond parce qu’on se mesure à la loi comme s’il s’agissait de la loi romaine ou grecque et non la loi hébraïque dite par quelqu’un*. Je sais que je choquerais n’importe quel croyant du christianisme en disant cela mais au bout d’un certain temps, 6000 ans, on arriverait à se comprendre. *C’est que le christianisme a été fondé du dedans d’un athéisme radical*.

C’est un חִדֻשׁ de la תּוֹרָה. Or, il ne pouvait être donné qu’à Israël. Je veux dire qu’Israël est déjà une certaine manière d’être homme capable de percevoir cela. Il y a une nature humaine capable de cela. Cela s’exprime dans sa langue avec le *Vav* conversif. La capacité d’inverser le temps. Et notre histoire en est la preuve c’est l’histoire d’un *Vav* conversif. Ce qui a été un passé révolu est devenu un futur absolu, ce qui n’est arrivé dans l’histoire d’aucun peuple. Je pense que c’est clair. Je me souviens à votre âge qu’à l’université on parlait de l’hébreu comme d’une langue morte… Le professeur ne savait pas que dans la salle un petit juif le regardait comme un être préhistorique... Et subitement ce passé décomposé redevient un futur inconditionnel. Et le peuple juif avait un passé hébraïque. Voilà que tout d’un coup il a un futur hébraïque !

Notre histoire est comme cela la preuve que la תְּשוּבָה est possible. Si la תּוֹרָה s’est adressée à Israël c’est parce qu’il n’y avait qu’Israël qui comprenait l’hébreu !

La תּוֹרָה a été révélée à l’humanité mais elle a été entendue par Israël. L’émission a été captée en direct en Israël et en différé chez les גּוֹיִם. Il y avait une manière d’être homme qui était appropriée à la תּוֹרָה , alors c’est pourquoi Dieu s’adresse à elle. Les Juifs eux-mêmes ne se rendent pas toujours compte que ce n’est pas par hasard que la תּוֹרָה est en hébreu.

Une autre question ?

Q : *inaudible*

R : Cela veut dire d’une certaine manière que cela implique qu’il va y avoir des fautes et qu’il faut une soupape de sécurité qui est la תְּשוּבָה. Rappelez-vous ce que j’ai dit de la difficulté des philosophes d’entendre l’idée de création. *Il est évident que tant que le monde ne s’est pas mérité, il est en imperfection. L’histoire du monde est l’histoire d’un monde condamné à être imparfait jusqu’à ce qu’il se perfectibilise. Et par conséquent, tant que le monde n’arrive pas à être bien, il est mal.* Etant donné qu’il en est ainsi, il faut donc que la תְּשוּבָה soit une des conditions préalables de possibilité.

La תּוֹרָה nous dit que Dieu a créé un homme. Et par conséquent, dès ce fait-là nous savons qu’il va fauter. Simplement, il y a une atmosphère radicalement différente dans le registre chrétien lisant la bible et le registre hébreu.

Quoique du point de vue de l’histoire et du sort individuel des sujets et des personnes, la première faute faite est toujours une catastrophe, assez irréversible.

Le terme de « péché originel » peut voir deux sens :

* Le premier péché commis, la première faute.
* Le péché qui a eu lieu à l’origine et qui pèse sur l’humanité entière.

C’est très différent.

Toute faute commence par ce péché-là. Et ce péché-là c’est parce que lorsque Dieu édicte la loi morale, l’homme choisit lui-même quelle est la loi morale. C’est cela le commencement de toute faute. « Je fais ce que je veux ! »

L’atmosphère est tout à fait différente. Pour la tradition juive, quelque soit les conséquences catastrophiques, l’événement lui-même est une faute de métier, un raté d’identité humaine. Tandis que dans le registre de lecture non-juive, dont chrétienne, de la bible, c’est une tragédie, une malédiction qui n’a pas de réparation. Il faut que d’une certaine manière Dieu lui-même prenne sur lui cette faute pour qu’elle soit levée. C’est la magie.

Ce même texte lu par un non hébreu ou un hébreu a une résultante radicalement différente.

Un joli Midrash très profond dit ceci : chaque fois qu’un homme, une femme, meurt le הָרִאשׁוֹן אָדָם vient à son chevet pour lui dire : « mon fils, ma fille, c’est pour ta faute que tu vas mourir pas pour la mienne, que les choses soient bien claires ! »

Là aussi il faut démystifier le pathétique de l’idée du mal nécessaire qui s’attache au fonctionnement du monde. *Le monde est en apprentissage, donc il n’est pas encore sage. Tant que ce n’est pas abouti c’est encore en chantier.*

Tant que le monde est en brouillon il est en brouillon. L’histoire va donc aussi être celle des fautes. Comble de l’humour cela commence comme cela avec un raté. Mais il suffit de réparer.

\*\*\*

Rav Kook

Paragraphe 6 du Chapitre 5 d’*Orot HaTeshouvah*

L’homme se définit par une exigence d’absolu. Or, l’homme est relatif. Il ne peut donc pas être heureux. Il y a une impossibilité du bonheur moral parce que cette exigence d’être parfait se heurte à l’imperfection congénitale de l’homme. La solution est dans l’effort de perfectibilité. Etre constamment en תְּשוּבָה c’est être parfait, alors qu’on est imparfait.

C’est là que le Rav Kook donne la solution de la controverse entre Rambam et Ramban en disant que la תְּשוּבָה est un comportement naturel de restauration de la perfection. Cela va dans le sens de Maïmonide : on ne peut pas dire qu’il y ait une מִצְוָה qui légifère sur un comportement naturel. La מִצְוָה légifère sur la forme du comportement naturel. Il n’y a aucune מִצְוָה qui dira : « mange ! » mais une מִצְוָה qui dira : « voilà comment on mange !»

On ne peut pas avoir une מִצְוָה qui dise : « Fais תְּשוּבָה ! » Parce qu’à qui s’adresse-t-elle ? A quelqu’un qui a connu l’évidence de la loi. Alors on retrouve l’aristocratie de Maïmonide. On fait confiance à cette personne qu’elle reviendra à son exigence de la loi. C’est inévitable, elle reviendra à sa pureté originelle. Si elle est authentique et normale. C’est un comportement naturelle, c’est une promesse : « en fin de compte tu reviendras !» Alors quand tu reviens, authentifie en avouant. Cela c’est Maïmonide.

Le Rav Kook élargit le principe : un juste, un צַדִּיק, c’est quelqu’un qui est perpétuellement en תְּשוּבָה, et c’est la condition de la conscience heureuse. Je veux dire que c’est dans l’effort de perfectibilité qu’est résolue cette contradiction entre l’imperfection et la perfection.

En cas de mal commis envers autrui, il faut qu’avec deux témoins j’aille lui dire ce que je lui ai fait et lui demande pardon. Sinon c’est une formalité. Le tort causé à quelqu’un ne peut être pardonné que si on lui demande pardon à lui, pas à moi par pitié de moi-même...

Il faut avoir le courage de dire ce qu’on a fait. Le point le plus difficile de la תְּשוּבָה c’est l’aveu. Quand on est capable de reconnaître en le disant ce qu’on a fait en l’avouant on est guéri. C’est la différence entre le remord et le repentir. Le remord est le signe qu’on n’a pas encore fait repentir. Le repentir est le signe de la guérison. Tant qu’on est dans le remord on est encore malade de ce qu’on a fait.

Si on a fait du mal à quelqu’un qui entretemps est mort, comment faire ?

D’après la Halakha on fait venir un *Miniane* de 10 personnes devant la tombe pour avouer ce qu’on a fait. Sinon on n’est pas guéri.