

Les voix de l'Alliance
Une lecture contemporaine de la Torah
Lévitique, Nombres, Deutéronome



Le Rav Jonathan Sacks

LES VOIX DE L'ALLIANCE

Une lecture contemporaine de la Torah

LÉVITIQUE, NOMBRES, ET DEUTÉRONOME

TRADUIT DE L'ANGLAIS

Claire Darmon

Shofar

The Rabbi Sacks Legacy

Maggid Books

Les voix de l'Alliance
Une lecture contemporaine de la Torah
Lévitique, Nombres, Deutéronome
Première édition française, 2024

Maggid Books
Une marque de Koren Publishers Jérusalem Ltd.
BP 8531, New Milford, CT 06776-8531, États-Unis et
BP 4044, Jérusalem 9104001, Israël
www.korenpub.eu

Édition originale en anglais © Jonathan Sacks 2009
Édition en langue française © Succession de Jonathan Sacks 2024
Traduction française © Shofar 2024
Illustration de couverture © Yoram Ra'anan, « Shelach Lekha »
<http://www.yoramraanan.com>

Tous droits réservés. Aucune partie de cette publication
ne peut être reproduite, stockée dans un système de
recherche documentaire ou transmise, sous quelque
forme que ce soit, électronique, mécanique, photocopie, ou
autre, sans la permission préalable de l'éditeur.

ISBN 978-1-59264-668-5, *couverture rigide*

Imprimé et relié en Turquie

À l'occasion des 50 ans du décès de mon père,

Haïm Stemmer

(25.12.74 - 11 Tevet 5735)

*Je voulais dédier ce second volume des
Voix de l'Alliance à la résilience du peuple juif.*

“וּבְחֶרֶת בַּחַיִּים”

À mon père qui m'a tant donné.

*Mon père, après avoir perdu sa famille pendant la Shoah, a eu la force
de reconstruire sans jamais me parler de ce qui lui était arrivé.
À ma mère, qui après avoir tant souffert, voulait également reconstruire.*



*À tous les 'hayalim, qui depuis le 7 octobre 2023 se battent pour la survie
du peuple juif dans une solidarité infinie et une abnégation jamais vue.*

Armand Stemmer



*La fondation Rabbi Sacks Legacy a pour vocation de perpétuer
la sagesse intemporelle et universelle propre à Lord Jonathan Sacks,
enseignant de la Torah, maître parmi les maîtres et éminente figure morale.*

*Consultez les archives numériques contenant une grande partie des écrits,
émissions, cours et conférences du Rav Sacks,
ou apportez votre contribution au travail de la fondation
sur le site www.rabbisacks.org*

*Restez informé sur la fondation Rabbi Sacks Legacy
sur les plateformes sociales @RabbiSacks*

Sommaire

Préface à l'édition française xiii

LE LIVRE DE VAYIKRA

Vayikra

Entre appel et événement fortuit 3

Que sacrifions-nous ? 9

L'offrande expiatoire 15

Tsav

La violence et le sacré 19

Comprendre le sacrifice 25

Le courage des crises d'identité 29

Shemini

Feu saint et feu étranger 35

Les dangers de l'enthousiasme 41

Les créatures sauvages de la création ou l'intégrité de la nature 47

Tazria

La circoncision du désir 53

Identité maternelle 59

Le huitième jour 63

Metsora

La blessure auto-infligée 69

L'art de l'éloge 75

Le pouvoir de la honte 81

A'harei Mot

Sprints et marathon 87

Le courage de reconnaître ses erreurs 91

Le bouc émissaire 97

Kedoshim

En quête d'identité juive 103

Les trois voix du judaïsme 109

L'art d'être disciple 113

Emor

La sanctification du Nom 119

Les temps de sainteté 125

Une double célébration 131

Behar

Les limites de l'économie de marché 137

L'économie de la liberté 141

Sentiments familiaux 147

Be'hokotai

Le rejet du rejet 153

« Nous, le peuple » 159

Le sens et la direction 165

LE LIVRE DE BAMIDBAR

Bamidbar

- L'histoire se répète* 173
Diriger une nation d'individus 179
Personne privée – personne publique 185

Nasso

- La politique de la jalousie* 191
Deux versions de la vie morale 197
La bénédiction de l'amour 203

Beha'alotekha

- De l'humilité* 209
Au-delà du désespoir 217
De la souffrance à l'humilité 221

Chela'h lekha

- Liberté et patience* 227
La confiance 231
Les rappels à l'ordre ou « l'entassement des souvenirs » 237

Kora'h

- Hiérarchie et politique : une histoire sans fin* 243
Le leadership : un service 249
Quand la vérité est sacrifiée au pouvoir 255

'Houkat

- L'erreur de Descartes* 261
Apaiser le traumatisme de la perte 265
Gérer la colère 271

Balak

- Leadership et loyauté* 277
La malédiction de la solitude 281
Ironie tragique 287

Pin'has

- La déception de Moïse* 293
Influence et pouvoir 299
Élie et le « doux et subtil murmure » 303

Mattot

- Tenir parole* 309
L'art de résoudre les conflits 315
La voix prophétique 321

Massei

- La complexité des droits de l'homme* 327
Juste rétribution et vengeance 333
Le leadership en temps de crise (Moïse, Isaïe, Jérémie) 339

LE LIVRE DE DEVARIM

Devarim

- Le livre de l'Alliance* 347
Le dirigeant, un maître 353
Pourquoi y a-t-il tant d'avocats juifs ? 359

Vahet'hanan

- Alliance et émancipation* 363

La puissance du « pourquoi ? » 369

Le juste et le bien 375

Ekev

La moralité de l'amour 379

La spiritualité de l'écoute 385

Le pouvoir de la gratitude 391

Réeh

La politique de la liberté 397

Définir la réalité 403

La seconde dîme et la construction d'une société forte 409

Shoftim

Étude et leadership 415

Vrais et faux prophètes 421

Responsabilité écologique 427

Ki tetsé

L'amour ne suffit pas 433

Jusqu'à la troisième et quatrième génération 439

Réintégrer les coupables 445

Ki tavo

Nous sommes ce dont nous nous souvenons 449

L'hymne à la joie 455

L'écoute et la loi 461

Nitsavim

Nul besoin de monter dans les cieux 467

Pourquoi le judaïsme ? 473

Le quatorzième principe de la foi 479

Vayelekh

Le leadership : un consensus ou un commandement ? 485

Renouveler l'alliance 491

Vaincre la mort 497

Haazinou

La spiritualité du cantique 503

La trajectoire de l'univers moral 509

Vengeance 515

Ve Zot haberakha

Rester jeune 521

Pourquoi les Juifs espèrent-ils vivre « jusqu'à 126 ans » ? 527

La mort de Moïse, la vie de Moïse 533

Préface à l'édition française

Le message juif plurimillénaire peut-il éclairer une conscience moderne ?

C'est peut-être la question la plus brûlante pour le monde juif aujourd'hui.

Le Rav Sacks zt"l fait partie des voix qui nous permettent d'y répondre d'un « oui » confiant et enthousiaste.

Une voix fidèle, brillante et actuelle, qui sait éclairer les problématiques les plus contemporaines à la lumière de la spiritualité et de l'éthique juives.

C'est un honneur pour nous de contribuer à la diffusion de sa pensée auprès du public francophone.

Shofar est profondément reconnaissant à la famille Stemmer pour son initiative et son engagement infailible à nos côtés.

Un grand merci à l'association « The Rabbi Sacks Legacy » ainsi qu'aux éditions Koren-Maggid pour ce partenariat.

Bonne étude !

Gabriel Levy
Fondateur du projet SHOFAR

Le livre de Vayikra

ספר ויקרא

Vayikra

Entre appel et événement fortuit

Appelé en français le Lévitique (mot d'origine grecque et latine), le troisième livre de la Torah signifie « ayant trait aux lévites ». Ce nom souligne que, dans le judaïsme, les prêtres – descendants d'Aaron – étaient issus de la tribu de Levi, et que l'ancien nom rabbinique désignant ce livre était *Torat cohanim*, la « loi des prêtres », titre tout à fait approprié. Alors que les livres de *Shemot* et de *Bamidbar* sont émaillés de récits, le livre de *Vayikra*, situé entre eux, porte essentiellement sur les sacrifices et les rituels qui leur sont associés, d'abord dans le tabernacle, puis dans le Temple de Jérusalem. Comme le laisse entendre l'expression *Torat cohanim*, il traite des prêtres et de leur fonction de gardiens de la sainteté.

En revanche, le nom traditionnel *Vayikra* « Et Il appela », semble purement fortuit. Il s'agit simplement du premier mot du livre, et il n'existe apparemment aucun lien entre ce mot et les sujets abordés. Ce que je voudrais exposer ici est tout autre. Il existe un lien étroit entre le mot *Vayikra* et le message sous-jacent de l'ensemble du livre.

Pour le comprendre, il faut remarquer la manière inhabituelle dont le mot apparaît dans un *sefer Torah*. Sa dernière lettre, un aleph, est minuscule, presque imperceptible. Les lettres de taille normale composent le mot *vayikar* qui signifie « il rencontra, par hasard ». Contrairement à *vayikra* qui évoque un

appel, une convocation, une rencontre sollicitée, *vayikar* suggère une rencontre fortuite, qui s'est tout simplement produite.

Toujours sensibles aux nuances, les sages ont souligné la différence entre l'appel lancé à Moïse au début du livre, et l'apparition de Dieu au prophète païen Bileam. Voici comment le rapporte le midrash :

Quelle différence y a-t-il entre les prophètes d'Israël et les prophètes des nations païennes du monde ?... Rabbi Hama ben Hanina dit : Le Saint béni soit-Il se révèle aux nations païennes en se manifestant à eux de manière indirecte, comme il est dit : « Et le Seigneur apparut à Bileam », alors qu'Il apparaît aux prophètes d'Israël sous une forme directe, comme il est dit : « Et Il appela Moïse. »

Rachi est plus explicite :

Toutes les communications [de Dieu à Moïse], que le mot utilisé soit « parler » ou « dire » ou « ordonner », étaient précédées d'un appel [*keri'ah*], terme affectueux, utilisé par les anges lorsqu'ils s'adressent les uns aux autres, comme il est dit : « s'adressant l'un à l'autre » [*vekara zeh el zeh*, Isaïe, VI, 3]. Lorsqu'Il s'adresse aux prophètes des nations, Son apparition est décrite par une expression désignant une rencontre occasionnelle et dénuée de sainteté, à savoir « Et le Seigneur apparut à Bileam. »

Le Baal HaTourim va plus loin dans son commentaire de la petite lettre aleph :

Moïse, dans sa grandeur et son humilité, voulut écrire seulement *Vayikar*, « rencontre fortuite », comme si le Saint béni soit-Il ne lui était apparu qu'en rêve, comme il est dit à propos de Bileam [*vayikar*, sans aleph] pour préciser que Dieu lui apparut par hasard. Dieu lui ordonna cependant d'écrire le mot avec un aleph. Dans son infinie humilité, Moïse Lui dit alors qu'il écrirait un aleph plus petit que les autres alephs de la Torah, et c'est ce qu'il fit.

Il y a là une allusion porteuse de sens, mais avant d'aller plus avant, intéressons-nous à la fin du livre. Juste avant l'ultime dénouement, dans la *parasha Be'houkotai*,

figure l'un des deux passages les plus terrifiants de la Torah. Il s'agit de la *tokha'ha* (l'autre se trouve au chapitre XXVIII de *Devarim*), qui décrit en détail le terrible sort réservé au peuple juif s'il ne respecte pas son alliance avec Dieu :

Pour ceux d'entre vous qui survivront, Je leur mettrai la défaillance au cœur dans les pays de leurs ennemis : poursuivis par le bruit de la feuille qui tombe, ils fuiront comme on fuit devant l'épée. Ils tomberont sans qu'on les poursuive... le pays de vos ennemis vous dévorera. (XXVI, 36-38)

Or, malgré le caractère choquant de l'avertissement, le passage se termine par une note de consolation :

Et Je me ressouviendrai de Mon alliance avec Jacob ; Mon alliance aussi avec Isaac, Mon alliance aussi avec Abraham, Je m'en souviendrai, et la terre aussi, Je m'en souviendrai... Et pourtant, même alors, quand ils se trouveront relégués dans le pays de leurs ennemis, Je ne les aurai ni dédaignés ni repoussés au point de les anéantir, de dissoudre Mon alliance avec eux ; car Je suis l'Éternel, leur Dieu ! Et Je me rappellerai, en leur faveur, le pacte des aïeux, de ceux que J'ai fait sortir du pays d'Égypte à la vue des peuples pour être leur Dieu, Moi l'Éternel. (XXVI, 42-45)

Le mot clé du passage est le mot *keri*. Il apparaît à sept reprises dans la *tokha'ha*, signe même de son importance. En voici deux exemples :

« Si, malgré cela, au lieu de m'obéir, vous vous comportez hostilement avec Moi, Je procéderai à votre égard avec une exaspération d'hostilité, et Je vous châtierai, à mon tour, sept fois pour vos péchés. » (XXVI, 27-28) Que signifie le mot *keri* ? La Bible du rabinat le traduit par « exaspération d'hostilité ». Il existe d'autres traductions possibles. Le Targoum l'interprète par « vous vous endurcirez », le Rashbam par « rejet », Ibn Ezra par « présomptueux », Saadia par « rebelle ».

Le Rambam, pour sa part, offre une interprétation entièrement différente, dans un contexte halakhique :

Un commandement positif des écritures prescrit de prier et de faire retentir les trompettes chaque fois que des épreuves s'abattent sur la communauté. Lorsqu'il est écrit « Contre l'ennemi qui vous opprime, vous

lancerez l'alarme par le son des trompettes », cela signifie : épanche-toi en prières et fais retentir une alarme... C'est l'une des voies de la repentance, car si la communauté n'a pas mis tout son cœur dans ses prières et donné l'alarme lorsqu'elle est menacée, chacun réalise que le mal s'est abattu sur eux tous par suite de leurs propres fautes... et que le repentir conduira à la disparition des épreuves.

Cependant, si le peuple ne met pas tout son cœur dans ses prières et ne donne pas l'alarme, se contentant de dire qu'ainsi va le monde qui fait survenir ces malheurs qui le frappent par hasard, il choisit une voie douloureuse qui le fera persister dans ses méfaits, amenant ainsi d'autres malheurs. Car l'Écriture dit : « Si vous continuez à être *keri* à mon égard, alors dans Ma colère, Je serai *keri* à votre égard, ce qui signifie : Si J'amène le malheur sur vous afin que vous vous repentiez et que vous dites que ce malheur n'est que le fruit du hasard, J'ajouterai à vos malheurs la colère d'être abandonnés aux mains du destin. (*Mishné Torah*, Taaniyot, 1, 1-3)

Le Rambam interprète le mot *keri* en l'apparentant au mot *mikreh*, « hasard ». Selon son interprétation, les malédictions ne constituent pas un châtiment divin en tant que tel. Ce ne sera pas Dieu qui fera souffrir Israël, mais d'autres êtres humains. Ce qui se produira, c'est simplement que Dieu retirera Sa protection. Israël devra affronter le monde seul, sans la présence protectrice de Dieu. Pour le Rambam, c'est tout simplement une inévitable mesure pour mesure (*mida kenegued mida*). Si Israël croit en la Providence divine, il sera béni par la Providence divine. S'il considère l'histoire comme un pur hasard – ce que Joseph Heller, auteur de *Catch-22*, appelait « un ramassis de coïncidences aléatoires soufflées par le vent » – il sera alors véritablement livré au hasard. Et le hasard ne sera pas clément envers cette petite nation vulnérable.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre la remarquable proposition reliant le début et la fin de *Vayikra* ; c'est l'une des vérités spirituelles les plus profondes. Dans la langue hébraïque, la différence entre *mikra* et *mikreh* – entre une histoire se déroulant à l'appel de Dieu et une histoire enchaînant les événements les uns après les autres sans but ni signification – est presque imperceptible. Les mots se prononcent de la même façon. La seule différence, c'est que le premier s'écrit avec un aleph, alors que le second s'écrit sans (la signification du aleph est évidente : c'est la première lettre de l'alphabet, la première lettre des Dix commandements, le « Je » de Dieu).

La lettre aleph est pratiquement inaudible. Dans un *sefer Torah* au début de *Vayikra* (le « petit aleph »), elle est presque invisible. Ne vous attendez pas, nous intime la Torah, à ce que la présence de Dieu dans l'histoire soit toujours aussi claire et évidente que lors de la sortie d'Égypte et de l'ouverture de la mer Rouge. La plupart du temps, elle dépend de notre propre sensibilité. Pour ceux qui savent regarder, elle sera visible. Pour ceux qui savent écouter, elle pourra être entendue. Mais, d'abord, vous devez regarder et écouter. Si vous choisissez de ne pas voir ou de ne pas entendre, alors *Vayikra* deviendra *Vayikar*. L'appel sera inaudible. L'histoire apparaîtra comme un simple hasard. Une telle idée n'a rien d'incohérent. Ceux qui y croient pourront sans difficulté en prouver le bien-fondé. D'ailleurs, dans la *tokha'ha*, Dieu dit : si vous croyez que l'histoire est hasard, alors, elle le deviendra. Mais en réalité, il n'en est pas ainsi. L'histoire du peuple juif – comme l'ont exprimé avec éloquence des non Juifs comme Pascal, Rousseau et Tolstoï – témoigne de la présence de Dieu en son sein. C'est ainsi qu'un peuple aussi petit, vulnérable et relativement impuissant peut survivre et dire encore aujourd'hui – après la Shoah – *am Israël 'hai*, le peuple d'Israël vit. Tout comme l'histoire juive n'est pas le fruit du hasard, ce n'est pas non plus une simple coïncidence si le premier mot du livre central de la Torah est *Vayikra*, « Et Il appela ». Être juif, c'est croire que toute notre histoire en tant que peuple est l'appel que nous lance Dieu à devenir « un royaume de prêtres et une nation sainte. »

Vayikra

Que sacrifions-nous ?

Très présentes dans les premiers chapitres du livre du Lévitique, les lois de la Torah régissant les sacrifices comptent parmi les plus ardues à interpréter et à relier à notre époque. Voilà près de deux mille ans que le Temple a été détruit et que les rites sacrificiels ont pris fin. Mais les penseurs juifs, notamment les plus mystiques d'entre eux, s'efforcent de comprendre la signification profonde des sacrifices et leur place spécifique dans la relation entre l'humanité et Dieu. Ils sont ainsi parvenus à en sauver l'esprit à défaut de pouvoir en rétablir le rituel. Le commentaire de Rabbi Schneour Zalman de Liadi, premier Rebbe de Loubavitch, compte parmi les commentaires les plus simples et les plus profonds. Il a remarqué une anomalie grammaticale dans la deuxième ligne de cette *parasha* :

Parle aux enfants d'Israël et dis-leur : *Si quelqu'un d'entre vous veut présenter au Seigneur une offrande de bétail, c'est dans le gros ou le menu bétail que vous pourrez choisir votre offrande.* (Lév. 1, 2)

C'est du moins ainsi que le verset *devrait* être lu s'il était construit conformément aux règles de grammaire ordinaires. Or, l'ordre des mots dans la phrase en hébreu est insolite et inattendu. On se serait attendu à lire : *adam mikem ki*

yakriv, « lorsque l'un de vous offre un sacrifice. » Mais il est dit : *adam ki yakriv mikem* « lorsqu'on offre un sacrifice *de vous*. »

La quintessence du sacrifice, explique Rabbi Schneour Zalman, c'est que nous nous offrons nous-mêmes. Nous apportons à Dieu nos facultés, nos énergies, nos réflexions et émotions. La forme physique du sacrifice – un animal offert sur l'autel – n'est que la manifestation extérieure d'un acte intérieur. Le véritable sacrifice est *mikem* « de vous ». Nous donnons à Dieu quelque chose de nous-mêmes¹.

Que donnons-nous exactement à Dieu en Lui offrant un sacrifice ? Les mystiques juifs, dont Rabbi Schneour Zalman, parlaient de deux âmes que chacun de nous possède en lui – l'âme animale (*nefesh habehémit*) et l'âme divine. D'un côté, nous sommes des êtres de chair et de sang. Nous faisons partie de la nature. Nous avons des besoins physiques : nourriture, boisson, abri. Nous naissons, nous vivons, nous mourons. Comme le dit l'Ecclésiaste :

Telle la destinée des fils d'Adam, telle la destinée des animaux ; leur condition est la même, la mort des uns est comme la mort des autres ; un même souffle les anime ; la supériorité de l'homme sur l'animal est nulle, car tout n'est que souffle. (Eccl. III, 19)

Nous ne sommes cependant pas simplement des animaux. Nous avons en nous des aspirations impérissables. Nous pouvons réfléchir, parler et communiquer. Nous pouvons, par la parole et l'écoute, entrer en contact avec autrui. Nous sommes l'unique forme de vie connue dans l'univers capable de poser la question « pourquoi ? ». Nous pouvons formuler des idées et être animés de nobles idéaux. Nous ne sommes pas mus uniquement par des pulsions biologiques. Le psaume VIII est un hymne d'émerveillement sur ce thème :

Lorsque je contemple Tes cieux,
œuvre de Ta main,
la lune et les étoiles
que Tu as formées.
Qu'est donc l'homme, que Tu penses à lui ?
Le fils d'Adam, que Tu le protèges ?

1. Rabbi Schneour Zalman de Liadi, *Likoutei Torah*, Brooklyn, NY, Kehot, 1984, *Vayikra 2 a et sq.*

Pourtant Tu l'as fait presque l'égal des êtres divins ;
Tu l'as couronné de gloire et de magnificence !
Tu lui as donné l'empire sur les œuvres de Tes mains,
et mis tout à ses pieds. (Ps. VIII, 4-7)

D'un point de vue physique, nous ne sommes presque rien ; d'un point de vue spirituel, nous sommes effleurés par les ailes de l'éternité. Nous avons une âme divine. Interprétée sur le plan psychologique, la nature du sacrifice est donc claire. Ce que nous offrons à Dieu n'est pas seulement un animal, mais le *nefesh habehémit*, l'âme animale qui est en nous.

Dans le détail, comment cela fonctionne-t-il ? Une allusion y est faite dans les trois types d'animaux cités dans le verset de la seconde ligne de la *parasha Vayikra* (voir Lévit. I, 2) : *behémah* (animal), *bakar* (gros bétail) et *tson* (petit bétail). Chacun de ces termes représente une caractéristique animale distincte de la nature humaine.

Behémah représente l'instinct animal lui-même. Le mot désigne des animaux domestiques. Il n'évoque pas les instincts sauvages du prédateur, mais quelque chose de plus domestiqué. Les animaux passent leur temps en quête de nourriture. Leur vie est conditionnée par leur lutte pour la survie. Sacrifier l'animal qui est en nous, c'est être mû par quelque chose de plus que la simple survie.

Interrogé sur la fonction de la philosophie, Wittgenstein répondait : « Montrer à la mouche la voie pour sortir du piège à mouches². » La mouche, piégée dans la bouteille, se frappe la tête contre le verre, à la recherche d'une issue. La seule chose qu'elle ne fait pas, c'est de regarder vers le haut. L'âme divine en nous est la force qui nous fait regarder vers le haut, au-delà du monde physique, au-delà de la simple survie, en quête de sens, de finalité et d'objectif.

Le mot hébreu *bakar*, gros bétail, rappelle le mot *boker*, « aube », littéralement la « percée », comme celle des premiers rayons du soleil déchirant les ténèbres de la nuit. Le bétail qui se rue en avant brise les barrières. À moins d'être contenu par des clôtures, le bétail ne respecte pas les limites. Sacrifier le *bakar* (le bétail), c'est apprendre à reconnaître et à respecter les frontières – entre

2. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, Macmillan, 1953, p. 309. En français, *Investigations philosophiques*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, 1961, p. 227.

le saint et le profane, le pur et l'impur, le permis et l'interdit. Les barrières de l'esprit peuvent s'avérer plus résistantes que des murailles.

Enfin, le mot *tson*, petit bétail, représente l'instinct grégaire – la puissante pulsion qui nous pousse à emprunter telle direction pour suivre le mouvement des autres³. Les grandes figures du judaïsme – Abraham, Moïse, les prophètes – se distinguèrent précisément par leur capacité à se démarquer du troupeau, à être différents, à défier les idoles de leur époque, à refuser de céder aux modes intellectuelles du moment. Telle est, en fin de compte, la signification de la sainteté dans le judaïsme. *Kadosh*, le saint, est ce qui est mis à part, qui est différent, séparé, distinct. Les Juifs furent la seule minorité de l'histoire à refuser invariablement de s'assimiler aux cultures dominantes ou de se convertir à la foi dominante.

Le nom *korban*, « sacrifice » et le verbe *lehakriv*, « offrir quelque chose en sacrifice », signifient en fait « ce qui est rapproché » et « le fait de rapprocher ». L'élément déterminant, ce n'est pas tant de renoncer à quelque chose (signification habituelle du mot sacrifice) que de rapprocher quelque chose de Dieu. *Lehakriv*, c'est apporter l'élément animal qui est en nous pour le transformer par le feu divin qui brûlait jadis sur l'autel, et qui brûle toujours au cœur de la prière pour peu que nous sachions rechercher véritablement la proximité avec Dieu.

Ironie de l'histoire, cette idée ancienne est soudain devenue contemporaine. Le darwinisme, le décodage du génome humain et le matérialisme scientifique (l'idée que la matière est tout) ont mené à la conclusion largement répandue que nous sommes tous des animaux, ni plus, ni moins. Nous avons 98 % de nos gènes en commun avec les primates. Nous sommes, comme le disait Desmond Morris, « le singe nu⁴ ». Selon cette conception, l'*homo sapiens* existe par pur hasard. Nous sommes le produit d'une série aléatoire de mutations génétiques, et il se trouve simplement que nous étions plus adaptés à la survie que d'autres espèces. Seule existe la *nefesh habehémit*, l'âme animale.

3. Entre autres travaux classiques sur le comportement des foules et l'instinct grégaire, on peut citer ceux de Charles Mackay, *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, Londres, Richard Bentley, 1841 ; en français, *Délires populaires extraordinaires et la folie des foules*, traduit par Jean Marchal, 2021 ; Gustave le Bon, *Psychologie des foules*, Alcan, 1895 ; Wilfred Trotter, *Instincts of the Herd in Peace and War*, Londres, T. F. Unwin, 1916 ; et Elias Canetti, *Crowds and Power*, New York, Viking Press, 1962 ; en français, *Masse et puissance*, traduit de l'allemand par Robert Rovini, Gallimard, 1966.
4. Desmond Morris, *The Naked Ape*, New York, Dell Publishing, 1984, en français, *Le singe nu*, traduit par Jean Rosenthal, Grasset, 1968.

La réfutation de cette idée – assurément l’une des plus réductrices jamais imaginées par des esprits intelligents – réside dans l’acte même du sacrifice tel que l’ont compris les mystiques. Nous avons la faculté de canaliser et de réorienter nos instincts animaux. Nous pouvons nous élever au-dessus de la simple survie. Nous avons la capacité de respecter des limites. Nous pouvons nous affranchir de notre environnement. Comme l’a expliqué Steven Pinker, neuroscientifique de Harvard : « La nature ne nous dicte pas ce que nous devons accepter ou comment mener notre vie », ajoutant « et si mes gènes ne sont pas contents, ils peuvent aller se faire voir ailleurs⁵. » Ou, comme le rétorque superbement Katharine Hepburn à Humphrey Bogart dans *The African Queen*, « La nature, M. Allnut, c’est pour nous élever au-dessus d’elle que nous sommes dans ce monde. »

Nous sommes capables de transcender la *behémah*, le *bakar* et le *tson*. Aucun animal n’est capable de se transformer ; nous, nous le pouvons. La poésie, la musique, l’amour, l’émerveillement – toutes choses qui n’ont aucune valeur pour la survie, mais qui s’adressent à notre sens de l’existence le plus profond – nous confirment que nous ne sommes pas de simples animaux, de simples amalgames de gènes purement utilitaires. En apportant en sacrifice à Dieu ce qui est animal en nous, nous permettons à la matérialité de s’imprégner de spiritualité, pour nous métamorphoser en quelque chose d’autre : non plus des esclaves de la nature, mais des serviteurs du Dieu vivant.

5. Steven Pinker, *How the Mind Works*, New York, W.W. Norton, 1997, p. 54. En français, *Comment fonctionne l’esprit*, traduit par Marie-France Desjeux, Odile Jacob, 2000, p. 61-62.

Vayikra

L'offrande expiatoire

Le livre de *Vayikra* traite des sacrifices et, bien que ces lois ne soient pas appliquées depuis près de deux mille ans, depuis la destruction du Temple, les principes moraux qu'elles incarnent constituent toujours une véritable gageure.

Une catégorie particulière de sacrifices décrits en détail dans la *parasha* de la semaine requiert une attention particulière : '*hatat*, « l'offrande expiatoire ». Quatre cas sont considérés : le prêtre oint (le grand-prêtre), l'assemblée (le Sanhédrin ou cour suprême), le prince (le roi), et l'individu ordinaire. Comme ils assumaient des rôles différents au sein de la communauté, la forme empruntée par leur expiation différait également.

L'offrande d'expiation devait être apportée uniquement en cas de fautes graves, celles qui encouraient la sanction de *karet*, « être retranché de la société » ; et uniquement si elles avaient été commises involontairement ou par inadvertance (*be-shogueg*). Ce qui pouvait se produire de deux façons : soit [a] parce que la personne concernée ne connaissait pas la loi (par exemple, elle ignorait qu'il est interdit de cuire des aliments le Shabbat), soit [b] parce qu'il ou elle ignorait les faits (par exemple, que c'était aujourd'hui Shabbat).

Les fautes involontaires se situent à mi-chemin entre les fautes intentionnelles (où l'on sait qu'on agit mal) et l'action involontaire (par exemple si vous n'avez pas agi librement : c'était un réflexe, ou alors, vous aviez un revolver

pointé sur votre temple). Les fautes intentionnelles ne peuvent être rachetées par un sacrifice. Les actions involontaires ne nécessitent pas d'expiation. L'offrande expiatoire se réduit donc à une série de cas intermédiaires : vous avez mal agi, mais vous ne le saviez pas.

La question s'impose : pourquoi des fautes involontaires devraient-elles être expiées ? De quelle culpabilité s'agit-il ? Le contrevenant n'avait pas l'intention de fauter. L'intention coupable (*mens rea*) faisait défaut. S'il avait eu connaissance des faits et des lois à l'époque, il n'aurait pas agi comme il l'a fait. Pourquoi donc doit-il être soumis à un processus d'expiation ? Les commentateurs ont proposé diverses réponses.

Le Rav Samson Raphael Hirsch et le Rav David Zvi Hoffman donnent l'explication la plus simple. L'ignorance – qu'il s'agisse des faits ou de la loi – est une forme de négligence. Nous devrions connaître la loi, en particulier pour les cas les plus graves. Nous devrions faire preuve de vigilance : nous devrions savoir ce que nous faisons. C'est une obligation fondamentale notamment dans les domaines de comportement les plus importants.

Selon Abarbanel, l'offrande expiatoire n'était pas tant une sanction pour les actions passées qu'un avertissement solennel concernant les fautes à éviter à l'avenir. L'offrande d'un sacrifice impliquant un effort et des frais considérables rappelait à l'individu de façon frappante la nécessité de se montrer plus vigilant à l'avenir.

Nahmanide explique que l'offrande expiatoire était apportée non pas à cause de ce qui avait conduit à l'acte, mais à cause de ses répercussions. La faute, même non intentionnelle, souille. « Si un être tombé dans l'erreur doit offrir un sacrifice expiatoire, c'est parce que toutes les fautes [même commises involontairement] impriment une 'tache' sur l'âme et la flétrissent ; or, l'âme n'est digne d'être agréée par son Créateur que lorsqu'elle est pure de toute faute. »

Suivant la tradition midrashique, le regretté Rabbi de Loubavitch suggéra une quatrième interprétation. Même involontaires, les fautes témoignent d'une défaillance chez la personne concernée. Les gens bien ne commettent pas de mauvaises actions. Les sages enseignent que Dieu ne permet pas, même aux animaux des justes, de commettre des méfaits ; a fortiori protège-t-Il les justes eux-mêmes de l'erreur et du malheur (voir *Yevamot* 99 b ; *Ketoubot* 28 b). Un individu doit forcément avoir un défaut à corriger pour qu'il lui arrive malheur.

Cette conception – caractéristique de l'approche Habad qui met l'accent sur la psychologie de la vie religieuse – présente plus qu'une vague ressemblance

avec l'analyse freudienne de l'inconscient, au point qu'en anglais, l'expression désignant un lapsus se dit « *a Freudian slip* ». Des remarques ou des actes apparemment non intentionnels trahissent souvent des motivations ou des désirs inconscients. De fait, on peut souvent mieux entrevoir l'inconscient à de tels moments que lorsqu'une personne agit en toute connaissance de cause et délibérément. Les fautes involontaires révèlent un problème latent dans l'âme du fauteur. C'est cette faute, peut-être tapie au seuil de la conscience, qui est expiée par le *'hatat*.

Quelle que soit l'explication que nous adoptons, le *'hatat* représente un concept familier dans le domaine juridique, mais singulièrement peu connu dans l'éthique occidentale. Nos actes exercent un impact sur le monde.

Sous l'influence d'Emmanuel Kant, nous en sommes arrivés à penser qu'en matière de moralité, tout ce qui compte, c'est la volonté. Peu importe nos actions, dès lors que notre intention est bonne, nous sommes considérés comme bons. Nous sommes jugés sur nos intentions et non sur nos actes. Le judaïsme fait la distinction entre une volonté selon qu'elle est bonne ou mauvaise. C'est pourquoi, les fautes délibérées ne peuvent être expiées par un sacrifice, contrairement aux fautes involontaires.

Cependant, le fait même que les fautes involontaires requièrent expiation nous apprend que nous ne pouvons pas nous défaire de nos actes en disant : « ce n'était pas mon intention ». Le mal est fait – et c'est nous qui l'avons fait. Il nous faut donc accomplir une action exprimant notre contrition. Nous ne pouvons pas échapper à notre responsabilité comme si la faute commise nous était étrangère.

Il y a un certain temps, un romancier juif non pratiquant m'a demandé : « Le judaïsme n'alimente-t-il pas les sentiments de culpabilité ? » Je lui ai répondu : « Si, mais il est aussi prompt au pardon. » L'institution de l'offrande expiatoire est tout entière affaire de clémence et de pardon. Le judaïsme énonce cependant un important principe moral lorsqu'il refuse de scinder l'être humain en deux entités – le corps et l'âme, l'acte et l'intention, l'objectif et le subjectif, le monde « de l'extérieur » et le monde « de l'intérieur ». C'est exactement ce que fait Kant. Tout ce qui compte, sur le plan moral, affirme-t-il, c'est ce qui est « à l'intérieur », dans l'âme.

Est-il totalement fortuit que la culture la plus influencée par Kant fut aussi celle qui a perpétré la Shoah ? Je ne veux pas dire, Dieu préserve, que le sage de Königsberg ait été d'aucune façon responsable de cette tragédie. Il

n'en demeure pas moins que de nombreuses personnes, celles qu'on appelle les « gens bien », n'ont rien fait pour s'opposer au plus grand crime commis par des hommes à l'encontre d'autres hommes au moment où il était perpétré. Nombre d'entre eux pensaient certainement que cela ne les concernait en rien. S'ils n'éprouvaient aucune malveillance particulière à l'égard des Juifs, pourquoi devraient-ils se sentir coupables ? Pourtant, les conséquences de leur action ou inaction ont été déterminantes pour le monde. Une culture qui confine la moralité à l'esprit est dépourvue de défense adéquate contre un comportement aux conséquences néfastes.

L'offrande expiatoire nous rappelle que le mal que nous faisons ou que nous laissons faire, même si nous n'en avons pas l'intention, doit être expié. Si passée de mode soit-elle, une morale qui tient compte de l'action et pas seulement de l'intention – même dans nos actes non intentionnels – est plus probante, plus adaptée à la réalité humaine, qu'une morale qui ne prend en considération que l'intention.