

Tisha' be-Av, un deuil

(première partie)

2009-07-29

Un deuil sur notre propre perte intérieure

Le sujet du *Beith HaMiqdash* nous est devenu relativement étranger. On ne sent pas toujours concrètement ce qui manque depuis sa destruction, ni en quoi l'absence de la résidence de la *Shekhinah* à un lieu précis devrait bouleverser la vie intérieure. Il y a même parfois le désir de se libérer de ce deuil pesant. Mais avant de vouloir s'en libérer, il faut savoir sur quoi il porte réellement.

Si le *Beith HaMiqdash* n'était qu'une construction prestigieuse, une résidence divine ou royale, il serait difficile de comprendre pourquoi son absence devrait encore peser. On pourrait toujours dire qu'il existe aujourd'hui d'autres constructions impressionnantes, mises elles aussi au service de la Torah ou de la *qedousah*. On serait alors tenté de déplacer tout le problème à l'intérieur et de dire que ce dont on porte le deuil, c'est seulement d'une sainteté intérieure disparue.

Mais cela ne suffit pas non plus. Le Rambam affirme que *qedoushat maqom ha-Miqdash* n'a pas été annulée pour toujours : la sainteté du lieu demeure, parce qu'elle dépend de la *Shekhinah*, et que la *Shekhinah* n'a pas cessé. Même si l'on ne suit pas cette position, il reste au moins l'idée de *Yeroushalayim shel ma'alah*, la Jérusalem d'En-haut, ainsi que le *Beith HaMiqdash* d'En-haut. En ce sens, rien n'a totalement disparu. La sainteté n'est pas anéantie.

Dès lors, la question devient plus aiguë : sur quoi exactement porte le deuil ? S'il reste une Jérusalem céleste, s'il reste même, selon certains, une sainteté du lieu ici-bas, qu'est-ce qui manque ? Ce qui manque, c'est que cette réalité soit présente **ici**, dans le monde d'En-bas, **pour nous**. Le manque n'est pas seulement dans l'objet ; il est dans le rapport entre cet objet et nous.

C'est ici qu'intervient la comparaison des *'hakhamim* entre la disparition des *tsadiqim* et la perte d'une perle ou d'une pierre précieuse. La perle n'a rien perdu de sa valeur ; elle n'est perdue que pour son propriétaire. De la même manière, dans la perte de Jérusalem, la perle est Jérusalem elle-même. Elle n'a pas cessé d'être ce qu'elle est. Si destruction il y a, elle est relative à nous. Jérusalem n'est pas détruite en elle-même ; c'est nous qui sommes détruits, ou plutôt nous qui l'avons perdue.

Le *'Hourban* exprime donc autre chose qu'une ruine matérielle. Ce qui a disparu extérieurement manifeste une perte intérieure, celle du *Klal Israël*. Le deuil et le jeûne ne viennent pas seulement du fait que le *Beith HaMiqdash* n'a pas été reconstruit ; ils viennent du fait que nous ne méritons pas encore de le reconstruire. Même si quelqu'un parvenait à en élever aujourd'hui une forme matérielle, cela ne tiendrait pas, parce que

le *Beith HaMiqdash* doit d'abord être construit dans le cœur de chacun. Sans cette construction intérieure, l'édifice extérieur est vide.

C'est dans ce sens qu'il faut entendre l'enseignement de *'Hazzal* selon lequel toute génération dans laquelle le *Beith HaMiqdash* n'a pas été reconstruit est considérée comme l'ayant détruit. La question implicite est : qu'est ce qui empêche l'homme de se construire lui-même. Qu'est ce qui l'empêche d'édifier en lui ce qui rendrait possible l'édification du *Beit HaMiqdash* ? Le deuil est donc, au fond, un deuil sur notre propre situation spirituelle.

Le deuil de *Tisha' be-Av* : non pas entériner une perte, mais travailler à une reconstruction

Puisqu'il s'agit d'un deuil, *Tisha' be-Av* reprend bien les *halakhoth* du deuil. Pourtant, ce deuil n'est pas de même nature que celui que l'on observe après la perte d'un proche. Le deuil ordinaire porte sur une absence devenue irréversible ; ce qui a été perdu ne reviendra pas. C'est une cassure définitive.

Le deuil sur le *Beith HaMiqdash* est d'une autre espèce, parce que ce qui a été perdu peut revenir. Plus encore : la fonction même de ce deuil est de pousser à la recherche, à l'approfondissement, à la reconstruction de l'intériorité perdue, afin de rendre possible le retour de ce qui a été détruit. Sans cela, ce serait simplement le deuil d'un passé révolu. Or il ne s'agit pas de cela. Le deuil a ici une fonction de reconstruction.

L'erreur du peuple, au temps du *Beith HaMiqdash*, a précisément consisté à ne pas comprendre ce point. On s'est appuyé sur le Temple lui-même, comme si sa *qedousah* propre pouvait protéger indépendamment de l'état spirituel du peuple. On a oublié que le *Beith HaMiqdash* n'était que l'expression extérieure du niveau spirituel d'Israël. Il n'a pas de force autonome. Ce n'est pas le *Beith HaMiqdash* qui protège le peuple ; c'est le peuple qui protège le *Beith HaMiqdash*, en lui donnant sa réalité.

Les paroles de Yirmiyah viennent dénoncer cette illusion. Lorsqu'il dit de ne pas répéter « *Eikhal HaShem, Eikhal HaShem* », l'avertissement est clair : il ne faut pas croire qu'une formule, un lieu sacré ou un édifice rendent l'homme quitte de son travail sur lui-même. Le peuple n'a pas pris les mesures nécessaires pour s'améliorer et pour mériter le Temple. Il y a eu maintien du rite, mais sans intériorité.

La question devient alors plus difficile : comment a-t-on pu, au temps du premier *Beith HaMiqdash*, continuer à faire le service, apporter les *qorbanoth*, maintenir tout ce qu'exigeait le culte, alors que le fond était absent ? Les *haftaroth* de Yirmiyah décrivent précisément cet effondrement : ceux qui portaient la Torah n'ont pas joué leur rôle, les *Kohanim* non plus, personne n'a véritablement enseigné ni étudié ; tout était devenu purement formel.

Une explication proposée est qu'il est difficile à l'homme de se transformer. Il est difficile de changer ses habitudes, difficile de se détacher de l'attrait des biens matériels auxquels on associe son bonheur depuis l'enfance. L'homme préfère alors remplacer le travail intérieur par un travail extérieur. Il accepte d'accomplir des gestes rituels, mais il refuse de se changer lui-même. Les gestes demeurent, mais sans âme. N'importe quelle machine pourrait les reproduire ; il n'y a personne derrière le geste.

L'erreur consiste donc à croire que des lieux sacrés ou des formes sacrées peuvent tenir lieu de sainteté humaine. Or c'est l'homme qui doit être saint. Si cette confusion demeure, le deuil du *Miqdash* est ressenti comme une charge, parce qu'il vient déranger une vie installée qui ne veut pas être remise en question. Les trois semaines, les neuf jours, *Tisha' be-Av* lui-même, interrompent cette tranquillité. Cela bouleverse le confort, y compris très concrètement, et c'est justement pour cela que ces jours sont significatifs : ils montrent que quelque chose n'est pas construit.

Le deuil du *Beith HaMiqdash* suppose une *Yir'at HaShem*, la crainte de HaShem

Il y a une halakhah surprenante dans la Shoul'han 'Aroukh : "il convient à tout celui qui craint HaShem d'être peiné, triste à cause de la destruction du *Beit HaMiqdash* - raouy le-col *Yerey Shamayim* » : il lui convient d'éprouver de la tristesse sur la destruction du *Beit HaMiqdash* ». Se pose la question : pourquoi cette loi-là est-elle présentée comme ne concernant que les *Yerey Shamayim* ; pourquoi cette restriction, comme si cette tristesse ne concernait pas encore tout le monde de la même manière ?

L'idée est qu'un homme qui n'a pas encore de *Yir'at HaShem* ne s'est pas encore construit intérieurement. Or la tristesse pour la destruction du *Beith HaMiqdash* est déjà elle-même une manière de se construire. Tant qu'un homme n'est pas construit, comment pourrait-il entrer véritablement dans la construction du *Beit hHaMiqdash* ? Lorsqu'il se construit intérieurement, ce qui va de pair avec la *Yir'at Shamayim*, alors seulement le travail du deuil du *Beith HaMiqdash* prend pour lui un sens réel.

Cela ne veut pas dire que celui qui n'en est pas là est dispensé de toute exigence. Simplement, le premier niveau de vérité consiste peut-être à pleurer non pas encore sur la destruction du *Beith HaMiqdash*, mais sur le fait de ne pas être au niveau de pouvoir pleurer sur elle. C'est déjà un manque réel. Il ne s'agit pas de dire : cela ne me concerne pas encore. Il s'agit de reconnaître : je suis moi-même privé du niveau spirituel qui rendrait ce deuil vivant.

Cette perspective permet de comprendre en profondeur la signification du '*Hourban*. Par deux fois, la *Shekhinah* a quitté sa résidence. Cela rappelle, sous un certain angle, l'expulsion d'Adam *ha-Rishon* du *Gan Eden*, du lieu où il avait été placé dans la proximité de HaShem. Cette double tragédie se condense dans un même mot : *Eikha* ?

On lit *Eikha* comme « comment ? » ou « comment est-elle devenue... ? », au sujet de Jérusalem. Mais le même mot, sans vocalisation, peut se lire *Ayekah*, « où es-tu ? » C'est précisément la question adressée à Adam après la faute. Non pas une demande d'information, mais un appel à la conscience : où en es-tu ? où t'es-tu mis ? Dans quel état te trouves-tu ?

Ainsi, *Eikha* ne renvoie pas seulement à la ville détruite ; il renvoie à la question adressée à l'homme. Le vrai problème n'est pas Jérusalem seulement ; c'est notre état. Lorsqu'on s'assied à terre et qu'on dit « *Eikhah yashvah badad* », il faut entendre en même temps la question : *Ayekah* — où es-tu ?

L'exil, ce n'est pas d'être loin d'un lieu, mais d'être loin de HaShem

Cette lecture rejoint une définition plus profonde du *galouth*. Le départ de la *Shekhinah* et notre propre exil vont ensemble. Mais le *galouth* n'est pas d'abord une question géographique. La preuve en est le *galouth Yavan*. Au temps des *Hashmonaïm*, Israël était sur sa terre et le *Beith HaMiqdash* existait encore, même profané. Pourtant cet état est appelé *galouth*. On peut donc être sur la terre d'Israël, avoir le Temple, et être quand même en *galouth*.

Le mot « exil » peut ainsi induire en erreur s'il fait penser seulement à un déplacement de lieu. Le *galouth* est un état de l'homme et du peuple. On peut être n'importe où, et être en *galouth*. Cela signifie être hors de sa vraie place, c'est-à-dire hors de la proximité de HaShem. C'est cela qui définit l'exil.

Les plaintes de *Eikha* expriment donc à la fois la honte et la tristesse de se voir adresser la question *Ayekah*. Il ne s'agit pas d'abord d'une lamentation sur des pierres ou sur une ville vide, mais sur notre incapacité à répondre honorablement à la question : où en es-tu ? année après année, cette question revient.

Le *galouth* signifie que nous sommes exilés de la présence divine. Nous avons perdu une proximité. Et cet éloignement n'a rien apporté de bon ; il n'a produit qu'une perte. Le temps du deuil, justement parce qu'il est lourd, doit servir à prendre conscience de la gravité du *'Hourban*, qui est aussi un abaissement de notre propre condition.

Dans cette perspective, *Eretz Yisraël* et le *Beith HaMiqdash* avaient quelque chose du *Gan Eden* pour le *Klal Yisraël* : une situation d'ouverture et de proximité. La destruction et l'exil ressemblent à une expulsion hors de cette situation. S'asseoir par terre, ce n'est pas seulement adopter une posture de deuil ; c'est marquer qu'on est tombé de sa hauteur ordinaire. Et l'interrogation demeure : non pas seulement « comment Jérusalem est-elle devenue solitaire ? », mais « où en es-tu, toi ? »

Une autre dimension s'ajoute encore : aujourd'hui, on ne comprend même plus vraiment ce qu'est le *silouq ha-Shekhinah*, le retrait de la présence divine, ni le *silouq ha-da'ath*, le retrait de la *da'ath*. Il y a non seulement perte, mais perte de la conscience de la perte. Le problème est aussi cette inconscience. Le deuil doit donc conduire à s'interroger sur le fait même qu'on ne sent plus ce qui manque.

Premier et second *Beith HaMiqdash* : la gravité de la haine gratuite et la question laissée ouverte

La *Guemara* enseigne que le premier *Beith HaMiqdash* a été détruit à cause de trois fautes : l'idolâtrie, les relations interdites et le meurtre. Pour le second *Beith HaMiqdash*, la situation paraît extérieurement bien meilleure : Torah, *mitsvoth*, *'hessed*. Et pourtant il a été détruit à cause de la *sinath 'hinam*, la haine gratuite. La conclusion est redoutable : cette haine pèse à elle seule autant que les trois fautes les plus graves réunies. Et cela aussi, on ne le sent pas vraiment.

Une distinction du Gaon de Vilna permet d'approfondir. Au temps du premier *Beith HaMiqdash*, les bonnes actions étaient cachées tandis que les fautes étaient publiques ; mais le cœur était bon. Au temps du second, c'était l'inverse. Or, d'après le Ramban, la

Torah demande le cœur. C'est peut-être ce qui éclaire aussi la différence entre les deux exils : le premier est limité à soixante-dix ans ; le second dure depuis plus de deux mille ans, sans terme révélé.

Malgré la gravité extrême des fautes du premier *Beith HaMiqdash*, il y avait encore à l'intérieur de la *emounah* et du *bita'hon*. Il y avait une bonté de cœur. Le chemin de la *teshuvah* restait donc plus ouvert, parce qu'il y avait au moins une certaine conscience du mal accompli. On savait ce qu'on faisait, on pouvait presque dire qu'il y avait déjà au fond une forme de regret.

C'est sur ce point qu'apparaît finalement la question décisive, laissée volontairement ouverte : comment des hommes dont le cœur était bon ont-ils pu tomber dans des fautes aussi graves que l'idolâtrie, le meurtre et les relations interdites ? Si l'intérieur était encore vivant, comment une telle dégradation a-t-elle été possible ?

La réflexion s'interrompt sur cette interrogation. Elle exige de chercher soi-même une réponse. Toute la progression précédente y conduit : la destruction ne se comprend pas seulement à partir des formes extérieures, mais à partir de l'état intérieur de l'homme, de sa capacité ou de son incapacité à entendre la question *Ayekah*, à reconnaître ce qu'il a perdu, et à entreprendre en lui-même la reconstruction sans laquelle le *Beith HaMiqdash* ne peut pas revenir.