

L'autre et l'étranger Dans la perspective juive

L'homme a été créé unique pour t'enseigner que celui qui détruit une seule vie humaine en Israël, cela lui est compté par l'Écriture comme s'il avait détruit tout un monde, et que celui qui sauve une seule vie humaine en Israël, cela lui est compté comme s'il avait sauvé tout un monde.

C'est aussi pour favoriser la paix entre les créatures, pour ne pas qu'un homme se targue d'avoir un père plus grand que celui d'un autre. [...] Pour proclamer la grandeur du Saint, béni soit-Il : l'être humain, s'il frappe maintes et maintes pièces de monnaie d'un même sceau, elles se ressemblent toutes. Le Roi de tous les rois, le Saint, béni soit-Il, a marqué chaque être humain du sceau d'Adam, sans qu'aucun d'eux ne soit semblable à un autre. C'est pourquoi chacun a le devoir de se dire : « c'est à mon intention que le monde a été créé ». [Je suis donc tenu responsable de le préserver].

(Talmud Sanhédrin 37, a)

« Tous les événements arrivés aux patriarches représentent un signe pour leurs descendance » (Midrash, cité par R. Moche b. Na'hman (1197-1270) Na'hmanide Gen. 12, 6). On ne peut, à mon sens, se limiter à une vision historique lorsqu'on aborde les textes bibliques. Les récits et allégories relatés dans la bible recèlent des clefs qui à l'ultime ouvrent sur ce qui touche aux fondements de l'existence. Ils fournissent des enseignements d'ordre éthique et spirituel pour mieux appréhender l'histoire des hommes. Le récit de la création, *maasseh berechit*, par exemple, n'est pas une version de l'origine du monde qui réclame le regard du scientifique ; une telle approche en dénaturerait le sens. Un des mystères de *maasseh berechit* porte sur le premier homme, créé unique, pour nous apprendre qu'il contient le potentiel de tout un monde. Un monde qui émane d'Adam à la rencontre d'Eve.

1 – Dieu a créé le monde par sa parole pour nous faire comprendre son importance

La Mishna (Avot 5, 1) dit : « *Le monde a été créé par dix paroles¹. Qu'est-ce que cela signifie ? une seule parole n'aurait-elle pas suffi pour toute la création ? C'est pour*

¹ Selon la Bible, Dieu a créé le monde par sa parole. Notons que dans le récit de la création « Dieu dit » — comme « Dieu dit, que la lumière soit et la lumière fut » (Gen. 1, 3) — n'apparaît que neuf fois. Le Talmud explique (*Rosh Hachana* 32, a) : que le premier verset « Au commencement Dieu créa le ciel et la Terre » constitue la première « parole ».

Cet enseignement est affirmé également dans les évangiles (Jean 1, 1) : « Au commencement était le verbe, la parole de Dieu, et le verbe était auprès de Dieu, et le verbe était Dieu » Jean ne nous dit pas seulement ici que Dieu a créé le monde par sa Parole en tant que verbe dissociable du créateur, mais que le « verbe » représente l'essence même de la Parole divine. Il faut, en effet, comprendre le sens de la parole de Dieu sous une autre dimension que celle donnée à la parole de l'homme. La voix humaine n'est entendue que par son écho, c'est une voix au second degré. C'est ce qu'on appelle « Bat Kol » (la fille de la voix) qui sort de la première voix comme l'écho entendu au loin (Voir les Tossafot sur Sanhédrin 11, a). C'est cette sorte de son émanant du divin qui était donné aux Sages d'entendre après que la prophétie se fut retirée d'Israël : « Après la mort de 'Haggai, Zacharie et Malachie (les derniers prophètes), l'inspiration divine s'est enlevée d'Israël, mais il était encore possible d'entendre la voix céleste "Bat-Kol". » (Sanhédrin 11, a). Ainsi la voix humaine semblable à la « Bat-kol » n'est pas créatrice puisqu'elle n'existe que par le son qu'elle procure. La parole divine, en revanche, est créatrice, elle fait vivre l'objet créé, ainsi qu'il est dit : « Pour l'Éternité, Éternel, Ta parole demeure immuable dans les cieux » (Psaume 119, 89) le Midrash (sur les Psaumes ibid.) d'expliquer que le monde ne tient que parce que la parole divine investie dans la création continue de le faire vivre : « Le Saint, béni soit-Il, dit : " En quoi les cieux

culpabiliser les impies davantage, car ils détruisent un monde créé par dix paroles, et donner plus de mérite aux justes qui font vivre le monde créé par dix paroles ».

La Mishna établit que la valeur du monde est dépendante de la parole divine investie dans la création. Chacune des dix paroles de Dieu engage davantage la responsabilité humaine de le préserver. Comme il a été ordonné à Adam : « *Et l'Eternel Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder* » (Gen. 2, 15). Adam s'intègre au monde en tant qu'élément de la création. Il en est le garant autant que le cultivateur qui jouit des fruits de son travail mais surtout, l'univers avec la prodigieuse diversité de la nature offerte à sa contemplation est la voie royale qui lui est donnée pour atteindre sa perfection. Le Psalmiste, dans une approche démonstrative de la nature, avait si bien exprimé l'immanence de la présence divine : « *Que sont grandes tes œuvres, ô Eternel ! Toutes, tu les as faites avec sagesse ; la terre est remplie de Tes créations* » (Psaume 104, 24). Dieu lui donne pour mission de préserver le monde : Dieu « *l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder* » (Gen. 2, 15), il est garant de la pérennité de la nature.

2 - L'homme en tant qu'individu et dans sa rencontre avec l'autre

Les besoins d'amour et de reconnaissance de l'homme sont essentiels. La communication est fondamentale à l'être humain comme nécessité de dialogue et de partage de la connaissance. Mais le rapport à l'autre n'est pas dénué de risque ; comment être sûr de ses réelles motivations ? Reconnaîtra-t-il notre place sans éprouver de rivalité, d'aversion, d'hostilité ? Tous sentiments malheureusement à l'origine de tant de conflits humains.

La raison d'être de l'homme s'exprime en deux mouvements :

- 1 - L'homme par lui-même en tant qu'individualité.
- 2 - L'homme à la rencontre de l'autre.

Ces deux mouvements constituent pour l'être humain un paradoxe permanent : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* » (Gen. 1, 26) exprime le caractère individuel et unique de l'homme, à l'image de son créateur, doté de liberté et de conscience. Un tel privilège de statut entraîne que l'autre pourrait jouer comme une entrave, un élément rival à sa réalisation. Pourtant, rien ne lui est possible sans le concours indispensable de cet autre, double et allié. « *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, je lui ferai une aide face à lui* » (Gen. 2, 18). Ici, la nécessité de l'autre s'exprime dans le caractère complémentaire de deux êtres semblables et distincts par le genre. Le premier couple est né.

Afin de mieux comprendre combien l'autre est nécessaire, pour rendre possible sa propre réalisation individuelle, il faut partir d'un regard de croyance. Pour le croyant, la notion de « l'autre » indique non seulement son semblable, mais aussi son Créateur. Nous trouvons, en effet, la fameuse phrase de Hillel qui dit à un païen désireux de se convertir — à la condition d'étudier toute la Torah le temps de rester debout sur un pied — : « *Ne fais pas à ton prochain, ce que tu n'aimerais pas qu'il te fasse, voilà toute la Torah. Le reste n'est que commentaires. Va, et étudie-les.* » (Shabbat 31, a). Les commentaires expliquent (Rachi) : « *Ton prochain* » parle de « *l'autre* » dans le sens premier du terme : « *Tu aimeras ton prochain*

tiennent encore, par cette parole que j'ai dite : Qu'un espace s'étende au milieu des eaux, (...) et cela demeura ainsi" (Gen. 1, 6-7) (...) "Par la parole de l'Eternel, les cieux se sont formés" (Psaume 33, 6) Par cette même parole par laquelle ils ont été créés ils se tiennent éternellement ».

comme toi-même » (Lévitique 19, 18), ainsi la conscience de la place de l'autre amène nécessairement l'homme aux véritables valeurs éthiques : « *ne pas tuer* », « *ne pas voler* » etc. (Exode 20, 12) — comme composants essentiels du service de Dieu au point de ramener le reste au rang des commentaires. Mais « *l'autre* » peut aussi parler de « *Dieu* » qui est « *le prochain* » de l'homme : « *Ton prochain et le prochain, ton père, ne le délaisse pas* » (Proverbe 27, 10).

Cet enseignement de Hillel correspond à ce qui est raconté dans les Évangiles (voir Matthieu 22, 34-40). Un pharisien demanda à Jésus : quel est le grand commandement dans la loi ? Jésus répondit : « *“ Tu aimeras l'Éternel ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tous tes moyens ”* (Deu. 6, 5) c'est là le grand et le premier commandement. Un second est aussi important : « *“ Tu aimeras ton prochain comme toi-même ”* (Lévitique 19, 18) ». Il est impossible d'envisager l'un sans l'autre. Lorsqu'on est dans une conscience d'amour de Dieu, on ne peut ignorer sa création et ainsi ne pas aimer son prochain, c'est dans ce sens que Jésus a mis les deux commandements en relation.

La véritable conscience de l'autre constitue, me semble-t-il, le « projet » de l'enseignement de la Torah. La globalité du texte biblique, à la fois dans ses récits allégoriques, ses lois et ses enseignements, invitent l'homme peu à peu à la prise en compte de l'autre. Le premier pas vers cette conscience, c'est avant tout le « dialogue ». Le dialogue c'est l'écoute de l'autre, le premier acte nous permettant de faire place à autrui. La conscience de la place de l'autre c'est la première garantie que notre place sera également respectée. Il est donc nécessaire de dessiner ses propres limites, pour reconnaître la véritable place de chacun.

3 - La prise en compte de l'autre c'est donner sens à la vie et à la liberté

L'homme est créé à l'image de Dieu pour devenir un être libre. Cette liberté s'exprime à la fois dans le choix de ses actions mais aussi dans sa pensée. Servir Dieu n'a de sens selon la Torah que dans la mesure où cela est choisi par l'homme « *Et tu choisiras la vie* » (Deu. 30, 19). Lorsque nous disons au sujet de la liberté que celle « *des uns s'arrête là où commence celle des autres* », cela signifie que nous ne pouvons donner de sens à la liberté si on l'exprime hors des frontières de sa définition, ma propre liberté a pour condition première de reconnaître celle de l'autre pour qu'à son tour, il garantisse la mienne. Ainsi, limiter la liberté des uns à celle des autres ne vient pas poser les limites de la liberté, car on ne pourrait élargir sa définition par des notions qui lui seraient une entrave. La liberté implique donc de s'affranchir d'un monde régi par la « *loi du plus fort* » (Talmud Baba Batra 34, b). Un tel monde aliénerait sans rémission la liberté. Elle serait soumise aux contingences des circonstances et perdrait son principe immuable et permanent.

Ainsi, être créé à l'image de Dieu, n'exprime le caractère individuel et unique de l'être humain, que par le regard et la conscience de l'existence de l'autre. « *L'autre* » devient alors le garant de notre différence — ce qui nous distingue en propre — condition essentielle à la réalisation humaine.

4 – La définition d'une chose n'a de sens que dans la limite que son nom lui impose

Pour la Torah, l'identité d'une chose existe par son nom. Le nom ne donne pas seulement à l'objet sa forme et permet de l'identifier, mais aussi détermine toute son essence. Si l'objet n'était pas limité par sa définition, il trahirait son essence. Son véritable sens permet à l'objet nommé d'affirmer pleinement son identité, gage de « *liberté* ». Il est dit au début de la Genèse

(2, 19-20) : Dieu amena les « *animaux du champ et les oiseaux du ciel* » devant Adam pour « *voir comment il les nommerait : chaque être vivant devait porter le nom qu'Adam lui aurait donné. Adam donna des noms à tous les animaux, aux oiseaux du ciel, et à toutes les bêtes sauvages* ». Adam a le pouvoir de nommer les animaux parce qu'il perçoit l'essence de chaque créature. C'est ainsi que nous lisons dans le Midrash (Genèse Rabbah 17, 4) : « R. A'ha disait : “ Lorsque le Saint, béni soit-Il décida de créer l'homme, Il prit conseil auprès des anges de service et leur dit : “ *Faisons l'homme* ” (Gen. 1, 26) ? Les anges demandèrent : “ Cet homme-là, quelle sera sa valeur ? ” Dieu répondit : “ Sa sagesse sera plus grande que la vôtre² ”. Il apporta alors les animaux et les oiseaux du ciel et leur demanda de les nommer. Les anges ne savaient pas quel nom leur donner. Dieu les fit passer devant Adam qui leur donna des noms »³.

5 - Les Attributs de Dieu « midot » répondent à leur définition

Au sujet des attributs de Dieu appelés « midot », illustrés dans la cabale par l'arbre des *séfirot*, nous disons pour chacun des attributs divins qu'il contient de tous les autres. Si nous prenons l'attribut '*hessed*' la bonté, il n'a de sens, dans les attributs de sainteté, que parce qu'il renferme en lui aussi de la *guévoura* rigueur. Cette rigueur permet de donner au '*hessed*' son véritable sens par la limite qu'il lui impose. Selon les cabalistes, il existe les attributs issus de la sainteté, et les attributs issus de ce qu'ils appellent la *sitra a'hara* l'autre côté. Nous disons pour les attributs issus de la *sitra a'hara* que chaque attribut est entièrement isolé des autres. Agissant seul Il n'a donc pas de limite. En résumé : La différence entre '*hessed*' dans la sainteté *kedoucha* et '*hessed*' dans la *sitra a'hara*, est que le premier n'a de sens que dans le fait qu'il est limité par les autres attributs contenus en lui. Tandis que pour le '*hessed*' de la *sitra a'hara* du fait qu'il est isolé des autres attributs il ne peut avoir de véritable sens.

Nous trouvons cette idée illustrée dans la Bible, au sujet d'Abraham et son neveu Loth dans leurs qualités respectives de '*hessed*' générosité. Abraham, « *ami de Dieu* »⁴ (voir Isaïe 41, 8) est défini par la Torah par l'attribut de '*hessed*'. La Bible raconte, au sujet d'Abraham et de Loth, que leurs troupeaux, trop nombreux, ne pouvaient demeurer ensemble, ce qui provoqua des différends entre les bergers d'Abraham et de Loth. Abraham dit alors à son neveu : « *Qu'il n'y ait donc point de querelles entre toi et moi, (...) car nous sommes frères. (...) de grâce, sépare-toi de moi : si tu vas à gauche j'irai à droite ; si à droite, je prendrai à gauche* » (Genèse 13, 7-8). Abraham, pourtant animé de l'attribut de '*hessed*', à l'hospitalité légendaire, savait néanmoins poser les limites du '*hessed*' lorsqu'il s'apercevait que les conséquences d'une générosité incontrôlée pouvaient mettre en péril ses propres valeurs. C'est ainsi que lorsqu'il réalisa que la présence de Loth à ses côtés était nuisible, pour lui et son entourage, il prit l'initiative de se séparer de son neveu.

² Ces propos du Midrash ne sont pas en contradiction avec Maïmonide qui dit que l'intelligence des anges est plus grande que celles des hommes (Michneh Torah lois des fondements de la Torah chap. 3, 9) car Maïmonide parle de *daat* : « la connaissance des anges est plus grande que celles des astres qui est également supérieure à celle des hommes ». Tandis que le Midrash parle de *hokhma* Sagesse qui permet l'ouverture à l'essence de la création.

³ Ce Midrash est repris par le Coran (II 30-34). Voir le commentaire de Ibn Arabi, dans la *Sagesse des Prophètes* (chap. le verbe adamique à partir de la p. 24) ed. Spiritualités vivantes chez Albin Michel.

⁴ L'idée de « l'ami de Dieu » est mentionnée dans le Nouveau Testament : « Abraham crut en Dieu, et cela lui fut compté comme charité » (Genèse 15, 6), Et il reçut le nom d'ami de Dieu », (voir également le Coran (Sourate IV, 125)), Isaïe (41, 8) « Abraham qui m'aimait » et Chronique II (20, 7) tout ceci fait correspondre Abraham à l'attribut de '*hessed*' (bonté).

Pour les cabalistes, Abraham a fait montre d'un 'hessed émanant de la sainteté, dont chacun des attributs de Dieu englobent aussi de tout les autres afin de lui donner sens.

Au sujet de Loth, la Torah nous raconte que Dieu avait envoyé les anges détruire la ville de Sodome et sauver Loth avec sa famille. Loth, ayant appris la vertu d'hospitalité de son oncle, reçut les anges d'apparence humaine avec tous les honneurs. Sachant qu'il était interdit aux habitants de Sodome d'accueillir des étrangers, lorsque les habitants de Sodome apprirent leur présence chez Loth, ils lui dirent : « *Où sont les hommes qui sont venus chez-toi cette nuit ? Fais-les sortir vers nous, que nous les connaissions⁵ !* », Loth, pour protéger ses convives, leur dit : « *De grâce, mes frères ne leur faites pas de mal ! Ecoutez, j'ai deux filles qui n'ont pas encore connu d'homme, je vais vous les amener faites-leur ce que bon vous semblera ; mais ces hommes, ne leur faites rien, car ils sont venus s'abriter sous mon toit* ». (Gen. 19, 4-9). La générosité de Loth pour ses invités ne connaissait pas de limites, il était prêt à sacrifier ses propres filles. Par là, il incarne ce « 'hessed » dénué de discernement. Par conséquent, le 'hessed dépourvu de rigueur devient cruauté : « *Celui qui prend les gens cruels en pitié, finira par être cruel envers ceux qui méritent la compassion* » (Midrash Yalkout sur le livre de Samuël 1).

6 - La Bible nous invite à comprendre les fondements de notre rapport à l'autre

Dès les prémices de l'histoire biblique, nous pouvons constater les difficultés du dialogue et de la communication. Compte tenu du fait « *qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul* », Adam chercha sans la trouver une « *aide face à lui* » parmi les créatures de Dieu. « *L'Eternel Dieu fit peser une torpeur sur Adam [...] créa, à partir de la côte qu'Il [lui] préleva, une femme et la présenta à Adam* » (Gen. 2, 20-22). Bien qu'Adam reconnût en cette création sa femme, ils furent tous deux soumis à l'épreuve du dialogue et de la communication. En effet, lorsque le serpent dit à Eve : « *Est-il vrai que Dieu a dit : vous ne mangerez rien de tous les arbres du jardin ?* » Eve lui répondit : « *Les fruits des arbres du jardin, nous pouvons en manger ; mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez point, sous peine de mourir* » (Gen. 3, 1-3). Or L'ordre de Dieu se limitait à ne pas manger du fruit (Gen. 2, 17), mais pas à ne pas toucher l'arbre.

Pour Rachi, cette initiative de vouloir ajouter une barrière à l'interdit de Dieu a été la cause de leur chute, selon les termes des Sages du Talmud (Sanhédrin 29, a) « *Celui qui ajoute à l'ordre de Dieu ne fait que le diminuer* ».

D'après le *Avot de R. Nathan* (Midrash Talmudique sur les Chapitres des Pères) chapitre 1, 5-7), la difficulté vient d'un manque de dialogue : Il est vrai que le Saint, béni soit-Il n'avait interdit que de consommer de l'arbre, et non de le toucher. Adam n'a donc pas restitué à Eve l'ordre tel qu'il l'avait reçu de Dieu. Il a ajouté « *de ne pas toucher l'arbre de peur de mourir* ». Le *Avot de R. Nathan* conclut : « *Si un homme place des barrières à ses paroles, il risque de ne plus les tenir* ». La faute n'est donc pas entièrement imputable à Eve, puisqu'Adam ne lui avait pas transmis l'interdit conforme à ce qu'il avait reçu de Dieu. Ainsi, lorsque le serpent a poussé Eve vers l'arbre et que rien ne lui est arrivé, elle a fait confiance au serpent et a mangé du fruit. Les commentateurs ajoutent que si Adam avait précisé à Eve que ne pas toucher

⁵ Dans le langage biblique, « connaître » est employé pour parler des relations sexuelles comme : « Et Adam connut Eve » (Gen. 4, 1).

l'arbre était simplement une barrière pour les prémunir d'en manger, Eve n'aurait jamais mangé du fruit⁶.

7 – Caïn et Abel, l'enjeu du dialogue

Il est indéniable que la Bible cherche à nous faire comprendre que l'enjeu du dialogue avec l'autre est la conscience de sa place. Emmanuel Levinas dit⁷ à propos du langage: « **Le langage n'est pas menace de mort.** Le langage, c'est ne pas saisir autrui, ne pas prendre autrui. Parler à autrui ce n'est plus le menacer, c'est ne plus être menacé par lui. C'est l'idée de paix. « *Chalom* », c'est « *bonjour !* » quand je rencontre un étranger, je me mêle de sa vie en disant « *bonjour !* ». Ce phénomène de paix, en dehors de toute religion, à partir du présent, à partir de l'autre, à partir de la rencontre est essentiel ! ». Cette nécessité du dialogue préalable à toute relation est contenu dans l'enseignement de la Torah.

Dans la rencontre entre Caïn et Abel, le premier crime de l'histoire biblique marque l'échec de la communication et du dialogue. Il est dit dans le Talmud (juste avant le passage cité en épigraphe) : « Sachez que les affaires criminelles ne sont pas comme les affaires d'argent. Dans les affaires d'argent, on verse une somme et l'on est pardonné ; dans les affaires criminelles, le sang de celui qui est injustement tué et le sang de ses descendants sont dépendants de ce crime jusqu'à la fin du monde. Nous le voyons au sujet de Caïn qui tua son frère ; il est dit : “ *le cri des sangs de ton frère s'élève* ” (Gen. 4, 10) il ne dit pas “ *le sang de ton frère* ” mais “ *les sangs de ton frère* ”, il s'agit donc de son sang et de ceux de ses descendants ». La gravité du meurtre d'un être humain, porte aussi dans l'impossibilité désormais de la descendance à naître. Le meurtre entraîne donc la destruction d'un destin potentiellement existant.

Maïmonide écrit (Michneh Torah Lois du Meurtier chap. 4, 9) : « (...) *il n'existe pas d'acte plus grave que le meurtre parce qu'il cause la destruction de l'humanité (...)* Sa gravité est telle que toutes les bonnes actions qu'un homme aura pu accomplir sa vie durant, n'aura pas de valeur suffisante pour pardonner son crime ».

Il est communément admis que la culpabilité de ce meurtre est entièrement imputable à Caïn, « *le cri des sangs de ton frère s'élève* ». Il ne s'agit pas ici de remettre en question sa responsabilité, « *Caïn dit au seigneur, ma faute est trop lourde à porter* » (Gen. 4, 13), d'autant que la Bible veut aussi nous faire prendre conscience de la gravité du crime. Il demeure qu'une analyse approfondie de ses causes peut nous permettre de mieux le comprendre.

« Or Abel devint berger de petit bétail, et Caïn cultivait la terre. Le temps passa et il advint que Caïn apporta des produits de la terre pour Dieu. Abel offrit lui aussi, des premiers-nés de son troupeau et de leurs graisses. L'Éternel agréa Abel et son offrande mais il n'agréa pas Caïn et son offrande. Caïn en fut très irrité et eut le visage abattu. L'Éternel dit à Caïn : “ Pourquoi t'irrites-tu ? Et pourquoi ton visage est-il abattu ? Si tu agis bien ne te relèveras-tu pas ? Si tu n'agis pas bien, le péché tapi à ta porte te

⁶ Dans mon premier livre (en hébreu) sur le Michneh Torah (chap. 8), après avoir longuement discuté des différents avis sur ce sujet, je cite Maïmonide (Lois relative à ceux qui renient la loi chap. 2, 9) qui explique, sans faire mention de cet épisode biblique, que le danger n'est pas de vouloir placer des barrières à la loi afin de ne pas trébucher, mais de ne pas préciser qu'il s'agit d'une barrière. Selon Maïmonide instaurer une barrière au nom de la loi de la Torah, constitue un interdit au nom de : « Tout ce que je vous prescris, observez-le exactement, sans rien y ajouter, sans rien y retrancher » (Deu. 13, 1).

⁷ Voir Questions au Judaïsme (entretien avec Elisabeth Weber) ed. Midrash desclée de Brouwer p. 138-139.

convoite. Mais toi domine-le ». Caïn parla à son frère Abel, et voici que lorsqu'ils furent aux champs, Caïn s'éleva sur son frère Abel et le tua ».

(Gen. 4, 3-8).

Bien qu'il ne soit pas précisé clairement dans le texte les raisons pour lesquelles Dieu n'a pas agréé le sacrifice de Caïn, le verset y laisse néanmoins une allusion. En effet, des termes utilisés par les Écritures nous constatons une différence entre le sacrifice d'Abel et celui de Caïn. À propos de Caïn, le verset dit : « *Caïn présenta des produits de la terre en offrande à Dieu* » — « *des produits* » laisse entendre de ce qu'il lui vient sous la main, sans chercher à offrir le **meilleur**, « *Les prémices de ta terre, tu les apporteras dans la maison de l'Éternel ton Dieu* » (Exode 23, 19). Pour Abel, en revanche, le verset écrit : « *Abel offrit lui aussi, des premiers-nés de son troupeau et de leurs graisses* », il s'efforça d'offrir du meilleur.

Maïmonide (Michneh Torah, lois des offrandes interdites, chap. 7, 11) explique : quiconque désire acquérir du mérite, doit s'efforcer de réserver le meilleur en offrande à Dieu. Il est dit en effet dans la Torah : « *Abel offrit lui aussi, des premiers-nés de son troupeau et de leurs graisses* ». Ainsi en est-il de tout ce que l'on réserve pour Dieu, il faut qu'il soit du meilleur, [...] lorsqu'on nourrit l'indigent il faut lui donner du meilleur de sa table. Pour l'habiller, il faut lui réserver du plus beau de ses vêtements. [...] Il est également dit : « *Toute graisse est pour l'Éternel* » (Lévitique 3, 16). Cet élan d'offrir le meilleur à Dieu manquait à l'offrande de Caïn. C'est ainsi que Dieu lui dit : « *Pourquoi t'irrites-tu ? Et pourquoi ton visage est-il abattu ? Si tu agis bien ne te relèveras-tu pas ? Si tu n'agis pas bien, le péché tapi à ta porte te convoite. Mais toi domine-le* ».

La détresse de Caïn attendait de la part de son frère une ouverture au dialogue. Abel, au lieu de rester sur son piédestal, aurait dû chercher à être à l'écoute de son frère. Les commentaires ajoutent⁸ qu'Abel s'est au contraire réjoui de la détresse de son frère. Le verset dit ensuite : « *Caïn parla à son frère Abel, et voici que lorsqu'ils furent aux champs, Caïn s'éleva sur son frère Abel et le tua* ». Caïn tenta d'abord l'enjeu du dialogue, il parla à son frère⁹, le tenant responsable de sa détresse car il croyait que si Dieu n'avait pas agréé le sacrifice d'Abel, Il aurait accepté le sien.

Le Maharal de Prague, R. Yéhouda Léwaï (1512 - 1609)¹⁰ voit ici exprimée toute la dialectique du rapport à l'autre : l'être humain, équipé pour constituer lui-même un univers entier et pour occuper le monde dans toutes ses dimensions, est freiné et gêné par l'autre être qu'il côtoie et rencontre en chacune de ses encolures. Pour le Maharal, L'homme est par définition en opposition à l'autre, leur nature est la cause d'un conflit permanent, sans qu'il y ait de lien direct à la convoitise de leurs possessions et de leur bien. *Car chaque être humain est l'annulation de l'autre*, par définition.

⁸ Daat Zkenim sur le verset 8.

⁹ Le verset ne dit pas ce que Caïn a dit à son frère. Diverses interprétations existent dans les commentaires, au point que R. Moche b. Na'hman (1197-1270) dit Na'hmanide, va conclure qu'il faut dire (d'un point de vue du « pchat » — sens littéral) que Caïn demanda à son frère de le rejoindre dans le champ. Certaines Bibles (Jérusalem) vont aller jusqu'à traduire : « Caïn dit à son frère : "allons dehors", et, comme ils étaient en pleine campagne, Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua ». Alors que dans le texte hébreu il faut traduire comme nous l'avons mentionné.

Notre explication rejoint celle de R. Abraham mentionnée par Na'hmanide qui dit que Caïn alla raconter à son frère les réprimandes qu'il avait reçues de Dieu.

¹⁰ Voir entre autres Derekh 'Haïm (le chemin de la vie) chap. 1 p. 56, et surtout le « gour aryeh » sur Gen. 4.

L'enjeu, c'est de parvenir malgré tout à une reconnaissance mutuelle, donc à la relation à l'autre. Le pôle de la justice de l'équité et de la paix est là pour permettre le « *vivre ensemble* » des êtres humains au-delà de toute hostilité. Le Maharal explique ainsi les propos de nos Sages « *le monde tient sur trois choses : la justice, la vérité et la paix* » (Chapitre des pères 1, 18). Ces trois éléments permettent à l'homme d'atteindre au niveau de la reconnaissance de l'autre qui lui garantira à son tour sa propre place.

Le récit de Caïn et Abel illustre l'épreuve de la communication et du dialogue. La rivalité des deux frères se mène jusqu'à la destruction mutuelle, jusqu'à l'affrontement fatal de Caïn et Abel, ces êtres-types qui ne sont pas devenus meurtrier et victime parce que l'instinct du mal poussait Caïn à lever les bras contre l'innocent Abel, mais parce que, innocents tous les deux, ils ont tenté, pour la première fois, cette expérience humaine élémentaire et malheureuse qu'est la communication. Le meurtre d'Abel n'est pas l'œuvre sournoise de Caïn ; c'est à l'enjeu du dialogue qu'est dû le meurtre, à l'agressivité ontologique des hommes, à cette concurrence qui pousse les êtres à réclamer leur part jusque dans les retranchements ultimes de la part d'autrui¹¹.

Le Midrash (Rabbah 2, 7) ajoute également que Caïn et Abel avait fait un pacte Caïn en tant que cultivateur, avait pris la terre, et Abel en tant que berger les animaux. L'impossibilité pour eux d'arriver à un vrai partage équitable a causé cette rivalité et ce conflit tragique. Caïn pensait que la terre lui appartenait, par conséquent il ne voulait pas permettre à Abel le droit de faire paître ses troupeaux. Abel, quant à lui, réclamait à Caïn un droit sur les vêtements qu'il portait. C'est à partir de revendications d'appartenance égoïste qu'une jalousie et une haine sont nées entre les deux frères. Le Talmud (Sanhédrin 38, a) dit : « *Dieu a créé l'homme unique, à cause des voleurs et des hommes de violence ; on vole et on extorque alors que l'homme a été créé unique, on le ferait davantage si deux avaient été créés* ». Rachi explique que s'ils avaient été créés deux, chacun pourrait revendiquer l'appartenance à la terre comme héritage de ses ancêtres (voir le commentaire du Maharal de Prague sur ce passage du Talmud).

8 - L'autre et l'étranger

Selon la Halakha, on appelle « ger » toute personne originaire d'un peuple étranger qui est venue se joindre au peuple juif embrasser leur foi et leurs lois¹². La Torah donne un commandement spécifique d'aimer l'étranger, le verset dit (Deu. 10, 19) : « *Et vous aimerez l'étranger, car vous étiez étranger en pays d'Égypte* ». Il est tout d'abord important d'expliquer d'un point de vue halakhique (juridiquement religieux) comment comprendre l'injonction de la Torah d'aimer l'étranger, alors que cet ordre est pourtant implicitement contenu dans le commandement « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (Lévitique 19, 18). En quoi l'amour de l'étranger ajoute-t-il à la première recommandation ?

Maïmonide explique (Michneh Torah Règles d'éthiques chap. 6, 4) : Bien que la Torah a déjà recommandé d'aimer son prochain, puisque le prosélyte est lui aussi appelé notre prochain, la Torah, par amour pour lui, a renforcé l'amour de l'étranger « ger » par la prise en compte des difficultés nouvelles liées à son intégration. Pour renforcer l'amour qui lui est dû, la Torah lui a réservé deux commandements ; le premier inhérent à l'amour du prochain en général et le second spécifique au converti. Nous trouvons la même chose au sujet de l'interdiction de léser

¹¹ Cité par André Neher, « Les puits de l'exil. Tradition et modernité » : la pensée du Maharal de Prague. Paris: Cerf, 1991, chap. XV p. 145-150.

¹² « ger » en hébreu veut dire à la fois « converti » et « étranger »

son prochain (Lév. 25, 17) : « ne vous lésez point l'un l'autre » cet interdit a été répété spécialement pour l'étranger « *Tu ne léseras pas, ni n'opprimeras l'étranger, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte* » (Exode 22, 20).

Selon une vision plus profonde, la Torah nous invite à réfléchir sur l'autre en général et sur l'étranger en particulier quelle que soit son origine. Tenir compte de sa souffrance et de ses difficultés d'adaptation, dans un monde qui peut lui paraître hostile, comme disent les Sages du Talmud (Ketoubot 28, b) : « *l'adaptation à un nouvel endroit est difficile pour l'homme* ». Le verset dit : « *Et vous aimerez l'étranger, car vous étiez étranger en pays d'Égypte* ». L'analogie faite entre l'étranger qui vit avec toi et l'esclavage des Hébreux en Égypte, du fait qu'Israël a connu cette souffrance pour l'avoir vécu lui-même, implique une responsabilité plus grande envers l'autre étranger. « *Tu ne léseras pas, ni n'opprimeras l'étranger, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte* » (Exode 22, 20). Le Talmud explique (Baba Metsyah 59, b) : « *ne dénonce pas chez ton prochain une tare qui est en toi. Comme dit le proverbe : ne parle pas de suspendre un poisson dans la famille d'un pendu* ». [Nous pouvons ajouter ici la notion de reconnaissance envers le pays d'accueil qu'est l'Égypte alors même que le peuple hébreu y était esclave. Le fait d'avoir été accueilli dans « *une terre étrangère* » (Gen. 15, 13), nécessite cette reconnaissance, bien que cette expérience en fût tellement négative que la Torah interdit d'y retourner (Deu. 17, 16)].

Le livre *Sefer ha'hinoukh*,¹³ (429) — après avoir expliqué les règles et l'importance de ce commandement, au point que les Sages ont fait remarquer que la Torah place l'amour de l'étranger au même rang que l'amour de Dieu — écrit : « Celui qui transgresse cette *mitsvah* en offensant un prosélyte, en négligeant de lui porter aide en cas de danger, ou de protéger ses intérêts, s'il lui manque de respect sous prétexte qu'il est un étranger, et fautif. Combien est grave sa faute. Il suffit pour s'en rendre compte de se souvenir combien de fois la Torah insiste sur nos devoirs envers les étrangers ! Nous devons au contraire nous inspirer de cette précieuse *mitsvah* pour avoir de la compassion pour tout être humain qui ne se trouve pas dans son pays natal. Ne changeons pas de chemin lorsqu'il se trouve seul à côté de nous, loin de toute personne secourable. La Torah ne nous invite-t-elle pas à avoir pitié de tous ceux qui ont besoin d'aide ? En nous montrant plein de sollicitude, on méritera la miséricorde divine. La Torah souligne en nous exhortant à aimer les étrangers, que nous étions nous aussi étrangers en Égypte. Elle nous rappelle ainsi quelles étaient nos souffrances, quelles humiliations nous devons subir sur la terre étrangère, jusqu'au jour où l'Éternel dans Sa miséricorde nous en délivra. Ainsi notre tendresse s'éveillera pour tous les hommes dans le pénible de leur propre vie ».

9 - La responsabilité de l'homme face à la création

La lecture de bon nombre de textes bibliques suscite en nous l'attention vers l'autre et le monde. Il est dit à la fin du récit de la création : « *Dieu bénit le septième jour, et le sanctifia, car en ce jour il s'est reposé de tout son travail, que Dieu a créé pour l'accomplir* » (Gen. 2, 3). Selon certains commentaires « *pour l'accomplir* » veut dire que Dieu a donné la force à l'être humain de réaliser et de faire vivre la création de Dieu. C'est comme si l'œuvre divine n'était qu'un potentiel d'énergie donné à la création pour la concrétiser. La Mishnah dit, à la fin des *Chapitres des Pères* : « *Tout ce que le Saint, béni soit-Il, créa en son monde, il ne le créa que pour son honneur, comme il est dit : " j'ai créé, j'ai formé, et j'ai aussi fait " (Isaïe 43, 7)* ». Le

¹³ Le *Sefer ha'hinoukh* ou le livre des commandements a été attribué par erreur à R. Aharon Halévi (mort vers 1300) mais qui fut plus vraisemblablement un de ses contemporains.

monde tout entier est créé à la gloire divine, C'est pourquoi le verset ajoute : « *et j'ai aussi fait* » il introduit le concept de l'action dans la création pour faire réaliser le projet divin : faire du monde une demeure pour Dieu. Le Talmud (Ketoubot 5, a) nous enseigne : « *Bar Kappara explique : les œuvres des justes sont plus grandes que l'acte de créer le ciel et la terre, car il est dit à propos de la création : “ Ma main a fondé la terre, ma droite à étendu les cieux ”* (Isaïe 48, 13), *tandis qu'à propos des œuvres des justes il est dit : “ Le lieu pour ta demeure que Tu as préparé, Éternel, le sanctuaire du Seigneur préparé par tes mains ”* (Exode 15, 17) ». Le sanctuaire de Dieu est issu du mérite des justes et de leurs actions, il est le symbole de la réalisation de la création. Pour la création divine en tant que potentiel, le verset affirme qu'elle a été créée par **la** main de Dieu, tandis que pour la demeure divine, le sanctuaire, lieu de la shekhina (présence), il est préparé par **les mains** de Dieu.

Ainsi, préserver le monde et l'accomplir pour le bien de l'humanité c'est être associé de Dieu dans tout le projet de la création. Comme il est dit dans le Talmud (Shabbat 10, a) « quiconque juge d'un jugement équitable ne serait-ce qu'une heure, devient un associé de Dieu dans l'œuvre de la création du monde ».

10- La tour de Babel devant la responsabilité de l'homme face à la création

Cette réflexion peut apporter un éclairage supplémentaire au sujet de l'histoire de la tour de Babel :

« Toute la terre avait une même langue et des paroles semblables. [...] Ils se dirent l'un à l'autre : [...] “ allons, bâtissons-nous une ville, et une tour dont le sommet atteigne le ciel ; faisons-nous un établissement durable, pour ne pas nous disperser sur toute la face de la terre”. L'Éternel descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils de l'homme. Et il dit : “ Voici un peuple uni, tous ayant une même langue. C'est ainsi qu'ils ont pu commencer leur entreprise, et dès lors tout ce qu'ils ont projeté leur réussirait également. Allons, paraissons ! et, ici même, confondons leur langage, de sorte que l'un n'entende pas le langage de l'autre.” L'Éternel les dispersa donc de ce lieu sur toute la face de la terre, les hommes ayant renoncé à bâtir la ville. C'est pourquoi on la nomma Babel (du mot “ balal” en hébreu ; confondre), parce que là l'Éternel confondit le langage de tous les hommes ; et de là, l'Éternel les dispersa sur toute la face de la terre. »

Genèse (11, 1-9).

Il est vrai que la Bible ne précise pas clairement les raisons pour lesquelles le projet de la construction de cette cité allait à l'encontre de la volonté divine. Cependant il se dégage deux impressions à la lecture de ce texte à la fois dans le rapport à l'autre et dans le rapport à la création.

1- Dans le rapport à l'autre :

Il semble que la Torah met ici en avant la volonté d'uniformité de la génération de Babel. Nous savons, en effet, qu'une société uniforme ne peut évoluer, elle est voué à l'échec. D'autant qu'aucun modèle politique n'a pu permettre aussi bien le « vivre ensemble » comme nos sociétés démocratiques. — Même si la démocratie ne garantit pas un idéal de perfection, elle a l'avantage d'être sans cesse en devenir, sans se figer dans un système unique. Cependant, puisque la première garantie de paix, s'inscrit avant tout dans l'écoute de l'autre,

et dans le respect des diversités culturelles, il est inconcevable d'imaginer, dans un monde comme le nôtre, un système de pensée uniforme qui ne pourrait évoluer positivement.

Diverses lectures midrashiques démontre le caractère totalitaire de la génération de Babel. Les hommes n'avaient alors aucun droit de refuser le mode de fonctionnement qui leur était imposé. Aussi, sans nier les lacunes du système religieux, qui a lui aussi causé bon nombre de désastres envers les tendances diversifiées des sociétés à travers les âges. Nous ne pouvons malgré tout, ne pas mettre en avant le principe démocratique mit en place par la Torah. En effet, toute la loi de la Torah n'est fixée qu'en fonction de la majorité surtout en matière de justice et de droit, comme il est dit : « *Vous irez dans le sens de la majorité pour faire fléchir le droit* » (Exode 23, 2). Toute les lois liées à la tradition juive n'ont été établies qu'en fonction de la majorité des opinions (Voir Yébamot (14, a) au sujet de l'école de Hillel et l'école de chamaï et beaucoup d'autre sources).

Ainsi lorsque la Torah dit : « L'Éternel descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils de l'homme. Et il dit : “ Voici un peuple uni, tous ayant une même langue. C'est ainsi qu'ils ont pu commencer leur entreprise, et dès lors tout ce qu'ils ont projeté leur réussirait également. Allons, paraissons ! et, ici même, confondons leur langage, de sorte que l'un n'entende pas le langage de l'autre.” », la Torah nous montre les dérives d'une telle société qui présente un langage uniforme et semblable où l'homme ne pourra plus évoluer dans son individualité et dans son rapport à l'autre par le respect et la prise en compte de la diversité.

2- Dans le rapport avec le monde

Au moment où l'homme fut créé avant même qu'il soit placé dans le jardin d'Eden pour le « *cultiver et le garder* » (Gen. 2, 15) il reçut pour mission : « *croissez et multipliez ! remplissez la terre et soumettez-la ! ayez autorité sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, sur tout vivant qui remue sur la terre* » (Genèse 1, 27). Il est question ici d'une responsabilité très importante qui incombe à l'être humain. Il ne s'agit pas d'être souverain de la création pour ses propres intérêts égoïstes, mais au contraire de remplir la terre afin de favoriser le développement de la nature dans toute la planète¹⁴. Comme il ressort des propos du Midrash (Chapitre des pères de R. Natan chap. 11) : « *La volonté divine impose à l'homme de bâtir la planète* ». Il est dit également : « *La terre n'est pas créée vide mais pour que s'installent des êtres vivants* » (Isaïe 45, 18). La Torah n'exclut pas qu'il y ait des villes, au contraire il faut protéger l'homme des bêtes sauvages « *J'apporterai la paix dans votre pays, l'anxiété ne troublera pas votre repos, je ferai disparaître les animaux sauvages des terres habitées* » (Lévitique (26, 6), voir Ez. 34, 25). Mais il faut également des lieux réservés à la nature et l'homme a pour rôle de le cultiver et de le préserver, il ne peut se confiner aux fins fonds des villes et délaissier l'œuvre de Dieu.

La volonté de créer cette ville uniforme visait le désintéressement du monde, les hommes voulaient se contenter de vivre renfermé dans une cité, pour ne pas s'engager dans leur réel responsabilité à savoir de remplir la terre et de la faire vivre, « *allons, bâtissons-nous une ville, et une tour dont le sommet atteigne le ciel ; faisons-nous un établissement durable, pour ne pas nous disperser sur toute la face de la terre* ».

¹⁴ Voir à ce sujet le commentaire de R. 'Haïm b. Atar (1696-1743) le Or ha'haïm sur le chapitre 11 de la genèse.

Ce sujet vise à nous faire comprendre à quel point la religion n'est positive pour l'humanité que si elle est au service de l'homme, dans le respect de la diversité et dans le dialogue des uns et des autres en l'honneur du créateur et des êtres vivants.

Hervé élie Bokobza
rvelie1@yahoo.fr