

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 15 (1965)
Heft: 4

Artikel: La conception juive de l'homme
Autor: Safran, Alexandre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380837>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA CONCEPTION JUIVE DE L'HOMME

Un maître hardi de la pensée religieuse moderne, hassidique, rabbi Simha Bounam de Pjyzha, dit un jour à ses disciples : « Je m'étais mis dans l'idée, autrefois, d'écrire un ouvrage dont la longueur n'eût pas excédé un quart de page, dont le titre eût été Adam, et où tout ce qui concerne l'homme eût été entendu. Puis j'ai réfléchi et me suis dit qu'il valait beaucoup mieux ne pas écrire ce livre. »

Je ne me propose pas de réussir là où Rabbi Simha Bounam a échoué, même si je dispose, grâce à votre bienveillance, de quelques quarts d'heure de plus qu'en aurait exigé la lecture de l'ouvrage projeté par le juste de Pjyzha. Qui s'engagerait, en effet, à décrire l'homme, à le définir, lui, qui, par sa nature même, complexe et contradictoire, est indéfinissable ? Je me contenterai donc d'esquisser devant vous l'image de l'homme en action, ainsi que le veut le judaïsme. Car le judaïsme, qui n'ose point être une théologie selon les hommes, ambitionne de nous offrir une anthropologie selon Dieu, c'est-à-dire une science de la conduite de l'homme, donc une éthique, conforme à la volonté de Dieu, que l'homme s'efforce de découvrir, de connaître et de réaliser. Dans ce dessein, le judaïsme demande à l'homme de chercher à acquérir la connaissance de soi, c'est-à-dire la conscience des forces créatrices qu'il renferme et qui lui confèrent sa ressemblance avec le Créateur.

Essayons de voir comment l'homme hébreu est arrivé à cette connaissance.

L'homme postadamique, primitif, s'est vu placé dans une nature sauvage et hostile. Elle le plongeait dans l'étonnement, et souvent elle l'épouvantait. Ignorant le pouvoir qui lui est propre, il devait s'incliner devant les multiples puissances cosmiques, animées et inanimées, et finissait par les diviniser.

Pour l'homme de l'antiquité, le commencement de la sagesse est la maîtrise de son angoisse naturelle. Pour l'homme hébreu, « le commencement de la sagesse est la crainte de l'Eternel »¹. Car l'homme

¹ Ps. 111 : 10 ; Prov. 1 : 7.

N. B. Les exposés du Grand-Rabbin Safran et des professeurs Lévinas et Halperin ont été présentés à Genève, en décembre 1964, sous les auspices de la Fondation Marie Gretler.

de l'antiquité cherche à se concilier les forces de la nature pour qu'elle le tolère, ou à s'expliquer le mécanisme de la nature pour qu'il s'en empare. Tandis que l'homme hébreu vénère Dieu au milieu d'une nature mise à sa disposition pour le service qu'il doit à son Maître.

Les philosophes grecs, les penseurs hindous et chinois, se sont efforcés de libérer l'homme, prisonnier de la nature, en prenant position par rapport à elle. Les premiers ont pris leurs distances vis-à-vis d'elle ; les seconds ont essayé plutôt de s'intégrer à elle ; les derniers se sont contentés de la contempler. Tous, cependant, ont envisagé la destinée de l'homme en fonction d'une nature plus ou moins divisée et divinisée. Aucun d'eux n'a songé à un Créateur unique de l'univers, qui, en le maintenant, continue à le créer. Aucun d'eux n'a songé à un Créateur qui ne soit pas seulement Auteur des lois qui régissent le monde matériel mais encore des lois qui doivent régir le monde moral, car ces deux mondes n'en font qu'un. Aucun d'eux n'a songé à un Dieu, libre inventeur du monde physique, qui fait voir ce monde à l'homme pour que celui-ci comprenne que Lui, Dieu de l'univers, veut être le Dieu de l'homme, qui lui commande d'agir conformément à Sa volonté. Aucun d'eux n'est parvenu, par conséquent, à établir la charte de l'indépendance morale de l'homme à l'égard de la nature, ni à marquer leur dépendance respective vis-à-vis d'un Dieu Unique, leur Créateur et leur Maître, qui est plus qu'une idée abstraite et plus qu'une cause première.

Près de dix siècles avant Platon, le Bouddha et Confucius, les pères spirituels d'un petit peuple du Proche-Orient ont cherché à découvrir la valeur propre de l'homme, en découvrant un Dieu qui, « au commencement, créa les cieux et la terre » et qui, aussitôt après, appela l'homme, Adam, et lui dit : « Où es-tu ? »¹, quelle est ta situation dans l'univers où Je t'ai placé, ta situation par rapport à Moi qui t'ai dit ce que Je te permets et ce que Je te défends de faire ?

D'emblée, les Hébreux affirmaient ainsi que l'homme, grâce à son intuition religieuse d'un Dieu Un, dont il saisit la volonté, se distingue des autres créatures et occupe une place privilégiée dans le monde qui l'entoure. Il est donc capable de donner un sens à son existence, en s'inspirant d'une voie qui transcende la nature, et de triompher ainsi de nombre de contraintes, en devenant, dans une certaine mesure, maître de son destin. Pour la première fois, ils proclamaient les prérogatives de la liberté humaine, émanant d'un Etre supérieur, Dieu, qui est la source, la confirmation et l'aboutissement de cette liberté.

La peur des choses et la frayeur métaphysique s'estompent ainsi, même si elles ne disparaissent pas complètement, chez l'homme

¹ Gen. 3 : 9 ; cf. Sanh. 38 a.

revêtu d'une majesté divine ; elles se fondent dans la crainte de l'Eternel, qui le préserve et le dirige, peu à peu, vers Lui, afin qu'il Le sente tout proche, L'atteigne, L'aime, L'écoute, Le connaisse.

L'homme sait donc que Dieu est, que Dieu est Un, et, par conséquent, que le monde qu'Il a créé et gouverne est un.

« Levez les yeux vers les hauteurs et voyez : qui a créé ces choses ? », s'écrie le prophète Esaïe. « C'est Lui qui fait sortir en ordre leur armée, et qui les appelle toutes par leur nom ; telle est la grandeur de Son pouvoir et de Sa puissance, que pas une ne manque à Lui obéir. »¹

De la création, l'homme arrive au Créateur ; et du Créateur, il arrive à la créature, à lui-même.

« Dès le début du monde, Tu as distingué l'homme des autres créatures et Tu lui as conféré le privilège de paraître devant Toi ! » C'est en ces termes que le Juif répond à l'interpellation de Dieu dans une des prières qu'il récite le jour du Grand Pardon.

La création du monde et son existence ne se justifient aux yeux de l'homme que dans la mesure où elles sont reliées à sa propre création et à sa propre existence.

C'est à deux reprises que le livre de la Genèse nous parle de la création de l'homme. D'abord, il nous rapporte que « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine... sur toute la terre »² ; et ensuite, il ajoute : « Et l'Eternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, et souffla dans ses narines un souffle de vie ; et l'homme devint une âme vivante. »³

L'homme détient ainsi son droit de domination sur le monde en vertu de l'image divine dont il est empreint : l'exercice de ce droit en dépend et il est conditionné par la connaissance et le respect que l'homme garde de cette marque divine. Et pourtant, les bénéfices qu'il retire de cette domination sont bien limités en durée : l'homme n'est qu'un misérable être passager, poussière de la terre.

« Qu'est-ce que l'homme, demande le psalmiste à son Dieu, que Tu te souviennes de lui ? Le fils de l'homme, que tu prennes garde à lui ? Tu l'as placé immédiatement après les anges ; Tu l'as couronné de gloire et d'honneur. Tu lui as donné l'empire sur les ouvrages de Tes mains. » Mais pourquoi ? se demande-t-il encore. Pour que l'homme proclame : « Eternel, notre Dieu, que ton Nom est magnifique sur toute la terre ! »⁴

La conscience de son propre paradoxe, celui d'une créature mortelle en qui brûle une étincelle immortelle, autorise l'homme à gérer

¹ Esaïe 40 : 26. — ² Gen. 1 : 26. — ³ Gen. 2 : 7. — ⁴ Ps. 8 : 5-10.

le monde et à le modeler selon ses besoins. Par quel moyen ? Par son intelligence qui lui est propre, mais qui se réclame de Dieu et dont la nature et la fin sont d'ordre moral.

Pourquoi Dieu a-t-il transmis à l'homme quelques-unes de Ses prérogatives, une partie de Son pouvoir ? Pour qu'il fasse connaître dans le monde le nom de Dieu, et non pour exploiter ces prérogatives divines à des fins égoïstes ; pour qu'il poursuive dans le monde la réalisation d'un but éthique que Dieu a annoncé Lui-même, à la fin de chaque étape de Sa création : le bien (« ... et Dieu considéra que c'était bien »), le bien dont le principe originel est Dieu lui-même et dont le moyen d'accomplissement est la liberté, intelligente et amoureuse, qu'Il concède en partie à l'homme.

Dernier dans l'ordre de la création, et somme de toute la création, l'homme en est le grand bénéficiaire en même temps que le seul responsable. « Le festin » du monde, disent les sages du Talmud¹ (le Talmud est un vaste recueil du début de l'ère chrétienne), a été préparé à l'intention de l'homme : Une fois prêt, le Créateur lui dit : « Rassasie-toi, mais n'en abuse pas ! » ; « voici tout ce que J'ai créé, Je l'ai créé pour que tu t'en réjouisses ! », « pour que tu l'utilises, et que tu serves ainsi ton Maître », pour que tu élèves avec toi toute la création vers le Créateur.

L'homme, que Dieu a placé au centre de Son œuvre, n'est pas seulement le couronnement mais le but de celle-ci. Car l'homme est le seul être pourvu de qualités éthiques, apte à devenir un agent du bien dans le monde. Si l'homme n'était pas au monde afin de réaliser librement la loi morale, la *Tora*, que Dieu lui propose à réaliser, de même que la nature réalise obligatoirement la loi physique qu'Il lui impose, si l'homme n'était pas au monde afin de réaliser l'union de ces deux lois en une Loi, « pourquoi donc le ciel et la terre auraient-ils été créés ? » se demandent les sages dans le Talmud².

Telle est la nouveauté que l'homme abrahamique apporte au monde : Il se reconnaît porteur d'un message divin, moral, d'envergure cosmique.

En esquissant le portrait d'Abraham qui, le premier, a annoncé au monde le Dieu Un, la Tradition postbiblique, rabbinique, nous parle, d'une part, de la connaissance intellectuelle que le patriarche avait de son Créateur et, d'autre part, de la connaissance de Dieu qu'il avait par le cœur.

En effet, Abraham découvre un Chef à la tête de la Cité cosmique ; il Le découvre en saisissant les lois rigoureuses qu'Il y fait régner,

¹ Cf. Sanh. 38 a ; Ber. 6 b ; Eccl. r. 7 : 28 ; Mishna Kid. IV : 14 ; Zohar I : 48 a.

² Cf. Sab. 88 a ; Pes. 68 b ; Ned. 32 a.

mais il le découvre en même temps dans les profondeurs inquiètes de son âme, dans sa conscience qui l'incite à rechercher, en complément de la loi rigoureuse de la nature, la loi miséricordieuse du bien que Dieu a certainement voulu instaurer en créant le monde et en faisant ainsi le bien¹.

Abraham découvre Dieu en « voyant » l'œuvre de l'Eternel dans la nature et en « entendant » la voix du Seigneur en lui-même.

Ce Dieu que l'homme perçoit dans la nature se révèle à lui par la raison ; Il se fait sentir dans le cœur de l'homme pour qu'Il l'écoute.

« Connais aujourd'hui et prends-le dans ton cœur que c'est l'Eternel qui est Dieu, là-haut dans les cieux et ici-bas sur la terre, et qu'il n'en est point d'autre, et observe Ses commandements que je te prescris aujourd'hui, et Il te rendra heureux. »²

Dans la Bible hébraïque nous rencontrons des expressions telles que « cœur bon », mais aussi « cœur intelligent ». Et le verbe « connaître — *yadoa* — y est employé dans le sens d'aimer, de s'attacher à quelqu'un. L'homme a la faculté de connaître en aimant et d'aimer en connaissant. Nous connaissons le Créateur et aimons Dieu. Mais « nous n'aimons Dieu qu'en tant que nous Le connaissons », affirme Maïmonide, le célèbre philosophe juif du XII^e siècle.

Connaître et aimer Dieu, cela signifie rechercher à la fois Sa volonté permanente dans la nature et Sa volonté éthique immédiate, les faire s'accorder et les suivre. Connaître et « aimer » Dieu, cela veut dire Le *servir*. Mais servir Dieu veut dire, dans l'esprit des Sages d'Israël, Le servir comme un fils sert son père, sans en attendre une récompense, et non pas comme un serviteur qui sert son maître pour être rétribué ; servir Dieu veut dire Le servir par amour : « Tu aimeras l'Eternel, ton Dieu, de tout ton cœur ! »³ Peut-on commander d'aimer quelqu'un, et surtout quelqu'un qu'on ne voit pas ? Oui, Celui qui nous aime peut nous commander de L'aimer, en aimant ceux qu'Il aime, en aimant notre prochain, fait à Son image comme nous-mêmes : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même — car — Je suis l'Eternel ! »⁴

Dans l'esprit des Sages d'Israël, l'homme est appelé homme, « fils de Dieu », aussi longtemps qu'« il accomplit la volonté de l'Eternel », qu'« il est agréable aux yeux de Dieu et des hommes », qu'il est un serviteur de Dieu, et non pas un esclave de lui-même.

En servant Dieu, l'homme donne à sa propre existence un sens moral : il fait un usage éthique du pouvoir qui est sien à l'intérieur de l'univers. La création, acte libre de Dieu, est certes bonne, mais l'homme y trouve toujours des possibilités nouvelles de la parfaire.

¹ Cf. Gen. r. 39 : 1 ; 61 : 1 ; 64 : 4 ; 95 : 2 ; Nu. r. 14 : 7 ; Ned. 32 a.

² Deut. 4 : 39-40. — ³ Deut. 6 : 5. — ⁴ Lév. 19 : 18.

Le perfectionnement à la fois technique et moral du monde incombe à l'homme qui, on l'a vu, est le seul facteur technique et moral sur la terre. Par sa libre activité, pénétrée d'amour et guidée par l'intelligence, l'homme devient, selon les Sages d'Israël, le *partenaire* de Dieu, Son *associé*, dans l'œuvre de création première et immédiate.

L'homme « connaît Dieu sur toutes ses voies », « marche avec Lui », pour reprendre les expressions bibliques qui caractérisent cette collaboration : il a son Dieu vivant, il Le vit. Il ne peut concevoir son existence qu'en fonction de celle de Dieu dont elle découle et dépend nécessairement ; il ne peut régler sa conduite qu'en fonction de celle de Dieu qu'il imite librement. Il n'éprouve pas le besoin de démontrer l'existence de Dieu qu'il connaît et aime, et encore moins de Le définir. Car une telle démonstration serait à la fois insuffisante et inutile : et une définition — inconcevable, impossible. Cet homme plus certain de l'existence de Dieu que de la sienne, a-t-il besoin cependant de démontrer sa propre existence ou celle de ses parents ? ou est-il à même de la définir dans sa totalité, dans ses articulations psychiques et physiques, spirituelles et matérielles ? Certes non, car il n'est même pas en mesure de définir le monde visible qui l'entoure, de le saisir à son origine et à sa fin, dans son principe et dans son essence, dans « la vie de sa vie ». Pour l'homme hébreu, le monde visible, qu'il étudie pourtant attentivement, ne reste qu'un *olam*, un « monde » « caché » ; et celui-ci cache dans son intériorité, pour le juif mystique, le *Neélam*, le Grand Etre « Caché », Dieu, qui demeure obstinément le « Mystère des Mystères ! » ! Dieu est, en effet, extérieur au monde car Il l'a créé, et se trouve dans l'intérriorité du monde qu'Il vivifie : Il est l'âme de la vie. Tout ce qui concerne l'Etre, la véritable réalité de Dieu, de l'univers, de l'homme, tout est question et demeure sans réponse, car Dieu se tait. « Prétends-tu pénétrer le secret insondable de Dieu, saisir la perfection du Tout-Puissant ? » C'est ainsi que Tsophar interpelle son interlocuteur endolori, Job, et de continuer : « si elle a la hauteur des cieux, que peux-tu faire ?... si tu veux bien diriger ton cœur vers Lui, la vie s'élèvera pour toi plus brillante que le midi... et tu exploreras autour de toi... »¹ Toute question au sujet de Dieu reste sans réponse. Il est mystère. En revanche, toute question qui concerne l'action reçoit une réponse. Car ici Dieu parle. Et Sa parole, nous pouvons la capter, la valoriser, à condition que nous l'écutions attentivement.

« Ecoute, Israël, l'Eternel, notre Dieu, l'Eternel est Un...² si vous entendez Ses commandements... »³ Telle est la succession caractéristique des passages bibliques récités par le juif dans sa

¹ Job 11. — ² Deut. 6 : 4. — ³ Deut. 11 : 13.

prière journalière. Dans ces deux versets, entendre signifie aussi s'efforcer de comprendre ce qu'on dit et ce qu'on fait. L'homme est, certes, en mesure de comprendre et d'admettre l'unité de Dieu, qui a pour corrélatif l'unité physique de l'univers et qui devrait avoir pour conséquence l'unité morale de l'humanité. L'homme est capable aussi de comprendre et d'admettre le caractère moral des commandements divins. Car si ces commandements sont surtout moraux, c'est parce qu'ils ont leur origine dans un Dieu qui est, par Sa nature même, dans la mesure où nous pouvons en parler, moral, donc équitable : juste. Or, combien souvent les actions de Dieu paraissent-elles contraires à notre sens de la justice. Nous nous trouvons ainsi souvent placés devant le problème de la théodicée qui offusque notre lucidité, devant le problème de l'existence du mal, qui trouble foncièrement notre existence. Moïse déjà, s'efforçant de pénétrer « les voies de Dieu »¹, se heurta, selon la tradition, à ce problème. Il interpella Dieu par ces mots : « Maître des mondes, pourquoi existe-t-il un juste qui prospère et un juste qui dépérît, un sacrilège qui prospère et un sacrilège qui dépérît ? »² Et lorsque Moïse demanda à Dieu de lui faire connaître Son essence même en lui disant : « Laisse-moi voir Ta gloire », Dieu lui répondit : « Je ferai passer devant toi toute Ma bonté. »³ Moïse l'a vue et comprise. Mais, l'homme commun voit-il vraiment la bonté de Dieu, qui se renouvelle chaque jour ? N'est-il pas souvent la proie de la souffrance ? D'où vient-elle ? se demande-t-il. Est-ce le Dieu de bonté qui l'a produite ? Toutefois, Moïse lui répondrait : « Ce que tu appelles mal est aussi le bien dans le sens absolu, et n'est pas en contradiction avec *toute* la bonté de Dieu. L'ensemble de la création est bon ; et tout ce qui s'y passe concourt à la bonté dans son ensemble. »⁴ « Et Dieu vit *tout* ce qu'Il avait fait, et voici c'était très bon. »⁵ Et les Sages d'Israël de commenter cette parole de la Genèse en disant que les souffrances, la mort même sont également des biens *excellents*⁶. C'est la subjectivité de notre caractère, c'est la faiblesse de notre vue qui nous font apparaître la mort et les souffrances comme des maux, mais, dans l'absolu, ce ne sont pas des maux. Tout ce que Dieu a créé est bon, tout ce qu'Il fait est bon. La souffrance, gratuite, à laquelle Il soumet ceux dont l'Ecriture dit « qu'Il les aime », « ceux » qui Lui sont proches », constitue une épreuve grâce à laquelle les justes se purifient, s'interrogent, et par laquelle les méchants se demandent ce qu'ils sont, ce qu'ils font, ce qu'ils deviennent. Par la souffrance imméritée du juste, pour employer le langage biblique, Dieu « se sanctifie », se fait connaître au monde, fait connaître au monde qu'Il s'intéresse à lui, et

¹ Ex. 33 : 13. — ² Ber. 7 a. — ³ Ex. 33 : 18-19.

⁴ Cf. Yalk. Shim., Ki tissa, 395. — ⁵ Gen. 1 : 31. — ⁶ Gen. 1. 9.

qu'Il y est présent, que l'homme ne peut pas L'oublier même quand Il lui « cache » Son visage de bonté ou de rigueur.

Et pourtant, Dieu, qui dispose souverainement de l'homme ainsi que « le potier manipule son argile », n'aime pas avoir devant Lui uniquement une créature obéissante, mais un interlocuteur digne de Lui. Dans l'optique de la tradition rabbinique, Dieu préfère avoir devant Lui Abraham, Son « amoureux », qui, pourtant, l'interpelle audacieusement sur Ses « injustices » à l'égard de ses proches (il ne L'interpelle point sur de flagrantes injustices à son propre égard !), Dieu, dis-je, préfère Abraham à Noé qui se contente de se sauver lui-même quand la sévérité de Dieu menace d'anéantissement l'humanité, le monde : Dieu ne lui pardonne point de ne pas avoir protesté contre Sa rigueur, de ne pas L'avoir supplié en faveur d'une création issue de Sa bonté !¹ Certes, après avoir fait appel et prié, le croyant, le juste, tels qu'Abraham, Moïse, Job, David, Jérémie, et tant d'autres jusqu'à nos jours, finit par accepter humblement le jugement divin, « le justifier » même, en reconnaissant avec Esaïe que « les pensées de Dieu ne sont pas nos pensées, et Ses voies ne sont pas nos voies »². Pour le croyant, le juste, tout, en définitive, est bien car tout a été conçu pour le bien. Le croyant, le juste, est « bon », ainsi que les Sages d'Israël l'appellent, il est heureux car il se trouve, tels Job et David, même dans la souffrance, et peut-être par la souffrance, plus près de Dieu qui est pour lui le Bien suprême.

« Les choses cachées appartiennent à l'Eternel notre Dieu, mais les choses révélées sont pour nous et nos enfants à jamais, afin que nous mettions en pratique toutes les paroles de cette loi », lisons-nous dans le livre du Deutéronome³. Certes, nous ne comprenons pas les choses cachées, mais ce que nous comprenons c'est qu'il faut agir et « réaliser toutes les paroles de cette Tora ».

Pour l'homme juif, la parole de Dieu est loi. Le Dieu de l'homme juif reste toujours le Dieu de la Tora, de l'Enseignement. En grec, le vocable Tora est traduit par « loi ». L'apôtre Paul, influencé par la pensée grecque, considère la Tora comme une simple loi. Mais pour le juif, la Tora est plus qu'une loi, elle est un enseignement. Car sa loi n'est pas imposée : elle s'est imposée individuellement, d'elle-même, par son caractère raisonnable et moral avant qu'elle ait été révélée publiquement. Dieu nous indique, par notre conscience, les directives de notre action. Mais cette conscience, que le Créateur a mise à la base de la nature morale de l'homme et qui lui révèle Sa présence naturelle en lui, cette conscience, dans la mesure où elle

¹ Cf. Zohar I : 67 b ; 106 a ; Deut. r. 11 : 3 ; Ber. 32 a.

² Es. 55 : 8. — ³ Deut. 29 : 28.

s'éclaire, s'aperçoit de sa précarité et de sa subjectivité : elle éprouve le besoin d'un guide sûr et objectif. Elle le cherche et le trouve dans la Tora — que les Sages postbibliques nomment « pédagogue », « éducateur »¹ — dans la Tora que Dieu a préparée à son intention et qu'Il lui révèle en complément de Sa révélation par la nature. Dieu lui révèle la Tora, pour lui indiquer l'usage qu'il doit faire de la nature. Mais, bien avant la révélation de la Tora sur le Sinaï, Abraham et les autres patriarches hébreux avaient déjà, selon la tradition, appliqué la Tora, comme une Loi sacrée non écrite. Et cela est compréhensible, car elle répondait aux claires nécessités ressenties par leur conscience et dictées par leur raison, plongeant leurs racines en Dieu.

Il s'agit de lois, souligne le Talmud², qui, si elles n'étaient pas écrites, devraient l'être, car elles sont d'ordre moral et découlent de la connaissance du Dieu Un. Il s'agit notamment de ce qu'on appelle, dans la littérature rabbinique, « les sept commandements des enfants de Noé ». Ces commandements exigent de l'homme la reconnaissance de la souveraineté de Dieu, et, par conséquent, le respect de la personne physique et morale de l'être humain, de ses biens, et le respect de toute créature. Ces commandements peuvent être admis par toute morale naturelle. Mais ce qui fait leur valeur et assure leur efficacité, écrit le codificateur Maïmonide, c'est qu'ils sont acceptés en tant que commandements révélés par Dieu. Le judaïsme avant la lettre, la Tora avant sa promulgation sur le Sinaï, la Loi avant qu'elle soit écrite par Moïse, proposaient déjà, et proposent toujours, ces sept commandements noahides, à l'intention de l'homme, de tout homme. Et celui qui les accepte reçoit l'appellation de « pieux des nations du monde » auquel « une part du monde à venir », c'est-à-dire son salut, est assurée. Le judaïsme, il est vrai, n'est pas une religion du salut mais de l'action ou, si vous préférez, il est une religion du salut par l'action. Cependant, il ne s'adonne pas à des spéculations sur le salut ultime de l'homme. Dieu seul en a le secret³. Que chaque homme cherche sa voie de salut. Le judaïsme ne se préoccupe pas du salut d'autrui dans l'autre monde ; en revanche, il est fermement intéressé à la vie raisonnable, morale, des hommes, de tous les hommes, en ce monde. Une telle vie les conduira en outre, s'ils le veulent, au salut ultime. Mais pour que celui-ci soit obtenu, il est nécessaire d'accepter ici-bas la base commune d'une morale universelle, non pas naturelle, mais en Dieu. Révélée sur le Sinaï, la Tora, les cinq livres de Moïse, contient des *Mitsvot*, des commandements qui sont beaucoup plus que des lois impersonnelles. Car, dans ces commandements, l'homme et la communauté reconnaissent la Parole que Dieu adresse à chacun directement ; ils y reconnaissent la Parole que Dieu leur fait entendre

¹ Cf. Gen. 1. 1 : 1. — ² Yoma 67 b. — ³ Cf. Ber. 34 b ; Sanh. 99 a.

« *aujourd'hui* même ». Ces commandements personnels confirment l'homme juif dans sa personnalité, renforcent sa conscience : l'homme les accepte librement et les applique avec *kavana*, dans l'« intention » sincère d'accomplir immédiatement la volonté de son Créateur, de faire de la volonté de Dieu sa propre volonté. « Que l'homme agisse peu ou beaucoup, mais qu'il dirige son cœur vers les Cieux », « qu'il consacre toutes ses actions au Nom des Cieux » ; ainsi pourra-t-il « conquérir son monde en une heure », disent les Sages d'Israël. En acceptant le « joug de la Tora et des Mitsvot », l'homme juif s'affranchit des chaînes de ses propres instincts et devient un homme libre, maître de son existence, artisan de sa vie : Moïse dit aux Israélites au nom de l'Eternel : « Vous garderez Mes lois et Mes ordonnances : l'homme qui les pratiquera vivra par elles. »¹ En effet, les commandements, les Mitsvot, se rapportent à l'ensemble de la vie de l'homme, considérée comme un tout ; ils la conduisent vers le but qui lui a été assigné par le Créateur et le Législateur divin, la sainteté : « Soyez saints, car Je suis Saint, Moi, l'Eternel votre Dieu ! »² C'est l'homme qui sanctifie sa vie ici-bas, grâce à la sainteté que lui enseigne son Dieu Saint, qui le transcende. Mais en se sanctifiant, cet homme sanctifie Dieu ici-bas, fait descendre et régner Sa sainteté sur terre. L'homme juif prononce au moins « cent bénédictions », cent brèves prières par jour, chaque fois qu'il accomplit un acte, fût-il apparemment de la moindre importance. Il « bénit » Dieu de l'avoir sanctifié par Ses commandements et de lui avoir ordonné d'agir dans le sens voulu par Lui. Par l'étude de la Tora et l'accomplissement de ses Mitsvot, de ses commandements, l'homme s'attache à son Dieu. C'est en elles que son Créateur s'humanise ; c'est par elles que Dieu se lie à ce monde, qu'Il conclut avec lui une alliance ; c'est par elles que Dieu se met à la portée de l'homme et le fait bénéficier de sa grâce. Dieu est présent à l'homme par l'action ; l'homme, présent à Dieu par l'action : « Vous suivrez l'Eternel votre Dieu... vous garderez ses commandements... et vous vous attacherez à Lui », dit la Bible³. Pourtant, Dieu reste Dieu et l'homme reste homme. En dépit du voisinage de Dieu et de l'homme, la distance entre eux ne demeure pas moins infranchissable.

Le judaïsme ne saurait avoir de dogmes ; il se propose de connaître la volonté de Dieu, et non Sa nature ; il n'impose donc pas aux croyants de vérité de foi toute faite ; il encourage la recherche personnelle de la foi. « Le juste vit par sa foi », dit le prophète Habacuc⁴ ; et le croyant qu'était rabbi Israël Baal Shem Tov, père du mouvement hassidique du XVIII^e siècle, d'ajouter : « Chacun de nous doit trouver sa propre voie qui le mène à Dieu. »

¹ Lév. 18 : 5. — ² Lév. 19 : 1. — ³ Deut. 13 : 5. — ⁴ Hab. 2 : 4.

La Tora est une science de la vie, et l'homme est sa préoccupation. Sacrées par leur origine divine et sanctifiées dans l'action humaine, ses Mitsvot ne sont cependant pas des sacrements, mais des commandements, qui concernent des actes naturels, humains, réalisés selon cette science divine, qui n'est point rigide car elle s'attache à la vie.

La Tora est un enseignement de vie, à la fois écrit et oral, qui stimule en nous, par sa puissance éthique, l'effort orienté vers l'avenir. L'homme qui accomplit les commandements de la Tora, est capable, disent les Sages d'Israël, de « se faire », dans une nature qui est toute faite.

La vie de l'homme n'est pas seulement un don octroyé par le Créateur ; elle est aussi un bien que l'homme acquiert par lui-même. L'homme n'est pas uniquement un être né, créé ; il est aussi, aux yeux du Sage du Talmud, un être qui se fait naître à nouveau, qui se recrée, qui se mue de créature en créateur. En hébreu, le verbe *hayo* signifie à la fois « être » et « devenir ». Etre un homme signifie devenir un homme ; être un peuple signifie devenir un peuple. Vivre en homme signifie choisir la vie. Vivre en tant que peuple signifie choisir sa vie. « J'ai mis devant toi, dit l'Eternel, la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction ; choisis donc la vie, afin que tu vives. »¹

La vie que Dieu propose à l'homme mérite, en effet, d'être pleinement vécue. Pourquoi la refuser, se demande le philosophe juif du X^e siècle, Saadia Gaon, puisque Dieu nous l'a donnée. Et pourquoi ne pas nous rapprocher de Dieu par les actes qu'Il nous prescrit Lui-même ? ajoute un penseur juif du XII^e siècle, Judah Halévi. Avant eux, le Talmud a déjà condamné l'ascète, pécheur qui transgresse les lois naturelles prescrites par le Créateur². Et plus tard, le hassidisme des temps modernes traitera l'ascète d'égaré, lui qui préfère la mortification du corps à la vivification de l'esprit. Le judaïsme veut donc que l'on dise oui à la vie ; que l'on sanctifie la vie et non la mort ; que l'on transforme le caractère éphémère de chaque instant en une valeur durable et que l'on triomphe ainsi de la mort que chaque instant porte en lui-même lorsque nous le gaspillons sans l'avoir inséré dans l'éternité.

« Sanctifie-toi avec ce qui t'est permis ! » conseillent les Sages du Talmud³, et transforme tous les actes de ton existence en actes accomplis dans la conscience qu'ils te sont commandés par le Créateur. Sanctifier la vie ne signifie pas renoncer à elle, mais en jouir de manière raisonnable et la relier à la racine divine : la reconduire joyeusement à Dieu.

¹ Deut. 30 : 19. — ² Cf. Taanit 11 a ; Ned. 77 b. — ³ Cf. Yeb. 20 a.

Sanctifier la vie ne signifie pas la fuir, mais l'affronter, assumer les risques qu'elle comporte, s'attaquer aux problèmes qu'elle pose et les résoudre selon les capacités qui nous sont propres.

Chaque homme est empreint de l'image de Dieu, d'une façon particulière. Chacun, disent les Sages du Talmud, est fait par son Créateur autrement que son prochain : il a sa voix à lui, son visage à lui et son opinion à lui¹. Car Dieu souhaite que chacun communique avec Lui ainsi qu'Il l'a fait, que chacun soit libre d'être et devenir lui-même. « Tout homme, écrit Maïmonide, peut devenir juste ou coupable, bon ou mauvais ; c'est par sa volonté qu'il choisit la voie qu'il désire. Tout homme peut devenir juste comme Moïse, ou pécheur comme Jéroboam. »

Dans la Bible hébraïque, l'homme à qui est conférée la plus haute dignité éthique, le libre arbitre, n'est pas réduit en servitude par la chute du premier homme. Le péché originel, symbole de la faiblesse et de la misère humaines, révèle en même temps la force et la grandeur de l'homme capable d'obéir ou de désobéir à son Créateur, de se séparer de Lui ou de se rapprocher de Lui. Par l'acte de *Teshouva*, de Retour à la source de la vie, de Retour à Dieu, l'homme pécheur — et « certainement il n'y a point d'homme juste sur la terre qui fasse le bien et ne pèche point », s'exclame l'Ecclésiaste² — l'homme pécheur recouvre sa souveraineté morale, créatrice. Les péchés dont il est responsable ne lui sont pardonnés qu'en fonction de son propre repentir, qui est plus qu'un acte de foi en la bonté divine, car il implique le renouvellement de l'être humain tout entier par des faits concrets voulus par le Créateur. Tout être humain, « juif ou non juif, homme ou femme, est capable de recevoir l'esprit saint en raison des faits qu'il accomplit », déclarent les Sages d'Israël³.

Tout homme, pour recevoir la grâce de Dieu, a le pouvoir de s'adresser à Lui directement. Personne ne saurait le remplacer devant l'Eternel, qui « est proche de tous ceux qui L'invoquent⁴. Et tout homme est recherché par Dieu, non seulement pour lui-même, mais parce que lui, en tant qu'homme vivant dans la société de ses semblables, représente et engage autrui. Les Sages d'Israël enseignent : « Tout homme est censé se considérer comme étant constitué à moitié de péchés et à moitié de vertus. Heureux s'il a appliqué un commandement de Dieu, car il a fait alors pencher le plateau de la balance de ses mérites ; malheur à lui s'il a commis un péché, car il a fait alors pencher le plateau de la balance de sa culpabilité... Par un seul péché, il se prive de beaucoup de bien, et il en prive le monde. »⁵

¹ Sanh. 38 a. — ² Eccl. 7 : 20. — ³ Tana debei Eliahou 9.

⁴ Ps. 145 : 18. — ⁵ Kid. 40 b.

Dieu veut avoir affaire à des hommes qui assument toutes leurs responsabilités.

L'homme, certes, est corruptible : il peut, dès sa jeunesse, rendre ses instincts mauvais ; mais, le même homme est aussi perfectible, capable de dévoiler tout le bien qui réside en lui. Le judaïsme a une vue foncièrement optimiste de l'homme, de la société, du monde. Preuve en est la foi messianique léguée par les prophètes d'Israël, enrichie par les Sages d'Israël et cultivée, sous des aspects variés, par le peuple d'Israël tout entier. Cette foi revêt des formes différentes ; elle exprime toutefois une recherche constante, inlassable, de la perfection de l'homme, de la société, du monde ; mais celle-ci n'est jamais entièrement atteinte dans un monde que Dieu, selon les paroles de la Genèse, a créé pour qu'il fût parachevé. Si cette perfection était entièrement atteinte, l'humanité n'aurait plus de but à poursuivre, et le monde n'aurait plus de raison d'exister.

L'histoire de l'humanité constitue un effort incessant vers la réalisation de l'idéal éthique, messianique. Mais cet idéal ne saurait s'éteindre avec l'apparition soudaine du Messie : personne ne saurait interrompre la marche vers le bien ; car le bien n'est jamais accompli complètement : il doit et peut toujours être porté plus haut. « Je plains le jour où rien ne me manquera plus », s'est écrié le rabbi hassidique Mendel de Kotzk, rappelant l'opinion du Sage dans le Talmud¹ relative aux « jours où il n'y aurait plus de mérites et de devoirs ! » Dieu seul est absolument Parfait et perpétuellement Présent. « Moi, je voudrais vivre demain — ce jour messianique — s'écrie le rabbi hassidique Nahman de Bratzlaw, ne serait-ce que pour être demain un homme autre que je ne le suis aujourd'hui. » Or, être un autre signifie être meilleur, mais être meilleur ne signifie pas encore être entièrement bon, être parfait.

Le juif attend chaque jour le Messie. Mais cette attente n'est pas passive : elle implique une volonté active de perfectionnement éthique, une foi indestructible en l'avenir de l'humanité.

La promesse des temps messianiques comporte deux aspects : l'un, se situant dans l'immédiat, à la portée de l'homme ; l'autre, se situant dans l'au-delà, échappant à la vue humaine. Le premier est appelé : « Les jours du Messie », et le second : « Le monde à venir. » Rabbi Hiya bar Abba dit au nom de Rabbi Johanan, dans le Talmud² : « Les prophètes n'ont annoncé que les jours messianiques ; quant au monde à venir, il est dit, dans le livre d'Esaïe : nul œil ne l'a vu, sauf Dieu, qui agit en faveur de celui qui s'attend à Lui. »

Fidèle à l'action prophétique, le judaïsme ne saurait admettre que l'homme renonce à instaurer le royaume de Dieu sur terre. La

¹ Sab. 151 b. — ² Ber. 34 b ; Sanh. 99 a.

rédemption messianique aboutit au monde futur, dans l'au-delà, au « monde à venir » que nous préparons d'ailleurs ici-bas et dont nous avons déjà l'avant-goût. Mais « les jours du Messie » s'édifient dans la vie présente. Ils résultent de l'effort déployé par l'homme auquel se joint la grâce déversée par le Rédempteur divin, par Dieu lui-même, et sont appelés à apporter le salut non seulement à l'âme humaine dans l'au-delà, mais d'abord à la personne humaine, à l'homme dans sa totalité, ici-bas et, en même temps, à la société dont il fait partie, à l'humanité tout entière. Car Dieu, qui crée la nature, fonde également la société humaine : Il veut être présent en elle ; c'est pourquoi Il lui commande, aussi bien qu'Il commande à la personne humaine, et elle, la société, respectivement la nation, ou la famille des nations, acquiert sa personnalité en communiquant avec Lui.

Le Dieu qui veut apporter à l'homme son salut dans l'amour, veut apporter à la société son salut dans la justice. Le Messie qu'Il enverra aura pour ceinture la justice et la foi¹ et l'étendard du salut qu'Il dressera devant les hommes, devra être déployé par eux quand ils agiront dans l'amour et la justice : amour dans les relations spontanées entre l'homme et son prochain, et justice dans les rapports à longue échéance entre l'homme et ses partenaires dans la société organisée ; amour qui n'est pas seulement compassion mais éclairé par les lumières éthiques de la justice, et justice qui n'est pas rigide mais pénétrée de la chaleur de l'amour. Dans le troisième livre de Moïse déjà, le précepte de l'amour du prochain est entouré de lois sociales précises. Le précepte : « Aime ton prochain comme toi-même : Je suis l'Eternel », est précédé d'une loi qui dit : « Quand vous ferez la moisson dans votre pays, tu n'achèveras point de moissonner le bout de ton champ et tu ne ramasseras point la glanure de ta moisson ; tu ne grapilleras point ta vigne, et tu n'en recueilleras point les grains tombés ; tu les laisseras au pauvre et à l'étranger : Je suis l'Eternel, votre Dieu »² ; et le même précepte est complété par cette loi : « L'étranger qui séjourne parmi vous sera comme celui qui est né parmi vous, et tu l'aimeras comme toi-même : Je suis l'Eternel, votre Dieu. »³ L'ordonnance biblique est formulée à la fois au pluriel et au singulier : elle s'adresse à l'homme en tant que personne et en tant qu'être social ; elle s'adresse à la société en tant que somme des individus et personnalité en elle-même. Le droit est ici amour ; la charité est ici justice. Il n'y a point d'opposition entre la loi et l'amour, entre la loi et la foi : elles s'interpénètrent. Le terme de droit est souvent accompagné dans la Bible hébraïque de celui de justice, car le droit n'est pas arbitraire, il « vient de Dieu », Dieu

¹ Cf. Es. 11 : 5. — ² Lév. 19 : 9-10. — ³ Lév. 19 : 34.

Un de l'amour et de la justice qui le prescrit à l'homme total, un, l'homme de la rationalité et de la sensibilité, à l'homme dont la destinée est de pratiquer le bien de tout son être. « Il t'a été dit, ô homme, ce qui est bon. Et qu'est-ce que l'Eternel te demande, sinon de faire ce qui est droit, d'aimer la miséricorde et de marcher humblement devant ton Dieu ! »¹

Le dur combat que l'humanité mène, jour après jour, pour le bien, aboutira, après des chutes et des reculs, au but que le Créateur a proposé à l'homme : faire triompher le bien, accorder le bien-être matériel avec le bien-être moral dans un monde matériel qu'il est appelé à spiritualiser pour en obtenir le salut par la connaissance de Dieu.

« Les Sages, les Prophètes d'Israël, écrit Maïmonide, n'ont pas souhaité l'avènement des jours du Messie pour manger et boire en abondance en se réjouissant, mais pour pouvoir s'adonner librement à la Tora et à sa science... En ces jours, il sera très facile aux hommes de trouver leur nourriture, de gagner leur vie ; avec peu de labeur, on arrivera à des résultats très utiles... ; la vie des hommes se prolongera... ; il n'y aura ni famine, ni guerre, ni jalousie, car les biens seront en grande abondance, et la préoccupation de chacun ne sera que de connaître Dieu, seul, comme il est écrit dans le livre d'Esaïe : « car la terre sera remplie de la connaissance de Dieu. »

Pouvons-nous déceler dans cette description les signes d'un avenir qui se dessine sous nos yeux ?

Certes, l'homme qui est capable de faire tant de mal, qui s'est rendu coupable de si mauvaises actions, est aussi apte à inaugurer une ère dont l'image nous est présentée par le rabbin philosophe et médecin, Maïmonide.

Aujourd'hui même, les jours du Messie peuvent commencer, à condition que l'homme reconnaisse à la fois les dimensions de son pouvoir et ses limites.

Le même rabbi Simha Bounam de Pjyzha qui, au début de notre entretien, avait refusé de définir l'homme, se montre prêt à présent à nous dire ce que l'homme doit faire pour connaître sa condition et hâter ainsi l'avènement de l'ère messianique. Il doit, dit-il, mettre dans chacune de ses deux poches un billet qu'il sortira à sa convenance. Dans la poche droite, un billet sur lequel il écrira la parole d'Abraham : « Moi je suis poudre et cendre »² ; dans la poche gauche, un billet sur lequel il inscrira la parole des Sages d'Israël : « C'est pour l'amour de moi que le monde a été créé »³ : je suis responsable de son salut, par mon action devant Dieu.

ALEXANDRE SAFRAN.

¹ Michée 6 : 8. — ² Gen. 18 : 27. — ³ Sanh. 37 a.