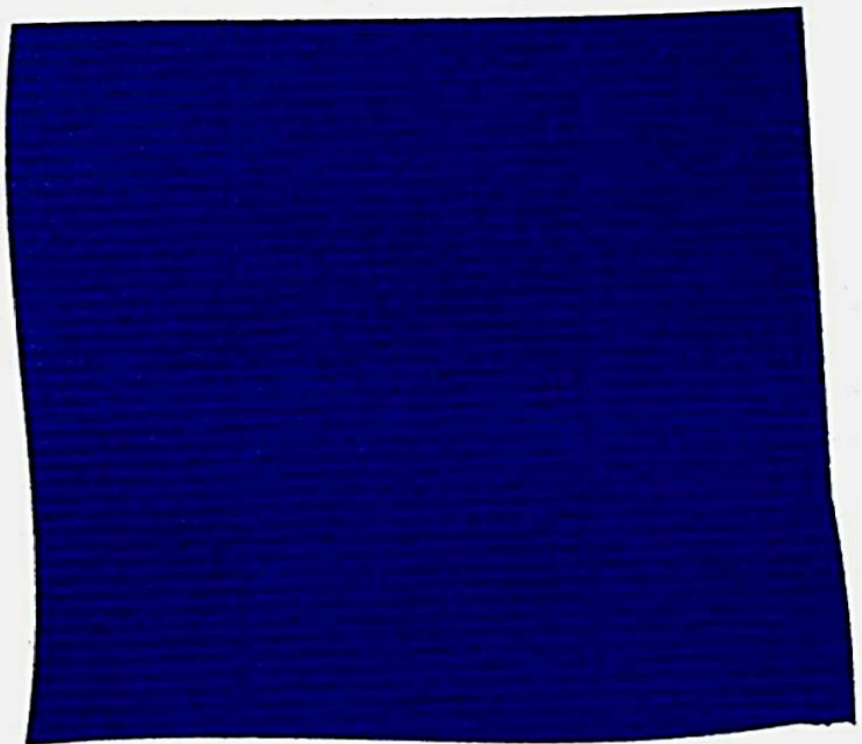


Cercle
Gaston-Crémieux

O P I N I O N

Temps juif,
lecture laïque

LIANA  LEVI



CERCLE GASTON-CRÉMIEUX

Temps juif, lecture laïque

Guy Atlan
Jacques Burko
Sophie Ernst
Edmond Kahn
Danielle Kasman
Liliane Kuczynski
Sylvie Kuczynski-Lévy
Philippe Lazar
Jean-François Lévy-Péreyre
Alfred Spira
Liliane Zand



Liana Levi



© Liana Levi, Paris, 1995

Avant-propos

L'espace ou le temps : un choix fondateur

La référence au temps intervient de façon intense dans presque toutes les manifestations de la vie juive traditionnelle : qu'il s'agisse de l'organisation de la journée (elle commence le soir et non le matin), de celle de la semaine (avec la coupure essentielle du shabbat), du déroulement de l'année elle-même (par le retour programmé de l'ensemble de ses manifestations rituelles, ou plutôt culturelles et ritualisées), de la célébration récurrente du souvenir des malheurs historiques du peuple juif, enfin de la présence permanente de l'espérance messianique et de sa représentation fondatrice dans le mythe des retrouvailles, « l'an prochain à Jérusalem »...

Cette attirance – cette fascination ? – pour le temps ne peut-elle contribuer à définir une spécificité juive et, plus précisément, constituer l'un des éléments clefs d'une quête d'essence laïque sur « l'appartenance » au peuple juif ?

Chacun vit sa judéité en relation directe avec son histoire personnelle. Beaucoup d'entre nous ont un passé enraciné dans l'événement unique que fut le

génocide des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale. Cet événement est toutefois si écrasant qu'il a acquis une importance comparable pour tous les Juifs, qu'ils aient été eux-mêmes personnellement menacés ou non. La réflexion sur le temps prend dès lors pour les Juifs – pour tous les Juifs – un aspect très particulier : elle traduit d'abord un refus essentiel, absolu, de ce que fut cette entreprise de destruction – au sens littéral du terme sans précédent – non seulement physique d'un peuple mais aussi de sa mémoire collective. De manière plus ou moins explicite, ils ressentent tous l'impérieuse nécessité de retrouver des traces, si ténues soient-elles, d'un passé qu'une entreprise monstrueuse a voulu effacer à jamais, et de les transmettre. Ils ont conscience de contribuer ainsi à rétablir ce fil du temps qui seul est capable de donner à un groupe humain sa cohésion sociale et sa légitimité historique. L'exercice de la transmission culturelle prend, dans ce contexte, les dimensions d'un véritable devoir collectif, et la référence explicite au temps en offre le support privilégié.

Cependant notre recherche sur le temps a aussi une motivation d'un autre ordre. Si l'on accepte de « relire » avec un regard agnostique, purement historique en quelque sorte, l'ensemble des pratiques cultuelles juives, il apparaît de façon évidente qu'il s'agit d'abord, pour la plupart d'entre elles, de manifestations d'ordre culturel, que l'on retrouve, avec des variantes certes, mais que l'on retrouve néanmoins

dans un grand nombre de cultures, pour ne pas dire dans toutes. Agriculteurs et bergers ont tous le même culte des temps forts qui marquent le retour des saisons et de leurs pratiques nourricières. Ce qui est toutefois particulièrement frappant et intéressant chez les Juifs, c'est qu'ils ont conservé et transfiguré ces pratiques bien qu'ayant, depuis des siècles, perdu leur enracinement physique dans une terre spécifique.

On ne peut évidemment faire abstraction, à ce stade, d'une interrogation directe sur le sionisme et sur la volonté d'un retour à la terre qu'originellement au moins cette idéologie exprime, mais on nous accordera (peut-être) qu'il s'agit là d'un événement récent, qui ne peut, quelle que soit l'importance qu'on lui attribue, effacer l'histoire plus que bimillénaire d'un peuple et les traces qu'elle a imprimées dans sa mémoire collective.

Juifs diasporiques, si nous reconnaissons volontiers l'importance historique de l'implantation d'une fraction particulièrement dynamique du peuple juif sur une terre légitimement revendiquée comme ancestrale, nous ne sommes pas pour autant personnellement engagés dans l'aventure sioniste. Dès lors, renonçant de fait au premier des deux éléments d'enracinement culturel que sont la terre et le temps, nous nous attachons avec d'autant plus d'énergie au second : la relation au temps joue nécessairement un rôle essentiel dans notre sentiment d'appartenance culturelle à l'entité juive.

A cette thèse on peut opposer que, même en dehors d'Israël, les Juifs ont vécu sur des terres et s'y sont enracinés. La seule évocation du *shtetl*, pour les Juifs issus de Pologne ou de Russie, suffit à accréditer cette idée. Mais celle-ci est-elle pour autant tout à fait convaincante? L'agglomération refuge d'Europe centrale ou orientale pouvait-elle vraiment être considérée par ses habitants comme leur terre, au même titre que les terres de Bretagne et de Corse par les leurs? Les Juifs y ont trop vécu avec le sentiment de la précarité de leur implantation physique pour qu'on puisse l'affirmer sans restriction.

On pourrait aussi objecter à cette thèse l'évocation rituelle par les Juifs du monde entier du « retour » espéré en terre d'Israël (*Eretz Israël*), et plus encore l'affirmation traditionnelle du caractère imminent de ce retour. Mais, là encore, qui ne perçoit le caractère mythique d'une telle affirmation? N'est-elle pas avant tout l'expression lucide d'un espoir dont on sait pertinemment la réalisation impossible, d'un vœu qui n'est formulé que pour trouver, à tout moment, le courage de faire face à une situation d'oppression et de menaces permanentes?

La seule vraie richesse du peuple juif, rejeté d'un territoire à l'autre tout au long des siècles, ne réside-t-elle pas en sa capacité de résistance par la seule force de la pensée, par une référence sans cesse renouvelée aux idées et au Livre, par la cohésion qu'induit sa confiance en son « élection » et son « alliance » avec

son Dieu, par le respect de valeurs humanistes constamment réaffirmées malgré les tourments de l'histoire? N'est-il pas frappant de constater que bien des manifestations culturelles des Juifs ressemblent à des pratiques d'autres communautés culturelles ou religieuses mais qu'elles sont, elles, spécifiquement référencées à des tranches d'histoire, comme s'il fallait, en permanence, garantir la perennité de leur mémoire par leur inscription délibérée dans la réalité « objective » d'un passé reconstitué, et tenter ainsi de sceller de façon irréversible leur éternité?

Ne peut-on aller encore plus loin et se demander si chrétiens et Israéliens ne pourraient pas être considérés jusqu'à un certain point – et sans qu'on puisse ou veuille le moins du monde les réduire à cela – comme deux rameaux issus du peuple juif du fait d'une motivation profonde de même essence? Les uns comme les autres n'auraient pas pu supporter plus longtemps la lucidité juive sur les inévitables malheurs des hommes et sur le caractère purement mythique de leur aspiration à une amélioration décisive de la condition humaine. Les uns comme les autres n'auraient pu se résoudre à renvoyer à un futur sans cesse repoussé plus avant la solution – ou à tout le moins un pas irréversible vers la solution – de leurs problèmes existentiels. Les uns n'auraient plus supporté d'attendre la venue ultérieure du Messie, et l'auraient, en quelque sorte délibérément, incluse dans leur passé; les autres n'auraient pas pu attendre

plus longtemps une Terre toujours promise pour l'année suivante, et s'y seraient, purement et simplement, installés !

Les Juifs qui assument leur existence diasporique hommes et non démiurges, continueraient, quant à eux, à accepter le sort des hommes, même s'il n'est pas facile de le supporter jour après jour. Ils se contenteraient, à la lumière des leçons du passé, de projeter dans le futur leur rêve d'un monde meilleur. Ils auraient ainsi une relation de nature intime avec le temps, la personne même de chacun d'entre eux constituant un élément de mémoire active de l'humanité, un point charnière entre hier et demain. Leur devenir collectif serait, dès lors, intrinsèquement lié à leur capacité de transmission, fonction sociale érigée par là-même en principe existentiel fondateur.

Ce que cherchait avant tout à détruire le nazisme, par la « solution finale », n'est-ce pas cette capacité profondément irritante des Juifs à occuper l'avenir par leur vision messianique, ouverte en permanence sur un monde idéal et par là-même inaccessible du vivant des hommes ? Il est tellement plus simple – et plus rassurant – de posséder des terres que de se projeter en permanence dans un futur purement mythique !

Introduction

Le temps des fêtes et des commémorations

Ce livre est le résultat direct d'une interrogation d'ordre culturel sur la relation des Juifs au temps ; nous nous sommes demandé en quoi notre « appartenance » à la judéité était conditionnée ou influencée par des références — d'ordre collectif ou individuel — au temps, ou même s'il n'existait pas un temps juif doté d'une certaine spécificité. Et il nous a semblé que cette démarche méritait, en tant que telle, d'être rapportée. Nous avons, ce faisant, parfaitement conscience de l'audace et même du caractère aventureux de cette décision. Nous ne sommes, en effet, en aucune manière des « spécialistes », des « clercs ». Mais c'est en cela, précisément, qu'il ne nous a pas paru inutile d'essayer de communiquer notre expérience partagée.

Nous avons en effet le sentiment que nombreux sont les Juifs qui, comme nous, se sentent directement concernés par leur « appartenance » à la judéité sans avoir réellement le moyen de l'exprimer. Non religieux, ils ne peuvent le faire en se pliant, de façon artificielle, à une sélection arbitraire de pratiques cultuelles. Non sionistes (si l'on prend l'expression

« sioniste » dans son sens littéral d'engagement idéologique pouvant aller jusqu'à une décision d'émigration personnelle en Israël), ils ne peuvent, pas plus, consentir à des choix qui ne sont pas les leurs, quelle que puisse être leur sympathie pour l'aventure hors du commun des Israéliens.

La référence explicite que nous faisons à la notion de « laïcité » peut être utilement comprise dans le double sens de ce mot. Être laïque, c'est, d'une première façon, ne pas inscrire son mode de vie dans une pratique cultuelle. Mais le laïc, c'est aussi celui qui ne reconnaît pas aux clercs — à ceux qui « savent », ou sont censés savoir — le droit d'effectuer pour lui, en son nom, les choix essentiels de la vie, individuelle ou collective. La laïcité, en ce sens, est une revendication politique fondamentale : celle du droit absolu, inaliénable, de chacun à la pensée et à la parole sur quelque sujet que ce soit, et cela même si cette parole n'est pas aussi savante que celle des clercs. C'est une exigence à la fois désaliénante et intrinsèquement constitutive de la démocratie.

Non certes que nous n'ayons besoin des « clercs » pour nous éclairer de leur savoir ! Tout au contraire, nous nous sentons redevables à tous ceux « qui savent » de leurs compétences et de leur désir — on ne peut plus respectable lorsqu'il existe — de communiquer leur savoir. Mais nous refusons que ce savoir nous soit octroyé par eux sous la forme qui leur convient, une forme qu'il n'y aurait, en quelque sorte, qu'à prendre ou à laisser.

C'est cet ensemble de raisons qui nous a poussés à essayer de faire partager notre expérience par tous ceux qu'elle est capable d'intéresser, en tant que démarche libératrice vis-à-vis de contraintes artificiellement imposées par la force des habitudes et des représentations sociales conventionnelles. Mais que les spécialistes se rassurent : ils ne trouveront dans ce livre aucune source d'inquiétude quant à la légitimité et à l'utilité foncière de leur savoir. Cet essai ne constitue, en aucune manière, quelles que puissent être ici ou là les apparences, un ouvrage « savant », de nature à établir une quelconque contestation de leurs compétences. Il devrait tout au contraire induire chez certains de ses lecteurs le désir d'approfondir auprès d'authentiques clercs les bribes de connaissances, nouvelles pour eux, qu'ils auraient pu glaner à sa lecture...

Nous n'avons pas tenté de traiter de tous les événements de la vie juive se rapportant au temps. Nous avons fait des choix, dont l'arbitraire ne nous échappe pas. Nous ne pouvions évidemment pas faire l'impasse sur un certain nombre de « grands classiques » (Purim ou Sukkot, Hanukkah, Yom Kippur ou Rosh Hashanah, ou encore le *seder* de Pessah...). Nous n'avons nullement cherché, cependant, à être exhaustifs, et nombreuses sont les fêtes traditionnelles que nous n'avons, volontairement, pas analysées. Nous avons préféré faire un certain nombre d'incursions vers des manifestations qui, moins connues de tous,

ne nous ont pas paru moins stimulantes du point de vue de notre réflexion collective (le jeûne d'Av) ou vers la césure fondamentale qui scande le déroulement du temps ordinaire (le shabbat). Nous ne pouvions pas ne pas évoquer par ailleurs la mémoire des événements tragiques de l'histoire contemporaine des Juifs.

Entreprise collective : il s'agit là, sans doute, d'un trait essentiel de cette démarche. Avec un peu de recul, nous nous rendons compte que nul d'entre nous n'aurait mené ce travail à son terme s'il l'avait entrepris seul. Il se trouve que nous étions régulièrement une dizaine – un *minian*, en quelque sorte¹ ! – lors de nos réunions, et cette coopération dans la recherche s'est révélée être un fondement essentiel de notre persévérance à mener le projet jusqu'à lui donner la forme que nous présentons aujourd'hui. Nous nous sommes souvent dit, entre nous, que notre seule vraie certitude était d'avoir créé... un peu de temps intrinsèquement juif en partageant ainsi quelques heures de nos vies ! Peut-être convient-il même d'ajouter que l'expression « réflexion collective », dans ce qu'elle semble avoir d'organisé, de planifié, déforme un peu ce que fut la réalité de notre approche : pour l'essentiel, une série de rebonds successifs de la parole, de l'un à l'autre des membres du groupe, au fur et à mesure qu'il se sentait lui-même plus directement

1. Dix hommes et femmes, est-il besoin de le préciser !

concerné par l'évolution de la teneur de notre dire et par le choix des thèmes traités.

Pour plusieurs d'entre nous, cette parole échangée joua le rôle d'un véritable révélateur. Comme s'il fallait la médiation des autres et la mystérieuse alchimie de la communication pour que l'un, puis l'autre, accepte de parler de son passé, de ses racines, qu'il prenne sur lui de dire (et de se dire) ce qui lui tient le plus à cœur dans sa relation personnelle à la judéité, ce qui en constitue pour lui, jusque dans le temps présent, le fondement le plus intime et le plus précieux. Les récits et les témoignages individuels, très divers à la fois dans la forme et dans le fond, qui sont nés de cette expérience et sont autant de façons de raconter la relation du temps juif au temps des Juifs, feront l'objet d'une autre publication du cercle Gaston-Crémieux.

Quant à notre aventure collective, convient-il de la prolonger ? Nous ne souhaitons en rien, on l'aura en tout cas compris, la préservation de l'unicité de notre entreprise, nous aurions même parfaitement atteint l'un de nos objectifs si elle pouvait contribuer à en susciter de similaires...

P. L.

Purim

ou le carnaval grîmé en Histoire

Où l'on peut constater que, pour amorcer une réflexion sur le temps juif dans une perspective laïque, la fête de Purim est un moment béni ! Où l'on note en effet que le Rouleau d'Esther, loin d'en être le fondement, lui serait bien postérieur : il s'est « surimprimé » tardivement à une fête préexistante, apportant à celle-ci de nouvelles significations. Où l'on remarque que l'introduction de la fête dans le canon du judaïsme s'est faite très tardivement (tout comme celle de Hanukkah) et que les polémiques et les réticences de l'époque talmudique (traité Megillah) montrent bien l'ambivalence de cette pratique. Où l'on constate que l'épisode « historique » évoqué dans le récit (qui se situe en Perse, pendant l'exil de Babylone) n'est pas historiquement vraisemblable, du fait d'incohérences dans la chronologie des faits rapportés et dans la filiation des personnages. Où l'on remarque que, si l'on peut

y trouver des thèmes également présents dans d'autres récits juifs¹, certains permettent plutôt des rapprochements avec la tradition orientale : l'histoire d'Esther et celle de Shéhérazade auraient leurs racines dans une même ancienne légende persane². Où l'on peut constater que la présence divine n'est qu'à peine suggérée dans le récit hébreu, alors que le texte grec, bien postérieur, la renforce considérablement par des ajouts de prières et d'invocations. Où l'on peut déduire de tous ces constats que les portes sont depuis longtemps largement ouvertes sur de nouvelles interprétations de la fête, voire sur le surgissement de sens oubliés ou voilés.

Des « canons » de la tradition...

La signification « canonique » donnée de Purim – codifiée par le Talmud, par divers recueils de la

1. *Histoire de Judith*. Troisième livre d'Ezra, troisième livre des Maccabées. Deuxième partie du *Contre Appion* de Flavius Josèphe.

2. Schauss (1962).

littérature homilétique¹, par le *Shulhan' Arukh*² – est centrée sur la libération des Juifs, échappant à un joug arbitraire et à une menace d'extermination. Le cœur de l'épisode est une intrigue de cour. Après le bannissement de la reine Vashti, le roi Ahasverus prend pour favorite la très belle Esther, une Juive. Le grand vizir Haman tente d'obtenir du roi la décision de massacrer les Juifs et tire au sort la date de leur extermination³. Mordekhaï, l'oncle d'Esther, a toujours refusé de s'incliner devant Haman et a ainsi contribué à entretenir son ire contre les Juifs. A sa demande,

1. L'art de la prédication (du grec *homelia*, « enseignement ») donna naissance à un véritable genre littéraire, la littérature homilétique, dès lors que prêches et sermons prononcés par les rabbins dans les synagogues furent consignés par écrit puis imprimés. Ces textes eurent une influence essentielle sur la diffusion du judaïsme, tant comme vecteurs des concepts, des institutions, de l'éthique traditionnels que comme véhicules des idées nouvelles. Cette littérature est toujours vivace.

2. Littéralement : « table dressée ». Il s'agit du titre donné à la codification classique de la loi religieuse juive, rédigée par Joseph Caro de Safed au XVI^e siècle ; cet ouvrage constitue une référence indiscutée pour toutes les communautés juives.

3. Le *pur* est l'instrument de divination utilisé à cette fin par Haman.

y trouver des thèmes également présents dans d'autres récits juifs¹, certains permettent plutôt des rapprochements avec la tradition orientale : l'histoire d'Esther et celle de Shéhérazade auraient leurs racines dans une même ancienne légende persane². Où l'on peut constater que la présence divine n'est qu'à peine suggérée dans le récit hébreu, alors que le texte grec, bien postérieur, la renforce considérablement par des ajouts de prières et d'invocations. Où l'on peut déduire de tous ces constats que les portes sont depuis longtemps largement ouvertes sur de nouvelles interprétations de la fête, voire sur le surgissement de sens oubliés ou voilés.

Des « canons » de la tradition...

La signification « canonique » donnée de Purim — codifiée par le Talmud, par divers recueils de la

1. *Histoire de Judith*. Troisième livre d'Ezra, troisième livre des Maccabées. Deuxième partie du *Contre Appion* de Flavius Josèphe.

2. Schauss (1962).

littérature homilétique¹, par le *Shulhan'Arukh*² – est centrée sur la libération des Juifs, échappant à un joug arbitraire et à une menace d'extermination. Le cœur de l'épisode est une intrigue de cour. Après le bannissement de la reine Vashti, le roi Ahasverus prend pour favorite la très belle Esther, une Juive. Le grand vizir Haman tente d'obtenir du roi la décision de massacrer les Juifs et tire au sort la date de leur extermination³. Mordekhaï, l'oncle d'Esther, a toujours refusé de s'incliner devant Haman et a ainsi contribué à entretenir son ire contre les Juifs. A sa demande,

1. L'art de la prédication (du grec *homelia*, «enseignement») donna naissance à un véritable genre littéraire, la littérature homilétique, dès lors que prêches et sermons prononcés par les rabbins dans les synagogues furent consignés par écrit puis imprimés. Ces textes eurent une influence essentielle sur la diffusion du judaïsme, tant comme vecteurs des concepts, des institutions, de l'éthique traditionnels que comme véhicules des idées nouvelles. Cette littérature est toujours vivace.

2. Littéralement : «table dressée». Il s'agit du titre donné à la codification classique de la loi religieuse juive, rédigée par Joseph Caro de Safed au XVI^e siècle ; cet ouvrage constitue une référence indiscutée pour toutes les communautés juives.

3. Le *pur* est l'instrument de divination utilisé à cette fin par Haman.

Esther intervient auprès du roi et parvient à le convaincre de faire pendre Haman et ses fils en lieu et place des Juifs, qui sont ainsi sauvés.

L'interprétation de cet épisode, où la présence divine animant Esther et Mordekhaï est plus ou moins accentuée — interprétation qu'on peut nommer politique, ou nationaliste —, s'est trouvée actualisée de façon différente selon les communautés, les époques. Ainsi assumait-elle une valeur particulière chez les marranes, qui ne pouvaient pas célébrer la fête publique mais respectaient le jeûne de contrition précédant la libération attendue. Pendant la guerre de 1939-1945, Haman a bien souvent pris la figure de Hitler; c'est la force de ce symbole de libération et de survie attaché à Purim qui réunit, dans le ghetto de Varsovie en 1943, un mois jour pour jour avant l'insurrection, des résistants autour du poète yiddish Itshak Katzenelson¹.

1. Le poète Itshak Katzenelson (1886-1944) participa très activement aux mouvements de résistance nés dans le ghetto, où son œuvre poétique joua un grand rôle. L'un de ses compagnons, S. H. Hoffenberg, évoque ainsi le Purim de 1943, célébré dans une atmosphère « d'angoisse extrême », et les lectures de ses textes par le poète : « La réalité brutale a fait place à des évocations historiques réconfortantes. Hitler avait promis aux Juifs que la défaite de Haman ne serait plus

Ce symbole a été élargi à d'autres jours que Purim *stricto sensu* : des communautés, des familles même instituaient des fêtes particulières, dites *Purim de Narbonne* ou *de Saragosse*, *Purim du Feu* ou *Purim des Voleurs*, pour commémorer des dangers auxquels elles avaient échappé.

Une seconde lecture, moralisante ou mystique, de la fête se recentre autour de la présence divine. Elle insiste sur l'existence pécheresse des Juifs à la cour du roi et sur leur *teshuvah* (retour à la loi juive) sous la conduite d'Esther et de Mordekhaï. Cette expérience exemplaire explique que, dans le « monde à venir », de tous les livres sacrés, seuls la Torah et le Rouleau d'Esther seront conservés ; le jeu de mots qu'établit le Talmud entre Kippur et *Kepurim* (« comme Purim ») indique que, dans les temps messianiques, Kippur se vivra, comme Purim, dans la joie. Les kabbalistes¹ insistent

fêtée. Nous l'avons tout de même rappelée autour de la table. Ainsi les récitations du poète nous ont encouragés et, pour un instant, la chute du nazisme nous paraissait plus probable et plus proche que jamais» (préface à Itzhak Katzenelson, *Le Chant du peuple juif massacré*, édité pour le 40^e anniversaire de la révolte du ghetto de Varsovie, 1983).

1. Surtout Louria (Isaac ben Salomon), kabbaliste né à Jérusalem, fondateur d'une école rabbinique à Safed, auteur de nombreux ouvrages kabbalistiques (1534-1572).

encore davantage sur cette expérience et montrent que dans le festin de Purim se réalise, par la jouissance du corps, le « rétablissement de l'harmonie du monde » (le goût du monde messianique).

S'agissant de kabbale, il faut encore mentionner l'hérésie du « faux messie », Sabataï Zvi (XVII^e siècle), et sa théorie de la rédemption par le péché : c'est à la lumière de cette doctrine, répandue dans les Balkans, à Salonique, en Égypte, qu'on peut sans doute éclairer certaines conduites, apparemment iconoclastes, du Purim égyptien, dont il sera question plus loin. Point extrême de cette hérésie, la secte cryptojuive des Dunmeh de Turquie institua une fête nommée Purim, célébrée au début du printemps, dont l'instant suprême consistait en une extinction des lumières et en un rite orgiaque d'échange des femmes.

Voilà qui nous invite, hors des interprétations canoniques, à regarder de plus près comment cette fête était, est encore réellement célébrée et, conjointement, à chercher où peuvent affleurer ses racines pré- ou parajudaïques.

...à la représentation d'un opéra-bouffe en six actes

1^{er} acte : lecture du Rouleau

Très peu de prières associées, rien de la solennité et du recueillement des autres fêtes juives : cris de malédiction et tumulte l'accompagnent. A Salonique, jusqu'en 1917, les enfants frappent avec de petits marteaux tous les « yeux de Haman » (les nœuds du bois); en Égypte, jusque dans les années 1940, on tape des pieds avec des chaussures hérissées de pointes de fer; dans les communautés ashkénazes, on inscrit le nom de Haman à la craie sur la semelle de ses souliers et l'on tape jusqu'à ce qu'il se soit effacé. Pratiques bruyantes, solidement ancrées, tolérées bon gré mal gré par les rabbins, et qu'on peut certes mettre en relation avec le texte du Rouleau; mais elles rappellent aussi un procédé magique très répandu et bien plus ancien : l'éloignement des génies par le bruit. La malédiction de Haman n'étant que le prétexte du rite, on peut aussi voir dans cette absence de respect du sacré (du texte, du lieu), la subversion transitoire de tout rapport d'autorité.

2^e acte : scènes de rue

Selon la nature des rapports que les Juifs entretiennent avec leurs voisins chrétiens ou musulmans, la fête a lieu à l'intérieur d'un cercle familial élargi ou dans la rue, où elle est accompagnée de manifestations bruyantes et voyantes : engins explosifs enflammés chez les Juifs du Yémen ; cavalcades dans les rues du Caire et à Djerba ; feux d'artifice, véritables fantasias dans le Souss marocain (interdites sous le Protectorat) ; défilés de chars portant trompettes, masques et grosses têtes comiques ou à allusions politiques précises (en Israël depuis 1932). Chez les Karaïtes¹, ces débordements durent trois jours. Ici encore, on peut trouver le sens de ces défilés dans le texte du Talmud, qui décrit Haman exhibé dans la ville de Suse, le bonnet d'âne sur la tête, tirant le cheval de Mordekhaï ; mais on peut aussi les comparer aux chars des fous des grands carnivals occidentaux, voire déceler une influence réciproque.

Jeux et chahuts des enfants, frondes, crécelles, pétards, sifflets, cacophonies, jouets représentant

1. Groupe formé au VIII^e siècle d'une scission avec le judaïsme. Les Karaïtes refusent totalement la loi orale et le Talmud et ne reconnaissent que l'autorité de la loi écrite.

des potences (rappelant celle de Haman), fabrication de mannequins grotesques en bois (Yémen) ou en paille et en chiffons (Inde, Djerba), censés représenter Haman mais aussi d'autres personnages oppresseurs des Juifs (dont Hitler, encore), mannequins traînés dans les rues, lapidés ou battus, puis brûlés alors que l'on danse autour du feu. Ici encore, si l'on peut référer ces traditions, rapportées dès le v^e siècle, au texte, ou à son extrapolation politique, l'on peut également esquisser un rapprochement avec cette pratique des carnivals chrétiens où l'on brûle l'effigie du « prince Carnaval » : sens croisés, qui se mêlent et se superposent.

3^e acte : mascarades

Cette tradition, plutôt occidentale, a vraisemblablement été introduite sous l'influence du carnaval romain (XV^e siècle). Si, dans certaines communautés, on s'inspire directement de l'histoire d'Esther, on trouve aussi divers costumes folkloriques, des masques grotesques faisant allusion à la politique (Israël) ou même à des inversions sexuelles (proscrites par la Loi) : on retrouve ici le débordement et la subversion de

la loi, déjà entrevues. Le déguisement permet, à Salonique, dans les rues, dans les bals où l'on se rend en bandes, de garder l'anonymat et de nouer ainsi des rapports sociaux moins codés. C'est aussi masqués qu'en Pologne les pauvres font l'aumône, revanche sur un ordre social contraignant.

4^e acte : théâtre et dérision

Coutume particulièrement répandue dans les communautés d'Europe, le *Purimspiel* consiste à mettre en scène, sur un ton le plus souvent comique, voire parodique, l'histoire d'Esther (coutume réprouvée par bien des rabbins) : scènes très imagées (le harem du roi, la décadence de Haman), personnages manichéens. A Salonique, ces représentations confinent parfois à l'obscénité. On peut aussi représenter des scènes tirées de la Bible (par exemple Moïse sauvé des eaux). Plus loin des textes, l'actualisation de l'histoire d'Esther dans telle communauté, soulignant une fois encore la dimension politique de Purim. Plus loin encore, la tradition de la parodie et des facéties littéraires, attestée dès le XII^e-XIII^e siècle. Aucun texte sacré

n'y échappe : ni les ordonnances rabbiniques, ni les contrats de mariage, ni les oraisons funèbres ; tout est tourné en dérision. L'une des parodies les plus célèbres, datant du XV^e siècle, met en scène le roi Purim, « maître suprême de la communauté de la Vigne », siégeant de façon burlesque en conseil ou en assises de justice, édictant des ordonnances en contrefaisant celles des grands rabbins, et représentant de façon sarcastique tous les rapports intra- ou inter-communautaires : ces mises en scène permettent une critique médiatisée de tous les rapports sociaux. Elles attirent d'ailleurs autant les non-Juifs que les Juifs.

5^e acte : les échanges (« lishloah manot »)

Ce sont essentiellement des pâtisseries et des friandises, objets d'une intense activité domestique plusieurs jours avant la fête. Dans certains pays arabes, Purim porte le nom de « fête du Sucre » (symbole de douceur et de bonheur qu'on retrouve ailleurs). Les traits caractéristiques sont d'une part le nom des gâteaux : « dents de Haman » (Égypte), « oreilles de Haman » (Salonique), etc., et l'opération magique consistant à anéantir

l'ennemi... en le consommant ; d'autre part le fait qu'il s'agit souvent (comme en Pologne) de pâtisseries fourrées : leur contenu, non visible, rappelle la part du hasard dans l'histoire d'Esther, hasard d'ailleurs également évoqué par la place des jeux de cartes, du loto, pour lesquels, ce jour-là, les mises sont plus importantes¹.

On offre des présents aux pauvres et aux riches, à son voisin, à son ami, à son ennemi. Une controverse entre rabbins célèbres du Moyen Âge porte sur l'opportunité, pour des femmes (les veuves par exemple), de faire ces cadeaux à des hommes, et sur le sens que peut avoir ce geste (encore la subversion...). Ces dons sont aussi l'occasion de rencontres intercommunautaires, celui à qui on offre une assiettée de gâteaux pouvant être un musulman ou un chrétien...

Dernier acte : le repas

Véritables ripailles (en Égypte, on engraisse spécialement des moutons), elles commencent dans l'après-midi et s'achèvent tard dans la soirée, interrompues par des visites, des aumônes, des

1. Bien qu'en principe interdites par la religion !

chants religieux mais plus souvent paillards. Chaque communauté donne un sens à des mets particuliers. Ainsi, en Europe de l'Est, la dinde est censée symboliser la bêtise du roi; en Pologne, la consommation de carottes (*möhren*) symbolise la survie et la multiplication des Juifs (*mehren*, « multiplier »); ailleurs, on est friand des légumineuses qu'aurait consommées Esther à la cour du roi étranger par fidélité aux lois alimentaires juives : version normative, alors que fèves et pois sont particulièrement absorbés, lors de bien des carnavals, en raison des flatulences qu'ils provoquent...

Dans certaines communautés, le repas de Purim donne franchement lieu à une violation des lois de la *casberut* (ainsi, à Salonique, certains consomment de la viande grillée non saignée, et un dessert à base de lait après la viande...).

Ce festin est organisé autour du vin, qui joue un rôle central dans le Rouleau; le Talmud prescrit d'en boire jusqu'à ne plus distinguer entre « béni soit Mordekhaï » et « maudit soit Haman » : parole éminemment ambiguë, donnant lieu encore actuellement à d'innombrables discussions. A Salonique, prise à la lettre, cette recommandation débouchait sur des états d'ébriété ponctués de chansons à la gloire du raki. En Égypte, dans les quartiers juifs, on vient s'encanailler dans des tri-

pots clandestins où ne sont pas rares les bagarres à coups de couteau ou de bouteilles; un espace dérobé est transformé en fumerie de haschisch, et des danseuses du ventre, des prostituées participent à la fête; l'arnaque au jeu est pratique courante, et, pendant deux ou trois nuits, l'ambiance est plus que sulfureuse. Faut-il voir, dans ces pratiques extrêmes, un écho de l'hérésie sabbatéenne des Dunmeh, ci-dessus évoquée?

Une fête aux interprétations multiples

Les sens normatifs donnés à Purim, qu'ils soient religieux ou nationalistes, ne parviennent à masquer les aspects profanes, ou d'une « autre » nature religieuse que ces pratiques, pour certaines encore contemporaines, révèlent : violence, démesure, transgression, critique sociale, libération des pulsions une fois l'an, apparentent Purim aux carnavals (qui débordent aussi largement l'interprétation strictement religieuse que le christianisme leur a donnée), la question épineuse des convergences historiques ou des influences réciproques étant à analyser trait par trait.

La comparaison serait incomplète si, comme pour le carnaval, on ne pouvait trouver dans Purim les traces d'une fête saisonnière marquant la fin d'un cycle et l'annonce d'un renouveau. Purim serait alors une période charnière, pleine de vacillements, d'incertitudes et de promesses (d'où la présence de génies, particulièrement menaçants en ces moments-là, qu'on cherche à éloigner par le bruit, par le déguisement, par le changement de nom : n'est-ce pas là une explication possible de la parole énigmatique sur la confusion entre Haman et Mordekhaï ? D'où aussi la mise à mort du mannequin, qui symbolise « l'ancien »). Or il semble qu'on en ait quelques indices : Adar¹ est le dernier mois de l'année ancienne, qui commence en Nissan, et Pessah (15 Nissan), antérieurement à l'instauration du judaïsme canonique, est bien une fête du printemps ; en Palestine, Adar marque la fin de la saison des pluies, c'est-à-dire le moment où l'on peut recommencer le travail des champs ; c'est aussi en référence au cycle agricole qu'on peut expliquer la consommation de légumineuses, prémices du printemps.

1. Purim est célébré le quatorzième jour d'Adar.

Par ailleurs, si Purim a existé d'abord chez les Juifs de Perse, bien antérieurement à la période du judaïsme constitué, et en diaspora, on peut se demander si, une fois implanté en Palestine, il n'a pas puisé dans un ancien fonds cananéen : certaines fêtes de vendanges étaient marquées par l'ivresse et l'exubérance, des danses, des cris, des chants quasi orgiaques. Rapprochement qui n'est, actuellement, que conjecture.

Il est donc totalement impossible de faire de Purim une lecture univoque : nombre de traits échappant aux versions strictement politique et religieuse sont vivaces et peuvent, sans trop d'effort ni d'arbitraire, trouver en nous des échos, faire sens au regard de notre propre société.

Retour au texte

Au-delà des traditions dynamiques et du « bricolage culturel » propres à différentes communautés, pourquoi ne pas refonder aussi notre interprétation sur une lecture « fraîche » du Rouleau d'Esther lui-même, qui, quelle que soit sa validité historique, n'en forme pas moins le ciment

de la fête ? Deux thèmes au moins semblent pouvoir alimenter cette réflexion :

— La place et la valeur du *refus* ; avec plus ou moins de souplesse, plusieurs personnages, Juifs ou non-Juifs, de cette histoire, contestent l'ordre social qui leur est imposé. Ainsi la reine Vashti n'obéit-elle pas au roi, et c'est toute la puissance des hommes qui risque d'en être menacée ; Mordekhaï n'admet pas de se prosterner devant le souverain et son ministre, car cette attitude est, pour un Juif, réservée à Dieu ; quant à Esther, elle a refusé de manger à la table du roi étranger¹. Mais, entre ces refus et des concessions ou des adaptations aux coutumes locales que le texte mentionne, se dessine un tableau des relations interculturelles, bien présentes dans les diverses célébrations de la fête, qui incite à la méditation.

— Une interrogation sur *l'identité* : le Rouleau d'Esther faisant bien partie aujourd'hui de la tradition juive, on peut se demander si la place centrale, dans le rituel, de phases de confusion entre Haman-le-méchant et Mordekhaï-le-bon (et aussi d'autres signes évoqués d'inversion), n'implique pas, de façon symbolique, que « l'identité juive » rejette les réponses uniques et monolithiques

1. Ce détail n'existe que dans la version grecque.

qu'une certaine tradition voudrait lui imposer;
elle serait nécessairement, tout au contraire, objet
d'incessantes questions.

L. K.

Sukkot¹ ou déstabiliser l'identité

Mais le quinzième jour de la septième lunaison, quand vous récolterez le produit de la terre, vous fêterez la fête de IHVH, sept jours : le premier jour, shabatôn et le huitième jour, shabatôn. Prenez pour vous, le premier jour, le fruit de l'arbre de la splendeur, des palmes de dattier, une ramée de l'arbre feuillu et des saules du torrent. Réjouissez-vous, face à IHVH, votre Elohim, sept jours. Fêtez la fête de IHVH sept jours l'an ; règle de pérennité pour vos cycles, la septième lunaison vous la fêterez. Vous habiterez sept jours dans les cabanes, tout autochtone d'Israël habitera dans les cabanes, pour que vos cycles le connaissent : oui, j'ai fait habiter les Benéi Israël dans les cabanes, quand je les ai

1. Ce texte a déjà fait l'objet d'une publication dans *Les Temps modernes* (n° 569, décembre 1993) et il est reproduit ici avec l'aimable autorisation de cette revue.

*fait sortir de la terre de Misraïm, moi, IHVH, votre Elohîm*¹.

La fête des Cabanes

Au quinzième jour de Tishri commence un rite qui dure en tout huit jours et qui commémore l'épisode des cabanes sous lesquelles les Juifs s'abritèrent dans le désert, après l'Exode.

Le rite consiste à construire une cabane – la *sukkah* – et à y vivre, du moins à y prendre ses repas, pendant sept jours. Le premier et le huitième jour sont chômés. La cabane doit être construite avec des branches et des feuilles, à ciel ouvert, pas sous un arbre ou à l'intérieur de la maison. La littérature rabbinique discute des espèces de plantes à utiliser, mais le point le plus important est que la *sukkah* doit être inconfortable – si le toit couvrant protège des intempéries, « la couverture ne doit pas être telle qu'une pluie, même forte, ne puisse la pénétrer » – mais

1. Lévitique 23, 39-43, la Bible, traduction d'André Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1985.

pas trop néanmoins ! La *sukkah* doit à la fois protéger et laisser exposé, sans que l'on ait trop à souffrir de cette vulnérabilité...

Non seulement on n'est pas obligé d'y dormir ou d'y manger en cas de forte pluie, mais cela est même expressément interdit. Dans la diaspora, les Juifs, habituellement, ne dormaient pas dans les cabanes. Ceux qui étaient très pieux les chauffaient afin de pouvoir y passer la nuit. S'il faut se priver des agréments et des commodités du foyer, c'est sans le moindre esprit de mortification.

Sukkot est une fête de réjouissance : la *sukkah* est décorée, on y accroche des fruits, symboles de fécondité de la nature, on y prend les repas dans la joie. Le séjour au désert, s'il est un temps de précarité, voire d'errance, est aussi un temps de délivrance après la sortie d'Égypte ; un temps d'épreuve mais aussi d'abandon à l'élection et à la protection divines ; un temps où les Juifs ont été arrachés à l'esclavage et où ils vont recevoir la Torah ; un temps entre deux temps.

Il y a dans cette fête une manière paradoxale de « travailler » l'identité, si par l'identité on entend le sentiment d'être soi, dans une certaine permanence, un soi défini, pourvu d'attributs fixes.

Suis-je vraiment ceci ou cela ?

Le cours de la vie ordinaire nous épargne cette interrogation tant les personnes se définissent et sont définies en des filets serrés de noms, de statuts, de signes inscrits dans des discours et des objets, en des dispositifs sociaux d'une densité et d'une rigidité minérales, que ne semble pas même atteindre la mort (mais que parfois ébranle la maladie). Je suis tel, je suis d'ici ou de là, je suis ce que disent de moi mes papiers, mes vêtements, ma maison, mes titres, mes inscriptions, mes biens et les miens...

La fête de Sukkot a pour sens de casser cette trop grande évidence de l'identité constituée, de mettre en doute la quasi-naturalité de ce qui est coutumier : et cela sans drame, sans brutalité, de façon presque ludique.

On s'oblige à dormir sous des branchages, dans une petite construction de fortune, afin de ne pas oublier la précarité de toute installation, de limiter la tentation et l'illusion de l'enracinement. Limiter, pas supprimer. Il s'agit simplement de marquer un temps d'arrêt, de prendre ses distances par rapport aux habitudes d'aisance et de stabilité, par lesquelles on a trop vite tendance

à faire corps avec ce que l'on possède, à s'identifier à sa maison, à ses meubles, à ses biens — bref, à s'embourgeoiser. Mais cette fête dure un temps déterminé, et elle ne prétend pas être autre chose qu'une parenthèse. Ce n'est pas un appel à la conversion radicale des mœurs, à l'abandon de la cité terrestre. Il n'y a pas là de méditation sur les vanités ni d'appel à une transcendance : le sens de ce rituel est une philosophie de la vie ordinaire, ce qu'on n'ose plus appeler une morale ou une sagesse. S'il convient de s'arracher aux nécessaires routines du confort domestique, ce n'est pas pour s'en détacher mais pour leur redonner leur statut d'habitudes, pour les mettre à leur place — inessentielle. Sukkot ne cultive la prise de distance à l'égard du monde que pour instaurer une certaine qualité du rapport au monde, à la société, à soi-même : non point le détachement, non point la coïncidence.

Qui prend du recul par rapport à nos sociétés occidentales mesure combien le projet de changer le monde, qui peut nous paraître si évident, est en fait étrange. Sans doute peut-on aussi trouver à cette attitude des racines chrétiennes : il faut juger le monde au nom d'une réalité supérieure qui n'est pas de ce monde ; ou des racines grecques : l'institution de la société est autonome

et dépend de la délibération des hommes, non d'un principe sacré. Mais nombreux sont les Juifs qui ont adhéré avec passion aux mouvements révolutionnaires, et des auteurs comme Hannah Arendt ou Michaël Lowy y ont vu l'efficacité d'une tradition cachée, et notamment la sécularisation du messianisme. Peut-être y a-t-il dans les modalités très particulières de transmission de l'identité juive – en quoi consiste pour une grande part le judaïsme – une manière de favoriser le double mouvement de distanciation à l'égard du monde tel qu'il est et d'engagement dans les intérêts du monde, sans lequel il n'y a pas de projet progressiste de transformation du monde.

Un rituel de rupture

Est-ce que ce rituel de rupture avec les identités sociales constituées – dans la mesure où se passer effectivement des instruments et des signes matériels de l'identité travaille en profondeur le sentiment d'identité – ne contribue pas à orienter le sens de la justice vers une exigence de transfor-

mation de la société ? John Rawls, un des chefs de file de la philosophie politique anglo-saxonne, a écrit une *Theory of Justice* qui est désormais un classique. Sa démonstration passe par l'hypothèse d'un voile d'ignorance, hypothèse construite de façon pragmatique par la fiction d'une situation de jeu où les participants au débat politique sont ignorants du destin social qui les attend. On ne sait pas si l'on sera riche ou pauvre, petit ou puissant, et c'est la condition d'une discussion rationnelle sur la justice sociale, où la raison ne se déploie pas tant par mise entre parenthèses de l'intérêt particulier que par l'adoption simultanée de tout intérêt particulier possible : la considération du point de vue du plus petit ne relève plus de la bonté, qui peut manquer, mais de l'amour de soi, passion maîtresse. La philosophie analytique d'inspiration pragmatique retrouve ici, à sa manière, la conception rousseauiste de l'intérêt général comme résultante de la neutralisation réciproque des intérêts particuliers : somme des différences.

La fête de Sukkot, où le puissant comme le démuné quittent leur maison pour un abri sommaire, fait mesurer l'expérience, vécue plutôt que pensée, d'un arrachement à sa position sociale. Elle oblige à opérer un décrochement d'avec le

cours ordinaire du monde, qui permet de le concevoir comme un monde possible, comme le monde réel, certes déterminé mais non pas immuable. Si je suis ce que je suis, je pourrais être autre, et il en va ainsi du monde, qui peut être observé, comparé, critiqué, transformé : objet de connaissance et lieu d'exercice de ma volonté. Or ce rapport distancié au monde tel qu'il va s'obtient par un rite qui travaille non pas directement le rapport au monde, et pas non plus le rapport de soi à soi – ce qu'on appelle l'identité – mais, entre les deux, ce qui, dans le registre des choses, exprime le plus les personnes et ce qui, dans ce que sont les personnes, relève le plus nettement de l'insertion dans le monde : la maison, le chez-soi, qui est soi dans une expression totalement autre que soi. Le rite prescrit de quitter sa maison, pour peu de temps et sans esprit de mortification.

Retour à l'ordre

Une fois la semaine de Sukkot passée, tout peut rentrer dans l'ordre, et l'on se réinstalle avec bonheur dans une vie structurée par les repères

habituels, sans lesquels l'être humain est désorienté et bascule dans le désarroi. Mais cette vie, comme la maison où l'on habite et où l'on se sent chez soi, est alors perçue comme une chance, une conquête, une possibilité, pas comme un dû de naissance, ou comme une fatalité. Sukkot éduque au sentiment de la contingence des situations humaines.

Or accéder à l'humanité de la condition humaine exige peut-être d'avoir acquis le sens de la contingence du moi et des attributs du moi, et en même temps d'avoir aussi développé la capacité vitale d'oublier cette fragilité essentielle : car la vie humaine n'est pas déréliction, et elle œuvre dans un chez-soi. Seul peut vivre et agir un moi qualifié et lié au monde qui l'entoure. Pas l'être désincarné, détaché des réalités ordinaires, indifférent au cours du monde tel qu'il est, que produit l'ascèse prolongée de la méditation mélancolique sur les vanités. Il ne s'agit en aucune façon de se détacher du monde au point de rompre avec lui. On peut et même il faut revenir aux valeurs du monde, mais dans une adhésion consentie, et non plus subie.

Il s'agit moins de dissoudre les identifications à une nation, à une culture, à un métier ou à un quelconque état que de leur redonner un certain

jeu, et de conférer à toute appartenance la dimension possible d'un engagement accepté. Pour que l'identité ne soit pas un enracinement.

Il y a, ailleurs et autrement, dans la culture juive diasporique, un ensemble de prescriptions qui recommandent « d'être là », d'appartenir pleinement à la collectivité dans laquelle on est tombé de par les vicissitudes de l'existence, de faire sienne la situation dans laquelle on se trouve. D'assumer ce qui est arrivé et d'habiter le lieu où l'on s'est posé, comme dans la morale des stoïciens, où la discipline de distanciation à l'égard du « rôle » s'accompagne de l'exigence de tenir le rôle. Les stoïciens furent aussi les premiers « cosmopolites », citoyens du monde et non plus simples nationaux. Mais cette identification libre n'est pas vécue comme enracinement naturel ou transmission passive de tradition. Il y a, à l'échelle de l'individu, la possibilité d'un arrêt momentané, d'une suspension des représentations et des attachements, qui cultive la distance. Ainsi l'identité est-elle travaillée dans le sens d'une méfiance à l'égard de ce qui constitue ordinairement l'identité, de ses supports matériels : l'enracinement dans un terroir, une nationalité, une maison, un statut social. Plus encore que Job, la figure de Salomon est emblématique de cette

identité sans territoire : le Roi très grand et très sage, qui ne trouva véritablement la sagesse qu'après avoir tout perdu, son rang, sa fortune, ceux qu'il avait aimés et jusqu'au souvenir de ce qu'il avait été.

Convergences et spécificités

Walter Benjamin écrivait dans *Sens unique* : « Le plus européen de tous les biens, cette ironie plus ou moins nette avec laquelle la vie de l'individu prétend se dérouler sur un autre plan que l'existence de la communauté, quelle qu'elle soit, dans laquelle elle se trouve jetée, est un bien que les Allemands ont tout à fait perdu. » Laissons les Allemands de côté : tous les peuples européens aujourd'hui sont tentés par des crispations identitaires, le refus de l'altérité dans l'oubli de l'ironie. Trouver des modalités de vie collective qui permettent à l'individu des attachements multiples, où l'insertion dans une communauté ne soit pas exclusive d'autres loyautés et ne le rende pas incapable d'universalité ; inventer des espaces et des formes d'existence qui respectent un équilibre

entre individualité, appartenance à des collectivités concrètes et rassemblement dans des fédérations ouvertes sur le monde, tel est le défi de l'époque moderne.

Cette ironie européenne (qu'un auteur comme Louis Dumont désignerait, semble-t-il, comme constitutive de l'individualisme par lequel il caractérise la culture occidentale) a été acquise par un lent travail des traditions grecque, juive, chrétienne, et opposer les sources a moins de sens que de repérer les convergences et les spécificités. Depuis la culture qui est la mienne, qui connaît bien mieux, de fait, Pascal et Bossuet, c'est-à-dire la terrible et tragique méditation chrétienne sur la condition humaine, ou le stoïcisme, que ce soit celui d'Épictète ou celui de Sartre, que la tradition juive, il m'a plu de reconnaître, dans une fête simple et gaie, sans pathétique mais non sans fantaisie, un thème cher à la modernité.

Comment le rapport au judaïsme, pour les Juifs déjudaisés que sont, plus ou moins, la plupart des juifs athées, pourrait-il être autre que ce regard de biais, métissé par d'autres traditions ? Il est dérisoire de vouloir saisir une essence pure et d'opposer des identités figées. Une tradition vit par sa transmission exacte et plus encore par sa reprise formulée en des termes qui ne sont plus

ceux de l'origine, qui sont donc irrémédiablement et fort heureusement métissés. Est-elle trahie d'être ainsi refondue, en étant orientée par les problématiques et les enjeux du temps présent, ou n'en reçoit-elle pas une autre vie ?

S. E.

Le 9 du mois d'Av ou le chagrin et l'espérance

Où l'on prend acte de ce que l'une des particularités du calendrier juif est la place qu'y tient la commémoration rituelle des malheurs, trait de mémoire inhabituel dans la plupart des autres cultures ; où l'on suggère de s'attarder un moment sur ces manifestations, qui attirent plus rarement l'attention que Pessah, Hanukkah ou Purim, fêtes de joie, plus faciles à « apprivoiser » ; où l'on constate qu'il existe une relation dialectique entre la mémorisation du malheur et l'aspiration au bonheur, qui renvoie aux espérances messianiques ; et où l'on en déduit qu'une tentative d'approche laïque du temps juif ne saurait faire l'économie d'un regard de cette nature, tourné à la fois vers le passé et vers l'avenir.

Une entreprise singulière

Les Français ne célèbrent pas plus Waterloo que la défaite de 1870; en Allemagne, ni le 11 novembre 1918 ni le 8 mai 1945 ne sont des dates officielles du souvenir; et si les Arméniens commémorent le génocide de 1915, on peut légitimement penser que leur mobile majeur est d'attirer régulièrement l'attention du monde sur un crime contre l'humanité demeuré impuni. Les Juifs, eux, ont pris le parti — singulier — de rappeler chaque année le souvenir des désastres qui ont jalonné le cours de leur histoire.

L'une des difficultés d'une telle entreprise vient de ce que les malheurs juifs sont légion, sûrement plus nombreux que les jours de l'année, et que l'on pourrait ainsi aisément saturer le calendrier de manifestations de tristesse. Mais en fait c'est à un jour particulier, le 9 du mois d'Av, qu'a été en quelque sorte déléguée la fonction de rassembler en une journée unique du souvenir celui de (presque) tous les malheurs du peuple juif.

Le mois d'Av est, de nos jours, le onzième mois de l'année juive, son début se situe entre le 8 juillet et le 7 août de l'année civile. Pourtant

l'étymologie de son nom apparente celui-ci à *Aviv*, le printemps. C'est que, avant les événements rapportés ci-dessous, Av était bien le nom du premier mois de l'année hébraïque, qui commençait avec le renouveau de la nature. Ce mois avait alors, globalement, une coloration joyeuse ; le printemps et le début d'une nouvelle année donnaient prétexte à une multitude de fêtes mineures : les 5, 7, 10, 15 et 20 étaient, tous, jours de réjouissances.

La destruction du Premier Temple

En 586 avant notre ère, Nabuchodonosor, roi de Babylone, assiège Jérusalem jusqu'à la chute de la ville et à la destruction du Temple. Il s'agissait, pour le Babylonien, d'une banale expédition destinée à mater la révolte du roi Sédécias, qu'il considérait comme une marionnette entre ses mains pour l'avoir mis sur le trône de Juda après avoir ravagé et soumis ce royaume quelques années plus tôt (le royaume du Nord – le royaume d'Israël – avait déjà été détruit auparavant par les Assyriens...).

Le Temple, celui-là même que le roi Salomon avait érigé en 930 avant J.-C., et son cœur, le Saint des Saints, étaient non seulement le centre de la vie religieuse des Juifs mais aussi, bien plus que le palais du roi ou que tout autre édifice, le symbole de la souveraineté de l'État. Leur destruction fut vécue comme un malheur irréparable, un véritable désastre national. La date précise de cet événement n'est pas connue avec certitude. La Bible en évoque deux : le 7 d'Av et le 10 d'Av¹. On pense généralement² que la première date correspond en fait à la chute du mur extérieur, la seconde à celle de la destruction du Temple proprement dit. Le choix ultérieur des rabbins, pour en célébrer la commémoration, s'est porté sur une date intermédiaire : le 9 d'Av.

Après ce désastre, les Juifs sont dispersés, la plus grande partie étant déportée en Mésopotamie par les Babyloniens vainqueurs. L'exil à Babylone provoque de tels bouleversements dans la vie des Juifs, désormais privés d'un État et éloignés de leur terres ancestrales, que leur calendrier lui-même en est affecté : c'est sans doute à cette époque que les mois changent de place et

1. Deuxième livre des Rois ; 25:8-9.

2. Talmud, Ta'an. 29a.

que le mois de Nissan prend, au printemps, celle d'Av. L'année commence désormais le 1^{er} du mois de Tishri : les exilarques considèrent que le printemps et le renouveau sont suffisamment marqués par la grande fête de la Pâque... Et c'est aussi depuis cette époque que le mois d'Av prend une connotation spécifique de profonde tristesse ; la Mishnah dit : « quand survient Av, la joie diminue »...

La destruction du Second Temple

Nous ne savons pas avec certitude aujourd'hui comment était commémoré le deuil d'Av durant les quelque cinquante ans de l'exil babylonien – ni d'ailleurs plus tard, après le retour des Hébreux à Jérusalem et jusqu'à la destruction du Second Temple, en l'an 70 de notre ère. La lecture du livre du prophète Zacharie, qui vivait au moment où les Juifs reviennent de Babylone¹, permet d'imaginer que, durant l'Exil, avait été instauré un jeûne, au mois d'Av : celui-ci y est en

1. Zacharie, 7:2-3.

effet mentionné en même temps que d'autres jeûnes, rattachés, eux, aux étapes successives de la destruction de Jérusalem. Autre indice : peu de temps après le retour des exilés, des délégations juives des différentes parties du royaume gagnèrent la capitale pour demander aux prêtres et aux prophètes s'il fallait *continuer* à observer ce rite alors même qu'on était en train de rebâtir un Temple¹ !...

L'exil fut, au demeurant, de relativement courte durée. En 537, cinquante ans après la chute de Juda, le roi perse Cyrus fait la conquête du royaume de Babylone et de sa capitale. Il y est accueilli en libérateur par les Juifs survivants et par leurs descendants, et sans doute aussi par les autres peuples et tribus déportés par les Babyloniens. Cyrus autorise aussitôt le retour en Palestine de ce qui reste sur place du peuple juif.

Quelques décennies à peine après la destruction du Premier Temple, les « revenants » peuvent donc bâtir un nouveau Temple, certes plus modeste que le premier, mais qui n'en marque pas moins la renaissance d'une vie nationale. Le

1. Notons au passage la réponse de Zacharie : selon lui, Dieu se moque de savoir si les Juifs jeûnent ou festoient, du moment qu'ils observent sa Loi.

royaume de Juda peut désormais reprendre corps. Son existence est très différente de ce qu'elle avait été aux temps de sa grandeur, bien moins indépendante. Les Juifs sont tantôt vassaux des Perses, tantôt des Macédoniens, successeurs d'Alexandre, puis – après la parenthèse des Maccabées¹ – vassaux des Romains. Mais ils ont néanmoins un royaume, une structure étatique, des périodes économiquement plus fastes... Ainsi le roi Hérode (celui-là même qui tenta de faire tuer Jésus), grand bâtisseur, embellit et agrandit le Temple en l'an 4 de notre ère, remodelant complètement son site. Il lui donne un éclat qui rappelle celui du temple de Salomon, une capacité d'accueil à la mesure des grands pèlerinages qui, trois fois par an, attirent à Jérusalem des foules, pour l'époque considérables, de Juifs du monde entier. Malgré la renaissance d'un État, une très grande partie du peuple juif vit en effet déjà en diaspora ; venir en pèlerinage au Temple, à l'occasion de Pessah ou de Shavuot, a, pour ces « exilés », un sens tout à fait comparable à celui, aujourd'hui, du voyage à La Mecque pour un musulman.

En l'an 66, une révolte éclate contre Rome. Elle se termine tragiquement : Jérusalem tombe

1. Voir à ce sujet le chapitre sur Hanukkah.

en l'an 70, et le nouveau Temple est anéanti par les troupes de Titus, à la fin du mois d'août, c'est-à-dire, là encore, au début du mois d'Av. La date exacte de cette destruction est incertaine. L'historien Flavius Josèphe, témoin direct des événements, la fixe au 10 d'Av, le Talmud délibérément au 9, le même jour exactement que celui de la destruction du Premier Temple...

Une étonnante accumulation de malheurs

Surprenant événement donc que cette deuxième catastrophe majeure survenant à peu près à la même date que la première! Mais, en même temps, cette « coïncidence » — vraie ou supposée — ne permet-elle pas de fondre judicieusement en une seule journée leur souvenir? Et réduire la durée d'expression collective de la tristesse n'est-elle pas un élément de préservation de la santé morale du peuple? Ainsi peut-on comprendre que toute une série d'autres deuils aient été ultérieurement rattachés à cette même date, en faisant une sorte de « part du feu » dans l'année juive. Au-delà d'un certain seuil, la multiplica-

tion des malheurs ne peut plus accentuer l'accablement qui résulte de leur rappel, et ce d'autant que la globalisation de leur commémoration les rend tous nécessairement un peu plus abstraits...

Le 9 d'Av est ainsi devenu une date symbole, un point d'accumulation de la mémoire douloureuse, une sorte de *memento* du malheur, mais aussi, et par là-même, l'occasion d'un rappel exigeant à la vigilance. Les gardiens de l'orthodoxie rabbinique n'ont pas manqué de s'en servir pour maintenir dans le chemin de l'obéissance un peuple indocile et oublieux de son Dieu, ses malheurs étant, à leurs yeux et dans leurs discours, en relation directe avec ses fautes. Il n'est donc pas interdit de penser que cette célébration du malheur – dont nous avons noté le caractère original – n'est pas tant une preuve du masochisme juif qu'un aiguillon permanent entre les mains de ses pasteurs.

Citons quelques exemples de cette accumulation des malheurs d'Av tout au long de l'histoire juive. Tout de suite après la sortie d'Égypte, alors que les Hébreux se dirigent vers la Terre promise, une erreur des éclaireurs envoyés par Moïse sème la panique. Le peuple se prend un moment à regretter sa fuite, déclenchant aussitôt la colère divine ! Il apprend alors qu'avant de pénétrer en

terre de Canaan il lui faudra attendre, dans le désert, pendant quarante années, l'extinction de la génération des esclaves sortis d'Égypte. Et cette annonce aurait été faite un 9 d'Av...

Autre exemple : l'épopée de Bar Kokhba. La chute du Second Temple n'avait pas marqué la fin de la résistance juive aux Romains en terre d'Israël. Une révolte, celle de Bar Kokhba et de ses partisans, éclate quelque soixante ans plus tard ; elle se déroule de 131 à 135, sous le règne de l'empereur Hadrien. Plusieurs centaines de milliers d'hommes s'opposent à nouveau aux légions romaines. Au bout de quatre ans de lutte farouche, la révolte juive est écrasée. La dernière forteresse des insurgés, Betar, tombe, d'après la tradition, un 9 d'Av, en l'an 135. Bar Kokhba et ses derniers partisans sont tués ce même jour.

Exactement un an plus tard, le 9 d'Av 136, est prise la décision d'effacer « à jamais » Jérusalem, la ville rebelle. La cité est débaptisée par les vainqueurs pour faire place à une ville nouvelle, entièrement romaine, *Aelia Capitolina*, dont l'accès est interdit aux Juifs, sauf une fois par an, le 9 d'Av précisément. Ils sont, ce jour-là seulement, autorisés à venir se recueillir devant le Mur occidental, vestige de l'esplanade créée par Hérode pour porter le Temple.

Deux autres exemples enfin. Lors des croisades, les « pieux pèlerins » en route vers Jérusalem se font la main pour préparer leur guerre contre les infidèles en commençant par exterminer les communautés juives qu'ils rencontrent sur leur passage, notamment en Rhénanie. Plusieurs de ces massacres auraient eu lieu un 9 d'Av. Quant au funeste décret d'expulsion des Juifs d'Espagne par les Rois Catholiques, il est signé le 31 mars 1492 et la date limite de leur conversion ou de leur départ est fixée à une date qui n'est autre, là encore, que le 9 d'Av...

Les rites traditionnels

Le rituel de ce jour de deuil multiple a été arrêté progressivement tout au long des siècles.

Nous l'avons dit, on ignore si le 9 d'Av était commémoré avant la destruction du Second Temple. Il est possible que le deuil ait été célébré durant l'exil de Babylone, puis abandonné lorsque les Hébreux revinrent au royaume de Juda, mais il ne s'agit que de suppositions. Les règles ne sont fixées qu'après la dispersion défini-

rive, durant la période mishnaïque; les principes de cette codification sont exposés dans le Talmud¹.

Il s'agit du deuil collectif de tout un peuple; chacun de ses membres doit assimiler la perte de la souveraineté et de la patrie à celle d'un proche parent. Ce deuil est marqué par un jeûne complet. Si le jeûne est chez les Juifs l'une des façons habituelles de marquer les situations d'exception, et notamment les deuils – qu'il s'agisse de deuils individuels ou de commémorations collectives –, tous les jeûnes n'ont pas pour autant la même signification; ainsi celui de Kippur exprime-t-il la contrition et le repentir au moment où l'on prend conscience de ses imperfections; celui d'Esther, considéré comme jeûne « mineur » – et au demeurant rarement observé –, un simple rappel d'un épisode important du Rouleau d'Esther; celui d'Av, le désir de communion avec tous ceux qui ont souffert. Ce jeûne commence au coucher du soleil, le 8 d'Av, et se prolonge jusqu'au coucher du soleil le lendemain. Le dernier repas du 8 doit être sobre, il n'est pas question de faire des réserves pour le lendemain! Il doit se composer d'un seul plat

1. Ta'an. 30a.

cuisiné, sans viande et sans vin. Il est de coutume d'y inclure un œuf dur saupoudré de cendre, symbole du deuil.

Durant toute la journée du 9, les plaisirs sont interdits et on ne doit pas, en particulier, prendre de bain. Mais l'hygiène reste autorisée : on peut se laver les mains et le visage. Point de tabac, de parfums ou d'onguents. Et, bien sûr, abstinence sexuelle.

Les vêtements autorisés sont ceux, traditionnels, du deuil ; selon la coutume antique, on renonce aux chaussures de cuir (et donc aussi à la prière spécifique qui leur est associée...). On s'assied par terre, ou, à tout le moins, sur des sièges bas. Il n'est pas interdit de travailler, mais, la journée étant considérée comme néfaste, il vaut mieux s'abstenir de toute activité professionnelle. En tout état de cause, il n'est pas permis de tirer bénéfice d'un travail accompli ce jour-là.

Comme l'étude de la Torah est nécessairement une joie pour le fidèle et qu'on ne doit pas avoir de joies le 9 d'Av, on ne devrait pas, logiquement, lire le Livre... Mais comme, en même temps, cette lecture est une *mitsvab*¹ — dont le croyant ne saurait être privé —, on arriverait à une impasse

1. Une prescription que tout Juif doit observer.

sans le compromis qui autorise la lecture... des seuls passages « tristes » de la Torah (Le Livre de Job, etc.).

Le 9 d'Av est le point culminant d'une période de trois semaines de tristesse qui commence le 17 du mois de Tammuz et durant laquelle sont rappelées les étapes successives du siège de Jérusalem par les Babyloniens. Le deuil va *crescendo* à partir du début du mois d'Av. Selon le zèle de chacun, les comportements individuels peuvent subir des variantes aggravantes. Certains fidèles s'abstiennent pendant toute cette période de repas carnés. Le 9 d'Av lui-même, il n'est pas interdit de s'infliger – dans les limites du raisonnable – des pénitences additionnelles. Certains dorment par terre, avec une pierre pour oreiller. D'autres prolongent leur jeûne jusqu'au 10 à midi, ou encore s'abstiennent de viande et de vin jusque dans l'après-midi du 10.

La coutume superpose à ces deuils individuels des manifestations collectives de tristesse. On réduit l'éclairage des synagogues (« les ténèbres sont tombées sur Israël »); on enlève – en symbole de la profanation du Temple – le rideau qui dissimule d'habitude l'Arche de l'Alliance. Toute la communauté se lamente; chaque génération qui s'est permis de vivre sans rebâtir le Temple

est, en quelque sorte, considérée comme responsable de sa destruction – une responsabilité terrible, qui explique l'intensité de la lamentation collective.

Ce schéma commun de commémoration comporte une multitude de variantes locales. Ici, la Torah est, en signe de deuil, posée sur le sol et saupoudrée de cendres. Là, les fidèles se rendent en groupe sur les tombes des hommes réputés pieux et justes leur demander d'intercéder auprès de l'Éternel pour la rédemption du peuple d'Israël et pour que le Temple soit enfin rebâti. A Alger, l'habitude était de sonner du *shofar* – la corne de bélier rituelle – dans les synagogues, en souvenir du rite des jours de jeûne au Temple de Jérusalem. Dans certaines synagogues séfarades, à un moment précis, les lumières sont éteintes et l'aîné de l'assemblée proclame à haute voix le nombre d'années écoulées depuis la destruction du Temple. Chez certains ashkénazes, les fidèles ne mettent pas de châle de prières ni de *tefilim* pour les prières du matin, car ces objets pourraient être considérés comme des ornements. Dans d'autres cas encore, après les prières rituelles, on rappelle certains des malheurs particuliers du peuple juif (comme celui de l'autodafé de Paris, en 1242, où l'on avait brûlé le Talmud).

Actuellement, en Israël, le 9 d'Av est officiellement jour de deuil; le soir du 8, les lieux de réjouissances sont fermés; le 9, la radio et la télévision ne diffusent que des émissions de circonstance; le mur de l'Ouest reçoit des foules entières qui récitent des prières de deuil et psalmodient des *Kinot*¹, selon les rites particuliers à chacune de leurs communautés.

La dialectique du malheur et du bonheur

Il ne faudrait pas croire cependant que l'intensité des manifestations d'affliction du mois d'Av autoriserait à oublier complètement, aux autres moments de la vie juive, la destruction du Temple et de l'État. Ainsi, à l'occasion de toute fête, convient-il de ménager un instant au moins de tristesse... C'est là, par exemple, l'une des explications possibles du rite consistant, pour le marié, à briser un verre lors de tout mariage juif. Il convient aussi de laisser, dans chaque demeure

1. Les *Kinot* sont des chants tristes, composés pour la circonstance.

juive, un morceau de la maison inachevé, un pan de mur brut, un fer à béton en attente : tant que le Temple ne sera pas reconstruit, la vie ne pourra pas être parfaite, elle ne doit donc pas offrir l'image, illusoire, de la perfection...

Mais, *a contrario*, le penchant des Juifs pour la dialectique, leur besoin permanent de consolation les conduit à voir aussi dans le malheur du jour la source même du bonheur futur. Tout de suite après la destruction du Temple, en 70, le Rabbi Akiva ben Joseph, l'un des tout premiers fondateurs de la *halakhab* – la loi rabbinique pour la vie en exil –, consolait ses disciples qui se lamentaient à la vue d'un chacal dans les ruines du Temple : certes le Temple a été détruit, leur disait-il, mais cette destruction avait été prédite par les prophètes ; et puisqu'ils avaient prédit aussi qu'il serait un jour rebâti, il faut se réjouir de cette perspective, de ce bonheur à venir, plutôt que de pleurer sur le passé... On dit que le Rabbi serait même allé jusqu'à danser sur les ruines !

Pour rebondir dans le malheur le plus profond, pour trouver dans la tristesse même une source de joie, le Talmud a décrété que le 9 d'Av serait aussi le jour de naissance du Messie (« le jour de la destruction du Temple, le Messie est né »). Ainsi le regard jeté sur le passé, s'il est, en soi,

vecteur d'affliction, devient-il aussi, tourné vers l'avenir, source de la plus grande des espérances. Les fidèles, consolés, se trouvent du même coup aux prises avec un nouveau dilemme : comment manifester simultanément et sa tristesse et sa joie ? Ce difficile problème est habituellement résolu de manière séquentielle : la tristesse règne le matin, mais, pour bien marquer l'espérance à venir, elle s'atténue dès l'après-midi et les Juifs pieux remettent alors leur *talith* et leurs *tefilim*...

Des Juifs, des chrétiens et des musulmans...

Le 9 d'Av est porteur d'encore bien d'autres sens. Ainsi la destruction du Second Temple par les Romains, en l'an 70, cristallise-t-elle d'une certaine manière le divorce entre Juifs et chrétiens, entre l'Église et la Synagogue. Pour ceux qui ont reconnu le Messie en Jésus, le Temple était devenu inutile. Le peuple juif, s'obstinant à nier la « Révélation » et poursuivant ses rites séculaires, se détournait, aux yeux des chrétiens, de son Dieu. La destruction de Jérusalem et la disparition de son Temple étaient, dans cette

perspective, la conséquence et la démonstration de la perte par le peuple juif de son élection. La Jérusalem terrestre n'avait plus guère d'importance, remplacée qu'elle était par la Jérusalem céleste, par le royaume du Christ, prêt à accueillir tous les Justes.

Plus encore, cette destruction était nécessaire, voire inéluctable. Jésus, né bon Juif, respectueux de la Synagogue (« Je ne changerai pas un iota à la Loi »), fut récusé par les Juifs quand il fut présenté comme le Messie. C'est alors qu'il prophétisa : « Il ne restera pas ici pierre sur pierre, tout sera renversé¹. » Le siège de la Ville était explicitement prévu dans saint Luc² : « Il viendra sur toi des jours où tes ennemis t'environneront de tranchées, t'enfermeront et te serreront de toutes parts ; ils te détruiront, toi et tes enfants au milieu de toi, et ils ne laisseront pas en toi pierre sur pierre... »

Peu d'années après la mort de Jésus, cette prophétie s'est réalisée. L'Église en a tiré un de ses arguments les plus constants contre la « vieille religion », contre la Synagogue, désormais représentée par elle avec un bandeau sur les yeux,

1. Saint Matthieu, 24:1-3.

2. Saint Luc, 19:43.

volontairement aveugle à la vérité nouvelle. Les chrétiens sont devenus, dans leur propre logique, le seul Peuple de Dieu, le « vrai Israël ». Dans toute la mesure du possible, il fallait alors modifier la signification du site de Jérusalem, extirper jusqu'au souvenir du Temple. La christianisation de l'Empire romain favorisa cet effort : Byzance bâtit l'église de la Nativité et le Saint-Sépulcre ; Jérusalem, entre-temps reconstruite, redevint un lieu de pèlerinages, mais leur signification s'était fondamentalement modifiée : c'est la Passion et la sépulture de Jésus qui rendaient désormais sainte la ville. Les croisades portèrent à son paroxysme cette doctrine.

A leur tour, les musulmans décidèrent de s'approprier le mont du Temple, lieu où l'archange Gabriel avait emmené Mahomet¹ et d'où ce dernier s'était élancé vers le ciel. La construction du dôme du Rocher et de la mosquée El-Aqsa à la fin du VII^e siècle par les Omeyyades², sur le site même du Temple juif, matérialisa le désir de substituer une nouvelle religion au judaïsme ancien.

1. Sourate 17 du Coran.

2. Voir glossaire.

Toutes ces péripéties, qui sont symboliquement associées pour les Juifs à la mémoire des événements tragiques du 9 d'Av, peuvent donner lieu à interprétations variées. Un Juif laïque pourra être tenté de penser, prosaïquement, qu'elles illustrent bien que la raison du plus fort est toujours la meilleure. Et il ajoutera, peut-être, qu'il n'est sans doute pas indispensable aujourd'hui de rebâtir le Temple de Jérusalem... simplement pour démontrer que le tour des Juifs est revenu dans le carrousel de l'Histoire !

Av et la Shoah

Depuis la Seconde Guerre mondiale, nous vivons dans l'ombre portée du Génocide. Cet événement est trop lourd pour qu'il soit concevable de l'incorporer dans le rituel de la célébration traditionnelle des catastrophes survenues dans l'histoire des Juifs. Quand on a derrière soi, si près de soi, un malheur incommensurable, l'indicible mort d'un Juif sur deux, comment pourrait-on se résoudre à le commémorer en même temps que d'autres malheurs, quelque immenses qu'ils aient pu être ?

La création d'une journée qui soit spécifiquement consacrée au souvenir de cet événement – le jour de la Shoah – témoigne de cette irréductible exceptionnalité. Le jeûne d'Av peut exprimer tous les malheurs des Juifs, sauf un. Il en est un qu'aucun geste, aucune manifestation commémorative ne peut exorciser, qui laisse en chacun de nous une trace indélébile et que, pour la génération qui lui a survécu en tout cas, rien ne saurait représenter. Seul le recueillement peut, ce jour-là, être tolérable. Le silence.

J. B.

Rosh Hashanah et Yom Kippur ou malédiction et vertu de l'exil

Où l'on découvre dans Rosh Hashanah et Kippur deux « fêtes » qui ne ressemblent pas à des fêtes. Où l'on constate que ces manifestations — jours de gravité et de recueillement — requièrent, de la part de chacun, un retour sur soi sans équivalent dans l'année juive et que, si elles peuvent conduire au pardon, elles n'impliquent en aucune manière l'oubli. Où l'abord de l'énigme mal résolue du moment de leur introduction dans la liturgie permet de revenir au problème central de la dualité, lunaire et solaire, du calendrier juif, et, par là même, à celui de la coexistence d'un temps cyclique, le temps de la nature et de ses révolutions, et d'un temps linéaire, celui des hommes, celui de l'irréversibilité de leur histoire. Où l'on s'aperçoit que la malédiction de l'exil devient ainsi vertu, en ce sens qu'elle inspire de façon singulière toute l'histoire de la diaspora...

Nouvel An juif, Rosh Hashanah est célébré le premier jour du mois de Tishri, à l'automne. Yom Kippur suit dix jours plus tard. C'est un jour de jeûne et de recueillement, qui se déroule, pour les croyants, à la synagogue. Dans le temps qui précède ces fêtes, ces derniers se mettent en question afin d'obtenir, le jour de Kippur, l'expiation de leurs péchés et leur inscription dans le registre ouvert au royaume des Justes.

Ces deux fêtes sont, peut-être avec Pessah, les plus importantes pour les Juifs du monde entier, en tout cas les plus solennelles ; les seules même que tous les Juifs connaissent, qu'ils soient pratiquants ou non. Le jour de Rosh Hashanah, on marque une différence, on se lance des signes de reconnaissance par des souhaits : « Bonne année », *Shanah tova*, *A gut year*¹..., signes de complicité discrets échangés entre des personnes qui, même sans bien se connaître, éprouvent néanmoins le besoin de se signifier une même appartenance.

Sous l'angle cultuel, ces fêtes sont d'abord celles du recueillement, de la tristesse, elles constituent un moment particulier qui ne ressemble à aucun autre. Aucune trace de joie ou

1. L'une des transcriptions phonétiques du souhait exprimé en yiddish.

d'allégresse n'est perceptible, à l'inverse de ce qui se passe à Pessah, à Purim ou à Sukkot. Tout est orienté vers la gravité, la contrition, la pénitence, le jeûne étant conduit dans la crainte, voire l'angoisse entretenue sur une longue journée, et dont le terme n'arrive enfin que lorsque retentit la sonnerie du *shofar*, ce souffle venu du fond des temps. C'est à la synagogue, lieu de culte et de rassemblement, que l'on doit consacrer la solennité de ces fêtes, c'est-à-dire au sein de la communauté et non plus dans le seul cercle familial comme cela se fait (ou peut se faire) pour les autres fêtes. Comme s'il fallait que la communauté affirme ainsi, avec un acte d'expiation collective, qu'elle constitue bien un peuple – ce peuple animé d'un tel besoin de croire qu'il ne put s'imaginer autre qu'Élu de son Créateur.

A propos de la liturgie de ces fêtes

Pour les croyants, les derniers jours du mois d'Elul qui précèdent Rosh Hashanah sont marqués par une intense préparation à l'événement, ponctuée par la sonnerie du *shofar*, tous les

matins, à la synagogue. Selon l'un des sens qui lui sont donnés, cette sonnerie rappellerait le cri tragique poussé par Moïse lorsqu'il découvrit le péché commis par les siens, prosternés devant le Veau d'or. Dans la préparation des Jours sacrés, la place de l'étude est importante, qu'elle soit individuelle ou collective, sur des textes appartenant préférentiellement à la Torah. Une visite à la tombe des parents et des alliés est aussi de règle, dans l'idée qu'ils pourront intercéder auprès de Dieu pour le pardon des fautes commises.

Aussi bien dans la période qui précède que dans celle qui suit Rosh Hashanah, et jusqu'à Kippur, le temps est occupé à un travail sur soi, de réévaluation de l'année passée, pour essayer de conjurer ce qui a pu être négatif et pour préparer l'année nouvelle dans de meilleures conditions. Orienter sa vie dans le changement, prendre des résolutions pour les temps à venir est au centre des préoccupations. Essayer de dégager ce qui a pu être négatif envers les autres est une tâche essentielle pour obtenir le pardon de ses fautes le jour de Kippur. L'évaluation des actions menées par les autres et des conflits qu'elles ont pu engendrer est une démarche tout aussi importante. Cette mise au clair des rapports entre les hommes ne signifie pour autant en aucune

manière l'effacement des actions passées — leur inscription dans l'histoire est indélébile, en particulier si elles ont porté atteinte au peuple juif en tant que tel. Un pardon des actions dommageables est envisageable, il n'est en rien synonyme d'oubli.

Pour s'en tenir à la liturgie de Rosh Hashanah, trois thèmes la dominent : le premier souligne la souveraineté de Dieu ; le deuxième, orienté sur la mémoire, indique qu'Il se souvient des actions de chacun, qu'elles soient bonnes ou mauvaises ; enfin le troisième rappelle la révélation sur le Sinaï. Le respect de l'esprit de Rosh Hashanah implique la traduction à l'échelle individuelle de chacun de ces grands préceptes : créé à l'image de Dieu, chaque homme se doit d'être juste et miséricordieux en exerçant un contrôle de soi et un devoir de mémoire, les Juifs ne pouvant oublier ce que l'Éternel fit pour eux à la sortie d'Égypte et ailleurs. C'est à ce prix qu'il est possible d'approfondir ou de dépasser les attachements émotionnels ou les conflits qui caractérisent les relations humaines.

Les premières lectures de la Torah, le jour de Rosh Hashanah, portent sur la naissance d'Isaac et sur celle de Samuel, deux histoires douloureuses de femmes stériles et de leur désir d'enfant.

Sarah, symbole de Rosh Hashanah ? Elle donne la vie à Isaac après une longue période de stérilité. Bonheur intense donc, qui survient après un long temps de souffrance et d'espérance. « Mais pourquoi, se dit-elle, ai-je dû attendre si longtemps et d'être flétrie, pourquoi dois-je vivre maintenant avec un homme si vieux¹ ? » Dans la foi de Sarah plane l'ombre d'un doute, du scepticisme... Elle dit : « Elohim m'a fait un rire ! Tout entendeur rira de moi² ! » et elle appelle son fils Isaac, c'est-à-dire « le rieur ». La naissance de l'enfant est-elle à lire comme un symbole de la création du monde ? Faut-il donc tant de douleurs pour obtenir la joie, tant de malheurs pour atteindre l'accomplissement, la récompense ?

Selon une version midrashique de Rosh Hashanah, la création du monde n'aurait pas eu lieu le 1^{er} de Tishri mais le 25 d'Elul, soit six jours avant. Rosh Hashanah serait donc non pas le premier jour de la Création de l'univers mais le sixième, c'est-à-dire le jour où les hommes furent créés : le monde ne commencerait réellement qu'avec la création de l'humanité. C'est seule-

1. Abraham avait cent ans à la naissance d'Isaac (Gen. 21).

2. Gen. 21, verset 6.

ment dans l'histoire des hommes et de leur relation à leur Créateur que s'écrit le début réel de l'univers, comme s'il n'était de début possible qu'à travers un livre relatant une histoire pour le dire. Une histoire qui, en même temps qu'elle dit les origines du monde, exprime aussi l'impérieux besoin des hommes de se donner un créateur... et une naissance !

De l'énigme des calendriers

Alors qu'elles se sont imposées comme les plus importantes pour les Juifs, ces deux fêtes ne font pas référence à la nature, aux saisons et aux récoltes, comme cela se retrouve pour les autres ; de même, aucun épisode de l'histoire biblique ne peut leur être attaché, aucun haut fait marquant, pendant presque cinq mille ans d'existence du peuple juif, ne peut leur être donné en écho, aucune légende ne vient alimenter la réflexion quant à leur émergence et à leur importance. On les dit « récentes », par opposition à celles de Pessah, de Shavuot ou de Sukkot. Ainsi, pourquoi le 1^{er} du mois de Tishri, jour de Rosh Hashanah,

est-il devenu le Nouvel An juif, c'est-à-dire le début de l'année juive? Le calendrier juif est probablement très ancien; il est, on le sait, un compromis entre un découpage du temps fondé sur l'année lunaire et un autre fondé sur l'année solaire. Le calendrier babylonien était lui aussi un calendrier solaire, et le premier jour de l'année se situait au printemps, donc comme pour les Juifs de l'avant-exil. Les mois de l'année du calendrier juif sont lunaires, et, pour se recalcr à l'année solaire et aux saisons, il est ajouté, à intervalles réguliers, un treizième mois, en l'occurrence un second mois d'Adar¹. Ainsi le premier jour de Tishri se situe toujours à l'automne. Or il est à peu près clairement établi qu'avant l'exil de Babylone ni Rosh Hashanah ni Kippur ne faisaient l'objet d'une célébration et que même le début de l'année ne se marquait pas en automne mais au printemps, au 1^{er} du mois de Nissan, c'est-à-dire au moment de Pessah. La seule fête de l'automne était celle de Sukkot, mais une part de son rituel était d'ordre sacrificiel, en préfiguration du futur Kippur.

1. Voir le « dossier » consacré au calendrier à la fin de ce livre.

Deux années nouvelles ?

Dans le Lévitique¹, il est dit : « Au septième mois [le début de l'année étant compté à partir de Nissan], le premier jour de Tishri, tu observeras un repos complet, comme un événement majeur souligné par des sonneries puissantes. » Cette phrase de la Bible indique bien qu'il existait une fête à cette date, mais sa nature n'est pas claire, car la notion de Rosh Hashanah en tant que premier de l'an n'est apparue que plus tardivement, pour célébrer, dans la tradition et sur le plan symbolique, la création du monde.

Pourquoi deux commencements à l'année ? Comment Nissan peut-il être le premier des mois de l'année printanière et Rosh Hashanah, sept mois plus tard, situer le Nouvel An au début de Tishri ? La présence de deux débuts d'année ne peut être simplement prise sous un angle anecdotique. Elle traduit plutôt l'idée qu'il existerait deux sortes de temps, un temps cyclique et un temps historique – d'où le compromis du calendrier juif entre le temps lunaire et le temps solaire, comme s'il avait fallu garder l'un mais

1. Lév. 23:32.

aussi lui en associer un autre. Garder, être fidèle, mais ajouter autre chose, c'est-à-dire inventer.

Le temps cyclique résulte de la nature, il est circulaire et se caractérise par des modes récurrents. Il traduit l'existence des saisons, qui se répètent, quoi qu'il arrive aux hommes. Son symbole est la lune avec ses différentes phases, elle disparaît et reparaît, quoi que l'on fasse et quoi que l'on soit.

Le temps historique est celui d'un mouvement linéaire, orienté dans une direction unique, centré sur l'activité symbolique, la pensée et la création, le développement et le progrès, qui sont le propre de l'homme. C'est un temps créé de façon arbitraire par les hommes. C'est celui des horloges. Il s'organise autour de l'unicité, de la permanence et de l'invariance du soleil.

Rosh Hashanah et Kippur, qui en marque l'accomplissement, s'éclairent au prisme de cette dualité : lorsque les Juifs commémorent la nouvelle année, c'est l'idée de la Création qui est au centre, dans une activité de jugement sur leurs vies, sur leurs échecs et leurs succès — leurs actions s'inscrivant sur le grand livre de comptes du Ciel. La nouvelle année devient alors véritable création dans la préparation d'une nouvelle vie, par une démarche active et par la prise de déci-

sions tendant à inscrire des inflexions dans le comportement. Pour un peuple qui s'estime fondamentalement lié à Dieu, les progrès et les régressions de l'histoire ne sont pas de simples accidents, le destin se forge dans l'action.

Nissan marque, avec la venue du printemps, le début du cycle naturel des saisons et des fêtes de pèlerinage (Pessah, Shavuot et Sukkot). Certes, les trois fêtes de ce temps cyclique portent en elles les récits et les symboles de la libération, de la révélation et de l'exil. Mais chaque année ces fêtes se répètent sans exigence autre que de les vivre, sans le devoir de travail sur soi que supposent Rosh Hashanah et Kippur, son contrepoint. Que la vie soit faite de malheur ou de bonheur au moment de ces fêtes, elles viennent pour dire l'histoire du peuple juif, dans sa relation à son Dieu, mais il ne s'agit en rien d'une démarche active pour solliciter sa miséricorde : les observer est avant tout, dans cette perspective, une expression de fidélité à une culture.

Cependant l'un et l'autre temps ne se séparent pas aussi allégrement ! Et c'est comme si, à ce mouvement de mise en cause de soi appelé par le temps historique, qui conduit à un dépassement permanent vers le changement, devaient nécessairement s'associer des temps d'arrêt où

les choses se répètent, sans changement, égales à elles-mêmes, où chaque saison qui revient ressemble à celle de l'année précédente. Comme si, à l'obligation de changement inscrite dans le dialogue avec Dieu et dans l'observation de ses Lois, devaient succéder des temps de repos pendant lesquels desserrer l'étau et s'éloigner de Lui devenait indispensable. Comme Sarah, qui rit, se moque et s'éloigne un tant soit peu de Dieu – tant furent lourds les événements qui marquèrent sa vie... Des temps qui se succèdent dans un balancement, comme des temps de respiration – temps de contemplation et de repos, temps de construction, l'un et l'autre s'inscrivant à la fois dans l'histoire et dans la construction de l'histoire.

On peut ainsi comprendre qu'il ait fallu du temps, et bien des malédictions, pour que s'installent progressivement des fêtes de nature différente, celles inscrites dans le temps cyclique – où les événements de la nature peuvent se lire dans l'histoire biblique – mais d'autres fêtes aussi, amenées et construites par et dans l'épreuve, et dans lesquelles la part de chacun s'exprime dans une interrogation centrale dirigée vers le Dieu créateur de l'Univers et sa/notre responsabilité dans le malheur.

Rosh Hashanah et Yom Kippur n'ont-ils pas été directement engendrés par l'histoire et les malheurs qui frappèrent le peuple juif?

L'exil, générateur d'une mutation ?

Bien des exégètes de l'histoire juive le soulignent : l'exil de Babylone (qui débute avec la première destruction du Temple et que marque le jeûne d'Av) fut un événement central, qui conduisit à des mutations majeures dans la vie du peuple juif et dans sa pratique religieuse. L'exil de Babylone marque d'abord, au moins dans sa perception symbolique, la première et la plus remarquable expression de la dispersion juive. Car si, dans la suite, l'État juif se reconstitua et fonctionna pendant presque cinq siècles encore, avec un autre Temple et un ordre de prêtres dépositaire de la pratique et de la politique religieuses, la dispersion de ce peuple ne s'est jamais pour autant ralentie. Formées de Juifs déportés ou non, des colonies essaimèrent, dans tous les pays qui bordent la Méditerranée surtout, mais au-delà aussi : dans tous ces pays, ces groupes, qui vécurent comme

esclaves ou non, s'animèrent autour d'une foi alimentée par le Livre – par des livres, ceux qu'ils commencèrent à écrire sur leur Dieu et sur une terre promise, « l'année prochaine à Jérusalem ». Malgré un (probable) puissant appel au retour après la reconstruction du Temple, à la fin de cet exil qui ne dura qu'à peine trois générations, les choses se sont en fait passées comme s'il fallait que perdure la dispersion, comme si la promesse du retour, tout en restant en diaspora, valait mieux que l'objet qu'elle fonde en espérance.

L'autre trait frappant de cet exil de Babylone est qu'il fut marqué d'une réelle rupture religieuse, avec l'apparition d'un autre mode de pratique. Un changement de paradigme même, dit-on. Certes, les choses ne furent sans doute pas simples, et il fut difficile pour certains « de chanter le chant du Seigneur en terre étrangère, aux bords des fleuves de Babylone », au point que des cultes étrangers vinrent s'introduire dans celui entretenu autour du Créateur... Mais chez certains autres Juifs aussi – la meilleure partie d'Israël, ou le « reste saint » annoncé par les prophètes – se développa une créativité stupéfiante. C'est dans ces groupes que se forgea le discours du retour à Jérusalem évoqué ci-dessus. Cette vision du retour s'exprime aussi bien au travers

d'un impôt prélevé et porté à Jérusalem pour reconstruire le Temple que dans des psaumes où se lit la tristesse de l'éloignement – notamment dans les discours des deux prophètes de l'exil, Ezéchiel et Deutéro-Isaïe. On s'accorde à penser que c'est à Babylone qu'on assiste aux débuts de la religion de la Torah, avec les écoles où on l'enseigne, et peut-être aussi, déjà, dans des synagogues qui sont non pas l'équivalent du Temple, sanctuaire du Créateur, mais lieux de culte de la parole divine. La circoncision (qui n'était pas en usage à Babylone), le commandement du shabbat, les règles de pureté et les prescriptions alimentaires prennent alors toute leur importance, comme signes d'appartenance au peuple juif. Les métiers de scribe et de docteur de la Loi voient le jour, et ceux qui les exercent traduisent la Torah pour la vie quotidienne. Puisqu'il n'y a plus d'État, que le Temple et le culte du Temple eux-mêmes n'existent plus, se construisent d'autres objets : l'écriture des récits retraçant les temps immémoriaux et alimentant la question de l'identité, la réponse à la question « d'où venons-nous ? » (la *haggadah*) et celle des lois qui règlent le comportement du peuple (la *halakbah*).

On peut ainsi imaginer que l'exil de Babylone marque, dans une rupture, une nouvelle étape – un

nouveau mode de relation à l'Éternel – avec, pour référence centrale, le livre qui raconte le cheminement du peuple juif dans ses interrogations, dans sa difficulté à vivre sa relation à son Dieu. Pour en revenir aux deux fêtes dont il est question ici, c'est au retour de Babylone vers Jérusalem, avec le nouveau Temple, que se dessinent de nouveaux rites, celui de Kippur en tout cas, celui de Rosh Hashanah semblant plus tardif. Des rites sacrificiels accompagnent la célébration de Kippur, le jour du Jugement, avec l'immolation du taureau sur le temple ou celui de deux béliers dont l'un, celui d'Azachiel, bouc émissaire des péchés du peuple, est conduit loin de Jérusalem. Ces rites, qui semblent avoir été initialement mêlés à ceux de Sukkot, s'en séparent, cette dernière fête se déroulant désormais dans l'allégresse puisque Kippur a fait table rase du passé.

Malédiction et... vertu de l'exil ?

Vertu de l'exil et vertu de la diaspora, comme image tendue vers un chant de retour ? Est-ce cette caractéristique – cette anomalie presque – qui

introduit dans l'histoire des Juifs cette singularité : relancer toujours l'interrogation de ce peuple vers son Dieu, qui est Maître de l'Univers et qui lui impose cependant le destin de l'exil ? Les guerres, les affrontements et les rivalités entre États, ou des malheurs encore plus grands, ont eu raison du Temple et du pays, au point de disperser les Juifs en des lieux lointains. Mais ces événements eurent un autre résultat, celui de réitérer en permanence le questionnement sur le sens de l'Élection. Les fêtes « tardives », Rosh Hashanah et Kippur, tissées dans le temps de l'histoire du peuple juif, temps historique et permanent, n'en sont-elles pas l'expression ? En tout cas, installées après l'Exil et la dispersion, elles soulignent qu'il est des lieux symboliques où s'opère un rassemblement, celui des synagogues et celui du Livre... Ce livre qui dit l'histoire des hommes et, à travers elle, l'histoire d'une foi.

Le malheur de la dispersion, c'est de se voir imposer par les autres leur loi, force déployée pour conduire au renoncement de l'identité héritée de votre père, de votre communauté. Vivre tout cela, et pourtant maintenir cet héritage... Comme s'il fallait prendre de cet autre, « l'étranger », un « quelque chose » qui soit compatible avec le maintien de l'essentiel, pour en faire, pré-

cisément, une chose – une richesse? – qui permette de survivre au-delà de la malédiction. Est-ce le sens que donnèrent à leur geste ces Juifs hongrois lorsqu'à Auschwitz¹, un jour de Kippur, ils renoncèrent, au péril de leur vie, à leur misérable pitance, simplement pour dire qu'ils étaient juifs? Ce cri jeté dans le malheur et le dénuement extrêmes souleva le respect chez tous ceux qui en furent les témoins et même, raconte le narrateur, chez leurs bourreaux nazis. Mourir, mais dans la dignité, qui est l'héritage d'une appartenance et d'une espérance... celle du Livre, celle du mythique retour à Jérusalem.

G. A.

1. Récit rapporté par Georges Snyders dans le journal *Le Monde* du 22-23 janvier 1995.

Hanukkah ou la fête-mosaïque

Où l'on s'aperçoit que l'on peut célébrer pêle-mêle, dans la joie, le renouveau de la lumière, la gloire, le refus de l'assimilation, le plaisir et le jeu, mais aussi la fraternité avec les hommes, quels qu'ils soient ; et où l'on peut dès lors se demander, légitimement, si tout cela ne tient pas, peu ou prou, du miracle...

Qu'est-ce que Hanukkah ?

Le *Talmud* posant lui-même la question (*Ma-bi* — « qu'est-ce que » — *Hanukkah* ?), il n'est pas outrecuidant de le faire nous aussi ! Hanukkah, c'est un peu, aujourd'hui, l'auberge espagnole des fêtes juives, une manifestation aux facettes mul-

tiples, à l'image de celles du *dreidl*, la toupie qu'on lance ce jour-là, et ce seul jour... Hanukkah est fête, tout en délicatesse, de la renaissance annuelle de la lumière lors du solstice d'hiver, en même temps que célébration, en fanfare, d'une victoire militaire aussi improbable que glorieuse. La fête de Hanukkah offre une occasion, parmi bien d'autres, de signifier le refus sans appel, quel qu'en soit le prix, de toute assimilation à une civilisation «étrangère», mais elle s'approprie pourtant, sans états d'âme, la coutume des échanges de cadeaux, désormais indissociable de l'image dominante du Noël chrétien. La fête de Hanukkah suscite le recueillement, lors de l'allumage progressif des huit bougies de la *Hanukkiab*, le chandelier à huit branches, mais elle autorise simultanément, au gré des tourbillons du *dreidl*, l'excitation qu'induit la transgression de l'interdiction ordinaire des jeux de hasard...

On comprend que les rabbins eux-mêmes s'y soient un peu perdus ! Hanukkah est au demeurant de tradition religieuse relativement peu ancienne puisque les premières traces de sa célébration ne figurent que dans l'expression la plus récente du Talmud, la *Guemara*, et non dans ses sources les plus lointaines, la *Mishnah*. Cela ne

donne que plus de poids à la réunion, pour cette fête, de motivations contradictoires : c'est leur mosaïque qui lui confère son caractère de *patch-work* lumineux, tendre, clinquant, joyeux, nostalgique, incohérent, en somme singulièrement attractif pour des Juifs laïques dans leur démarche pour mieux comprendre la mystérieuse alchimie que secrète la combinaison de la mémoire collective des hommes et de leur tendance à réinterpréter, au gré de leurs croyances, les événements qui la fondent...

Le miracle de la lumière

Aucune civilisation ne peut rester indifférente au déclin progressif du soleil à l'approche du solstice d'hiver : tous les hommes sont tentés de réchauffer, avant qu'il ne soit trop tard, un astre qui, de jour en jour, s'affaiblit un peu plus. Les Juifs ne font pas exception à la règle : Hanukkah est d'abord célébration de la lumière céleste, tentative désespérée autant qu'audacieuse de restaurer la puissance de sa source en un moment des plus critiques. On allume chaque soir une bougie

supplémentaire sur le chandelier à huit branches, au fur et à mesure que le soleil a plus de peine à s'élever au-dessus de l'horizon, et l'événement impossible et néanmoins espéré se reproduit : l'astre finit par reprendre vigueur et recommence sa course ascendante pour un nouveau cycle annuel.

La célébration rituelle de ce miracle cosmique s'accompagne, comme si souvent dans les commémorations juives, d'un récit de nature historique, lui aussi, pour ne pas être en reste, d'inspiration miraculeuse.

Au IV^e siècle avant Jésus-Christ, Alexandre le Grand conquiert le Proche-Orient et, notamment, la Palestine. Après sa mort et une longue période de troubles, la terre d'Israël passe sous le contrôle de la dynastie des Séleucides. Au III^e siècle, le roi Antiochos Épiphane décide d'entreprendre une hellénisation forcée des Juifs, qui, jusque-là, avaient réussi à conserver leurs coutumes et leur mode de vie original. Les pratiques religieuses traditionnelles sont interdites : le respect du shabbat, la circoncision des garçons à la naissance deviennent hors-la-loi. Les temples sont profanés ; on y installe des idoles, des représentations physiques de la divinité ; on va jusqu'à y sacrifier, intolérable provocation, les plus impurs des animaux, des porcs. Certains jeunes

Juifs plient sous la contrainte, hellénisent leur nom — *Joshua* devient *Jason* ! —, en arrivent même à tenter de masquer, par des opérations douloureuses, les marques physiques de leur appartenance à leur peuple pour participer, sans être reconnus, aux jeux du stade... D'autres résistent, parfois jusqu'au sacrifice suprême. On rapporte, à ce sujet, le cas d'Eléazar, qui, refusant de manger du porc, mourut sous la torture, ou encore celui de Hannah et de ses sept fils, qu'elle préféra voir sacrifier devant elle un à un, jusqu'au tout dernier, plutôt que de céder à l'obligation de s'incliner devant les idoles.

Une révolte finit par éclater. Elle est conduite par un vieux prêtre, Mattathias, et ses cinq fils, qui anéantissent un détachement grec, engagent un combat inégal contre les envahisseurs et leurs alliés, des collaborateurs juifs, résistent à la pression des troupes appelées en renfort. A la mort de Mattathias, son fils Judas, dit Maccabée, reprend le flambeau (ou plutôt le marteau¹ dont il se sert comme arme de poing) et, contre toute logique militaire, défait l'armée grecque, bien plus puissante en nombre et en armes, libère le temple profané. C'est alors

1. *Maccabée* signifie « marteau ».

qu'intervient le miracle bien connu. Pour recon-sacrer le temple — *Hanukkah* signifie « dédi-cace » — il faut de l'huile sacrée : elle servira à rallumer la *Menorah*, la lampe qui doit éclairer le saint édifice en permanence. Mais on ne peut trouver, en ces lieux dévastés, qu'une petite fiole du précieux liquide, à peine de quoi faire fonc-tionner la lampe pendant quelques heures. On tente néanmoins l'impossible, et le miracle se produit : l'huile semble se renouveler au fur et à mesure qu'elle s'épuise, elle alimentera la flamme sacrée pendant les huit jours nécessaires pour en refabriquer dans des conditions conformes à la tradition.

Les prodiges de la volonté

Ainsi donc, la volonté des hommes peut-elle, contre toute attente, conduire à régénérer la lumière du Temple comme elle permet de relan-cer, chaque année, le soleil sur sa trajectoire céleste... Si Hanukkah est fête de la Lumière, elle est aussi hommage à la force de la volonté contre l'oppression et témoignage de l'aptitude des

hommes à assumer la responsabilité de leur destin dès lors qu'ils en font le choix.

On comprend, dans ces conditions, pourquoi cette fête est devenue si populaire en Israël, en tant que célébration d'une libération nationale. Mais on peut aussi comprendre la séduction qu'elle exerce en dehors de tout contexte idéologique à composantes territoriales.

C'est d'abord, au premier degré, une fête de la beauté et de la victoire sur les ténèbres. Elle pourrait, à ce titre, être d'inspiration maçonnique tout autant que juive. Que l'on songe un instant à *La Flûte enchantée*, et l'on n'aura guère de difficultés à trouver d'étroites résonances entre la quête du prince Tamino, sa lutte victorieuse contre la reine de la Nuit et la marche triomphale de Judas Maccabée...

Hanukkah célèbre la lumière, le premier signe de la vie. Le processus rituel d'allumage des bougies du chandelier prend, à ce titre, toute sa signification. La bougie-serviteur (le *shammash*), celle qui sert à allumer les autres, ne fait pas vraiment partie de l'ensemble des flammes porteuses de la lumière-symbole : elle est un peu en retrait, elle permet aux autres d'assumer pleinement, sans compromis utilitaire, leur rôle de purs vecteurs d'une illumination et d'un embellissement pro-

gressifs de l'espace de vie de la famille. La lumière des bougies de Hanukkah doit, traditionnellement, rester « inutile ». Comme celle des bougies du shabbat, elle ne doit pas être « récupérée » pour travailler, pour servir à quoi que ce soit d'autre que de briller, que d'être.

Mais contrairement aux chandelles du shabbat, que l'on allume dans l'intimité du foyer, la *Hanukkah* doit, elle, être placée près d'une fenêtre. Elle doit illuminer aussi l'espace extérieur, non dans quelque intention fanfaronne de pavoiser, seulement pour témoigner d'une communion de la famille avec toute la communauté dont elle est partie intégrante. La joie de Hanukkah n'est pas affaire privée : elle participe de la vie collective.

Bien entendu, en cas de risque — et l'on retrouve là le triste réalisme hérité d'une histoire tourmentée —, il est non seulement permis mais même impératif de préserver d'abord la sécurité des siens — et la survie du groupe par la même occasion ! — et de placer le chandelier en retrait, près d'une porte toutefois pour ne pas perdre complètement, du fait des contraintes externes, la signification intime de la fête...

Les avatars de l'histoire

On comprend qu'une fête aussi chargée de symboles que Hanukkah a pu, au fil des temps, changer, sinon de sens profond, du moins de modalités d'extériorisation.

Ainsi, sous la domination romaine, la fête était-elle organisée avec une certaine discrétion, dès lors qu'il s'agissait, notamment, de célébrer une victoire militaire sur l'envahisseur. Au Moyen Age ou dans les périodes particulièrement éprouvantes de l'histoire juive, il semble bien que les aspects sacrificiels l'aient emporté sur les autres considérations : le martyre des héros de la révolte des Maccabées pouvait, à juste titre, servir de point de référence au moment où les persécutions prenaient le pas sur tout autre élément de repère dans la représentation collective de l'identité communautaire. A d'autres moments, relativement plus paisibles, la célébration de la résistance à l'assimilation – que symbolisa si intensément, en son temps, le refus par les Juifs de la pression hellénistique – prit le pas sur les dimensions plus morbides de la première approche. De nos jours, en situation de moindre contrainte existentielle, aux États-Unis ou en

Europe par exemple, les aspects purement festifs ont quelque tendance à devenir dominants, entraînant, de façon paradoxale, la fête à être en quelque sorte autocontradictoire : l'identification partielle de Hanukkah à une sorte de « Noël juif » — une occasion permettant aux familles, au-delà de la distribution traditionnelle à leurs enfants du *Hanukkah gelt* — « l'argent de Hanukkah » —, de les combler de cadeaux — n'est-elle pas un trait, certes discret, d'assimilation ? La question mérite d'être posée, même si, en tout état de cause, le fait de la soulever n'implique évidemment pas que l'on décide, par purisme culturel, de priver désormais les enfants juifs de la joie de recevoir un petit cadeau chaque soir de la fête, et parfois un plus grand le dernier ! Après tout, la « laïcisation » de Noël n'est-elle pas, elle aussi, aujourd'hui, l'une des grandes caractéristiques évolutives de la culture chrétienne ?

D'un symbole à l'autre...

De l'huile de la lampe à celle de la poêle, il n'y a qu'un léger glissement pour un peuple qui

attache le prix que l'on sait aux relations sacrées à la nourriture. A la fête de Hanukkah, comme à toutes les grandes festivités juives, sont associées des manifestations culinaires spécifiques. Toutes les familles juives ashkénazes régalaient à cette occasion leurs enfants – et leurs parents ! – de beignets de pommes de terre sucrés-salés – les *latkès* –, chaque *yiddishe mamma* ayant une recette particulièrement délicieuse, qu'elle a héritée de la sienne et qu'elle conserve jalousement comme le plus précieux des secrets de famille... Chez les séfardes originaires de Perse, l'heure serait plutôt aux haricots rouges frits arrosés d'arak. Chez d'autres encore...

Quant à la toupie, la fascinante toupie de Hanukkah, on n'a évidemment cessé de s'interroger sur le sens cabalistique des lettres qui en marquent les quatre faces. On dit volontiers, dans les milieux traditionnels, que ces lettres – *nun, gimmel, hé, shin* – constitueraient les initiales de l'expression hébraïque *nes gadol haya sham* – « il y eut là-bas un grand miracle ». Mais ces mêmes lettres, facétieusement transposées en yiddish, prennent un sens beaucoup plus prosaïque : *nisht, ganz, halbe, shtetl* : « rien, tout, la moitié, remettre la mise » et se rapportent directement au jeu de hasard et d'argent destiné – avec d'autres : cartes,

devinettes, énigmes... – à occuper les longues soirées d'hiver en Europe centrale...

La pratique occasionnelle du jeu de la toupie est-elle une spécificité juive? Rien n'est moins sûr : une coutume analogue existerait chez certains peuples germaniques, et elle y serait, dit-on, la transposition lointaine d'habitudes gréco-latines... Peut-être donc le jeu traditionnel de la toupie est-il, tout simplement, l'une des manifestations des multiples emprunts culturels à des peuples voisins? Mais on peut tout aussi bien imaginer le transfert en sens inverse!

...et d'une tradition à sa voisine

Les échanges interculturels sont en fait la règle – entre Noël et Hanukkah par exemple. C'est au IV^e siècle que l'empereur Constantin, converti au christianisme, décide de situer la célébration de la naissance de Jésus au moment même qu'ont choisi les Juifs, et tant d'autres peuples, pour célébrer le renouveau annuel de l'espoir. L'or du chandelier, la flamme des bougies, le rayonnement de l'enfant-Dieu, la symbolique de l'offrande et sa transposition en cadeaux, la

myrrhe, l'encens, le miracle de la victoire impossible, celui de la renaissance de la lumière et de la chaleur solaire, toutes ces manifestations de joie, de vie, d'espoir retrouvés s'entremêlent dans les pratiques des uns et des autres, créant des liens intimes de fraternité au-delà de la légitime exaltation des différences.

Ma-bi Hanukkah?, demande-t-on, traditionnellement, en hébreu. Qu'est-ce que Hanukkah? — *Zot Hanukkah!*, est-il non moins traditionnel de répondre. *C'est Hanukkah!* Peut-être n'y a-t-il pas de meilleure réponse, en tout cas de réponse plus propre à préserver la nature intensément poétique, magique, miraculeuse pour tout dire, de cette affirmation délibérée et joyeuse, tout à fait inhabituelle chez les Juifs, de confiance en l'avenir des hommes.

L. Z.

Pessah ou le printemps de la liberté

Où l'on découvre la plus secrète des fêtes juives, qui célèbre à la fois le retour du printemps et la joie de la liberté recouvrée après l'esclavage; où l'on s'initie aux pratiques du repas traditionnel de la Pâque : le seder, moment privilégié d'interrogation de la famille autour des mets-symboles du plateau et de transmission des messages essentiels du judaïsme de la génération des plus anciens à celle des plus jeunes; où l'on comprend que la liberté et plus encore la libération ne vont pas de soi, qu'elles impliquent des choix souvent hasardeux et conflictuels; où l'on apprend à mesurer son bonheur à l'aune de sa propre liberté et de celle des siens et non à la mesure du malheur d'autrui, fût-il votre ennemi; où l'on s'interroge enfin, autour de la matzah et de son miroir négatif, le harnetz, sur les subtiles nuances qui distinguent le bien du mal...

La République française reconnaît Kippur et Rosh Hashanah : elle accorde des autorisations officielles d'absence à ceux de ses fonctionnaires qui souhaitent célébrer l'un ou l'autre de ces deux moments essentiels de la vie juive, désormais intégrés au patrimoine national. Tel n'est pas le cas pour la plus intime des fêtes juives, Pessah – la Pâque, que l'on célèbre, comme les Pâques chrétiennes, à l'orée du printemps. La semaine de fêtes commence par un repas familial, le *seder*¹, qui lui donne toute sa signification et dont la seule évocation constitue, pour tous les Juifs, qu'ils aient ou non reçu une éducation religieuse, un signe de reconnaissance chargé d'émotion.

Le *seder* de Pessah, c'est en effet le moment de l'année où toute la famille se rassemble pour célébrer la liberté retrouvée après l'esclavage, pour parler de cette libération comme du bien le plus précieux qu'il soit donné de partager, pour permettre, symboliquement, à la génération des plus anciens de transmettre, par-delà les générations intermédiaires, ce message essentiel aux plus

1. Étymologiquement, *seder* signifie « ordre » ou « ordonnancement ». On ne manquera pas de rapprocher le *seder* de la Cène.

jeunes¹. Même s'il n'a que rarement participé à un *seder*, même s'il n'a qu'une connaissance très vague des gestes rituels qui en marquent traditionnellement le déroulement, chaque Juif ressent, plus ou moins confusément, que son appartenance communautaire – si cette expression a pour lui un sens, quelque ténue qu'il soit – ne peut être, affectivement, plus intimement scellée que par les valeurs célébrées ce soir-là. Chaque Juif sait qu'au-delà de l'évocation des souffrances historiques du peuple juif, des oppressions et des malheurs qu'il a subis, le *seder* exprime l'espoir sans cesse renaissant autour de chaque génération nouvelle, la confiance en la capacité de l'homme à rompre les chaînes qui entravent la conquête – la reconquête permanente – de sa liberté, et par là même, à pleinement assumer la responsabilité de sa condition d'homme.

1. Le support traditionnel de ces récits est la *Haggadah* (voir glossaire).

Le mythe fondateur

La Pâque – qui rassemble plusieurs rites de printemps – est d'abord célébration de la libération des Juifs, esclaves de Pharaon, après que Dieu a frappé l'Égypte de dix plaies épouvantables et ainsi contraint son roi à se plier à la toute-puissance de Sa volonté. Alors que les Égyptiens se lamentent de la mort affreuse de leurs premier-nés – la plus récente et non la moindre des manifestations de la colère divine –, les Juifs prennent, sur ordre de leur chef, Moïse, la lourde décision de s'enfuir immédiatement, sans même avoir eu le temps de faire lever la pâte de leur pain¹...

Cette décision brutale n'avait pas été acceptée sans hésitation ni murmure. Elle était lourde de conséquences. Les Juifs n'étaient pas traités de façon spécialement odieuse en Égypte, ils étaient « simplement » esclaves, privés de la liberté de choisir eux-mêmes leur destin. D'une certaine

1. Ainsi va naître la première *matzah*, ce pain qui semble n'être dénommé « azyne » que par une impropriété de langage : la levure était bien là, mêlée à la farine, c'est le temps qui avait manqué pour qu'elle pût manifester ses effets avant le départ...

façon, cette situation avait des aspects rassurants : les dispensant de prendre leur sort en main, elle permettait aux Juifs de se reposer sur la toute-puissance de Pharaon pour assurer leur protection. Certes Pharaon était-il versatile, et la confiance que l'on pouvait avoir en sa volonté de protéger les Juifs était toute relative, comme tant de volte-face l'avaient clairement montré. Mais Moïse n'avait-il pas fait partie lui-même, un temps, des membres influents de la cour, avant de prendre l'initiative du refus et de la révolte ?...

Prendre le parti de fuir, c'était d'abord *rompre* — non certes avec une certaine quiétude physique — esclaves, les Juifs étaient évidemment exploités par leurs maîtres, avec tout ce que cela représente de brimades et de souffrances —, mais c'était rompre avec les habitudes prises, avec les petites certitudes acquises quant à la quotidienneté de la vie, c'était risquer délibérément de tout perdre — même si ce « tout » était bien modeste — au regard d'une chance infime de réussite. Il faut bien se rendre compte de l'audace inouïe de cette décision, comprendre ce qu'il fallut d'esprit de persuasion et d'autorité à Moïse pour convaincre ses frères de se lancer dans une aventure qui pouvait parfaitement se terminer de la manière la plus tragique. Le sens étymologique de

« Pâque », ce n'est pas, comme on le croit souvent, « passage », mais bien, en même temps, passage *et* rupture. La décision fondatrice de l'existence même du peuple juif est une décision d'une extrême dureté, celle d'une cassure déterminée d'avec tout ce qui faisait la réalité vécue des Juifs depuis les temps lointains où ils avaient été réduits en esclavage, une décision à très haut risque, que seule une vision particulièrement élevée de la destinée humaine pouvait entraîner. Aussi ne faut-il pas s'étonner que une fois les premiers moments d'exaltation passés, les Juifs, confrontés à l'angoisse de la situation qu'ils avaient volontairement créée, aient pu, un temps, douter de la légitimité de leur geste et que beaucoup d'entre eux se soient même pris à le regretter...

Le sacrifice de l'agneau

A dire vrai, Moïse avait créé des conditions conduisant de façon irréversible à l'exode. En prenant le parti de convaincre les Juifs de renouer avec la coutume du sacrifice des agneaux en hom-

mage à leur Dieu, en affichant ainsi de façon ostentatoire une violente différence culturelle avec les Égyptiens, Moïse savait qu'il brûlait ses vaisseaux : le sang des agneaux immolés, répandu sur les murs des maisons juives pour permettre à l'Ange exterminateur de leur épargner son courroux, était, en même temps qu'une provocation directe de la sensibilité des Égyptiens, une désignation sans appel à la vindicte populaire contre les Juifs. Dès lors, ceux-ci ne pouvaient rester passivement à attendre que la colère succède à la douleur : il n'y avait plus, pour eux, de salut possible que dans la fuite, et cela sans délai...

Décision donc à la fois audacieuse et calculée, qui n'est pas sans rappeler, à certains titres, l'esprit de bien des décisions historiques ultérieures, à commencer par celle de la résistance dans la citadelle assiégée de Massada ou encore, beaucoup plus tard, celle de la révolte du ghetto de Varsovie, conduisant elles aussi, sans recours, à une situation irréversible, dont l'enjeu pouvait être résumé de la façon la plus simple : la liberté ou la mort... Et, en l'occurrence, dans les deux cas cités, presque certainement la mort.

La symbolique du plateau

Il est de tradition, dans toutes les familles juives du monde, de se rassembler, le soir du *seder*, autour d'un plateau couvert de mets symboliques. Hors le persil (*karpas*) qui célèbre le retour du printemps, chacun d'entre eux se réfère à l'un des traits marquants de l'esclavage subi en Égypte ou aux événements y ayant mis un terme : les herbes amères (*maror*), qui rappellent directement l'amertume de la condition passée et qu'on trempe dans de l'eau salée, en souvenir des larmes versées ; le mortier (*haroset*¹), qui évoque le pénible travail des pyramides ; l'œuf durci sous la cendre (*beitzah*), image traditionnelle du deuil ; enfin l'os noirci au feu (*zeroa*), qui représente le sacrifice de l'agneau et témoigne par là-même de la volonté farouche de prendre ses distances, sous protection divine, vis-à-vis de la condition honnie d'asservi².

1. Que l'on compose habituellement, en Europe, d'un mélange de pommes râpées, de noix pilées, de miel, de cannelle et de vin, dont la douceur tranche singulièrement avec la douleur qu'il évoque...

2. Comme on peut l'imaginer, d'autres interprétations de la symbolique du plateau sont possibles.

Pendant les longs moments où le plus ancien de la famille raconte aux enfants l'épopée de l'Exode – la poursuite des fuyards par l'armée égyptienne, le franchissement miraculeux de la mer Rouge, dont les flots s'entrouvrent un moment pour laisser passer le Peuple de Dieu et se referment impitoyablement sur ses poursuivants, les premiers moments d'angoisse dans le désert, la terrifiante nouvelle de l'obligation divine d'y séjourner pendant quarante années, le miracle de la manne, la révélation à Moïse, sur le mont Sinaï des tables de la Loi, la mort du Guide, l'arrivée enfin, au pays de Canaan – chacun des participants à la fête reçoit successivement quelques bribes commentées des nourritures symboles du plateau¹, selon un protocole qui, dans les familles pratiquantes, répond à un ordonnancement minutieux, ponctué par des prières, des chants traditionnels et par l'absorption, par les adultes, de gorgées de vin doux... Comme les Juifs n'hésitent pas, dans le bricolage culturel hérité de leurs tribulations ultérieures, à emprunter à d'autres civilisations, la dégustation des mets et du vin se fait en position allongée, un coude posé sur la table : une position

1. Dans certaines familles, on ne mange pas les mets du plateau.

de maîtres, celle des riches Romains affalés sur leur *triclinium*... une façon de marquer de manière ostentatoire le rejet définitif de la condition d'esclaves !

La narration du *pater familias* n'est pas un simple exposé « magistral ». Elle répond directement à des questions codifiées, posées par les plus jeunes enfants de la famille, et dont la première est, en soi, tout un programme : « Pourquoi cette nuit ne ressemble-t-elle pas aux autres nuits ?... » Le principe, manifeste, est de placer toute la cérémonie sous le signe d'une *transmission active*. On ne saurait se contenter de raconter une histoire, de façon neutre : il faut susciter une interrogation par les plus jeunes, créer de leur part les conditions d'un véritable engagement, marquer une volonté d'appropriation par ceux sur qui repose l'avenir du message de ceux qui conservent, vivante, la mémoire du passé. Que les questions soient elles-mêmes rituelles ne change rien au projet : l'acquisition de la connaissance est affaire de volonté et donc, d'abord, d'apprentissage d'un *questionnement*.

A partir de ces prémisses, le processus se diversifie. En fait, quatre questions sont posées, qui explicitent la première. « Pourquoi, les autres nuits, ne trempions-nous pas les aliments dans l'eau

salée des larmes – et pourquoi, cette nuit, les trempons-nous deux fois¹? Pourquoi mangeons-nous, cette nuit, des herbes amères? Pourquoi, cette nuit, ne mangeons-nous que du pain non levé? Pourquoi, cette nuit, mangeons-nous accoudés?»

Les quatre enfants

La diversification du questionnement est, de surcroît, poussée un cran plus loin. On ne se satisfait pas du simple énoncé de ces questions, on les imagine posées par des enfants appartenant à l'une ou à l'autre de quatre catégories typées et contrastées : l'enfant « sage », le « méchant », le « naïf » et « celui-qui-ne-sait-pas-comment-poser-les-questions ». Le *sage* – déjà très mûr! – comprend que les questions ne le concernent pas seulement à titre personnel mais qu'elles intéressent fondamentalement toute la communauté en tant que telle; le *méchant* ne voit pas ce qu'ajoute spé-

1. La réponse habituelle est : « La première en souvenir direct de l'esclavage en Égypte, la seconde en référence à tous les esclavages possibles du temps présent... »

cifiquement le rituel de cette soirée aux pratiques ordinaires et ce qu'elle peut *lui* apporter personnellement, et il donne (bien trop vite) une réponse (négative) à ses doutes au lieu de pousser plus avant l'interrogation; le *naïf* sait lui aussi poser des questions, mais il est trop immature pour percevoir parfaitement le sens des réponses; enfin *celui-qui-ne-sait-pas-questionner* ne comprend pas très bien ce qui se passe ce soir-là, ni pourquoi la joie règne alors même qu'on ne cesse d'évoquer des souvenirs douloureux... mais il ne parvient pas à expliciter son malaise en paroles.

La seule esquisse descriptive des caractéristiques de chacun des types d'enfants montre que leur différenciation formelle n'a pas tant pour objet de louer les uns ou de condamner les autres que de souligner la diversité des questionnements possibles, source de la vraie richesse de l'échange. C'est bien ce qu'au fond l'on attend d'une telle cérémonie : non point des réponses définitives – comment pourraient-elles l'être alors même que le Messie n'est pas arrivé ! – mais bien une relance, chaque année reformulée, des questions essentielles que tout être responsable ne peut manquer de se poser à propos de la liberté.

La conquête de la liberté n'est jamais un acte simple et paisible : il est par nature conflictuel, et

ce conflit intervient, tout autant qu'avec les autres, au sein même des interrogations et des doutes que ressent tout homme vis-à-vis de ses propres convictions et attitudes... La liberté ne peut que se conquérir, et cela par un combat sans cesse recommencé. Et il ne s'agit pas seulement d'un acte individuel, isolé. La liberté est un bien commun, que l'on revendique et que l'on acquiert ensemble, dès lors qu'on en ressent la nécessité et qu'on en exprime la volonté collective. « Liberté, j'écris ton nom », grave le poète dans notre mémoire, en réponse, à la fois décisive et universelle, à l'oppression toujours prête à renaître de ses cendres...

La conquête de la liberté est une épreuve à la fois pour ceux qui gagnent et pour ceux qui perdent : ce n'est pas du malheur des autres qu'il faut se réjouir, mais bien de la parcelle, fragile, éphémère, de bonheur que l'on a conquise en se libérant. Les Juifs, au cours du *seder*, se gardent bien de manifester une quelconque satisfaction à l'évocation des plaies ayant jadis frappé les Égyptiens. Refusant de se satisfaire des souffrances d'autrui, ils sont même prêts à témoigner de leur solidarité morale vis-à-vis de leurs ennemis d'hier dès lors que ceux-ci ont eux-mêmes été transformés en victimes. L'une des pratiques traditionnelles autour

du plateau consiste à tremper à plusieurs reprises l'extrémité d'un doigt dans le verre de vin de cérémonie et à en jeter sur le sol quelques gouttes en mémoire de leurs épreuves...

Comment s'étonnerait-on, dès lors, que la discussion du *seder* soit l'occasion d'une réflexion approfondie non seulement à propos de sa propre liberté, ou de celle de la communauté à laquelle on « appartient », mais bien à propos de celle des autres, de celle de tous les hommes et de tous les peuples qui aspirent à bénéficier de l'état de grâce qui porte ce beau nom ? Et cela, précisément, même si la liberté des autres peut quelquefois paraître contradictoire avec la sienne propre. Est-il besoin ici d'évoquer le conflit israélo-palestinien pour se convaincre de l'acuité et de la difficulté de cette interrogation ? Elle n'en constitue pas moins un temps fort, parfois source de tensions au sein même des familles, de la soirée de Pessah.

L'afikomane et le prophète Élie

La célébration du *seder* est donc affaire de paroles avant que d'être partage de nourritures

autres que symboliques¹... Le repas traditionnel n'en est pas moins particulièrement soigné et abondant, fidèle aux traditions culinaires des grandes communautés juives du monde². Mais il faut savoir l'attendre, pendant les rebonds et les relais de la réflexion et des discussions qui émaillent longuement le cours de la soirée. Il faut notamment, pour cela, beaucoup de patience aux enfants, eux qui sont censés jouer un rôle central dans le déroulement de la fête et doivent donc rester très « présents », dans tous les sens du mot, pendant toute sa durée... Deux pratiques contribuent à faciliter cette attente et cette veille : jeu de l'afikomane et l'annonce de l'arrivée, inc.

1. La fête était, originellement, purement symbolique. Mais on remarquera que la composition du plateau traditionnel reflète celle d'un repas d'éleveurs transhumants...

2. Chez les ashkénazes, l'heure est à la carpe farcie, aux foies de volailles hachés (*gebackse leber*), au bouillon de poule et de jarret servi avec des *knöddles* à base de *matzab-mehl* et de graisse d'oie, à la compote de fruits « exotiques » et au *lekker*, gâteau sans levain ; chez les séfarades, elle est au *msoki*, un plat qui symbolise le retour du printemps et de la prospérité, à base de viande d'agneau et d'une quinzaine de légumes frais et verts : épinards, artichauts, coriandre, fèves... « Que votre année soit verte », ajoute-t-on dans les régions où la sécheresse compromet les récoltes et engendre la pénurie.

sante, mais néanmoins toujours repoussée à plus tard, du prophète Élie.

Au début du repas, trois *matzot* sont posées sur la table, l'une au dessus de l'autre. La *matzah* centrale est brisée en deux : le passage de la mer Rouge ? Ou une fracture en tant que symbole du malheur ? Puis le morceau le plus grand – l'*afikomane* – est caché et fait l'objet d'une « rançon ». Or la fête ne peut se terminer sans qu'on ait récupéré l'*afikomane*¹ ! Il ne sera rendu qu'en fin de *seder*, et cette complicité joyeuse permet de garder les yeux des plus jeunes ouverts – ou entrouverts... – bien plus longtemps que d'habitude.

Et puis, il y a le prophète Élie, celui qu'on attend et qui ne vient jamais – mais qui viendra un jour, à n'en point douter ! Notre capacité d'accueillir Élie, s'il vient, est celle de faire place à celui qui ne fait pas partie de la famille et pourtant y a sa place, à l'autre... On a mis un couvert pour lui ; à un moment donné de la soirée, un enfant ouvrira la porte pour lui permettre d'entrer, mais, à tout hasard, au cas où il n'aurait

1. Il sera partagé entre les convives en guise de dessert, aucun mets ne pouvant être absorbé après l'agneau pascal. On retrouve là encore une parenté culturelle avec le partage des hosties...

pas le temps de le faire — tant de familles attendent sa venue! —, on déposera à l'extérieur un verre de vin à son intention...

Le *seder* est ainsi, à tous points de vue, en même temps qu'ordonnancement du temps présent, projection sur l'avenir, attente, espérance...

Hametz et matzah

Cependant la Pâque juive est aussi, comme dans toutes les civilisations d'origine agraire, la fête du renouveau du printemps. On célèbre la renaissance de la nature, qui est aussi une certaine forme de libération ou de délivrance, en tout cas, là aussi, de *rupture* avec l'engourdissement de l'hiver.

Le « grand nettoyage » annuel — un réflexe spontané dès lors que reviennent les beaux jours et que l'on peut aérer toute la maison après les rigueurs de la saison froide (même si celles-ci ne sont, au Proche-Orient, que toutes relatives!) — prend cependant chez les Juifs, à cette occasion, des aspects quasi obsessionnels! La recherche, dans tous les recoins, de la moindre miette de pain, avant que l'on entre dans la période

« azyne », constitue une obligation absolue, si impérieuse même que, selon la tradition, on en dépose une dans un lieu bien défini pour être certain de la retrouver et de pouvoir la détruire avant le début des cérémonies...

Comment peut-il se faire qu'une simple miette de pain puisse être l'objet d'un tel acharnement ? La passion des Juifs pour le jeu avec les signes – que la kabbale a poussé à l'extrême – éclaire cette pratique d'un jour particulier. Il faut savoir qu'en hébreu les deux mots qui désignent le pain levé et le pain azyne ne diffèrent que par une lettre. Et il n'est pas sans intérêt de constater que le même phénomène se reproduit, à un anagramme près, dans la transposition de ces mots en langage « occidentalisé » : *hametz* (le pain levé) et *matzah* (le pain azyne) ne se distinguent que par la substitution d'une lettre « e » à une lettre « a »... En d'autres termes, rien n'est plus proche de ce qui est autorisé que ce qui est interdit ! Les choix que l'on fait dans la vie – les choix importants – sont, en fait, des décisions qui ne tiennent qu'à un fil ; on peut, presque sans s'en rendre compte, basculer du droit à la faute, du bon grain à l'ivraie. Et c'est, précisément, toute la responsabilité de l'homme libre que de savoir, à tout moment, choisir la seule voie qui conduise au bien.

Détecter et détruire symboliquement les plus petites des miettes de pain au moment où l'on s'apprête à ne manger que des *matzot* pendant une semaine, c'est savoir s'imposer délibérément un choix que rien n'impose vraiment, un choix en quelque sorte gratuit. C'est affirmer par là même, en toute conscience et en toute responsabilité, sa condition d'homme libre au sein d'une collectivité humaine d'appartenance et de choix. C'est aussi donner un sens humain et fraternel à la notion d'Alliance...

Le pain de la liberté

Nous le disions plus haut : la décision de quitter l'Égypte de l'esclavage ne fut pas, elle non plus, une décision allant de soi : il fallut beaucoup de courage, de témérité même, pour la prendre. Rien ne permettait d'affirmer que les Juifs faisaient à coup sûr le meilleur choix en abandonnant leur statut de « protégés » pour adopter volontairement celui de fugitifs, sans assurance sur leur avenir ni même sur leur survie immédiate. Rien ne les *obligeait* à troquer le pain

de l'esclavage pour la *matzah* de la liberté : et pourtant, il s'agissait pour eux du seul choix possible dès lors qu'ils avaient décidé, quel qu'en soit le prix, de vivre en hommes libres...

Ainsi existe-t-il une étroite parenté entre les deux aspects traditionnels de Pessah. La symbolique de la *matzah* dépasse singulièrement la simple commémoration d'un épisode anecdotique de la fuite. La destruction systématique des miettes de pain à la veille du *seder* témoigne de la volonté farouche d'oser affirmer, aux moments cruciaux, ce qui est essentiel ; de désigner ce qui, à d'autres moments, ne légitimerait pas une attitude de rejet mais qui, dans les circonstances présentes, porte la marque de l'inacceptable. *Matzah* ou *hametz* : c'est toute la différence – si difficile qu'il soit parfois de l'établir – entre le bien et le mal.

P. L.

Le shabbat ou « Souviens-toi » et « Respecte »

Où l'on se demande si le shabbat, l'un des fondements essentiels de la religion mosaïque en tant que telle, peut se laisser « apprivoiser » par un Juif laïque qui trouverait les fêtes traditionnelles insuffisantes pour repérer tout ce qui peut constituer « son » temps juif; où, lorsqu'on est de ceux qui ignorent la synagogue même le jour de Kippur, on s'intéresse néanmoins aux raisons qui rendent cette borne hebdomadaire très différente de celle qu'utilisent les « autres », les goyim, les abonnés au dimanche...; où l'on constate que le shabbat abonde de sens riches et complémentaires; qu'outre sa signification religieuse et mystique, il a une portée individuelle, familiale, sociale et politique majeure; et où l'on conclut qu'il est de ce seul fait parfaitement légitime, pour le Juif laïque en question, de chercher une partie de son miel dans l'onég et le kavod qui en constituent deux des symboles les plus marquants.

***Yom menukha* : le shabbat selon le rituel**

Le respect du shabbat est un des fondements essentiels de la Loi, un des signes qui distinguent radicalement le croyant du non-croyant, le Juif du *goy*. C'est le dernier des quatre commandements de Moïse spécifiquement destinés aux Juifs, les autres relevant de la morale universelle. Il est si important que, selon le Talmud de Jérusalem, il constitue à lui seul une *mitsvah*¹ équivalente à l'ensemble des six cent douze autres prescriptions. Et la profanation consciente du shabbat² était jadis un crime passible de rien de moins que la mort – la mort par lapidation (ce que rappellent les pierres qui, dans Mea

1. Les *mitsvot* sont les six cent treize règles rabbiniques que les Juifs doivent observer dans leur vie, et qui constituent autant de « bonnes actions ».

2. Et si la profanation est inconsciente ? Alors le contrevenant n'encourt aucune punition. Le cas curieux est celui d'un profanateur conscient, mais de bonne foi (cas de celui qui ignorait que son acte tombait sous l'interdiction). La peine encourue est appelée *kareth*, et on ne sait pas très bien en quoi elle consiste ; probablement en un raccourcissement de la durée de vie qui avait été « attribuée » initialement au contrevenant.

Shearim¹, volent, le samedi, vers les voitures sacrilèges...). Les auteurs modernes, comme Ahad Ha'am², analysant le rôle tenu par cette observance tout au long des siècles de dispersion, ont pu dire : « C'est shabbat qui a gardé Israël. »

Pour le fidèle, le shabbat ne se réduit pas à un temps de loisir, une sorte de dimanche qui tomberait le samedi, et dont le respect plus ou moins rigoureux mesurerait son degré de piété. Ici, c'est la règle du « tout ou rien » qui prévaut : selon la loi religieuse, qui ne se plie pas rigoureusement ; toutes les contraintes n'est simplement pas juif...

Les règles à observer sont soit de nature négative – des interdictions (*Tu ne travailleras point*) – soit de nature affirmative – des obligations (*Tu chômeras*). Nous verrons plus loin qu'elles n'ont pas exactement la même portée. Les principaux commandements qui régissent le shabbat sont

1. Quartier ultraorthodoxe de Jérusalem.

2. Ahad Ha'am (« un du peuple ») est le pseudonyme de Acher H. Ginsberg (1865-1927), penseur juif né en Ukraine, laïque, créateur d'un sionisme intellectuel et spirituel, fortement critique du sionisme politique de Herzl et de Nordau et des premières réalisations sionistes en Palestine. Ses écrits ont largement contribué au débat sur le judaïsme moderne.

contenus dans le Pentateuque¹ — on dit alors qu'ils sont *min-batora*, qu'ils émanent directement de Dieu ; d'autres ont été élaborés ultérieurement par les rabbins et sont qualifiés de *mide-rabban* — ils sont en principe moins catégoriques.

Commençons par les interdictions. Honorer l'Éternel impose la cessation de tout labeur, ce qui a entraîné une définition précise des travaux prohibés. L'interdiction ne se fonde pas sur la difficulté de la tâche, sur sa durée ou sur la peine qu'elle engendre. Elle porte sur les travaux qui ont pour dessein de transformer le monde, ceux que la Bible appelle *melekbeth machsheverh*, « travaux d'artiste » ou de création. De tels travaux sont évoqués dans un autre passage du Livre — proche, est-ce un hasard ? — relatif, lui, à la construction du tabernacle par Bezalel, fils d'Uri, l'artiste-artisan². La main de Bezalel, inspirée par l'Éternel, y avait, en quelque sorte, reproduit les actes initiaux de la Création. Les tâches ainsi décrites et celles qui s'y apparentent tombent directement sous l'interdit sabbatique. On dénombre trente-neuf travaux de cette catégorie. Ainsi est-il interdit, par exemple, de vanner des

1. Exode 20 et Exode 35.

2. Exode 31.

céréales. Par extension, les rabbins en ont tiré l'interdiction de tout acte qui séparerait le contenu du contenant, comme de peler un fruit ou de traire une vache¹...

Cependant, ce n'est pas parce qu'une tâche est citée dans cette liste qu'elle est automatiquement interdite. Encore faut-il qu'elle soit exécutée de manière intentionnelle (intention que l'on nomme *kavana*). Tracer un sillon pour semer est

1. Ces trente-neuf types de travaux interdits sont cités dans *Mishna Shabbat*, VII, 2. Les onze premiers forment un groupe qui se rapporte à l'élaboration du pain : semer, labourer, moissonner, lier en gerbe, battre le grain, vanner, nettoyer le grain, moudre, cribler, pétrir, cuire au four. Pas de rapport évident avec l'œuvre de Bezalel ? Ces travaux sont aussi nécessaires à la fabrication des colorants végétaux destinés aux tissus du tabernacle, et peuvent par là se rattacher à celui-ci. Il est également interdit de tondre la laine, la laver, la peigner, la teindre, la filer, ourdir, faire deux boucles-liens, tisser deux fils, séparer deux fils, faire un nœud et le défaire, coudre à l'aide de deux points, déchirer pour ensuite recoudre à l'aide de deux points, capturer un chevreuil, le saigner, le dépouiller, saler sa peau, la préparer, la racler, la découper. Il ne faut pas non plus écrire deux lettres, ni effacer pour écrire deux lettres, ni bâtir, ni démolir, ni éteindre le feu ni l'allumer. Enfin, il est interdit d'aplanir à l'aide d'un marteau et de transporter du domaine privé vers le domaine public.

interdit. Mais laisser derrière soi un sillon parce qu'on traîne les pieds en marchant est permis : ce sillon-là, même s'il modifie l'état du sol et donc de l'univers, n'est pas intentionnel, et, à ce titre, il ne « compte » pas... Qui plus est, non seulement il faut que le travail soit exécuté avec l'intention de créer, mais encore il doit l'être d'une façon *normale*, « professionnelle », selon les règles de l'art en quelque sorte¹.

Si les interdictions « Tu ne feras aucun travail² » couvrent un vaste terrain, celui des obligations, « Tu chômeras³ », est encore plus étendu. Car « chômer » interdit aussi les travaux non constructifs : un irascible qui voudrait se mettre à casser ses meubles le samedi, en prétendant que ce n'est pas là une œuvre de création, en serait tout de même empêché par cette règle impérative !

Ces obligations n'auraient-elles pas, en fait, pour principal objectif d'apaiser périodiquement la proverbiale frénésie juive ? L'expression *yom*

1. On peut même se demander, dans ces conditions, si un droitier qui travaillerait en écrivant de la main gauche serait punissable ! Mais qu'on se rassure, les rabbins ont veillé à interdire de telles ruses !

2. Exode, 20,10.

3. Exode, 34,21.

menukha par laquelle on désigne le shabbat signifie certes « jour de repos », mais elle a une portée plus vaste. Ce n'est pas seulement le repos qui est imposé, c'est aussi le calme, l'absence d'agitation. L'homme, ce jour-là, est invité à prendre du recul par rapport à son travail, par rapport à lui-même, par rapport à sa vie quotidienne. Il *regarde son œuvre*, comme le Créateur contempla la sienne au septième jour de la création. Ce recul et ce regard font encore partie de cette création, qui n'était pas véritablement achevée au soir du sixième jour : il y manquait, précisément, la distance et le jugement « Dieu acheva au septième jour son œuvre qu'il avait faite¹ »... C'est le sens profond du respect du shabbat, qui est non seulement obéissance à l'Éternel mais aussi volonté de l'imiter : le repos « divinise » l'homme ce jour-là. N'oublions pas non plus que le travail est, selon la Bible, une malédiction imposée par l'Éternel à l'homme fautif ; dès lors le renoncement, ne serait-il que momentané, à toute activité peut aussi être considéré comme une levée temporaire de la malédiction et de la punition. Le shabbat offre ainsi au fidèle un avant-goût du paradis...

1. Genèse 2,1.

Le shabbat mystique

« Le shabbat est le jour des âmes et non du corps », affirme le Zohar¹. Ce jour doit être consacré aux louanges de l'Éternel, aux prières et à l'étude de la Torah. Et le Zohar poursuit : « Celui qui laisse son esprit dériver, se porter vers des sujets séculiers, profane le shabbat, et s'exclut ainsi du peuple d'Israël. » Dans la mystique juive, le shabbat témoigne à la fois du Signe et de l'Alliance (*ot ve berith*).

C'est d'abord la reconnaissance du Signe que fut la création du monde. Observer le shabbat, c'est marquer son attachement à l'œuvre du Créateur ; le profaner, c'est en quelque sorte nier l'œuvre divine de création. Chaque Juif (mâle) doit en fait trois témoignages d'allégeance à l'Éternel et de respect de son œuvre : sa circoncision, l'étude de la Torah – et l'observance du shabbat...

Le shabbat est aussi le renouvellement hebdomadaire du sceau de l'Alliance : il rappelle,

1. Zohar, *Le Livre de la Splendeur*, ouvrage central de la Kabbale, dont l'auteur est incertain. Siméon bar Yohaï et Moïse de Léon (XIII^e siècle) sont les auteurs présumés le plus souvent cités.

chaque semaine, la sortie d'Égypte, la libération de l'esclavage, le pacte avec Dieu (dans la Bible, c'est dans le livre de l'Exode que le mot shabbat apparaît pour la première fois). Chaque semaine, en même temps qu'il libère le Juif, le shabbat évoque l'acte fondateur du peuple d'Israël. Tous les travaux sont suspendus – et, dans la géhenne même, les tourments des damnés sont suspendus l'espace de ce jour.

Selon la mystique juive enfin, chaque chose dans l'univers possède un double, le *ben-zug*, un jumeau caché, un miroir sans lequel elle ne saurait exister. L'ensemble du peuple d'Israël a lui aussi un double, un *ben-zug*, et c'est le shabbat. Si bien que, lorsque le shabbat arrive, chaque Juif accueille son complément, devient plus riche, plus « lourd », bénéficie d'un *neshome yesreya*, d'un « supplément d'âme ».

L'observance traditionnelle du shabbat

On l'aura compris : la singularité du shabbat exige qu'il soit rendu fondamentalement différent des jours ouvrés. A sa « sanctification » partici-

pent deux notions : l'*oneg* (le plaisir, l'agrément) et le *kavod* (la célébration, le fait d'honorer). L'*oneg* impose, par exemple, de faire trois repas ce jour-là, alors que deux seulement sont « obligatoires » les autres jours. Le Juif est encouragé à goûter les délices du sommeil, un véritable luxe pour les travailleurs. Le *kavod* conduit à porter des vêtements de fête, différents de ceux de chaque jour.

On allume des bougies, à la fois pour le plaisir (elles doivent avant tout servir à éclairer, contrairement à celles de Hanukkah, qui sont d'abord là pour être vues), et aussi pour honorer le shabbat. Ces deux bougies, que la mère de famille allume juste avant la tombée de la nuit, le vendredi, symbolisent deux obligations particulières de ce jour : *zabor ve shamor*, « souviens-toi et respecte ». Il faut se souvenir du shabbat, en parler, prendre conscience de sa singularité. Il faut aussi l'observer, le différencier des jours ordinaires, en projeter ainsi la mémoire dans l'avenir.

Au fil des siècles, des procédures et des modes d'observance plus complexes se sont progressivement élaborés. Ainsi la loi juive distingue-t-elle le « domaine privé » de chaque Juif et le « domaine public ». Il est permis plus de gestes dans le domaine privé que dans le domaine public. Déplacer chez soi un objet familier (empêcher un

livre de tomber, prendre un broc d'eau pour se laver, etc.) est admis. En revanche, déplacer un objet du domaine privé vers le domaine public, en franchissant la clôture qui les sépare, est sévèrement réglementé : emporter de chez soi un objet de taille supérieure à celle d'une figue est considéré comme un travail, susceptible donc de valoir au coupable la lapidation. Paradoxe : un fidèle qui sort de chez lui pour aller à la synagogue passe de son domaine privé dans le domaine public ; il ne devrait porter ni châle ni livre de prières ; cependant, pour le châle, il peut le mettre sur ses épaules, comme faisant partie du vêtement ; quant au livre, certains résolvent la difficulté en se faisant accompagner par un enfant mineur, porteur innocent ! On va même parfois jusqu'à étendre le « domaine privé » à l'ensemble d'un village ou d'un quartier en l'entourant d'un fil, qui crée une nouvelle clôture à l'intérieur de laquelle on prétend être dans une seule maisonnée...

Puisque le shabbat, moment de temps suspendu, doit donner un avant-goût du paradis, cet instant privilégié est attendu avec impatience, et sa fin est regrettée. Pour marquer la coupure, avant le shabbat les Juifs religieux se purifient — en principe en allant au bain rituel, le *mikveh* (du moins les hommes, qui y emportent leurs

vêtements de fête pour en sortir en « hommes neufs »). Les femmes, quant à elles, occupées à préparer le repas, se contentent habituellement de se laver à la maison...

Dans les anciennes communautés hassidiques d'Europe centrale, le shabbat était accueilli en « fiancée », voire en « reine » : on sortait à sa rencontre dans les champs. Cette coutume avait été inaugurée à Safed, au XVI^e siècle, par le rabbi Louria, qui recommandait qu'on se plaçât dans un espace découvert, face à l'ouest : de là, avec l'ombre du soir, on voyait « venir » le shabbat, on chantait, on dansait en son honneur. Ces gestes de joie contribuaient à créer une atmosphère d'exception, ils participaient de la *mitsvah* et de la sanctification des Juifs... Et le samedi soir, à l'arrivée de l'obscurité, on avait envie de retarder l'inévitable, de « retenir » la reine Shabbat. On lui faisait encore escorte, la *mlaveh malkeh*, comme pour la raccompagner. On restait un moment dans le noir – l'allumage des lumières signifiant bien que la fête était finie –, on mangeait et on buvait pour se consoler.

Le rituel de la table du vendredi soir au sein de la famille est aussi traduction tangible de la fête. On mange lentement, solennellement, on prend son temps. La nourriture est particulière, elle

comprend souvent du poisson, elle participe des symboles ; la maîtresse de maison dépose sur la table deux pains couverts d'un linge, des *kballah*¹, qui symbolisent la double ration de manne que les Hébreux voyaient tomber du ciel le jour précédant le shabbat au cours de leur errance dans le désert. On chante des chants de circonstance : les *zemirot*.

Le *partage* est aussi une des coutumes importantes du shabbat. Le Juif a l'obligation ce jour-là d'ouvrir sa table à l'inconnu, au passant – c'est, comme lors du *seder* de Pessah, le prophète Élie que l'on accueille chez soi. La tradition, la littérature juives sont riches d'histoires de pauvres assis à la table du riche : mendiants, étudiants de la *yeshivah*², ou encore voyageurs éloignés de leur foyer.

Les prières du vendredi soir, à la synagogue, sont brèves ; tous se hâtent vers la maison, vers la famille. En revanche, le samedi matin, l'office est long et solennel. Et, puisque le shabbat est un

1. Le pain traditionnel de shabbat est tressé : les trois lanières qui composent la tresse symbolisent tantôt les trois « castes », Cohen, Levi et Israël, tantôt les trois patriarches.

2. École rabbinique.

instant privilégié, un instant de paix, on peut en profiter pour régler les conflits en suspens : un fidèle lésé peut s'opposer à la lecture de la Torah, bloquer tout le déroulement de l'office pour réclamer que son cas soit résolu sur-le-champ et que la paix du shabbat ne soit pas troublée par l'injustice qui lui est faite.

La fin du shabbat est marquée par des gestes, destinés à bien séparer le sacré du profane, le jour du shabbat de ceux de la semaine qui va recommencer. C'est la cérémonie de la *havdalah*, « l'entre-deux-mondes ». On prononce une bénédiction sur les épices et sur le vin. On allume une bougie spéciale, tressée de deux mèches, qu'on éteint dans le vin. Et puis on rallume les lumières ordinaires, le shabbat est fini...

Le shabbat, fait de société

Le shabbat a aussi une intense portée politique et sociale. Ainsi l'idée d'introduire un repos hebdomadaire *universel* peut-elle être considérée comme proprement révolutionnaire. Car si le Juif est dans l'obligation de respecter personnellement

le jour de repos sacré, il l'est tout autant de le faire respecter par tous ceux qui dépendent de lui : sa famille, ses domestiques, ses esclaves, ses animaux de labour aussi (!) — et « même » les étrangers qui se trouvent dans sa maison. Ces précisions sont données par la Torah elle-même, au cœur des Dix Commandements : c'est directement l'Éternel qui parle à Israël, qui lui impose ce temps de repos pour tous.

Du fait de leurs comportements singuliers, les Juifs ont été de tout temps objets de curiosité et de dérision. La loi du shabbat fut, plus que les autres et dès l'Antiquité, source intarissable de moqueries. Que les Juifs, cédant à la paresse, se reposent un jour par semaine, passait encore — mais que cette carence ne fût pas compensée par le travail de leurs employés et de leurs esclaves, et qu'au contraire il fût imposé à ceux-ci une inaction similaire, voilà qui dépassait complètement l'entendement des Romains ! Des autorités comme Tacite ou Sénèque ont glosé sur ce « gaspillage » né d'une incompréhensible superstition. Et ce d'autant que le repos hebdomadaire des Juifs ne s'accommodait d'aucune dérogation : les périodes des labours et celles des moissons, traditionnels « coups de feu » de l'agriculture, y étaient soumises au même titre que les époques de sommeil

de la nature. Certes, le judaïsme ancien était-il très éloigné de la démocratie comme de l'équité, mais ce samedi « universel » avait néanmoins introduit un acte d'égalité sociale sans précédent dans l'histoire de l'humanité.

Cependant le shabbat a encore d'autres significations pour l'homme social. Se reposer le samedi implique, *a contrario*, que l'on travaille les autres jours, et beaucoup ! Plus on travaille durant la semaine, plus on *honore* le samedi en cessant toute agitation. Un oisif ne saurait marquer la différence, il pécherait donc devant l'Éternel : le shabbat est un don qu'il faut apprendre à mériter...

Autre contenu enfin du repos du shabbat : la notion de dignité humaine ressourcée dans le loisir. « L'homme ne vit pas seulement de pain » : voilà ce que ce rite exprime de manière précise. Les dos se redressent, les mains se reposent — mais ce repos est une invite à la réflexion, un moment de recul par rapport au quotidien. Le repos du shabbat est le contraire du repos passif, animal : c'est un temps consciemment privilégié, c'est un instant d'humanité.

Le shabbat, précurseur des temps modernes

De nos jours, alors que notre société a bien du mal à introduire l'idée d'un partage du temps, fondement d'un partage du travail et donc piste pour résoudre le problème du chômage, on ne peut qu'être impressionné par le fait que le peuple juif, si tôt dans l'histoire, ait mis effectivement en œuvre des procédures de cet ordre. On ferait sans doute bien de revenir à cette source pour y puiser des éléments de réflexion et de construction d'un nouvel ordre social, plus équilibré, faisant explicitement place au respect d'autres valeurs que le seul travail salarié. On ferait bien d'admettre aussi que l'on peut être « actif » sans appartenir à la seule catégorie de ceux qui « travaillent » au sens professionnel du terme...

Le shabbat met en fin de compte chaque homme face à lui-même et à ses actions. Il donne un support concret à son cycle vital d'action et de réflexion. Ce n'est pas seulement un moment de repos après l'effort, c'est aussi un regard critique porté sur l'œuvre accomplie, une étape dans le processus « d'essais et retouches » qui est à la base de toute amélioration dans les actes et dans les

comportements. Ce que visent les impératifs du shabbat, c'est l'obligation pour l'homme de prendre du recul par rapport à son œuvre, de la jauger, et par là même de se juger lui-même. La pause hebdomadaire lui en donne la possibilité. Ce jugement distancié, cette obligation de réflexion sur soi-même constituent donc une source essentielle de progrès.

Cette démarche est fondamentalement optimiste. Elle affirme implicitement que tout ce qui est humain est perfectible; que toute œuvre engagée peut être scrutée dans l'espoir d'améliorations futures. Être satisfait de ce qu'on a fait, ne pas s'interroger, c'est nier de fait cet espoir. Les figures imposées du shabbat sont un outil privilégié du progrès humain, et un témoignage de la foi en ce progrès.

A chacun de juger, à chacun de dire s'il se sent partie prenante, et jusqu'à quel degré, de la quête d'*onég* et de *kavod* à laquelle convie le shabbat.

J. B.

Temps perdu ou temps retrouvé?...

Un dernier regard en arrière

Avant de tourner les dernières pages de cet essai, jetons un regard en arrière. Le collectif qui s'est lancé dans cette aventure le fait non sans un peu d'appréhension : le temps passé à réunir des éléments d'une mémoire certes commune, mais éparse, fragile, fragmentaire, l'a-t-il été de façon légitime ?

Certes bien des mots du vocabulaire culturel et culturel juif, bien des faits et des coutumes relatifs aux fêtes et aux commémorations ont-ils maintenant pour nous un sens plus riche, plus complet, plus stimulant aussi, à la fois du point de vue intellectuel et du point de vue affectif. Les rapprochements que nous avons entrevus entre diverses manifestations du temps juif constituent

à eux seuls une source de réflexion, intime et collective, que nous sommes heureux d'avoir établie. Bref, nous avons, dans notre groupe, les uns et les autres, le sentiment d'avoir progressé dans notre quête personnelle de retrouvailles laïques avec un temps que nous considérons – et qui pourrait nous contester ce droit ? – comme aussi le nôtre.

Cependant notre travail peut-il déjà faire l'objet d'une transmission ? Est-il suffisamment avancé pour se prêter à une présentation publique ? Nous avons délibérément laissé un très grand nombre de questions (et de fêtes !) dans l'ombre. Nous avons sans doute commis un certain nombre « d'erreurs » d'interprétation qui ne manqueront pas de nous être légitimement reprochées. Surtout, nous avons le sentiment que, bien qu'ayant mieux perçu leur résonance en nous, nous n'avons qu'effleuré le sens des mythes fondateurs de la pensée juive, dans son enracinement plurimillénaire. Nous avons donc bien des raisons d'être dubitatifs.

Mais c'est peut-être précisément par ces doutes que notre aventure trouve sa véritable justification. Redisons-le avec force : la vocation même de notre projet n'était pas d'aller jusqu'au bout d'une démarche qui, à un moment déterminé, ne peut plus être qu'individuelle. Nous n'avons, en

aucune manière, voulu faire à la place de quiconque le chemin que lui seul peut parcourir s'il en a la volonté : passer d'une connaissance partagée, mais presque nécessairement superficielle, à un approfondissement – à un accomplissement – personnel. Nous serions heureux si nous avions simplement pu susciter chez nos lecteurs un désir plus intense de comprendre ou, mieux encore, de rechercher en quoi et jusqu'à quel point le sentiment d'appartenance à la communauté juive – quelles que soient sa forme et son intensité – peut résulter d'une relation spécifique au temps et à la façon d'en marquer l'écoulement, et cela en dehors de tout asservissement – au sens «cybernétique» du terme – à des pratiques rituelles observées sans un certain recul.

Spécificités et mixité culturelle

La plus difficile des questions auxquelles nous nous sommes heurtés, en permanence, est celle de la spécificité de notre relation au temps par rapport à celles que l'on peut observer dans n'importe quelle autre culture ayant des traits et des sym-

boles communs avec la culture juive. Les cultures chrétiennes sont évidemment les premières à nous interpeller de ce point de vue, mais elles ne sont pas les seules : ainsi toutes celles qui sont ancrées dans la terre et dans son exploitation peuvent-elles faire l'objet d'interrogations similaires.

La plupart des célébrations annuelles récurrentes trouvent leur source dans le retour des saisons et dans leurs conséquences sur les activités productives des premiers pasteurs et des premiers agriculteurs. Mais qu'est devenue cette base matérielle commune, somme toute banale, au travers de la lente décantation historique qui l'a peu à peu transformée en un ensemble de faits culturels liés à l'histoire particulière de chaque collectivité humaine ?

Le fait, pour les Juifs, de ne pas être restés physiquement attachés à une terre particulière a probablement contribué à modifier leurs représentations de la nature et de la société et, partant, le contenu même des manifestations qui ponctuent l'évolution du temps calendaire. Ainsi la distance prise par rapport à la production du sol en tant que telle ne peut-elle avoir manqué d'entraîner des conséquences sur le sens habituellement attribué aux festivités saisonnières. Ainsi s'explique peut-être l'assez étrange coexistence

d'une année cyclique (qui recommence avec le renouveau du printemps) et d'une année historique (dont « l'arrêt sur image » de Rosh Hashanah-Kippur marque la mise en veille temporaire puis la relance pour une nouvelle étape).

Ce qui nous a particulièrement frappés, en parcourant à grandes enjambées l'année juive, est que nombre des fêtes directement liées à des faits saisonniers sont en quelque sorte « doublées » par des récits pseudo-historiques qui en transfigurent l'interprétation. Tel est par exemple le cas de Hanukkah qui, à l'heure du solstice d'hiver devient glorification de l'indépendance nationale par référence directe à la victoire inespérée des Maccabées ; tel est aussi le cas de la Pâque, où la double célébration, pastorale et agricole, du retour du printemps est presque totalement effacée au profit du récit de la sortie d'Égypte et de la naissance historique du peuple juif.

On retrouve, au demeurant, cette passion pour l'histoire dans d'autres manifestations à fondement interculturel. Ainsi la célébration de Purim, forme juive de l'expression des transgressions sociales du carnaval propres à tant de civilisations, est-elle étrangement « parasitée » par l'histoire mythique et à l'évidence tardivement surajoutée de la reine Esther et de sa victoire sur

Haman. De même l'inhabituelle célébration par un peuple de ses malheurs passés – le jeûne du 9 d'Av – est-elle également une occasion de rappeler la présence – en l'occurrence lourde, mais la présence néanmoins ! – de l'histoire en toute circonstance, fût-elle désastreuse...

Il suffit de penser un instant à ce que, par exemple, les chrétiens ont fait de la plupart de ces manifestations – à la façon dont ils les ont transformées et adaptées en déclinant et en illustrant sur leur base l'épopée du Christ – pour émettre l'hypothèse que ce serait, pour les Juifs, leur existence *diasporique* qui les aurait conduits à favoriser, au fur et à mesure que se déroulait leur histoire temporelle, l'expression d'une certaine représentation, mythique, de cette même histoire. En d'autres termes encore – et pour reprendre une formule de Claude Lévi-Strauss¹ –, c'est l'évolution de la vie en diaspora qui serait le principal artisan du *bricolage culturel* ayant progressivement dessiné les formes actuelles de la célébration par les Juifs de *leur* temps. C'est elle qui, au travers de ses aléas, aurait profondément incrusté des blocs d'histoire, vraie ou imaginaire, dans les pratiques et dans les rituels... Tel le Zelig de Woody Allen, les Juifs auraient, ici

1. *La Pensée sauvage*, Plon, coll. « Agora », 1962, p. 32.

et là, au cours de leurs involontaires pérégrinations, enrichi leur patrimoine par un mimétisme des apparences, qui, tout en modifiant leur comportement social, aurait laissé au fond intacte – et d'une certaine façon aurait protégé – leur personnalité intime. Ils n'auraient en quelque sorte intégré à leurs modes de vie que ce qui était en harmonie avec les valeurs fondatrices de leur identité, qui, du même coup, s'en serait trouvée renforcée.

Notre entreprise de reconnaissance et de réappropriation d'une organisation du temps qui soit intrinsèquement juive déboucherait dès lors sur le constat d'une *forte* spécificité d'un tel temps, puisque fondamentalement induite par l'histoire elle-même unique dans sa multiplicité diasporique, des Juifs. Et il ne nous appartiendrait plus – à nous comme à d'autres ! – que de constater l'existence de cette spécificité et de tenter d'en repérer et d'en interpréter les signes et les significations...

Continuité et ruptures

Que faire, génération après génération, d'une histoire, dès lors qu'elle ne s'inscrit pas dans la

permanence d'un sol? Il n'est guère d'autre voie possible que de tenter d'en transmettre à tout prix le fil temporel. C'était sans doute un peu moins difficile pour un peuple que les circonstances historiques de son émergence avaient conduit à donner une valeur toute particulière à la réflexion et à l'étude. On ne peut manquer d'être frappé – nous l'avons dit en particulier dans le chapitre consacré à la célébration du shabbat – par l'importance surprenante donnée, si tôt dans l'histoire, à l'étude et à la réflexion collectives, autour du Livre. La transmission, au fil du temps historique, de valeurs ainsi reconnues comme essentielles a sans doute joué un rôle clef dans la constitution des fondements idéologiques du judaïsme. Et, dans cette optique, on comprend mieux l'importance cruciale du *seder* de Pessah, moment privilégié, s'il en est, de transfert entre générations de ses principaux symboles et de ses pratiques, au premier rang desquels le *questionnement*, base essentielle de la connaissance et de l'action.

Mais qui dit questionnement dit aussi mise en question. Toutes les célébrations festives, qui, par leur récurrence régulière même, constituent, sur le long terme, des points de repère temporel solides, rassurants et, par là même, des éléments de renforcement de la cohésion sociale, sont aussi des

moments de mise en cause profonde de l'organisation de la société, pouvant aller jusqu'à sa déstabilisation momentanée, plus ou moins bien contrôlée.

... Que l'on songe donc, dans cette optique, à Pessah — qui célèbre la rupture, ô combien risquée, nous l'avons vu, avec le « confort » relatif, en tout cas avec la non-responsabilité intrinsèque qui étaient le lot et la contrepartie de l'esclavage, et qui, chaque année, se donne pour objet d'actualiser et donc de relancer cette réflexion; ou à Purim — qui met en valeur, par la dérision, une rupture temporaire mais vigoureuse de l'ordre social établi; ou à Sukkot — qui oblige, là aussi, rompre, pour toute une semaine, avec le confort matériel, et à prendre du recul vis-à-vis du risque d'embourgeoisement; ou encore au shabbat lui-même — qui, chaque semaine, conduit à briser pour vingt-quatre heures le rythme ordinaire de la production économique et les hiérarchies sociales, et à restructurer la société sur une base totalement différente, d'essence familiale et communautaire; ou enfin à Kippur — qui marque une véritable cassure dans le déroulement du temps, avec un retour individuel, (re)fondeur, sur les actes accomplis pendant toute l'année écoulée.

... Que l'on songe aussi à la quête minutieuse, obsessionnelle pour tout dire, également à l'occa-

sion de Pessah, du *Hametz* – les miettes de pain levé – et à ce qu'elle peut symboliquement signifier, là aussi, en termes de rupture volontaire et totale, pour un temps déterminé, avec le pain et le levain pourtant si profondément respectés dans l'existence quotidienne...

En cherchant ainsi à voir « jusqu'où on peut aller trop loin » en termes de rupture avec les habitudes de vie individuelle ou collective, on engage un jeu certes fascinant mais qui peut devenir dangereux, dans la mesure où l'on ne joue pas impunément avec la flamme de la liberté : ne peut-il arriver que l'on s'y brûle, que la mise en cause dépasse les objectifs immédiats ?

La pratique religieuse a prévu quant à elle, à ce stade, un pare-feu symbolique : toutes les fêtes juives s'achèvent par une prière, la *Havdalah*, qui marque explicitement la séparation entre le temps des manifestations cultuelles et le temps « ordinaire », qui consacre en quelque sorte le retour programmé à l'ordre social « ordinaire », une fois le temps des ruptures accompli...

Champions de la célébration, à défaut de celle d'une terre, de la continuité d'une histoire, soutenus tout au long de leurs malheurs historiques

par la transfiguration de leur foi en élection divine, projetés sans relâche vers un avenir messianique qu'ils savent pourtant inaccessible, respectueux jusqu'à la manie de pratiques qui martèlent les étapes rassurantes du temps cyclique, les Juifs éprouveraient donc de façon régulière la résistance de leur construction culturelle, culturelle et sociale par des ébranlements contrôlés de l'édifice, au risque, parfois, de le fissurer...

En fin de compte, leur désir, en permanence renouvelé, de libération n'irait-il pas jusqu'à faire d'eux des anarchistes par constitution? Cette hypothèse — comme tant d'autres parfaitement contestable! — n'est-elle pas suffisamment stimulante pour justifier à elle seule qu'un petit groupe de Juifs, à la fois laïcs et laïques, se soient eux-mêmes risqués à un grand jeu initiatique avec le temps?

P. L.

Postface Éloge des libertés

Un dernier mot, pour situer ce livre dans l'espace français, en cette fin de XX^e siècle.

Est-il nécessaire de rappeler que la France, fille aînée de l'Église, est fortement imprégnée de culture chrétienne, à la fois dans son paysage physique (par exemple les églises dans les plus petits des villages) et dans ses représentations symboliques (par exemple les fêtes officielles de la République, dont six sur onze sont d'inspiration chrétienne et même une, l'Assomption, de source exclusivement catholique)?

Est-il nécessaire de rappeler que la France reste, malgré l'effort récent de promotion des régions, un pays profondément jacobin, et qu'elle est toujours réticente à reconnaître la personnalité des peuples qui y trouvent leurs racines? En témoigne de façon éloquent le rejet, pour non-conformité à la Constitution, de l'article premier de la loi relative aux spécificités de la Corse, qui, très précisément, se proposait de reconnaître l'*existence*, historique et culturelle, d'un *peuple* corse, sans pour autant conférer des droits de citoyenneté particuliers aux *individus* nés en Corse...

En témoigne aussi le soutien manifestement insuffisant pour assurer plus qu'une survie à bas bruit aux langues et aux cultures régionales, sans parler du sort réservé aux autres langues et cultures « minoritaires », qui n'ont pas la chance, elles d'être attachées à une terre !...

Est-il nécessaire de rappeler la vivacité – pour ne pas dire la violence – des réactions de nombre de nos compatriotes lorsque trois gamines de Creil voulurent, il y a quelques années, porter – mi-conviction religieuse, mi-provocation culturelle – un foulard islamique sur leur jeunes têtes... brunes ? La Patrie, selon certains qui retrouvaient des accents dignes de 1792, ne devait-elle pas être déclarée en danger ?

On est loin, dans notre pays, de reconnaître que toute manifestation touchant à l'expression d'une identité culturelle, si elle est parfaitement reconnue comme licite dans la sphère privée et si elle est garantie en tant que liberté individuelle par la Constitution de la République, est aussi, à l'échelle collective, l'un des biens communs les plus précieux pour une société menacée par un risque évident d'uniformisation. Et l'on peut se demander s'il ne conviendrait pas de protéger de telles manifestations, et donc, le cas échéant, d'aller jusqu'à les soutenir, les reconnaissant par là même, jusqu'à un certain degré, comme parties prenantes de la sphère publique...

Nos randonnées intellectuelles et affectives autour du temps juif peuvent ainsi conduire bien au-delà des

espaces explorés par le collectif de Gaston-Crémieux. Quant aux lecteurs qui auront bien voulu nous accompagner jusqu'ici, c'est évidemment à eux de décider si cette incursion derrière le miroir leur aura donné le goût d'en savoir plus ou si, au contraire, cette exploration à grands pas les aura en quelque sorte libérés de la nécessité de le faire.

Ainsi, au-delà de l'éloge des libertés publiques, c'est bien par celui de la liberté individuelle qu'il convient de conclure. Pour chacun des auteurs ou des lecteurs de cet opuscule, les conséquences personnelles qu'il tirera de cette aventure partagée ne seront pas nécessairement les mêmes. Certains auront, sans nul doute, envie d'aller plus loin, voire de déduire de cette réflexion des règles de comportement ou même de vie ; pour d'autres, peut-être ce bout de chemin en compagnie d'une judéité retrouvée par des voies laïques les autorisera-t-il à prendre leurs distances, au moins pour un temps, avec un monde désormais plus familier et dont il leur paraîtra donc plus acceptable de s'écarter volontairement.

Quelle que soit l'option choisie, n'est-ce pas au fond la plus intense des leçons de la pensée juive que d'inciter à éviter l'endormissement dans tout confort permanent ?

ANNEXES

Dossier

Le temps et les calendriers Quand la lune et le soleil font cycle à part...

Où l'on part du constat de l'existence de deux sortes de temps et où l'on passe en revue une partie des méthodes inventées par les hommes pour acquérir la maîtrise de leur description. Où l'on constate que la plupart des — sinon tous les — systèmes de repérage du temps ont été, historiquement, gérés par les religions et que ceux qui ont tenté de se dégager de cette emprise ont fait long feu. Où l'on en déduit que notre entreprise laïque affronte bien, avec l'abord de la question du « temps juif », un problème de haute sensibilité, au cœur des préoccupations les plus intimes de tous les hommes : celui du mystère des « origines » du monde et, par là même, celui de « l'origine » des hommes et du temps... Où l'interrogation sur le calendrier conduit donc, tout naturellement, à la réponse du Livre : « Une lumière sera — et c'est une lumière¹ »... Et où l'on constate que cette réponse — qui conduit à dater les événements actuels par référence à une création hypothétique du monde il y a quelque cinq mille sept cent cinquante ans — ne semble guère gêner les utilisateurs modernes, au Proche-Orient, de ce repérage biblique du temps...

1. Genèse (En-tête), 1-3. Traduction d'André Chouraqui.

Représentations du temps

Il existe, fondamentalement, deux perceptions complémentaires du temps. La première a trait à son écoulement, à sa fuite, univoque et irréversible. On ne peut pas remonter le temps – c'est la « flèche du temps » –, on ne peut pas non plus prédire l'avenir de façon certaine. Le temps réel est celui du présent ou du passé, le temps futur n'existe pas encore, il nous échappe donc pour l'essentiel. Appartient-il au hasard, à la nécessité... ou à Dieu ? C'est affaire de rationalité ou de conviction que d'en décider.

La seconde notion liée au temps est la perception de sa durée, présente et ressentie dans toutes les activités des êtres vivants. Des mesures ont été introduites très tôt dans l'histoire des hommes pour repérer et évaluer cette durée. L'unité de temps qui s'est tout naturellement imposée (sauf sans doute chez les Inuits vivant au-delà du cercle polaire !) est l'intervalle de temps moyen qui sépare deux levers consécutifs du soleil, ou deux de ses couchers, ou encore deux de ses passages au méridien. Elle correspond à la réunion d'une journée et d'une nuit. Ainsi définis, les jours, mesures canoniques de la durée, ont ensuite été regroupés en ensembles cohérents, et cela en faisant le plus souvent appel à la révolution de l'un ou l'autre des deux astres les plus brillants du ciel, le soleil et la lune.

Mois lunaires, années solaires...

Les premiers calendriers – à Ur en Chaldée, en Babylonie ou en Égypte – prennent la lunaison pour intervalle fondamental de regroupement des jours. Le mois lunaire – l'inter-

valle de temps séparant deux nouvelles lunes consécutives – ayant une durée variant entre 29 jours et 6 heures et 29 jours et 20 heures, on prit l'habitude d'utiliser des mois alternés de 29 et 30 jours. Ces mois furent regroupés en années, l'année étant définie comme l'intervalle de temps séparant deux passages consécutifs du soleil au même endroit de la voûte céleste – soit un peu plus de 365 jours¹. Il aurait donc fallu, pour tomber « juste », qu'une année regroupât environ 12,37 lunaisons... La solution alternative consista à introduire périodiquement des mois de 31 jours, en évitant ainsi un décalage rapide entre le calendrier et les saisons, particulièrement fâcheux dans des civilisations agraires. D'autres solutions étaient concevables. Par exemple celle utilisée par les Chaldéens consistait à introduire un mois intercalaire régulier tous les six ans... plus un autre mois, additionné sur décision du souverain, quand l'écart résiduel devenait trop grand !

La notion de semaine (le mot vient de *septima*, « septième »), apanage des civilisations occidentales, a été introduite dans le calendrier babylonien comme une subdivision du mois lunaire en quatre parties égales, mais là encore se pose un problème de gestion des résidus !

Des calendriers et de leurs significations

Comme on peut le constater, organiser la gestion de la durée, au-delà du jour, est un véritable casse-tête, puisque les jours n'ont pas une durée identique en deux endroits

1. Très exactement : 365,2564 jours moyens au point vernal d'intersection de l'écliptique et de l'équateur !

différents de la terre et qu'il n'existe pas de solution unique de regroupement permettant de respecter les rythmes de vie des hommes et des animaux. Depuis la nuit des... temps, les hommes se sont cependant efforcés de mettre au point des *calendriers*, plus ou moins complexes, permettant de décrire à l'avance la succession des jours dans l'année, spécifiant aussi la place de ces repères sensibles d'écoulement du temps que sont les fêtes récurrentes. L'établissement de ces calendriers reposait sur des techniques d'observation des astres, de calcul et d'écriture qui, tout à la fois, nécessitaient un grand savoir et conféraient un pouvoir de prédiction pouvant apparaître comme divin ; il n'est donc pas étonnant qu'il ait de principe été confié à des prêtres-astronomes. Les tentatives de réappropriation laïque de cette activité, par exemple lors de la Révolution française (calendrier naturel) ou à la fin du XIX^e siècle (calendrier universel), ont toujours fait long feu. Comme si notre temps civil devait nécessairement s'écouler au rythme des événements naturels (la marche des astres) dotés d'une signification religieuse ! En outre, c'est presque toujours une religion dominante qui a imposé sa loi à des minorités, même si, dans la pratique, la filiation entre les diverses commémorations est très importante et leur signification plus naturelle que surnaturelle. Il serait présomptueux, et surtout vain, de s'engager maintenant dans un nouveau combat pour décultualiser le rythme de notre vie sociale. Il est en revanche tentant d'analyser, de façon rationnelle, les sens cachés de ces jalons du temps et de tenter de comprendre les spécificités de chaque culture selon cette dimension. Ainsi notre analyse du temps « juif » contribuera-t-elle peut-être à ouvrir la voie à d'autres approches du temps par diverses cultures minoritaires...

Le calendrier grégorien

C'est le calendrier qui est en vigueur aujourd'hui dans le monde. Il découle très directement du calendrier romain julien (dû à Jules César, ou du moins à ses conseillers), qui est entièrement fondé sur la révolution de la terre autour du soleil, sans référence à la lune. Le principe de base était, déjà du temps des Égyptiens qui sont à son origine, de découper l'année en douze mois de trente jours. Diverses adaptations étaient prévues pour corriger le défaut d'un peu plus de cinq jours ainsi introduit et qui était parfaitement connu. C'est pour remédier au désaccord qui persistait entre le calendrier et les saisons que fut ultérieurement introduite la « réforme julienne », qui fit débiter l'an -46 par une année de 455 jours. Par ailleurs, la succession des mois et leurs durées était organisée de façon très semblable à ce que nous connaissons aujourd'hui, à l'exception du mois d'août qui ne comporte trente et un jours que depuis Auguste, pour devenir égal – aux dépens de février! – à celui dédié à Jules César, juillet! Seize siècles plus tard, une dérive de dix jours étant à nouveau observée entre le calendrier et le mouvement des astres, le pape Grégoire XIII décida d'une nouvelle adaptation, qui est toujours en vigueur. Il fut ainsi décidé que le lendemain du 4 octobre 1582 serait le 15! Certains pays tardèrent à faire leur la sagesse papale. Ce n'est par exemple qu'à partir de 1918 que l'URSS intégra cette retouche, reportant au mois de novembre la commémoration de la révolution d'Octobre! Par ailleurs, il fut décidé que des années seraient bissextiles tous les quatre ans¹. Malgré cette

1. Il s'agit des années dont le rang est un multiple de quatre, sauf les années séculaires dont le millésime se termine

apparente complexité et cette sophistication, il y aura une nouvelle dérive de trois jours dans dix mille ans, pour la correction de laquelle rien n'a été prévu pour le moment...

Enfin, le pape Grégoire instaura des règles pour les fêtes chrétiennes, qui continuent à régir une majorité de nos jours fériés : les fêtes mobiles du Christ et de la Vierge sont calculées à partir de la date de Pâques, qui est, elle, le premier dimanche tombant après la pleine lune suivant l'équinoxe de printemps, c'est-à-dire un jour aléatoire au sein d'une période de cinq semaines après le 21 mars ! En outre, si la pleine lune tombe un dimanche, Pâques est reporté à la semaine suivante...

Le calendrier juif

C'est un des plus anciens calendriers qui soient encore en usage aujourd'hui. Dérivé du calendrier babylonien (lui-même héritier du calendrier chaldéen) depuis l'exil de 586 avant J.-C. à Babylone, il est construit sur une base luni-solaire. Les douze mois de vingt-neuf ou trente jours portent des noms voisins des mois babyloniens. Pour pallier le problème de concordance entre les mois lunaires et l'année solaire, on ajoute un treizième mois de trente jours sept fois tous les dix-neuf ans. Au cours de l'année, l'alternance des mois « pleins » (trente jours) et « caves » (vingt-neuf jours) n'est pas régulière et dépend d'un calcul qui, en définitive, fait que ce calendrier est devenu indépendant de la

par deux zéros, qui ne sont elles-mêmes bissextiles que si le nombre qui précède les deux zéros est divisible par quatre ! Ainsi l'an 2000 sera bissextile, c.q.f.d.

lunaison. Il existe trois types d'années : celles dont les mois deux et trois sont caves (années dites « amoindries »), celles où ces mêmes mois sont pleins (*shalem*) et des années d'alternance normale. Cela est encore compliqué – s'il en était besoin ! – par le respect de certains autres cycles, pour éviter toute dérive (le cycle du soleil sur vingt-huit ans, etc.). Il existe enfin des exigences religieuses qui rendent toute tentative de mémorisation vouée à l'échec : par exemple, l'interdiction de célébrer la Pâque avant l'équinoxe de printemps aboutit à l'introduction, si tel est le cas, d'un mois supplémentaire, Adar II. Le Nouvel An, Rosh Hashana, se situe le premier jour du mois de Tishri... mais celui-ci ne doit tomber ni un dimanche, ni un mercredi, ni un vendredi, bien que le premier jour de la première année de la Création fût un vendredi (il s'agit en fait du jour où Dieu créa l'homme, c'est-à-dire le sixième de la Création, avant qu'Il ne se reposât le septième, qui fut le premier shabbat).

A l'époque du Temple, la date de la nouvelle lune était déterminée par le calcul et devait ensuite être confirmée par l'observation. Des témoins devaient attester avoir vu la nouvelle lune au plus tard trente jours après le début de la nouvelle lune précédente. En l'absence d'un tel témoignage, la nouvelle lune était datée du lendemain, ce qui déterminait les jours de fête du mois à venir. En diaspora, loin du Temple, cette pratique devenait impossible et il fut convenu de célébrer les fêtes durant les deux jours les plus probables pour leur date de survenue. Un calendrier « perpétuel » fut ainsi calculé et publié... ce qui supprima au patriarche de Jérusalem sa principale fonction. Il existe à l'heure actuelle des calendriers juifs dans le monde entier, contenant non seulement les dates mais les heures de début

et de fin des fêtes, certains lieux pouvant être moins cléments que ceux de Jérusalem pour observer la lune et les étoiles. Les fêtes commencent toujours le soir, une heure avant le coucher du soleil, et se terminent au moment où trois étoiles deviennent visibles dans le ciel (si le temps le permet!...)

Le Nouvel An juif est à la fois le jour anniversaire de la création de l'homme et celui du sacrifice d'Abraham. C'est aussi le jour d'ouverture du tribunal divin où Dieu décide qui continuera à vivre et qui mourra pendant l'année. Ce jour se situe actuellement le premier jour du mois de Tishri.

Le calendrier juif débute ainsi le 1^{er} Tishri de l'an -3761 avant notre ère. Après environ dix-sept siècles de non-utilisation de ce calendrier dans la vie civile, il fut à nouveau mis en vigueur, pour autre chose que commémorer des événements religieux, lors de la création de l'État d'Israël. Malgré son apparente complexité, ce calendrier reste donc encore opérationnel et adapté aux besoins de la vie moderne, ce qui n'est pas le cas de la majorité des calendriers conçus au cours des siècles et tombés depuis en désuétude...

A. S.

Glossaire

Adar : sixième mois de l'année juive.

Afikomane : fraction de *matzah* cachée pendant le *seder* de Pessah, indispensable pour achever le rituel.

Alliance : celle qui fut conclue entre l'Éternel et le peuple élu.

Arche de l'Alliance : autel portatif dont l'Éternel ordonna à Moïse la construction pendant l'errance dans le désert du Sinaï.

Asbkénazes : Juifs allemands, et, par extension, ceux d'Europe du Nord, centrale et orientale.

Av : onzième mois de l'année juive. Voir le chapitre consacré au 9 d'Av.

Beitzah : œuf durci sous la cendre, l'une des composantes du plateau du *seder*.

Bougies du shabbat (« Souviens-toi » et « Respecte ») : les deux bougies traditionnellement allumées par la mère de famille le vendredi soir.

Casherut : ensemble des règles relatives aux autorisations et aux interdits alimentaires juifs.

Casher : se dit d'un aliment qui satisfait aux règles de la *casherut*.

Canaan : pays de destination, atteint par les Juifs après quarante années d'errance dans le désert à la suite de la fuite d'Égypte.

Châle de prière : voir *Talith*.

Dix plaies d'Égypte : selon la tradition religieuse, malheurs imposés par Dieu aux Égyptiens pour les punir et pour les contraindre à se plier à Sa volonté.

Dôme du Rocher : celui de la mosquée d'Omar à Jérusalem.

Dreidl, ou « *Toupie de Hanukkah* » : toupie à quatre faces marquées de lettres hébraïques, utilisée spécifiquement à l'occasion de la fête de Hanukkah.

Élie : le prophète dont on attend en particulier la venue le soir du *seder* de Pessah.

Elohim : l'un des noms de Dieu, écrit au pluriel....

Elul : dernier mois de l'année juive, avant Rosh Hashanah.

Eretz Israël, ou *Terre promise* : terre (mythique) d'Israël.

Esther : reine juive, héroïne de la fête de Purim. Son histoire est rapportée par la Bible dans le rouleau qui porte son nom.

Exode : la fuite d'Égypte.

Guemara : partie la plus récente du Talmud.

Ghetto : quartier de la ville réservé aux Juifs.

Ghetto de Varsovie : lieu de l'insurrection juive d'avril 1943 contre l'occupant allemand de Varsovie, et symbole de la résistance juive.

Goy(im) : littéralement « étranger(s) », c'est-à-dire « non-Juif(s) ».

Grand Pardon : voir *Yom Kippur*.

Haggadah : récit traditionnel qui alimente la soirée du *seder* de Pessah.

Halakhah : loi rabbinique pour la vie « en exil » (hors d'Israël).

Haman : le « méchant » du Rouleau d'Esther; il finit pendu, ainsi que ses fils; voir le chapitre sur Purim.

Hametz : pain levé; pourchassé, fût-il sous forme de miettes, à l'occasion du renouveau de la Pâque.

Hanukkah : fête des Lumières.

Hanukkah gelt : argent distribué aux enfants juifs chez les Ashkénazes à l'occasion de Hanukkah.

Hanukkiyah : chandelier à huit branches de Hanukkah.

Haroset : une des composantes du plateau du *seder* (mortier, composé en Europe d'un mélange de pommes râpées, de noix pilées, de miel, de cannelle et de vin).

Havdalah : rituel pratiqué à l'issue des jours de fête, qui marque la rupture temporelle avec les jours « ordinaires ».

IHVH : un des noms de Dieu, volontairement imprononçable.

Jeûne d'Av : jeûne pratiqué en mémoire de tous les malheurs du peuple juif, à l'exception du Génocide.

Jour de la Shoah : journée commémorative du Génocide (26 avril).

Juda : l'un des deux royaumes juifs créés par partage à la mort du roi Salomon.

Judas, dit Maccabée : héros de la lutte victorieuse contre Antiochos Épiphane, devant conduire à l'épisode de la restauration fonctionnelle du Temple profané et au miracle de la lampe de Hanukkah (voir chapitre sur Hanukkah).

Kabbale : littéralement « transmission ». Il s'agit en l'occurrence de la transmission des « choses divines », de l'ensemble des traditions, écrites et orales, concernant la mystique juive. La kabbale a pour ambition d'aller au-delà des apparences, à la recherche des sens cachés. On connaît notamment les interprétations chiffrées des différents écrits, tout particulièrement de la Bible. Le Zohar en est la partie la plus importante.

Kaddish : prière pour les morts.

Karaïtes : groupe détaché du judaïsme, ne reconnaissant que la loi écrite.

Karpas : persil, une des composantes du plateau du *seder*.

Kinot : chants tristes composés pour célébrer le 9 d'Av.

Kippur : voir *Yom Kippur*.

Knöddles : boulettes de *matzah-mehl* et de graisse d'oie, pour le bouillon du *seder* de Pessah.

Latkes : plat traditionnel de Hanukkah chez les Ashkénazes, à base de pommes de terre râpées et frites.

Lekekh : gâteau fait sans levain pour le *seder* de Pessah.

Maccabées : famille de Mattathias et de son fils Judas (voir le chapitre sur Hanukkah).

Manne : selon la tradition religieuse, don régulier de nourriture par Dieu, dans le désert, après la fuite d'Égypte.

Maror : une des composantes du plateau du *seder* (herbes amères).

Marranes : Juifs espagnols et portugais convertis de force au catholicisme aux XIV^e et XV^e siècles, qui conservèrent une pratique secrète du judaïsme.

Massada : forteresse juive détruite par les Romains après trois années de siège; tous ses défenseurs préférèrent la mort à l'esclavage et se tuèrent les uns les autres avant l'assaut final; il n'y eut qu'un survivant, pour témoigner; depuis, symbole de la résistance juive à l'oppression.

Matzah (pluriel : *matzot*) : pain azyme, remplace obligatoirement le pain levé pendant la semaine de la Pâque.

Matzah-mehl : « farine » de *matzah* (en yiddish).

Megillah : littéralement : « rouleau ». Le Rouleau d'Esther, lu à Purim, est l'un des cinq que contient la Bible.

Menorah : lampe à huile éclairant le Temple.

Minian : groupe de dix hommes juifs, le minimum pour certaines prières, dont celle du Kaddish, la prière des morts.

Mishnah : partie la plus ancienne du Talmud.

Misraïm : nom hébreu de l'Égypte.

Mitsvah (*mitsvot*) : prescription(s) que doit observer tout Juif; elles sont codifiées et au nombre de six cent treize.

Mois : les mois du calendrier juif sont : Heshvan, Kislev, Tevet, Shevat, Adar, Nissan, Iyyar, Sivan, Tammuz, Av, Elul, Tishri.

Moïse : Guide fondateur du peuple juif et codificateur du monothéisme juif.

Mont du Temple : voir « Dôme du Rocher ».

Mont Sinai : voir « Tables de la Loi ».

Mordekhai, ou **Mardochée** : le héros juif du Rouleau d'Esther ; voir le chapitre sur Purim.

Msoki : plat juif tunisien qui symbolise le retour du printemps et de la prospérité, à base de viande d'agneau et d'une quinzaine de légumes frais et verts (épinards, artichauts, coriandre, fèves...).

Mur occidental, ou **mur de l'Ouest**, ou, improprement, **mur des Lamentations** : mur de soutènement de l'esplanade où se dressait le Temple bâti par Hérode.

Nissan : septième mois du calendrier juif ; était le premier mois de l'année lorsque celle-ci commençait à Pessah.

Omeyyades : une des dynasties de califes sunnites.

Oumèn Tash'n : gâteaux traditionnels de Purim (du nom de Haman : « poches de Haman »).

Pays de Canaan : voir « Canaan ».

Pessah : Pâque juive.

Plateau du seder : le plateau symbolique du *seder*, avec ses composantes (*maror*, *karpas*, *haroset*, *beitzah*, *zeroa*).

Purim : fête de carnaval et célébration du Rouleau d'Esther (voir ce chapitre).

Purimspiel : jeux théâtraux de Purim.

Rosh Hashanah : premier jour du Nouvel An juif.

Rouleau d'Esther : tranche d'histoire juive célébrée le jour de Purim. Voir : *Megillah*.

Saint des Saints : cœur sacré du Temple de Jérusalem.

- Salomon** : roi d'Israël à partir de -970.
- Seder**, ou *seder de Pessah* : soirée inaugurale de la Pâque juive ; voir le chapitre correspondant.
- Sefarad** : nom hébreu de l'Espagne et des Juifs d'Espagne ; par extension, nom donné à tous les Juifs du Bassin méditerranéen. On parle aussi de Juifs « séfarades ».
- Shabbat** : le septième jour de la semaine, celui de l'arrêt total des activités productives au profit des activités contemplatives.
- Shavuot** : fête des moissons et du don de la Torah, sept semaines après Pessah.
- Shoab** : littéralement « catastrophe », appellation donnée en hébreu au Génocide ; voir *Jour de la Shoab*.
- Shofar** : corne de bélier, utilisée à Kippur.
- Shtetl** : bourgade ou village juif en Europe centrale.
- Sukkah** : cabane construite pour la fête de Sukkot.
- Sukkot** : fête des Cabanes. Voir le chapitre correspondant.
- Tables de la Loi** : selon la tradition religieuse, commandements divins transmis au peuple juif sur le mont Sinaï par l'intermédiaire de Moïse.
- Tallit**, ou *châle de prières* : châle blanc dont les Juifs religieux se couvrent la tête pour les prières.
- Talmud** : ensemble des commentaires de la Torah, compilés à Babylone et à Jérusalem.
- Talmud-Torah** : enseignement rabbinique du Talmud et de la Torah.
- Tammuz** : dixième mois du calendrier juif.
- Tefilin** : objet utilisé pour la prière des hommes (bandelettes enroulées autour des bras et du front, fixant un réceptacle contenant des versets de la Torah).
- Terre promise** : voir *Eretz Israël*.
- Tishri** : premier mois du calendrier juif.

Torah : synonyme de Pentateuque, les cinq premiers livres de l'Ancien Testament.

Toupie de Hanukkah, ou dreidl : voir ce dernier mot.

Yom Kippur : jour de recueillement et d'expiation individuelle et collective des fautes commises pendant l'année, marqué par un jeûne sévère.

Zeroa : une des composantes du plateau du *seder* (os noirci au feu, représentant le sacrifice de l'agneau).

Zohar : le Livre de la Splendeur, ouvrage central de la kabbale (XIII^e siècle).

Bibliographie

La Bible, traduction de A. Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1985.

Encyclopedia Judaica, Keter Publishing House, Jérusalem.

Histoire universelle des Juifs, de la Genèse à la fin du XX^e siècle, Hachette, coll. « Élie Barnavi », 1992.

Judaïsme et christianisme antiques, M. Simon et A. Benoît, PUF, coll. « Nouvelle Clio », 1968.

Le Shabbat dans la conscience juive, Actes du XIV^e colloque des intellectuels juifs, PUF, 1975.

Goldberg (Harvey E.), *Les Jeux de Purim et leurs déclinaisons à Tripoli. Perspective comparative sur l'usage social des histoires bibliques*, *Annales HSS* n° 5 (1994) : 1183-1195.

Kaplan (Aryeh), *Le Chabbat, un avant-goût d'éternité*, adaptation française de Jacques Kohn, Éditions Emounah, Israël ; distribué par la librairie Otsar, 74, avenue Paul-Valéry, 95200 Sarcelles.

Schauss (Hayyim), *The Jewish Festivals, History and Observance*, Schocken Books, New York.

Strassfeld (Michael), *The Jewish Holidays, a Guide and Commentary*, Harper & Row, New York, 1985.

Les auteurs

Ce livre est l'œuvre du cercle Gaston-Crémieux – groupe de réflexion et de libres débats sur l'identité juive, créé en 1967, qui a, depuis son origine, pris le parti de fonctionner sous un nom propre, celui d'un Juif non conformiste et communiste marseillais¹. Les auteurs, que les indications biographiques individuelles données ci-dessous permettent de « situer », tiennent à souligner que c'est essentiellement en tant que membres du cercle qu'ils se sont exprimés collectivement dans cet essai.

Guy ATLAN est né en Algérie. Professeur de médecine à l'université de Paris XII, il dirige une unité de recherche de l'Inserm² sur la physiologie respiratoire.

Jacques BURKO est né à Varsovie. Il a été un des dirigeants de l'ingénierie française. Polyglotte, il est aussi traducteur de poésie contemporaine polonaise et russe. Membre du cercle depuis 1973, il en est actuellement le secrétaire.

Sophie ERNST, après des études de philosophie, enseigne dans le cadre d'un Institut universitaire de formation des maîtres. Elle s'intéresse aux théories de l'éducation

1. Gaston et non son cousin Adolphe, ministre de Thiers et auteur du décret d'émancipation des Juifs d'Algérie.

2. Institut national de la santé et de la recherche médicale.

en termes de philosophie politique et collabore à diverses revues.

Edmond KAHN est ingénieur de formation, docteur ès sciences mathématiques et directeur de recherche à l'Inserm. Il travaille sur la modélisation des images tumorales. Il a publié trois recueils de poésie, chez PJO, Millas-Martin et aux Éditions de la Grisière.

Danielle KASMAN, tout en poursuivant ses activités professionnelles dans une entreprise, prépare une thèse sur l'adolescence juive.

Liliane KUCZYNSKI est mère de deux enfants. C'est l'objectif de leur transmettre des éléments d'une culture juive vivante et non normative qui a principalement motivé son intervention personnelle dans la commission. Elle est ethnologue de profession.

Sylvie KUCZYNSKI-LÉVY exerce la médecine générale dans le Val-d'Oise. Elle est aussi pianiste, ancienne élève de l'école normale de musique de la rue Cardinet.

Philippe LAZAR est ingénieur de formation et épidémiologiste de profession, il dirige actuellement un organisme public de recherche. Il est membre fondateur du cercle et a animé les travaux de la commission « Temps juif ». Il a publié, chez Odile Jacob, *Les Explorateurs de la santé - Voyage au centre de la recherche médicale*.

Jean-François LÉVY-PEYRERE est originaire d'une famille séfarade installée à Bayonne depuis le XVIII^e siècle. Il est

chercheur en sciences de l'éducation à l'INRP¹. Il a étudié l'histoire du judaïsme séfarade avec Gérard Nahon à l'Inalco².

Alfred SPIRA est médecin et professeur de santé publique à l'université de Paris XI. Il dirige une unité de recherche de l'Inserm spécialisée dans l'épidémiologie et la sociologie du Sida et des problèmes de reproduction humaine. Militant syndical et politique, il prend aujourd'hui une part active aux approches multi-culturelles des problèmes sociaux et de santé, en France, en Afrique et à Sarajevo.

Liliane ZAND, qui a fait des études d'anglais, est fonctionnaire dans un centre de documentation. Elle est, à ses heures, conteuse et s'intéresse tout particulièrement à divers types d'arts manuels.

1. Institut national de recherches pédagogiques.

2. Institut national des langues et civilisations orientales.

Table des matières

<i>Avant-propos. L'espace ou le temps, un choix fondateur</i>	7
Introduction. Le temps des fêtes et des commémorations	13
Purim ou le carnaval grîmé en Histoire	19
Sukkot ou déstabiliser l'identité	37
Le 9 du mois d'Av ou le chagrin et l'esprance	51
Rosh Hashanah et Yom Kippur ou malédiction et vertu de l'exil	73
Hanukkah ou la fête-mosa�ique	91
Pessah ou le printemps de la liberté	105
Shabbat ou « Souviens-toi » et « Respecte » ..	125
Temps perdu ou temps retrouvé ?... ..	143
 <i>Postface : �loge des libertés</i>	155
 Annexes	
<i>Dossier : Le temps et les calendriers.</i>	
<i>Quand la lune et le soleil font cycle à part...</i>	161
<i>Glossaire</i>	169
<i>Bibliographie</i>	177
<i>Les auteurs</i>	179

En témoigne aussi le soutien manifestement insuffisant pour assurer plus qu'une survie à bas bruit aux langues et aux cultures régionales, sans parler du sort réservé aux autres langues et cultures « minoritaires », qui n'ont pas la chance, elles d'être attachées à une terre !...

Est-il nécessaire de rappeler la vivacité – pour ne pas dire la violence – des réactions de nombre de nos compatriotes lorsque trois gamines de Creil voulurent, il y a quelques années, porter – mi-conviction religieuse, mi-provocation culturelle – un foulard islamique sur leur jeunes têtes... brunes ? La Patrie, selon certains qui retrouvaient des accents dignes de 1792, ne devait-elle pas être déclarée en danger ?

On est loin, dans notre pays, de reconnaître que toute manifestation touchant à l'expression d'une identité culturelle, si elle est parfaitement reconnue comme licite dans la sphère privée et si elle est garantie en tant que liberté individuelle par la Constitution de la République, est aussi, à l'échelle collective, l'un des biens communs les plus précieux pour une société menacée par un risque évident d'uniformisation. Et l'on peut se demander s'il ne conviendrait pas de protéger de telles manifestations, et donc, le cas échéant, d'aller jusqu'à les soutenir, les reconnaissant par là même, jusqu'à un certain degré, comme parties prenantes de la sphère publique...

Nos randonnées intellectuelles et affectives autour du temps juif peuvent ainsi conduire bien au-delà des

espaces explorés par le collectif de Gaston-Crémieux. Quant aux lecteurs qui auront bien voulu nous accompagner jusqu'ici, c'est évidemment à eux de décider si cette incursion derrière le miroir leur aura donné le goût d'en savoir plus ou si, au contraire, cette exploration à grands pas les aura en quelque sorte libérés de la nécessité de le faire.

Ainsi, au-delà de l'éloge des libertés publiques, c'est bien par celui de la liberté individuelle qu'il convient de conclure. Pour chacun des auteurs ou des lecteurs de cet opuscule, les conséquences personnelles qu'il tirera de cette aventure partagée ne seront pas nécessairement les mêmes. Certains auront, sans nul doute, envie d'aller plus loin, voire de déduire de cette réflexion des règles de comportement ou même de vie ; pour d'autres, peut-être ce bout de chemin en compagnie d'une judéité retrouvée par des voies laïques les autorisera-t-il à prendre leurs distances, au moins pour un temps, avec un monde désormais plus familier et dont il leur paraîtra donc plus acceptable de s'écarter volontairement.

Quelle que soit l'option choisie, n'est-ce pas au fond la plus intense des leçons de la pensée juive que d'inciter à éviter l'endormissement dans tout confort permanent ?

**Le cercle Gaston-Crémieux
est un groupe de réflexion et de
libres débats sur l'identité juive.**

**Pour échapper au caractère
irritant des définitions négatives
(un groupe non religieux, mais
pas antireligieux ; non sioniste,
mais pas antisioniste, etc.)
et parce que l'interrogation
identitaire est, dès l'origine,
au cœur même du projet,
ses membres ont décidé
de désigner leur association
par un nom propre, en
l'occurrence celui de
Gaston Crémieux, Juif non
conformiste et communiste
marseillais. Le cercle
Gaston-Crémieux cherche
à développer, de façon
complémentaire, les dimensions
politiques et culturelles de
sa réflexion et de son action.**

ESS 86746-131.6



9 782867 461316

La journée débute... le soir, avec l'apparition de la première étoile dans le ciel ; la semaine commence le dimanche, car le shabbat, jour où les activités habituelles s'interrompent, est le dernier des sept jours ; l'année s'ouvre un jour d'automne, à la fois lunaire et solaire, elle est scandée par un nombre important de journées commémoratives de l'histoire du peuple juif. Comment l'appartenance à la judéité est-elle conditionnée ou influencée par ces références ? Le « temps juif » donnerait-il une approche différente du cours des choses ? C'est en toute laïcité que les auteurs de ce livre s'interrogent à ce propos.

EDITIONS LIANA LEVI

1, PLACE PAUL-PAINLEVÉ 75005 PARIS

ISBN 2 86746 131 6 / 98 F