**LES RENCONTRES & DEBATS DE POL’ETHIQUE**

SYNTHESE DES SEMINAIRES N°1 & 2 /2019

PREAMBULE

Le 3eseminaire de Pol’Ethique est consacré à l’intervention de Rav Yona Abitbol qui propose d’interroger le talmud pour signaler « où trouver les enseignements politiques dans la Meguilat Esther (ME) ? ». La *michna* dans le traité Meguila discute et tranche des points de *halakha* essentiels : quelles sont les conditions de validité de la lecture publique de la Meguilat Esther et de la Tora ? Que signifie la notion de ville et en quoi est-elle décisive ? Quels sont les critères qui définissent un collectif juif ? Comment s’organise ce collectif pour édifier un lieu modulable et des « villes invisibles », dotées de la capacité paradoxale d’accueillir la Présence d’une transcendance et d’agencer l’utopie ? En quoi ces actes procèdent-ils d’une politique juive ? Comment est-elle mise en œuvre dans la ME ?

Avant d’aborder ces aspects nouveaux, il m’a été demandé de rappeler l’état des débats antérieurs. Le précédent séminaire était consacré à « la Royauté en Israël et les autres pouvoirs » sujet traité par Rav Gronstein et présenté par Haïm Meyer Trancart qui s’est référé aussi, dans ses questions, au traité Meguila (compte rendu de l’exposé du Rav et résumé de la présentation diffusés). Le premier séminaire était inauguré par Danny Trom, présent aussi ce soir, son livre commentant la ME *Persévérance du fait juif* a été introduit et discuté par Nicolas Weill (résumé diffusé). L’ouvrage porte à la connaissance du grand public les sources juives et leur approche du politique, selon une méthodologie scientifique. La démarche et ses conclusions (voir compte rendu ci-après), comme celles d’autres auteurs sont analysées dans le cours des études cette année, à l’initiative de Pol’Ethique et de son fondateur Alexandre Nemni, assisté d’un comité scientifique.

Avec l’autorisation de Rav Gronstein qui accueille ces séminaires dans le *beth midrach* qu’il dirige, en nous gratifiant de ses bienveillantes contributions, je rappelle l’objet de nos travaux qui consiste à comprendre l’agir propre des Juifs en exil, alors qu’on les a toujours pensés comme absents, passifs, marginaux menacés ou expulsés de l’histoire, celle des empires dominants (résumé de la présentation générale diffusé). Comment les Juifs se représentent-ils et pensent-ils leur propre histoire ? Quel modèle commande leur persistance ? Comment ont-ils pu rester un peuple sans territoire et résister à l’adversité ? Quel rôle joue l’Etat d’Israël et en quoi réactive-t-il la promesse messianique ? Quel est son impact international ? Nous avons à réfléchir aux concepts et aux comportements qu’induisent les enseignements de la Tora, incluant l’apport des sciences contemporaines, eu égard aux pratiques d’une politique juive et à son sens.

Dans cette présentation, j’ai pris le parti de relever le lexique élémentaire utilisé dans les débats qui jalonne un premier périmètre conceptuel, visant l’intelligibilité d’une politique juive. Je me suis attachée à dégager les approches, leurs convergences, les divergences, les questions sensibles et les points aveugles. De ce parcours lexical ont émergé trois thématiques :

1. les embarras du vocabulaire du pouvoir : sa traduction dans la bible et dans les pratiques exiliques ;

2) les modalités inédites de l’agir politique du collectif juif et les difficultés de

sa perception –description ;

3) le questionnement sur le positionnement de la *halakha.*

I-LE POUVOIR DANS LA BIBLE, SON VOCABULAIRE, SES FONDEMENTS ET SES MODELES

Le vocabulaire du pouvoir dans la bible a été évoqué en examinant deux versants : la souveraineté en Israël et la guerre contre Amalek, traité par Rav Gronstein ; le gouvernement des Juifs en exil selon le modèle de la ME, traité par Danny Trom.

La souveraineté en Israël & la guerre contre Amalek

Le Rav Gronstein a ouvert le champ du politique en projetant sur nos représentations modernes, issues de sociétés démocratiques, le lexique du pouvoir dans la mentalité biblique laquelle est structurée par une notion qui nous paraît dépassée : la royauté de droit divin héréditaire, la ***malkhout*.** Il faut tout de suite préciser que dans la bible, il n’y a de royauté que de D (*malkenou*) et que toute royauté humaine, même en Israël est déjà un substitut dégradé. Ce terme néanmoins s’applique aux rois d’Israël, rois désignés par D à la demande du peuple, dans des conditions qui attestent, dès la fondation de la royauté, d’une certaine dérision (cf sacres de Saül et de David). Au fond, la liberté du peuple par rapport à tout dirigeant est garantie par la reconnaissance de la souveraineté de D, le Roi des rois (*melekh malkhei’ hamelakhim*,). Cette liberté à la fois promise, donnée et conquise, comme la terre, comme la femme (enseignement du Rav Yehouda Ashkenazi) protège d’une oppression arbitraire et implique en retour des obligations : la fidélité à l’Alliance avec D, laquelle lie le peuple juif à la Tora (comme loi et histoire) et à la terre d’Israël.

Les autres peuples, exemptés des charges de l’Alliance, vivent sous un régime de domination appelé ***memchala****.* Ce terme désigne les royaumes étrangers. Israël en exil vit donc sous ce régime, tout en étant relié, par sa culture, sa foi, son histoire ou, comme dans la ME, par sa seule généalogie à la *malkhout* divine. On note cependant que la première occurrence du mot roi, *melekh,* dans la Genèse apparaît avec Nimrod, roi-tyran de Babel. Abram l’Hébreu, est un exilé menacé d’abord dans l’exercice de sa liberté de pensée (destruction des idoles), avant d’être un rescapé des fours (*tanour*) de ce royaume. Dans la ME, le terme de « roi » revêt un double sens, celui qu’il aura désormais pour les Juifs en exil : il désigne à la fois le roi contingent (Assuérus), et la souveraineté éternelle de D (prédicat indéterminé).

Dans cette configuration, il existe un 3e terme moteur dans l’histoire, souligné par Rav Gronstein : ***Amalek****,* ancêtre éponyme des adversités récurrentes rencontrées par le peuple juif, d’une négativité aux mille visages dont l’une des désignations modernes est l’antisémitisme. Amalek est le nom générique d’un pouvoir très actif de nuisance, de haine et de destructivité dirigé contre Israël qui a le devoir non seulement de le combattre, mais de l’anéantir sous peine d’être détruit par lui. Ce personnage biblique est le fils de Timna, femme repoussée par Abraham et ses descendants, qui finit par entrer dans la famille de ses descendants en devenant la concubine d’Eliphaz, fils aîné d’Essav. Elle enfante Amalek, figure énigmatique d’une contestation inextinguible, aussi éternelle qu’Israël. Il faut rappeler que l’une des missions des rois d’Israël est de le détruire. C’est cet échec qui a entrainé la déchéance de la royauté de Saül, 1er roi d’Israël, ancêtre d’Esther et Mordékhaï. Le peuple juif a pour *mitsva* de se souvenir de ce que lui a fait Amalek et d’agir pour effacer son nom.

En quoi consistent les pouvoirs en Israël ? A l’origine trois pouvoirs étaient réunis en une seule main et se transmettaient par primogéniture masculine. C’est le fils aîné de chaque famille (*békhor*) qui cumulait les fonctions de ***melekh*** et ***cohen***avec double part d’héritage. Les pères ont progressivement perdu leurs prérogatives depuis Reouven, l’aîné de Jacob. La *halakha* sépare les pouvoirs et les distribue entre trois tribus : Yehouda, la royauté d’Israël (dynastie royale éternelle de David), Lévi, le culte (lignée des prêtres par Aaron, le Cohen Gadol- assurant le service du Temple à Jérusalem, pour tout le peuple par les *léviim* et *cohanim* ) et Joseph, la double part de patrimoine ( par ses deux fils Ephraïm et Menaché) au sein des douze tribus d’Israël, noyau générateur du futur peuple. Joseph est la figure biblique à laquelle se rattache la royauté d’Israël en exil.

Le mode de gouvernement au temps bref de la royauté dans le pays est assuré par une oligarchie très hiérarchisée, avec séparation des pouvoirs, comme l’a exposé Rav Gronstein. C’est D qui choisit le roi par l’intermédiaire du prophète. Le roi est soumis au contrôle du ***Sanhedrin*** (Sages qui siègent en collège, légifèrent et statuent en formant la Cour Suprême). Néanmoins **le peuple peut destituer le roi.**

Ceci a pour conséquence qu’en exil les Juifs sont immédiatement soumis au régime de la *memchala* ie à la domination d’un roi étranger (que devient la *malkhout* ?). Si le souverain contingent ignore la *malkhout* de D, les Juifs risquent d’être directement et irrémédiablement confrontés à *Amalek,* sans la protection d’un roi dont c’est la mission.

Que conclure de ce modèle hiérarchisé, dont l’autorité repose sur un droit divin héréditaire qu’il s’agisse du *melekh* ou du *cohen* ? Quel en est le régulateur ? Dans la bible, c’est manifestement **le prophète**, agent divin imprévisible, intègre et facteur instable qui est l’éclaireur et le porte-parole de la volonté de D. Ceci illustre le principe des trois couronnes dont deux sont réservées (royauté et sacerdoce), tandis que chacun peut se saisir par l’Etude de la 3e couronne qui les surpasse toutes (la Tora). Si bien que le pouvoir repose sur la pointe d’une pyramide. Comment ce mode de gouvernement du peuple, interne à Israël souverain, a-t-il fonctionné en exil ? Il faut rappeler qu’il a été catastrophique et bref ainsi que l’a souligné Claude Riveline, dans son intervention sur ce sujet (200 ans de royauté /20 siècles d’exil).

En *galout*, les trois axes de *malkhout*, *memchala* et *amalek* vont former des combinaisons autres, périodiquement conflictuelles. Les Juifs ont à les identifier et à composer avec elles, dans une nouvelle configuration politique.

Le gouvernement des Juifs selon la ME, modèle pour l’action politique ?

Danny Trom, présent lors de la 1e séance du séminaire et questionné sur son livre *Persévérance du fait juif,* propose un schéma explicatif de la politique adoptée par les Juifs en *galout*, dans la perspective des travaux de l’historien Y.H. Yerushalmi, schéma qu’il emprunte au récit de la ME.

Tout d’abord il a souligné son embarras quant au choix du vocabulaire hébreu propre à désigner la notion de politique. Aucun mot du lexique hébreu ne correspond, selon lui, à la politique comprise « comme art de l’assemblement des humains » dans l’espace de la cité, au sens grec. L’introduction du mot ***médina*** pour traduire la notion grecque de ***polis*** est tardive, calquée sur l’arabe, et ne convient pas à un Israël dispersé qui ne forme pasune **cité.**

Il a ensuite rappelé que la politique juive a toujours été pensée en termes de messianisme. Le rassemblement des exilés est une promesse, une perspective d’avenir, un espoir d’assemblement et de retour sur un territoire. Entre temps quel type d’assemblement forment les Juifs en l’absence de territoire ? Force est de constater que la politique a été pensée dans cet intervalle à la fois comme restauration (retour à Jérusalem) et comme révolution, au sens où il faut rompre avec l’attente messianique qui est action de D, et inventer un autre mode autorisant l’action humaine. Selon DT l’action des Juifs dans l’histoire, en situation d’exil, est vécue comme un dilemme et une trahison en milieu orthodoxe car elle suppose le retrait de D et donc une faille dans la croyance à son intervention providentielle.

Il fait valoir, en s’appuyant sur le texte de la Tora et les commentaires rabbiniques (*midrach haggada*), que les rabbins ménagent une place à l’action de l’homme dans des conditions limitées qui sont les situations de crise, coïncidant avec l’exil qui lui-même relève d’une crise.

Le modèle de la politique exilique est alors explicité : il est fondé sur une « **alliance royale** » verticale, qui fait passer l’autorité, de la tutelle de D à celle du souverain contingent. Les Juifs reconnaissent ce transfert de pouvoir qu’ils respectent et confortent notamment en agissant auprès de lui par l’intermédiaire d’intercesseurs. L’alliance royale repose sur au moins deux croyances : d’une part que le pouvoir royal « hôte » est plus susceptible que tout autre instance d’assurer le rôle de « gardien protecteur d’Israël » ; d’autre part que le pouvoir dominant reflète la volonté divine par **« dédoublement »** du roi. En conséquence la soumission aux lois et la participation à la prospérité du royaume sont requises, tant par la prophétie de Jérémie, annonçant l’exil et son mode d’emploi, que par le talmud qui recommande le respect de la règle de *dina de malkhouta dina, «*la loi du royaume, c’est la loi »*.*

Réactions

**Modèle réducteur et en crise.** Ce schéma directeur de la politique juive durant plus de 20 siècles a été discuté par N.Weill notamment parce qu’il se présente comme exclusivement défensif, qu’il est activé par l’urgence, et qu’il n’offre qu’une perspective de survie et aucune alternative à la souveraineté d’Israël. Après la shoah, il paraît clair que ce modèle est en crise, et que les Etats-nations d’Europe ne présentent plus aucune garantie de protection des Juifs. D.Trom répond que c’est l’Etat d’Israël qui désormais assure le rôle de gardien des Juifs partout dans le monde.

**Modèle sans racine** **dans la Tora**. Rav Gronstein observe que la notion de « gardien d’Israël » ne représente pas une référence suffisamment solide pour servir de modèle. Elle n’apparaît pas du tout dans la Tora de Moïse et n’a qu’une seule occurrence dans tout le*Tanakh* (Psaumes 121, 4). De même, « l’alliance royale verticale » ne présente pas plus de fiabilité, elle ne constitue pas un axe offrant un quelconque fondement spirituel à une alliance avec un roi étranger autre que D. On le voit dans l’alliance qu’Abraham contracte avec Avimelekh, cette mésalliance le conduit au sacrifice de son avenir et à la ligaturede son fils Isaac. D ne tolère pas d’alliance autre qu’avec Lui. La croyance en une « alliance royale » contingente fait figure d’infidélité.

En conclusion provisoire.

L’idée d’une agglomération urbaine fondant la légitimité d’une entité politique ne semble pas correspondre à la conception du pouvoir sacré régissant le peuple d’Israël, peuple qui s’est formé dans le désert où il a reçu – collectivement- la Loi révélée réglementant sa vie civile, ses institutions politiques et ses besoins militaires, alors qu’il vivait sous la tente en nomade.

En terre d’Israël, il est manifeste que le pouvoir n’appartient qu’à D seul, même aux yeux des ennemis et malgré l’inconduite de certains rois. Lorsqu’il est incarné par un roi, le pouvoir est réglementé et contrôlé par un Tribunal de Sages. Le pouvoir royal héréditaire de droit divin est aussi sanctionné par le peuple. La couronne de la Tora surpasse tous les pouvoirs, et revient à celui qui s’attache à l’Etude.

En exil la permanence du règne de D persiste sous la forme de la croyance en un « dédoublement » incarné par la personne du gouvernant qui n’affecte pas directement la sphère de *malkhout,* mais s’impose d’abord par le pouvoir de la *memchala*. Les Juifs doivent-ils faire preuve de la même confiance et de la même soumission*?* Le récit de la ME met en scène un roi fantoche et cruel, conseillé par Amalek, en regard d’une projection virtuelle, aléatoire et précaire de la volonté divine qu’aucun prophète ne vient divulguer.

L’incertitude du « dédoublement » du roi au sein d’un peuple éloigné de D s’était parfois révélée dans la royauté d’Israël, a fortiori en *galout* où la présence divine est obscurcie. Israël défait se trouve exposé à la désintégration et voué à la disparition. Mais l’éclipse de la prophétie et l’exil vont au contraire mobiliser les élites et les déterminer à s’engager dans un sauvetage collectif, en y associant le peuple. Ainsi à Pourim, l’intervention humaine d’un peuple uni, se substitue-t-elle à l’intervention miraculeuse et manifeste de D, lors de la sortie d’Egypte d’un peuple en formation. Ce changement de statut affecte le rite du *seder* de Pessach, puisque le jeûne décrété par Esther coïncide avec cette période et prévaut. Néanmoins l’articulation des deux fêtes, qui célèbrent toutes les deux une libération, fait question (cf. l’intervention de Rav Gronstein).

Un espace politique différent contraint les Sages à inventer d’autres formes d’organisation et d’action pour recréer-conserver les conditions de remémoration et d’écoute de la Voix qui ne retentit plus dans le Temple de Jérusalem (cf. Intervention prévue du Rav Yona Abitbol). En même temps, les épreuves se multiplient pour un peuple singulier et libéré de l’esclavage par l’Etude, soumis à la loi des empires dominants, qui doit répondre de la Loi révélée, confronté à la valeur de l’universel, désormais critère de vérité dans la modernité, qui commence pour les Juifs avec la destruction du Temple et l’exil. Et ce, alors qu’Israël est dépourvu de territoire, de Temple, de langue et de tous les attributs de la souveraineté.

II- L’ACTION DE L’HOMME, L’ACTION DE DIEU DANS L’HISTOIRE

Qu’est ce qui explique la « persévérance du fait juif » en l’absence des caractéristiques du pouvoir inhérentes à l’existence de tout autre peuple ? Et comment comprendre cette persévérance juive alors que d’un point de vue interne au judaïsme lui-même, son référent - ie D ou sa loi révélée - s’est retiré et semble avoir abandonné son peuple à un mauvais sort en exil ? Comment faire cohabiter la croyance et la pratique découlant de la Révélation avec la loi des empires ? Comment faire cohabiter cet abandon, avec l’élection ?

Selon la thèse de Danny Trom, c’est précisément le retrait de D, la place laissée vide, qui incite l’homme à agir dans l’histoire. La littérature rabbinique justifie à ses yeux l’agir politique, en tant qu’elle délimite un espace de liberté qui est suspension de l’agir de D, suspension même de la Tora. Sachant qu’il n’y a que D qui puisse agir, il faut donc inventer la possibilité d’agir sans trahir, dilemme qui paralyse certains courants du judaïsme orthodoxe.

L’agir propre à la politique juive serait alors caractérisé par un terme tardif du vocabulaire rabbinique : **« *lehishtadel »***qui signifiese débrouiller seul, s’efforcer, verbe indiquant la possibilité d’agir par soi-même sans l’intervention de D, en même temps qu’il offre la perspective d’intercéder auprès du roi pour le conduire à assurer la fonction protectrice de D.

Cette conception de l’agir politique implique un intercesseur (Esther, Mordekhaï), elle est intermittente et ne s’exerce que dans la crise, elle-même consubstantielle à l’exil, compris comme une crise qui doit prendre fin. L’exil est un passage ponctuel du joug de D, au joug du roi étranger selon D.Trom.

La ***hishtadlout***procède d’une décision subjective, engageant l’action personnelle qui se distingue de la ***mitsva,*** action commandée par ordre divin. Il se s’agit pas de remplir une obligation, d’obéir, mais de prendre l’initiative d’aller au-delà de l’obéissance au prescrit. Ce terme n’est pas dans la Tora, il est moderne et vient du talmud. Il véhicule l’idée d’apporter un changement volontaire dans le monde.

Rav Yona Abitbol s’étonne que l’attente messianique soit considérée comme une inaction de l’homme alors que justement elle est active et participe par l’Etude à la restauration de la souveraineté d’Israël.

Au regard de l’agir singulier du peuple juif, l’interpellation de la tradition juive au nom du ***critère de l’universel*** etson interaction avec la pensée juive a fait l’objet d’une discussion entre deux philosophes, Jean-Michel Salanskis et Eli Schonfeld, dans un débat parallèle aux séminaires (Pol’ethique débat du 10/02/2019 diffusé par Akadem).

Jean Michel Salanskis distingue deux régimes de l’action des Juifs dans l’histoire : le régime de la célébration politique dont la figure la plus emblématique selon lui est celle d’H. Arendt, et le régime de « **l’Etude-Observance »** qu’il définit ainsi *:*« Nous pouvons en effet considérer que la compréhension de la loi est de nature à nous engager à lui obéir. Cela se produit chaque fois que l’espoir dont cette loi est porteuse pour le monde humain est pour ainsi dire « communicatif ». Chaque fois que l’idéalisme de la loi une fois correctement compris, nous enrôle : nous y reconnaissons des fins universellement excellentes. » (*Le fait juif*p.76) L’Etude représente un « supplément d’intelligibilité » qui répond aux lois universelles de la rationalité. L’Etre-de-raison est universel et inclut la singularité d’Israël, « peuple-laboratoire » qui allie universalisme théorique et universalisme éthique par l’Etude-Observance en constituant une réserve pour l’humanité. Autrement dit l’Etude est envisagée ici comme une action qui contribue à un attelage possible entre *malkhout* et *memchala,* action orientée par la recherche d’une rationalité, selon un critère d’universalité toujours à atteindre. Ce critère directeur pour JMS ne représente pas nécessairement la valeur de référence suprême pour tous les philosophes, comme il l’a précisé.

Ainsi, Eli Schonfeld, philosophe et auteur de l’*Apologie de Mendelssohn,* discute la valeur éthique de l’universel comme critère du bien (selon Kant) dans la pensée juive. Pour lui, l’universel suppose **le Commandement**. Il précise que Rambam se préoccupe de rationalité et non pas d’universalité. Ce point de vue de l’universel est une question moderne introduite par Spinoza, à travers sa critique du judaïsme. Mendelssohn, penseur de la modernité, fait de l’universalisme un critère de vérité, central dans la pensée juive. Tandis que l’exigence d’universel affleure tardivement chez les Maîtres du talmud. E. Schonfeld privilégie l’Etre-pour-le-commandement, découlant de la conception du rabbin Jacob Emden (Allemagne, 18e siècle). Dès la Genèse, Adam reçoit la loi dans le jardin d’Eden sous la forme d’un commandement d’où se déduisent les sept lois noachides. La notion d’universel suppose dans la bible, dès l’origine,le Commandement qui n’est pas un universalisme de la raison, mais s’impose à la subjectivité, sans délégation possible à autrui.

La **traduction** de la bible en grec, la Septante, est l’exemple d’un événement qui marque l’irruption de l’universel, sous la forme de la violence et d’un diktat étranger à la pensée et la pratique talmudiques, à travers l’injonction comminatoire du souverain étranger, adressée aux rabbins :« Ecrivez moi la Tora de votre Maître Moïse ! ». Le roi exprime sa volonté de disposer, dans sa bibliothèque encyclopédique, de la totalité des sagesses du monde. E. Schonfeld fait remarquer qu’il cite ici un enseignement de son maître, Benny Lévy, qui n’a pas été relevé par Lévinas. La traduction est commandée par Ptolémée au Sanhédrin, sous la menace. Le dispositif imposé aux Sages, séparés et pris en otage pour exécuter cet ordre sous la domination grecque, au péril de leur vie, visait à créer un pluralisme des traductions, et donc à contester l’unicité de D et à briser Israël. La concordance des 72 versions des Sages tient du prodige. Lévinas déduit de ce passage que le grec est la langue de l’universel (*A l’heure des nations).* Toutefois, l’universalisme d’Israël ne s’y réduit pas (*Les imprévus de l’histoire* E.Lévinas ; *Israël et l’humanité* E. Benamozegh*).*

En conclusion provisoire.

Avec la défaite militaire, la destruction du Temple et l’exil sous domination grecque, on peut considérer que la valeur de sainteté au principe de l’activité du *beth hamiqudach* entre dans la clandestinité et relèvera désormais d’une résilience, voire d’un archaïsme. La notion de sacré s’efface devant l’hégémonie d’une pensée faisant primer la rationalité, comme critère de vérité à valeur universelle et représentée par les savoirs philosophique et scientifique.

Le fait que les circonstances (légendaires ou non) de la traduction de la Tora en grec soient relatées dans le traité Meguila 8b, 9a n’est pas négligeable. Le fait que la version d’Esther, chronique d’un exil perse, ait pu être retenue par le canon biblique des Ecrits Saints et appartiennent au rituel des fêtes juives, et le fait que la version de la bible en grec, la Septante, ait acquis l’autorité de l’original hébreu pour le rite de la lecture publique de la Tora, participent d’une même logique de l’action politique.

Dans les deux cas, le sauvetage des Juifs ne semble pas dû au dédoublement du roi. Le pouvoir du souverain se présente d’emblée comme ambivalent. La protection et le sauvetage sont venus des Sages capables de produire, unanimement, un discours propre, au statut mixte, dédoublé, adressé au plus grand nombre, généralisable, et néanmoins reçu et compris spécifiquement par les Juifs. Les caractéristiques de ce discours méritent toute l’attention quant aux enseignements sur l’agir politique des Juifs en exil. Les Sages semblent bien les opérateurs véritables du renversement du sort qui sauve les Juifs, en interprétant la Tora, pour leur temps, dans la langue de la culture dominante. On voit les questions que posent leurs positions en situation de crise.

Traduire la loi d’Israël dans la langue de l’empire dominant revient à la soumettre **au critère de vérité que représente l’universel,** lequel est externe à la Tora. La traduction de l’agir demeure une épreuve, qui prend une forme nouvelle à chaque génération. Sa réussite tient toujours du miracle. Est-il possible dès lors de décider d’une forme fixe, d’un management centralisé et de normes rigides concernant la conduite à tenir pour sauvegarder les Juifs dispersés dans les empires et exposés à des risques variés où qu’ils soient ?

Si D.Trom a écarté la *halakha*, en fixant des limites à son objet d’étude, on ne peut dans les travaux de ces séminaires, passer sous silence le questionnement sur sa place, son influence et son évolution, en essayant d’apprécier les fonctions qu’elle remplit au regard de l’agir politique.

III- LE QUESTIONNEMENT SUR LA PLACE DE LA HALAKHA

Certes, on ne peut écarter de cette étude un questionnement sur la fonction et l’impact de la *halakha* à travers l’histoire, aussi bien dans la pensée du politique que dans la pensée rabbinique et dans la pratique du collectif juif, en Israël et en *galout*.

Comment les décisionnaires officiels qui statuent sur la conduite pratique opportune, dans la continuité de la tradition prophétique - les rabbins de la *halakha* - ont-ils tranché la question de la gouvernance dans la dispersion ? Comment ont agi les représentants des collectifs juifs ? Comment fonctionne la gouvernance du peuple juif avec ses conséquences sur la transmission et l’éducation ? (Jo Tolédano)

La question de la *halakha* a été posée frontalement par Haïm Meyer Trancart, à propos des règles de lecture- écriture de la ME précisées dans le traité *Meguila*. Il s’est étonné des positions de D. Trom sur les lois rabbiniques, dans son dernier chapitre, qui sont décrites sous un angle essentiellement répressif, alors que selon lui, c’est là un témoignage de la vitalité du peuple juif. Et ce, alors que l’Etude constitue la singularité du peuple juif dans son rapport à la loi vivante du Sinaï, universalisable ?

Par ailleurs, la question de l’universel est-elle à penser avant ou après le Sinaï (débat JMS-ES) ?

Je prends la liberté d’appuyer les remarques de HMT, en citant des extraits éloquents du livre : les commentaires halakhiques seraient « une exploration continuelle de la défaillance collective » ; la *halakha* est « tentaculaire », « anxiogène » « culpabilisante » et procède d’une « inculpation sans cause » (Kafka), d’« un endettement infini » ; enfin l’Etude n’est pas vue comme une hygiène de vie et un exercice de musculation intellectuelle propre à maintenir l’exercice de la souveraineté d’Israël, mais elle est devenue décourageante et démobilisante pour l’action, dès lors que c’est une « Etude comme conséquence de la défaite d’Israël ».

Précision méthodologique : l’étude de D.Trom sur la ME porte sur les comportements empiriques, dans le récit et leur modèle théorique. On ne peut lui reprocher d’avoir écarté le *midrach halakha* dans la démarche scientifique qu’il a adoptée pour définir son objet d’étude, en le limitant au corpus du *midrach haggada* et en excluant la *halakha* (étude de spécialistes). En revanche la question se pose de savoir si ses conclusions sur la politique juive n’occultent pas cette omission ?

Les règles de *halakha* concernant la souveraineté en Israël ont été exposées par Rav Gronstein. Tony Lévi de son côté s’est étonné que Rav Gronstein puisse se déclarer gêné par les contraintes normatives imposées à tous les rabbins, à partir du 16e siècle et jusqu’à présent, avec la publication du *Choulkhan Haroukh* et l’obligation de suivre cettecompilation jurisprudentiellerédigée par le Rav Yoseph Caro. T. Lévy voyait cet ouvrage comme un code incontournable, faisant consensus dans le judaïsme.

Sur la place de la *halakha*, D.Trom précise que ce n’est pas la singularité d’Israël qui est en cause, ce qu’il a lui-même souligné, c’est sa « survie », la durabilité du peuple juif, qui ne connaît pas de phase d’apogée, de déclin et de disparition comme les autres peuples. Comment est-ce perçu, à l’intérieur, à l’extérieur *?*L’exil pour les rabbins est un châtiment lié à la défaillance du peuple à l’égard de D. Le rétablissement de cette relation passe par l’Etude qui fait circuler l’énergie continue et ininterrompue du texte de la Tora affirme fermement DT. Toutefois cette Etude n’est pas faite pour s’installer confortablement dans l’exil, mais pour l’abolir, l’exil doit prendre fin et l’étude doit y contribuer, souligne-t-il tout aussi nettement. Cet effort dans l’Etude induit des éclaircissements sur la défaillance et le rétablissement de la relation entre le souverain et son peuple. Selon lui, **la survie** miraculeuse des Juifs est le **miracle moderne**, l’attestation ultime que la promesse continue, qu’elle est valide, réactivée par la lecture publique de la ME chaque année.

Mais alors comment lire les événements tragiques de l’histoire, l’expulsion d’Espagne, la shoah sinon comme un déni de la réalité et en tout cas de « l’axiomatique du gardien » ? D.Trom reconnaît qu’il y a eu un défaut d’analyse, en assimilant ces événements à ceux du Livre d’Esther, ce fut une erreur. La promesse n’a pas fonctionné, la shoah est un pourim raté. Avec la shoah les catégories traditionnelles sont prises en défaut, les catégories dont se soutenait la politique juive sont démenties par la réalité empirique.

Cet échec a créé une crise profonde, dans le monde orthodoxe, dans le monde juif et en Europe, précise-t-il. Il n’est pas exclu que cette crise européenne marque la fin des Juifs en Europe, comme ce fut le cas en Espagne. Depuis la 2e guerre mondiale, l’Europe se vide du reste des Juifs. Si le récit de la ME est infirmé dans sa promesse de sauvetage des Juifs du fait que le roi protecteur se révèle un roi criminel, la recherche d’une solution qui réinstaure l’axiomatique du gardien, ailleurs, elle n’est pas discréditée. Dans la configuration actuelle, **c’est l’Etat d’Israël qui assume ce rôle de gardien,** de manière nouvelle ie non pas dans une histoire mythique ancienne, mais dans une histoire politique internationale contemporaine.

Bruno Karsenti souligne la temporalité particulière de ce récit qui se réactualise continuellement et qu’on ne peut plus lire de la même manière ni après la shoah, ni après la création de l’Etat d’Israël.

En conclusion provisoire

C’est une tâche ardue et monumentale que de rendre visible l’invisible et de faire partager par un grand nombre, une expérience qui jusque-là n’était propre qu’au petit nombre des Juifs. Dénoncer les pouvoirs et les représentations qui emprisonnent, briser les idoles fut la manière politique d’Abraham l’Hébreu de mettre fin à l’exil en Mésopotamie et de faire retour avec sa famille, au pays des Hébreux. Riche de son expérience et de ses découvertes, il a pratiqué l’hospitalité et a révélé aux étrangers les voies de la sagesse et de la transcendance qui ont institué le monothéisme.

Des générations après, les descendants d’Abraham, devenus le peuple des Enfants d’Israël, quittent l‘exil d’Egypte sous la direction de Moché. Au cours de l’itinéraire qui les conduit vers la terre de leurs pères, ils sont attaqués subrepticement par un ennemi qui ne les lâchera plus : Amalek dont la haine a contaminé jusqu’à son bétail. L’ordre est de l’anéantir, alors qu’il ne cesse de renaître. Rendre sensible l’action insidieuse et corrosive d’Amalek, n’est-ce pas une manière d’effacer son nom en le dévoilant ?

Au moment où les Juifs gravissent les chemins convergents de l’*alya*, en obéissant à la double obligation de mettre fin à l’exil et de se souvenir de l’exil où ils ont connu le sort de l’« étranger en Egypte », l’actualité résonne du grondement des peuples devenus le siège d’irrépressibles mouvements migratoires, qui bouleversent la perception de soi, les habitudes politiques et culturelles, la configuration des territoires et jusqu’à la représentation du « récit national ». Ces mutations provoquent la peur, la crainte de connaître l’exil, l’exil sur sa propre terre.

Peut-être une telle crise dans le destin des empires qui se découvrent vulnérables, est-elle propice à une écoute de la longue expérience d’Israël, et de l’histoire singulière du peuple juif, vécue et attestée par sa permanence, malgré l’exil. Dans ce contexte, il est tout à fait important d’entendre ce que Rav Abitbol veut nous apprendre sur les enseignements politiques de la Meguilat Esther. Je lui passe la parole.

ET 02.04.2019